

Calvinista Aulico-Politicus
Konfession und Herrschaft in Brandenburg-Preußen (ca. 1660-1740)

zur Erlangung des Doktorgrades eingereicht
am Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften
der Freien Universität Berlin

vorgelegt von Gabriel Almer

1. Gutachterin: Prof. Dr. Claudia Ulbrich

2. Gutachter: Prof. Dr. Kaspar von Greyerz

Datum der Disputation: 16. April 2014

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde Sommersemester 2014 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen. Sie ist für die Veröffentlichung überarbeitet worden.

Zu besonderem Dank für die wissenschaftliche Betreuung bin ich Frau Prof. Dr. Claudia Ulbrich verpflichtet, die mir den geistigen Freiraum zur eigenständigen Entwicklung des Themas ließ. Herr Prof. Dr. Kaspar von Greyerz hat dankenswerterweise die Zweitbegutachtung übernommen.

Den hilfreichen Mitarbeitern der verschiedenen Archive, allen voran das Preußische Geheime Staatsarchiv, danke ich für ihre Beratung und Unterstützung bei der Suche und Bereitstellung der Quellen, auf deren Grundlage diese Arbeit fußt.

Die Anfertigung der Dissertation wurde durch ein Elsa-Neumann-Stipendium des Landes Berlin gefördert.

Berlin, Januar 2016

Gabriel Almer

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
1.1	Historischer Kontext und Fragestellung	1
1.2	Konfession und Herrschaft	6
1.3	Forschungsstand	16
1.4	Herangehensweise und Aufbau der Arbeit	22
1.5	Quellen	24
2	Brandenburg	26
2.1	Kirchenverfassung und -verwaltung	26
2.1.1	Reichsrechtliche Rahmenbedingungen	26
2.1.2	Summus Episcopus – Das landesherrliche Kirchenregiment vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Staatskirchenrechtslehren	28
2.1.3	Die brandenburgische Kirchenverfassung und -verwaltung	37
2.1.4	Konsolidierung und Krise: Ansätze einer reformierten Kirchenverwaltung	56
2.1.5	Die Kirchenverfassung und -verwaltung in der Neumark	69
2.2	Interkonfessionelle Beziehungen im Kontext obrigkeitlicher Kirchenpolitik . .	73
2.2.1	Grundzüge der landesherrlichen Kirchenpolitik im 17. Jahrhundert . .	73
2.2.2	Liturgie und Emendation	82
2.2.3	Simultaneum und Simultankirchen	105
2.2.4	Pfarrbesetzungen	120
2.3	Fazit	145
3	Kleve	147
3.1	Das Herzogtum Kleve unter brandenburgischer Herrschaft	147
3.2	Rechtliche Rahmenbedingungen	152
3.3	Kirchenverfassung und -verwaltung	156
3.3.1	Die Reformierten	157
3.3.2	Die Lutheraner	171
3.4	Interkonfessionelle Beziehungen und Religionspolitik	174
3.4.1	Multikonfessionalität im Herzogtum Kleve	174
3.4.2	Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten	176
3.4.3	Lutherische Gemeinden unter reformierter Obrigkeit	183
3.4.4	Liturgie und Liturgiekritik	192
3.4.5	Simultaneen	195
3.5	Fazit	199
4	Hof und Konfession	202
4.1	Bikonfessionalität am Hof	202
4.2	Der Landesherr: 'Pfleger und Säugamme der Kirche'	208
4.2.1	Die Oberpfarr- und Domkirche als Ort dynastischer Repräsentation .	208

4.2.2	'Nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnet'– Das transkonfessionelle Herrschaftsverständnis Friedrich Wilhelms I. . .	212
4.3	Die reformierten Hofprediger: 'Demütigste Diener und Vorbitter bey Gott' . .	219
4.3.1	Hofkritik und Herrschaftskritik	221
4.3.2	'Waß die Sonne ist in der Welt daß ist die gute und heilsame ordnung der zucht in der Kirche' – Reformierte Kirchenzucht am Hof	227
4.4	Die reformierte Hofgemeinde: Gemeinschaft oder Gesellschaft?	232
4.4.1	Reformierte Frömmigkeit und weltliches Ansehen	232
4.4.2	Ein reformierter Adliger zwischen Militär, Hof und Gutsherrschaft – Der Graf und Burggraf Christoph zu Dhona (1665-1733)	242
4.5	Fazit	249
5	Ergebnisse	251
	Quellen- und Literaturverzeichnis	255
	Anhang	285
	Zusammenfassung	293

1 Einleitung

1.1 Historischer Kontext und Fragestellung

Seit dem öffentlichen Übertritt Johann Sigismunds zur reformierten Konfession im Jahr 1613 gab es im Kurfürstentum Brandenburg neben der mehrheitlich lutherischen Bevölkerung eine kleine, aber privilegierte Minderheit von Reformierten, aus der sich im 17. und frühen 18. Jahrhundert die Hof- und Verwaltungselite der Hohenzollern-Fürsten rekrutierte. Eine weiterführende 'Zweite Reformation' war jedoch am geschlossenen Widerstand der lutherischen Landstände, die den Landesherrn zum Verzicht auf die Ausübung seines *ius reformandi* zwangen, gescheitert. Trotz dieser ständisch-konstitutionellen Beschränkung des landesherrlichen Reformationsrechts sollten die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige nicht nur dauerhaft am reformierten Bekenntnis festhalten, sondern auch den Anspruch auf die alleinige Verfügung über das Kirchenregiment als höchstes Regal behaupten, was zu einer aus religionshistorischer Perspektive recht ungewöhnlichen Konstellation führte. Aus der konfessionellen Spaltung des Territoriums zwischen reformierter Obrigkeit und lutherischen Untertanen sowie der auf Dauer gestellten politischen Pattsituation im Verhältnis zwischen Landesherr und ständischen Partikulargewalten heraus entwickelte sich eine komplexe Eigendynamik, die einerseits eine Verfestigung konfessioneller Positionen im Rahmen der theologischen, gesellschaftlichen und politischen Auseinandersetzungen mit sich brachte, andererseits aber auch zu Formen pragmatischer Konvivenz führte, bis hin zu Praktiken der Inter- und Transkonfessionalität.¹ Dabei war zunächst nicht abzusehen, dass sich das Verhältnis zwischen reformierter Obrigkeit und lutherischer Untertanenschaft dauerhaft als stabil erweisen würde – eine reformierte Konfessionalisierung musste den historischen Akteuren im zeitgenössischen Kontext ebenso als denkbar erscheinen, wie ein erneuter, durch Fürstenkonversion oder dynastische Krise ausgelöster Bekenntniswechsel im Herrscherhaus. Auch handelte es sich bei dieser Konstellation nicht um eine durch einen äußeren Rechtsrahmen garantierte konfessionelle Parität, sondern um eine Form der Bikonfessionalität, die sich zwar im Rahmen hierarchisch organisierter Herrschaftsbeziehungen entwickelte, deren konkrete Ausgestaltung aber in den jeweils situativen Kontexten von den historischen Akteuren ausgehandelt werden musste. Hinzu kam, dass die konfessionelle Differenz zwischen den beiden protestantischen Bekenntnissen

¹ Der weiter gefasste Begriff der Interkonfessionalität bezeichnet „wechselseitige Austauschprozesse zwischen einzelnen Personen oder Gruppen verschiedener konfessioneller Milieus oder verschiedener konfessioneller Einheiten [...], die in bezug auf ihre Rückwirkung auf die jeweilige Konfession von Interesse sein dürften“. Transkonfessionalität lässt sich als

ein bewußtes Hinausgehen über die 'Grenze' der jeweiligen Konfession bezeichnen, das unterschiedlichen Motiven entspringen kann und sich in verschiedenen Formen, der Relativierung des Trennenden, des Rückgriffs auf vorkonfessionell Gemeinsames, des Ausgriffs auf überkonfessionell Verbindendes, Gemeinschaftliches, äußern mag.

Transkonfessionalität setzt somit interkonfessionelle Beziehungen voraus. Thomas Kaufmann: Einleitung: Transkonfessionalität, Interkonfessionalität, binnenkonfessionelle Pluralität – Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. In: Kaspar v. Greyerz u. a. (Hgg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh 2003, S. 9-15, hier S. 14 f.

im alltäglichen Zusammenleben nie so deutlich ausgeprägt war, wie die latente „unsichtbare Grenze“² zwischen Protestanten und Katholiken – was einerseits zur Reduktion potentieller Reibungsflächen führte, andererseits aber auch die Ausbildung neuer Distinktionsmechanismen zur Folge hatte. Diese Konstellation stellte somit alle beteiligten Personengruppen vor besondere Herausforderungen, denn einen historischen Präzedenzfall gab es dafür strenggenommen nicht.³

Tatsächlich sollte sich die unvollständige 'Zweite Reformation' zu Beginn des 17. Jahrhunderts als maßgebend für die langfristige Entwicklung der brandenburgischen Kirchen- und Religionspolitik erweisen. Nachdem die ungelösten konfessionellen und staatskirchenrechtlichen Konflikte während des Dreißigjährigen Krieges zunächst in den Hintergrund gerückt waren, brach der unterschwellige Streit zwischen reformierter Obrigkeit und lutherischen Untertanen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts in neuer Schärfe aus. Die Landesobrigkeit konnte und wollte die allgemeine Duldung des lutherischen Bekenntnisses zwar nicht mehr zurücknehmen, hatte ihre kirchlichen Reformansätze aber noch nicht vollständig aufgegeben und schreckte gelegentlich auch vor konfessionell motivierten Maßnahmen mit repressivem Charakter nicht zurück. Gleichzeitig behauptete sie den theologischen Fundamentalkonsens zwischen Lutheranern und Reformierten auf der Grundlage der Augsburger Konfession, demzufolge beide Bekenntnisse in den wesentlichen, für die Erlangung der Seligkeit notwendigen Glaubenssätzen einig seien. Damit wollten sie den konfessionellen Gegensatz abschwächen und eine über die gegenseitige Duldung aus pragmatisch-politischen Gründen hinausgehende Annäherung oder sogar Vereinigung der beiden Bekenntnisgruppen erreichen. Die lutherischen Untertanen reagierten ihrerseits mit einer defensiven Konfessionsbildung, um die landesherrlichen Ansprüche zurückzuweisen und die eigenkirchliche Verfassung der Landeskirche zu verteidigen.⁴ Zwar setzte nach dem Höhepunkt der Auseinandersetzung in den 1660er

² Étienne François: Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806. Sigmaringen 1991.

³ Die Herrschaft einer konfessionellen Minderheit über eine konfessionsfremde Mehrheit stellte in der Frühen Neuzeit freilich keinen Sonderfall dar und für die vertragliche Verankerung der Bi- oder Multikonfessionalität gab es ebenfalls historische Vorbilder: „Multiconfessionalism, understood [...] as the legally recognized and politically supported coexistence of two or more confessions in a single polity, be it a city-state or territorial state, was the rule rather than the exception for most regions and polities that experienced reformation.“ Thomas M. Safey: Multiconfessionalism: A brief Introduction. In: Ders. (Hg.): A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World. Leiden u. Boston 2011, S. 1-19, hier S. 7. Es handele sich dabei keineswegs nur um einen Übergangszustand, der früher oder später in einen staatlich gelenkten Konfessionalisierungsprozess münden müsse; auch sei Multikonfessionalismus kein Merkmal für die politische Schwäche eines Staates. Zwar sei im 16. und 17. Jahrhundert die Vorstellung verbreitet gewesen, dass die konfessionelle Einheit eine Voraussetzung für politische Stabilität bilde, doch häufig habe man auf religiöse Verfolgung zugunsten einer friedlichen Koexistenz verzichtet. Dabei habe Multikonfessionalismus sowohl im Rahmen bewusster obrigkeitlicher Politik 'von oben' als auch infolge der gesellschaftlichen Interaktion im Alltag einer Gemeinschaft 'von unten' entstehen können. Ebd., S. 12-14. Über die Art und Weise, wie ein multikonfessionelles Gemeinwesen mit konfessioneller Pluralität umging, ist damit allerdings noch keine Aussage getroffen. Zur Thematik des Multikonfessionalismus siehe auch Benjamin J. Kaplan: Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge 2007; Scott Dixon u. a. (Hgg.): Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe. Aldershot 2009. Aus dieser Perspektive erscheint Brandenburg-Preußen als bi- oder multikonfessionelles Staatswesen nicht als Ausnahme. An dieser Stelle soll aber ohnehin weniger die Singularität dieser Konstellation hervorgehoben werden als vielmehr deren offener und experimenteller Charakter: Dass sich ein provisorischer Kompromiss dauerhaft als erfolgreich erweisen würde, war aus Sicht der historischen Akteure gar nicht von vornherein absehbar.

⁴ Konfessionsbildung lässt sich mit Ernst Walter Zeeden charakterisieren als „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubenspaltung auseinanderstrebenden verschiedenen christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform.“ Ders.: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. In: HZ

Jahren ('Märkischer Kirchenstreit') eine allmähliche Entspannung der interkonfessionellen Beziehungen ein, doch der konfessionelle Gegensatz blieb noch über lange Zeit in verschiedenen gesellschaftlichen Kontexten aktivierbar.

Im Zentrum dieser Arbeit steht das Verhältnis von Konfession und Herrschaft in Brandenburg-Preußen, wie es sich nach der unabgeschlossenen 'Zweiten Reformation' im Laufe des 17. und frühen 18. Jahrhunderts entwickelt hatte. Dieses Verhältnis wird auf verschiedenen Ebenen aus einer historischen Perspektive analysiert: im Staatskirchenrecht, in der Kirchenverfassung und -verwaltung, in der kirchen- und religionspolitischen Praxis sowie in der höfischen Kultur. Dabei werden die interkonfessionellen Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten in jeweils unterschiedlichen Kontexten herrschaftlicher Kirchen- und Religionspolitik untersucht. Es wird davon ausgegangen, dass die klassische historiographische Meistererzählung einer mehr oder weniger linearen Entwicklung vom Konfessionsstaat zum säkularen Toleranzstaat für die brandenburgischen Verhältnisse nicht zutreffend ist. Von Beginn an standen hier konfessionelle und überkonfessionelle, religiöse und säkulare Entwürfe für die gesellschaftliche und politische Ordnung des Gemeinwesens in einem Konkurrenz- und Spannungsverhältnis zueinander. Die allmähliche Durchsetzung der überkonfessionell-politischen Toleranzkonzeption, so eine grundlegende These dieser Arbeit, war das Ergebnis von wiederkehrenden, mühsamen und konfliktgeladenen Aushandlungsprozessen zwischen den historischen Akteuren, auf deren Grundlage sich erst langfristig politische Leitprinzipien entwickelten, die Allgemeingültigkeit beanspruchen konnten und somit einen konstitutiven Charakter für das Gemeinwesen gewannen.

Diese Arbeit knüpft an die vorhandene sozial-, kirchen- und verwaltungsgeschichtliche Forschung an, ergänzt und erweitert diese aber um eine akteursorientierte Betrachtungsweise, die vornehmlich über die Fokussierung auf die reformierten Entscheidungsträger am Hof und in der Staatsverwaltung erreicht werden soll. Sie fragt nach dem kollektiven Selbstverständnis der reformierten Führungsschichten, nach ihren Interessen und Zielen; nach den internen Selbstverständigungsprozessen, mit denen sie Konsens über die politischen Grundsätze obrigkeitlichen Handelns herstellten; nach ihren Situationsbewertungen und subjektiven Handlungsmöglichkeiten; nach den Strategien, mit denen sie ihre Ziele innerhalb und außerhalb der politischen Institutionen und administrativen Apparate umzusetzen suchten; nach ihren Reaktionen auf Misserfolge und untertänigen Widerstand sowie nach ihrer Fähigkeit zu Kompromissen und ihrer Anpassungsbereitschaft in der konfessionellen und politischen Auseinandersetzung. Neben den weltlichen Ministern und Regierungsräten, die in der Landesverwaltung für die geistlichen Angelegenheiten zuständig waren, traten vor allem die kurfürstlichen und königlichen Hofprediger als Vertreter reformierter Interessen in Erscheinung.⁵ Sie übten nicht nur

185/2 (1958), S. 249-299, hier S. 251.

⁵ Die Hofpredigerforschung hat die Bedeutung protestantischer Hofgeistlicher als Indikator für den historischen Wandel im Feld von Staat, Kirche und Gesellschaft erkannt. Paul Drews: Art. Hofprediger. In: ¹RGG III, Sp. 100-102; Rudolf v. Thadden: Die Brandenburg-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen. Berlin 1959; Luise Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel. In: Heinz Schilling u. Herman Diederiks (Hgg.): Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und Nordwestdeutschland. Köln u. a. 1985, S. 275-336; Wolfgang Sommer: Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. In: ZKG 106/3 (1995), S. 313-328. Die Handlungsmöglichkeiten der Geistlichen innerhalb der Kirchenverwaltung haben dabei aber bislang wenig Aufmerksamkeit erfahren. Hinsichtlich der weltlichen und geistlichen Führungsschichten kann die Forschungslage für Brandenburg-Preußen als vergleichsweise gut bezeichnet werden: Ernst Opgenoorth: 'Ausländer' in Brandenburg-Preußen als leitende Beamte und Offiziere 1604-1871. Würzburg 1967; Gerd Heinrich: Amtsträgerschaft und Geistlichkeit. Zur Problematik der sekundären Führungsschichten in Brandenburg-Preußen 1450-1786. In: Günther Franz (Hg.):

eine wichtige sozialintegrative Funktion bei der Konstituierung der landesherrlichen Amtsträgerschaft als reformierter Führungsschicht aus, sondern konnten durch ihre Mitgliedschaft in den geistlichen Behörden sowie in ihrer Tätigkeit als Berater des Fürsten auch Einfluss auf die kirchenpolitischen Angelegenheiten des Staates nehmen und als außerordentliche Kommissare vorbei an der bestehenden lutherischen Kirchenhierarchie die religionspolitischen Positionen des Landesherrn in die Praxis umsetzen.

Trotz dieser mesoperspektivischen Fokussierung auf die politischen Institutionen und gesellschaftlichen Eliten wird auch die Situation der lutherischen Untertanen berücksichtigt, deren unterschiedliche Interessen, Perspektiven und Handlungsspielräume in den Quellen ungeachtet der Einbindung in formalisierte herrschaftliche Kommunikationsverfahren durchaus zum Ausdruck kommen. Neben der Geistlichkeit und dem Schulpersonal, die sich in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit dem Reformiertentum besonders hervortaten, und den Landständen, die in den Verhandlungen mit dem Landesherrn immer wieder eine vermittelnde Rolle zwischen Obrigkeit und Kirche einnahmen, waren es auch die theologisch ungebildeten und kirchlich unorganisierten Laien, die ihre begrenzten politischen Partizipationsmöglichkeiten einsetzten, um die eigene Bekenntnisfreiheit und kirchliche Eigenständigkeit gegenüber der reformierten Landesobrigkeit zu verteidigen.⁶

Dabei ist einschränkend festzuhalten, dass die Kategorie Konfession im Rahmen der obrigkeitlichen Kirchen- und Religionspolitik nicht essentialistisch gedeutet, sondern vielmehr vom situationsgebundenen und interaktionistischen Charakter konfessioneller Identitäten ausgegangen wird.⁷ In den hier behandelten Fällen waren die historischen Akteure zwar in besonderer Weise dazu angehalten, ihr konfessionelles Selbstverständnis zu formulieren und sich im interkonfessionellen Verhältnis zu positionieren, doch daraus lassen sich nur bedingt Rückschlüsse auf den Stellenwert konfessioneller Identitäten außerhalb herrschaftlicher Kontexte ziehen.

Beamtentum und Pfarrerstand. Limburg/Lahn 1972, S. 179-238; Ernst Ogenoorth: Die Reformierten in Brandenburg-Preußen. Minderheit und Elite? In: ZHF 8 (1981), S. 439-459; Peter Bahl: Der Hof des Großen Kurfürsten. Studien zur höheren Amtsträgerschaft Brandenburg-Preußens. Köln u. a. 2001; Ders.: Die Berliner Hofgesellschaft unter dem Großen Kurfürsten und König Friedrich I. Mit einem prosopographischen Anhang für die Jahre 1688-1713. In: Frank Göse (Hg.): Im Schatten der Krone. Potsdam 2002, S. 31-98. Eine Fortsetzung der prosopographischen Untersuchung des Hofes steht für die Herrschaft Friedrich Wilhelms I. noch aus. Für die pietistischen Netzwerke siehe Benjamin Marschke: Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy. Tübingen 2005. Der Begriff der Führungsschicht wird im Rahmen dieser Arbeit in einem sehr weiten Sinne verstanden und schließt die Hofprediger mit ein.

⁶ Die Rolle der Landstände sowie der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit in der Auseinandersetzung mit der reformierten Obrigkeit kann bereits als gut erforscht gelten und steht nicht im Mittelpunkt dieser Arbeit.

⁷ Christophe Duhamelle versteht unter konfessioneller Identität die „verinnerlichte und jeweils aktualisierte Richtlinie für das Selbstbewusstsein, für das Handeln und für die Selbstdarstellung einer bestimmten Bevölkerung, an einem bestimmten Ort, und zu einem bestimmten Zeitpunkt“, wobei die Wechselbeziehungen zu äußerlichen, insbesondere obrigkeitlichen Zuschreibungen zu betonen seien. Christophe Duhamelle: Konfessionelle Identität als Streitprozess. Der Gesangbuchstreit in Wendehausen (Eichsfeld) 1792-1800. In: Historische Anthropologie 11 (2003), S. 397-414, hier S. 398. Ähnlich beschreibt auch Frauke Volkland ihren Ansatz:

Im Konzept 'Konfession und Selbstverständnis' bewegt sich ein historisches Subjekt in zahlreichen Lebenskontexten, die jeweils mit verschiedenen Zugehörigkeiten verbunden sind: Es gehört z. B. zu einer Familie, einer Zunft, einem politischen Gremium, einer Stadtgemeinschaft, einer Konfessionsgruppe. Die Kontexte sind miteinander verwoben und beeinflussen sich gegenseitig, bilden aber für das historische Subjekt im alltäglichen Leben auch eigene Handlungsräume. [...] In jedem Kontext muss sich das 'Selbst' immer wieder aufs Neue mit den Fremdeinschätzungen der 'Anderen' auseinandersetzen, die an es herangetragen werden.

Frauke Volkland: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert. Göttingen 2005, S. 21.

Konfession stellte zwar eine bedeutsame und allgegenwärtige, aber keineswegs die einzige und immer ausschlaggebende Dimension menschlichen Zusammenlebens dar. Obwohl sich die handlungsleitenden Motive der historischen Akteure in den Quellen häufig nicht mit letzter Eindeutigkeit bestimmen lassen, spricht die Tatsache, dass trotz der weitgehend friedlichen Koexistenz zwischen den Angehörigen der beiden protestantischen Bekenntnisse der latente konfessionelle Gegensatz in ganz unterschiedlichen gesellschaftlichen Kontexten aktiviert werden konnte, für eine grundsätzliche Instrumentalisierbarkeit konfessioneller Deutungsmuster, die möglicherweise ganz andere Konfliktebenen im Hintergrund überdecken.

Der räumliche Schwerpunkt dieser Arbeit liegt auf den Orten mit deutsch-reformierten⁸ Hof- und Beamtingemeinden in der Kurmark, insbesondere in der Residenzlandschaft Cölln/Berlin und Umgebung.⁹ Damit wird, entsprechend der Fragestellung, zunächst eine Vorentscheidung für eine 'herrschaftsnahe' Region getroffen, wo der Kontakt zwischen Angehörigen der beiden Konfessionen am ehesten gegeben war.¹⁰ Zur besseren Einordnung der Ergebnisse werden die Neumark und das Herzogtum Kleve als weitere (Teil-)Territorien miteinbezogen. Die Neumark war unter Hans v. Küstrin (1513-1571) zwischenzeitlich von der Kurmark getrennt worden und konnte auch nach dessen Tod und dem Rückfall des Territoriums an Brandenburg eine Sonderstellung in der Verwaltung bewahren. Noch deutlicher ausgeprägt war die Eigenständigkeit des Herzogtums Kleve, das als Teil des jülich-klevischen Erbes 1609 an Brandenburg gefallen war. Die kirchliche Eigenverfassung der presbyterial- und synodalorganisierten protestantischen Kirchen am Niederrhein, die komplexen inneren Herrschaftsverhältnisse, die sich aus dem Kondominat mit Pfalz-Neuburg, der jahrzehntelangen niederländischen Besatzung sowie der einflussreichen Stellung der Landstände ergaben, und die multikonfessionelle Zusammensetzung der Bevölkerung, in der die Protestanten – Lutheraner und Reformierte – einer katholischen Mehrheit gegenüberstanden, bilden einen deutlichen Kontrast zu den Verhältnissen in den hohenzollernschen Kernlanden und geben Anlass zur Vermutung, dass die brandenburgische Regierung hier besondere Rücksicht auf die lokalen Machtverhältnisse nehmen musste. Für die Untersuchung der interkonfessionellen Beziehungen innerhalb des Protestantismus ist das Herzogtum Kleve auch deshalb von Interesse, weil die Reformierten hier – anders als etwa im Kurfürstentum Brandenburg oder auch in der benachbarten Grafschaft Mark – die Lutheraner

⁸ In der Quellsprache dominiert nahezu durchgehend die Selbstbezeichnung als 'evangelisch-reformierte' Kirche, während die Bezeichnung 'deutsch-reformiert' in den Quellen nur dort auftaucht, wo eine Abgrenzung zu anderen reformierten Gemeinden notwendig zu sein schien, wobei in Brandenburg in erster Linie an die Flüchtlings- und Kolonistengemeinden, allen voran die französisch-reformierten Gemeinden, zu denken ist. Es handelt sich dann, je nach Kontext, um eine auf historischen, dogmatischen, rechtlichen und/oder sprachlichen Eigenheiten beruhende Unterscheidung. In Magdeburg etwa gab es neben der deutsch-reformierten Beamtingemeinde zeitweise eine französisch-reformierte, eine wallonisch-reformierte und eine pfälzisch-reformierte Gemeinde, die alle zunächst an ihrer Eigenständigkeit festhielten. Ralph Meyer: *Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg von den Anfängen bis auf die Gegenwart*. Erster Band. Magdeburg 1914.

⁹ Der obrigkeitliche und gesellschaftliche Umgang mit katholischen, jüdischen oder anderen (reichsrechtlich nicht anerkannten) Glaubensgemeinschaften sowie Atheisten wird hier nicht oder nur ganz am Rande betrachtet. Damit soll nicht behauptet werden, diese Gruppen besäßen keine historische Relevanz – für die Frage nach dem Stellenwert von Religionstoleranz und Gewissensfreiheit erscheint gerade der Umgang mit andersdenkenden Minderheiten bedeutsam. Dieser Arbeit liegt die Auffassung zugrunde, dass sich das innerprotestantische Verhältnis in besonderer Weise zur Untersuchung konfessioneller Pluralität in herrschaftlichen Kontexten eignet, weil es sich nicht um die 'klassische' Form der revozierbaren Duldung einer Minderheit aus opportunistischen Gründen handelte, sondern weil der Doppelstatus der Reformierten als Minderheit und Elite hier zu einer besonderen Ausgangssituation führte.

¹⁰ Die Multikonfessionalität Brandenburgs sollte dabei allerdings auch nicht überschätzt werden – die überwiegende Mehrheit der Bevölkerung dürfte den Großteil ihres Lebens in einem monokonfessionellen Umfeld verbracht haben und allenfalls in herrschaftlichen Kontexten mit den Reformierten im Berührung gekommen sein.

zahlenmäßig übertrafen und bei den Landständen besonderen Rückhalt genossen, während die lutherische Bevölkerung als Minderheit Übergriffen durch die lokalen Obrigkeiten weitgehend schutzlos ausgeliefert waren.

Mit dem ungefähren zeitliche Rahmen von 1660 bis 1740 wird ein Abschnitt fokussiert, der von der brandenburg-preußischen Landesgeschichte als Phase erfolgreicher monarchischer Herrschaftskonsolidierung und -intensivierung nach dem Dreißigjährigen Krieg beschrieben worden ist.¹¹ Die Ausbildung eines zentralistischen Verwaltungsapparats, die Durchsetzung des landesherrlichen Steuermonopols durch den Aufbau eines stehenden Heers und die Ausschaltung konkurrierender Partikulargewalten (beziehungsweise deren Integration) markieren die Grundpfeiler dieser Entwicklung. Auf kirchlicher Ebene erfolgte zur gleichen Zeit die Delegitimierung und institutionelle Schwächung des lutherischen Konfessionsstaats und der Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments. Während auf europäischer Ebene die Wende zum 18. Jahrhundert von konfessionell aufgeladenen dynastischen Konflikten wie dem Pfälzer Erbfolgekrieg und dem Spanischen Erbfolgekrieg, die zu einer Zuspitzung der Spannungen zwischen Protestanten und Katholiken führten, geprägt war, wurde auf territorialer Ebene eine Abschwächung der konfessionellen Konflikte innerhalb des Protestantismus unter dem ideengeschichtlichen Einfluss von Rationalismus und Pietismus festgestellt, was in der Durchsetzung des Toleranzprinzips, der Entwicklung säkularer Staatskirchenrechtslehren (Territorialismus), den interkonfessionellen Kommunikationsversuchen (Irenik) sowie den kirchlichen Unionsbestrebungen seinen Niederschlag gefunden habe.¹² Ohne diese Entwicklungen als gesamtgesellschaftlichen Modernisierungsprozess deuten zu wollen, lässt sich in diesem Zeitraum doch auf verschiedenen Ebenen ein historischer Wandel feststellen, von dem auch die reformierten Eliten nicht unberührt blieben. Es wird danach zu fragen sein, inwiefern die 'Zweite Reformation' zu Beginn des 17. Jahrhunderts hier langfristig eigene Impulse setzen und neue Dynamiken entwickeln konnte, seien sie nun intendiert oder unbeabsichtigt.

1.2 Konfession und Herrschaft

Für die Untersuchung interkonfessioneller Beziehungen im Kontext von Herrschaftsverhältnissen kann insbesondere für den deutsch-reformierten Bereich auf eine eigene Forschungstradition zurückgegriffen werden. Die These von der Eigenheit der deutsch-reformierten Tradition gegenüber Luthertum und Calvinismus ist erstmals im 19. Jahrhundert vom philippistischen Theologen, Kirchenhistoriker und Kirchenpolitiker Heinrich Hepe (1820-1879) vertreten worden.¹³ Hepe ging von einer einheitlichen deutsch-reformierten Kirche in der Pfalz, in Hessen und in Brandenburg aus, deren Wurzeln dogmatisch und historisch nicht im Calvinismus, sondern im altlutherischen Protestantismus der *Confessio Augustana (variata)* liegen.

¹¹ Wolfgang Neugebauer: Brandenburg-Preußen in der Frühen Neuzeit. Politik und Staatsbildung im 17. und 18. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.): Handbuch der Preussischen Geschichte Bd. 1. Das 17. und 18. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens. Berlin u. a. 2009, S. 113-407.

¹² Auch wenn diese Arbeit sich auf die brandenburgische Innenpolitik konzentriert, lassen sich viele Entwicklungen auf territorialer Ebene nicht ohne die reichspolitischen Bezüge verstehen. Es wäre weiterhin zu überlegen, ob die Formen des interkonfessionellen Interessenausgleichs zwischen Lutheranern und Reformierten, die in diesem Zeitraum auf territorialer Ebene gefunden wurden, nicht auch in Beziehung zu jenen Kompromissformen zu setzen sind, die auf Reichsebene in mühsamen Verhandlungen zwischen katholischen und protestantischen Obrigkeiten über die Rechte konfessionsfremder Untertanen erzielt wurden.

¹³ Heinrich Hepe: Der Charakter der deutsch-reformierten Kirche und das Verhältniß derselben zum Luthertum und zum Calvinismus. In: Theologische Studien und Kritiken [23]/3 (1850), S. 669-706. Zu seiner Person siehe Lowell H. Zuck: Heinrich Hepe: A Melancthonian Liberal in the Nineteenth-Century German Reformed Church. In: Church History 51/4 (1982), S. 419-433.

Entsprechend betrachtete er auch nicht Calvin, sondern Melanchthon als den Begründer der deutsch-reformierten Bewegung, die seit der Abspaltung des Luthertums auf dem Naumburger Fürstentag von 1561 entschieden für die Einheit des Protestantismus eintrat und an der absoluten Autorität der Heiligen Schrift festhaltend die gnesiolutherische Systematik verwarf. Heppe hielt die reformierte Kirche für „die echtste Trümmer der alt-evangelischen Glaubensgemeinschaft“, deren Wiederherstellung er sich wünschte.¹⁴ Unter Einfluss der hegelschen Philosophie verstand er die Lehre Melanchthons als Synthese von Luthertum und Calvinismus. Nicht frei von der nationalistischen Denkweise seiner Zeitgenossen konstruierte er eine spezifisch deutsche Tradition der Reformation, die einen Modellcharakter für die kirchenpolitischen Herausforderungen seiner Zeit einnehmen sollte.¹⁵

Obwohl Heppes historische und dogmatische Herleitung der deutsch-reformierten Kirche sich in dieser Form als nicht haltbar erwiesen hat, beinhaltet sein Ansatz doch ein gewisses innovatives Potential, das in verschiedenen Untersuchungen zur sogenannten 'Zweiten Reformation' im deutschsprachigen Raum zur Geltung gekommen ist. So hat Jürgen Moltmann, der den Begriff erstmals verwendete, in seiner Studie zu Christoph Pezel (1539-1604) den großen Einfluss der philippistischen Tradition auf das Reformiertentum im deutschsprachigen Raum nachweisen können.¹⁶ Daran anknüpfend definierte Thomas Klein in seiner Arbeit zu Kursachsen das Programm der Zweiten Reformation als

den Weg der betonten, vor Konsequenzen nicht zurückschreckenden, schroff gegen die militante Gegenreformation gerichteten Aktivität, den im Westen Deutschlands eine ganze Reihe ursprünglich lutherischer Territorien gegangen war und ging, die Pfalz etwa, Nassau und die Wetterauer Grafschaften, den Weg, der Herausforderung das umfassende geistig-theologische, politisch-militärische Programm einer Zweiten Reformation entgegenzusetzen, in dem Calvinisten, Philippisten und Humanisten, Männer ganz verschiedener geistiger Provenienz, grundsätzliche und aktuelle Forderungen verwirklicht und die einzige Möglichkeit sahen, sich gegen lutherische Orthodoxie und regenerierten Katholizismus gemeinsam zu behaupten und durchzusetzen. Das Programm enthielt die Forderung, der Reformation der Lehre durch Luther eine des Lebens folgen zu lassen, worunter die Neubessung und Umorientierung nicht nur auf dem dogmatischen und praktisch-theologischen, sondern auch auf dem pädagogischen, politischen und militärischen Sektor verstanden wurde. Theologisch führte die Zweite Reformation über den Philippismus hinaus und nahe an den genuinen Calvinismus heran, ohne sich aber völlig mit ihm zu identifizieren. Hierbei blieben auch zwischen den deutschen reformierten Theologen gewisse dogmatische Nuancen bestehen, die erst im Laufe der Jahrzehnte ausgeglichen wurden.¹⁷

Weiterhin ergänzt Klein dieses Programm um „Belebung der Wissenschaften und Künste“, „Verbesserung der Rechtspflege“ sowie eine Neubestimmung des Verhältnisses von geistlicher und weltlicher Gewalt, gegen eine Bevormundung durch die lutherische Geistlichkeit.¹⁸ Diese Vorstellungen hätten sich als affin zu absolutistischen Ansätzen erwiesen: Unterordnung der Kirche unter den Staat, Zurückdrängung des ständischen Einflusses und Konzentration der Entscheidungen im fürstlichen Rat, Aufbau eines stehenden Heers und Betreiben einer aktiven, häufig dezidiert antikatholischen Außen- und Bündnispolitik. In der Kirchenverfassung wurde vielerorts ein Presbyterial- und Synodalsystem eingeführt, auch wenn das konsistoriale

¹⁴ Heppe, Charakter, S. 705.

¹⁵ Zuck, Heppe, S. 431.

¹⁶ Jürgen Moltmann: Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen. Bremen 1958.

¹⁷ Thomas Klein: Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen. Köln u. Graz 1962, S. 4 f.

¹⁸ Ebd., S. 70 f. Zum Folgenden auch J. F. Gerhard Goeters: Genesis, Formen und Hauptthemen des reformierten Bekenntnisses in Deutschland. Eine Übersicht. In: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung, S. 44-59; Henry J. Cohn: The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622. In: Menna Prestwich (Hg.): International Calvinism 1541-1715. Oxford 1986, S. 135-165.

Element weiterhin dominant blieb. Über die Besetzung von Schlüsselstellen im Kirchen- und Universitätswesen wurde die Reformation der Landeskirche angestrebt.

Auf kirchlich-dogmatischer Ebene hielten die Träger der Zweiten Reformation als 'Evangelisch-Reformierte' an der Zugehörigkeit zur protestantischen Bewegung fest, drückten gleichzeitig aber die Eigenheit des Reformiertentums in Abgrenzung zur evangelisch-lutherischen Kirche aus. Diese begriffliche Abgrenzung hatte nach der Abfassung der Konkordienformel gegen Ende des 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum Verbreitung gefunden und beruhte auf den Lehrdifferenzen zu den Lutheranern, vor allem hinsichtlich der Abendmahlslehre, Christologie, Prädestinationslehre und den *Adiaphora*.¹⁹ Die reformierte Kirche verstand sich als jene Kirche, die sich von der römisch-katholischen Tradition befreit hatte und sich allein an der Heiligen Schrift orientierte. Ihre Anhänger verwahrten sich entschieden gegen die polemische Fremdbezeichnung als 'calvinisch' oder 'zwinglianisch'. Ganz bewusst sollte der Eindruck vermieden werden, man gestünde einer menschlichen Autorität einen höheren Stellenwert zu, als der Heiligen Schrift. Quasi überall wurde der Heidelberger Katechismus eingeführt, der sich in Ermangelung eines einheitlichen Bekenntnisses schon bald zu einem symbolischen Buch des Reformiertentums im deutschsprachigen Raum entwickeln sollte. Bei der Bereinigung des Ritus (*Emendation*) bildeten das Brotbrechen, die Entfernung der Bilder aus den Kirchen und die Abschaffung des Exorzismus die wichtigsten Elemente. Dabei entwickelten die Reformierten auch ein Bewusstsein für das breite Spektrum binnenkonfessioneller Pluralität, welche die reformierte Kirche in ihren unterschiedlichen europäischen Ausprägungen kennzeichnete, sowohl in der Dogmatik, wo insbesondere hinsichtlich der Prädestinationslehre sehr unterschiedliche Auffassungen herrschten, als auch in Bezug auf die Kirchenverfassung, wo neben den presbyterial-synodal organisierten Freikirchen wie in Frankreich, Schottland und den Niederlanden auch monarchisch verfasste Staatskirchen in der *erastianischen* Tradition, wie in England und den deutschsprachigen Reichsterritorien, bestanden.²⁰

Gleichzeitig wurde gegenüber dem Luthertum eine gewisse konfessionelle Offenheit gewahrt, was zumindest teilweise den inneren und äußeren politischen Umständen gewidmet und somit strategisch bedingt war. Die Verfolgung der sogenannten 'Kryptokalvinisten' in den lutherischen Territorien hatte diese zu einem beständigen sozialen Mimikry genötigt.²¹ Auch auf Reichsebene war die Stellung der Reformierten prekär, denn der Einschluss in den Religionsfrieden setzte das Bekenntnis zur Augsburger Konfession voraus. Zudem waren die Reformierten auch aus politischem Interesse nicht gewillt, die Einheit des Protestantismus völlig aufzugeben, wollte man sich der Bedrohung eines militant auftretenden gegenreformatorischen Katholizismus doch möglichst geschlossen entgegenstellen. Die häufig schwierigen Herrschaftsverhältnisse in den einzelnen Territorien machten zudem eine mehr oder weniger weitreichende Rücksichtnahme auf die lutherischen Untertanen notwendig, die sich auch auf der dogmatischen Ebene niederschlug – für eine erfolgreiche Umsetzung der Zweiten Reformation erschien ein Anknüpfen an den bestehenden reformatorischen Traditionen, die man

¹⁹ Heinrich Heppe: *Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen 'reformirte' und 'lutherische' Kirche*. Gotha 1859, S. 68-95. Johann Sigismund hatte sich noch als „reformirt-evangelisch“ bezeichnet, womit zunächst die Abgrenzung von den Lutheranern in den Vordergrund gerückt wurde, doch diese Wortschöpfung hatte sich nicht durchsetzen können. Ebd. S. 75 f.

²⁰ Siehe etwa Bartholomäus Stosch: *Summarischer Bericht von der Märckischen Reformirten Kirchen Einträchtigkeit/ mit andern in und ausser Deutschland Reformirten Gemeinden*. Cölln a. d. Spree 1666.

²¹ Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Begriff siehe Irene Crusius: 'Nicht calvinisch, nicht lutherisch': Zu Humanismus, Philippismus und Kryptocalvinismus in Sachsen am Ende des 16. Jahrhunderts. In: *Archiv für Reformationgeschichte* 99 (2008), S. 139-174; Johannes Hund: Kryptocalvinismus oder Kryptophilippismus? Die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie in den Jahren 1567-1574. In: Irene Dingel u. Armin Kohnle (Hgg.): *Philipp Melancthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas*. Leipzig 2011, S. 271-288.

keinesfalls dem Konkordienluthertum alleine überlassen wollte, naheliegend. Quasi überall war die Zweite Reformation von interkonfessionellen Kommunikationsversuchen begleitet (reformierte Irenik).²² Mit diesem Auftreten verfolgten die Akteure der Zweiten Reformation allerdings nicht nur eigene politische Interessen, sondern legten auch ein überkonfessionelles Selbstverständnis an den Tag, das die Einheit des Protestantismus auf der Grundlage der Augsburger Konfession noch nicht vollständig aufgegeben hatte, sondern am theologischen Fundamentalkonsens zwischen Lutheranern und Reformierten festhielt.

In allen Territorien, die nach kurpfälzischem Vorbild eine solche Zweite Reformation durchmachten, nahm diese den Charakter einer 'Fürstenreformation' an, die vom Landesherrn und dessen Amtsträgern, Räten, und leitenden Theologen ausging.²³ Die Fürsten, die in ihrem Herrschaftsbereich eine Zweite Reformation initialisierten, waren über Verwandtschafts-, Heirats- und Vormundschaftsbeziehungen eng miteinander verbunden.²⁴ Zur Durchsetzung ihrer Reformvorhaben bedurften sie einer „vollzugsbereiten Pfarrerschaft“, die häufig aus dem reformierten Ausland rekrutiert werden musste.²⁵ Im Volk, in weiten Teilen der Geistlichkeit und im ständischen Adel fand die Zweite Reformation meist keine Unterstützung, sondern traf auf erheblichen Widerstand. Unterstützer fanden sich hingegen unter den sogenannten Kryptokalvinisten und Philippisten, die sich im Konkordienluthertum nicht mehr beheimatet fühlten und glaubten, ihre Vorstellungen innerhalb des Reformiertentums verwirklichen zu können. Dabei handelte es sich vornehmlich um humanistisch gebildete Akademiker, Ärzte, Philologen und Juristen – theologische Laien, die in dem aufgeheizten geistigen Klima ihrer Zeit als kohärente Gruppe kaum öffentlich in Erscheinung traten und allenfalls über ihre weitreichenden Korrespondenznetzwerke als solche ausgemacht werden können.

Von der Zweiten Reformation betroffen waren vor allem jene kleineren und mittleren Territorien, deren politische Organisation aus modernisierungsgeschichtlicher Perspektive als labil oder defizitär beschrieben wurde.²⁶ Auf politischer Ebene waren die umfassenden innenpolitischen Reformpläne und die ambitionierte Außenpolitik, die teilweise utopischen Charakter hatten, zum Scheitern verurteilt. Lediglich in Brandenburg-Preußen sei die Zweite Reformation langfristig und nach zahlreichen schweren Krisen erfolgreich gewesen: „Nur hier hat die Zweite Reformation zu einer staatsklug gesteuerten und daher eher bedächtig voranschreitenden Festigung der reichspolitischen und internationalen Position geführt.“²⁷

²² Siehe Abschnitt 2.2.1.

²³ Gerhard Zschäbitz: Zur Problematik der sogenannten 'Zweiten Reformation'. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 14 (1965), S. 505-509. Bei den Territorien und Städten, die vom lutherischen zum reformierten Bekenntnis übergingen, handelte es sich um: Kurpfalz (1563), Pappenheim/Allgäu (ca. 1570), Sayn-Wittgenstein (1578), Nassau-Dillenburg (1578), Bremen (1581), Solms-Braunfels (1582), Kurköln (1583), Isenburg-Ronneburg-Kelsterbach (1584), Bentheim-Tecklenburg (1587/88), Pfalz-Zweibrücken (1588), Wied (1589), Hanau-Münzenberg (1595), Isenburg-Birstein (1596), Anhalt (1596), Oberpfalz (1596-1598), Lingen (1597), Pfalz-Simmern (1598), Baden-Durlach (1599), Hessen-Kassel (1605), Lippe-Detmold (1605), Sayn (1605), Holstein-Gottorf (1610), Brandenburg (1613), Mecklenburg-Güstrow (1618) und Brieg (1619). Goeters, Genesis, S. 46 f. Versteht man Zweite Reformation nicht nur als Konfessionswechsel, sondern im Sinne Kleins als gesamtgesellschaftliches Reformprogramm eines Territorialherren, so muss dieser Kreis noch weiter eingeschränkt werden.

²⁴ Cohn, Territorial Princes; Eike Wolgast: Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich. In: Irene Dingel u. Herman J. Selderhuis (Hgg.): Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven. Göttingen 2012, S. 23-45; Franz Josef Burghardt: Zwischen Fundamentalismus und Toleranz. Calvinistische Einflüsse auf Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg vor seiner Konversion. Berlin 2012.

²⁵ Goeters, Genesis, S. 47.

²⁶ Georg Schmidt: Die Zweite Reformation im Gebiet des Wetterauer Grafenvereins. Die Einführung des reformierten Bekenntnisses im Spiegel der Modernisierung gräflicher Herrschaftssysteme. In: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung, S. 184-213.

²⁷ Heinz Schilling: Die 'Zweite Reformation' als Kategorie der Geschichtswissenschaft. In: Schilling, Reformierte Konfessionalisierung, S. 387-438, hier S. 432. Auch Stievermann sieht in der erfolgreichen Befriedung

Brandenburg-Preußen stellt, trotz des weitgehend erfolglosen Verlaufs der Reformbestrebungen, in vielerlei Hinsicht ein Paradebeispiel für die Zweite Reformation dar.²⁸

Eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept der Zweiten Reformation erfolgte von Seiten der Konfessionalisierungsforschung. Die seit den 1970er Jahren durch Wolfgang Reinhard und Heinz Schilling parallel entwickelten Ansätze zur Konfessionalisierung stellten gewissermaßen einen Versuch dar, das modernisierungstheoretisch ausgerichtete Forschungsprogramm der historischen Sozialwissenschaften für die Frühe Neuzeit fruchtbar zu machen. Schilling deutete Konfessionalisierung bekanntlich als

einen gesellschaftlichen Fundamentvorgang, der das öffentliche und private Leben in Europa tiefgreifend umpflügte, und zwar in meist gleichlaufender, bisweilen auch gegenläufiger Verzahnung und Herausbildung des frühmodernen Staates und mit der Formierung einer neuzeitlich disziplinierten Untertanengesellschaft, die anders als die mittelalterliche Gesellschaft nicht personal und fragmentiert, sondern institutionell und flächenmäßig organisiert war.²⁹

Bei diesem Vorgang, der schwerpunktmäßig im konfessionellen Zeitalter von 1555 bis 1648 verankert wurde, handelte es sich demnach um einen ambivalenten Prozess, der eine staatliche und gesellschaftliche Integration ebenso hervorbringen konnte wie Konfrontation und Opposition; langfristig hätten sich aber die integrativen und disziplinierenden Kräfte durchgesetzt. Weiterhin betonte Schilling die strukturellen Parallelen in der historischen Entwicklung bei den einzelnen Bekenntnisrichtungen, die sich aus dem komparatistischen Ansatz ergeben:

Die Unterschiede zwischen der katholischen, lutherischen und calvinistischen Konfessionalisierung waren kontingenter, nicht essentieller Art; alle drei förderten den frühmodernen, territorialen Fürstenstaat. [...] Ungeachtet aller Unterschiede in Theologie und Spiritualität sowie in den rechtlich-institutionellen Formen sind für eine gesamt- oder entwicklungsgeschichtliche Betrachtung die funktionalen Gleichheiten der drei Konfessionalisierungen wichtiger als die modalen Differenzen.³⁰

Der Vorgang der Konfessionalisierung wird dabei gewissermaßen als Komplement zur Säkularisierung, allgemein verstanden als die Entflechtung von Staat und Kirche seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, betrachtet. Dabei wird die Entstehung des modernen Staates idealtypisch als Vorgang der Unterordnung der Kirche unter die Staatsgewalt beschrieben, die zunächst durch Inklusion (Konfessionalisierung), später durch Exklusion (Säkularisierung) der Religion erreicht worden sei.³¹

In der Auseinandersetzung mit den älteren Forschungsansätzen haben die Vertreter des Konfessionalisierungsparadigmas am Konzept der 'Zweiten Reformation' deutliche Kritik

des konfessionellen Konflikts im Innern einen wichtigen komparativen Vorteil Brandenburg-Preußens gegenüber den anderen Mächten im Reich, der den Aufstieg zur europäischen Großmacht im 18. Jahrhundert ermöglichen sollte. Dieter Stievermann: Politik und Konfession im 18. Jahrhundert. In: ZHF 18 (1991), S. 177-199.

²⁸ Bodo Nischan: Prince, People and Confession. The Second Reformation in Brandenburg. Philadelphia 1994.

²⁹ Heinz Schilling: Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. In: HZ 246 (1988), S. 1-45, hier S. 6.

³⁰ Ebd. S. 30, 38.

³¹ Michael Stolleis: 'Konfessionalisierung' oder 'Säkularisierung' bei der Entstehung des frühmodernen Staates. In: Ius Commune 20 (1993), S. 1-23, 11 f. Während Konfessionalisierung und konfessionelles Zeitalter lange Zeit im Fokus der historischen Forschung standen, hat das Säkularisierungskonzept keine vergleichbare Aufmerksamkeit erfahren. Für eine kritische Auseinandersetzung mit dem Konzept siehe Matthias Pohlig u. a. (Hgg.): Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien. Berlin 2008; Karl Gabriel, Christel Gärtner u. Detlef Pollack (Hgg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012.

geübt.³² So wurde der Charakter der Zweiten Reformation als eine der Reformation Luthers vergleichbaren, alle Bereiche des Lebens umfassenden Reformbewegung grundsätzlich in Frage gestellt. Ein Bruch mit der Reformation, wie ihn der Begriff insinuieren, lasse sich nicht ausmachen. Vielmehr hätten die historischen Akteure einer postulierten Zweiten Reformation, die aus der philippistischen Traditionslinie stammten, sich in Kontinuität mit der lutherischen Reformation befunden, deren Weiterführung und Verbesserung sie anstrebten. Außerdem habe der von Moltmann geprägte Begriff 'Zweite Reformation' keine oder allenfalls eine sehr dünne Grundlage in den Quellen. Ein weiterer Vorwurf lautet, der Begriff Zweite Reformation gebe das Selbstverständnis der Reformierten, die unvollständige lutherische Reformation fortführen zu wollen, wieder, und bilde somit einen einseitigen Kampfbegriff gegen die lutherische Orthodoxie. Vor allem aber zielte die Kritik der Konfessionalisierungsforschung auf die enge Verbindung der spezifisch theologisch-kirchlichen Entwicklungen des Reformiertentums mit den gleichzeitig stattfindenden kulturellen Entwicklungen des Humanismus und den politischen Reformansätzen des fürstlichen Absolutismus. Diese Reformansätze fänden sich nämlich auch in anderen Territorien und stünden keineswegs zwingend in einer direkten Verbindung zum Bekenntniswechsel der Fürsten: „Die im 16. und frühen 17. Jahrhundert häufigen Konfessionswechsel deutscher Grafen und Fürsten stellen in gewissem Sinne 'Sprünge' dar, die sich nicht zweckrational aus dem Staatsbildungsprozeß des jeweiligen Territoriums interpretieren lassen.“³³ Die konfessionelle Spaltung zwischen reformiertem Landesherr und lutherischen Landständen habe sich in der politischen Praxis häufig als eher hinderlich für die Ausbildung des absolutistischen Zentralstaats erwiesen. Diese Kritik am Konzept der Zweiten Reformation lief vor allem darauf hinaus, diese nun als reformierte Konfessionalisierung zu deuten. Die Zweite Reformation wurde somit nicht als gesamtgesellschaftliches Reformprogramm verstanden, sondern auf die Einführung des reformierten Bekenntnisses reduziert. Gleichzeitig sprach man ihr die Dynamik und Offenheit des Reformationszeitalters ab, um sie in das konfessionelle Zeitalter einordnen zu können.

Den Einwänden der Konfessionalisierungsforschung gegen die mangelnde heuristische Präzision des Konzepts Zweite Reformation lässt sich entgegenhalten, dass eine derart weitgehende Auslegung des Begriffs im Sinne einer eigenständigen Reformation in der Forschung nirgends behauptet worden ist. Auch wenn der Begriff 'Zweite Reformation' keine Grundlage in den Quellen besitzt, so entsprach die Pluralisierung des Reformationsbegriffs durchaus dem Selbstverständnis ihrer Akteure und der Begriff der „neuen“, „kalvinische[n] Reformation“ tauchte bald auch in den zeitgenössischen Streitschriften lutherischer Autoren auf (hier allerdings mit pejorativer Konnotation).³⁴ Dass es sich dabei um einen politischen Kampfbegriff der Reformierten gehandelt habe, ist dagegen unbestritten – in einer Zeit, die vom heftigen Streit um die Deutungshoheit über die Reformation geprägt war, kann in Ermangelung von Alternativen auf die subjektiven Begrifflichkeiten nicht völlig verzichtet werden – dabei kann nur eine multiperspektivische Herangehensweise zu einer reflektierten und differenzierten Darstellung beitragen.³⁵ Hier bietet die konfessionelle Standortbezogenheit des Konzepts sogar

³² Siehe etwa Wilhelm Heinrich Neuser: Die Erforschung der 'Zweiten Reformation' – eine wissenschaftliche Fehlentwicklung. In: Schilling, *Zweite Reformation*, S. 379-386.

³³ Heinz Schilling: *Konfessionskonflikt und Staatsbildung: eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*. Gütersloh 1981, S. 158. Die Deutung der Fürstenkonversionen bedürfe daher einer Untersuchung des „spezifischen geistigen, politischen und gesellschaftlichen Kontext[s]“, des „sozial- und personengeschichtlichen Kräftefeldes“ von Freundschafts- und Familienverband sowie Beratern und Amtsträgerschaft. Ebd., S. 158 f.

³⁴ Schilling, *reformierte Konfessionalisierung*, S. 444; Rudolf Kniebe: *Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613*. Halle 1902, S. 35; Heppe, *Ursprung und Begriff*, S. 71.

³⁵ Dazu Johannes Merz: *Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen*

einen Vorteil, weil sie erlaubt, das Handeln der historischen Akteure auf deren kollektives Selbstverständnis zu beziehen und somit überhaupt erst verstehbar zu machen.

Tatsächlich haben selbst die Vertreter des Konfessionalisierungsparadigmas über den komparatistischen Ansatz eine Reihe von spezifischen Besonderheiten der reformierten Konfessionalisierung ausmachen können und in der Folge auch das Konzept der 'Zweiten Reformation' keineswegs so grundsätzlich in Frage gestellt, wie dies in der Sekundärrezeption wahrgenommen wurde.³⁶ So konzidierte Schilling, dass die „direkte Verankerung dieser Formierung und Umgestaltung von Staat, Kirche und Gesellschaft in der Theologie und im Reformationsbegriff“ sehr wohl eine spezifische Eigenheit der Zweiten Reformation gewesen sei.³⁷ Deren Einführung habe auch nicht zwangsläufig eine eindeutige Konfessionalisierung des Reformiertentums im Sinne des Calvinismus bedeutet: „Es war keine einfache Rezeption des Calvinismus, sondern ein Zusammenfließen von wittenberg-philippistischen Strömungen und oberdeutsch-schweizerischem Reformiertentum zu einer 'deutsch-reformierten' Theologie, die von Fall zu Fall recht unterschiedliche Akzentsetzungen aufweist“.³⁸ Während das pessimistische und apokalyptische Selbstverständnis der lutherischen Orthodoxie die Möglichkeit zur Verbesserung des Menschen verneinte, habe in der Zweiten Reformation der optimistische, alle Lebensbereiche umfassende und überkonfessionelle Ansatz des Humanismus zu einer *reformatio vitae* fortgewirkt. Dies sollte auch langfristige Folgen für das Verhältnis von Staat und Kirche haben:

Indem die humanistischen Unterströmungen sowohl die soziale Rekrutierung als auch die Spiritualität der Zweiten Reformation stark mitprägten, konnte sich in den reformierten Gebieten des Reichs nach Abschluß der Formierungsphase relativ rasch und problemlos die Entkonfessionalisierung des Politischen anbahnen, die später in die Säkularisierung von Staat und Gesellschaft einmündete.³⁹

Dem habe auch in der Kirchenverfassung die Tendenz zum erastianischen Staatskirchentum entsprochen, das eine höhere Affinität zum absolutistischen Zentralstaat aufwies als die Presbyterial- und Synodalordnung der reformierten Freikirchen.⁴⁰ Trotz der Kenntnisnahme dieser Besonderheiten wird die reformierte Konfessionalisierung aber nicht als Sonderentwicklung betrachtet: Die brandenburgische Kirchenpolitik etwa sei „bis ins ausgehende 17. Jahrhundert hinein ganz und gar keine Ausnahmeerscheinung [gewesen], sondern [entsprach] der Norm deutscher Territorien.“⁴¹

Es erübrigt sich, hier näher auf die langjährige und kontrovers geführte Debatte um das

Historiographie. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 57 (1994), S. 45-68. Die von den Kritikern eingeforderte terminologische Sensibilität muss dann aber auch in der Konsequenz dazu führen, die Reformierten nicht mehr als Calvinisten zu bezeichnen.

³⁶ Heinz Schilling (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation'. Gütersloh 1986. Die kontroverse Schlussdiskussion relativiert die teilweise harsche Kritik in den Einzelbeiträgen. Siehe auch: Ders.: Nochmals 'Zweite Reformation' in Deutschland. Der Fall Brandenburg in multiperspektivischer Sicht von Konfessionalisierungsforschung, historischer Anthropologie und Kunstgeschichte. In: ZHF 23 (1996), S. 501-524.

³⁷ Heinz Schilling: Die 'Zweite Reformation' als Kategorie der Geschichtswissenschaft. In: Ders., reformierte Konfessionalisierung, S. 387-438, hier S. 416.

³⁸ Die Bezugnahme auf Moltmann in der Habilitationsschrift hat Schilling auch in späterer Zeit nicht zurückgenommen, sondern sich um eine differenzierte Darstellung bemüht. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, S. 49; Ders., Nochmals 'Zweite Reformation'.

³⁹ Schilling, 'Zweite Reformation' als Kategorie der Geschichtswissenschaft, S. 434 f.

⁴⁰ Tatsächlich haben sich die deutsch-reformierten Kirchen gerade hinsichtlich Kirchenverfassung und Kirchenzucht eher an der lutherischen Konsistorialverfassung orientiert oder Mischverfassungen entwickelt. Paul Münch: Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel). Stuttgart 1978; Goeters, Genesis, S. 55.

⁴¹ Schilling, Nochmals 'Zweite Reformation', S. 510 f.

Konfessionalisierungsparadigma einzugehen.⁴² In dieser Arbeit wird auf das Konzept der Zweiten Reformation Bezug genommen, weil es in doppelter Hinsicht ein innovatives Potential bietet: Erstens erlaubt es – im Gegensatz zum Konfessionalisierungsparadigma mit seiner Überbetonung der funktionalen Parallelen bei der Entwicklung der Bekenntniskirchen – eine stärkere Gewichtung der konfessionellen Spezifika und Eigendynamiken sowie der inter- und transkonfessionellen Bezüge des Reformiertentums. Die in der historischen Forschung geläufige terminologische und häufig auch konzeptionelle Reduzierung der Zweiten Reformation auf die reformierte Konfessionalisierung wird der Komplexität des Phänomens nicht gerecht.⁴³ Zweitens eröffnet das Konzept einen Zugang zum Selbstverständnis der historischen Akteure in der Landesverwaltung, die in Brandenburg-Preußen über ein Jahrhundert lang die Kirchen- und Religionspolitik des Staates maßgeblich beeinflusst hatten, und leistet somit einen Beitrag zur Beschreibung einer spezifischen reformierten 'Konfessionskultur'.⁴⁴ Diese beschränkte sich freilich nicht nur auf das konfessionelle Selbstverständnis und das religionspolitische Programm, sondern erstreckte sich auch auf höfische Lebensformen und religiöse Praktiken.⁴⁵ Somit bietet das Konzept der Zweiten Reformation eine Reihe von Anknüpfungspunkten für eine akteursorientierte Herangehensweise, die bei der Beschreibung und Erklärung der historischen Entwicklungen stärker Rücksicht auf die verschiedenen subjektiven Rationalitäten und Handlungsmöglichkeiten der beteiligten Personen nimmt.

Während die ältere Forschung zur Zweiten Reformation sich stark an das Absolutismus-Paradigma angelehnt hat, wird der Untersuchung des Herrschaftsverhältnisses zwischen Landesobrigkeit und Untertanen in dieser Arbeit das Konzept der 'akzeptanzorientierten Herrschaft' (Stefan Brakensiek) zugrunde gelegt.⁴⁶ Dieser Form der Fürstenherrschaft im Territorialstaat habe eine mehr oder weniger verbindliche religiöse, ethische und juristische Normbindung zugrunde gelegen (*cura religionis* christlicher Obrigkeit, Wahrung von Frieden und öffentlicher Ordnung, Konfliktregulierung durch Rechtspflege, Förderung des allgemeinen Wohlstands), die von den Untertanen eingefordert worden sei und an der sich die Landesobrigkeit gemessen habe.⁴⁷ Ausgehend von der Tatsache, dass der Erfolg von Herrschaft nicht auf

⁴² Für eine Zusammenfassung der Debatten siehe Stefan Ehrenpreis u. Ute Lotz-Heumann: Reformation und konfessionelles Zeitalter. ²Darmstadt 2008, S. 62-79.

⁴³ Ähnliches gilt auch für den Begriff des Calvinismus, der nicht nur die polemische Terminologie der Quellsprache mit ihren impliziten Wertungen reproduziert, sondern auch die Transkonfessionalität und binnenkonfessionelle Pluralität des Reformiertentums leugnet. Die kalvinische Theologie und die Genfer Kirchenverfassung werden dabei in unzulässiger Weise zum Idealtypus der reformierten Kirche erklärt. Der Begriff sollte daher nur in einem engen dogmengeschichtlichen Sinne zur Bezeichnung der Theologie Calvins sowie ihrer historischen Entwicklung gebraucht werden und findet darüber hinaus in dieser Arbeit keine Verwendung. Zur Problematik siehe insbesondere Merz, Calvinismus im Territorialstaat, insbes. S. 47-51, 60-68.

⁴⁴ Thomas Kaufmann versteht unter Konfessionskultur „den Formungsprozeß einer bestimmten, bekenntnisgebundenen Auslegungsgestalt des christlichen Glaubens in die vielfältigen lebensweltlichen Ausprägungen und Kontexte hinein, in denen der allenthalben wirksame Kirchenglaube präsent war.“ Dabei stünden die Innenperspektive der Konfessionen und ihre Wirkung auf die Lebenswelt, auf „Denk-, Deutungs- und Verhaltenspraktiken“ im Mittelpunkt. Konfession wird als „Merkmal einer bestimmten kulturellen Konfiguration auf die Anwendungsbedürfnisse, situativen Kontexte, gesellschaftlichen Tätigkeitsbereiche, persönlichen Handlungsspielräume und kommunikativen Praktiken bezogen, in denen Menschen und Gruppen von ihr Gebrauch machten.“ Thomas Kaufmann: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998, S. 7; Ders.: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006, S. 9 f.

⁴⁵ Zu letzterem siehe insbesondere Kapitel 4.

⁴⁶ Stefan Brakensiek: Akzeptanzorientierte Herrschaft. Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit. In: Helmut Neuser (Hg.): Die Frühe Neuzeit als Epoche. München 2009, S. 395-406.

⁴⁷ Ebd. S. 400.

gewaltsamer Sanktionierung und Disziplinierung, sondern auf der Kooperation zwischen Obrigkeit und Untertanen ('Aushandeln von Herrschaft') beruhte,⁴⁸ stehen dabei kommunikative Praktiken wie Visitationen, Klagen und Appellationen, Berichte von Amtsträgern, persönliche Vorstellungen und schriftliche Suppliken, Denunziationen und landständische Gravamina im Vordergrund. Diese Kommunikationsformen ereigneten sich zwar in hierarchisch organisierter und institutionalisierter Form, verliefen aber in mehrere Richtungen und ermöglichten somit auch den Untertanen eine „nach ständischer Dignität abgestufte Form bedingter Partizipation“.⁴⁹ Durch das triangulare Kommunikationsverhältnis zwischen Zentralgewalt, regionalen und lokalen Amtsträgern sowie Untertanen sei ein „Drohpotential für die Amtsträger vor Ort aufgebaut“ worden, um die „Normgebundenheit ihres Verwaltungshandelns“ sicherzustellen.⁵⁰ Der Obrigkeit dienten die häufig aufwendigen, aber grundsätzlich alternativlosen Verfahren der Informationsbeschaffung, der Kontrolle lokaler Amtsträger sowie der Normimplementation;⁵¹ unter Umständen generierten sie auch einen Legitimitätsgewinn für die Landesherrschaft.⁵² Der in der historischen Forschung immer wieder konstatierte flexible Umgang mit Rechtsnormen durch die Obrigkeiten in der konkreten Rechts- und Verwaltungspraxis sei dabei nicht pauschal als Merkmal für die Unwirksamkeit herrschaftlicher Anordnungen zu betrachten, sondern vielmehr als Kennzeichen eines „patrimonial-fürsorglichen Regiments“, das „stärker auf Überredung durch Vorbild, Belohnung und Wiederholung setzte als auf Zwang.“⁵³ Die „Partialität“ und „Selektivität“ in der Normanwendung sei darauf zurückzuführen, dass sich Obrigkeiten den „Umständen“ der Verwaltungspraxis, die auf die jeweiligen „partikularen, lokalen und individuellen Rechts- und Interessenlagen“ Rücksicht nehmen musste, bewusst gewesen wären.⁵⁴ Die Intensivierung der Normproduktion in der Frühen Neuzeit habe nicht automatisch zu einer gesellschaftlichen Disziplinierung geführt, sondern zum kreativen Umgang mit Normen aufgefordert.⁵⁵ Normenkonkurrenz stellte geradezu ein Wesensmerkmal frühneuzeitlicher Gesellschaften dar, wie Hillard v. Thiessen betont:

Das Spezifische der normativen Gemengelage der Frühen Neuzeit besteht [...] darin, dass verschiedene Instanzen – vor allem die Konfessionskirchen, die weltlichen Obrigkeiten und verschiedene soziale Gruppen – mit wachsender Intensität die Befolgung von Regeln und Normen einforderten und damit unterschiedliche Handlungserwartungen schufen, die starke Widersprüche hervorriefen. Mit derartigen Widersprüchen umzugehen war eine Alltagsanforderung in der Frühen Neuzeit. Damit soll weder behauptet werden, dass normative Widersprüche erst im Übergang zur Frühen

⁴⁸ Alf Lüdtke: Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis. In: Ders. (Hg.): Herrschaft als soziale Praxis. Göttingen 1991, S. 9-63. Kritisch dagegen Wolfgang Reinhard, Aushandeln bezeichne eine „gleichgewichtig-egalitäre Konstellation zwischen Herrschaft und Untertanen“ und keine „asymmetrische Interaktion“, wie sie in herrschaftlichen Kontexten in der Regel vorherrsche. Ders.: Zusammenfassung: Staatsbildung durch 'Aushandeln'? In: Ronald G. Asch und Dagmar Freist (Hgg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln u. a. 2005, S. 429-438, hier S. 434.

⁴⁹ Brakensiek, akzeptanzorientierte Herrschaft, S. 402 f.

⁵⁰ Stefan Brakensiek: Legitimation durch Verfahren? Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes im frühmodernen Fürstenstaat. In: Barbara Stollberg-Rilinger u. André Krischer: Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. Berlin 2010, S. 363-377, hier S. 371.

⁵¹ Achim Landwehr: 'Normdurchsetzung' in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48/2 (2000), S. 146-162.

⁵² Brakensiek, Legitimation durch Verfahren.

⁵³ Ebd. S. 404. Brakensiek beschränkt diese Aussage auf kleinere und mittlere Reichsterritorien im 18. Jahrhundert.

⁵⁴ André Holenstein: Die Umstände der Normen – die Normen der Umstände. Policyordnungen im kommunikativen Handeln von Verwaltung und lokaler Gesellschaft im Ancien Régime. In: Härter, Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft, S. 1-46, hier S. 42, 44.

⁵⁵ Achim Landwehr: Policy vor Ort. Die Implementation von Policyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit. In: Ebd. S. 47-70, hier S. 69.

Neuzeit entstanden noch dass die Moderne sie auflöste. Vielmehr war die Frühe Neuzeit durch eine Zuspitzung normativer Konflikte gekennzeichnet, aber ebenso durch eine besondere Fähigkeit der Individuen, mit diesen umzugehen.⁵⁶

Das habe auch und gerade für die Vertreter der Obrigkeiten gegolten. Das patrimonial-fürsorgliche Regiment habe sehr wohl zur Herrschaftsverdichtung beitragen können, wenn die Untertanen daran mitwirken, von der Teilnahme an herrschaftlichen Kommunikationsvorgängen profitieren und sich diese somit aneignen konnten. Den herrschaftlichen Amtsträgern auf lokaler und regionaler Ebene sei dabei eine wesentliche Rolle als Vermittler zugekommen, wobei eine enge Kooperation zwischen den verschiedenen Instanzen den Regelfall ausgemacht habe und Konflikte pragmatisch gehandhabt worden seien.⁵⁷

Das Modell der akzeptanzorientierten Herrschaft lässt sich in weiten Teilen auch auf die Religions- und Kirchenpolitik in Brandenburg-Preußen anwenden. Nach der unabgeschlossenen Zweiten Reformation hatten die Landesfürsten zwar ihre von konfessionellen Interessen geprägten Reformbestrebungen nicht vollends aufgegeben, doch mit der grundsätzlichen Anerkennung der Religions- und Gewissensfreiheit für die lutherischen Untertanen bewegten sich die obrigkeitlichen Maßnahmen weitestgehend im Rahmen eines „patrimonial-fürsorglichen Regiments“, in dem sich konfessionell motivierte Repressionsmaßnahmen nicht mehr aus der *cura religionis* christlicher Obrigkeit ableiten ließen. Dennoch wurden die Grenzen obrigkeitlicher Kirchen- und Religionspolitik, in der konfessionelle und säkulare Motive häufig nicht streng voneinander zu trennen waren, immer wieder zum Gegenstand politischer und gesellschaftlicher Auseinandersetzungen, die herrschaftliche Kommunikationsverfahren zwischen Obrigkeiten und Untertanen hervorriefen. Die Privilegierung der Reformierten in der Landesverwaltung band die Funktionselite in besonderer Weise an den Fürsten und generierte eine implizite konfessionelle Solidarität zwischen Landesherr und Amtsträgerschaft, vergrößerte gleichzeitig aber die Distanz zu den lutherischen Untertanen. Eine Integration herrschaftlicher Amtsträger durch die lokalen Eliten ließ der konfessionelle Gegensatz nicht zu – im Gegenteil, gerade die reformierten Amtsträger neigten im besonderen Maße zu einer konfessionell motivierten Kirchen- und Religionspolitik, die immer wieder mit den landesherrlichen Ausgleichsbemühungen in Konflikt geriet. Lutherische Untertanen beschwerten sich in Suppliken und Gravamina bei ihrem Landesherrn über die als übergriffig empfundenen Maßnahmen herrschaftlicher Amtsträger vor Ort. Dies führte zu Nachfragen, Gutachten und Kommissionen, die nicht nur einem sachbezogenen Informationsaustausch zwischen den Verwaltungsinstanzen dienten, sondern auch interne Reflexions- und Selbstvergewisserungsprozesse über die Grundprinzipien landesherrlicher Kirchen- und Religionspolitik anregten. Erst langfristig konnten sich auf der Grundlage von situativen Entscheidungsfindungen politische Leitlinien entwickeln.

Brandenburg-Preußen bietet für die Fragestellung nicht zuletzt auch deshalb ein interessantes Untersuchungsfeld, weil es sich um den Fall einer *composite monarchy* oder Mehrfachherrschaft handelt.⁵⁸ Mehrfachherrschaft bezeichnet eine Organisationsform von Herrschaft über einen Territorialverband, der weder geographisch, noch in rechtlicher, konstitutioneller oder administrativer Hinsicht eine Einheit bildete, sondern lediglich durch den gemeinsamen Sou-

⁵⁶ Hillard v. Thiessen: Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht. In: HZ 295 (2012), S. 625-659, hier S. 627.

⁵⁷ Stefan Brakensiek: Lokale Amtsträger in deutschen Territorien der Frühen Neuzeit. Institutionelle Grundlagen, akzeptanzorientierte Herrschaftspraxis und obrigkeitliche Identität. In: Asch/Freist, Staatsbildung als kultureller Prozess, S. 49-67.

⁵⁸ Michael Kaiser u. Michael Rohrschneider (Hgg.): *Membra unius capitis*. Studien zu Herrschaftsauffassung und Regierungspraxis in Kurbrandenburg (1640-1688). Berlin 2005. Wenn im Folgenden von Brandenburg-Preußen die Rede ist, so wird damit genau dieser Aspekt von Mehrfachherrschaft thematisiert; das Herzogtum Preußen spielt als Territorium in dieser Arbeit hingegen so gut wie keine Rolle.

verän, der den einzelnen Territorien in Personalunion vorstand, konstituiert wurde. Diese Herrschaftsform beruhte im Wesentlichen auf dem dynastischen Prinzip und war in der Frühen Neuzeit recht verbreitet. Grundsätzlich unterschied sich Mehrfachherrschaft nicht von der Herrschaftsausübung in geschlossenen Territorialstaaten, denn auch hier musste die Distanz zwischen Obrigkeit und Untertanen – die „Omniabsenz“⁵⁹ des Herrschers – überbrückt werden, wozu der Rückgriff auf herrschaftliche Amtsträger, die Kooperation mit den lokalen Eliten und die Berücksichtigung bestehender Rechtsverhältnisse notwendig waren. Dennoch erschien die monarchische Herrschaft in den 'peripheren' Territorien häufig als unsicher und gefährdet, die territorialen und lokalen Amtsträger konnten meist ein höheres Maß an Selbstständigkeit gegenüber der Zentralverwaltung entwickeln. Zur Stabilisierung der Herrschaft war es notwendig, auf die jeweiligen regionalen Partikularverhältnisse in besonderer Weise Rücksicht zu nehmen, was einer gesamtstaatlichen Politik zwangsläufig entgegenstand. Um diese Herrschaftsform angemessen zu berücksichtigen, werden in dieser Arbeit mit der Kurmark, der Neumark und dem Herzogtum Kleve mehrere Territorien beziehungsweise Teilterritorien in ihrer Entwicklung untersucht und miteinander verglichen.

1.3 Forschungsstand

Über den Charakter der landesherrlichen Kirchen- und Religionspolitik in Brandenburg während des 17. und frühen 18. Jahrhunderts herrscht in der Forschung keine Einhelligkeit. Die älteste Bewertung findet sich in den historiographischen Arbeiten des reformierten Breslauer Konsistorialrats und Hofpredigers Daniel Heinrich Hering (1702-1806) über die Geschichte der reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen.⁶⁰ Hering sah die Schuld an den konfessionellen Auseinandersetzungen allein bei den orthodoxen lutherischen Geistlichen und verteidigte die Religionsedikte des Großen Kurfürsten als notwendige Maßnahme zum Erhalt des Kirchenfriedens.⁶¹ Herings durch profunde Quellenkenntnis gestützte Ausführungen, die angesichts der schlechten Quellenlage für die reformierte Kirche Brandenburg-Preußens beinahe den Charakter einer Sekundärquelle einnehmen, haben das historiographische Urteil über die landesherrliche Kirchenpolitik lange Zeit geprägt. Dies lag zu einem nicht unwesentlichen Anteil auch daran, dass die preußische Landesgeschichte in den Auseinandersetzungen zwischen reformiertem Landesherrn und lutherischen Landständen im 17. Jahrhundert eine wichtige Weichenstellung für die Entstehung des absolutistischen Zentralstaates ausgemacht hatte.⁶²

⁵⁹ Dagmar Freist: Einleitung: Staatsbildung, lokale Herrschaftsprozesse und kultureller Wandel in der Frühen Neuzeit. In: Asch/Freist, Staatsbildung als kultureller Prozess, S. 1-47, hier S. 5.

⁶⁰ Zu seiner Person siehe Matthias Wolfes: Hering, Daniel Heinrich. In: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon Bd. 27 (2007), Sp. 642-645.

⁶¹ Hering, Beiträge II, S. 28 f.; Ders.: Neue Beiträge II, S. 90 f.

⁶² Eine ausführliche Diskussion der älteren Literatur bietet Martin Lackner: Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten. Witten 1973, S. 9-16. Für die Historiographie zur brandenburgischen Religionspolitik im Herzogtum Kleve lässt sich ergänzend feststellen, dass die legalistische Haltung Brandenburg-Preußens in der Kirchen- und Religionspolitik insbesondere in der Abgrenzung zur repressiven Haltung Pfalz-Neuburgs gewürdigt wurde. Gleichzeitig wurde auch die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments gegenüber den protestantischen Kirchen vergleichsweise positiv beurteilt. Erst im 18. Jahrhundert habe eine Überformung der presbyterial-synodalen Kirchenverfassung auf Kosten der kirchlichen Selbstständigkeit stattgefunden. Heinrich Friedrich Jacobson: Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staats, mit Urkunden und Regesten. Viertes Theil. Die Provinzen Rheinland und Westfalen. Dritter Band. Das evangelische Kirchenrecht. Königsberg 1844, S. 259-264; Max Goebel: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 3 Bde. Koblenz 1849-1860, II, S. 26 f., 35; III, S. 3 f.; Heinrich Hepppe: Geschichte der Evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westphalen. Iserlohn 1867, S. 158-170. Johannes Victor Bredt: Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-

Dabei wurde entweder der ideengeschichtliche Stellenwert des reformierten Bekenntnisses als Faktor für die Modernisierung des Staates herausgestellt, oder aber die Bedeutung des konfessionellen Elements für die Innen- und Außenpolitik gegenüber der naturrechtlich begründeten säkularen Staatsräson heruntergespielt.

Bereits für Johann Gustav Droysen war der Übertritt Johann Sigismunds zum 'calvinistischen' Bekenntnis verbunden mit der Hinwendung zu einer aktiven politischen Weltanschauung, über die das zeitgenössische Luthertum nicht verfügt habe.⁶³ Otto Hintze sah im Übertritt des Kurfürsten zum Reformiertentum die Voraussetzung für die Entstehung eines vom Konfessionalismus emanzipierten säkularen Staates. Dies habe langfristig die Ausbildung eines fürstlichen Absolutismus ermöglicht, der befreit von landständischen Beschränkungen eine aktive Außen- und Bündnispolitik verfolgen konnte.⁶⁴ Dabei rekurrierte Hintze auf die zeitgenössischen geistesgeschichtlichen und religionssoziologischen Ansätze von Georg Jellinek, Ernst Troeltsch und Max Weber, die im Calvinismus einen Faktor der politischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Modernisierung erkennen zu können glaubten.⁶⁵ Hintze postulierte eine Wahlverwandtschaft zwischen Calvinismus und Staatsräson, sah die Modernität des Calvinismus, im Sinne Jellineks, aber gerade in der freiheitlich-genossenschaftlichen Organisation des Gemeinwesens, weniger in der Stärkung der landesherrlichen Zentralgewalt, wie die Vertreter der Zweiten Reformation oder der reformierten Konfessionalisierung dies später tun sollten:

Das Luthertum entspricht im allgemeinen mehr einem patriarchalischen oder auch herrschaftlich-patrimonialen, der Calvinismus mehr einem freieren korporativ-genossenschaftlichen Geist der sozialen Institutionen. Das Luthertum haftet mehr an den traditionsgebundenen, rückständigen Lebensformen des ausgehenden Mittelalters, während der Calvinismus eine entschiedene Wahlverwandtschaft mit dem Geist der modernen Staats- und Gesellschaftsordnung besitzt.⁶⁶

Diese Modernität habe in der „genossenschaftliche[n] Selbstregierung der Kirche durch eine Presbyterial- und Synodalverfassung“ bestanden.⁶⁷ Die Spannungen zwischen absolutistischem Kirchenregiment und presbyterial-synodaler Kirchenverfassung, die im deutsch-reformierten Bereich ohnehin nur eingeschränkt Verbreitung fand, übergang Hintze dabei geflissentlich. Allenfalls auf europäischer Ebene macht die Formel von lokaler Autonomie und föderativem Zusammenschluss für die Territorialherren Sinn: Zu dieser Zeit habe sich nur im 'kalvinistischen' Lager eine aktive protestantische Außen- und Bündnispolitik verfolgen lassen.⁶⁸ Zwar erkannte Hintze an, dass mit dem Bekenntniswechsel auch ein Wandel im Wesen des landesherrlichen Kirchenregiments einherging:

Berg-Mark. Neukirchen 1938, S. 76 f., 84, 104 f., 281 f. Eine kritische Beurteilung des landesherrlichen Kirchenregiments findet sich insbesondere auf Seiten der kirchlichen Geschichtsschreibung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, so etwa in den zahlreichen Gemeindegeschichten oder in den Monats-Heften für Rheinische Kirchengeschichte. Diese angesichts der Quellen zum Teil nur schwer nachvollziehbare Kritik ist sicherlich auch vor dem Hintergrund zeitgenössischer Debatten um das Verhältnis von Staat und Kirche zu sehen und verdient als Zeugnis neuzeitlicher Kirchengeschichte eine eigene Untersuchung.

⁶³ Johann Gustav Droysen: Geschichte der Preußischen Politik. Leipzig 1857, 2. Bd., Abt. 2, S. 436.

⁶⁴ Otto Hintze: Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen [1906]. In: Ders.: Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preussens. 3. Bd. Göttingen 1967, S. 56-96, hier S. 70-75.

⁶⁵ Georg Jellinek: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. Leipzig 1895; Ernst Troeltsch: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 2 Bde. Tübingen 1912; Max Weber: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1920]. München 2004.

⁶⁶ Otto Hintze: Calvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhundert [1931]. In: Hintze, Regierung und Verwaltung III, S. 255-312, hier S. 260.

⁶⁷ Ebd.

⁶⁸ Hintze, Calvinismus und Staatsräson, S. 261, 291.

Ein reformierter Landesherr, der nicht mehr als 'membrum praecipium ecclesiae', sondern kraft seines politischen Hoheitsrechtes die Aufsicht über die Landeskirche führte, nahm den lutherischen Ständen gegenüber eine stärkere Stellung ein und löste sich aus der engen Gebundenheit an eine kleinstaatliche Landeskirche, die mit der beabsichtigten Herstellung eines größeren Territorialkomplexes mit verschiedenen Konfessionen nicht wohl zu vereinigen war.⁶⁹

Doch dabei habe es sich um eine langfristige, nicht vorhersehbare und auch nicht primär angestrebte Entwicklung gehandelt.⁷⁰ Das Postulat vom besonderen ideengeschichtlichen Einfluss der 'calvinischen Staatsräson' auf den frühneuzeitlichen brandenburgischen Staat vermag Hintze allerdings nicht ausreichend zu belegen.⁷¹

Eine andere Auffassung hatte Gerhard Oestreich in seiner eigenwilligen Interpretation des Neostoizismus als säkularer Staatslehre vertreten.⁷² Oestreich zufolge seien das Naturrecht und die von Justus Lipsius begründete „aktiv-asketische neustoische Kulturphilosophie“ von den niederländischen Universitäten aus in den akademisch gebildeten Kreisen im deutschsprachigen Raum verbreitet worden, so auch in Brandenburg in der Zeit um 1600.⁷³ Diese neostoische Staatslehre habe das theoretische Fundament für die landesfürstliche Politik geboten. Sie forderte eine aktive Wehr- und Bündnispolitik, eine Machtsteigerung des Staates und die Disziplinierung des Beamtentums und der Untertanen, aber auch die Selbstdisziplinierung des Fürsten. Selbst wenn die außenpolitische Orientierung der reformierten Territorien sich primär aus den reichspolitischen und reichsrechtlichen Voraussetzungen erkläre, so habe diese Staatslehre zweifellos ein hilfreiches Instrumentarium geboten. Oestreich zufolge fanden sich unter der neuen staatstragenden Elite am Berliner Hof gerade jene Kreise, die der lutherischen Orthodoxie ablehnend gegenüberstanden und die sich dem Reformiertentum zuwenden sollten – hier bestand also eine gewisse Affinität. Anders als das altständisch geprägte Luthertum, das der niederländischen Staatslehre nichts abgewinnen konnte, sondern seine Interessen davon bedroht sehen musste, war das Reformiertentum nicht nur offen für neue Ideen, sondern besaß auch eine gewisse konfessionelle 'Kompatibilität' mit der niederländischen Kultur, an deren geistlichen Einflüssen man sich orientierte. Gewissermaßen ergänzte das Reformiertentum also die staatspolitische Positionierung im weltlichen Bereich um die konfessionelle Dimension (freilich ohne sich auf ein allzu eng gefasstes Bekenntnis festzulegen, wie die lutherische oder kalvinistische Orthodoxie dies taten oder tun sollten). Oestreichs geistesgeschichtlicher Ansatz ist nicht nur für seine einseitige Darstellung des niederländischen Neostoizismus als säkularer Staatslehre kritisiert worden, sondern krankt auch auf empirischer Ebene daran, dass sich eine engere Verbindung von Neostoizismus und Calvinismus ebenso wenig nachweisen lässt, wie die Verbreitung und Wirksamkeit der neostoischen Philosophie im brandenburgischen Staatswesen.⁷⁴

⁶⁹ Hintze, *Kalvinismus und Staatsräson*, S. 281. Inwiefern dies wirklich der Fall war, wird im Rahmen dieser Arbeit zu klären sein.

⁷⁰ Unberücksichtigt bleibt auch das aus der konfessionellen Spaltung resultierende Widerstandspotential der Untertanen gegenüber dem landesherrlichen Kirchenregiment.

⁷¹ Gerhard Oestreich: *Calvinismus, Neostoizismus und Preussentum*. In: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956), S. 157-181, hier S. 159. Zu diesem Urteil kommt auch Hans Martin Sieg: „Eine bedeutende Einwirkung kalvinistischer Staatsanschauung in der Geschichte Brandenburg-Preußens ist kaum anzunehmen.“ Allerdings misst auch Sieg dem Calvinismus „ein höheres Maß an Weitläufigkeit, Individualität und gesteigerter Rationalität der Weltauffassung“ bei. Dies sei der theologischen Auffassung geschuldet: „Die Rationalisierung Gottes zum entrückten Weltenschöpfer bewirkte, daß Welt und Staat nüchtern als Aktionsfeld des Menschen begriffen wurden.“ Hans Martin Sieg: *Staatsdienst, Staatsdenken und Dienstgesinnung in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrhundert (1713-1806)*. Berlin 2003, S. 176 f.

⁷² Peter N. Miller: *Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War*. In: *Past and Present* 176 (2002), S. 144-186.

⁷³ Oestreich, *Calvinismus*, S. 165.

⁷⁴ Sieg, *Staatsdienst*, S. 185 f.

Trotz der im Einzelnen recht unterschiedlichen Urteile über die Bedeutung des reformierten Bekenntnisses ist diesen Ansätzen gemein, dass sie eine modernisierungsgeschichtliche Perspektive einnehmen, in der die kirchenpolitischen Maßnahmen der reformierten Obrigkeit gegen die lutherischen Untertanen im 17. Jahrhundert als notwendiger Schritt zur Durchsetzung eines konfessionsneutralen absolutistischen Zentralstaats erscheinen. Diese teleologische Sichtweise hat sich als äußerst wirkmächtig erwiesen und die historische Forschung bis weit ins 20. Jahrhundert hinein geprägt. Eine kritische Hinterfragung dieses Geschichtsbilds aus einer betont lutherischen Perspektive unternahm Hugo Landwehr bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts.⁷⁵ In seiner um Differenzierung bemühten Darstellung kam Landwehr zum Ergebnis, dass die Beschwerden der Lutheraner gegen die Begünstigung der Reformierten grundsätzlich legitim gewesen seien. Zwar erkannte er die Aufrichtigkeit der kirchenpolitischen Bemühungen des Großen Kurfürsten grundsätzlich an, doch den Erfolg der landesherrlichen Toleranzpolitik bezweifelte er. Diese habe keinen systematischen Charakter besessen, sei nach pragmatisch-opportunistischen Grundsätzen erfolgt und habe den konfessionellen Gegensatz nicht zu überwinden oder auch nur zu mindern vermocht, da sie die Reformierten einseitig begünstigte und bisweilen sogar auf die Bekehrung der Lutheraner abzielte.⁷⁶ Landwehrs Ansatz wurde aufgrund der mangelnden Berücksichtigung allgemeiner politischer Entwicklungen, insbesondere des Konflikts zwischen ständischer und monarchischer Gewalt, in der Forschung kritisch aufgenommen und vermochte sich zunächst nicht durchzusetzen, wobei das Fortwirken der älteren Deutungstradition offenkundig eine Rolle spielte. Noch Martin Lackner interpretierte die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten als Toleranzpolitik im Rahmen eines fürstlichen Absolutismus, die der naturrechtlichen Staatsauffassung ebenso wie dem persönlichen protestantischen Selbstverständnis des Kurfürsten entsprochen habe.⁷⁷ Dennoch sind die skeptischen Einwände Landwehrs nicht völlig unbeachtet geblieben. So erkannte Klaus Deppermann zumindest ein Spannungsverhältnis zwischen der „Behauptung eines religiös toleranten Staates, der seine vornehmste Aufgabe in der ökonomischen Entwicklung und 'Peuplierung' des Landes sieht“, einerseits und der gezielten Förderung des reformierten Bekenntnisses durch den Bau von Kirchen, die Ansiedlung von 'Kalvinisten' aus dem Ausland und die Bevorzugung der eigenen Konfession bei der Besetzung von Ämtern andererseits.⁷⁸ Auch Gerd Heinrich fand ein kritisches Urteil für die vermeintliche Toleranzpolitik Brandenburg-Preußens im 17. Jahrhundert: Wenn sich das Prinzip des säkularen Toleranzstaats letztendlich durchsetzte, so sei dies weniger als Ergebnis einer „subjektiv-aktive[n] toleranzpolitische[n] Aktion“ zu sehen, sondern als Folge des Scheiterns der beabsichtigten 'Kalvinisierung' von oben.⁷⁹ Zu einer skeptischen Einschätzung der landesherrlichen Religionspolitik kam auch Peter-Michael Hahn, der in seiner Kosten-Nutzen-Analyse des konfessionellen Absolutismus brandenburgischer Prägung eine insgesamt eher negative Bilanz zieht: Die Politik des Kirchenfriedens habe sich in der Praxis als weitgehend erfolglos erwiesen und die konfessionelle Spaltung des Landes den Aufbau eines zentralistisch organisierten modernen Territorialstaats behindert.⁸⁰ Thomas Klingebiel fällt noch für die Herrschaft der beiden ersten Könige ein ernüchterndes Urteil über die Wirksamkeit

⁷⁵ Hugo Landwehr: Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürsten. Berlin 1894.

⁷⁶ Landwehr, Kirchenpolitik, S. 354.

⁷⁷ Martin Lackner, Kirchenpolitik, S. 204-309.

⁷⁸ Klaus Deppermann: Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten. In: Pietismus und Neuzeit 6 (1980), S. 99-114, hier S. 102 f.

⁷⁹ Gerd Heinrich: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit. In: Manfred Schlenke (Hg.): Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur. Hamburg 1981, S. 61-88 hier S. 61, 74. Eine kritische Reflexion des Toleranzbegriffs erfolgt hier nicht.

⁸⁰ Peter-Michael Hahn: Calvinismus und Staatsbildung: Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert. In: Meinrad Schaab (Hg.): Territorialstaat und Calvinismus. Stuttgart 1993, S. 239-269. Abwegig erscheint hier die Behauptung, man habe eine calvinistische Kirchenverfassung einführen wollen. Ebd. S. 260, 268.

des landesherrlichen Kirchenregiments: Die „cäsorapapistische“ Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. habe Widerstände hervorgerufen und die Entfaltung innerkirchlicher Reformimpulse behindert.⁸¹ Zuletzt hat Jürgen Luh die Kirchen- und Religionspolitik der Hohenzollern im Zeitraum von 1640 bis 1740 sogar als reformierte Konfessionalisierung charakterisiert, die in Brandenburg-Preußen zwar verspätet und in abgeschwächter Form verlaufen, aber erst unter Friedrich II. wirklich beendet worden sei.⁸² Dieser Versuch, die Kirchen- und Religionspolitik der Hohenzollern im 17. und frühen 18. Jahrhundert mit dem Konfessionalisierungsparadigma zu erfassen, ist in der historischen Forschung allerdings nicht auf positive Resonanz gestoßen.⁸³

Zusammenfassend zur Forschungslage ist festzustellen, dass sich gegenüber der älteren Deutung von Brandenburg als dem Wegbereiter des modernen Toleranzstaats unter den Bedingungen des landesfürstlichen Absolutismus seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts eine zunehmend skeptische Sichtweise auf die vermeintliche Toleranzpolitik der Hohenzollern entwickelt hat. Trotz der im Einzelnen recht unterschiedlichen Bewertungen der obrigkeitlichen Kirchenpolitik ist auch in neueren Arbeiten eine starke Fixierung auf Staatsbildungsprozesse zu konstatieren, wobei die anhaltende Wirkung des Absolutismusparadigmas spürbar ist. Die methodisch gebotene kritische Reflexion des Toleranzbegriffs im historischen Kontext fehlt dagegen durchgehend – unabhängig davon, ob der Begriff nun affirmativ gebraucht oder abgelehnt wurde.⁸⁴ Ausgegangen wird von einem modernen Verständnis von Religionstoleranz,

⁸¹ Thomas Klingebiel: Pietismus und Orthodoxie. Die Landeskirche unter den Kurfürsten und Königen Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. (1688 bis 1740). In: Gerhard Heinrich (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999, S. 293-324, insbes. S. 305, 318-322.

⁸² Jürgen Luh: Zur Konfessionspolitik der Kurfürsten von Brandenburg und Könige in Preußen 1640-1740. In: Horst Lademacher u. a. (Hgg.): Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich. Münster u. a. 2004, S. 306-324. Obwohl Luh im Einzelnen die Widersprüche der landesherrlichen Politik benennt, geht er auf die Ambivalenz dieser Maßnahmen nicht ein. Das hängt zum einen an der Orientierung am Konfessionalisierungsparadigma, die gerade angesichts der stabilen Bi- beziehungsweise Multikonfessionalität Brandenburg-Preußens problematisch erscheinen muss; zum anderen auch an der mangelnden historischen Problematisierung des Toleranzbegriffs, der im Grunde auch von Luh in einem unreflektierten modernen Sinne als Gegenbegriff zum Konfessionsstaat gebraucht wird. Die insgesamt sehr einseitige Darstellung berücksichtigt nicht die in Brandenburg-Preußen durchaus prominenten Elemente einer pragmatischen überkonfessionellen Religionspolitik. Auch ist die Darstellung nicht frei von inhaltlichen Missverständnissen: Beim Glaubensbekenntnis Friedrichs III. handelt es sich um eine Fälschung; die öffentliche Kirchenbuße war kein konfessionsspezifisches Instrument reformierter Kirchenzucht; Simultankirchen existierten bereits seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wobei eine strikte Trennung zwischen reformiertem und lutherischem Gottesdienst eingehalten wurde.

In ähnlicher Weise, wenn auch inhaltlich differenzierter, hat Agnes Winter in Anlehnung an Ute Lotz-Heumann von einer „doppelten Konfessionalisierung“ in den ersten beiden Dritteln des 17. Jahrhunderts gesprochen, auf die dann eine Phase der „Entkonfessionalisierung“ im Zeitraum zwischen 1675 und 1725 gefolgt sei. Ute Lotz-Heumann: Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen 2000; Agnes Winter: Das Gelehrtenschulwesen der Residenzstadt Berlin in der Zeit von Konfessionalisierung, Pietismus und Frühaufklärung (1574-1740). Berlin 2007, S. 30-47. Die im Grunde genommen traditionelle Periodisierung wird bereits im Titel der Arbeit deutlich und beruht im Wesentlichen auf Heinrich, Religionstoleranz.

⁸³ Hans-Christof Kraus: Staat und Kirche in Brandenburg-Preußen unter den ersten beiden Königen. In: Joachim Bahlcke u. Werner Korthaase (Hgg.): Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008, S. 47-85, hier S. 82-85.

⁸⁴ Ein historisch-systematisches Instrumentarium zur Analyse von Toleranz-Konzeptionen bietet Rainer Forst: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a. M. 2003, insbes. S. 30-52. In seiner Analyse des Toleranzbegriffs im Kontext „einer religiös und kulturell pluralistischen Gesellschaft bzw. politischen Gemeinschaft“ (31) sieht Forst als wesentliche Merkmale: 1.) Die Ablehnungs-Komponente: Tolerierte Überzeugungen und Praktiken werden in einem 'normativ gehaltenen' Sinne abgelehnt, wobei die Ablehnungsgründe zwar partikularen ethischen Überzeugungssystemen entstammen, aber gleichzeitig nachvollziehbar sein müssen, was eine moralische Begründung der Toleranz voraussetzt; 2.) Die Akzeptanz-Komponente: Positive Gründe für die Tolerierung, welche die Gründe für die Ablehnung allerdings nicht aufheben; 3.) Die Zurückweisungs-Komponente: Zurückweisung von Prakti-

deren Ursprünge in deutlicher Abgrenzung zur vormodernen Konfessionspolitik in die naturrechtlichen Diskurse der Frühaufklärung zurückverlegt werden.⁸⁵ Dies muss umso fragwürdiger erscheinen, als der Toleranzbegriff des 17. Jahrhunderts durch das ambivalente Spannungsverhältnis zwischen der überkonfessionellen pragmatisch-politischen Toleranzkonzeption, wie sie das Verhältnis zwischen Protestanten und Katholiken auf Reichsebene kennzeichnete, und der religiösen Toleranzkonzeption, wie sie nur zwischen Lutheranern und Reformierten auf der Grundlage des theologischen Fundamentalkonsenses bestehen konnte, geprägt war.⁸⁶ Tatsächlich standen die Lutheraner dem von den Reformierten propagierten Toleranzbegriff skeptisch bis ablehnend gegenüber und setzten diesem zur Verteidigung des altständischen Konfessionsstaates den Begriff der 'christlichen Freiheit' entgegen. Im 17. und frühen 18. Jahrhundert zeichnete sich die Situation in Brandenburg-Preußen gerade dadurch aus, dass verschiedene konfessionelle und überkonfessionelle, religiöse und säkulare Politik- und Gesellschaftsentwürfe

ken und Überzeugungen, die in der Akzeptanz-Komponente nicht mehr beinhaltet sind. Toleranz erweist sich somit in mehrfacher Hinsicht als eine von Machtverhältnissen geprägte Beziehung: Sie unterscheidet nicht nur zwischen tolerierbaren und nicht-tolerierbaren Überzeugungen und Praktiken, sondern auch zwischen dem normativen Bereich, mit dem vollständige Übereinstimmung besteht, und dem Bereich des Tolerierbaren, der trotz der normativen Ablehnung akzeptiert werden kann. Nach Forst lassen sich im Wesentlichen vier Konzeptionen von Toleranz ausmachen, die in Gesellschaften nebeneinander existieren und in Konflikt zueinander stehen können: 1.) Die Erlaubnis-Konzeption: Toleranz als „Beziehung zwischen einer Autorität oder einer Mehrheit und einer von deren Wertvorstellungen abweichenden Minderheit“ (42), die sich als einseitige Duldung aus pragmatisch-instrumentellen, teilweise auch aus prinzipiellen Gründen gestaltet, wobei den Tolerierten allerdings kein gleichberechtigter öffentlicher und politischer Status gewährt wird; 2.) Die Koexistenz-Konzeption: Eine ähnlich wie in der Erlaubnis-Konzeption begründete Form der Duldung, die sich allerdings nicht als vertikale, sondern als horizontale Beziehung zwischen ungefähr gleich starken gesellschaftlichen Gruppen, die sich gegenseitig tolerieren, gestaltet. Dabei handelt es sich um einen Zwischenzustand, der entweder zu einer Verfestigung der Verhältnisse führt, oder aber nur eine temporäre Unterbrechung der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung darstellt; 3.) Die Respekt-Konzeption: Die moralisch begründete wechselseitige Achtung von Individuen und Gruppen in einem rechtsstaatlich verfassten politischen Gemeinwesen. Die allgemeine „Grundstruktur des politisch-sozialen Lebens“ (46) wird in einer Weise normativ begründet, die von allen akzeptiert werden kann und niemanden privilegiert oder diskriminiert. Dabei ist zu unterscheiden zwischen dem Modell der formalen Gleichheit (ethische Differenzen sind auf den privaten Bereich beschränkt und dürfen nicht in der öffentlich-politischen Sphäre ausgetragen werden) und dem Modell der qualitativen Gleichheit (Bestimmte ethisch-kulturelle Identitäten, deren Überzeugungen mit einer strengen Trennung von privat und öffentlich nicht vereinbar sind, können eine besondere Berücksichtigung ihrer Werte einfordern); 4.) Die Wertschätzungs-Konzeption: Diese geht über die rechtlich-politische Gleichstellung hinaus, da sie die tolerierten Überzeugungen und Praktiken als (bedingt) ethisch wertvoll einschätzt. Diese Systematik ist allerdings nicht frei von einem historischen Entwicklungsgedanken: Für Forst ist der allmähliche Übergang von der Erlaubnis-Konzeption zur Respekt-Konzeption in der Frühen Neuzeit eine Folge der Rationalisierung von Herrschaft und der Festigung des weltlichen Machtanspruchs gegenüber der Kirche. Die Duldung von Minderheiten, denen die Abweichung von der Norm durch die Obrigkeit wiederholt vorgehalten wurde, hatte dabei auch einen disziplinierenden Charakter und diente der Erzeugung von Untertanen. Indem die staatlichen Toleranzpolitiken (zunächst im Sinne der Erlaubnis- oder Koexistenz-Konzeption und parallel zu Politiken der Intoleranz) aber zunehmend mit dem weltlichen Primat der Friedenserhaltung begründet wurden, erhöhte sich der allgemeine Rechtfertigungsdruck und es entwickelte sich ein intersubjektives Toleranzdenken im Sinne der Respekt-Konzeption, das weitreichende Forderungen im politischen wie gesellschaftlichen Bereich beinhaltete. Gleichwohl bewegten sich die humanistischen, reformatorischen und naturrechtlichen Toleranz-Begründungen zunächst noch auf dem Boden einer christlich-theologischen Weltanschauung, von der sich das Toleranzdenken erst allmählich emanzipierte (179 f.).

⁸⁵ Dies kommt im offenkundigen Unbehagen, mit dem der Toleranzbegriff zur Beschreibung der obrigkeitlichen Konfessionspolitik benutzt wird, deutlich zum Ausdruck.

⁸⁶ In der Geschichtsschreibung zu Brandenburg-Preußen ist der theologische Ursprung der Toleranzkonzeption lediglich erkannt worden von Dieter Frielinghaus: Das Edikt und die Entwicklung des Toleranzgedanken in Europa. Wege und Grenzen kirchlicher Toleranz. In: Manfred Stolpe u. Friedrich Winter (Hgg.): Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685-1985. Berlin 1987, S. 69-93, hier S. 71 f. Der historische Toleranzbegriff wird in Abschnitt 2.2.1 näher erläutert.

nebeneinander und in Konkurrenz zueinander standen. Eine modernisierungsgeschichtliche Perspektive, die in der idealtypischen Abfolge von Konfessionalisierung und Säkularisierung einen gesamtgesellschaftlichen Fundamentalprozess sieht, wird den Eigenheiten, Ambivalenzen und Brüchen in der Entwicklung eines bikonfessionellen Gemeinwesens nicht gerecht. In dieser Arbeit wird stattdessen davon ausgegangen, dass die langfristige Durchsetzung des politischen Toleranzprinzips das Ergebnis einer Vielzahl von intendierten und nicht-intendierten Entwicklungen war, an denen die historischen Akteure mit ihren jeweils unterschiedlichen Interessen unter Nutzung ihrer situativen Handlungsspielräume in der politischen und gesellschaftlichen Auseinandersetzung entschieden Anteil hatten.

1.4 Herangehensweise und Aufbau der Arbeit

Sollen die interkonfessionellen Beziehungen in einem bi- beziehungsweise multikonfessionellen Gemeinwesen nicht auf die Ebene der kontroverstheologischen Auseinandersetzung reduziert werden, so ist es notwendig, die verschiedenen historischen Dimensionen konfessioneller Koexistenz und Konvivenz zu untersuchen, und zwar nicht nur unter Berücksichtigung der Herrschaftsverhältnisse, sondern auch hinsichtlich der Rückwirkungen auf die Ausbildung spezifischer konfessioneller Identitäten.

Im ersten Kapitel mit dem räumlichen Schwerpunkt auf den Territorien Kur- und Neumark wird zunächst die Entwicklung der brandenburgischen Kirchenverfassung und -verwaltung seit der Reformation unter Berücksichtigung der reichskirchenrechtlichen Rahmenbedingungen sowie der von den protestantischen Theologen und Juristen entwickelten zeitgenössischen staatskirchenrechtlichen Theorien untersucht. Dabei soll weniger die rechtsnormative Bedeutung dieser Konzeptionen auf die Staatspraxis herausgestellt, als vielmehr ein theoretischer Hintergrund skizziert werden, vor dem sich die Besonderheiten des landesherrlichen Kirchenregiments in Brandenburg-Preußen, die sich aus dem erfolglosen Verlauf der Zweiten Reformation ergaben, deuten lassen. Es steht zu vermuten, dass die Divergenz von bestehenden Rechtstraditionen, konkreter Regierungs- und Verwaltungspraxis und staatskirchenrechtlichen Idealvorstellungen hier viel deutlicher zu Tage trat als in den monokonfessionellen lutherischen Reichsterritorien, die den Theoretikern des frühneuzeitlichen Staatskirchenrechts als Normzustand vor Augen gestanden hatten. Gleichzeitig wurde in der Folge der gewaltsamen Religionskonflikte des 17. Jahrhunderts aber auch verstärkt diskutiert, wie man die friedliche Koexistenz unterschiedlicher Religionsgemeinschaften innerhalb eines politischen Gemeinwesens gewährleisten konnte. Allerdings waren auch diese säkularen Toleranzkonzepte für ein multikonfessionelles Staatswesen wie Brandenburg-Preußen nicht uneingeschränkt anschlussfähig.

Anschließend wird untersucht, welche kurz-, mittel- und langfristigen Auswirkungen die Zweite Reformation auf die Entwicklung der Kirchenverfassung und der landesherrlichen Kirchenverwaltung entfaltete. Über den verwaltungsgeschichtlichen Ansatz werden zunächst langfristige strukturelle Entwicklungen sichtbar gemacht, während die Herrschaftspraxis hier notgedrungen in den Hintergrund rückt. Die unterschiedlichen Entwicklungen der Regierungs- und Verwaltungsbehörden im lutherischen und reformierten Bereich bieten dabei nicht nur ein Untersuchungsfeld für die sich wandelnden Bedingungen, Möglichkeiten und Grenzen obrigkeitlichen Handelns, sondern können auch Auskunft darüber geben, wie sich die Stellung der beiden Konfessionskirchen gegenüber der Obrigkeit im Laufe der Zeit veränderte. Zudem können Institutionalisierungsschübe auf administrativer Ebene, mit denen die Landesobrigkeit konkreten Missständen oder Bedrohungsszenarien zu begegnen suchte, auch als Indikator für

einen Wandel im Herrschaftsverständnis der Entscheidungsträger am Hof betrachtet werden.

Schließlich werden die interkonfessionellen Beziehungen im Kontext der obrigkeitlichen Kirchen- und Religionspolitik untersucht, wobei die Regierungs- und Verwaltungspraxis der reformierten Amtsträger im Zentrum des Interesses steht. Zunächst wird rekonstruiert, welche politischen und theologischen Grundprinzipien die landesherrliche Kirchen- und Religionspolitik seit der Zweiten Reformation prägten, wobei hier allerdings nicht von einem einheitlichen, theoretisch fundierten Konzept ausgegangen werden kann. Ihre praktische Umsetzung wird dann schwerpunktmäßig an den Themen Liturgiegesetzgebung, Simultankirchen und Pfarrbesetzungen untersucht. Dabei handelte es sich gewissermaßen um Paradefelder obrigkeitlicher Reformversuche, die das interkonfessionelle Verhältnis berührten und die sich aus einer überkonfessionell-säkularen Herrschaftsauffassung nicht oder nur bedingt begründen ließen, bei denen also von der Persistenz konfessioneller Deutungsmuster ausgegangen werden kann. Die Reaktionen der lutherischen Untertanen werden ebenfalls berücksichtigt. Es wird zu klären sein, wie die Herstellung konfessioneller Differenz beziehungsweise konfessioneller Ambiguität⁸⁷ von den historischen Akteuren zur Durchsetzung der eigenen Interessen eingesetzt wurde und welche Auswirkungen dies auf das konfessionelle Selbstverständnis beziehungsweise auf die konfessionelle Grenze zwischen Reformierten und Lutheranern hatte.

Im zweiten Kapitel werden die für Brandenburg angestellten Untersuchungen im Rahmen eines asymmetrischen Vergleichs auf das Herzogtum Kleve übertragen. Dabei wird zunächst danach gefragt, inwiefern die nach innen wie nach außen beschränkte Souveränität eine landesherrliche Kirchen- und Religionspolitik wie im Kurfürstentum Brandenburg überhaupt zuließ. Aus verwaltungsgeschichtlicher Perspektive stellt sich die Frage, wie das Nebeneinander von presbyterial-synodaler Selbstverwaltung und landesherrlicher Kirchengovernance in den beiden protestantischen Kirchen funktionierte. Es wird zu klären sein, in welchem Umfang lokale und territoriale Obrigkeiten ihre Spielräume zur Umsetzung eigener konfessionspolitischer Interessen gegenüber der lutherischen Minderheit nutzten, auch wenn sie dadurch bisweilen in Konflikt mit den Vorgaben der Zentralverwaltung gerieten. Auch hier steht das Verhältnis von Lutheranern und Reformierten im Mittelpunkt der Untersuchung – die Stellung der katholischen Bevölkerungsmehrheit wird nur insoweit einbezogen, wie das binnenprotestantische Verhältnis davon berührt ist.

Im dritten Kapitel werden verschiedene Perspektiven auf das Verhältnis von Konfession und Herrschaft in der Berliner Hofgesellschaft sowie dessen Wandel im 17. und frühen 18. Jahrhundert entwickelt. Neben den interkonfessionellen Beziehungen steht dabei vor allem das Selbstverständnis der reformierten Führungsschicht im Zentrum der Untersuchung. Aufgrund der Vorbildfunktion für die gesamte Monarchie erscheint hier von besonderem Interesse, wie die Hofgesellschaft mit der Bikonfessionalität im alltäglichen Zusammenleben umging, aber auch in welcher Weise sich der konfessionelle Führungsanspruch des reformierten Herrschergeschlechts ausdrückte. Eine Annäherung an das Verhältnis von Hof und reformierter Konfession wird über die verschiedenen Perspektiven von Landesherr, Hofgeistlichkeit und Hofgemeinde angestrebt. Hinsichtlich der Stellung des Landesherrn wird danach gefragt, in welchem Umfang die politische Kultur und Herrschaftsinszenierung der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige konfessionell geprägt war und welche Veränderungen sich in dieser Hinsicht während des Untersuchungszeitraums feststellen lassen. Auch an der Stellung der reformierten Hofprediger, ihren Handlungsspielräumen im höfischen Umfeld sowie ihrem hof-

⁸⁷ Dazu Barbara Stollberg-Rilinger: Einleitung. In: Andreas Pietsch u. Barbara Stollberg-Rilinger (Hg.): *Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit*. Gütersloh 2013, S. 9-26. Demnach brachten die Vereindeutigungszwänge der Konfessionskirchen zahlreiche Formen und Praktiken der Uneindeutigkeit hervor.

und herrschaftskritischen Potential lässt sich ein historischer Wandel nachvollziehen. Um den Stellenwert des reformierten Bekenntnisses für die Hofgemeinde zu erfassen, wird danach gefragt, inwiefern aus der konfessionellen Zugehörigkeit ein gesellschaftliches Sonderbewusstsein abgeleitet wurde und welche Spannungsverhältnisse sich aus der Konkurrenz zwischen konfessionell-religiösem und höfisch-weltlichem Normhorizont ergaben. Dabei wird am Rande auch der Frage nachgegangen, wie die Rezeption der barocken Hofkultur im reformierten Bereich erfolgte.

1.5 Quellen

Als Quellenbasis für diese Arbeit wurde schwerpunktmäßig auf die Überlieferung behördlichen Schriftguts auf zentralstaatlicher Ebene im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz zurückgegriffen. Ergänzend wurden außerdem die Bestände des Brandenburgischen Landeshauptarchivs herangezogen. Die Überlieferung auf kommunaler Ebene hat sich für die Residenzlandschaft als wenig ergiebig erwiesen; eine weitergehende Nachforschung für die übrigen Orte mit reformierten Gemeinden in Brandenburg wurde darüber hinaus nicht verfolgt. Auf kirchlicher Seite ist eine Überlieferung gerade für den deutsch-reformierten Bereich im betrachteten Zeitraum kaum noch vorhanden, wie eine Sichtung der Bestände des Evangelischen Zentralarchivs Berlin ergeben hat.⁸⁸ Für die Untersuchung der brandenburgischen Kirchen- und Religionspolitik im Herzogtum Kleve wurde ergänzend die territoriale Überlieferung der brandenburgischen Regierung im Hauptstaatsarchiv Düsseldorf sowie die Überlieferung auf kirchlicher Seite im Landeskirchlichen Archiv NRW herangezogen. Im Gegensatz zu Brandenburg ist die Überlieferung auf kirchlicher Seite hier deutlich umfassender; außerdem konnte auf die bereits veröffentlichten Protokolle der General- und Provinzialsynoden zurückgegriffen werden.⁸⁹ Bei den für diese Arbeit herangezogenen Archivalien überwiegen insgesamt aber Quellen von zentralstaatlicher Provenienz. Dabei konnte auch umfangreiches neues, in der Forschung bislang unbekanntes Quellenmaterial ausfindig gemacht und erschlossen werden.

Allerdings muss hinsichtlich der für die geistlichen Angelegenheiten zuständigen Behörden (Geheimer Rat, Konsistorium, Reformiertes Kirchendirektorium) die archivalische Überlieferungssituation insgesamt als eher schlecht eingeschätzt werden. Während normative Quellengattungen wie Gesetzestexte und Verordnungen bereits als gut erschlossen gelten können,⁹⁰

⁸⁸ Neben den Kirchenbüchern, die hier nur punktuell herangezogen wurden, sind hier quasi keine Quellen mehr vorhanden. Ähnlich ist die Situation im Archiv des Domstifts Brandenburg. Im Archiv des Berliner Doms sind noch einzelne Akten vorhanden, die Aufschluss über die Tätigkeit der Hofprediger geben. Angesichts dieser Situation sind einzelne Gemeindegeschichten besonders wertvoll. Ralph Meyer: *Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*. 2 Bde. Magdeburg 1914; Martin Gabriel: *Die Reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland. Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach*. Witten 1973; Margit Scholz u. a. (Hgg.): *Die andere Reformation: Johannes Calvin und die Reformierten in Mitteldeutschland*. Magdeburg 2010.

⁸⁹ Albert Rosenkranz: *Urkundenbuch zur rheinischen Kirchengeschichte*. Bd. 2 Generalsynodalbuch, Teil 1: Die Akten der Generalsynoden von 1610 – 1755. 2 Abt. Düsseldorf 1666-1670; Wolfgang Petri: *Die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert*. 3 Bde. Düsseldorf u. Köln 1973-1981.

⁹⁰ Für Brandenburg-Preußen bietet die von Otto Mylius zusammengestellte Gesetzessammlung *Corpus Constitutionem Marchicarum (CCM)* eine umfassende, wenn auch keineswegs vollständige Übersicht. Christian Otto Mylius: *Corpus Constitutionum Marchicarum, Oder Königl. Preuß. und Churfürstl. Brandenburgische in der Chur- und Marck Brandenburg, auch incorporirten Landen publicirte und ergangene Ordnungen, Edicta, Mandata, Rescripta etc. Von Zeiten Friedrichs I. Churfürstens zu Brandenburg, etc. biß ietzo unter der Regierung Friderich Wilhelms, Königs in Preußen etc. ad annum 1736*. Berlin und Halle [1737]-1755. Sowie die Fortsetzung Samuel von Coccejus (Hg.): *Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, son-*

sind insbesondere hinsichtlich der Justiz- und Verwaltungspraxis in geistlichen Angelegenheiten kaum noch Quellen vorhanden, was nicht nur auf Kriegsverluste zurückzuführen ist, sondern teilweise auch den geringen Stellenwert dieses Archivguts für die Zeitgenossen widerspiegelt.⁹¹ Dabei eignen sich gerade diese Quellen in besonderer Weise dazu, unterschiedliche Akteursperspektiven und Machtverhältnisse sichtbar zu machen und die situative Bedingtheit politischen Handelns aufzuzeigen. Die systematische Untersuchung einzelner Verwaltungsvorgänge im vergleichsweise langen Beobachtungszeitraum von 1660 bis 1740 vermittelt nicht nur wichtige Einsichten in die Funktionsweise politischer Systeme und paradigmatischen Abläufe administrativer Apparate, sondern gibt auch Auskunft über die Handlungsrepertoires der historischen Akteure.

Um dem Übergewicht des behördlichen Schriftguts aus archivalischer Überlieferung entgegenzuwirken, werden im Einzelnen auch Chroniken und andere historiographische Texte, Zeitungen, theologische Streitschriften, juristische Traktate und Selbstzeugnisse (Tagebücher, Memoiren, Briefe) als Quellen herangezogen, in denen weitere Perspektiven und diskursive Kontexte greifbar werden.

derlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provintzien, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten. Berlin 1753-1822. Siehe dazu Sigurd-H. Schmidt: Ein Corpus Constitutionum Marchicarum im Landesarchiv Berlin: Die Publikation von Edikten in den Berliner Residenzen des brandenburgisch-preußischen Staates 1723-1730. In: Berlin in Geschichte u. Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin (2000), S. 27-56. Die von Mylius zusammengestellte Sammlung weist allerdings ein gewichtiges Problem auf: Ihr ist nicht immer zu entnehmen, ob es sich bei den wiedergegebenen Edikten um Ausfertigungen oder Konzepte handelt. Dadurch lässt sich bisweilen nicht eindeutig feststellen, ob sich eine Verordnung an eine oder an mehrere Behörden richtete, ob es sich also um eine Verordnung mit lokalem Bezug oder eine Zirkularverordnung mit gesamtstaatlichem Geltungsbereich handelte. Im Zweifelsfall kann nur die Sichtung der Originalakten darüber Aufschluss geben.

Für das Herzogtum Kleve ist die Situation weniger günstig. Die von Johann Joseph Scotti zusammengestellte Gesetzessammlung ist nicht thematisch untergliedert und gibt viele Verordnungen nur auszugsweise oder als Regest wieder, was eine systematische Auswertung erschwert. Johann Joseph Scotti: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogthum Cleve und in der Graffschaft Mark über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind. Fünf Bde. Düsseldorf 1826.

In der Quellensammlung der Acta Borussica sind die geistlichen Angelegenheiten weitgehend unberücksichtigt geblieben.

⁹¹ Die schlechte Überlieferungssituation der Konsistorialakten wurde bereits im 17. Jahrhundert beklagt. Da es üblich war, dass die Räte die Akten mit nach Hause nahmen und dort lagerten, kamen diese nach deren Ableben häufig abhanden. Selbst wenn die Akten wieder an die Registratur zurückgegeben wurden, waren die Bestände häufig zu umfangreich für eine komplette Archivierung und eine Aktenbewertung hat in der Regel nicht stattgefunden. Dies geht hervor aus einem Bericht der Archivverwaltung vom Juli 1659, abgedruckt in: Burkhardt v. Bonin: Die Versuche märkischer Kirchenrechtsreform im 17. Jahrhundert. In: JBKG 22 (1927), S. 173-231, S. 182, Anm. 21.

2 Brandenburg

2.1 Kirchenverfassung und -verwaltung

2.1.1 Reichsrechtliche Rahmenbedingungen

Für die Untersuchung der obrigkeitlichen Kirchenpolitik ist zunächst zu klären, welche reichskirchenrechtlichen Vorgaben bei der Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments in einem bikonfessionell organisierten Gemeinwesen zu berücksichtigen waren. Dabei ist an erster Stelle an den Augsburger Religionsfrieden (1555) und den Westfälischen Frieden (1648) zu denken.¹

Durch den Augsburger Religionsfrieden war bekanntlich die Bikonfessionalität im Reich rechtlich verankert worden. Angehörige der römisch-katholischen Kirche und Augsburger Konfessionsverwandte wurden in den Reichsfrieden einbezogen (§ 15), wohingegen alle übrigen Bekenntnisse ausgeschlossen sein sollten (§ 16-17). Die Landesherrn durften über das Bekenntnis in ihren Territorien verfügen, was seit 1610 als *ius reformandi* bezeichnet wurde.² Die geistliche Gerichtsbarkeit der katholischen Kirche wurde in den evangelischen Territorien suspendiert (§ 20), woraus die protestantischen Juristen später die Übertragung der ehemals bischöflichen Rechte auf den Landesherrn ableiten sollten. Ein Streitpunkt blieb die Frage, ob die Reformierten als Augsburger Konfessionsverwandte betrachtet werden durften und folglich in den Religionsfrieden mit eingeschlossen waren.³ Diese Frage hatte sich erstmals 1561 durch den Übertritt des pfälzischen Kurfürsten Friedrich III. zum Reformiertentum gestellt und war von einiger politischer Brisanz, da die Reformierten widrigenfalls nach dem Ketzerrecht hätten verfolgt werden können. Als der Kurfürst 1566 sein Bekenntnis vor dem Augsburger Reichstag rechtfertigen musste, zeigte sich, dass die evangelischen Reichsstände nicht dazu bereit waren, den innerprotestantischen Glaubenskonflikt zu einem Gegenstand der Reichsverhandlungen mit der katholischen Partei zu machen. Auch in den theologischen

¹ Abschiedt Der Römischen Königlichen Maiestat/ und gemeiner Stendt/ auff dem Reichßtag zu Augspurg/ Anno Domini M.D.L.V. auffgericht. Mainz 1555; Friedens-Schluß/ Wie solcher Von der Römischen Kayserlichen/ Auch Königl. Schwedischen Mayst. Mays. So dann Deß Heyl. Römischen Reichs Extraordinari-Deputirten/ und anderer Chur-Fürsten und Ständ Gevollmächtigten und Hochansehnlichen Herren Abgesandten zu Obnabrück den 27ten. Julii und 6ten. Augusti/ Im Jahr 1648 auffgericht und verglichen/ und daselbst 24/14. Octobris in öffentlicher Versamblung unterschrieben und bekräftiget/ auch den 25./15. eiusdem solenniter publicirt worden etc. Mainz 1649.

² In der Bewertung des Rechtshistorikers Martin Heckel führte die rechtliche Verankerung der Bikonfessionalität im Reich zu einer Säkularisierung des Reichskirchenrechts. Die politische Schwäche des Reichs ermöglichte die Ausbildung eines neutralen, bikonfessionellen Reichskirchenrechts, während gleichzeitig auf der Ebene der konfessionell geschlossenen Territorien, auf der die Staatsbildungsprozesse abliefen, das landesherrliche Kirchenregiment eine deutliche Stärkung erfuhr. Heckel, Staat und Kirche, S. 74 f. sowie Ders.: Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung: der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart. München 2007. Der Fall Brandenburg-Preußens weist darauf hin, dass auch in einem bikonfessionell verfassten Territorialstaat die Intensivierung des landesherrlichen Kirchenregiments möglich war, auch wenn der konfessionelle Gegensatz diesen Vorgang sicherlich erschwert hatte.

³ Volker Press: Außerhalb des Religionsfriedens? Das reformierte Bekenntnis im Reich bis 1648. In: Günter Vogler (Hg.): Wegscheiden der Reformation. Weimar 1994, S. 309-335.

Auseinandersetzungen der Folgezeit blieben die Versuche der Lutheraner und Katholiken, den Reformierten die Zugehörigkeit zur *Confessio Augustana* theologisch oder juristisch abzusprechen, faktisch ohne Erfolg. Entsprechend wurde auch die Frage, ob ein Reichsfürst zum reformierten Bekenntnis übertreten dürfe, rechtlich nicht geklärt.⁴ Die Unklarheiten, die sich aus den verschiedenen Fassungen des Augsburger Bekenntnisses ergaben, der *Invariata* von 1530, an der die Lutheraner später festhalten sollten, und der zunächst als gleichberechtigt anerkannten *Variata* von 1540, die auch von Calvin unterschrieben worden war und auf welche sich die Reformierten bezogen, vergrößerten den Deutungsspielraum zusätzlich. Es lässt sich nicht völlig von der Hand weisen, dass das Festhalten der Reformierten an der *Confessio Augustana*, von deren inhaltlichen Positionen sie sich theologisch entfernt hatten, den Charakter einer juristischen Schutzbehauptung trug: Einerseits leugneten die Reformierten die Glaubensspaltung und hielten unvermindert an der Augsburgischen Konfession fest, um den Schutz des Religionsfriedens nicht zu verlieren; andererseits verstanden sie die *Confessio Augustana* als „Durchgangsposition“ zur reformierten Lehre, die sich für die eigenen konfessionspolitischen Interessen vereinnahmen ließ. Aus politischem Pragmatismus hatten sich allerdings auch die lutherischen Reichsstände an dieser „Dissimulation“ beteiligt.⁵

Erst im Westfälischen Frieden war der Anspruch der Reformierten, im Reich als Teil der protestantischen Religionspartei behandelt zu werden, ausdrücklich anerkannt worden, wohingegen die Zugehörigkeit zur *Confessio Augustana* als theologische Frage ausgeklammert wurde (Art. VII IPO). Das *ius reformandi* wurde als fürstliches Regal grundsätzlich bestätigt (Art. V § 30 IPO), gleichzeitig aber verschiedenen vertraglichen Beschränkungen unterworfen. Für das Verhältnis der Evangelischen untereinander in bikonfessionell geprägten Territorien wurde in Artikel VII IPO auf die bis 1648 bestehenden Landesgesetze verwiesen – die Normaljahrsregelung, die für die konfessionellen Verhältnisse zwischen Katholiken und Protestanten getroffen worden war, fand hier also keine Anwendung.⁶ Allerdings war das Reformationsrecht des Fürsten im Falle eines zukünftigen Konfessionswechsels gegenüber den Untertanen in ähnlicher Weise eingeschränkt wie zwischen Katholiken und Protestanten. Den Untertanen war weiterhin das freie *exercitium religionis* zu gewähren, ihnen durften weder Kirchengüter entzogen noch konfessionsfremde Geistliche aufgezwungen werden. Dem Landesherrn stand lediglich frei, die Ordination und Examination der Kirchen- und Schuldiener „von deß Orts öffentlichem Consistorio und Ministerio“, sofern diese der Landeskongregation angehörten, durchführen zu lassen und selbst zu bestätigen. Darüber hinaus war den Landesherrn in einem solchen Fall gestattet, Hofprediger ihrer Konfession „bey sich/ oder in ihrer Residentz“ zu halten, nicht aber das öffentliche *exercitium religionis* zu ändern. Umgekehrt durfte eine Gemeinde das neue Bekenntnis annehmen, solange es „ohne der übrigen Nachtheil“ geschehe. Das bis dato vorherrschende Bekenntnis sollte auch die Kirchenverwaltung prägen: „Consistoriales, Kirchen-Visitatores, Professores, in Schulen/ und Universiteten/ in der Theology, und Philosophy, sollen einerley Religion zugethan seyn/ welche dieser Zeit an jedem Orth öffentlich im Schwang gehet.“⁷

Der Westfälische Friede hatte also grundsätzlich die von den brandenburgischen Kurfürsten vertretene Rechtsauffassung, wonach ein reformierter Fürst weiterhin das Kirchenregiment über seine lutherischen Untertanen ausüben durfte, bestätigt, wenn auch gleichzeitig deutlich

⁴ Stutz, Reformationsrecht, S. 24-29.

⁵ Heckel, Staat und Kirche, S. 11-43; Kritisch gegenüber den konfessionell verabsolutierenden Äußerungen in der Forschung Matthias Pohl: Wahrheit als Lüge – oder: Schloss der Augsburger Religionsfrieden den Calvinismus aus? In: Andreas Pietsch u. Barbara Stollberg-Rilinger (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Göttingen 2013, S. 142-169.

⁶ Diese Sonderregelung für das innerprotestantische Verhältnis ist in der Forschung häufig unbeachtet geblieben.

⁷ Friedens-Schluß S. 51 f.

beschränkt. Obwohl eine Ausbreitung der neuen Religion prinzipiell nichts im Wege stand – Art. VII § 2 IPO enthielt streng genommen sogar ein unilaterales, wenn auch unidirektionales (auf das Bekenntnis des Landesherrn bezogenes) Reformationsrecht der Einzelgemeinde –, behandelte das *Instrumentum Pacis* die Fürstenkonversion innerhalb des Protestantismus als persönliche Angelegenheit des Herrschers, ohne dass dadurch die konfessionelle Homogenität des Territoriums berührt worden wäre.

Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte diesen Artikel vor allem deshalb abgelehnt, weil die Reformierten darin nicht in eindeutiger Form als Augsburgische Konfessionsverwandte anerkannt wurden.⁸ Als deutlich gravierender für die kirchenpolitischen Ambitionen des Kurfürsten erwies sich allerdings die Beschränkung des landesherrlichen Reformationsrechts gegenüber den lutherischen Untertanen, die für sämtliche Reichsterritorien der brandenburgischen Hohenzollern große Relevanz besaß. Da der Bekenntniswechsel Johann Sigismunds bereits 1613 geschehen war, wurden die bestehenden Verhältnisse in Brandenburg durch das Reichsrecht bestätigt und garantiert. Gleichzeitig wurden die lutherischen Untertanen vor weiterführenden Veränderungen, die den Bekenntnisstand oder die Kirchenverfassung betrafen, geschützt, wenn diese nach dem hier festgelegten Normaljahr von 1648 erfolgten. Dies betraf auch und vor allem die im Westfälischen Frieden neu hinzugewonnenen Reichsterritorien (Magdeburg, Halberstadt, Minden, Pommern). Allerdings ließ Art. VII IPO eine ganze Reihe von Detailfragen offen, die das Wesen eines bereits bestehenden bikonfessionell verfassten Territoriums wie Brandenburg berührten. Die recht allgemein gehaltene Schutzgarantie für das lutherische Bekenntnis unterlag einem gewissen Deutungsspielraum, da die Grenzen des landesherrlichen Kirchenregiments nicht genau bestimmt worden waren. Für zentrale Aspekte der brandenburgischen Kirchenpolitik nach dem Dreißigjährigen Krieg, wie die Änderung der Kirchenverfassung und der Kirchenzeremonien sowie die Einführung von Simultaneen, gab es also keine eindeutigen reichsrechtlichen Vorgaben – und dies lag sicherlich auch im Interesse der Reichsfürsten, die eine weitergehende Einschränkung ihres politischen Spielraums nicht hinnehmen wollten. Es sollte sich zeigen, dass die brandenburgischen Herrscher sich zwar deutlich zum Westfälischen Frieden bekannten, von dem die Reformierten als politisch schwächste Konfession im Reich sicherlich am meisten zu profitieren hatten, dass sie jedoch die Bestimmungen des Vertragswerks im Einzelnen recht eigenwillig auslegten, um ihre Interessen durchzusetzen. Trotz dieser inhaltlichen Unbestimmtheit behielt der Westfälische Friede auch auf territorialer Ebene seine Bedeutung als Rechtsnorm und wurde in den internen kirchenpolitischen Auseinandersetzungen, die sich in Brandenburg-Preußen nach 1648 ereigneten, sowohl von reformierter als auch von lutherischer Seite argumentativ herangezogen.

2.1.2 Summus Episcopus – Das landesherrliche Kirchenregiment vor dem Hintergrund der frühneuzeitlichen Staatskirchenrechtslehren

Die Anforderungen eines bikonfessionellen Gemeinwesens stellte auch die frühneuzeitliche Staatskirchenrechtslehren vor große Herausforderungen. Das konfessionelle Zeitalter hatte eine Vielzahl von staatskirchenrechtlichen Abhandlungen protestantischer Theologen und Juristen hervorgebracht, die das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche seit der Reformation in neuer Weise thematisierten.⁹ Die reformatorische Zwei-Reiche-Lehre hatte eine klare Trennung von weltlicher und geistlicher Sphäre gefordert und sich gegen die Kirchenadvokatie der Fürsten, wie sie in der mittelalterlichen Kirchenverfassung bestanden hatte, gewandt. In

⁸ Lackner, Kirchenpolitik, S. 81-88.

⁹ Zum Folgenden Johannes Heckel: *Cura Religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra* [1938]. Darmstadt 1962.

der Augsburger Konfession von 1530 war die Stellung der weltlichen Obrigkeit allerdings noch nicht wirklich problematisiert worden. Hier wurde vor allem hinsichtlich der Stellung der Bischöfe eine klare Trennung von kirchlicher und weltlicher Gewalt gefordert (Art. 28: Von der Gewalt der Bischöfe). Die weltliche Gewalt der Bischöfe beschränke sich auf die von Königen und Kaisern verliehenen weltlichen Befugnisse, wohingegen ihnen in der Kirche keinerlei Jurisdiktionsgewalt zustehe. Dort sei ihnen lediglich das an das Evangelium gebundene *ministerium verbi et sacramentorum* überantwortet. In den kirchlichen Zeremonien stünde die christliche Freiheit der bischöflichen Gewalt entgegen. Eine klare Bestimmung des Verhältnisses von Kirche und christlicher Obrigkeit findet sich erstmals bei Melanchthon: Ihm zufolge hatte die weltliche Obrigkeit in der Auffassung von der *custodia utriusque tabulae* nicht nur für Friede, Recht und Ordnung zu sorgen, sondern war auch für die *cura religionis* verantwortlich. Demnach gehörte es zur Schuldigkeit der evangelischen Fürsten, die Ausbreitung der wahren Lehre zu gewährleisten, Irrlehren zu bekämpfen und die Kirche zu schützen. Dieses Wächteramt umfasste jedoch keine Entscheidungsgewalt über Lehrfragen, die nur von der Kirche als Ganzes entschieden werden konnten. Zum Anderen hatte der Fürst als *praecipuum membrum ecclesiae* eine besondere Verantwortung innerhalb der Kirche, auch hier jedoch wiederum ohne das Recht zur Ausübung weltlicher oder geistlicher Herrschaft. Ein Reformationsrecht im strengen Sinne bestand in dieser theologischen Lehre ebenso wenig wie die Vorstellung eines landesherrlichen Kirchenregiments über die Partikularkirche. Ansätze zu einem Staatskirchentum gab es lediglich in der Züricher Tradition des Reformiertentums, doch diese Auffassung vermochte sich während des 16. Jahrhundert meist nicht durchzusetzen.¹⁰ Eine theoretische Begründung

¹⁰ Heckel, *Cura Religionis*, S. 53-73. In den reformierten Kirchen war das Verhältnis zur Obrigkeit seit dem 16. Jahrhundert gemäß den jeweils spezifischen Bedürfnissen der reformierten Landeskirchen sehr unterschiedlich bestimmt worden (Für eine Übersicht siehe Kaspar v. Greyerz: *Das Reformiertentum*. In: Ders. u. Anne Conrad (Hgg.): *Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum*. Band 4: 1650-1750. Paderborn u. a. 2012, S. 311-410; Heinrich R. Schmidt: *Die reformierten Kirchen in Europa*. In: Martin Sallmann, Moisé Mayordomo u. Hans Rudolf Lavater (Hgg.): *Johannes Calvin 1509-2009. Würdigung aus Berner Perspektive*. Zürich 2012, S. 25-51). In Frankreich und in den Niederlanden, wo die Reformierten einer feindlichen katholischen Obrigkeit gegenüberstanden, setzte sich das kalvinistische Konzept einer von der monarchischen Gewalt unabhängigen, presbyterial- und synodalverfassten Kirche durch. In der anglikanischen Staatskirche orientierte man sich hingegen am Züricher Modell, das eine deutliche Unterordnung der Kirche unter die Obrigkeit forderte (Erastianismus). Wiederholt kam es zu Auseinandersetzungen zwischen den verschiedenen Konzeptionen, so etwa anlässlich der Einführung der pfälzischen Kirchenzuchtordnung von 1570, bei der Thomas Erastus (1524-1583) deutlich gegen die Heidelberger Theologen Position bezogen hatte, oder im Streit zwischen Remonstranten und Kontraremonstranten in den Niederlanden zu Beginn des 17. Jahrhunderts. In beiden Fällen hatten sich die Verfechter der obrigkeitlichen Souveränität über die Kirche aber nicht durchsetzen können. John Neville Figgis: *The Divine Right of Kings*. Cambridge 1934 [1896], S. 293-342; Ruth Wesel-Roth: *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*. Lahr/Baden 1954, S. 90-124. Allerdings standen die Vertreter eines kalvinistischen Presbyterialsystems der monarchischen Gewalt des Herrschers nicht grundsätzlich fern: „[W]hat Calvinists [i. e. Reformed, R. T.] all over Europe in the late sixteenth and early seventeenth centuries wished to do was to *capture* their monarchs and use their power to establish a Presbyterian system of Church government, in which the monarch would act as a 'moderator' in the Church assemblies.“ Richard Tuck: *Philosophy and Government 1572-1651*. Cambridge 1993, S. 203. Dagegen seien republikanische verfasste Gemeinwesen mit einer einflussreichen Oligarchie von Laien wenig geneigt gewesen, sich der rigiden Kirchenzucht zu unterwerfen – der Genfer Calvinismus bilde somit eher einen Sonderfall unter den reformierten städtischen Gemeinwesen. Dreitzel sieht im Staatskirchenrecht des deutschsprachigen Protestantismus im 17. Jahrhundert sogar eine eigene, von arminianischen und anglikanischen Einflüssen geprägte Tradition des reformierten Absolutismus, die insbesondere in Brandenburg-Preußen zur Geltung gekommen sei. Horst Dreitzel: *Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates*. In: Friedrich Vollhardt: *Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung*. Tübingen 1997, S. 17-50, insbes. S. 39 f. Eine systematische Untersuchung der reformierten Staatskirchenrechtslehren steht bislang noch aus, daher muss die Frage nach deren Bedeutung für die landesherrliche Kirchenpolitik in Brandenburg-Preußen beim

fand das landesherrliche Kirchenregiment erstmals zu Beginn des 17. Jahrhunderts durch den reformierten Heidelberger Theologen David Pareus (1548-1622). Beeinflusst von der oberrheinischen (zwinglianisch geprägten) Tradition des Staatskirchentums griff Pareus die Unterscheidung von *potestas ecclesiastica externa* und *interna* auf und trennte streng zwischen geistlicher und obrigkeitlicher Kirchengewalt. Die erstere, allein der Geistlichkeit zukommende Gewalt umfasse die Predigt, die Administration der Sakramente und die Schlüsselgewalt. Die politischen Stände hingegen seien auf die äußerliche Kirchengewalt, auf den Schutz und die Förderung der Religion, sowie auf die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit verwiesen. Diese grundlegende Unterscheidung wurde in der Drei-Stände-Lehre des lutherischen Theologen Johann Gerhard (1582-1637) aufgenommen und hielt somit Einzug in die Denktraditionen der lutherischen Orthodoxie.

In der Praxis waren das landesherrliche Reformationsrecht und das davon abgeleitete Kirchenregiment in den konsistorialverfassten protestantischen Territorien des 16. Jahrhunderts längst vorhanden, da die Reformatoren zur Durchführung der Kirchenreform auf die Unterstützung der weltlichen Herrscher angewiesen waren.¹¹ Die Zuständigkeit des Landesherrn für das Kirchen- und Schulwesen sowie die geistliche Gerichtsbarkeit war durch den Augsburger Religionsfrieden von 1555 zumindest implizit legitimiert worden. In der Folge mussten auch die lutherischen Theologen dieses landesherrliche Kirchenregiment anerkennen, selbst wenn sie es den reformierten Reichsfürsten nicht zugestehen wollten.¹² Gleichwohl sahen sich die protestantischen Juristen und Theologen dazu genötigt, das Verhältnis der Kirche zur Obrigkeit genauer zu bestimmen, um einerseits die Reformation zu legitimieren und katholische Restitutionsforderungen abzuwehren, andererseits aber auch die Macht der Fürsten zu begrenzen und die Eigenständigkeit der Kirche zu bewahren. In der folgenden Zeit entwickelten sie verschiedene staatskirchenrechtliche Konstruktionen, um das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt zueinander genauer zu bestimmen. Seit Daniel Nettelblatt (1783) wird im deutschsprachigen Raum systematisch zwischen den Modellen des Episkopalismus, Territorialismus und Kollegialismus unterschieden. Tatsächlich bildeten diese frühneuzeitlichen Staatskirchenrechtslehren aber keine einheitlichen Theoriegebäude und lassen sich im Einzelnen auch nicht streng voneinander abgrenzen.¹³ Für den Zweck dieser Arbeit kann dennoch auf diese rechtshistorische Systematik zurückgegriffen werden, um die Besonderheiten des brandenburgischen Kirchenregiments aufzuzeigen.

Die Lehre des Episkopalsystems geht zurück auf die Brüder Joachim (1544-1623) und Matthias Stephani (1570-1646).¹⁴ Aus der Suspendierung des kanonischen Rechts in den protestantischen Territorien nach § 20 des Augsburger Religionsfriedens leiteten sie den Übergang der originär bischöflichen Rechte auf den Landesherrn ab (Devolutionstheorie). Damit wurde das Kirchenregiment protestantischer Fürsten auf das Reichsrecht zurückgeführt und inhaltlich am kanonischen Recht ausgerichtet. Die kirchliche Gewalt wurde deutlich von der landesherrlichen Territorialgewalt getrennt und war lediglich aufgrund der reichsrechtlichen Übereinkunft in der personalen Union des Landesherrn vereinigt (*duplex persona*). Die Ausübung des Kirchenregiments durch Konsistorien als eigenständige Behörden und die Bindung des Landesherrn an seine theologischen Berater beschränkten die kirchlichen Herrschaftsrechte des Fürsten ebenso wie die Bindung an das Reichsrecht und dessen Einzelbestimmungen. Auf

gegenwärtigen Forschungsstand noch offen bleiben.

¹¹ Martin Honecker: *Cura Religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts*, insbesondere bei Johann Gerhard. München 1968, S. 23-40.

¹² Martin Heckel: *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. München 1968, S. 64-67.

¹³ Heckel, *Staat und Kirche*, S. 109-127.

¹⁴ Dazu Heckel, *Staat und Kirche*.

der Lehre des Episkopalismus gründete der landesherrliche Rechtstitel des Episkopats, der zwangsläufig im Widerspruch zur ursprünglichen reformatorischen Lehre stand. Der Umfang des *ius episcopale* und die Verteilung der bischöflichen Gewalt zwischen Obrigkeit und Kirche wurde von den einzelnen Autoren allerdings recht unterschiedlich bestimmt.

Auf der Grundlage des Episkopalystems entstand die Drei-Stände-Lehre, die insbesondere für die orthodoxen lutherischen Theologen im 17. Jahrhundert eine zentrale Rolle in der Begründung des Verhältnisses von Staat und Kirche spielen sollte.¹⁵ Der Theologe Johann Gerhard baute diese aus der lutherischen Sozialethik stammende Lehre von der gottgewollten Gliederung der Christenheit in Kirche, Obrigkeit und Haus zu einem kirchlichen Verfassungsprinzip aus. Die Drei-Stände-Lehre erkannte das Kirchenregiment des konfessionsverwandten Landesherrn zwar grundsätzlich an, suchte dieses aber durch ein innerkirchliches, auf dem *ius divinum* beruhenden Prinzip der Gewaltenteilung zwischen Kirche, Obrigkeit und Gemeinde zu beschränken. Die *potestas ecclesiastica interna*, die das Predigtamt, die Sakramentsverwaltung und die Kirchenzucht umfasste, sei dem geistlichen Stand als erstem Stand in der Kirchenverfassung vorbehalten. Die *potestas ecclesiastica externa*, die unter anderem die äußere Kirchenorganisation, die Durchführung von Visitationen, die Verwaltung der Kirchengüter und -einkünfte sowie die kirchliche Gesetzgebung und Rechtsprechung betraf, komme hingegen dem Landesherrn zu. Vom Kirchenregiment faktisch nahezu vollständig ausgeschlossen war hingegen der dritte Stand, die Gemeinde. Allerdings ließ sich eine strenge Trennung der beiden Sphären des inneren und äußeren Kirchenregiments nicht konsequent durchführen. In mehreren Fällen sollten Geistlichkeit, Obrigkeit und teilweise auch die Gemeinde zusammen wirken, so etwa bei der Einsetzung der Pfarrer, der Ausübung des großen Banns, der geistlichen Gerichtsbarkeit und der Änderung der Kirchenzeremonien. Gerhards Drei-Stände-Lehre war zweifellos an der bestehenden Praxis der konsistorialverfassten lutherischen Territorialstaaten angelehnt, die sie zu legitimieren suchte. Auch Brandenburg hatte im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts weitgehend dem von Gerhard beschriebenen Ideal entsprochen. In Anlehnung an diese Drei-Stände-Lehre und ausgehend von der sächsischen Konsistorialpraxis entwickelte der Jurist Benedict Carpzov (1595-1666) sein Handbuch *Definitiones ecclesiasticae seu consistoriales* (1649), das sich nicht nur zu einem Grundlagenwerk des protestantischen Kirchenrechts im 17. Jahrhundert entwickelte, sondern bald auch zum festen Bestandteil lutherischer Dogmatik gehörte.¹⁶ Die lutherischen Geistlichen in Brandenburg sollten immer wieder auf die Drei-Stände-Lehre rekurrieren, um Übergriffe ihres reformierten Landesherrn auf die Kirche zurückzuweisen.

Über die episkopalistische Lehre hinaus führte der Territorialismus, der das landesherrliche Kirchenregiment nicht mehr aus dem Reichsrecht und dem kanonischen Recht begründete, sondern dieses aus der weltlichen Territorialherrschaft ableitete. Der Ursprung des Kirchenregiments in der bischöflichen Gewalt wurde hier bezweifelt oder doch zumindest in seiner Bedeutung stark relativiert.¹⁷ Vielmehr handele es sich originär um landesherrliche Rechte, um höchste Regalien, die von den Bischöfen usurpiert und mit dem Augsburger Religionsfrieden an die Fürsten restituiert worden seien (Restitutionstheorie).¹⁸ Eine eigenständige institutionelle Kirchengewalt wurde hier allerdings noch nicht bestritten.¹⁹ Dieser frühe

¹⁵ Honecker, *Cura Religionis Magistratus Christiani*.

¹⁶ Peter Landau: Carpzov, das protestantische Kirchenrecht und die frühneuzeitliche Gesellschaft. In: Günter Jerouschek (Hg.): Benedict Carpzov. Neue Perspektiven zu einem umstrittenen sächsischen Juristen. Tübingen 2010, S. 227-256.

¹⁷ Heckel, *Staat und Kirche*, S. 109-127.

¹⁸ Somit bezieht sich auch der Territorialismus anfangs noch auf das Reichsrecht. Heckel, *Staat und Kirche*, S. 80.

¹⁹ Auch die Vertreter des rationalen Territorialismus hielten daran in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts

Territorialismus im deutschsprachigen Raum unterschied sich vor allem methodisch von seiner späteren Ausprägung: Das Kirchenregiment als Teil der Territorialgewalt wurde hier „noch nicht rational-deduktiv, sondern historisch-pragmatisch und juristisch-positivistisch“ begründet.²⁰

Der rationale Territorialismus entwickelte sich auf der Grundlage des Naturrechts von Samuel Pufendorf (1623-1694) und erreichte den Höhepunkt mit seinen Hauptvertretern Christian Thomasius (1655-1728) und Just Henning Boehmer (1674-1749).²¹ Sie betrachteten die Kirche nicht als göttliche Institution, sondern als menschliches Kollegium, das der Staatsgewalt unterworfen sei. Einen eigenen Rechtstitel für das Kirchenregiment bestritten sie hingegen, so wie sie die Unterscheidung von interner und externer Kirchengewalt überhaupt verwarfen. An die Stelle eines theologisch fundierten Kirchenbegriffs traten mehrere Religionsgesellschaften, die von der Obrigkeit verfassungsrechtlich gleichwertig behandelt werden sollten.²² Da die Kirche keinen autonomen Staat im Staate bilden und als solcher Zwang ausüben dürfe, müsse die Kirche der weltlichen Obrigkeit untergeordnet und die Kirchenverwaltung in die Staatsverwaltung integriert sein. In der Kirche selbst gebe es nur Lehrer und Zuhörer. Gegenüber den Religionsgesellschaften besitze der Landesherr ein Aufsichtsrecht rein weltlicher Natur, das *ius circa sacra*.²³ Aus der weltlichen Verantwortung für das Gemeinwohl ließ sich aber auch weiterhin eine *cura religionis* ableiten. Dem obrigkeitlichen Kirchenregiment entziehe sich lediglich die individuelle Glaubens- und Gewissensfreiheit der Untertanen, weil Glaube und Gewissen nicht politischer, sondern spiritueller Natur seien.

Bemerkenswerterweise standen die wichtigsten Vertreter der territorialistischen Lehre in brandenburgischen Diensten. Bereits während des sogenannten märkischen Kirchenstreits der 1660er Jahre hatte Johannes Brunnemann (1608-1672) in seinen kirchenrechtlichen Vorlesungen an der Universität Frankfurt (Oder) deutlich gegen die Autonomiebestrebungen der lutherischen Landeskirche Position bezogen. Im Rückgriff auf die Naturrechtslehre von

teilweise noch fest.

²⁰ Heckel, Staat und Kirche, S. 242. Zur gleichen Zeit entwickelten in den Niederlanden die Arminianer eine territorialistische Lehre, um die Ansprüche der reformierten Orthodoxie abzuwehren. Sie räumten der Obrigkeit zum Schutz der ungeteilten Souveränität ein umfassendes Kirchenregiment auf der Grundlage eines *ius circa sacra* ein, von dem lediglich die individuelle Gewissensfreiheit der Gläubigen und die sakralen Elemente des geistlichen Amtes ausgenommen waren. Ebd. 245 f.

²¹ Dazu Klaus Schlaich: Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jh. In: ZRG Kan. Abt. 85 (1968), S. 287-340; Christoph Link: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre. Wien u. a. 1979, S. 292-321; Ders.: Souveränität – Toleranz – evangelische Freiheit. Staatsrechtliche und theologische Aspekte in der 'territorialistischen' Begründung staatlicher Kirchenhoheit. In: ZRG. Kan. Abt. 86 (2000), S. 414-432; Heinrich de Wall: Spannungen und Paradoxien im rationalen Territorialismus. In: ZRG Kan. Abt. 92 (2006), S. 554-569.

²² Der Territorialismus suchte nach Lösungen für ein zentrales Problem, das sich im 17. Jahrhundert in jeweils unterschiedlicher Weise in vielen europäischen Staaten stellte: Die Destabilisierung öffentlicher Ordnung und die Gefährdung des gesellschaftlichen Friedens durch religiösen Dissens. Die Forderung nach dem Ausbau staatlicher Kirchenhoheit aus Gründen der Staatsräson konnte zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen führen: Während Thomasius den Konfessionsstaat bekämpfte und für religiöse Toleranz eintrat, forderte Hobbes (wie zuvor bereits Lipsius) die konfessionelle Einheit des politischen Gemeinwesens. Die Toleranzforderung war also nicht zwingend das Ergebnis des säkular begründeten Staatskirchenrechts.

²³ Die Rechtsgeschichte betont, dass dieser von Hugo Grotius begründete Begriff eigentlich erst im 19. Jahrhundert systematisch Anwendung gefunden hat. Vgl. Heckel, *Cura religionis*, S. 74; Klaus Schlaich: Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie [1968]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz. Tübingen 1997, S. 179-203, insbes. S. 199. Dies kann für die Kirchenpolitik in Brandenburg-Preußen bestätigt werden. Tatsächlich wurde der Begriff in der kirchenpolitischen Praxis zu Beginn des 18. Jahrhunderts nur vereinzelt zur Argumentation herangezogen, um Verletzungen des landesherrlichen Kirchaufsichtsmonopols durch die ständischen Gewalten zurückzuweisen.

Hugo Grotius räumte er dem Landesherrn eine außerordentlich umfassende *potestas circa sacra* ein, die zwar mit der Aufrechterhaltung der staatlichen Ordnung begründet wurde, sich aber inhaltlich selbst auf die ureigensten geistlichen Reservate des Predigtamts und der Dogmatik erstreckte.²⁴ Weniger radikal hatte sich der Lutheraner Samuel Pufendorf, der 1688 aus schwedischen Diensten ausgeschieden und als Hofhistoriograph nach Brandenburg berufen worden war, in seinen kirchenrechtlichen Arbeiten positioniert.²⁵ In territorialistischer Manier leitete er die landesherrlichen Kirchengaufsichtsrechte aus der weltlichen Herrschaft ab, band sie aber an die Pflicht des Herrschers zur Sicherung der öffentlichen Ordnung und des weltlichen Gemeinwohls. In seiner Schrift *de habitu religionis christianae ad vitam civilem* (1687) hatte Pufendorf dennoch an einer gewissen Eigenständigkeit der Kirche festgehalten, soweit sie den Kernbereich des Predigtamts, den *cultus internus*, betrafen: Die Verkündung des Evangeliums, die Sakramentsverwaltung und die Ausübung der Schlüsselgewalt begründeten sich aus dem *ius divinum* und blieben vom weltlichen Kirchengaufsichtsrecht ausgenommen.²⁶ Eine politische Autonomie der Kirche gegenüber dem Staat war daraus aber nicht abzuleiten. Noch weiter ging Christian Thomasius, der schon bald nach seiner Flucht aus Leipzig 1694 eine Professur an der neugegründeten Universität in Halle erhielt, wo er sich mit der Thematik des Staatskirchenrechts zu beschäftigen begann. Bei Thomasius, der sich trotz gewisser Sympathien für die Reformierten nie völlig vom lutherischen Bekenntnis entfernt hatte, gingen die pietistische Individualisierung und Spiritualisierung der unsichtbaren Kirche einher mit der nahezu vollständigen Aufhebung der eigenverfassten sichtbaren Kirche, der nur noch der Status als Kollegium unter obrigkeitlicher Aufsicht zugestanden wurde. Die landesherrliche Kirchenhoheit umfasse daher auch die Liturgie und Kirchenzeremonien. Allerdings riet auch Thomasius dem Landesherrn zu einem maßvollen Einsatz seiner umfassenden Gewalt im Einvernehmen mit seinen Theologen.²⁷ Ähnliche Ansichten wie Thomasius vertrat auch dessen Kollege Samuel Stryk (1640-1710), der dem Landesherrn sogar ein *ius papale* einräumte.²⁸ Auch bei den Vertretern des Territorialsystems bestand keine einhellige Auffassung über die Möglichkeiten und Grenzen des landesherrlichen Kirchenregiments.

Die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts entwickelte Lehre des Kollegialismus entstand als Versuch, den umfassenden Herrschaftsanspruch des Territorialismus zu beschränken. Für das Verhältnis von Staat und Kirche wurde das Vereinsrecht argumentativ herangezogen, aus dem die Kollegialisten einen eigenen Rechtstitel der Konfessionsgemeinschaften ableiteten. Zwar gebührten dem Landesherrn die aus der Vereinshoheit begründeten Aufsichtsrechte, doch die kirchlichen Vereinsrechte seien ihm nur treuhänderisch übertragen und an die Mitgliedschaft in der Kirche sowie die Respektierung der kirchlichen Verfassung gebunden. Ähnlich wie im Episkopalismus wurde eine Trennung von Kirchen- und Staatsverwaltung gefordert. Anders als die rein vernunftrechtlich argumentierenden Territorialisten betonten die frühen Vertreter des Kollegialismus, bei denen es sich nicht um Juristen, sondern um Theologen handelte, eine

²⁴ Lackner, Kirchenpolitik, S. 96-98.

²⁵ Christoph Link: Staat und Kirche bei Samuel Pufendorf. In: Bodo Geyer u. Helmut Goerlich (Hgg.): Samuel Pufendorf und seine Wirkung bis auf die heutige Zeit. Baden-Baden 1996, S. 208-221; Detlef Döring: Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller. Berlin 1992, S. 55-142; Ders.: Säkularisierung und Moralthologie bei Samuel von Pufendorf. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993), S. 156-174; Ders.: Samuel Pufendorfs Berufung nach Brandenburg-Preußen. In: Fiammetta Palladini u. Gerald Hartung (Hgg.): Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Berlin 1996, S. 11-28.

²⁶ Aber auch hinsichtlich der Adiaphora, die der herrschaftlichen Verfügungsgewalt grundsätzlich unterworfen waren, machte Pufendorf Einschränkungen. Schlaich, der rationale Territorialismus, S. 319.

²⁷ Link, Souveränität – Toleranz – evangelische Freiheit, S. 428 f., 432.

²⁸ Die 1697 erschienene Disputation von Matthias Daniel Laurens unter Samuel Stryk, *De Iure Papali Principum Evangelicorum*, war Paul v. Fuchs sowie Eberhard und Ludolph v. Danckelmann gewidmet.

Doppelbindung des Kirchenrechts an Theologie und Vernunftrecht. Der Kollegialismus sollte in der Praxis jedoch erst im 19. Jahrhundert Bedeutung erlangen und spielt für den hier betrachteten Zeitraum noch keine Rolle.²⁹

Die von den frühneuzeitlichen Juristen und Theologen entwickelten staatskirchenrechtlichen Lehren waren nicht eins zu eins auf die Wirklichkeit übertragbar. Vielmehr suchten sie Idealvorstellungen des Verhältnisses von Staat und Kirche mit der politischen Praxis in Einklang zu bringen, um das landesherrliche Kirchenregiment der protestantischen Fürsten in seiner bestehenden Form zu legitimieren und gleichzeitig normativ auf dieses einzuwirken – mit dem Ziel, die landesherrliche Gewalt entweder zu beschränken oder auszuweiten. Allerdings lässt sich nur schwer abschätzen, inwiefern diese Lehren das Handeln der politischen Entscheidungsträger und der Amtsträger in der Kirchenadministration beeinflusst haben. In Brandenburg sahen sich die Akteure der landesherrlichen Kirchenpolitik nämlich zu keinem Zeitpunkt genötigt, ihre Auffassung über das Verhältnis von Obrigkeit und Kirche grundsätzlich zu klären. Im Gegenteil, sie profitierten gerade von dessen Unbestimmtheit, die ihnen erlaubte, situativ nach der eigenen Interessenlage zu handeln.

Dies hatte sich bereits während der Reformation im 16. Jahrhundert gezeigt. Die Annahme des Bischofstitels durch die brandenburgischen Kurfürsten lässt sich für diese Zeit noch nicht belegen.³⁰ Die dem Episkopalsystem entstammende Vorstellung einer *duplex persona* des Landesherrn fand in der kirchenadministrativen Praxis so gut wie keinen Niederschlag. Zwischen den landesherrlichen und bischöflichen Rechten wurde meist gar nicht unterschieden und im Hinblick auf das alltägliche Verwaltungshandeln lässt sich die Vermutung äußern, dass die historischen Akteure sich einer solchen Unterscheidung in der Regel gar nicht bewusst gewesen sein dürften.³¹ Tatsächlich bestand für die lutherischen Kurfürsten keine Notwendigkeit, ihr Kirchenregiment grundsätzlich zu rechtfertigen – im eigenen Territorium konnten sie gemäß dem reformatorischen Selbstverständnis als christliche Obrigkeit handeln, während nach außen hin, gegenüber Kaiser und Reich, das landesherrliche *ius reformandi* zur Verteidigung der Reformation hervorgebracht werden konnte.³²

Durch den Übertritt Johann Sigismunds zum reformierten Bekenntnis war die konfessionelle Übereinstimmung von Landesherr und Landeskirche faktisch nicht mehr gegeben. Dennoch hatte Johann Sigismund das Kirchenregiment über die lutherischen Untertanen politisch behaupten können und später sollte der Westfälische Friede diese dem Wesen nach territorialistische Rechtsauffassung bestätigen.³³ Die vom Bekenntnisstand her lutherischen

²⁹ Schlaich, Kirchenrecht und Vernunftrecht; Link, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, S. 322-342.

³⁰ Martin Heckel: Die Entstehung des Brandenburg-Preussischen Summepiskopats. In: Ders.: Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'. Gesammelte Aufsätze. Herausgegeben von Siegfried Grundmann. Köln u. a. 1964, S. 371-386; Georg Manten: Das Notbischofsrecht der preußischen Könige und die preußische Landeskirche zwischen staatlicher Aufsicht und staatlicher Verwaltung. Unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Religionspolitik Friedrich Wilhelms II. Berlin 2007, S. 56.

³¹ So Manten: „Ob das seitens des Kurfürsten in Anspruch genommene bischöfliche Recht Wirklichkeit oder juristische Fiktion war, konnte für die Staatspraxis rechtlich und faktisch dahinstehen.“ Manten, Notbischofsrecht, S. 81.

³² Christian Schneider: Ius Reformandi. Die Entstehung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. Tübingen 2001, S. 147.

³³ Hier lassen sich gewisse Parallelen in der Entwicklung des Reichskirchenrechts und des territorialen Kirchenrechts erkennen: Martin Heckel zufolge zeichnete sich das deutsche Staatskirchenrecht des 17. Jahrhunderts durch eine Doppelstruktur aus, bedingt durch das Nebeneinander von Reich und Territorien. Während auf Reichsebene mit dem Augsburger Religionsfrieden und dem Westfälischen Frieden die religiöse Einheit zugunsten der Parität der Konfessionen aufgegeben worden sei, habe sich auf der territorialen Ebene der geschlossene Konfessionsstaat durchgesetzt. Beide Entwicklungen bedingten und stützten sich gegenseitig. Das Reich mit seinem überkonfessionellen Reichskirchenrecht habe sich auf die Wahrung der Friedensordnung beschränkt und das Kirchenregiment sei auf die Territorien übergegangen. Die Fiktion von der Einheit

Staatskirchenrechtler des 17. Jahrhunderts hatten die brandenburgischen Verhältnisse in ihren Abhandlungen bewusst ignoriert.³⁴ Sie traten zwar aus pragmatischen Gründen für eine reichsrechtliche Tolerierung der Reformierten ein, waren aber keineswegs bereit, diesen die Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession und damit das *ius reformandi* zuzugestehen.³⁵ Umgekehrt bestanden die brandenburgischen Kurfürsten seit Johann Sigismund auf der Zugehörigkeit zum Augsburger Bekenntnis und versuchten das Ideal von der Einheit der Landeskirche aufrechtzuerhalten. Damit stellten sie sich auch kirchenrechtlich bewusst in die Tradition ihrer lutherischen Vorfahren, und wie diese unterschieden sie in der Regel nicht formal zwischen landesherrlichen und bischöflichen Rechten. Die kirchenrechtliche Legitimationskrise gegenüber der lutherischen Bevölkerung gab zunächst also keinen Anlass für eine Neubegründung des landesherrlichen Kirchenregiments, vielmehr versuchte man die Rechtskontinuität über die Behauptung des theologischen Fundamentalkonsenses aufrechtzuerhalten.

Der Rückgriff auf den bischöflichen Rechtstitel lässt sich erstmals für die Herrschaft Georg Wilhelms (1595-1640) nachweisen.³⁶ Später sollte dann Kurfürst Friedrich Wilhelm in der Auseinandersetzung mit seinen katholischen Untertanen, die sich weiterhin an die Hierarchie der römisch-katholischen Kirche gebunden fühlten, sogar den Titel eines *summus episcopus* oder Oberbischofs annehmen.³⁷ Seitdem wurde dieser Rechtstitel von den reformierten Landesherren bisweilen auch dazu in Anspruch genommen, das empfundene Legitimationsdefizit gegenüber den lutherischen Untertanen, das sich aus der Verschiedenheit des Bekenntnisses ergab, zu überbrücken, und auch gegenüber den konfessionsverwandten reformierten Untertanen wurde das *ius episcopale* bisweilen geltend gemacht.³⁸ Allerdings findet sich der Bezug auf die (ober-)bischöflichen Rechte des Landesherrn in den Quellen eher sporadisch, meist wurde das kirchenregimentale Handeln des Fürsten auch weiterhin formal aus der Landeshoheit, der *cura religionis* christlicher Obrigkeit sowie der allgemeinen Sorge für Frieden und öffentliche Ordnung begründet. Der Summepiskopat wurde auch nicht in einem „theologisch-geistlichen“, sondern eher in einem „beschreibend-kategorisierenden“ Sinne gebraucht.³⁹ Eine Rückbindung an das katholische Bischoftum war hier ebenso wenig beabsichtigt wie eine Anknüpfung an das Reichskirchenrecht. Vielmehr spricht die überkonfessionelle Verwendung dieses und anderer aus dem kanonischen Kirchenrecht entlehnter Rechtstitel und -begriffe (*bracchium saeculare, ius episcopale/dioecesanum/clavium/devolutionis*), die ungebrochen bis in das 18. Jahrhundert anhielt, für eine Entkonfessionalisierung des Kirchenrechts, das zunehmend an

des Glaubens sei weiterhin aufrecht erhalten worden. Heckel, Staat und Kirche, S. 73-76. Die von Heckel idealtypisch formulierte Gegenüberstellung von überkonfessioneller Reichskirchenordnung und konfessionell geschlossenen Territorialstaaten ist für Brandenburg aber bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts nicht mehr zutreffend. Durch die Zweite Reformation war Brandenburg zu einem bikonfessionellen Staat geworden, der gewissermaßen die Entwicklung zur konfessionellen Parität im Reich bereits vorwegnahm, freilich ohne auf das landesherrliche Kirchenregiment vollständig zu verzichten.

³⁴ Zum Folgenden Heckel, Summepiskopat, S. 383 f.

³⁵ Obwohl die staatskirchenrechtlichen Lehren von evangelischen Juristen begründet wurden, waren sie ihrem Wesen nach doch keineswegs konfessionell spezifisch. Allerdings machten alle Autoren deutlich, dass den katholischen Fürsten nicht die gleichen Rechte zugestanden werden dürfen. Während die Episkopalisten dies konsequent aus ihrer Lehre ableiten konnten, hielten später auch die Territorialisten aus Opportunität teilweise noch an dieser eigentlich rechtspositivistischen Haltung fest, da sie sich der politischen Sprengkraft ihrer Ideen bewusst gewesen sein dürften.

³⁶ Heckel, Summepiskopat, S. 378 f., Anm. 47.

³⁷ Heckel, Summepiskopat, S. 381 f.

³⁸ Mantens, Notbischofsrecht, S. 68.

³⁹ Mantens, Notbischofsrecht, S. 87. Mantens Ergebnisse werden etwas verzerrt durch die dünne Quellenbasis, die sich im Wesentlichen auf die von Mylius kompilierte Gesetzessammlung *Corpus Constitutionum Marchicarum* beschränkt. Eine stärkere Berücksichtigung archivalischer Quellen würde die Beobachtung, dass der Rekurs auf das Summepiskopat in der Zeit um 1700 seinen Höhepunkt hatte, grundsätzlich bestätigen.

den territorialstaatlichen Interessen ausgerichtet wurde.⁴⁰

Der Einfluss der territorialistischen Lehre auf die Staatspraxis ist in der Forschung insbesondere für Brandenburg-Preußen hervorgehoben worden.⁴¹ Die Annahme derartiger Zusammenhänge zwischen Ideengeschichte und politischer Praxis liegt insofern nahe, als gerade dessen prominenteste Vertreter in Brandenburg lehrten und sich mit den Verhältnissen in Brandenburg-Preußen beschäftigten. Ihre Überlegungen erlangten Einfluss auf die Juristenausbildung, ihre teilweise sogar aus dem Latein in die deutsche Sprache übersetzten Schriften fanden eine weite Verbreitung und wurden zweifellos von den weltlichen Amtsträgern in der Staatsverwaltung, denen sie häufig auch gewidmet waren, rezipiert. Für die Verfassung eines multikonfessionellen Gemeinwesens bot die territorialistische Lehre zweifellos die meisten Anknüpfungspunkte. Gegenüber der vermeintlichen Evidenz dieser institutionellen Verschränkungen ist aber dennoch Vorsicht angebracht. Ein direkter Einfluss der neuen Ideen auf die Praxis lässt sich der Begründung der landesherrlichen Edikte, Patente und Verordnungen nämlich nicht entnehmen, wie eine systematische Sichtung dieser Quellen ergeben hat. Außerdem begnügten sich die brandenburgischen Kurfürsten keineswegs nur mit der äußeren Kirchenhoheit, die ihnen die wohlmeinenden Juristen an den landeseigenen Universitäten zuzugestehen bereit waren.⁴² Wie sich noch zeigen wird, lag der entscheidende Grund für den zurückhaltenden Umgang mit der territorialistischen Lehre in der Hoffnung, an der kirchlichen Einheit festhalten zu können, um somit die theologische Deutungshoheit über den gesamten Protestantismus zu bewahren. Eine Anerkennung der beiden protestantischen Bekenntnisse als gleichberechtigte Religionsgemeinschaften, wie sie der Territorialismus vorsah, hätte dies weitgehend unmöglich gemacht. Das Bemühen der Obrigkeiten, an der kirchlichen Einheit festzuhalten, lässt sich im Folgenden an der Entwicklung der brandenburgischen Kirchenverfassung und -verwaltung nachvollziehen.

⁴⁰ Selbst ein ausgewiesener Kritiker des kanonischen Rechts wie Christian Thomasius betonte dessen normative Gültigkeit, die auch in den protestantischen Kirchenordnungen weiterwirke. Christian Thomasius: *Höchstnötige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, der sich zu Erlernung Der Kirchen-Rechts-Gelahrheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat.* Halle 1713, S. 405-435.

⁴¹ So urteilt Lackner, Pufendorfs kirchenrechtliche Arbeit *de habitu religionis christianae ad vitam civilem* sei zur Grundlage der Religions- und Kirchenpolitik in Preußen geworden. Link zufolge hatte die neue Rechtstheorie des Territorialismus schon bald Auswirkungen auf die 'Oberfläche' der Staatspraxis und sei im Preußen Friedrichs des Großen verwirklicht worden. Dagegen sieht Dreitzel mit Blick auf Thomasius dessen Konzeptionen in der Herrschaftsauffassung Friedrich Wilhelms I. verwirklicht. Lackner, Kirchenpolitik, S. 98; Link, Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit, S. 315 f.; Dreitzel, Christliche Aufklärung, S. 46. Den Nachweis für diese Thesen bleiben die genannten Autoren allerdings schuldig.

⁴² So schon Hintze, Epochen, S. 73 f. Auch Manten kommt zum Ergebnis, das landesherrliche Kirchenregiment sei in der Staatspraxis über dasjenige hinausgegangen, was die Territorialisten den protestantischen Fürsten rechtlich einzuräumen bereit waren. Manten, Notbischofsrecht, S. 82. Das landesherrliche Kirchenregiment in Brandenburg-Preußen habe „keine einheitliche, kontinuierliche, systematische und kohärente Praxis“ aufzuweisen, sondern sei stattdessen in entscheidender Weise von der normativen Kraft des Faktischen, von den jeweiligen historisch gewachsenen „gesellschafts- und machtpolitischen Umständen“ abhängig gewesen. Manten, Notbischofsrecht, S. 23.

2.1.3 Die brandenburgische Kirchenverfassung und -verwaltung

Einführung der Reformation

Bereits im 15. Jahrhundert hatten die brandenburgischen Kurfürsten einen weitreichenden Einfluss auf die spätmittelalterliche Landeskirche.⁴³ Sie besaßen die Landeshoheit über die Bistümer, verfügten über die Zehntgelder, hatten weitreichende Rechte bei der Besetzung von Pfarrstellen, Stiften, Klöstern und geistlichen Stellen, nicht zuletzt auch bei der Berufung der Bischöfe. Der Einfluss der geistlichen Gerichtsbarkeit von landfremden Bischöfen war weitgehend zurückgedrängt und die märkischen Bischöfe der Landesherrschaft untergeordnet worden. In mancherlei Hinsicht besaßen die Landesherren im Spätmittelalter bereits jene kirchlichen Aufsichtsrechte, welche ihre Nachfolger später aufgrund ihrer episkopalen Befugnisse beanspruchen sollten.⁴⁴

Trotz dieses vergleichsweise großen Einflusses auf die Landeskirche vermochte Kurfürst Joachim I. (1484-1535), der als Anhänger der alten Kirche den reformatorischen Lehren entschlossen entgegentrat, die 'stille Reformation' in seinem Territorium nicht aufzuhalten.⁴⁵ Sein Nachfolger Joachim II. (1505-1571) öffnete sich hingegen vorsichtig der reformatorischen Lehre, vermied jedoch durch sein gemäßigtes Vorgehen diplomatisch geschickt den offenen Bruch mit Kaiser und katholischer Kirche. Beim Erlass der an Melanchthon orientierten Kirchenordnung von 1540 betonte er den Verbleib in der katholischen Tradition, was sich insbesondere in der Liturgie niederschlug.⁴⁶ Den Eingriff in die Verfassung der Landeskirche begründete Joachim II. aus seiner Verantwortung als christliche Obrigkeit für das geistliche Wohl der Untertanen (*cura religionis*). Er trat damit gewissermaßen als 'Notbischof' provisorisch an die Stelle der katholischen Bischöfe, die sich der Reform verweigert hatten. Gegenüber den reformationsfreundlichen Landständen bestand keine Notwendigkeit, das Vorgehen juristisch zu rechtfertigen, und diese waren an der Ausarbeitung der Kirchenordnung offenbar nicht direkt beteiligt.⁴⁷ Bei der Kirchenordnung handelte es sich um eine Agende, sie thematisierte also vor allem Fragen der Lehre, beinhaltete aber auch einige kirchenorganisatorische Bestimmungen.⁴⁸ So war zunächst noch vorgesehen, dass das Kirchenregiment und die geistliche Jurisdiktion auch in Zukunft bei den Bischöfen verbleiben sollten. Deren weitreichende Befugnisse umfassten traditionell die Aufsicht über Lehre und Kirchenzeremoniell, die Ordination und Investitur der Geistlichen sowie die generelle Aufsicht über die Geistlichkeit und die

⁴³ Dazu Felix Priebatsch: Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters. 3 Tle. In: ZKG 19 (1899), S. 397-430; 20 (1900), S. 159-185; 21 (1901), S. 43-90; Bruno Hennig: Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg und die päpstlichen Privilegien des Jahres 1447. Leipzig 1906.

⁴⁴ Priebatsch, Staat und Kirche I, S. 408.

⁴⁵ Paul Steinmüller: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. Halle 1903, S. 19-21.

⁴⁶ Steinmüller, Einführung der Reformation, S. 41-82; Nischan, Second Reformation, S. 5-33; Iselin Gundermann: Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598). In: Gerd Heinrich (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999, S. 147-242, insbes. S. 147-166; Die Kirchenordnung hatte die Brandenburg-Nürnberger Kirchenordnung von 1533 sowie den Unterricht der Visitatoren von 1528 zum Vorbild. Emil Sehling: Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts: Die Mark Brandenburg. Die Markgrafenthümer Oberlausitz und Niederlausitz, Schlesien. Tübingen 1909, S. 6 f.

⁴⁷ Victor Herold: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540-1545. In: JBKG 20 (1925), S. 5-104, insbes. S. 23-28. Vgl. auch die Landtagsakten bei Georg Winter: Die märkischen Stände zur Zeit ihrer höchsten Blüthe 1540-1550. In: Zeitschrift für Preußische Geschichte und Landeskunde 19 (1882), S. 252-310, hier S. 306. Demnach erfolgte der Erlass der Kirchenordnung von 1540 „auß großen, kreftigen anrhegen des Adels und der Stethe“.

⁴⁸ Die Kirchenordnung ist abgedruckt in: CCM 1,1 Nr. 2, Sp. 5-248.

Gerichtsbarkeit in Ehe- und Priestersachen.⁴⁹ Eine Neuerung wurde lediglich mit dem Amt des Generalsuperintendenten eingeführt, der bereits vor der Veröffentlichung der Kirchenordnung vom Landesherrn eingesetzt worden war. Er hatte die Eignung der Bewerber für die Pfarrämter in Hinsicht auf Lehre und Lebenswandel zu überprüfen.⁵⁰

Zur Umsetzung der Reform wurde eine Generalvisitation durchgeführt.⁵¹ Dazu wurde noch im gleichen Jahr eine Kommission etabliert, die aus dem brandenburgischen Bischof, dem Generalsuperintendenten und dem Kanzler als Vertreter des Landesherrn sowie einigen Vertretern der Stände bestand. Außerdem wurden die Landeshauptleute und Vertreter der lokalen Obrigkeiten hinzugezogen. Offenbar ging es bei den Visitationen, neben der Prüfung der Geistlichen auf Kenntnis des Evangeliums und deren Verpflichtung auf die neue Kirchenordnung, vor allem um die Neuordnung der kirchlichen Einrichtungen (Güter und Einkommen, Patronatsverhältnisse, Armenpflege und Spitäler, Stiftungen, Schulwesen, Auflösung von Klöstern und Stiften). Weitere Generalvisitationen fanden 1551 und 1558 statt. Allerdings mussten die Visitationen zunächst noch vor den Bistumsgrenzen haltmachen, denn während der Bischof von Brandenburg, Matthias von Jagow, die Reform unterstützte, verweigerten sich die Bistümer Lebus und Havelberg der Einführung der neuen Kirchenordnung. Somit ergab sich für den Landesherrn mittelfristig die Notwendigkeit, selbst für die Einhaltung der Kirchenordnung zu sorgen. Bereits im Jahre 1543 war Joachim II. mit seinem Bruder Johann von Küstrin (1513-1571), dem Herrscher der Neumark, darin übereingekommen, die bischöflichen Ämter aufzulösen und die Güter in den landesherrlichen Dominalbesitz zu überführen.⁵² Faktisch hatten sie damit den Beschluss gefasst, das bischöfliche Kirchenregiment weitestgehend der landesherrlichen Gewalt einzuverleiben. Die Bistümer Havelberg und Lebus konnten sich dem Zugriff des Kurfürsten nicht dauerhaft entziehen und vermochten die Einführung der neuen Kirchenordnung nicht zu verhindern, sondern lediglich um einige Jahre oder Jahrzehnte hinauszuzögern.⁵³ Die bischöfliche Amtsgewalt ging auf das Konsistorium und den Generalsuperintendenten über. Die Kompetenzen des Generalsuperintendenten mit Sitz in Frankfurt (Oder) wurden dahingehend erweitert, dass dieser ab 1544 auch die Ordination und Einsetzung der Priester vorzunehmen hatte. Die ehemaligen bischöflichen Aufgaben der kirchlichen Gerichtsbarkeit wurden vom bereits erwähnten Konsistorium übernommen, das 1543 zunächst als kommissarische Behörde für die geistlichen Angelegenheiten errichtet worden war.⁵⁴ Es war „zuständig für alle Fragen des bürgerlichen Rechts, in die sich die Kirche als rechtsuchende oder beklagte Partei verwickelt sieht“⁵⁵ und sollte wöchentlich in der

⁴⁹ Heinrich v. Mühler: *Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg*. Weimar 1846, S. 50 ff.

⁵⁰ Gundermann, *Kirchenregiment*, S. 179.

⁵¹ Herold, *Kirchenvisitation*.

⁵² Mühler, *Kirchenverfassung*, S. 60.

⁵³ Zur formalen Auflösung der Bistümer kam es erst 1598. Escher, *Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus*, S. 278.

⁵⁴ Mühler, *Kirchenverfassung*, S. 60-73; Victor Herold: *Das Cöllnische Konsistorium im 16. Jahrhundert*. In: FBPG 53 (1941), S. 1-42 und Karl Themel: *Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums von seiner Gründung bis zum Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1543-1608*. In: JBBKG 38 (1963), S. 65-96. Herold betont gegen Mühler, dass das Konsistorium zunächst keine vom Kammergericht verschiedene Behörde gewesen sei, sondern seine Selbstständigkeit erst mit der Konsistorialordnung von 1573 erhalten habe. Demgegenüber hält Themel an der leitenden Rolle der Superintendenten fest. Ob das Konsistorium in seiner Anfangszeit faktisch unter der Leitung des Kanzlers oder des Superintendenten gestanden habe, ist für die weitere Entwicklung aber nicht von Bedeutung. Die unveröffentlichte Konsistorialordnung von 1543 ist in den Punkten, in denen sie von der von 1573 abweicht, abgedruckt bei Martin Haß: *Die ältesten Entwürfe einer Konsistorialordnung für die Kurmark Brandenburg*. In: FBPG 27 (1914), S. 1-55.

⁵⁵ Herold, *das Cöllnische Konsistorium*, S. 12.

kurfürstlichen Ratsstube unter der Leitung des Generalsuperintendenten, den Pröpsten von Cölln und Berlin sowie zweier Juristen, die alle vom Landesherrn bestellt wurden, tagen. In wichtigen Angelegenheiten waren zudem der Kanzler und Kammergerichtsräte hinzuzuziehen.

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass die neugeordnete Kirchenverfassung dem Landesherrn eine nahezu unbeschränkte, allenfalls durch das Evangelium gebundene Machtfülle über die Landeskirche einräumte. Auch wenn die Kirchenordnung formal nur einen interimistischen Charakter hatte und mit einer akuten Notlage begründet wurde, so hatte der Kurfürst doch faktisch aus seiner landesherrlichen Gewalt heraus über die Festlegung des Bekenntnisses, die Ordnung der Kirchenverfassung und die geistliche Gerichtsbarkeit verfügt. Eine klare Trennung von landesherrlichen und bischöflichen Rechten, wie sie die episkopalistische Kirchenrechtslehre vorsah, wurde hierbei nicht vorgenommen.⁵⁶ Bei den Landständen war Joachim II. mit seiner Vorgehensweise auf keinerlei Widerspruch gestoßen, diese hatten die Pläne ihres Fürsten vielmehr unterstützt.⁵⁷ Der einheitliche Bekenntnisstand zwischen Landesherr und Landeskirche und eine Bindung an das Evangelium waren dabei aber implizit vorausgesetzt worden. Außerdem waren die Stände am Visitationswesen auf lokaler und territorialer Ebene beteiligt.⁵⁸

Die Konsistorialordnung von 1573

Während die Kirchenordnung Joachims II. noch einen Kompromiss zwischen Reformation und altkirchlicher Tradition darstellte, verlieh Kurfürst Johann Georg (1525-1598) der Landeskirche eine deutlich lutherische Prägung. Dies hatte er bereits mit seiner Kirchenordnung von 1572 zum Ausdruck gebracht, die an der *Confessio Augustana invariata* orientiert war.⁵⁹ Wie schon zuvor in der Kirchenordnung von 1540 wurde das Vorgehen des Landesherrn mit dessen Pflicht zur Sorge für die freie Entfaltung des Evangeliums begründet. Mit der Visitations- und Konsistorialordnung von 1573 erhielt das Kirchenwesen in der Kur- und Neumark auch eine systematische Organisation.⁶⁰ Dabei beanspruchten der Landesherr als „hohe Oberkeiten“ beziehungsweise „Churfürstlich[e] Oberkeit“⁶¹ ganz selbstbewusst das Recht zur Kirchengaufsicht sowie die geistliche Gerichtsbarkeit, die hier als „Teil der allgemeinen Rechtspflege“⁶² behandelt wurde.

Im ganzen Land sollte in einem zehnjährigen Turnus eine Generalvisitation durchgeführt werden, und zwar derart, dass über den gesamten Zeitraum alle Landesteile (Altmark; Prignitz; Ruppin und Havelberg; Uckermark; Stift Lebus; Stift Brandenburg und Mittelmark; Neumark) nacheinander besucht wurden. Die Visitationskommission bestand aus dem Generalsuperintendenten, einem Mitglied des Konsistoriums, einem Notar, den lokalen geistlichen Inspektoren⁶³

⁵⁶ Mantens zufolge gebe es keine Hinweise darauf, dass die brandenburgischen Kurfürsten der Reformationszeit sich bereits als oberste Bischöfe verstanden. Folglich ist die von ihm auf der Grundlage der reformatorischen Kirchenrechtslehre vorgenommene Unterteilung in bischöfliche und landesherrliche Rechte nicht wirklich konsequent, auch wenn den Schlussfolgerungen hier grundsätzlich zuzustimmen ist. Mantens, Notbischofsrecht, S. 46-51.

⁵⁷ Mühler, Kirchenverfassung, S. 73, 77; Mantens, Notbischofsrecht, S. 49.

⁵⁸ Steinmüller, Einführung, S. 79; Haß, Entwürfe; Herold, Kirchenvisitation, S. 38.

⁵⁹ Die Kirchenordnung ist in ihren Abweichungen zu der von 1540 abgedruckt bei Sehling, Kirchenordnungen III, S. 94-104.

⁶⁰ CCM 1,1 Nr. 7, Sp. 273-340.

⁶¹ Ebd. Sp. 273, 340.

⁶² Mantens, Notbischofsrecht, S. 50. Hier lässt sich die episkopalistische Auffassung vom landesherrlichen Kirchenregiment nachweisen, derzufolge die bischöfliche Gerichtsbarkeit aus der weltlichen Gerichtsbarkeit abgeleitet sei.

⁶³ In der Kirchenordnung werden diese zunächst noch als Superintendenten bezeichnet; diese besaßen allerdings

und Vertretern der Landstände, aber auch aus Patronen, Kirchenvorstehern und kommunalen Amtsträgern. Bei den Visitationen waren Amtsführung und Lebenswandel der Geistlichkeit und des Kirchenpersonals zu prüfen. Die Bevölkerung war über ihr Verständnis der Lehre, wie sie in der Katechese vermittelt wurde, zu befragen. Auch die materiellen Verhältnisse der Kirchen und des Armenwesens sowie die Verfassung des Schulwesens, waren zu überprüfen. Außerdem waren Verstöße gegen die Kirchenzucht in Erfahrung zu bringen und abzustellen.

Von den Generalvisitationen unabhängig hatten die lokalen Inspektoren, die im Rahmen der Generalvisitation bestimmt worden waren, in jährlich stattfindenden Visitationen die Aufsicht über die örtliche Geistlichkeit und das Kirchenpersonal sowie über die Kirchengüter zu führen. Zudem hatten sie auf die ordnungsgemäße Besoldung der Pfarrer zu achten und Änderungen in den Filialverhältnissen Vorschub zu leisten. Eventuelle Missstände waren dem Konsistorium zu berichten. Für diese verantwortungsvolle Aufgabe sollten nur erfahrene Geistliche von Bildung und tadellosem Ruf ausgewählt werden, die in den Hauptstädten der jeweiligen Gebiete ansässig waren. Eine klare Aufteilung der Amtsbezirke scheint es allerdings noch nicht gegeben zu haben.

Die Aufgaben des Generalsuperintendenten als formalem Kirchenoberhaupt wurden bestätigt und präzisiert. Er hatte insbesondere darauf zu achten, dass nur geeignete Kandidaten für das Pfarramt zugelassen wurden, die ein Zeugnis ihres Universitätsbesuchs, vorzugsweise an der Landesuniversität zu Frankfurt (Oder), und sonstigen Lebenswandels vorweisen konnten. Bei der Ordination waren die Kandidaten vom Generalsuperintendenten zu examinieren und auf die Augsburgische Konfession und die Kirchenordnung zu verpflichten; außerdem hatten sie ihre Befähigung in einer Probepredigt unter Beweis zu stellen. Zur vorschriftsgemäßen Amtsführung mussten sie sich in einem schriftlichen Revers verpflichten. Die Ordination hatte in der Domkirche zu Cölln an der Spree stattzufinden. Auch bereits ordinierte Geistliche aus dem Ausland, die eine Anstellung suchten, mussten sich vom Generalsuperintendenten prüfen lassen. Die Investitur in der jeweiligen Gemeinde sollte in Anwesenheit des Patrons, der örtlichen Geistlichkeit sowie den Vertretern der Gemeinde stattfinden. Bei dieser Gelegenheit waren außerdem die Einkommensverhältnisse des Pfarrers zu klären.

Die lokalen weltlichen Obrigkeiten wurden ebenfalls darauf verpflichtet, über die Einhaltung der Kirchenordnung zu wachen, insbesondere hinsichtlich Ritus und Kirchenzucht. Für den Fall gravierender Uneinigkeiten in der Lehre war eine Landessynode vorgesehen, die durch den Landesherrn einberufen werden musste. Eine gesetzgebende Gewalt wurde diesen Synoden allerdings nicht zugestanden.⁶⁴

Auf der Gemeindeebene sollten im Rahmen der Visitationen Vorsteher bestimmt werden, die für den Gemeinen Kasten verantwortlich waren. Die Wahl des Küsters durfte nicht gegen den Willen des Pfarrers geschehen, aber der Rat (in den Städten), beziehungsweise die Patrone, Schulzen und Kirchenvorsteher (auf den Dörfern), waren an der Wahl beteiligt. Ein Mitbestimmungsrecht der Gemeinde bei der Predigerwahl war in der Kirchenordnung nicht vorgesehen.⁶⁵

An der Zusammensetzung des Konsistoriums hatte sich wenig geändert, auch wenn dieses jetzt zunehmend den Charakter einer eigenständigen Behörde erhielt.⁶⁶ Da diese kollegialisch

nicht mehr das mit der Superintendentur verbundene Recht zur Ordination. Viktor Herold: Kurbrandenburgische Kirchen-Verwaltung bis zum Bekenntniswechsel Johann Sigismunds (1539-1616) [ungedrucktes Manuskript]. GStA PK, VIII. HA, Slg. Viktor Herold Nr. 1, S. 242.

⁶⁴ Von diesem Passus wurde zu keinem Zeitpunkt Gebrauch gemacht. Auch die reformierten Kurfürsten und Könige sollten später lediglich informelle Religionsgespräche oder -kolloquien abhalten lassen.

⁶⁵ Faktisch bestand jedoch ein Gewohnheitsrecht der Gemeinde, den Kandidaten in einer Probepredigt zu hören und widrigenfalls ein *votum negativum* abzugeben.

⁶⁶ Dazu Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1543-1608) und Herold, das Cöllnische Konsistorium,

entscheiden sollte, war im Falle der Unterbesetzung vorgesehen, einige Kammergerichtsräte sowie den Kanzler hinzuzuziehen. Die auf die Visitationsordnung vereidigten Mitglieder des Konsistoriums sollten wöchentlich in der Ratsstube tagen. Die Behörde besaß ein eigenes Siegel, das der dienstälteste Assessor in Verwahrung hatte. Ein Notar hatte Protokoll über die verhandelten Angelegenheiten und die darauf erfolgten Beschlüsse zu führen, die Anlage einer Registratur zu beaufsichtigen und während der Verhandlung die Zeugen zu verhören. Die Prozessführung war einem Fiskal aufgetragen. Die Zuständigkeit des Konsistoriums (in Abgrenzung vom Kammergericht) umfasste den gesamten Bereich der geistlichen Gerichtsbarkeit: dogmatische Streitigkeiten; Ehesachen; Visitationssachen, die nicht auf subsidiärer Ebene geregelt werden konnten; Verstöße gegen die Kirchenordnung (betreffend den Ritus, die geistlichen Güter und die Kirchengzucht); schließlich alle Streitfälle, an denen geistliche Personen oder Güter beteiligt waren.

1581 ging die Leitung des Konsistoriums an einen Juristen über, um den Generalsuperintendenten zu entlasten.⁶⁷ Die anfangs noch geringe Bedeutung dieser Behörde nahm im Laufe der Zeit zu, weil sich die Entscheidung über die anfallenden Konflikte, die zunächst im Rahmen der Visitationen geregelt wurden, in die zentral und bürokratisch organisierte Konsistorialbehörde verlagerte, die gleichzeitig immer mehr den Charakter einer landesherrlichen Behörde annahm und sich in die landesherrliche Zentralverwaltung einfügte.⁶⁸ Die Eigenständigkeit der Neumark, die bereits unter Johann von Küstrin eine eigene Kastenordnung (1540) erhalten hatte, wurde allmählich beseitigt.⁶⁹ Der Küstriner Superintendent, der kurzzeitig den Status eines neumärkischen Generalsuperintendenten besessen hatte, verlor seine Sonderstellung, die Ordinationen wurden seitdem vom Generalsuperintendenten zu Frankfurt (Oder) durchgeführt. Die Konsistorialangelegenheiten wurden in erster Instanz von der Neumärkischen Regierung vor Ort verhandelt, lediglich in Fragen der Lehre war das Konsistorium in Cölln a. d. Spree allein zuständig.⁷⁰ Seit 1580 wurde die Neumark auch in die Generalvisitationen miteinbezogen. Bis etwa 1600 hatte sich auch eine klare räumliche Aufteilung der 46 Inspektionen durchgesetzt (zuzüglich der 12 neumärkischen Superintendenturen).⁷¹

Nach der Abfassung der Konkordienformel (1577) wurden die märkischen Geistlichen vom Landesherrn im Rahmen der Visitationen auf dieses symbolische Buch der lutherischen Orthodoxie verpflichtet, ohne dass sich dagegen nennenswerter Widerstand seitens der Geistlichkeit oder der Stände erhoben hatte.⁷²

Die kirchenorganisatorischen Maßnahmen Johann Georgs führten zu einer weiteren Bürokratisierung, Zentralisierung und Vereinheitlichung des landesherrlichen Kirchenregiments und ermöglichten somit die lutherische Konfessionalisierung des Territoriums, die allerdings nicht nur von der Obrigkeit, sondern auch von den Untertanen getragen und mitgestaltet wurde. Mit der Reorganisation der Kirchenverwaltung bewegte sich der Kurfürst noch im Rahmen der joachimischen Reformation. Indem Johann Georg das Konkordienluthertum als einziges Bekenntnis unter Ausschluss aller anderen Lehren festlegte, ging er über das hinaus, was sich

S. 23-42.

⁶⁷ Seit 1600 führte dieser den Titel eines Präsidenten. Vgl. Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1543-1608), S. 89.

⁶⁸ Gundermann, Kirchenregiment, S. 180 f.

⁶⁹ Eine 1538 entworfene eigene Kirchenordnung, die sich nach der Nürnbergschen bzw. Ansbachischen Kirchenanordnung richtete, wurde mit Rücksicht auf die zu erwartende kurmärkische Kirchenordnung nicht veröffentlicht. Vgl. Ludwig Mollwo: Markgraf Hans von Küstrin. Hildesheim u. Leipzig 1926, S. 104. Die Kastenordnung ist abgedruckt in CCM 1,1 Nr. 3, Sp. 249-264.

⁷⁰ Zur Entwicklung des Neumärkischen Konsistoriums siehe Abschnitt 2.1.5.

⁷¹ Gundermann, Kirchenregiment, S. 214, 216 f.; Karl Themel, Die Entstehung der Kirchenkreise in der evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg. In: JBBKG 22 (1971), S. 11-34, hier S. 22.

⁷² Gundermann, Kirchenregiment, S. 210 f.

mit der Gewährleistung der freien Entfaltung des Evangeliums rechtfertigen ließ.⁷³ Nach der diesem Handeln zugrundeliegenden Rechtsauffassung oblag die Auslegung der Augsburger Konfession im Sinne der Konkordienformel und die Wahrung der reinen Lehre ausschließlich dem Landesherrn. Genau diese Sichtweise sollte aber auch Johann Sigismund bei seinem Übertritt zum reformierten Bekenntnis vertreten.

Die Zweite Reformation in Brandenburg-Preußen

Durch den Übertritt des Kurfürsten Johann Sigismund zum reformierten Bekenntnis wurde die lutherische Konsistorialverfassung in ihrer bestehenden Form in Frage gestellt. Bemerkenswerterweise hatte sich der Kurfürst nicht auf das *ius reformandi* berufen, da er sein 'Reformationswerk' nicht als Einführung eines neuen Bekenntnisses verstehen wollte, sondern als Fortführung und Verbesserung der lutherischen Reformation, in deren Tradition er sich stellte. In der *Confessio Fidei* von 1614 hatte er weiterhin versichert, den Untertanen gegenüber keinen Gewissenszwang ausüben zu wollen.⁷⁴ Doch indem er die bevorstehenden religiösen Reformen mit der Verantwortung der christlichen Obrigkeit für die Reinheit der Lehre begründete, machte er deutlich, dass es sich bei der *Confessio Fidei* nicht um ein privates Glaubensbekenntnis handelte, sondern um eine programmatische Schrift, die zweifellos eine Zweite Reformation im Territorium einleiten sollte. Als „Säugamm[e] seiner lieben Kirchen“ sah sich der Kurfürst in der Verantwortung, die Lehre des reinen und unverfälschten Wort Gottes zu gewährleisten.⁷⁵ Daher hielt er es für notwendig, die Überreste „papistischer Superstition“, die in der märkischen Kirche noch im Brauche waren, abzuschaffen. In diesem Zusammenhang erfolgte das persönliche öffentliche Bekenntnis als Ausweis der Rechtgläubigkeit des Kurfürsten. Er bekannte sich zur *Confessio Augustana variata*, nicht jedoch zur Konkordienformel oder zu anderen strittigen Schriften. Auf Luther wurde mehrfach Bezug genommen, nicht jedoch auf Calvin oder Zwingli. Es folgen die Standpunkte zu den einzelnen unter den Evangelischen strittigen Fragen (Christologie, Taufe, Abendmahl, Prädestination). Aufgrund der Auswirkungen auf den öffentlichen Gottesdienst besonders hervorzuheben sind das Brotbrechen beim Abendmahl, wie im reformierten Ritus gebräuchlich, und die Abschaffung des Exorzismus in der Taufe. In der Lehre von der Gnadenwahl vertrat der Kurfürst vorsichtig den universalistischen Standpunkt.⁷⁶ Abschließend bekannte er sich offen zur reformierten Kirche, die er seinen Untertanen ebenfalls anempfahl, ohne diese jedoch zu seinem Bekenntnis zwingen zu wollen. Bei allem rhetorischen Geschick, mit dem hier die Absichten des Kurfürsten verschleiert wurden, musste den Untertanen doch klar sein, dass die lutherische Lehre und die bestehende Kirchenverfassung zur Disposition standen.

Bereits zu Beginn des Jahres 1614 wurden im Geheimen Rat Pläne zur Gründung eines reformierten Kirchenrats nach pfälzischem Vorbild diskutiert; allerdings hatten die Geheimen Räte es zu diesem Zeitpunkt für ratsamer gehalten, zunächst noch innerhalb der bestehenden

⁷³ Mühler, Kirchenverfassung, S. 113; Zu den rechtlichen Implikationen vgl. wiederum Mantel, Notbischofsrecht, S. 53-57.

⁷⁴ Die Autorschaft des Bekenntnisses wird Martin Füssel zugeschrieben. Der Text ist abgedruckt in Hering, Historische Nachricht, Anhang.

⁷⁵ Die Formel von den Königen als Pflegern und den Fürsten als Säugammen der Kirche beruht vor allem auf Jesaja 49,23 und bezeichnete die Pflicht des Fürsten zur Wahrung der reinen Lehre, im weiteren Sinne konnte auch die Verantwortung für die materielle Unterstützung der Kirche gemeint sein. Während in der Luther-Übersetzung noch von 'Fürsten' die Rede ist, scheint sich in späterer Zeit die Übersetzung 'Fürstinnen' durchgesetzt zu haben, ohne die ursprüngliche Lesart aber vollständig zu verdrängen. Siehe etwa Art. Säugamme. In: Zedlers Universal-Lexicon Bd. 33 [1742], Sp. 492 f.

⁷⁶ Nach der Synode von Dordrecht 1618/19 sollte dies die märkische reformierte Kirche von der reformierten Orthodoxie, die entschieden die partikularistische Lehre vertrat, entfernen.

Institutionen zu agieren.⁷⁷ Um den Widerstand innerhalb des Konsistoriums zu schwächen, wurde die Nachberufung verstorbener geistlicher Räte ausgesetzt. Außerdem erging am 24. Februar 1614 ein Edikt gegen die Kanzelpolemik.⁷⁸ Darin wurde der lutherischen Geistlichkeit die Ausübung des *elenchus* wenn auch nicht vollständig verboten, so doch deutlich eingeschränkt. Weiterhin mussten die Prediger sich zukünftig in Fragen der Lehre lediglich nach der *Confessio Augustana variata* richten und durften die Konkordienformel fortan nicht mehr berücksichtigen.⁷⁹ Dabei berief sich der Landesherr in der Tradition seiner lutherischen Vorfahren als von Gott eingesetzte hohe Obrigkeit explizit auf die *custodia utriusque tabulae*, die ihm nach reformatorischer Lehre als weltlichem Fürst und christlichem Herrscher zustand. Ausgehend vom Fundamentalkonsens zwischen Lutheranern und Reformierten beanspruchte Johann Sigismund weiterhin die Mitgliedschaft in der Landeskirche, die aus Sicht der Lutheraner nicht mehr gegeben war. Ihnen musste jetzt auch als problematisch erscheinen, wenn der Kurfürst auf diese Weise weitreichende Eingriffe in die Dogmatik und innere Verfassung der Kirche begründete.

Die Überwachung der Einhaltung des Edikts wurde Dietrich von Rochow (1577-1653) übertragen, der am 11. Juli 1614 schließlich doch noch zum Präsidenten des Reformierten Kirchenrats bestellt worden war.⁸⁰ Die Einrichtung des Kirchenrats ging aber offenbar nur schleppend voran, denn eine Kirchenratsordnung mit weitreichenden Kompetenzen scheint erst später entworfen worden zu sein.⁸¹ Demnach sollte der Kirchenrat für alle Kirchen- und Schulsachen zuständig sein. Das Inspektionswesen war wie bisher beizubehalten, zumal die Inspektorenstellen mancherorts bereits an Reformierte vergeben waren, wie in Frankfurt (Oder) oder Stendal. Wo dies nicht der Fall war und der Kurfürst das *ius patronatus* besaß, konnte der Kirchenrat zum Schutze der reformierten Geistlichen und Gemeinden in die lutherischen Inspektionen eingreifen. Der Generalsuperintendent mit Sitz in Frankfurt an der Oder, zu dieser Zeit der philippistische Lutheraner Christoph Pelargus (1565-1633), hatte alle Anwärter auf Pfarrämter und Kirchenstellen zu prüfen. Diese mussten eine Probepredigt vor den Kirchenräten abhalten und sollten auf die *Confessio Fidei*, den reformierten Heidelberger Katechismus und die (noch zu verfassende) Kirchenordnung angelobt werden. Als Sanktionsmaßnahme gegen ungehorsame Geistliche bestand die Möglichkeit der Amtsenthebung. Besondere Beachtung erfuhr die theologische Fakultät an der Universität zu Frankfurt (Oder), die zu einem Zentrum der reformierten Geistlichkeit werden sollte; außerdem war die Gründung einer reformierten Schule in der Residenz geplant. Der Kirchenrat sollte paritätisch mit theologischen und juristischen Räten, unter letzteren auch der Präsident, allesamt reformierter Konfession, besetzt werden. Ob diese Ordnung überhaupt umgesetzt werden konnte, erscheint mehr als fraglich.⁸² Es stellte sich schon bald heraus, dass die hohen Erwartungen an den Kirchenrat nicht erfüllt wurden – offenbar waren die Widerstände gegen die neue Behörde, die ja einen weitreichenden Eingriff in die lutherische Kirchenverfassung darstellte, zu groß. Bereits 1617 war der Beschluss zur Aufhebung des Kirchenrats gefallen, der dann im folgenden

⁷⁷ Bedenken, wie das Religionswesen fortzusetzen. Kft. bbg. verordnete Statthalter und anwesende Geheime Räte, Cölln a. d. Spree, 21. Februar 1614. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

⁷⁸ Verordnung vom 24. Februar 1614. CCM 1,1 Nr. 12, Sp. 353-356.

⁷⁹ Im gleichen Jahr erging ein Erlass, demzufolge bei der Ordination, Vokation und Konfirmation der Geistlichen keine Verpflichtung auf die Konkordienformel erfolgen sollte. Mühler, Kirchenverfassung, S. 128.

⁸⁰ Cölln a. d. Spree, 11. Juli 1614. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 10.

⁸¹ Ordnung für den Kirchenrat. 5. November [1615]. Ebd.

⁸² Der Konsistorialpräsident Köppen klagte 1616, die Aufgaben des Konsistoriums seien mit Ausnahme der Ehesachen nahezu vollständig an den Kirchenrat übergegangen O. D. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16. Dabei handelte es sich aber wohl um eine Übertreibung. Vgl. Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1608-1809), S. 61.

Jahr auch umgesetzt wurde.⁸³ Damit blieb der Ansatz zur Errichtung einer reformierten Kirchenverfassung, der in weiten Teilen wahrscheinlich ohnehin nur auf dem Papier bestanden hatte, Episode.

Inzwischen hatte Johann Sigismund nach zähen Verhandlungen mit den kurmärkischen Landständen einlenken und von seinen Plänen für eine Zweite Reformation weitgehend Abstand nehmen müssen. Im Revers vom 5. Februar 1615 musste er den Lutheranern auf der Grundlage der Gewissensfreiheit die freie Religionsausübung zugestehen, um die dringend benötigte fiskalische Unterstützung der Landstände für seine ambitionierte Außenpolitik zu erhalten.⁸⁴ Er musste nicht nur die *Confessio Augustana invariata* und die Konkordienformel als Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche ausdrücklich anerkennen, sondern sich auch in der Ausübung seiner Patronatsrechte in den lutherischen Gemeinden beschränken lassen.⁸⁵ Außerdem musste der Kurfürst eine Bestandsgarantie für das Konsistorium als oberster Kirchenbehörde abgeben und somit die Konsistorialverfassung in ihrer bestehenden Form anerkennen. Dennoch war die Zweite Reformation nicht völlig zum Scheitern verurteilt: Durch einen geschickten Schachzug konnte das *ius reformandi* gegenüber den Ständen zumindest im Grundsatz behauptet werden: „ob [Ihre Kurft. G.] sich woll sonsten der einfuhrung der Religion, Allß des hochsten regals, frey und ohn limitation, vermöge aller Rechte, gebrauchen köntten.“⁸⁶ Von diesem Recht machte der Kurfürst dann auch gleich Gebrauch, als er den Reformierten in einem eigenen Revers am 6. Februar 1615 die freie Religionsausübung (und die gleichen bürgerlichen Rechte und Pflichten, die auch den Lutheranern zukamen) einräumte, womit die Bikonfessionalität in Brandenburg staatsrechtlich verankert worden war.⁸⁷

Dies darf freilich nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Zweite Reformation zunächst eine Schwächung des landesherrlichen Kirchenregiments mit sich brachte. Während Johann Georg die lutherische Konfessionalisierung des Territoriums formal aus eigener Machtvollkommenheit (wenn auch faktisch mit dem Einverständnis weiter Teile der Landstände und der Bevölkerung) betreiben konnte, musste Johann Sigismund eine konstitutionelle Beschränkung seines *ius reformandi* durch die Stände hinnehmen und eine eigenkirchliche Verfassung der lutherischen Landeskirche akzeptieren. Dies hatte weitreichende Folgen für die langfristige Entwicklung der Kirchenverfassung und -verwaltung im 17. und 18. Jahrhundert.

⁸³ Johann Sigismund an die Geheimen Räte, eigenhändig, Königsberg, 3. Mai 1617. GSTA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 17/18 (1614-1620). Das Bedenken der Geheimen Räte vom 23. März ist abgedruckt bei Stutz, Reformationsrecht, S. 36 f., Anm. 9. Daraus wird deutlich, dass man die reformierte Konfessionalisierung aufgegeben hatte. Den Kirchenrat hielt man angesichts der wenigen Reformierten im Lande für unnötig, zumal die Lutheraner daran großen Anstoß nahmen. „Es kehret sich auch niemandes weder an das Kirchen Rhats Gebott noch verbott.“ Ebd.

⁸⁴ Nischan, Prince, People and Confession, S. 204-211. Für die übrigen Provinzen wurde der Rezess zum Präzedenzfall.

⁸⁵ Der Kurfürst musste versichern, dass nicht nur jeder Untertan bei der *Invariata* und der Konkordienformel bleiben dürfe, sondern dass auch alle Examinationen, Ordinationen und Konfirmationen wie früher unter Bezugnahme auf die Konkordienformel stattfinden sollten. CCM 6,1 Nr. 79, Sp. 257-264.

⁸⁶ Revers des Kurfürsten Johann Sigismunds an die Landstände diesseits der Oder. Cölln, 5. Februar 1615. Abgedruckt in CCM 6,1 Nr. 79, Sp. 257-264, hier 259.

⁸⁷ Der Revers vom 6. Februar 1615 ist abgedruckt in Hering, Verbesserungen und Zusätze, S. 56-58. Bezeichnenderweise ist das Dokument beinahe zweihundert Jahre lang unbeachtet geblieben – da die Hohenzollern konsequent am reformierten Bekenntnis festhielten, wurde die Religionsfreiheit der Reformierten nie grundsätzlich in Frage gestellt. Siehe auch Stutz, Johann Sigismund und das Reformationsrecht, S. 12. Auf territorialer Ebene nahm Brandenburg somit eine Entwicklung vorweg, die im Reich mit dem Westfälischen Frieden erlangt wurde.

Entwicklungen im 17. und 18. Jahrhundert

Die Konsistorialverfassung von 1573 sollte mit geringfügigen Änderungen bis ins 18. Jahrhundert hinein die Grundlage der märkischen Kirchenverfassung bilden – auch die Zweite Reformation Johann Sigismunds konnte daran nichts ändern. Nach der Auflösung des reformierten Kirchenrats (1618) wurde die Besetzung der Inspektionen und der landesherrlichen Patronatsstellen nicht an das Konsistorium zurückübertragen, sondern vom Geheimen Rat direkt ausgeübt.⁸⁸ „Die dem Landesherrn vorbehaltene Aufsicht in Kirchensachen wurde von demselben unmittelbar, theils unter Beirath seines Geheimen Rathes, vorzugsweise aber mittelst speciell ernannter Commissarien für jeden einzelnen Fall geübt.“⁸⁹ In der folgenden Zeit wurde das Konsistorium nicht mehr mit neuen theologischen Räten besetzt, verblieb aber unter der Leitung eines lutherischen Präsidenten.⁹⁰ Das Visitationswesen schief ein, die letzten Generalvisitationen hatten 1592 in der Neumark und 1600 in der Kurmark stattgefunden.⁹¹ Das Amt des Generalsuperintendenten wurde 1633 nicht mehr neu besetzt, da ein Reformierter in dieser Funktion auf unüberwindbare Widerstände gestoßen wäre.⁹² Von dauerhaftem Bestand war lediglich die 1551 errichtete Generalsuperintendentur in Stendal für die Altmark und Prignitz.⁹³ Erst 1637 wurden endlich wieder zwei geistliche Konsistorialräte ernannt, der reformierte Hofprediger Johann Bergius (1587-1658) und der als gemäßigt geltende lutherische Propst zu Cölln, Johann Koch (1589-1640).⁹⁴ In der Kirchenadministration wurde also weiterhin an der kirchlichen Einheit festgehalten.⁹⁵ Das neu besetzte Konsistorium übernahm die Aufgaben des Frankfurter Generalsuperintendenten, mit Ausnahme der Ordinationen, welche den lutherischen Pröpsten von Berlin und Cölln vorbehalten waren.⁹⁶ Die Aufsicht über das Kirchenregiment im Konsistorium wurde bestimmten Geheimen Räten übertragen.⁹⁷ Mit ihren vereinzelt religionspolitischen Ansätzen vermochte sich die reformierte Landesobrigkeit aber nicht durchzusetzen. Die Forderung nach der Unterzeichnung von Reversen bezüglich der

⁸⁸ Stutz, Reformationsrecht, S. 36 f.

⁸⁹ Mühler, Kirchenverfassung, S. 129 f., ebenso Hintze, Epochen, S. 77 f. Dieser Sachverhalt geht auch aus einem Reskript des Kurfürsten Friedrich Wilhelm aus dem Jahr 1660 hervor, der eine entsprechende Verordnung Johann Sigismunds bestätigt. Reskript vom 16. Februar 1660. CCM 1,1 Nr. 25, Sp. 367-370. Siehe auch Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 194 f. Die Domkirche in Cölln an der Spree und die ihr zugeordneten Hofprediger standen unter der Oberinspektion der reformierten Geheimen Räte. Stiftungsbrief vom 9. Juli 1632. Abgedruckt bei Hering, Beiträge I, S. 29-38.

⁹⁰ Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1543-1608).

⁹¹ Mühler, Kirchenverfassung, S. 145.

⁹² Der Hofprediger Bergius, dem das Amt angetragen worden war, lehnte zweimal ab. Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1608-1809), S. 63 f.

⁹³ Mühler, Kirchenverfassung, S. 54; Mollwo, Hans von Küstrin, S. 407; Gundermann, Kirchenregiment, S. 179.

⁹⁴ Reskript vom 16. Mai 1637. CCM 1,1 Nr. 13, Sp. 355-360. Zwischen 1633 und 1637 bestand das Konsistorium also lediglich aus juristischen Mitgliedern. Es wurde in der Folgezeit zur Gewohnheit, den Cöllner Propst und den ersten reformierten Hofprediger zu Konsistorialräten zu berufen.

⁹⁵ Für diese ungewöhnliche Einrichtung gab es praktisch kein historisches Vorbild. In der Grafschaft Ostfriesland war den reformierten Ständen auf Vermittlung der Niederlande 1599 von der lutherischen Obrigkeit ein paritätisch besetztes Konsistorium zugesichert worden, doch dieses Vorhaben wurde nicht umgesetzt. Jan Weerda: Das ostfriesische Experiment. Zur Entstehung des Nebeneinander lutherischer und reformierter Gemeinden in der ostfriesischen Territorialkirche [1956]. In: Ders.: Nach Gottes Wort reformierte Kirche. Beiträge zu ihrer Geschichte und ihrem Recht. München 1964, S. 76-117.

⁹⁶ Mühler, Kirchenverfassung, S. 54, 148, ohne Nachweis. Vermutlich war der Anlass für diese Entscheidung ein Schreiben des Konsistoriums vom 21. Mai 1638, indem darum gebeten wurde, die Aufgaben des Generalsuperintendenten auf das Konsistorium zu übertragen. Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 177. Tatsächlich verblieb die Ordination nach dem Ableben Kochs bei den Ministerien der beiden Pfarrkirchen. Verordnung vom 22./12. März 1641. CCM 1,1 Nr. 16, Sp. 359 f. Die Ordination neuer Prediger verblieb also als einziges Element der ehemaligen bischöflichen Amtsgewalt, das der Landesherr nicht an sich zu ziehen wagte, bei der lutherischen Geistlichkeit.

⁹⁷ Hintze, Epochen, S. 78.

Einhaltung des Edikts von 1614 wurde ausgesetzt. Der 1624 angeordneten Abschaffung des Exorzismus bei der Taufe widersetzten sich die Geistlichen, weniger aus inhaltlichen Gründen denn aus dem Bewusstsein, dass diese Maßnahme eine deutliche konfessionelle Stoßrichtung besaß.⁹⁸ Die tiefe konfessionelle Spaltung des Landes, die zwischen Landesobrigkeit und Untertanen verlief, sowie die langjährigen kriegerischen Auseinandersetzungen bewirkten einen Zerfall der kirchlichen Verwaltungs- und Organisationsstrukturen. Die 1633 geplante Generalvisitation kam ebenso wenig zustande wie die Revision der Konsistorial- und Visitationsordnung (1637-38).⁹⁹ Doch allen Widrigkeiten zum Trotz kam es auf administrativer Ebene zu einer wichtigen Weichenstellung für die langfristige Weiterentwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments. Der Geheime Rat erlangte Einfluss auf die Geistlichen Sachen und das Konsistorium gewann jetzt in aller Deutlichkeit den Charakter einer nachgeordneten landesherrlichen Justiz- und Verwaltungsbehörde.¹⁰⁰ Auf lokaler Ebene muss der Einfluss des landesherrlichen Kirchenregiments für diese Zeit zwar insgesamt als gering veranschlagt werden. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass zumindest das Konsistorium durch die Ausübung der geistlichen Gerichtsbarkeit von den Untertanen anerkannt wurde.¹⁰¹

Kurfürst Friedrich Wilhelm (1620-1688) betrieb während seiner Regierung konsequent die Wiederherstellung und den Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments. Dabei hatte er allerdings, wie schon seine Vorgänger, auf die konstitutionelle Beschränkung seines *ius reformandi* Rücksicht zu nehmen. Den kurmärkischen Ständen hatte er auf dem Landtag von 1653 die Religionsreverse Johann Sigismunds von 1611 und 1615 bestätigen müssen, womit die Beibehaltung der *Confessio Augustana invariata* sowie der namentlich nicht genannten Konkordienformel als Bekenntnisgrundlage der lutherischen Kirche festgeschrieben wurden.¹⁰² Bei der Vergabe von Ämtern und Stipendien hielt der Kurfürst jedoch daran fest, Reformierte und Lutheraner gleichermaßen zu berücksichtigen, wobei der implizit formulierte Anspruch auf Parität nicht nur die ständischen Forderungen nach dem Indigenatsrechts zurückwies, sondern faktisch auch eine klare Privilegierung der Reformierten bedeutete.¹⁰³ Keine Parität war hingegen bei der Besetzung der Universität Frankfurt (Oder) vorgesehen, wo der Kurfürst den Ständen aus reinem Wohlwollen einen lutherischen Ordinarius in der ansonsten durchgehend reformierten theologischen Fakultät zugestand.¹⁰⁴ Mit diesen Reversen wurde zunächst der Status quo bestätigt. Doch schon bald sollte sich zeigen, dass der Kurfürst sich damit nicht zufrieden geben würde – er beabsichtigte nichts weniger als eine vollständige Unterordnung der lutherischen Landeskirche unter die zentralstaatliche Aufsicht.

Bereits 1646 hatte Friedrich Wilhelm angeordnet, dass das Konsistorium in wichtigen Angelegenheiten, welche die landesherrlichen Rechte betrafen, nicht ohne die Einbeziehung des Geheimen Rats entscheiden durfte.¹⁰⁵ Außerdem wurde das Konsistorium dem Geheimen Rat

⁹⁸ Mühler, Kirchenverfassung, S. 145. Das Edikt ist vom 18. Juli 1624 abgedruckt in CCM 6,1 Nr. 97, Sp. 325-330.

⁹⁹ Mühler, Kirchenverfassung, S. 145-147. Der Bericht des Konsistoriums vom 21. Mai 1638, der einen guten Einblick in die Missstände der damaligen Zeit gibt, ist zusammengefasst bei Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 174-182.

¹⁰⁰ Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1608-1809), S. 63.

¹⁰¹ Über die Arbeit des Konsistoriums geben die Quellen für diese Zeit leider kaum Auskunft.

¹⁰² Landtagsrezess vom 26. Juli 1653. Abgedruckt in: CCM 6,1 Nr. 118, Sp. 425-464, hier Sp. 427 f. In ähnlicher Weise wurde im gleichen Jahr auch den neumärkischen Ständen und Städten die Reverse von 1572, 1611 und 1614 bestätigt. Ebd. Nr. 119 und 120, Sp. 465-484. Siehe insbesondere Lackner, Kirchenpolitik, S. 111-114.

¹⁰³ Ebd., Sp. 428 f.

¹⁰⁴ Nebenrezess vom 26. Juli 1653. Abgedruckt in: CCM 6,1 Nr. 119, Sp. 463-466, hier Sp. 463 f. Aufgrund der Streitigkeiten um die Eignung des Kandidaten kam dies jedoch nicht zustande.

¹⁰⁵ Kurfürstliche Instruktion. Cölln a. d. Spree, 6. Oktober 1646. Otto Meinardus: Protokolle und Relationen des Brandenburgischen Geheimen Rates aus der Zeit des Kurfürsten Friedrich Wilhelm. 3. Bd. Vom Januar

als Appellationsinstanz untergeordnet.¹⁰⁶ 1654 wurde die Anordnung zur Zensur theologischer Schriften, die vor dem Druck „von Unsern Theologis revidiret und censiret“ werden mussten, erneuert.¹⁰⁷ 1656 erließ der Kurfürst eine Verordnung die Ordination der Prediger betreffend. Diese sollten in Zukunft nur noch in Anwesenheit wenigstens eines Konsistorialrats und ohne Verpflichtung auf die Konkordienformel ordiniert werden.¹⁰⁸ Ersteres entsprach der Kirchenordnung und richtete sich gegen die eingerissene Praxis; Letzteres stand in offenem Widerspruch zu den Bestimmungen des Westfälischen Friedens und dem Landtagsrezess von 1653.¹⁰⁹ Außerdem sollten die Ordinationen nur noch in der Residenz stattfinden dürfen.¹¹⁰ 1660 verlor das Konsistorium das Recht zur Konfirmation von Kandidaten für Pfarrstellen mit landesherrlichem Patronat, das es zwischenzeitlich besessen hatte, an den Geheimen Rat.¹¹¹ Auch wenn diese Verordnungen in erster Linie auf eine stärkere Disziplinierung und Unterordnung der zukünftigen Geistlichen abzielten und noch keine konfessionspolitische Maßnahme an sich darstellten, regten sich Proteste. Die Lutheraner mussten sich zweifellos bedroht fühlen, denn ohne die kirchenrechtlich verbindliche Festlegung der Ordinanden auf die Konkordienformel wäre es möglich gewesen, 'verdächtige', also heterodoxe oder 'kalvinistische' Prediger einzuführen, was die bestehende Kirchenverfassung untergraben hätte.¹¹² Genau dies war auch die Absicht der Obrigkeit, wie sich auf lange Sicht herausstellen sollte. Es zeigte sich schon bald, dass zur Umsetzung der Kirchenpolitik die Unterordnung des Konsistoriums unter den Geheimen Rat erzwungen werden musste.¹¹³ Parallel zum Erlass der Verordnungen wurde die lutherische Opposition innerhalb des landesherrlichen Verwaltungsapparats schrittweise aus den Behörden gedrängt und 1665 mit Lucius v. Rahden (†1686) erstmals ein Reformierter zum Konsistorialpräsidenten bestellt, der gleichzeitig auch im Geheimen Rat und im Kabinett die Kirchenangelegenheiten referierte.¹¹⁴ Zudem wurde in den Jahren

1645 bis Ende August 1647. Leipzig 1893, S. 559, 561.

¹⁰⁶ Lackner, Kirchenpolitik, S. 115.

¹⁰⁷ Reskript vom 11. Mai 1654. CCM 1,1 Nr. 19, Sp. 361-364. Faktisch handelte es sich um die Konsistorialräte. Landwehr, Kirchenpolitik, S. 231. Bereits 1614 hatte Johann Sigismund zunächst eine Prüfung aller Druckschriften vor dem Erscheinen durch den Geheimen Rat angeordnet, um die Verbreitung von antireformierten Schriften aus Wittenberg zu unterbinden. Kurz darauf erging ein vollständiges Verbot für die Verbreitung derartiger Schriften. Kniebe, Schriftenstreit, S. 14, 23 f. Die Stände hatten Friedrich Wilhelm auf dem Landtag 1654 ausdrücklich eine solche Maßnahme zugestanden, ebenso wie den Erlass von Gesetzen gegen die Kanzelpolemik. Siehe Lackner, Kirchenpolitik, S. 114.

¹⁰⁸ Verordnung vom 3. Dezember 1656. CCM 1,1 Nr. 21, Sp. 365-366. Die Ordinationen hatte demnach der Cöllner Propst zu verrichten. Die reformierten Kandidaten wurden hingegen in der Domkirche, wahrscheinlich von einem Hofprediger, ordiniert.

¹⁰⁹ Lackner, Kirchenpolitik, S. 118. Lackners Ausführungen zum mangelnden Legalismus bei dieser Vorgehensweise sind größtenteils nachvollziehbar, täuschen aber über die Komplexität der Rechtslage hinweg. Tatsächlich hatte ja bereits das Edikt von 1614 im Widerspruch zu den Landtagsrezessen die Abschaffung der Konkordienformel als Grundlage der Kirchenverfassung vorgesehen und auf dieses formal bestehende, wenn auch zu keinem Zeitpunkt konsequent angewendete Gesetz nahm der Kurfürst Bezug. Die ablehnende Haltung der Reformierten gegenüber der Konkordienformel beruhte in erster Linie auf deren Wahrnehmung als antireformierte Hetzschrift, die den Westfälischen Frieden in Frage stelle. Siehe unten.

¹¹⁰ Zirkularverordnung vom 3. März 1657. CCM 1,1 Nr. 22, Sp. 365-368.

¹¹¹ Kurfürstliches Reskript. Cölln a. d. Spree, 16. Februar 1660. CCM 1,1 Nr. 25, Sp. 367-370.

¹¹² Landwehr, Kirchenpolitik, 195 f.

¹¹³ Themel, Mitglieder und Leitung des Konsistoriums (1608-1809), S. 71-73; Lackner, Kirchenpolitik, S. 115 f. Etwa zur gleichen Zeit wurden in andern Territorien (Magdeburg, Minden, Halberstadt, Pommern) reformierte Hofprediger zu Konsistorialräten bestellt und den Vertretern der landesherrlichen Obrigkeit, den Statthaltern und Regierungspräsidenten, der Vorsitz im Konsistorium übertragen. Landwehr, Kirchenpolitik, S. 219 f.

¹¹⁴ Der lutherische Konsistorialpräsident Chemnitz wurde bereits 1659 unter Vorwänden seines Amtes enthoben, weil er die ständischen Rechte verteidigt hatte. Lackner, Kirchenpolitik, S. 122-124. Die Konfirmation der Ordinanden wurde für ein Jahr interimistisch vom Geheimen Rat durchgeführt; für die landesherrlichen Patronate wurde die Besetzung und Konfirmation der Predigerstellen sogar dauerhaft dem Konsistorium

1659 bis 1663 das bereits zu Zeiten Georg Wilhelms begonnene Projekt zur Revision der Visitations- und Konsistorialordnung unter der maßgeblichen Federführung des Geheimen Rats Lorenz Christof v. Somnitz (1612-1678) wieder in Angriff genommen.¹¹⁵ Aus den überlieferten Entwürfen wird deutlich, dass man vor allem eine verstärkte Kontrolle der Geistlichen durch die konsistoriale Aufsicht anstrebte. Von der ehemals beabsichtigten Einsetzung reformierter Prediger in die landesherrlichen Patronate war man inzwischen abgekommen, doch einige Paragraphen richteten sich deutlich gegen das Konkordienluthertum und zielten darauf ab, die Verfassung des lutherischen Konfessionsstaats aufzuweichen. Vor dem Hintergrund des schon bald mit aller Heftigkeit ausbrechenden Kirchenstreits war eine Verhandlung des umfassenden Entwurfs mit den Landständen allerdings nicht mehr möglich, von der einseitigen Publikation der neuen Ordnung wurde abgesehen. In der Folgezeit nahm man von einer systematischen Revision der Visitations- und Konsistorialordnung gänzlich Abstand und behalf sich fallweise mit dem Erlass von Edikten.¹¹⁶ Zwar waren die Visitationen in der Altmark (1646-1648), Kurmark (1658-1660) und Neumark (1676) nach dem Dreißigjährigen Krieg wieder aufgenommen worden, doch auf eine Durchsetzung von heiklen religionspolitischen Maßnahmen hatte die Obrigkeit dabei wohlweislich verzichtet.¹¹⁷ Bereits die Durchsetzung eines einheitlichen Katechismus, auf dessen Grundlage die Visitationen hätten durchgeführt werden können, war problematisch.¹¹⁸ Erst 1683 erging eine Verordnung an die Inspektoren, die den Katechismus Luthers als allgemein verbindlich festschrieb, wohingegen der von den strengen Lutheranern in Brandenburg bevorzugte sogenannte Frankfurter Katechismus des Martin Heinsius (1610-1667), der die Abgrenzung zu den Reformierten besonders deutlich herausstellte, nicht mehr verwendet werden durfte.¹¹⁹ Von reformierter Seite hatte man zeitweilig sogar befürchtet, dass die orthodox gesinnten Inspektoren die Visitation dazu nutzen würden, die gemäßigten Prediger aufgrund ihrer dogmatisch laxen Haltung bei deren Gemeinden in Misskredit zu bringen.¹²⁰ Neben dem Konsistorium als Zentralbehörde war die Obrigkeit zweifellos auf die Inspektoren als eigentliche Vertreter der landesherrlichen Kirchenregiments vor Ort angewiesen, denn von deren Unterstützung war der Erfolg der Kirchenpolitik maßgeblich abhängig.

entzogen. Reskript vom 16. Februar 1660, CCM 1,1 Nr. 25, Sp. 367-370. Zunächst wurde mit Johann Georg Reinhard wieder ein Lutheraner als Interimspräsident bestellt. 1668 wurde dann auch der Konsistorialrat Seidel entlassen, da er sich gegen die politischen Reformen sperrte und die Unterzeichnung der kurfürstlichen Reverse verweigerte. Siehe Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 588-590 sowie Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 187.

¹¹⁵ Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 187-227.

¹¹⁶ Bonin, Versuche märkischer Kirchenrechtsreform, S. 231; Landwehr, Kirchenpolitik, S. 251-253. Eine Neuaufgabe der bestehenden Konsistorialordnung erfolgte allerdings erst 1685 – zum ersten Mal seit der Konversion Johann Sigismunds.

¹¹⁷ Bei den Visitationen sollten nicht nur die Vermögensverhältnisse der Kirchen untersucht werden, sondern auch auf eine Intensivierung der Kirchenzucht gedrungen werden. Insbesondere die mangelhafte Katechese und Verstöße gegen die Heiligung des Sonntags wurden angemahnt. Siehe Mühler, Kirchenverfassung, S. 168-169; Landwehr, Kirchenpolitik, S. 241-245.

¹¹⁸ Es ist darauf hinzuweisen, dass auch die lutherische Geistlichkeit nach dem Dreißigjährigen Krieg ein Interesse an der Konsolidierung des Kirchenwesens hatte. 1652 waren die führenden Superintendenten der Kurmark beim Landesherrn mit einem diesbezüglichen Projekt vorstellig geworden. Es enthielt Forderungen nach der Einführung eines allgemeinen Katechismusunterrichts, der Verbesserung der Kirchenzucht, der Abschaffung der lateinischen Gesänge, der Restitution und Ordnung von kirchlichem Rechnungswesen, Besitz- und Einkommensverhältnissen sowie Schriftgut und der Abhaltung von jährlichen Konventen in Berlin. Die Superintendenten der Hauptstädte in der Kurmark Brandenburg an den Kurfürsten. Berlin, 10. März 1652. GStA PK, X. HA, Rep. 40 HR, Nr. 1763. Die Vorschläge wurden vom Kurfürsten am 19. März 1652 akzeptiert und formell bestätigt. Ebd.

¹¹⁹ Konsistorialverordnung an die Inspektoren vom 29. Februar 1683. CCM 1,1 Nr. 48, Sp. 405-406; Wiederholte Verordnung, den Franckfurther Catechismus und andere abzuschaffen, und allein des Lutheri Catechismus bezubehalten vom 14. Dezember 1683. CCM 1,1 Nr. 52, Sp. 407-410.

¹²⁰ So die Bedenken des Hofpredigers Stosch. Siehe Landwehr, Kirchenpolitik, S. 242 f.

Auf die Besetzung der Inspektorate hatte der Landesherr aber nur geringen Einfluss, da diese faktisch mit den bedeutenderen städtischen Pfarrstellen personal verbunden waren. Die städtischen Pfarrstellen wurden aber von den Magistraten als Patronatsherren besetzt, so dass sich die Landesherrn in der Regel mit der Konfirmation der Kandidaten nicht nur in ihrer Rolle als Pfarrer, sondern auch in ihrer Funktion als Inspektoren begnügen mussten. Aus diesem Grund konnten die Inspektoren nicht nur ein oppositionelles eigenkirchliches Selbstverständnis entwickeln, sondern auch die obrigkeitliche Kirchenpolitik effektiv blockieren. Die augenscheinliche Unwirksamkeit der landesherrlichen Verordnungen, die auch noch in den Visitationsberichten des 18. Jahrhunderts an den Tag tritt, macht die Unzuverlässigkeit der Inspektoren als Vermittler obrigkeitlicher Normierungsversuche deutlich.¹²¹ Wenn sich das Konsistorium zur Einforderung der Reverse von allen Geistlichen im Lande genötigt sah, dann deshalb, weil darin die einzige Möglichkeit zur konsequenten Durchsetzung der Verordnungen bestand.

Die folgenreichste religionspolitische Maßnahme des großen Kurfürsten stellten sicherlich die in der Forschung unter dem missverständlichen Begriff der 'Toleranz-Edikte' bekannten Verordnungen von 1662 und 1664 dar, die vom reformierten Hofprediger Bartholomäus Stosch (1604-1686) verfasst worden waren. Stosch war 1659 anstelle des verstorbenen Johann Bergius, der noch eine eher gemäßigte und vermittelnde Position zwischen Lutheranern und Reformierten eingenommen hatte, in das Konsistorium berufen worden. Gemeinsam mit Otto v. Schwerin, seit 1658 Oberpräsident des Geheimen Rates und der Zivilbehörden, sollte er die Kirchenpolitik der folgenden Jahre maßgeblich bestimmen.¹²² Beide besaßen die Unterstützung der Kurfürstin und das Vertrauen des Kurfürsten, der ihnen auch bei seiner zeitweiligen persönlichen Abwesenheit auf Reisen nach Kleve und Königsberg die Umsetzung der wichtigen kirchenpolitischen Aufgaben überantwortet hatte.

Bereits in einem 1660 ergangenen Reskript an das Konsistorium bezüglich der Berufung der Geistlichen wurde darauf hingewiesen, dass bei der formellen Bestätigung durch das Konsistorium das Verbot der Kanzelpolemik von 1614 zu beachten sei.¹²³ Dieses von Johann Sigismund erlassene Edikt gegen die Kanzelpolemik wurde 1662 erneuert und verschärft.¹²⁴ Einige Passagen dieses an das Konsistorium adressierten Edikts waren wörtlich aus einer Predigt von Bartholomäus Stosch entnommen.¹²⁵ Obwohl darin eine „Christlich[e] tolerantz“ auch „bey ungleichen Meynungen“ zwischen den beiden Bekenntnissen zur Erhaltung von „Religion- und Profan-Frieden“ gefordert wurde, argumentierte das erneuerte Edikt – anders als sein Vorgänger von 1614 – nicht von einem überkonfessionellen Standpunkt aus.¹²⁶ Es richtete sich in unverhohlenen polemischer Form gegen die Lutheraner als dissentierende Partei, die aus menschlicher Schwachheit noch nicht die göttliche Wahrheit in allen Stücken erlangt habe. Hingegen fehlt ein Bezug zu den Bestimmungen des Westfälischen Friedens, der sich aufgrund des eigentlichen Anlasses, dem illegitimen Verdammten der Reformierten durch die

¹²¹ Vgl. dazu auch Paul Schwartz: Beiträge zur Kirchengeschichte brandenburgischer Städte. Erster Teil. In: JBKG 7/8 (1911), S. 14-76. Schwartz vermag am Beispiel von Prenzlau die komplexe Konfliktsituationen zwischen Gemeinde, Rat, Geistlichkeit/Inspektor und den landesherrlichen Behörden aufzuzeigen.

¹²² Zu seiner Person Hugo Landwehr: Bartholomäus Stosch, kurbrandenburgischer Hofprediger (1604-1686). In: FBPG 6 (1893), S. 91-140.

¹²³ Reskript vom 16. Februar 1660. CCM 1,1 Nr. 25, Sp. 367-370.

¹²⁴ Mandat vom 2. Juni 1662. CCM 1,1 Nr. 29, Sp. 375-382; Landwehr, Stosch, S. 115. Der etwas befremdlich wirkende Bezug auf die *custodia utriusque tabulae* des Fürsten ist unverändert aus dem ersten Edikt von 1614 übernommen und kann als Hinweis dafür gesehen werden, dass man sich um die kirchenrechtliche Begründung der Maßnahme wenig Gedanken machte.

¹²⁵ Landwehr, Stosch, S. 115 f.

¹²⁶ Zum Toleranzbegriff siehe Abschnitt 2.2.1.

Lutheraner, hier möglicherweise angeboten hätte.¹²⁷ Stattdessen begründete sich die Verordnung aus der Pflicht des Landesherrn zur Wahrung der religiösen Einheit der Untertanen, wie sie auch den israelitischen Königen und den ersten christlichen Kaisern zugekommen war. Auch inhaltlich ging das Edikt über die bestehenden Verordnungen hinaus: In den lutherischen Gemeinden sollte die Lehre nach der *Confessio Augustana invariata* unter Auslassung der Konkordienformel unterrichtet werden und die Ordinanden mussten die Befolgung des Edikts in einem Revers versichern. Zudem sollten sich die lutherischen Geistlichen in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung lediglich mit den offiziellen Bekenntnisschriften der Reformierten auseinandersetzen und keine unfundierten Unterstellungen aufgrund von Syllogismen (sogenannte 'Consequenzen-Macherei') hervorbringen.

Im gleichen Jahr noch wurde per Edikt verordnet, dass in Zukunft alle Landeskinder, die Theologie oder Philosophie in Wittenberg studieren, von allen Kirchen- und Schulämtern ausgeschlossen seien.¹²⁸ Anlass dazu hatte die wittenbergische theologische Fakultät mit ihrer scharfen Ablehnung des Kasseler Religionsgesprächs (1661) gegeben, dessen Teilnehmer eine weitreichende Übereinstimmung der protestantischen Bekenntnisse festgestellt hatten. Die Wittenberger Theologen hätten mit der Verdammung der Reformierten nicht nur wiederholt gegen den Westfälischen Frieden verstoßen, sondern auch durch das Einfordern von Gutachten Unterstützung bei der märkischen Landeskirche für ihre oppositionelle Haltung gesucht. Dem Kurfürsten war die Einmischung der sächsischen Theologen in die Interna der brandenburgischen Landeskirche schon länger ein Dorn im Auge. Entsprechend konnte er das Edikt aus seiner weltlichen Verantwortung als Landesherr für die Aufrechterhaltung des öffentlichen Friedens im Territorium begründen, der durch die aufrührerischen Schriften und Gutachten aus Wittenberg gefährdet würde.¹²⁹ Tatsächlich wurden bei der Umsetzung des Edikts in der Folgezeit aber zahlreiche Ausnahmen gemacht, wenn sich die Betroffenen schriftlich von den Positionen der wittenbergischen Orthodoxie distanzieren und sich zur Wahrung des Kirchenfriedens bekennen.¹³⁰

Gleichzeitig gab der Kurfürst seine Absicht bekannt, in Anknüpfung an das erfolgreiche Kasseler Gespräch von 1661 auch in Berlin ein Religionsgespräch zwischen Theologen beider protestantischer Konfessionen abhalten zu lassen, um auf der Grundlage der in Brandenburg geltenden reformierten Bekenntnisschriften die Frage zu erörtern, ob die Reformierten die Seligkeit erlangen könnten. Die beteiligten lutherischen Geistlichen ließen das Gespräch scheitern, da sie wohl nicht zu Unrecht befürchteten, dass man sie für die landesherrliche Kirchenpolitik instrumentalisieren wollte. Nach dem ergebnislosen Abbruch des Religionsgesprächs (1662/1663) wurde das Verbot der Kanzelpolemik 1664 erneuert.¹³¹ Im Wortlaut weniger polemisch als das erste Edikt, wurde auf die Absicht verwiesen, „die Brüderliche Liebe und Eintracht, oder zum wenigsten eine mutua tolerantia und Verträglichkeit“ zu schaffen und den „christlichen“ oder „evangelischen“ Kirchenfrieden zu fördern. Auch die Reformierten wurden in die obrigkeitlich verordnete Friedenspflicht miteinbezogen. Eine Ver-

¹²⁷ Eine weite Auslegung von Art. V § 50 IPO erlaubte der Obrigkeit, gegen die öffentliche Verdammung des reformierten Bekenntnisses vorzugehen. Siehe Lackner, Kirchenpolitik, S. 118.

¹²⁸ 21. August 1662. CCM 1,2 Nr. 20, Sp. 79-82.

¹²⁹ Lackner, Kirchenpolitik, S. 126-128; Mantel, Notbischofsrecht, S. 71.

¹³⁰ Um dieser Praxis entgegenzuwirken, wurde das Edikt 1690 und 1726 erneuert, mit der Vorgabe, bei der Anwendung des Edikts in strengerer Weise zu verfahren. CCM 1,2 Nr. 51, Sp. 109 f. und Nr. 122, Sp. 243 f. Offenbar ließ sich diese Vorgabe aber nie in letzter Konsequenz durchsetzen. Zur Praxis der Dispensation in der Zeit um 1700 siehe Ulrich Niggemann: Kurfürst Friedrich III. und die lutherische Kirche. Das Verbot des Studiums in Wittenberg und seine praktische Umsetzung 1690 bis 1702. In: JBBKG 65 (2005), S. 63-82. Demnach wurden bei 49 überlieferten Suppliken in den Jahren 1690-1702 in mindestens 41 Fällen Dispensationen durch den Konsistorialpräsidenten erteilt.

¹³¹ 16. September 1664. CCM 1,1 Nr. 31, Sp. 381-386.

schärfung erfuhr das ursprüngliche Edikt aber durch die Anweisung des Kurfürsten an das Berliner Ministerium, dass sämtliche Geistlichen in Brandenburg, auch jene, die bereits im Amt waren, sich in einem Revers zur Befolgung der Edikte verpflichten mussten.¹³² Besondere Sprengkraft erhielt diese Angelegenheit durch die Tatsache, dass den Geistlichen in diesen Reversen die Distanzierung von der Konkordienformel abverlangt wurde, obwohl die meisten von ihnen bei der Ordination und Vokation darauf verpflichtet worden waren. Nachdem zunächst über 200 brandenburgische Geistliche der Anordnung Folge geleistet hatten, regte sich doch Widerstand in der lutherischen Kirche. Das Berliner Ministerium, das sich seiner führenden Bedeutung in der Landeskirche bewusst war, holte von auswärtigen theologischen Fakultäten Gutachten ein, in denen wie zu erwarten mehrheitlich gegen das landesherrliche Edikt Position bezogen wurde. Einige Prediger verweigerten daraufhin den Revers und wurden des Amtes enthoben, Proteste des Ministeriums und der Stadt Berlin blieben weitgehend unberücksichtigt.¹³³ Erst auf Betreiben der Landstände, die zwischen den Geistlichen und dem Kurfürsten zu vermitteln suchten, wurde auf dem Landtag von 1665 beschlossen, diese Formulierung aus dem Revers zu streichen und die Konkordienformel implizit anzuerkennen.¹³⁴ Der Kurfürst betonte, dass den Geistlichen die kontroverstheologische Auseinandersetzung in maßvoller Weise gestattet sei. Dennoch erwies sich der von den Landständen ausgehandelte Kompromiss nicht als tragfähig, der Verweis auf die Konkordienformel fehlte weiterhin in den Reversen, welche die Berliner Geistlichen zu unterzeichnen hatten.¹³⁵ Daher setzten die kurmärkischen Stände 1667 eine Aufhebung der Reverspflicht für die sich bereits im Amt befindlichen Geistlichen durch, während die Prediger in der Neumark zunächst noch weiterhin zur Befolgung der landesherrlichen Edikte verpflichtet waren.¹³⁶ Auf der Grundlage weiterer Verhandlungen mit den kur- und neumärkischen Ständen erließ der Kurfürst 1668 ein weiteres Edikt, in dem auf die Bedenken der lutherischen Theologen eingegangen wurde und das hinsichtlich der Ausführung der Bestimmungen durch das Konsistorium zumindest in einem Punkt für Klarheit sorgte: Den Geistlichen wurde das *officium elenchticum* ausdrücklich zugestanden und die Gewährung der Gewissensfreiheit versichert. Damit konnten keine Zweifel mehr bestehen, dass die vom Kurfürsten vertretene Lehre vom Fundamentalkonsens zwischen Reformierten und Lutheranern niemandem aufgezwungen werden sollte, die Konkordienformel als lutherische Bekenntnisschrift vorerst anerkannt blieb und die Religionsedikte lediglich auf eine zivile Eintracht zwischen den Bekenntnissen abzielten. Außerdem waren jetzt auch die neumärkischen Prediger von den Reversen befreit.¹³⁷ Die Ausführungsbestimmungen der Edikte wurden also dahingehend präzisiert, dass die Religionsfreiheit der Lutheraner nicht mehr zur Disposition stand.¹³⁸

In der folgenden Zeit kam es immer wieder zur Amtsenthebung von Geistlichen, die sich nicht gemäß der Edikte verhielten. Eine einheitliche Linie bei der Durchsetzung der Bestimmungen lässt sich dabei aber nicht beobachten – drakonische Strafen für kleinste Übertretungen sind ebenso überliefert, wie die Abweisung von unbilligen Klagen des Konsistoriums gegen

¹³² Lackner, Religionspolitik, S. 131 f.

¹³³ Die Reverse waren allerdings nicht einheitlich gehalten und einige Geistliche erlangten die Erlaubnis, den Revers in eigenen Worten zu formulieren. Ebd. S. 135.

¹³⁴ Schwartz, Verhandlungen der Stände, S. 99.

¹³⁵ CCM 1,1 Nr. 33, Anhang A, Sp. 391-394.

¹³⁶ Verordnung vom 6. Juni 1667. CCM 1,1 Nr. 35, Sp. 393-396.

¹³⁷ Edikt vom 6. Mai 1668. CCM 1,1 Nr. 36, Sp. 395-398. Siehe auch Schwartz, Verhandlungen der Stände, S. 100-112.

¹³⁸ Trotz dieser Zugeständnisse sahen die Lutheraner, Weltliche und Geistliche, ihre Bedenken noch nicht vollends ausgeräumt und bedingten sich Vorbehalte aus. Siehe Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Leipzig 1750, S. 499 ff.

einzelne Prediger durch den Kurfürsten.¹³⁹ Die weltlichen Amtsträger in der landesherrlichen Verwaltung und die Magistrate der märkischen Städte wurden ebenfalls auf die Wahrung und Überwachung der Religionsedikte verpflichtet.

Im sogenannten märkischen Kirchenstreit der 1660er Jahre waren konfessionelle und staatskirchenrechtliche Aspekte eng miteinander verbunden. Die öffentlichen Angriffe der lutherischen Geistlichen gegen die Reformierten hatten nicht nur einen konfessionellen Hintergrund, sondern stellten auch das landesherrliche Kirchenregiment in Frage, das zunehmend auf eine Unterordnung der Landeskirche unter die Aufsicht des Zentralstaats drang. Zu einem nicht unwesentlichen Teil war die Radikalisierung der Auseinandersetzung aber auch der Vorgehensweise der Landesobrigkeit geschuldet. Schwerin und Stosch waren mit den Religionsedikten deutlich über dasjenige hinausgegangen, was sich aus einer überkonfessionellen Sichtweise mit der Aufrechterhaltung des Kirchenfriedens und der Wahrung territorialer Hoheitsrechte begründen ließ. Ihr Versuch zur Abschaffung der Konkordienformel stellte nicht nur einen schwerwiegenden Eingriff in die Religionsfreiheit der Lutheraner dar, sondern verstieß auch offen gegen den Landtagsabschied von 1653. Der Kurfürst selbst spielte in der Angelegenheit eine etwas unglückliche Rolle, war er doch offensichtlich zwischen der eher konfessionell motivierten Position seiner Ratgeber und dem selbst formulierten Anspruch einer überkonfessionellen Herrschaftsausübung hin- und hergerissen. Wie schon 1615 fiel wiederum den Ständen die Rolle zu, durch das konsequente Bestehen auf der Beibehaltung der Konkordienformel die Wahrung der Religionsfreiheit für die Lutheraner zu sichern. Obwohl die reformierte Obrigkeit in diesem Punkt kleinere Zugeständnisse machen musste, konnten die Religionsedikte langfristig zu einer Unterordnung der Geistlichkeit und zur Festigung des von den Ständen zum wiederholten Male anerkannten landesherrlichen Kirchenregiments beitragen. Da die Konkordienformel bei der Ordination der Kandidaten nicht mehr als symbolisches Buch verwendet werden durfte und somit keinen Verfassungsrang mehr besaß, war der landesherrlichen Religionspolitik trotz der Zugeständnisse zumindest auf lange Sicht Erfolg beschieden.

Als Friedrich III. (1657-1713) seine Herrschaft antrat, war die Stellung des Landesherrn als oberstem Kirchenherrn auch in der lutherischen Kirche unangefochten. Die Ansprüche der lutherischen Geistlichkeit auf eine eigenkirchliche Verfassung und eine synodale Kirchenorganisation waren erfolgreich zurückgewiesen worden. Im Geheimen Rat hatte sich eine Sachzuständigkeit für die geistlichen Angelegenheiten herausgebildet, die spätestens seit Paul v. Fuchs (1640-1704) von einem Minister dauerhaft übernommen wurde. Mit der Verlagerung der Entscheidungen in den Geheimen Rat ging der Bedeutungsverlust des Konsistoriums einher, das zunehmend auf die Rolle eines ausführenden Organs reduziert wurde.¹⁴⁰ 1695 wurde nach dem Vorbild Halberstadts in allen Provinzen die Appellation von den Konsistorien an den Geheimen Rat eingeführt.¹⁴¹ Angesichts der heftigen Debatten um die Unionsverhandlungen zwischen den evangelischen Kirchen wurde 1703 das Edikt bezüglich der Zensur theologischer Schriften von 1654 für alle Territorien erneuert und ergänzt.¹⁴² Die Veröffentlichung und der Vertrieb derartiger Schriften standen grundsätzlich unter der Vorzensur des reformierten Bischofs und Hofpredigers Ursinus v. Bär (1646-1720), während Universitäts-

¹³⁹ Landwehr, Kirchenpolitik, 231-233. Doch obwohl Stosch nach wie vor im Konsistorium die Examination der neuberufenen Geistlichen vornahm, scheint er mit seiner forschenden Haltung gegenüber den Lutheranern beim Kurfürsten an Einfluss verloren zu haben. Eine gewisse Mäßigung in der Religionspolitik Friedrich Wilhelms, die sich seit dem Ende der 1660er Jahre feststellen lässt, ist womöglich auch auf den Tod der Kurfürstin Luise Henriette (1667) zurückzuführen, die als Patronin von Stosch und Schwerin deren Religionspolitik unterstützt hatte sowie auf den Einfluss der neuen Gemahlin des Kurfürsten, die als ehemalige Lutheranerin kein Verständnis für den religiösen Eifer der Reformierten aufbringen konnte. Landwehr, Stosch, S. 127 f.

¹⁴⁰ Hintze, Epochen, S. 78.

¹⁴¹ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 4.

¹⁴² CCM 1,1 Nr. 70, Sp. 425-428.

angehörige die Genehmigung bei ihrer theologischen Fakultät suchen mussten. Von einem gesteigerten Selbstbewusstsein zeugte auch die 1710 erfolgte Generalvisitation in der Kurmark, die letztmals vor mehr als einem Jahrhundert, also noch vor dem Bekenntniswechsel Johann Sigismunds, stattgefunden hatte.¹⁴³ Den Landständen wurde zwar die Entsendung eigener Vertreter gestattet, doch diese durften der Visitation unter der Leitung eines landesherrlichen Kommissars, des weltlichen Konsistorialrats Risselmann, lediglich als Beobachter beiwohnen. Bei der Visitation wurden die Prediger zur Befolgung der landesherrlichen Edikte angehalten, wobei auch sensible Themen wie die Abschaffung der Konkordienformel, das Verbot der Kanzelpolemik und die Befreiung der Gläubigen von der Ohrenbeichte und vom Exorzismus bei der Taufe angesprochen wurden.

Unter König Friedrich Wilhelm I. (1688-1740) setzte sich diese Entwicklung, die auf eine Stärkung der landesherrlichen Zentralverwaltung hinauslief, fort. Die faktisch bereits seit dem Ende des 17. Jahrhunderts bestehende Bündelung der geistlichen Sachen unter der Aufsicht eines Ministers wurde jetzt auch formal festgestellt. So erhielt der Geheime Staatsrat Friedrich Ernst v. Cnyphausen bei seiner Bestallung 1725 den Titel eines 'Direktors aller geistlichen und Kirchensachen'. Seit 1730 wurden diese Aufgaben dann an einen Vizepräsidenten delegiert, dessen Amtsbereich ab 1736 als 'Departement der geistlichen Sachen' bezeichnet wurde. 1738 wurde mit Christian v. Brandt erstmals ein eigener Minister für dieses Departement ernannt, der nicht zugleich Justizminister war. Eine konsequente Trennung von Kirchen- und Justizangelegenheiten ließ sich aber trotz einzelner Ansätze auch in späterer Zeit noch nicht durchsetzen.¹⁴⁴

In der Kirchenadministration wurden Kompetenzen gezielt von den Inspektoren auf das Konsistorium als Zentralbehörde übertragen, um eine bessere Kontrolle der lutherischen Geistlichen zu ermöglichen. 1718 wurde verfügt, dass alle Geistlichen bei einer Beförderung auf eine bessere Pfarrstelle oder in ein Inspektorat erneut vom Konsistorium examiniert werden müssen.¹⁴⁵ 1733 wurde die Prüfung der Kandidaten für das Pfarramt durch die jeweiligen Provinzialkonsistorien für mangelhaft befunden; in Zukunft mussten Berufungsvorgänge durch den Minister für geistliche Angelegenheiten nach vorhergehender Konsultation mit den Pröpsten Michael Roloff (1684-1748) und Johann Gustav Reinbeck (1683-1741) genehmigt werden.¹⁴⁶ Seit 1733 benötigten Geistliche für Reisen ins Ausland eine Genehmigung vom Konsistorium (und nicht mehr, wie bisher, vom vorgesetzten Inspektor).¹⁴⁷ 1736 wurden die Inspektoren zur Einsendung jährlicher Conduiten-Listen an das Konsistorium verpflichtet, die über Befähigung und Lebenswandel des ihnen nachgeordneten Kirchen- und Schulpersonals Auskunft geben sollten.¹⁴⁸ Im Falle von Verfehlungen gegenüber der Gemeinde sollten die betroffenen Geistlichen sofort suspendiert werden.¹⁴⁹

Verstärkte Beachtung erfuhr auch die Pfarrerausbildung in den beiden protestantischen Kirchen. Der König legte bei seiner Personalpolitik bekanntlich großen Wert auf die Verwendung autochthoner Untertanen, die dem preußischen Staat exklusiv und loyal dienen sollten.¹⁵⁰ Die Besetzung der geistlichen Ämter genoss dabei besondere Aufmerksamkeit.

¹⁴³ Verordnung vom 8. Februar 1710. CCM 1,1 Nr. 76, Sp. 433-434; Edikt vom 16. April 1710. CCM 1,1 Nr. 77, Sp. 434-444. Die Visitation von 1660 hatte nicht den Charakter einer Generalvisitation, weil die konfessionellen Spannungen dies nicht zuließen.

¹⁴⁴ Ernst Müsebeck: Das preußische Kultusministerium vor hundert Jahren. Stuttgart u. Berlin 1918, S. 5-7.

¹⁴⁵ Reskript vom 7. Dezember 1718. CCM 1,1 Nr. 100, Sp. 531 f. Davon ausgenommen waren die Feldprediger. Deklaration vom 31. Mai 1719. CCM 1,1 Nr. 104, Sp. 535 f.

¹⁴⁶ Verordnung vom 18. April 1733. CCM 1,1 Nr. 126, Sp. 559 f.

¹⁴⁷ Verordnungen vom 18. Juli und 8. August 1733. CCM 1,1 Nr. 127-128, Sp. 561 f.

¹⁴⁸ Edikt vom 29. September 1736. CCM, 1,1 Nr. 137, Sp. 567-570.

¹⁴⁹ Verordnung vom 26. September 1737. CCM, Cont I, Nr. 53, Sp. 79 f.

¹⁵⁰ Opgenoorth, 'Ausländer', S. 47.

Waren bislang vor allem die Lutheraner in ihrem Theologiestudium beschränkt worden – Absolventen der Universität Wittenberg durften ohne Dispens auch weiterhin keine Anstellung in Brandenburg-Preußen erhalten und seit 1729 war ein Studium an der Universität Halle formale Voraussetzung für die Berufung in eine Pfarrstelle¹⁵¹ – rückte jetzt auch die Ausbildung der reformierten Geistlichen in den Vordergrund. Für diese nahmen im 18. Jahrhundert die Landesuniversitäten Frankfurt (Oder), Duisburg und Königsberg als Ausbildungsstätten eine vorrangige Stellung ein, nachdem König Friedrich Wilhelm I. das Auslandsstudium der Theologiestudenten aus religionspolitischen Gründen erheblich eingeschränkt hatte. Eine königliche Verordnung vom 1. November 1727 schrieb vor, dass die Theologiestudenten ein Zeugnis von einer der Landesuniversitäten vorlegen mussten, um eine Pfarrstelle zu erhalten. Die Reformierten durften ein Auslandsstudium lediglich in Utrecht oder Basel wählen.¹⁵² Dahinter stand die besondere Ablehnung des Königs gegen die partikularistische Prädestinationslehre.¹⁵³ So war für die *Candidates Theologiae*, die seit 1714 mit einem königlichen Stipendium gefördert wurden, zunächst noch ein Studium in Holland und England vorgesehen.¹⁵⁴ Doch 1732 schärfte der König dem Konsistorium ein, keine dieser Stipendiaten nach Holland oder in die Schweiz zu schicken.¹⁵⁵ Diese Einschränkung in der Wahl des Studienorts bekamen auch die Hofprediger Daniel Ernst Jablonski (1660-1741) und Johann Arnold Noltenius (1683-1740) zu spüren, die ihre Söhne gerne zum Studium nach England geschickt hätten.¹⁵⁶ Dies verbot der König jedoch mit der Begründung, dass dort „keine Orthodoxie der Religion statuiert“ werde.¹⁵⁷ 1738 ermahnte Friedrich Wilhelm I. das Reformierte Kirchendirektorium erneut, keine Kandidaten anzunehmen, die in Heidelberg oder Marburg studiert hatten.¹⁵⁸

Besondere Aufmerksamkeit wurde der religiösen Unterweisung der Untertanen gewidmet, wobei die Vorstellung einer obrigkeitlichen *cura religionis* für die Untertanen fortwirkte. In der 1715 veröffentlichten Ordnung für die Lokalvisitation wurde die Katechese der gesamten Gemeinde erneut befohlen und die Einführung eines Generalkatechismus angekündigt, der allerdings nicht zustande kam.¹⁵⁹ Auch die Einschärfung der allgemeinen Schulpflicht zielte auf eine bessere religiöse Unterweisung der Jugend.¹⁶⁰ 1720 wurden zusätzliche Katechismuspredigten angeordnet, die ungeachtet des offenkundigen Desinteresses der Kirchenbesucher

¹⁵¹ Verordnung vom 25. März 1729. CCM 1,2 Nr. 126, Sp. 247 f.

¹⁵² CCM 1,2 Nr. 125, Sp. 247 f.

¹⁵³ Diese hatte wohl in erster Linie biographische Gründe. Über die Erziehung des Königs mittels der strengen Prädestinationslehre als Sanktionsinstrument geben die Berichte des Informators Rebeur Aufschluss. Heinrich Borkowski: Erzieher und Erziehung König Friedrich Wilhelms I. In: Hohenzollernjahrbuch 8 (1904), S. 92-142; Ders. (Hg.): Aufzeichnungen von Johann-Philipp von Rebeur über seine Tätigkeit als Informator Friedrich Wilhelms (I.). In: Ebd., S. 214-230 u. 9 (1905), S. 155-168. Die Berufung des Kronprinzen auf die Prädestinationslehre im Rahmen der Katte-Affäre dürfte den König in seiner ablehnenden Haltung noch zusätzlich bestärkt haben.

¹⁵⁴ Reglement vom 29. Juni 1714. GSTA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16. Es handelte sich fast ausschließlich um die Sprösslinge der Hofprediger.

¹⁵⁵ Ordre vom 15. Januar 1732. Ebd. Abgedruckt in Wilhelm Stolze: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. In: JBKG 1 (1904), S. 264-290, hier S. 267 f.

¹⁵⁶ Jablonski und Noltenius an König Friedrich Wilhelm I. 10. Juli 1733. Das Schreiben samt Antwort ist abgedruckt bei Georg H. L. Nicolovius: Erinnerungen an die Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen aus dem Hause Hohenzollern, hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Religion und Kirche. Hamburg 1838, S. 262 f.

¹⁵⁷ Ebd.

¹⁵⁸ Friedrich Wilhelm I. an das Reformierte Kirchendirektorium. Potsdam, 14. Januar 1738. GSTA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 190.

¹⁵⁹ Instruktion vom 5. März 1715. CCM 1,1 Nr. 90, Sp. 513-522. Es blieb beim kleinen lutherischen Katechismus – so auch nach 1736. Verordnung vom 24. Dezember 1736. CCM 1,1 Nr. 138, Sp. 571 f.

¹⁶⁰ Verordnung vom 28. September 1717. CCM 1,1 Nr. 97, Sp. 527-530; Edikt vom 19. Dezember 1736. CCM 1,2 Nr. 139, Sp. 267 f.

fortgesetzt wurden.¹⁶¹ Um die Gemeinde durch die Wortverkündigung besser erreichen zu können, wurde den Geistlichen beider Bekenntnisse während der Ausbildung eine praxisorientierte Anleitung zu verständlichen und erbaulichen Predigten vorgegeben.¹⁶²

Als folgenreichste Maßnahme Friedrich Wilhelms I. erwies sich aber die Einbindung des Halleschen Pietismus in die obrigkeitliche Religionspolitik.¹⁶³ Der Pietismus als innerkirchliche Frömmigkeitsbewegung erschien nicht nur als wirksames Gegengewicht zur lutherischen Orthodoxie, sondern besaß aufgrund seiner bildungs- und sozialpolitischen Initiativen auch einen spürbaren praktischen Wert für die Hohenzollernmonarchie.¹⁶⁴ Für die lutherischen Geistlichen wurde ein Studium an der Universität Halle zur Voraussetzung für die Beförderung in eine Pfarrstelle, wohingegen Absolventen aus Wittenberg weiterhin ausgeschlossen blieben.¹⁶⁵ Die Institutionalisierung des Halleschen Pietismus in Brandenburg-Preußen wurde aber vor allem durch den Aufbau des Feldpredigerwesens betrieben.¹⁶⁶ Mit der Ernennung von Lambertus Gedicke (1683-1735) zum Feldinspektor und -propst (1717-1719) erhielten die Hallenser Pietisten die Kontrolle über das Feldpredigerwesen, in dem sie größtenteils ihre eigene Klientel unterbrachten. Da die Feldprediger von der zivilen Kirchenverwaltung und -aufsicht unabhängig waren, gleichzeitig aber bei der Vergabe von Pfarrstellen bevorzugt wurden, wurde die Anstellung als Feldprediger zu einem wichtigen Durchgangsposten für die Karriere eines Geistlichen in der lutherischen Landeskirche.¹⁶⁷ Die Mobilität der Feldprediger erlaubte dem König, ein „Gegengewicht zu den geschlossenen Heiratskreisen im Umkreis vieler Landpfarren nichtköniglichen Patronats“ herzustellen und durch die Förderung loyaler Pietisten den unvermindert anhaltenden Einfluss der lutherischen Orthodoxie zu schwächen.¹⁶⁸ Dabei konnte der lutherische Pietismus größere Erfolge erzielen als das Reformiertentum, das mit seinen Reformbestrebungen im 17. Jahrhundert immer wieder am konfessionellen Gegensatz gescheitert war.

Obwohl die Konsistorialordnung von 1573 faktisch in Kraft blieb, verweist die Entwicklung der Kirchenverwaltung im 17. und frühen 18. Jahrhundert auf eine zunehmende Zentralisierung der kirchlichen Herrschafts- und Verwaltungsvorgänge im Geheimen Rat beziehungsweise Departement der Geistlichen Sachen unter weitestmöglicher Ausschaltung der kirchlichen Eigenständigkeit. Auch wenn die lutherische Landeskirche die obrigkeitlichen Maßnahmen nicht widerstandslos hinnahm, sondern sich aktiv und passiv widersetzte, war es der Obrigkeit doch gelungen, auf institutioneller Ebene das landesherrliche Kirchenregiment nicht nur zu restituieren, sondern sogar noch auszubauen. Dabei handelte es sich aber um einen langwierigen, mühsamen und konfliktgeladenen Vorgang, der von gelegentlichen Misserfolgen begleitet war. Auch ist damit noch keine Aussage über die Auswirkung obrigkeitlicher Verordnungen auf die kirchenadministrative Praxis getroffen.

¹⁶¹ Verordnung vom 13. November 1720. CCM 1,1 Nr. 107, Sp. 543-546; Verordnung vom 10. November 1724. CCM 1,1 Nr. 114, S. 551 f.

¹⁶² Verordnung vom 8. Februar 1740. CCM Cont. I, Nr. 4, Sp. 325-330. Die Anordnung war zuvor bereits für die reformierte Kirche angeordnet worden. Verordnungen vom 7. März 1739 sowie vom 9. und 15. Januar 1740. Ebd. Anlage A-C.

¹⁶³ Dazu insbesondere Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*; Deppermann, *der hallische Pietismus*.

¹⁶⁴ Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, S. 17f.

¹⁶⁵ Verordnungen vom 13./23. Oktober 1717, 8. März 1726, 1. November 1727, 25. März 1729, 9. Januar 1736 und vom 29. September 1736. CCM 1,2 Nr. 122, Sp. 243 f.; Nr. 125 u. 126, Sp. 247 f.; Nr. 137, Sp. 265 f.; CCM 1,1 Nr. 137, Sp. 567-570.

¹⁶⁶ Marschke, *Absolutely Pietist*.

¹⁶⁷ Verordnung vom 10. Februar 1716. CCM 6,2 Nr. 93, Sp. 163 f.

¹⁶⁸ Heinrich, *Beamtentum und Pfarrerschaft*, S. 214.

2.1.4 Konsolidierung und Krise: Ansätze einer reformierten Kirchenverwaltung

Anders als im Luthertum gestaltete sich die Entwicklung in der reformierten Kirche, die seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts in mancherlei Hinsicht eine Sonderstellung in der landesherrlichen Kirchenverwaltung eingenommen hatte. Wie bereits dargestellt, war nach dem Scheitern der Reformansätze und der Auflösung des Kirchenrats auf die Einrichtung einer eigenen reformierten Kirchenbehörde zunächst verzichtet worden. Zum einen bestand dazu keine dringende Notwendigkeit, da es zu Beginn des 17. Jahrhunderts außer der Cöllner Hofgemeinde, der Frankfurter Universität und dem Joachimsthalschen Gymnasium noch keine weiteren reformierten Gemeinden im Land gab. Auch in späterer Zeit machte die relative Überschaubarkeit der reformierten Gemeinden und die Herrschaftsnähe der diesen angehörenden Klientel keine eigene Kirchenverwaltung notwendig. Zum anderen wollte man wahrscheinlich auch auf kirchenadministrativer Ebene an der Einheit von Lutheranern und Reformierten festhalten, denn die Pläne für eine reformierte Konfessionalisierung des Territoriums waren zu diesem Zeitpunkt noch nicht vollständig begraben worden. Der genaue rechtliche und kirchenadministrative Status der reformierten Kirche blieb somit zunächst ungeklärt und die Stellung der Reformierten war geprägt durch die kirchliche Patronage des Landesherrn, die einerseits besondere Förderung und Unterstützung versprach, andererseits aber auch als gefährliche Abhängigkeit erscheinen konnte, die im Falle eines erneuten Bekenntniswechsels eine akute Bedrohung für die reformierten Gemeinden bedeutet hätte.

Einen ersten Versuch zur dauerhaften Absicherung der reformierten Kirche unternahm Kurfürst Georg Wilhelm, indem er der Hofgemeinde den Besitz an der Domkirche übertrug. Im Stiftsbrief von 1632 erteilte er der Gemeinde die gleichen Rechte und Immunitäten, die auch die übrigen lutherischen Gemeinden im Lande besaßen. Die Geistlichen erhielten den Status von Hofpredigern und standen unter der Inspektion des Geheimen Rats. Im Falle eines zukünftigen Konfessionswechsels des Landesherrn sollte das *ius patronatus* an das Presbyterium der Gemeinde fallen.¹⁶⁹ Zur Betonung der Unabhängigkeit der Domgemeinde wurde eine eigene Dompredigerstelle von den übrigen Hofpredigerstellen separiert.¹⁷⁰ Die Immediatstellung der Domgemeinde wurde zum Vorbild für die übrigen reformierten Gemeinden, die im 17. Jahrhundert gegründet wurden. Diese waren der Aufsicht des Konsistoriums und der lutherischen Inspektoren entzogen und unterstanden lediglich dem Geheimen Rat. Die Einsetzung reformierter Geistlicher erfolgte nicht durch den lutherischen Superintendenten, sondern durch kurfürstliche Beamte.¹⁷¹ Allerdings erhielten die Reformierten keine eigene Ehegerichtsbarkeit, diese verblieb weiterhin bei den örtlichen Konsistorien, in denen allerdings ein reformierter Hofprediger mit Sitz und Stimme vertreten war.

Als grundlegende theologische Texte für die offizielle Lehre der märkischen reformierten Kirche wurden die *Confessio Fidei* Johann Sigismunds sowie die Beschlüsse von Thorn und Leipzig durch die Landesobrigkeit verbindlich festgelegt. In der Praxis dürfte allerdings der Heidelberger Katechismus als symbolisches Buch der Reformierten eine weit größere Bedeutung besessen haben. Eine eigene reformierte Kirchenagende muss im Laufe des 17. Jahrhunderts erlassen worden sein.¹⁷² Die Pläne für eine solche Agende gehen zurück ins Jahr 1614, als

¹⁶⁹ Die Stiftungsurkunde vom 9. Juni 1632 ist abgedruckt in Hering, Beiträge I, S. 29-38.

¹⁷⁰ Faktisch nahmen die vom Fürsten berufenen Hofprediger aber die gleichen Aufgaben wahr, wie die Domprediger, die von der Gemeinde bestätigt werden mussten. Thadden, Hofprediger, S. 12 f.

¹⁷¹ Mantel, Notbischofsrecht, S. 63.

¹⁷² In den überlieferten Inventarien der reformierten Gemeinden vom Beginn des 18. Jahrhunderts tauchen die Kirchenagenden bereits auf. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 1-4. Ein Exemplar der ältesten überlieferten Ausgabe aus dem Jahr 1717 ist in der bayrischen Staatsbibliothek nachgewiesen. Sie enthält zusätzlich die Gebete zu den Feiertagen. BSB 4 Liturg. 303 rm. Siehe auch Gabriel, die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland, S. 128-131, 346-349. Ein mit zahlreichen handschriftlichen Ergänzungen,

der Heidelberger Hofprediger Abraham Scultetus (1566-1624) zur Propagierung der Zweiten Reformation in Berlin weilte – möglicherweise war er auch deren Verfasser.¹⁷³ Die Agende orientierte sich vor allem an der kurpfälzischen Kirchenordnung von 1563, die sie zu großen Teilen wörtlich übernahm; im Einzelnen wurden auch Elemente anderer Kirchenagenden aufgenommen, beispielsweise beim Formular für die Erwachsenentaufe, wo man auf die niederländischen Agenden zurückgriff. Dies sorgte für eine gewisse Konformität innerhalb der reformierten Kirche, auch wenn die heterogene Zusammensetzung der reformierten Geistlichkeit, die sich aus einem überregionalen Einzugsraum rekrutierte, die Frage aufwirft, inwiefern diese Agende eine normative Wirkung entfalten konnte. So kam es noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts zu Verwirrungen unter den Gläubigen in der Residenz, weil die Geistlichen bei der Austeilung des Abendmahls unterschiedliche Formeln verwendeten.¹⁷⁴

Das Hofpredigerwesen

Für den Aufbau der reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen unter Kurfürst Friedrich Wilhelm spielte das reformierte Hofpredigerwesen eine zentrale Rolle.¹⁷⁵ Anders als in den übrigen Reichsterritorien gab es in Brandenburg nicht nur Hofprediger in der Hauptresidenz, sondern auch in den zahlreichen Nebenresidenzen, Regierungssitzen sowie Familien- und Witwensitzen. Sie übernahmen eine Vielzahl verschiedener Funktionen. Neben der geistlichen Betreuung der fürstlichen Familie und der reformierten Hof- und Verwaltungselite übten sie eine ganze Reihe von Aufsichtsrechten sowohl in der reformierten als auch in der lutherischen Kirche aus. Bis zur Gründung des Reformierten Kirchendirektoriums ersetzten die Hofprediger eine eigene reformierte Kirchenverwaltung. Den lutherischen Inspektoren durchaus vergleichbar, führten sie Visitationen in den reformierten Gemeinden durch.¹⁷⁶ Zudem waren sie in den Konsistorien der einzelnen Territorien vertreten und somit auch an der geistlichen Gerichtsbarkeit beteiligt. Darüber hinaus fanden die Hofprediger Verwendung als außerordentliche landesherrliche Kommissare, die die Position des Kurfürsten in allen geistlichen Angelegenheiten, bei denen die Interessen der Reformierten tangiert waren, vertraten.¹⁷⁷ Somit ermöglichten sie dem Fürsten die Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments, ohne dabei auf die institutionalisierten Amtswege der oppositionell eingestellten lutherischen Landeskirche zurückgreifen zu müssen. Nach 1713 scheint die besondere Verwendung der Hofprediger zumindest in dieser Exklusivität nicht mehr vorzukommen – stattdessen wurden bevorzugt gemischt-konfessionell besetzte Kommissionen eingesetzt, um die Interessen der lutherischen Untertanen ebenfalls angemessen zu berücksichtigen.

Eine besondere Bedeutung besaßen die kurfürstlichen und königlichen Hofprediger in der Residenz Berlin/Cölln an der Spree. Sie hatten traditionell die Aufgabe, alle reformierten theologischen Kandidaten zu prüfen, diese in der Probepredigt zu hören und die Ordinationen

Änderungen und Streichungen versehenes Exemplar der Agende aus dem 18. Jahrhundert ist in der Berliner Staatsbibliothek überliefert: Kirchenagenda, das ist: Gebeth und andere Formulen, welche bey denen Evangelisch-Reformirten Gemeinden, in Sr. Königl. Majestät in Preussen Königreich, und andern Landen gebraucht werden, samt beygefüigten Symbolis, oder Glaubens-Bekänntnissen der alten Christlichen Kirchen. Berlin o. J. [ca. 1740].

¹⁷³ Karl Pahnke: Abraham Scultetus in Berlin. In: FBPG 23 (1910), S. 357-375, insbes. S. 365, 368.

¹⁷⁴ Printzen an die Prediger und Ministerien der Residenzen, Cölln a. d. Spree, 12. Dezember 1711. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

¹⁷⁵ Zum Folgenden Thadden, Hofprediger.

¹⁷⁶ Thadden Hofprediger, S. 48-51.

¹⁷⁷ So auch Thadden: „Im Lande genossen sie das Ansehen von kurfürstlichen bzw. königlichen Statthaltern in kirchlichen Angelegenheiten.“ Ders., Hofprediger, S. 17.

vorzunehmen.¹⁷⁸ Um den Kirchenfrieden zu garantieren, waren sie auch an der Prüfung der lutherischen Kandidaten und der Berufung der lutherischen Inspektoren beteiligt.¹⁷⁹ Außerdem waren sie für die Zensur theologischer Schriften verantwortlich, die sie zunächst alleine, seit 1722 gemeinsam mit einigen lutherischen Geistlichen ausübten.¹⁸⁰

Die Hofprediger spielten auch bei der Gründung reformierter Gemeinden in den nach 1648 erworbenen Territorien eine Rolle, wo die reichsrechtliche Situation für die Reformierten ungünstiger war als in Brandenburg.¹⁸¹ Während das bestehende Territorialsimultaneum in Kur- und Neumark durch den Westfälischen Frieden garantiert wurde, war die Situation in Pommern, Magdeburg, Halberstadt und Minden weniger eindeutig. Hier konnte der Kurfürst durch eine eigenwillige Auslegung von Art. VII IPO die Gründung reformierter Gemeinden legitimieren, ohne damit einen folgenschweren Präzedenzfall zu schaffen.¹⁸² Die Anstellung von Hofpredigern in der Residenz für die persönlichen Bedürfnisse des Landesherrn war dort nämlich ausdrücklich gestattet worden. Die Errichtung von reformierten Hofpredigerstellen bildete somit eine Möglichkeit, den Reformierten öffentliche Gottesdienste einzuräumen, deren Legitimität weniger anfechtbar war. Auf diese Weise kam es zu mehreren Gemeindeneugründungen, bisweilen wurden auch bereits bestehende Gemeinden, die häufig nicht im Besitz des *exercitium publicum* waren, durch die Schaffung einer Hofpredigerstelle aufgewertet. In einigen Fällen knüpfte man auch an einer früheren lutherischen Hofpredigertradition an. Lutherische

¹⁷⁸ Vgl. Reformierte Kirchen- und Kirchendirektoriumsordnung (1713) Cap. II, § 4. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

¹⁷⁹ Dies musste den Lutheranern selbstverständlich als problematisch erscheinen. Allerdings war das Konsistorium ja nicht als lutherische Behörde gegründet worden, sondern als landesherrliche Behörde, die die hoheitliche Aufgabe der bischöflichen Gerichtsbarkeit übernahm. Da die Reformierten davon ebenfalls betroffen waren, war die Beteiligung eines reformierten Geistlichen grundsätzlich nicht abwegig, auch wenn die Examination der lutherischen Kandidaten durch reformierte Geistliche jetzt zu Beginn des 18. Jahrhunderts als anachronistisches Relikt aus der Zeit des Kirchenstreits erschien. Angesichts der Tatsache, dass die Mehrheit der vor dem Konsistorium verhandelten Angelegenheiten vermutlich ohnehin einen eher zivilen Charakter hatte, also auch bedenkenlos nur von Juristen hätten bearbeitet werden können, ist die kirchenpolitische Sprengkraft dieses Sachverhalts doch wohl eher als gering zu veranschlagen. Die wesentlichen Entscheidungen wurden schließlich im Geheimen Rat getroffen. Dafür spricht auch die Tatsache, dass Geistliche wie Philipp Jacob Spener sich der ermüdenden Arbeit im Konsistorium zu entziehen suchten. Die Lutheraner stießen sich vor allem daran, dass die Reformierten bei der Prüfung der Kandidaten und der Berufung der Inspektoren ein Mitspracherecht hatten.

¹⁸⁰ Beim Thema Zensur war die Gesetzeslage besonders verworren: Im 17. Jahrhundert war mehrfach die Zensur theologischer Schriften durch das Konsistorium als Gegenmaßnahme zur Verbreitung antireformierter Polemik angeordnet worden (siehe oben). 1703 wurde die Zensur allgemeiner Schriften den zuständigen theologischen Fakultäten der Landesuniversitäten aufgetragen, während die Traktate zur Kirchenunion allein vom Bischof Ursinus geprüft werden sollten. Verordnung vom 5. November 1703. CCM 1,1 Nr. 70, Sp. 425-428. Seit 1721 war das Reformierte Kirchendirektorium für die Zensur reformierter theologischer Schriften zuständig, während die Zensur jener Schriften, die das Verhältnis der beiden protestantischen Bekenntnisse betrafen, nach Ursinus' Tod dem Hofprediger Jablonski zufiel. Printzen an die Konsistorien, Regierungen und Universitäten. Berlin, 5. Mai 1721. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 5a1. 1722 wurde die Zensur der theologischen Schriften einer konfessionell gemischten Kommission, bestehend aus den reformierten Hofpredigern Jablonski und Noltenius sowie dem lutherischen Propst Porst und dem Feldprediger Gedicke übertragen. 29. Mai 1722. CCM 6,2 Nr. 149, Sp. 237 f. Eine Beschwerde der lutherischen Geistlichen vom 31. Dezember 1722 deutet aber darauf hin, dass die Zensur der reformierten theologischen Schriften weiterhin beim Reformierten Kirchendirektorium verblieben war. Stolze, Unionspolitik, S. 66.

¹⁸¹ Thadden, Hofprediger, S. 60-63.

¹⁸² Die Frage, in welcher Form ein Reichsfürst auf der Grundlage seines Reformationsrechts in einem konfessionsfremden Territorium sein eigenes Bekenntnis einführen durfte, war noch bis ins 18. Jahrhundert zwischen Katholiken und Protestanten heftig umstritten. Zur Problematik des Simultaneums siehe Abschnitt 2.2.3. Es ist allerdings nicht richtig, dass der Kurfürst durch den Revers vom 5. Februar 1615 auf das Recht zur Anstellung reformierter Geistlicher grundsätzlich verzichtet hätte, wie Thadden behauptet (Ebd. S. 71) – im besagten Revers wurde lediglich eine Bestandsgarantie für die lutherischen Gemeinden abgegeben. Siehe auch Stutz, Reformationsrecht.

Hofprediger im eigentlichen Sinne gab es hingegen nicht.¹⁸³ Allerdings sollte der rechtliche Aspekt nicht überbewertet werden: Von den zu Beginn des 18. Jahrhunderts insgesamt 15 Orten innerhalb der Reichsgrenzen mit reformierten Hofpredigerstellen befanden sich allein sieben in der Kur- und Neumark, wo die Begründung neuer reformierter Gemeinden aus rein rechtlicher Perspektive unproblematisch gewesen wäre.¹⁸⁴ Außerdem entstanden an mehreren Orten in der Hohenzollernmonarchie auch reformierte Gemeinden, ohne dass hierfür eigens Hofprediger berufen wurden. Die Schaffung von Hofpredigerstellen war wohl nicht zuletzt auch mit der (häufig vergeblichen) Hoffnung verknüpft, den Widerstand in der lutherischen Bevölkerung abzumildern. Daraus erwuchs der reformierten Kirche aber auch ein nicht zu unterschätzender Nachteil: Da die Hofpredigerstellen die örtlichen reformierten Gemeinden in eine besondere kirchenrechtliche Abhängigkeit zum konfessionell gleichgesinnten Landesherrn brachten, hätten diese im Falle einer nie völlig auszuschließenden Fürstenkonversion in der Zukunft keine Bestandsgarantie besessen. Zwischenzeitlich hatte es sogar Überlegungen gegeben, die Hofgemeinden im gesamten Territorium in reguläre Gemeinden umzuwandeln und diesen das Parochialrecht zu verleihen, um die Unabhängigkeit der reformierten Kirche gegen eventuelle Veränderungen abzusichern.¹⁸⁵

Die Stellung der reformierten Kirche am Ende des 17. Jahrhunderts

Nach der unvollständigen Zweiten Reformation hatten die Reformierten lediglich in den Residenzen Cölln a. d. Spree und Königsberg sowie den Bildungszentren Joachimsthal und Frankfurt (Oder) Fuß fassen können.¹⁸⁶ Zu Beginn des 18. Jahrhunderts umfasste die deutsch-reformierte Kirche in der gesamten Monarchie mit Ausnahme der westlichen Provinzen etwa 80-90 Gemeinden, denen insgesamt etwa 10.000 Personen angehörten.¹⁸⁷ Damit machten

¹⁸³ Im preußischen Königsberg behielten die lutherischen Oberhofprediger ihren Titel. Die Kurfürstinnen und Königinnen lutherischen Bekenntnisses hatten eigene Prediger für ihre persönlichen Bedürfnisse, doch diese hatten nicht den offiziellen Rang eines kurfürstlichen oder königlichen Hofpredigers.

¹⁸⁴ Hofpredigerstellen gab es in Berlin, Crossen, Potsdam, Köpenick, Altlandsberg, Oranienburg, Küstrin, Stolp, Magdeburg, Minden, Kolberg, Stargard, Stettin, Halberstadt und Halle. Siehe Thadden, Hofprediger, S. 16-26. Altlandsberg und Oranienburg entstanden erst unter Friedrich I. Außerdem gab es eine Hofpredigerstelle im preußischen Königsberg. Hier war die Situation ähnlich trotz einer anderen Rechtslage – das Herzogtum Preußen lag außerhalb des Reichsverbands und war nicht den Bestimmungen des Westfälischen Friedens unterworfen –: Die Landstände widersetzten sich konsequent der Einführung der reformierten Konfession und gestatteten dem brandenburgischen Kurfürsten über lange Zeit lediglich einen privaten Hofgottesdienst. Die differenzierte Darstellung bei Thadden ist in der Forschungsrezeption mehrfach verkürzt und auf den rechtlichen Aspekt reduziert wiedergegeben worden.

¹⁸⁵ Dies geht aus einem Schreiben des Hofpredigers Achenbach vom 17. März 1708 hervor. BLHA, Rep. 10a, Nr. 44.

¹⁸⁶ Für die folgenden Ausführungen beruhen auf den historischen Arbeiten von Daniel Heinrich Hering, die als wichtige Sekundärquelle für die Geschichte der deutsch-reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen betrachtet werden können. Daniel Heinrich Hering: Historische Nachricht; Ders.: Verbesserungen und Zusätze; Ders.: Beiträge I; Ders.: Neue Beiträge.

¹⁸⁷ Ebd. sowie ergänzend GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3 Antwort auf die gedruckte Fragen von den Immediatkirchen (1713). Vgl. dazu auch Opgenoorth, die Reformierten, S. 451 und Paul Gabriel: Die reformierten Gemeinden der Evangelischen-Kirche in Berlin-Brandenburg. In: Ders. (Hg.): Der Heidelberger Katechismus im Auszug mit Beigaben. Berlin 1954, S. 66-81. Für Brandenburg, Halberstadt, Magdeburg, Minden und Ravensberg konnten insgesamt 54 Gemeinden zu Beginn des 18. Jahrhunderts ausgemacht werden. Dazu kommen 6 Gemeinden in Pommern und 24 Gemeinden in Preußen. Die Zahl der Mitglieder beruht auf einer Extrapolation der Angaben, die die Pfarrer über ihre Kommunikanten machten. Die Kommunikantenzahlen können angesichts der niedrigen Frequenz der Abendmahlsfeiern bei den Reformierten insgesamt als recht verlässlicher Indikator für die Größe der Gemeinden gewertet werden. Nach Pariset besaßen die Reformierten 1740 ca. 6% der Kirchen und stellten ca. 6,5% der Geistlichen in der Monarchie, wobei die Anteile der Reformierten in Kleve-Mark mit etwa 25% der Kirchen und Geistlichen deutlich über

sie etwa ein bis zwei Prozent der Bevölkerung in Kur- und Neumark aus, in den übrigen Territorien teilweise noch weniger.¹⁸⁸ Obwohl die Reformierten nach wie vor nur eine kleine Minderheit der Untertanen in Brandenburg-Preußen darstellten, hatten sie im Laufe des 17. Jahrhunderts also einen beträchtlichen Zuwachs erfahren. Der Großteil von Gemeindeneugründungen fiel in die Herrschaft von Friedrich Wilhelm und Friedrich III./I.¹⁸⁹ Der Aufbau einer landesherrlichen Verwaltung, in der die Reformierten bevorzugt Anstellung fanden, führte an mehreren Orten zur Entstehung von Hof- und Beamtengemeinden, die häufig mit der Schaffung von Hofpredigerstellen einherging.¹⁹⁰ Gegen Ende des 17. Jahrhunderts trug auch die Einrichtung von Simultankirchen im Rahmen des Ausbaus der Berliner Residenzlandschaft zu einer Zunahme der reformierten Gemeinden bei.¹⁹¹ Zur gleichen Zeit spielte auch die Ansiedlung von Kolonisten im Rahmen einer merkantilistischen Wirtschaftspolitik zur Förderung von Landwirtschaft und Gewerbe eine wichtige Rolle für die Entstehung neuer Gemeinden.¹⁹² Adelspatronate waren in Brandenburg für die Ausbreitung des Reformiertentums hingegen von eher untergeordneter Bedeutung.¹⁹³

In der Zeit um 1700 stellte sich die Frage nach der Organisation und rechtlichen Stellung der reformierten Kirche in drängender Weise. In dieser Hinsicht besonders aufschlussreich ist der Umgang der Landesobrigkeit mit der Berliner Parochialkirche, die gewissermaßen den ersten Versuch darstellte, in der Kurmark eine vom Herrscherhaus zumindest in kirchenrechtlicher Sicht unabhängige reformierte Gemeinde zu gründen. Über das ganze 17. Jahrhundert war die Domkirche die einzige wirkliche reformierte Gemeinde in der Residenz geblieben, hatte in diesem Zeitraum aber viele Mitglieder gewonnen.¹⁹⁴ 1694 regte sich eine Initiative von Teilen der Gemeinde, die, angeblich aus rein praktischen Gründen, eine eigene Kirche gründen wollte:

Es haben unß einige Glieder der alhiesigen Reformirten Gemeinde unterthgst. zu vernehmen gegeben, waßgestalt nicht allein itzgedachte Gemeinde durch Gottes Seegen sich dergestalt

dem Schnitt liegen. Den Anteil der Deutsch-Reformierten an der Gesamtbevölkerung beziffert Pariset für diese Zeit mit 2,7% oder in absoluten Zahlen knapp 65.000 Personen für die gesamte Monarchie. Georges Pariset: *L'état et l'églises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier (1713-1740)*. Paris 1897, S. 570.

¹⁸⁸ Dies ergibt sich aus den statistischen Angaben der Taufen, Trauungen und Begräbnisse, die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts auf der Grundlage von Auszügen aus den Kirchenbüchern sporadisch gesammelt wurden. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 24 Populationslisten (1699-1749).

¹⁸⁹ Im Laufe des 18. Jahrhunderts wuchs die deutsch-reformierte Kirche hingegen kaum noch, einige kleinere Land- und Hausgemeinden lösten sich sogar auf. Diese Entwicklung ist auf den politischen und gesellschaftlichen Strukturwandel zurückgeführt worden: Nachdem die Reformierten im Laufe des 17. Jahrhunderts eine entscheidende Rolle bei der erfolgreichen Durchsetzung des zentralstaatlichen Herrschafts- und Verwaltungsapparats gegen den ständischen Partikularismus gespielt hatten, löste sich im Laufe des 18. Jahrhunderts die politische und konfessionelle Frontstellung zwischen reformierter Funktionselite und lutherischer Ständegesellschaft allmählich auf. Die landesherrliche Förderung der Reformierten ging zurück und der lutherische Adel wurde in Militär und Verwaltung integriert. Opgenoorth, *die Reformierten*, S. 452 f.

¹⁹⁰ Opgenoorth unterscheidet im Wesentlichen fünf Idealtypen von reformierten Gemeinden in Brandenburg-Preußen, die sich vorrangig durch die soziale Zusammensetzung der Mitglieder charakterisieren: 1. Hof- und Beamtengemeinden, 2. Adelsgemeinden, 3. Grenz- bzw. Asylgemeinden, 4. Kolonistengemeinden, 5. Kaufleutegemeinden. In der Realität entsprachen die reformierten Gemeinden aber häufig mehreren dieser Typen. Opgenoorth, *die Reformierten*, S. 448. Von den 41 reformierten Gemeinden in Brandenburg erfüllten 11 das Kriterium der Hof- und Beamtengemeinde.

¹⁹¹ Siehe unten.

¹⁹² Von den 41 reformierten Gemeinden in Brandenburg erfüllten 9 das Kriterium der Kolonistengemeinde. Im deutsch-reformierten Bereich wären als Einwanderergruppen im 17. Jahrhundert vor allem Niederländer, Pfälzer und Schweizer zu nennen. Schmelz, *Schweizer Kolonisten*.

¹⁹³ Siehe Abschnitt 2.2.4. In den reformierten Gemeinden war fast ausnahmslos der Landesherr auch Patronats-herr.

¹⁹⁴ Als Johann Sigismund 1613 erstmals das Abendmahl nach reformiertem Ritus empfing, fanden sich nur 55 Kommunikanten im Dom ein, 1616 waren es in Abwesenheit des Kurfürsten 192. Stutz, *Reformationsrecht*, S. 36. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts hatte die Gemeinde viele hundert Mitglieder.

vermehret, daß der Raum der itzigen Dom-Kirche alhier zu enge werde, sondern auch daß einige von ihnen von der Kirchen so weit entfernt, daß sie die Glocken nicht hören, noch zu rechter Zeit bey dem Gottesdienst sich einfinden können [...]¹⁹⁵

Für diese Gemeindeneugründung baten die Initiatoren beim Geheimen Rat um die Konzessionierung des *ius ecclesiasticus* und des *ius patronatus* für die Kirchenvorsteher, was ihnen, unter der Voraussetzung der Vorlage einer Kirchenordnung, gestattet wurde.¹⁹⁶ Noch im gleichen Jahr war erstmals von einer „Parochial- und Stadtkirche“ die Rede.¹⁹⁷ Die Bedeutung des *ius patronatus* stellte die Gemeinde selbst heraus: Ein zukünftiger Konfessionswechsel im Herrschergeschlecht, wie in der Pfalz oder in Schlesien geschehen, würde den Fortbestand der Kirche gefährden – nur die Unabhängigkeit der Kirche könne deren Existenz in einem solchen Fall gewährleisten.¹⁹⁸ Diese kirchenrechtliche Problematik um die Verfassung der neuen Parochialkirche wurde auch vom Geheimen Hofkammerrat Joachim Scultetus (1638-1705), der zusammen mit dem Geheimen Justizrat Georg v. Berchem (1639-1701) mit der Errichtung der Kirche und Gemeinde beauftragt worden war, in einem Memorial aus dem Jahr 1696 ausführlich erörtert.¹⁹⁹ Anlass war die Absicht des Kurfürsten, die Gemeinde „in eigener höchster Person zu inauguriren, und den ersten Prediger zu investiren“.²⁰⁰ Der Akt der Weihe und Einsetzung hätte demnach von den Hofpredigern vorgenommen werden sollen. Dies hätte jedoch „eine natürliche und ungezweifelte Subordination und Dependenz von der kftl. Hoffkirchen“ zur Folge, da der Akt der Inauguration und Investitur von essentieller Bedeutung für die kirchenrechtliche Stellung der Gemeinde waren. Nur die relative Unabhängigkeit vom Hofministerium vermöge „die Kirche gegen künftige Neuerungen, und bedrängniß, in fall es durch Gottes Verhängniß geschehe, daß die Regierung dieser Lande auf einen Erben dissentirender Religion verfielen, so viel möglich zu verwahren.“ Die eigentliche Problematik des Vorgangs lag in der herausragenden Bedeutung der Hofprediger, wie aus einer weiteren Passage des Memorials deutlich wird:

Daß es wenigstens den allergrösten und praejudicirlichen Schein einer Dependenz und Subordination gebe, wann ein Kftl. Ober-Hoff-Prediger qua talis, die beyde wesentlichste Actus bischöflicher Jurisdiction, nemlich die Consecration, und Investitur des Parochi verrichtet, es geschehe per modum delegationis sive alius auctoritatis, ist so wenig ausser Zweifel, alß das geistliche Hoff-Ministerium eodem plane jure, et ex identitate rationis alle übrige partes iurisdictiones ecclesiastica nicht weniger bey dieser Parochial-, alß bey andern seiner Inspection untergebenen Kirchen zu verrichten, Regulen und Ordnungen vorzuschreiben, auch in specie wieder die Delinquenten jus clavium zu exerciren befuget seyn würde.

Das aus der Investitur und Konsekration abgeleitete Abhängigkeitsverhältnis vom Hofministerium bestand fraglos für eine Vielzahl der reformierten Gemeinden im Lande.

¹⁹⁵ Daniel v. Dankelmann an Eberhard v. Dankelmann, Georg v. Berchem und Joachim Scultetus, Cölln, 4. Juni 1694. GStA PK, I. HA, Rep. 47, B 4a Berlin Parochialkirche, Fasz. 1 Fundation und Privilegien der Parochialkirche (1694-1752).

¹⁹⁶ Einige sonsten zu der Dhomkirch in Cölln alhier gehorige von derselben aber etwas weit entlegene Mitglieder der Reformirten Gemeinde an den Kft. O. D. [1694]; Konzept der Urkunde vom 10. August 1694, sign. Eberhard von Dankelmann. Ebd.

¹⁹⁷ So in einem Befehl an alle Regierungen, Konsistorien und Magistrate, die Kollekten zum Kirchenbau zu unterstützen. Cölln a. d. Spree, 11. Dezember 1694. Ebd.

¹⁹⁸ Sämtliche Mitglieder der neuzeubauenden Reformierten Parochialkirche an den König. Cölln a. d. Spree, 6. Dezember 1695. Ebd.

¹⁹⁹ Ebd.

²⁰⁰ Bereits bei der die Grundsteinlegung, die 1695 mit einem regelrechten Staatsakt begangen worden war, hatte der Kurfürst „als das Vornehmste Glied dero Reformirten Kirchen alhier“ teilgenommen. Anonym: Kurtze Beschreibung Wie Der Erste Stein Zu der Evangelisch-Reformirten Stadt- und Pfarr-Kirchen in Berlin/ Den 15. Augusti 1695 geleyet worden [...]. Cölln an der Spree 1695, S. 6.

Die Furcht vor einem Bekenntniswechsel im Herrscherhaus hatte sehr reale Gründe, wie Scultetus hervorhob. Katholische Landesherrn hätten in der Vergangenheit vermehrt episkopale Rechte für sich in Anspruch genommen, die doch den Bestimmungen des Westfälischen Friedens gemäß eigentlich nur den protestantischen Reichsfürsten zustanden. Das hypothetische Szenario eines katholischen Summepiskopats musste äußerst bedrohlich für die Reformierten wirken. Die enge Verbindung mit dem Herrscherhaus hatte sich bisher als Segen erwiesen und überhaupt erst die Entstehung einer reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen ermöglicht; jetzt wurde eine andere, gefährliche Seite dieses Abhängigkeitsverhältnisses deutlich. Zumindest in der subjektiven Wahrnehmung der historischen Akteure war die Stellung der Reformierten in Brandenburg um 1700 keineswegs gesichert.²⁰¹ Das Projekt zur Gründung der Parochialgemeinde kann vor diesem Hintergrund als zaghafter Versuch der Reformierten gesehen werden, sich vom Landesherrn zu lösen, um die Stellung der eigenen Kirche auf Dauer abzusichern. Zudem wird hier deutlich, dass die herrschaftsnahen, aber durchaus selbstbewusste Hofgemeinden, die sich keineswegs nur aus politischem Pragmatismus zum Reformiertentum bekannte, ihre religiösen Interessen auch unabhängig von der Herrschaft zu formulieren wusste.

Kurfürst Friedrich III. akzeptierte die Bedenken des Scultetus und verzichtete auf sein Vorhaben.²⁰² Allerdings sollte die kirchenrechtliche Unabhängigkeit der Gemeinde keineswegs unangefochten bleiben. Bei der Gründung des Reformierten Kirchendirektoriums (1713) als landesherrliche Aufsichtsbehörde für die gesamte reformierte Kirche berief man den ersten Prediger Johann Daniel Schmidtman (1663-1728) mit in das Kollegium, um die Sonderstellung der Parochialkirche, die dem Direktorium ebenfalls unterstellt werden sollte, nicht zu gefährden. Nach dem Tod Schmidtmanns verlor die Parochialkirche allerdings ihren Sitz im Kirchendirektorium. König Friedrich Wilhelm I. zeigte überhaupt wenig Verständnis für die Eigenständigkeit der Gemeinde. Als 1719 Teile der Gemeinde mit dem Vorschlag des Königs für die Neubesetzung der zweiten Predigerstelle nicht einverstanden waren und den Vorgang der Berufung verschleppten, sah dieser sich „als Summus Episcopus veruhrsachet“, von seinem *ius devolutionis*²⁰³ Gebrauch zu machen – mit der Versicherung, die Privilegien der Gemeinde blieben von diesem Eingriff unberührt. Friedrich Wilhelm I., der sich häufiger über bestehende Patronatsrechte willkürlich hinwegsetzte, hatte hier offenbar keine Bedenken, einen folgenschweren Präzedenzfall zu schaffen. Dabei war er grundsätzlich durchaus gewillt, die Gemeinde zu ihrem Recht kommen zu lassen. 1736/1737 kam es noch einmal zu einem Konflikt, nachdem die Berliner Gemeinden in einer reformierten Inspektion organisiert worden waren und sich die Frage nach der Immediatstellung der Parochialkirche gegenüber dem Reformierten Kirchendirektorium erneut stellte. Der Prediger Jacob Elsner (1692-1750) verweigerte sich damals einer per Kabinettsordre befohlenen Inspektion durch den Hofprediger Heinrich August Steinberg (1668-1749). Tatsächlich konnte man im Geistlichen Departement gegenüber dem Reformierten Kirchendirektorium jetzt darauf verweisen, dass der erste Prediger Jeremias Starck (1656-1718) seinerzeit „sich auch selbst in sein Amt installiret [hat], und ist solches [...] weder durch dahmaligen Directorem der Kirchensachen noch durch den Bischof geschehen“.²⁰⁴ Zwar hielt der Präsident des Reformierten Kirchendirektoriums Friedrich v. Reichenbach

²⁰¹ Entgegen Thadden, Hofprediger, S. 65.

²⁰² Cölln, 6. Oktober 1696. GStA PK, I. HA, Rep. 47, B 4a Berlin Parochialkirche, Fasz. 1.

²⁰³ Devolutions- oder Heimfallsrecht: Das bischöflichen Recht, bei Pflichtverletzungen und Verzögerungen in der Amtsausübung der untergeordneten Geistlichkeit selbst tätig zu werden. Dieses hatten die protestantischen Landesherrn von den Bischöfen übernommen und gegenüber den Gemeinden ausgeübt. Das Devolutionsrecht war teilweise auch in die Kirchenordnungen mit aufgenommen worden, so zum Beispiel in die der reformierten Kirche von Kleve-Mark von 1662 (§ 17). Siehe Godehard Josef Ebers: Das Devolutionsrecht vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht. Stuttgart 1906, insbesondere S. 428-435.

²⁰⁴ Marschall (Geistliches Departement) an das Reformierte Kirchendirektorium, 5. Januar 1737. GStA PK, I. HA, Rep. 47, B 4a Berlin Parochialkirche, Fasz. 1.

(1697-1750) es nicht für ratsam, gegen die Bestimmung einer königlichen Kabinettsordre zu handeln und bestätigte den Vorgang.²⁰⁵ Dennoch gelang es der Gemeinde, per Supplik beim König eine neue Ordre zu erwirken, der zufolge sie wie die Oberpfarr- und Domkirche von der Inspektion befreit und lediglich zu einer jährlichen Berichterstattung an das Direktorium verpflichtet sein sollte.²⁰⁶ Im Großen und Ganzen konnte die Parochialgemeinde also ihre Sonderstellung, die aus dem bedrohlichen politischen Klima der Zeit um 1700 erwachsen war und deren Sinn in späterer Zeit nicht mehr evident schien, über das gesamte 18. Jahrhundert bewahren.

In einem ähnlichen Kontext wie die Gründung der Berliner Parochialkirche stand die beinahe zur gleichen Zeit erfolgte Stiftung des *Mons Pietatis* (1696) zur Förderung der Reformierten im In- und Ausland.²⁰⁷ Vor dem Hintergrund der religiösen Vertreibungen in Frankreich und der Pfalz sah sich Friedrich III. dazu genötigt, zugunsten seiner Glaubensgenossen einzugreifen. Das enorme Sendungsbewusstsein des Kurfürsten kommt in der Stiftungsurkunde deutlich zum Ausdruck: In Brandenburg, das zum Schutzhafen der vertriebenen Anhänger der wahren reformierten Lehre geworden war, sollte „das zerfallene Zion“ wieder aufgerichtet werden. Über die korrekte Anlage des Kapitals von zunächst 100.000 Talern, die aus den Strafgeldern der Kipper und Wipper genommen werden sollten, hatte ein vier- bis fünfköpfiges Direktorium unter der Leitung eines Geheimen Rates, allesamt reformierter Konfession, zu wachen. Die Widmung der Stiftung war sehr allgemein gehalten.²⁰⁸ Aus dem *Mons Pietatis* wurden später vor allem Prediger-, Kirchenbedienten- und Gnadengehälter sowie Stipendien gezahlt, Bibeln und Gesangbücher angeschafft und die Errichtung von Kirchen, Pfarrhäusern und Schulen gefördert; aber auch zur Unterstützung von Konvertiten und zur Förderung reformierter Theologen im konfessionsfremden Ausland wurden Gelder bewilligt. Für die Französisch-Reformierten wurden schon bald eigene Mittel bereitgestellt, so dass der *Mons Pietatis* vollständig den Deutsch-Reformierten zugute kam. Die Unterstützung der materiell schlecht ausgestatteten reformierten Landgemeinden, die häufig ganz oder teilweise aus Kolonisten bestanden, war sicherlich eine Hauptaufgabe dieser Stiftung. Um die Bedürfnisse der reformierten Gemeinden im Land zu ermitteln, verfiel man auf ein für diese Zeit bemerkenswertes Verfahren. Ein institutionalisiertes Visitationswesen wie in der lutherischen Kirche gab es für die Reformierten zu dieser Zeit noch nicht und wurde offenbar auch nicht für notwendig erachtet. Stattdessen wurde 1705 eine außerordentliche Kommission, bestehend aus den Geheimen Räten Danckelmann und Brandt sowie den Hofpredigern Ursinus und Achenbach berufen. Diese veranlasste 1706 eine schriftliche Erhebung mittels standardisierter Fragebögen.²⁰⁹ Darin hatten die Prediger und Kirchenvorsteher über die Anzahl ihrer Mitglieder, die Verfassung des Kirchen- und Schulwesens und über die Güter- und Einkommensverhältnisse der Gemeinden

²⁰⁵ An das Geistliche Departement, 17. Januar 1737. Die Kabinettsordre stammte vom 26. September 1736. Ebd.

²⁰⁶ Supplik vom 6. Juni 1737; Ordre Friedrich Wilhelm I. an das Geistliche Departement vom 7. Juni 1737. Ebd.

²⁰⁷ Concept die fundation montis pietatis betreffend. Cölln an der Spree, 24. Dezember 1696 [Kopie vom 10. Dezember 1735]. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 25b Mons Pietatis (1695-1704). Abgedruckt in CCM 6,1 Nr. 198, Sp. 633-640.

²⁰⁸ Darin heißt es:

[...] haben wir [...] verordnet, daß [...] einhunderttausend Tlr. Capital vor die vertriebene und andere nohtleidende Glieder der wahren Reformirten Religion, so in unsern Landen sich finden, item zu beneficirung der Reformirten Kirchen und deren Bedienten in unser Chur-Marck Brandenburg, welche noch zur zeit mit keinen ordentlichen Einkünfften, sonderlich auf dem Lande, versehen, und zu Rettung der noch außerhalb unsern Landen gedrückten und verfolgten wahren Religion richtig ausgezahlet, und von nun an bis zu ewigen Zeiten dazu gewidmet sein und bleiben solle.

Ebd.

²⁰⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 1-2. Diese Verfahrensweise wurde später auch für die Generalvisitation in der lutherischen Kirche adaptiert.

und Kirchenbedienten Bericht zu erstatten. Diese Erhebung sollte nicht nur eine Grundlage für die Zuweisung der Fördergelder bilden, sondern diene gleichzeitig auch als Bestandsaufnahme aller reformierten Gemeinden im Lande.²¹⁰

An eine weitergehende Kirchenorganisation dachte man zu diesem Zeitpunkt jedoch noch nicht: Während die Französisch-Reformierten bereits 1694 mit der *commission ecclésiastique* (später französisches Oberkonsistorium) eine eigene Aufsichtsbehörde erhalten hatte, behielten die Deutsch-Reformierten weiterhin ihre Sonderstellung in der Kirchenverwaltung.²¹¹ Auch

²¹⁰ Diese serielle Quelle gibt Aufschluss über die Schwierigkeiten, mit denen die reformierten Gemeinden zu kämpfen hatten. Die Neugründung von Gemeinden stellte die Reformierten ungeachtet der sozialen Zusammensetzung vor Schwierigkeiten. Räumlichkeiten für den Gottesdienst waren in der Regel nicht vorhanden, so dass auf Schlosskapellen, Privat- und Amtshäuser ausgewichen werden musste, die einen eher provisorischen Charakter besaßen und nicht die Voraussetzungen für ein *exercitium publicum* erfüllten, da ihnen ein eigenes Glockengeläut zur Versammlung der Gemeinde fehlte. Glaubt man den Beschwerden der Prediger, waren einige Kirchengebäude derart baufällig, dass eine Menge Gottvertrauen dazu gehörte, den Gottesdienst zu besuchen. Deutliche Unterschiede in der materiellen Ausstattung und sozialen Zusammensetzung ergeben sich zwischen den wohlhabenden Beamtengemeinden einerseits und den ärmlichen Kolonistengemeinden andererseits. Erstere profitierten nicht nur von den vom Landesherrn hochdotierten Hofpredigerstellen, sondern auch von den Spenden wohlhabender Gemeindemitglieder. Für die kleinen Kolonistengemeinden auf dem Land hingegen, die selten mehr als 200 Mitglieder besaßen und die sich häufig nur aus einigen wenigen Familien zusammensetzten, erwies sich bereits die Versorgung des Pfarrers als schwierig. Die Anschaffung des silbervergoldeten Sakralgeräts (*vasa sacra*) verlangte ihnen große Opfer ab, wenn sich kein betuchter Gönner von außerhalb fand. Von ihrem Landesherrn erhielten sie allenfalls eine begrenzte Förderung, daran konnte auch die Stiftung des *Mons Pietatis* nur bedingt etwas ändern. Dabei erhielten die reformierten Geistlichen und Schuldner zur Besoldung aus landesherrlichen Mitteln die nicht unerhebliche Summe von jährlich 18.000 Reichstalern und 50 Wispeln Getreide. Summarische Spezifikation dessen, so seine Königl. Majestät unser allergnädigster König undt Herr, auf dero Domainen jährlich an reformierte Prediger und Schuldiener in dero Königreich und nachfolgenden Provintzien – ohne das HoffMinisterium zu Berlin – allergnädigst reichen lassen. 12. März 1707. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 2. Abgesehen von Bibel, Gebets- und Gesangbüchern (Lobwasser) sowie der Reformierten Kirchenagende war in der Regel keine theologische Literatur vor Ort vorhanden. Für die Pfälzer und Schweizer Kolonisten wurden häufig Prediger aus dem gleichen Herkunftsland gewählt. Diese Berufungspraxis wirkte einer Territorialisierung und Homogenisierung des Pfarrerstands ebenso entgegen wie der Integration der Kolonisten in die deutsch-reformierte Kirche.

Kennzeichnend für die reformierten Gemeinden war außerdem ein hoher Einzugskreis: Neben den dauerhaft ortsansässigen Gemeindemitgliedern erhielten sie häufig auch nennenswerten Zulauf aus dem Um- und Ausland (im Falle der Grenzgemeinden), die wahrscheinlich nur zur quartaliter abgehaltenen Kommunion regelmäßig erschienen. Darunter waren bisweilen auch unterbürgerliche Schichten (Gesinde, Handwerksgesellen und Soldaten) – das Reformiertentum in Brandenburg-Preußen war also keineswegs ausschließlich eine Elitenreligion. Presbyterien oder Kirchenvorstände waren zumindest in den Landgemeinden nicht durchgehend vorhanden. Eine wirksame Kirchenzucht erscheint unter diesen Umständen nur schwer vorstellbar.

Ohne Unterstützung von außen waren die Reformierten darauf angewiesen, die 'Infrastruktur' der lutherischen Gemeinden mitbenutzen zu können. Das gewichtigste Problem lag sicherlich in dem weitverbreiteten Mangel an Schulen und geeigneten Lehrern zu Unterrichtung der Jugend, die dann meist auf die lutherischen Schulen geschickt wurde. Offenbar sandten die Reformierten ihre Sprösslinge auch dann zu den Lutheranern, wenn sie mit dem örtlichen reformierten Kantor, Küster oder Schulmeister unzufrieden waren – und das obwohl im Unterricht die lutherische Katechese betrieben wurde. Konflikte mit den Lutheranern entzündeten sich häufig an der Nutzung des Kirchhofs, da die Reformierten meist keinen eigenen besaßen. In der Regel gab es auch keine reformierten Küster oder Totengräber, so dass für diese Aufgaben ein lutherischer Kirchdiener gegen Entgelt einspringen musste.

²¹¹ Etablissement der Commission Ecclésiastique bey der französischen Colonie. Cölln a. d. Spree, 4. Mai 1694. CCM 1,1 Nr. 63, Sp. 417 f.; Patent, daß die Frantzösische Commission Ecclésiastique auff den Fuß des teutschen Consistorii gesetzt werden solle. Cölln a. d. Spree, 26. Juli 1701. Die Aufnahme der französischen Réfugiés in Brandenburg-Preußen insbesondere seit dem Edikt von Potsdam (1685) ist in der Forschung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Toleranzpolitik beziehungsweise der Förderung der eigenen Konfessionsverwandten betrachtet worden. Tatsächlich barg sie ein gewisses Konfliktpotential für die interkonfessionellen Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten und lief somit den obrigkeitlichen Bemühungen um die Annäherung der beiden protestantischen Bekenntnisse zuwider. Die

die Ernennung des Berliner Hofpredigers Ursinus zum Bischof anlässlich der preußischen Königskrönung von 1701 hatte lediglich die zeremoniellen Erfordernisse des Krönungsrituals bedient, darüber hinaus aber keinen Institutionalisierungsschub für die Aufrichtung einer Bischofskirche nach anglikanischem Vorbild, wie sie sich vor allem der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski gewünscht hatte, gegeben.²¹² Wahrscheinlich ist in den intensivierten Unionsbestrebungen dieser Zeit der Hauptgrund dafür zu sehen, dass die reformierte Kirche weiterhin keine eigene Verwaltungsbehörde erhielt, hätte ein solcher Vorgang die Trennung zwischen Lutheranern und Reformierten doch endgültig zementiert.

Das Reformierte Kirchendirektorium (1713)

Die Errichtung des Reformierten Kirchendirektoriums am 10. Juli 1713 ist auf das Wirken des neuen Herrschers, Friedrich Wilhelm I., zurückzuführen. Dieser befand, dass

das reformirte Kirchenwesen, außer dem Herzogthum Cleve, in Unseren übrigen, sonderlich aber in unsern Churmärckischen Landen, bis anhero in keiner gewißen verfaßung gewesen, noch die reformirten Prediger unter einer ordentl. Aufsicht gestanden, auch dannenhero zu allerhand inconvenientien u. Klagten anleß gegeben worden. Also haben wir bald nach angetretener unserer Regierung Uns aus christkönigl. Eyffer und treu-wolgemeinter Vorsorge für sothane reformirte Religion zu welcher wir uns mit Hertzen und Mund bekennen, agdgst. angelegen sein laßen, derselben aufnahme nach möglichkeit zu befördern, und dabey alles auf einen beständigen Fuß zu setzen.²¹³

Der König verstand diese Maßnahme also als Beitrag zur Förderung des reformierten Bekenntnisses, hielt gleichzeitig aber auch eine stärkere Kirchenaufsicht als bisher für notwendig. Er ließ den zuständigen Minister Marquard Ludwig v. Printzen (1675-1725) eine Ordnung für die neu zu gründende Zentralbehörde, der die Oberaufsicht über die Reformierte Kirche übertragen werden sollte, ausarbeiten. Sie enthielt sechs Abschnitte (1. Zusammensetzung der Behörde; 2. Inspektoren-, Prediger- und Kandidaten; 3. Klassen, Synoden, Presbyterien; 4. Schulen und Gymnasien; 5. Patronatsrecht; 6. Kirchengüter). Die neue Behörde, bestehend aus zwei reformierten Theologen aus der Residenz, nach Möglichkeit Hofprediger, und zwei Juristen, sollte unter dem Vorsitz eines Geheimen Rates reformierter Konfession zumindest wöchentlich im Kollegienhaus tagen. Im Falle eines Konfessionswechsels des Herrscherhauses sollte die Stellenbesetzung der Behörde selbst übertragen werden. Sie war zuständig für das gesamte Kirchenpersonal, alle Liegenschaften, Kapitalien und sonstige Einkünfte sowie für die Besetzung der Predigerstellen in der gesamten Monarchie, mit Ausnahme von Kleve-Mark-Ravensberg, wo der Religionsrezess mit Pfalz-Neuburg von 1672 keine Eingriffe in das Kirchenwesen erlaubte. Überschneidungen in der Zuständigkeit mit bereits bestehenden Behörden wurden bewusst vermieden. Die reformierten Gemeinden waren als Immediatgemeinden zuvor nahezu

Rezeption der französischen Prediger am Berliner Hof, insbesondere unter Sophie Charlotte, ließ nämlich zeitweilig die unterdrückte partikularistische Lehre von der Gnadenwahl wieder aufleben und verlieh der calvinistischen Tradition des Reformiertentums einen größeren Stellenwert, als dies eigentlich politisch gewollt war. Bezeichnenderweise suchten die Deutsch-Reformierten aber nicht die Vereinigung mit den Französisch-Reformierten, die mit dem französischen Oberkonsistorium auch administrativ separiert wurden, sondern strebten weiterhin nach der Annäherung an die lutherische Bevölkerung.

²¹² Am deutlichsten kamen diese Gedanken zum Ausdruck in einem Gutachten Jablonskis an den Minister v. Printzen vom 27. April 1711. Abgedruckt in: Anonym: Darlegung der im vorigen Jahrhundert wegen Einführung der englischen Kirchenverfassung in Preußen gepflogenen Unterhandlungen. Leipzig 1842, S. 77-91. Darin bemühte sich der Hofprediger zu zeigen, dass der Episkopat nicht nur aus göttlichem Recht resultiere, sondern auch mit der bestehenden brandenburgischen Konsistorialverfassung vereinbar sei.

²¹³ Friedrich Wilhelm I. an Printzen und die zukünftigen Mitglieder des Kirchendirektoriums, Berlin, 15. Juli 1713. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt V, Nr. 189 Kirchendirektorium (Fundation und Sessiones).

ausschließlich dem Geheimen Rat unterstellt gewesen²¹⁴ und die Matrimonialjustiz verblieb weiterhin beim Konsistorium, während Zivil- und Kriminalprozesse gegen Geistliche vor dem Kammergericht verhandelt wurden. Die Hofprediger in der Residenz blieben weiterhin nur dem Geheimen Rat unterstellt. Von der Militär-Konsistorialordnung waren die Reformierten bis 1751 ausgenommen.²¹⁵

Die einzelnen Aufgabenbereiche der neuen Behörde waren im Wesentlichen in der Verordnung bereits festgesetzt worden. Eine genaue Ausführung sollte in gesonderten Inspektions-, Presbyterial-, Classical-, Synodal- sowie Gymnasien- und Schulordnungen vom Direktorium erfolgen, was noch im gleichen Jahr geschah. Darüber hinaus war das Kirchendirektorium für die Aufsicht über die Kirchengüter und die Stiftung *Mons Pietatis* verantwortlich; außerdem sollte das Direktorium ein Verzeichnis über die Besitz- und Einkommensverhältnisse der einzelnen Gemeinden anlegen. Schließlich oblag der Behörde auch die Konfirmation und Introdution der Kandidaten für das Predigtamt.²¹⁶

Der durch v. Printzen angefertigte Entwurf der Kirchen- und Kirchendirektoriumsordnung wurde abgesehen von einigen geringfügigen Änderungen und Ergänzungen weitgehend übernommen. So merkte der Geheime Rat Ehrenreich Boguslaw v. Creutz (1670-1733) kritisch an, dass die Behörde nicht die Bezeichnung Kirchenrat verdiene, da sie nicht dessen weitreichende Kompetenzen besitze.²¹⁷ Da es sich um eine reine Aufsichtsbehörde handelte, die, anders als das Konsistorium, keine judikativen Aufgaben besaß, wurde stattdessen die Bezeichnung Kirchendirektorium verwendet. Auch der Hofprediger Carl Conrad Achenbach (1656-1720) wurde als zukünftiges Mitglied des Direktoriums in die Angelegenheit mit einbezogen – seine Änderungswünsche gegenüber dem ersten Entwurf wurden nahezu vollständig übernommen.²¹⁸ So stellte Achenbach sicher, dass die Exemption der Hofprediger vom Kirchendirektorium sich lediglich auf die Hofprediger an der Oberpfarr- und Domkirche bezog, womit er den Sonderstatus der Berliner Hofprediger wahrte. Seine Korrekturen und Ergänzungen liefen aber vor allem darauf hinaus, das Kirchendirektorium für den Fall einer Fürstenkonversion gegen fremdkonfessionelle Übergriffe abzusichern. Für Achenbach spielten dabei sicherlich die Erfahrungen, die er als Hofprediger und Kirchenrat in der Pfalz gemacht hatte, eine prägende Rolle.

Am 15. Juli wurden Präsident und Kirchenräte ernannt.²¹⁹ Als das Direktorium am 10. August 1713 erstmals unter dem Vorsitz des Ministers v. Printzen zusammentrat, wurden die Geheimen Justizräte Aemilius Marius Albertus v. Freyberg und Wilhelm Duhram (1658-1735) sowie der Hofprediger Achenbach und der Prediger der Parochialkirche Schmidtman zu Kirchenräten angenommen und vereidigt.²²⁰ Das Kirchendirektorium arbeitete wie die

²¹⁴ Mit Ausnahme der neumärkischen Gemeinden, wo faktisch die Neumärkische Regierung die Aufsicht führte. Siehe den nächsten Abschnitt.

²¹⁵ Vgl. NCC 1, Nr. 101, Sp. 237 f.

²¹⁶ Seit 1731 musste der Kirchenrat und Hofprediger Noltenius alle reformierten Prediger, die eine Anstellung in der Monarchie suchten, prüfen und mit Zeugnissen versehen. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 191 Anstellung der Kirchenräte im Reformierten Direktorium.

²¹⁷ Creutz an Printzen, 5. Juli 1713. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16 Reformierte Religion (1613-1749).

²¹⁸ Die Ordnung ist am 10. Juli 1713 erlassen worden, die 'Ohnmaßgeblichen Erinnerungen' Achenbachs datieren hingegen auf den 12. Juli 1713 – entweder liegt hier ein Versehen vor, oder die Änderungen wurden noch nachträglich eingefügt und vordatiert.

²¹⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16 Reformierte Religion (1613-1749). Für die kurpfälzischen Verhältnisse siehe Markus A. Maesel: Der Kurpfälzische Reformierte Kirchenrat im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Konflikte in der zweiten Jahrhunderthälfte. Heidelberg 1997.

²²⁰ Protokoll in GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 191 Anstellung der Kirchenräte im reformierten Direktorium. Mit der Berufung Schmidtmanns in das Kollegium war gewährleistet, dass die Privilegien der Parochialkirche unangetastet blieben. Dahin gingen die Bedenken des Geheimen Rats Christian Friedrich Bartholdi, der als erster Kirchenvorsteher bei der reformierten Parochialkirche deren Interessen vertrat.

übrigen kollegialisch organisierten Behörden dieser Zeit; laut Geschäftsordnung gab es eine territoriale Zuständigkeit der Kirchenräte, die jährlich neu ausgelost wurde.²²¹ Bereits am 24. Oktober 1713 wurde die vom Kirchendirektorium ausgearbeitete „Königliche Preußische Evangelisch-Reformirte Inspections- Presbyterial- Classical- Gymnasien- und Schulordnung“ für alle Territorien erlassen, mit Ausnahme des Herzogtums Kleve und der Grafschaften Mark und Ravensberg.²²²

Die Inspektionsordnung sah vor, dass die Inspektoren durch das Kirchendirektorium gewählt und vom König bestätigt werden mussten. Den lutherischen Inspektoren durchaus vergleichbar, übernahmen sie die Aufsicht über alle Geistlichen, Kirchen- und Schulbediensteten, über die Kirchengüter, die Almosen und die Spitäler in ihren Inspektionen. Besondere Beachtung sollten sie den Gymnasien und Schulen schenken – es war darauf zu achten, dass bei allen reformierten Gemeinden eine Schule vorhanden war, wo der Heidelberger Katechismus unterrichtet wurde. Kandidaten waren vom Direktorium oder dem Klasseninspektor zu prüfen. Die Besetzung des niederen Kirchen- und Schulpersonals oblag dem Inspektor oder lokalen Prediger, während die Besetzung von Prediger-, Präzeptoren- und Rektorenstellen dem Direktorium vorbehalten war. Die Inspektoren waren zudem dazu aufgefordert, dem Direktorium über alle wichtigen Angelegenheiten Bericht zu erstatten und eigene Verbesserungsvorschläge einzubringen.

Die Presbyterialordnung schrieb die Gemeindeverfassung vor. Die Kirchenvorsteher bildeten gemeinsam mit dem Prediger, der den Vorsitz hatte, das Presbyterium. Sie wurden vom bereits bestehenden Presbyterium gewählt; nur für den Fall, dass noch kein Presbyterium vorhanden war, sollten die Hausväter der Gemeinde gemeinsam mit dem Prediger die Kirchenvorsteher wählen dürfen. Das Amt konnte, je nach Gemeinde, für eine Periode von zwei bis drei Jahren oder auf Lebenszeit an fromme Gemeindeglieder vergeben werden. In den mindestens monatlich stattfindenden Tagungen sollte das Presbyterium beraten, „was zur Verbesserung der Sitten, zur Erbau-, Vermehr- und Festigung jeder Gemeinde“ nötig war.²²³ In Hinsicht auf die Sittenzucht waren vor allem „diejenige Verbrechen anzuzeigen, als wodurch Gottes Amt verachtet, der Name Gottes, an statt denselben zu ehren und zu heiligen, gemissbraucht und entheiligt worden.“²²⁴ Um ein lasterhaftes Gemeindeglied zu Einsicht und Besserung zu bringen, waren zunächst alle Möglichkeiten der Ermahnung auszuschöpfen, privat und vor dem Presbyterium. Den Ausschluss vom Abendmahl und die öffentliche Kirchenbuße durfte als letztes Mittel nur vom Kirchendirektorium auf vorhergehenden Bericht des Presbyteriums angeordnet werden. Den Vorstehern wurde zusätzlich die Sorge um das Armenwesen und die Erziehung der Waisen übertragen. Gegenüber den Geistlichen, den Kirchenbediensteten und dem Schulpersonal hatten sie die Kirchenaufsicht wahrzunehmen, zudem sollten sie die Kirchenökonomie verwalten. Die zwei oder mehr Diakone und Almosenpfleger waren dem Presbyterium rechenschaftspflichtig. Sie sollten bei den Armen und Kranken Hausbesuche machen, wofür sie zur Entschädigung von der Einquartierung befreit wurden.

In der Classical-Ordnung, welche die Provinzialsynoden regeln sollte, spiegelte sich die hervorgehobene Rolle der Inspektoren wieder. Die Einteilung der Klassen war deckungsgleich mit der Aufteilung der Inspektionen. Die Provinzialsynoden sollten jährlich unter Beteiligung jeweils eines Predigers und eines Vorstehers aus jeder Gemeinde stattfinden, wobei der Inspektor

Nach Schmidtmanns Tod (1728) folgte diesem Daniel Ernst Jablonski in die Kirchenratsstelle nach. GStA PK, I. HA Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 191 Anstellung der Kirchenräte im reformierten Direktorium.

²²¹ 1.) Preußen, Pommern und Neumark; 2.) Mittel- Alt- und Uckermark; 3.) Magdeburg, Halberstadt und Minden; 4.) Tecklenburg, Lingen und Meurs. Geschäftsgang vom 29. Juni 1714. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 204 Geschäftsgang im reformierten Kirchendirektorium (1714-1808).

²²² CCM 1,1 Nr. 83, Sp. 447-508.

²²³ Ebd. Sp. 452.

²²⁴ Ebd.

den Vorsitz führte. Die Classis sollte eine Lokalvisitation am Sitzungsort durchführen und über alle die reformierte Kirchen betreffenden Angelegenheiten beraten, außerdem musste ein Protokoll an das Reformierte Kirchendirektorium eingesandt werden.

Eine Landessynode konnte nur vom Kirchendirektorium einberufen werden und war als Regelfall offenbar nicht vorgesehen.

Die reformierten Gymnasien und Schulen wurden der Aufsicht des Direktoriums unterstellt. Als Lehrbücher wurden der Heidelberger Katechismus und in den höheren Klassen des Gymnasiums die *Systema* des Johann Wolleb allgemeinverbindlich festgelegt. Eventuelle konfessionsfremde Schüler sollten nicht zur Teilnahme am Katechismusunterricht gezwungen werden und stattdessen Psalme oder geistliche Lieder lernen. Die Kinder hatten die Schule zumindest solange zu besuchen, bis sie den Katechismus beherrschten und lesen und schreiben konnten. Als symbolische Bücher der Landeskirche, zu denen sich alle reformierten Prediger per Revers zu bekennen hatten, wurden die *Confessio Fidei* und die Kolloquien von Leipzig und Thorn bestätigt.

Diese Kirchenordnung spiegelte den Charakter der reformierten Kirche als hierarchisch organisierte Obrigkeitskirche wieder. Ein synodales Verfassungsprinzip war allenfalls dem Namen nach vorhanden – faktisch hatte man ein Inspektions- und Visitationswesen wie in der lutherischen Kirche etabliert. Eine eigenkirchliche Organisation wurde den reformierten Gemeinden hingegen nicht zugestanden, vielmehr sicherte sich der Landesherr mit dem Reformierten Kirchendirektorium weitreichende Aufsichtsrechte und Einflussmöglichkeiten. Lediglich auf Gemeindeebene wurde eine für die reformierte Kirche übliche Presbyterialverfassung aufgerichtet, wobei allerdings die Berufung des Pfarr- und Schulpersonals wiederum dem Direktorium vorbehalten blieb.

Das Kirchendirektorium begann seine Arbeit mit einer Bestandsaufnahme der reformierten Gemeinden im Land und bediente sich dazu, wie schon 1706, einer standardisierten schriftlichen Umfrage.²²⁵ Aus den eingesandten Umfragebögen geht hervor, dass die meisten Gemeinden in der Regel Kirchenvorsteher und bisweilen auch eigene Almosenpfleger besaßen, doch es bleibt offen, ob die im Reformiertentum übliche strenge presbyteriale Gemeindeorganisation bereits vor 1713 der Regelfall war und ob die landesherrliche Presbyterialordnung hier maßgebliche Veränderungen herbeizuführen vermochte. Überhaupt ist so gut wie nichts darüber bekannt, wie die Verwaltungspraxis im 18. Jahrhundert aussah und ob sich die neue Kirchenordnung überhaupt durchsetzen konnte.²²⁶ Mancherorts scheinen die reformierten Hofprediger bereits zuvor die Rolle eines Inspektors ausgeübt zu haben und füllten diese Funktion jetzt auch offiziell aus, ohne dass hier allzu große Veränderungen stattfanden.²²⁷ Für die Kurmark wurden zunächst die Inspektionen Potsdam, Altlandsberg (später Oranienburg) und Lindow (später Neuruppin) eingerichtet. In der Neumark gab es die Inspektionen Küstrin und Crossen (später Cottbus). Die Berliner Kirchen behielten zunächst ihren Immediatstatus und wurden erst 1736 in einer eigenen Inspektion organisiert, mit Ausnahme der Oberpfarr- und Domkirche und der bereits erwähnten Parochialkirche, die ihre Sonderstellung auch weiterhin bewahrten.²²⁸ Anders als in der lutherischen Kirche, wo die Einteilung der Inspektionen nur geringen Veränderungen

²²⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 1-4.

²²⁶ Siehe aber dazu das Beispiel der reformierten Gemeinde zu Halle, wo deutlich wird, dass die Ausbildung einer presbyterialen Selbstverwaltung unter der Aufsicht des reformierten Kirchendirektoriums nicht möglich war. Gabriel, die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland, S.105-122.

²²⁷ So auch Thadden mit der Feststellung, dass die Inspektorenstellen der Hofprediger „ihre frühere freie Wirkung eigentlich nur institutionell verankerte, nicht aber verringerte“. Thadden, Hofprediger, S. 51.

²²⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 42. Nachweisung aller reformierten Prediger, Schul- und anderer zur Kirchen gehörigen Bedienten und ihr Gehalt 1713; König Friedrich Wilhelm an Etatsminister Cocceji u. Vizepräsident Reichenbach. Wusterhausen, 26. September 1736. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

unterworfen war, blieb das reformierte Inspektionswesen im 18. Jahrhundert noch in Bewegung (Siehe Anhang 1). Die Immediatgemeinden waren von der Inspektionsordnung befreit, aber mit Ausnahme der Berliner Hofprediger, die weiterhin dem Geheimen Rat unterstanden, waren sie jetzt dem Reformierten Kirchendirektorium untergeordnet. Die Berliner Hofprediger waren zunächst mit einem, seit 1728 mit zwei Kirchenräten im Direktorium vertreten. Da die geistlichen Behörden aber weiterhin unter der Aufsicht eines Ministers standen, änderten sich die kirchenadministrativen Kommunikationswege nur unwesentlich.²²⁹ Als nachgeordnete Behörde ohne eigene Entscheidungsbefugnisse von nennenswertem Umfang und unter Aufsicht des Geheimen Rats beziehungsweise des Geistlichen Departements konnte das Reformierte Kirchendirektorium keinen besonderen Einfluss entfalten.

2.1.5 Die Kirchenverfassung und -verwaltung in der Neumark

Einen etwas anderen Verlauf nahm die Entwicklung der landesherrlichen Kirchenverwaltung in der Neumark. Nachdem Kurfürst Joachim I. die Mark unter seinen beiden Söhnen aufgeteilt hatte, regierte Markgraf Johann von Küstrin die Neumark in der Zeit von 1535 bis 1571 als selbstständiger Reichsfürst. In seine Regentschaft fällt auch die Einführung der Reformation in der Neumark. Ein Konsistorium als oberste Kirchenbehörde hat er dabei jedoch nicht geschaffen: „Alle Rechtsfragen der Kirche wurden von markgräflichen Räten, die zu Kammergerichtsräten bestellt werden konnten, gegebenenfalls unter Hinzuziehung des Küstriner Superintendenten oder Hofpredigers als fürstliche Räte erledigt, soweit sie nicht persönlich vom Markgrafen oder in der Ratstube bereinigt waren.“²³⁰ Ein eigener Generalsuperintendent für die Neumark hat faktisch nur 1570-1571 bestanden.²³¹ Nachdem der Markgraf 1571 ohne männliche Erben gestorben und die territoriale Einheit zwischen Kur- und Neumark unter Johann Georg wiederhergestellt worden war, nahm dessen Aufgabe der kurmärkische Generalsuperintendent wahr. Die kurmärkische Konsistorialordnung von 1573 besaß in der Neumark ebenfalls ihre Gültigkeit. Allerdings hatte der Kurfürst den neumärkischen Ständen gegen Übernahme eines Teils der ererbten Schulden zusichern müssen, „daß auf ewige Zeiten in Küstrin Kammer, Regierung und Konsistorium für die Neumark verblieben“.²³² Damit lagen die *Consistorialia* weiterhin bei der Regierung in Küstrin, der auch das Inspektionswesen unterstellt war. Die Erwähnung des Konsistoriums muss nicht zwangsläufig auf die Existenz einer eigenen Behörde verweisen, sondern sicherte den neumärkischen Untertanen zunächst

²²⁹ Spätestens seit Paul v. Fuchs scheint die Zuständigkeit für alle geistlichen Angelegenheiten bei einem Staatsminister gebündelt worden zu sein. Dieser war gleichzeitig Minister des Geistlichen Departements (in der Form und unter dieser Bezeichnung ab 1738), Präsident des kurmärkischen Konsistoriums (seit 1750 auch Oberkonsistorium), des reformierten Kirchendirektoriums, des französischen Oberkonsistoriums und des Domkirchendirektoriums. Thadden, Hofprediger, S. 47. Nach dem Tod des Ministers v. Printzen (1725) erwog der König offenbar, die Präsidien des Konsistoriums und des Reformierten Kirchendirektoriums voneinander zu trennen, womit sich auch das Kirchendirektorium einverstanden gezeigt hatte. Der Schritt wurde aber dennoch nicht vollzogen. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 190.

²³⁰ Herold, kurbrandenburgische Kirchenverwaltung, S. 307. Vgl. auch Mollwo, Hans von Küstrin, S. 407; Siegismund Justus Ehrhardt: Altes und Neues Küstrin/ oder Beyträge zu einer historischen Nachricht von denen Schicksalen der Haupt-Stadt und Festung Küstrin in der Neumarck. Glogau 1769, S. 125; Gustav Berg: Geschichte der Stadt und Festung Küstrin. Erster Theil. In: Schriften des Vereins für die Geschichte Neumark 35/36 (1917), S. 5-192, hier S. 9. In der neumärkischen Kammer- und Hofgerichtsordnung von 1561 werden die Konsistorialsachen nicht erwähnt. CCM 2,1 Nr. 7 und 8, Sp. 35-54.

²³¹ Die Küstriner Superintendentur, die seit 1538 mit Unterbrechungen bestanden hatte, besaß zwar eine hervorgehobene Stellung in der Neumark, aber wohl noch nicht die Bedeutung eines Generalsuperintendenten. Ehrhardt, Altes und Neues Küstrin, S. 125, 140-152; Mollwo, Hans von Küstrin, S. 407.

²³² Zitiert nach K. W. Kutschbach: Chronik der Stadt Küstrin. Küstrin 1849, S. 113.

nur eine eigene Anlaufstelle für die geistlichen Angelegenheiten zu, ohne sich deswegen an die kurmärkische Konsistorialbehörde in der fernen Residenz wenden zu müssen. In einer Resolution an die Neumärkische Regierung vom 22. März 1597 wurde bestätigt, dass die Konsistorialsachen in erster Instanz bei der Regierung verbleiben sollten, nur in Fragen der Lehre war das Konsistorium in Cölln an der Spree allein zuständig.²³³ Der Landtagsabschied der Neumark vom 11. Juni 1611 sah vor, dass die *Consistorialia* in erster und zweiter Instanz von der Regierung verhandelt werden, während die *Doctrinalia* weiterhin dem Cöllnischen Konsistorium vorbehalten blieben. Außerdem sollte ein Geistlicher, „so iederimal alda sein wirdt, mit zue den audientien, undt verabschiedung gezogen“ werden.²³⁴ Eine besondere Zuständigkeit der Regierung für die geistlichen Angelegenheiten kommt aus den Bestallungsakten jedoch nicht zum Ausdruck. Die Bestallung der Konsistorialräte als solche ist nicht überliefert; die Regierungsräte, von denen bekannt ist, dass sie gleichzeitig auch Konsistorialräte waren, erhielten keine besonderen Instruktionen für ihre Tätigkeit in den geistlichen Sachen.²³⁵ Lediglich der Kanzler in der Neumärkischen Regierung wurde seit 1632, erstmals nach dem Bekenntniswechsel des Herrscherhauses, an seine Zuständigkeit in „geistlichen Kirchensachen“ erinnert, „soweit Unß das jus patronatus zustehet“.²³⁶ Anders als in der Kurmark betraf dies eine große Anzahl von Gemeinden in den Städten und auf dem Land.²³⁷ Die Neumärkische Regierung bestand seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nur noch aus reformierten Mitgliedern. Noch 1703 wehrten sich diese gegen die Aufnahme von Lutheranern, mit der Begründung, dass in der Regierung „zugleich alle Consistorialia erörtert und entschieden“ würden.²³⁸ Die Beteiligung eines lutherischen Geistlichen erscheint damit eigentlich von vornherein ausgeschlossen, doch dem war nicht so. Zu Beginn des 17. Jahrhunderts war der Pfarrer Johannes Fleck (1559-1628) ursprünglich nicht nur bei der Beratung der Kirchen- und Kastensachen, sondern auch der Ehesachen hinzugezogen worden, war also eindeutig an den konsistorialen Sitzungen im Regierungskollegium beteiligt. Die dauerhaften Streitigkeiten zwischen dem lutherischen Pfarrer und der reformierten Regierung führten jedoch bereits früh zum Ausschluss Flecks.²³⁹ Mit seiner Ernennung zum ersten Pastor und Inspektor von Küstrin im Jahr 1630 erhielt dann auch der lutherische Prediger Daniel Fesselius (1599-1674) den Titel eines Konsistorialrats. Nach dem Tod des Generalsuperintendenten Pelargus führte er sogar die Examen und Ordination der Kandidaten für das Predigtamt in der Neumark durch, zunächst eigenmächtig, letztendlich aber mit dem Einverständnis des Geheimen Rats. Auch seine Nachfolger wurden zu Konsistorialräten oder Assessoren mit Sitz und Stimme im Konsistorium berufen und erhielten ebenfalls die Befugnisse eines neumärkischen Generalsuperintendenten, ohne jedoch diesen Titel zu führen.²⁴⁰ Dies ist umso erstaunlicher, als man zur gleichen Zeit in

²³³ CCM 6,1 Nr. 51, Sp. 141 f.

²³⁴ CCM 6,1 Nr. 71, Sp. 213.

²³⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 9, K3-4 Regierungs- und Kriminalräte.

²³⁶ GStA PK, I. HA, Rep. 9, K3-4, Fasz. 1.

²³⁷ Helmuth Croon: Die kurmärkischen Landstände 1571-1616. Berlin 1938, S. 197.

²³⁸ Neumärkische Regierung an den König, Küstrin, 17. März 1703. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 51 Regierungsbeamte und Kanzler (1573-1799).

²³⁹ Paul Schwartz: Aus der Zeit der Kämpfe zwischen Lutherischen und Reformierten im 17. Jahrhundert. In: Schriften des Vereins für die Geschichte der Neumark 24 (1910), S. 35-88, hier S. 43.

²⁴⁰ Ehrhardt, Altes und Neues Küstrin, S. 166-179; zur Berufung des Fesselius und dessen Verhalten im Amt vgl. außerdem Schwartz, Zeit der Kämpfe, S. 45-61. Das Fesselius bereits 1630 als Konsistorialrat berufen wurde, schreibt auch dessen Schwiegersohn David Gladow in der auf ihn verfassten Leichenpredigt. Demgegenüber geht Schwartz davon aus, dass die Berufung zum Konsistorialrat erst nach 1659 erfolgt sei. Die archivalische Überlieferung bietet hier keinen eindeutigen Beleg, da die Bestallung zum Konsistorialrat fehlt und Fesselius in allen amtlichen Schreiben nahezu durchgehend als Inspektor tituliert wird. Die früheste Bezeichnung des Inspektors als Konsistorialrat findet sich 1658 in einem Schreiben an den Amtsrat und den Kammer- und Rentmeister zu Küstrin (Cölln a. d. Spree, 27. Juli 1558. GStA PK, I. HA, Rep. 47, C 6 Cüstrin

der Kurmark noch mit der Berufung von Geistlichen in das Konsistorium haderte. Ein reformierter Geistlicher kam erst deutlich später hinzu. Die örtliche reformierte Gemeinde wurde noch über lange Zeit von auswärtigen Predigern versorgt. 1627 hatte sie vergeblich um die Berufung eines reformierten Geistlichen auf die vakante Inspektorenstelle gebeten – diese war stattdessen an den bereits erwähnten Fesselius gegangen, der sich widererwartend als orthodoxer Eiferer gegen die Reformierten herausstellte. 1662 erhielt die Gemeinde dann doch noch einen eigenen Hofprediger, aber erst Franz Christian Rötcher (1637-1693), der dieses Amt zwischen 1673 und 1693 ausübte, wurde nachweislich im Jahr 1691 auch ein Sitz im Konsistorium zugestanden.²⁴¹ Seitdem trugen die reformierten Hofprediger in Küstrin auch den Titel eines Konsistorialrats.²⁴² Allerdings bleibt unklar, an welchen Entscheidungen die geistlichen Räte beteiligt waren.²⁴³ Nach der verbesserten neumärkischen Kammergerichtsordnung vom 11. Dezember 1700 sollten, wie bisher, „wann Consistorialia vorgehen, allemahl unser Hoff-Prediger und Inspector als Assessores Consistorii dergestalt, daß der, so prior in officio den Vorsitz habe, [...] zugezogen werden“.²⁴⁴ Nach diesem Anciennitätsprinzip hätten die lutherischen Inspektoren durchgehend bis 1719 den Vorsitz im Konsistorium führen müssen. Für die Tätigkeit der lutherischen Konsistorialräte finden sich in den Akten jedoch keine Belege, was angesichts der schlechten Quellenlage allerdings nicht unbedingt aussagekräftig sein muss.²⁴⁵ Einige Hinweise gibt es hingegen bei den reformierten Konsistorialräten: Für diese sind zwar in den Akten auch so gut wie keine 'klassischen' Konsistorialfälle überliefert, dafür wurden sie fast immer als landesherrliche Kommissare gebraucht, wenn die Interessen der Reformierten vor Ort vertreten werden mussten, unter Umständen gemeinsam mit einem oder mehreren weltlichen Amtsträgern.²⁴⁶ In ihrer Rolle als Gutachter konnten sie zwar Einfluss auf die Entscheidungsfindungsprozesse nehmen, doch die endgültige Entscheidung lag bei der Neumärkischen Regierung respektive dem Geheimen Rat in Berlin. Obwohl die reformierte Hofpredigerstelle in Küstrin zu dieser Zeit eine deutliche Aufwertung erfuhr,²⁴⁷ scheinen die Hofprediger nicht die Funktion eines entscheidungstragenden Assessors im Konsistorium ausgeübt zu haben. In den wenigen erhaltenen Akten aus der Zeit um 1700 unterschreiben als die „zur Neumärkischen Regierung und Consistorium verordneten Kanzler, Räte und Diener“ ausschließlich weltliche Räte, und zwar für Regierung und Konsistorium räumlich getrennt.²⁴⁸ Es entsteht der Eindruck, dass es sich mehr um eine interne Arbeitsteilung der Neumärkischen Regierung handelte, wobei allenfalls zu bestimmten Anlässen ein geistlicher

(1578-1724)), was eine frühere Datierung jedoch keineswegs ausschließt. In jedem Fall ist die Entstehung eines eigenen neumärkischen Konsistoriums der Sache nach also deutlich früher anzusetzen, als bisher angenommen. Vgl. Themel, Entstehung der Kirchenkreise, S. 23. Der Begriff 'Konsistorium', meist gebraucht in der kombinierten Formel 'Regierung und Konsistorium', scheint sich jedoch erst im letzten Drittel des 17. Jahrhunderts durchgesetzt zu haben.

²⁴¹ 13. November 1691. Sign. Eberhard v. Danckelmann. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706). Vgl. auch Hering, Neue Beiträge I, S. 14.

²⁴² Hinweise bei Ehrhardt, Altes und Neues Küstrin, S. 132 f. Anm. d); Hering, Neue Beiträge I, S. 14-21.

²⁴³ Eine qualitative Differenzierung zwischen den Bezeichnungen *Assessor Consistorii* und Konsistorialrat ist nicht auszumachen. Sowohl Ehrhardt als auch Hering benutzen die Begriffe scheinbar synonym.

²⁴⁴ CCM 2,1 Nr. 94, Cap. 37, Sp. 253.

²⁴⁵ So war Fesselius bei der Anhörung des küstrinischen Schulrektors Graffunder, der 1669 den Chorknaben das Singen aus dem Lobwasser verboten hatte, in erster Linie in seiner Rolle als verantwortlicher Schulinspektor anwesend. Siehe Abschnitt 2.2.4.

²⁴⁶ GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

²⁴⁷ Moritz Seelig, Ludwig Heinrich Mieg und auch dessen Nachfolger Heinrich August Steinberg wurden von hier nach Berlin befördert, so dass man von einem Karrieresprungbrett für die höchsten Ämter der brandenburgischen reformierten Kirche sprechen kann. Vgl. auch Thadden, Hofprediger, S. 28-30.

²⁴⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706). Wenn im Folgenden von der Neumärkischen Regierung die Rede ist, sind also genau genommen Regierung und Konsistorium gemeint.

Rat hinzugezogen wurde (denkbar wären hier vor allem 'klassische' Konsistorialsachen wie die Matrimonialjustiz). Das Konsistorium tritt im schriftlichen Behördenverkehr immer im Verbund mit der Regierung auf, ein eigenes Siegel hat es offenbar nicht besessen. Es stand als nachgeordnete Behörde unter dem Geheimen Rat (seit 1695), später unter dem Geistlichen Departement (seit 1738) und seit 1750 unter dem Oberkonsistorium.²⁴⁹ Mit der Instruktion für die Neumärkische Regierung vom 3. November 1750 wurde das Konsistorium in seinen Kompetenzen noch einmal deutlich beschnitten, da zur Beschleunigung der Konsistorialprozesse die geistliche Gerichtsbarkeit an die Regierung übertragen wurde.²⁵⁰ Dieser Hinweis auf die vermeintliche Disfunktionalität der Behörde spricht immerhin dafür, dass das Konsistorium nicht nur auf dem Papier bestanden hat. Verglichen mit dem kurmärkischen Konsistorium, das in seinem Aufgabenbereich neben der geistlichen Gerichtsbarkeit auch die Wahrung der reinen Lehre und die Kirchengeschichte besaß, müssen die Kompetenzen der neumärkischen Konsistorialbehörde zusammenfassend aber als äußerst gering veranschlagt werden. Während das kurmärkische Konsistorium noch der lutherischen Kirchenverfassung des 16. Jahrhunderts entstammte und sich erst allmählich im Laufe des 17. Jahrhunderts dem Geheimen Rat vollends unterordnen musste, ist das neumärkische Pendant überhaupt erst als nachgeordnete Behörde zur Neumärkischen Regierung entstanden. Die Geistlichkeit beider Konfessionen spielte hier allenfalls eine untergeordnete Rolle gegenüber den weltlichen Regierungsräten. Wie sich noch zeigen wird, ermöglichte diese Ausgangssituation der Neumärkischen Regierung in ihrem Zuständigkeitsbereich die Umsetzung einer konfessionell motivierten Religionspolitik, die in der Kurmark sicherlich am Widerstand der lutherischen Konsistorialräte gescheitert wäre.²⁵¹

²⁴⁹ Friedrich Beck u. a. (Hgg.): Übersicht über die Bestände des Brandenburgischen Landesarchivs Potsdam. Teil I: Behörden und Institutionen in den Territorien Kurmark, Neumark, Niederlausitz bis 1808/16. Weimar 1964, S. 416.

²⁵⁰ CCM Cont. 4, Nr. 110, Sp. 320. Vorhergegangen war 1748 die Übertragung der Ehe- und Predigersachen vom kurmärkischen Konsistorium an das Kammergericht und 1750 dessen Erhebung zum Oberkonsistorium. Edikt vom 10. Mai 1748. CCM Cont. 4, Nr. 18, Sp. 51 f.; Instruktion vom 4. Oktober 1750. CCM Cont. 4, Nr. 106, Sp. 291-298.

²⁵¹ Siehe Abschnitt 2.2.4.

2.2 Interkonfessionelle Beziehungen im Kontext obrigkeitlicher Kirchenpolitik

2.2.1 Grundzüge der landesherrlichen Kirchenpolitik im 17. Jahrhundert

In unserem Churfürstenthum haben die lutherischen Stände zwar das exercitium ihrer Confession noch zu genießen und soll man nicht sagen, daß wir in ecclesia pressa leben, allein seit dem ao. 1614 Churfürst Johann Sigismund sich zu der Calvinischen Religion bekennet, haben die sogenannten Reformierten in der Mark Brandenburg sich dermaßen ausgebreitet und befestiget, daß nicht nur ihresgleichen die geistlichen consistoria besitzen und die iura episcopalia handhaben; auch in allen Städten fast alle Civilbedienungen und Ämter ihnen conferieret, sondern auch an vielen Orten, sonderlich wo das jus vocandi penes Principem, reformierte Prediger oder doch Syncretisten, qui mutuae studeant tolerantiae, angesetzt werden. Und ist klar genug aus denen ao. 1662 und 1664 publizierten edictis, zu denen die ordinandi sich durch reversales verpflichten müssen, wie weit unsere lutherische Freiheit bisher eingeschränkt worden.“²⁵²

Aus dieser Bemerkung des neumärkischen Lutheraners Johann Christoph von Loeben von 1690 lassen sich bereits einige der wichtigsten Grundprinzipien der landesherrlichen Kirchen- und Religionspolitik sowie deren praktische Auswirkungen ablesen: Gewährung der öffentlichen Religionsausübung an die Lutheraner bei gleichzeitiger Bevorzugung der Reformierten in den weltlichen und geistlichen Behörden und Aufweichung der konfessionellen Grenzen durch die Einschränkung der lutherischen Orthodoxie und Förderung 'synkretistischer' Lehren. Bemerkenswerterweise bezeichnet der Toleranzbegriff hier aber nicht die vom Landesherrn geübte Religionstoleranz, sondern dient vielmehr zur Charakterisierung der von lutherischer Seite als repressiv empfundenen obrigkeitlichen Ausgleichsbemühungen auf theologischer Ebene. Dabei handelt es sich keineswegs nur um die polemische Äußerung eines Verfechters des lutherischen Konfessionsstaats, der die Vorstellung eines bikonfessionellen Gemeinwesens als bedrohlich empfand – vielmehr war der Toleranzbegriff damit sowohl bezüglich seiner historischen Herkunft, als auch hinsichtlich seiner politischen Bedeutung treffend charakterisiert. Die Grundprinzipien der landesherrlichen Kirchenpolitik reichten nämlich zurück bis zum Beginn des 17. Jahrhunderts und hatten sich seit der Zweiten Reformation nicht grundlegend geändert, auch wenn sich die Schwerpunktsetzung seitdem verschoben haben mochte.

Zur Charakterisierung dieser Toleranzkonzeption bietet es sich an, auf die eingangs skizzierte Systematik von Forst zurückzugreifen. Formal hatte die Duldung des lutherischen Bekenntnisses entgegen des Grundsatzes *cuius regio eius religio* den Charakter eines landesherrlichen Reverses, in dem der Souverän den lutherischen Untertanen die freie öffentliche Religionsausübung auf der Grundlage der Gewissensfreiheit zusicherte.²⁵³ In einem weiteren Revers wurde auch den Reformierten die Religionsfreiheit und die Gleichstellung in den bürgerlichen Rechten und Pflichten bestätigt.²⁵⁴ Diese Toleranz-Konstellation besaß somit zunächst eine vertikale Dimension und hatte im Wesentlichen pragmatisch-instrumentelle Gründe, kann also gemäß der Typologie von Forst als Erlaubnis-Konzeption charakterisiert werden.²⁵⁵ Der Landesherr führte das reformierte Bekenntnis einseitig auf der Grundlage seines Reformationsrechts ein. Gleichzeitig gestattete er – wiederum einseitig, wenn auch aus Mangel an Alternativen – den lutherischen Untertanen die Beibehaltung ihres Bekenntnisses in der bestehenden Form und

²⁵² P. v. Loeben: Geschichte der Herren, Freiherren und Grafen von Loeben. O. O. [Hamburg] 1975, Anhang 11, S. 9. Zitiert nach Luh, Konfessionspolitik, hier S. 313.

²⁵³ Revers vom 5. Februar 1615. CCM 6,1 Nr. 79, Sp. 257-268, hier Sp. 260. Im Glaubensbekenntnis des Kurfürsten von 1614 wurde die Gewissensfreiheit in der Tradition Luthers auch theologisch begründet.

²⁵⁴ Revers vom 6. Februar 1615. Abgedruckt in Hering, Verbesserungen und Zusätze, S. 56-68.

²⁵⁵ Nach der Typologie von Forst, Toleranz im Konflikt, S. 42-44.

garantierte den Fortbestand der lutherischen Kirchenverfassung. In der Ausübung der *cura religionis* unterband er außerdem die Ausbreitung anderer Religionsgemeinschaften, wozu der Katholizismus ebenso gehörte, wie die verschiedenen christlichen 'Secten', denen als *haeretici quieti* bis ins 18. Jahrhundert hinein allenfalls das *exercitium domesticum* gewährt wurde und die im gesellschaftlichen Alltag schwerwiegende Diskriminierungen durch die Mehrheitsbevölkerung erdulden mussten.²⁵⁶ Die Stabilität dieser Konstellation war keineswegs selbstverständlich – ein Widerruf der obrigkeitlichen Toleranzedikte musste den Untertanen grundsätzlich als jederzeit möglich erscheinen. Erst im Laufe des 17. Jahrhunderts verstetigte sich dieser Zustand auf gesellschaftlicher Ebene zu einer friedlichen, wenn auch nicht immer konfliktfreien Form des Zusammenlebens, in der sich Angehörige der beiden Bekenntnisgruppen aus Pragmatismus wechselseitig duldeten (Koexistenz-Konzeption).²⁵⁷

Ungeachtet dieser grundsätzlichen Tolerierung war auch das lutherische Bekenntnis vom reformierten Verdikt nicht völlig frei geblieben. Die Fortführung der Zweiten Reformation blieb im Bewusstsein der politischen Entscheidungsträger fest verankert. Mit der Sonderstellung des Reformiertentums als 'herrschender Konfession' (*religio dominans*) begründeten sie bisweilen auch repressive Maßnahmen gegen die lutherische Kirche.²⁵⁸ Kurfürst Johann Sigismund hatte in seinem Glaubensbekenntnis zwar von jeder Zwangsausübung in Glaubensfragen Abstand genommen, wofür die reformatorische Auffassung von der Gewissensfreiheit in der Tradition Luthers prägend war; gleichzeitig hatte er aber auch paternalistisch-bevormundend die Hoffnung geäußert, dass „Gott der Herr aus lauter Gnade und Barmherzigkeit [Se. Churf. Gn.] getreue Untertanen mit dem Licht der unfehlbaren Wahrheit befehlen und erleuchten wolle“ und die Vorbehalte der Lutheraner gegen das Reformiertentum lediglich auf theologische Unkenntnis und schwachen Glauben zurückgeführt.²⁵⁹ Die Abweichung der geduldeten lutherischen Untertanen von der „unfehlbaren Wahrheit“ des reformierten Bekenntnisses wurde hier als eine diskursive Herrschaftstechnik etabliert, auf welche die reformierten Landesherrn

²⁵⁶ Instruktion für die Geheime Räte vom 20. August 1616. Stutz, Reformationsrecht, S. 31, Anm. 7; Reskripte vom 16. August 1637 und vom 9. August 1639. CCM 1,1 Nr. 14 und 15, Sp. 357-360; Kurfürstliche Resolution vom 11. Mai 1652. CCM 6,1 Nr. 115, Sp. 399-414, hier Sp. 401; Reskript vom 9. April 1678. CCM 1,1 Nr. 43, Sp. 401 f.; Reskript vom 5. Januar 1683. CCM 1,1 Nr. 47, Sp. 403-406. Noch Friedrich Wilhelm I. sollte den Unitariern die öffentliche Religionsausübung untersagen. König Friedrich Wilhelm I. an die Neumärkische Regierung. Berlin, 8. August 1718. GSTA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 35a. Zum Umgang mit dem Sozinianismus siehe Fiammetta Palladini: Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac. Orthodoxe und 'Sozinianer' im Refuge (1685-1720). Leiden u. Boston 2011, S. 11-87. Anders gestaltete sich die Situation hingegen in Kleve-Mark, wo der Kurfürst den Landständen 1609 die Duldung aller drei Bekenntnisse zugesichert hatte. Im Laufe des 17. Jahrhunderts hatten hier sogar die Mennoniten an mehreren Orten das *exercitium privatum* oder sogar das *exercitium publicum* erlangen können. J. F. Gerhard Goeters: Der Protestantismus im Herzogtum Kleve im 17. Jahrhundert. Konfessionelle Prägung, kirchliche Ordnung und Stellung im Lande. In: Ders.: Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte. Köln 2002, S. 213-230, hier S. 228 f.

²⁵⁷ Forst, Toleranz im Konflikt, S. 44 f.

²⁵⁸ Zedlers Universal-Lexikon definierte *religio dominans* als die in einem Gemeinwesen ausschließlich geübte bekenntnisgebundene Religion, der Fürst und/oder die Mehrheit der Bevölkerung anhängen. Im Rückgriff auf Thomasius' Kritik am Ketzerrecht wurde die *religio dominans* (oder Orthodoxie) in kritischer Weise charakterisiert als jene Gruppe, die die Deutungshoheit über abweichende Glaubensgemeinschaften besitzt. In einem Gemeinwesen, das auf 'Ketzermacherey' verzichte und Religionstoleranz übe, könne es hingegen keine herrschende Religion geben. Artikel: Religion, herrschende. In: Zedler, Universal-Lexikon, Bd. 31 [1742], Sp. 495-497. Christian Thomasius: Abhandlung vom Recht Evangelischer Fürsten gegen die Ketzer [*De jure principis circa haereticos* 1697]. In: Ders.: Auserlesene deutsche Schriften I. Hildesheim u. a. 1995 [Halle 1705], S. 211-353, hier S. 329. Ähnlich wie bei der deutschen Übersetzung von *An haeresis sit crimen?* ist hier ein Einfluss von Gottfried Arnolds Kirchen- und Ketzer-Historie (1699/1700) zu vermuten. Kai Bemer: Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung um 1700. In: Sylvia Heudecker u. a. (Hgg.): Kulturelle Orientierung um 1700. Tradition, Programme, konzeptionelle Vielfalt. Tübingen 2004, S. 165-182, hier S. 181.

²⁵⁹ Confessio fidei Iohannis Sigismundi. Abgedruckt in: Hering, Historische Nachricht, Anhang, hier S. 16.

bei ihren kirchen- und religionspolitischen Maßnahmen bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts immer wieder zurückgreifen sollten.²⁶⁰

Wenn diese repressive Haltung gegenüber den Lutheranern häufig nicht auf Anhieb offensichtlich wurde, so lag dies auch am vordergründig gemäßigten Auftreten der Reformierten. Ein Kennzeichen der Zweiten Reformation um 1600, in Brandenburg wie andernorts, bestand in der irenischen Präsentation des reformierten Standpunkts gegenüber der lutherischen Partei.²⁶¹ Bei aller konfessionellen Polemik, die sich gegen die vermeintlich kryptokatholischen Praktiken der Lutheraner richtete, verstanden die Reformierten ihr Reformprojekt in erster Linie nicht als Einführung eines neuen 'kalvinistischen' Bekenntnisses, sondern als Fortsetzung der lutherischen Reformation, in deren Tradition sie sich stellten. Trotz der dogmatischen Unterschiede zum Luthertum ihrer Zeit, die insbesondere hinsichtlich der Christologie, der Auffassung von Taufe und Abendmahl und der Prädestinationslehre deutlich hervortraten, bestand das Hauptanliegen der Zweiten Reformation nicht in erster Linie in der Aufrichtung einer neuen verbindlichen Lehre, sondern in der Rationalisierung des Gottesdienstes im Sinne einer *reformatio vitae*. Ihre Anhänger betonten die Gemeinsamkeiten zwischen Lutheranern und Reformierten auf der Grundlage des theologischen Fundamentalkonsenses, demzufolge beide Bekenntnisse in den wesentlichen, für die Erlangung der Seligkeit notwendigen Glaubenssätzen einig seien. Dagegen bekämpften sie die Konkordienformel, die sie für das innerprotestantische Schisma verantwortlich machten und in der sie die Errichtung eines 'neuen Papsttums' sahen. In der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit den Lutheranern forderten sie daher eine irenische Form der interkonfessionellen Kommunikation, die auf Polemik und gegenseitige Verketzerung verzichtet. Dies sollte zunächst die Annäherung der beiden Konfessionsparteien befördern, langfristig aber auch die Überwindung der trennenden Unterschiede auf dem Boden der *Confessio Augustana* ermöglichen. Die Reformierten hielten nämlich nicht nur unvermindert an der Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession fest, sondern maßen dieser auch eine integrative Funktion bei der anzustrebenden Wiedervereinigung des Protestantismus bei. Allerdings waren die irenischen Traktate hinsichtlich der Frage, welche praktischen Folgerungen aus dem Fundamentalkonsens zu ziehen seien, recht unbestimmt – von einer *concordia civilis* unter Beibehaltung derjenigen dogmatischen Unterschiede, die keine heilsnotwendigen Lehrinhalte betrafen, über eine schleichende reformierte Konfessionalisierung, bis hin zu einer Kirchenunion auf der Grundlage der *Confessio Augustana* als einem gemeinsamen Bekenntnis waren verschiedene Möglichkeiten denkbar.²⁶² Trotz des genuin theologischen Charakters des Diskurses verfolgten die reformierten Ireniker mit ihren Schriften nämlich handfeste politische Interessen. Auf dogmatischer Ebene hatten die Reformierten sich deutlich von der *Confessio Augustana* entfernt und liefen somit potentiell Gefahr, aus dem Religionsfrieden ausgeschlossen zu werden. Über die Irenik wurde gewissermaßen der Versuch unternommen, den Abstand

²⁶⁰ Forst bezeichnet dies als disziplinierende Toleranz. Forst, Toleranz im Konflikt, S. 86.

²⁶¹ Zum Folgenden: Gustav Adolph Benrath: Irenik und Zweite Reformation. In: Schilling, reformierte Konfessionalisierung, S. 349-358; Howard Hotson: Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563-1648. In: Howard P. Louthan u. Randall C. Zachman: Conciliation and Confession. The struggle for unity in the age of reform, 1415-1648. Notre Dame 2004, S. 228-281. Zur Problematik des Begriffs Irenik siehe insbesondere Hans-Joachim Müller: Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Göttingen 2004, S. 29-33. Aus seiner kommunikationsgeschichtlichen Perspektive heraus bemängelt Müller die verbreitete Auffassung von Irenik als Gesinnungshaltung, welche die politischen Ziele der Akteure nicht ausreichend zur Kenntnis nehme. Wenn im Folgenden von Irenik die Rede ist, sei damit zunächst die Form des Diskurses charakterisiert, ohne dass damit bereits Aussagen über die jeweilige situative Interessenlage der beteiligten Parteien vorweggenommen werden sollen.

²⁶² Benrath, Irenik und Zweite Reformation, S. 350.

der reformierten Lehre zur Augsburger Konfession zu überbrücken.²⁶³ Auf außenpolitischer Ebene musste den Reformierten angesichts der latenten und immer wieder auch konkreten Bedrohung durch den gegenreformatorischen Katholizismus ein Schulterchluss der zerstrittenen protestantischen Parteien im Reich als existentielle Notwendigkeit erscheinen, zumal sie sich als politisch schwächste Partei im Reich durch ihr militantes Auftreten und ihre internationale Bündnispolitik in besonderer Weise exponiert hatten. Der irenische Dialog sollte den theologischen Überbau für ein gemeinsames politisches Bündnis mit den lutherischen Fürsten gegen die katholische Partei im Reich und in Europa bieten. Auf territorialer Ebene schließlich bezweckten die Reformierten die Abschwächung des lutherischen Widerstandes gegen die eigenen Reformvorhaben. Tatsächlich waren die Erfolge der Zweiten Reformation am Ende des 16. und Beginn des 17. Jahrhunderts ausschließlich auf Kosten der lutherischen Partei erfolgt und nahezu überall wurden die kirchlichen Neuerungen von der irenischen Publizistik begleitet, die den Boden für die Ausbreitung der reformierten Lehre schaffen sollte.²⁶⁴ Die irenische Präsentation des eigenen Standpunkts war nicht zuletzt auch bedeutsam für die kirchenregimentale Stellung des Landesherrn, denn der protestantische Fundamentalkonsens diente als theologische Grundlage für die Behauptung der episkopalen Befugnisse eines reformierten Landesherrn über seine lutherischen Untertanen.²⁶⁵ Der selbstbewusst vertretene Anspruch auf die Deutungshoheit über den gesamten Protestantismus setzte die Nähe zum Luthertum geradezu zwingend voraus. Gleichwohl waren die reformierten Theologen nicht bereit, von ihrem absoluten Wahrheitsanspruch zurückzutreten – den Irenikern war die konfessionelle Polemik nicht fremd.²⁶⁶ Außerdem wurden die irenischen Bemühungen durch die teilweise recht aggressive Konfessionspolitik der reformierten Reichsfürsten konterkariert, so dass die lutherischen Theologen sich kategorisch gegen jede theologische Annäherung sperren – daran konnte auch das teilweise recht eindeutig vorgetragene Bekenntnis zur universalistischen Lehre von der Prädestination nichts ändern.²⁶⁷

Auch von brandenburgischer Seite gingen wiederholt Initiativen zum interkonfessionellen Dialog mit den Lutheranern aus. Vor allem der Hofprediger Johann Bergius, hatte sich wiederholt für eine Annäherung der beiden Bekenntnisse auf der Grundlage der Lehre vom theologischen Fundamentalkonsens eingesetzt.²⁶⁸ Obwohl er eine Kirchenunion zu seiner Zeit weder für wünschenswert noch für erreichbar hielt, so sprach sich Bergius doch für eine Zusammenarbeit und gegenseitige Duldung aus. Während des Leipziger Kolloquiums von 1631, das parallel zu den politischen Gesprächen zwischen den Kurfürsten von Sachsen und Brandenburg und dem Landgrafen von Hessen stattfand, disputierte Bergius mit dem sächsischen Oberhofprediger

²⁶³ Dabei bleibt offen, wie 'ehrlich' das Bekenntnis der Reformierten zur *Confessio Augustana* gemeint war und ob es sich möglicherweise nur um eine Form der Dissimulation handelte. Die Reformierten konnten sich immerhin auf die Fassung von 1540 beziehen, die auch von Calvin unterschrieben worden war. Als die Reformierten schließlich im Westfälischen Frieden anerkannt wurden, endete der irenische Diskurs nicht schlagartig, sondern verlagerte sich auf die territoriale Ebene. Hotson, *Irenicism*, S. 257 f.

²⁶⁴ Eine gewisse propagandistische Funktion ist der reformierten Irenik nicht abzuspüren. Dass diese nicht ganz erfolglos war, lässt sich etwa am Beispiel des Augsburger Lutheraners Philipp Hainhofer (1578-1647) erkennen, der anlässlich seines Berlin-Aufenthalts die Toleranz der reformierten Fürsten lobte, „daß sie treue Diener und Landsassen umb der Evangelischen Religion willen nit schewen oder zu ihrer Religion nötigen.“ Hainhofer, *Reise-Tagebuch*, S. 119.

²⁶⁵ So schon Hintze, *Epochen des evangelischen Kirchenregiments*, S. 73.

²⁶⁶ Müller, *Irenik als Kommunikationsreform*.

²⁶⁷ Im deutschsprachigen Raum herrschte keine einheitliche Position zu den Beschlüssen der Synode von Dordrecht. Während man in Kurpfalz die Beschlüsse ohne Einschränkung anerkannte, neigten Bremen und Brandenburg zur Position der unterlegenen Arminianer, die die strenge Prädestinationslehre verwarfen. Hotson, *Irenicism*, S. 246 f.

²⁶⁸ Bodo Nischan: John Bergius: Irenicism and the Beginning of Official Religious Toleration in Brandenburg-Prussia. In: *Church History* 51/4 (1982), S. 389-404, insbes. S. 395 f.

Matthias Hoë von Hoënegg (1580-1645) auf der Grundlage der unveränderten Augsburger Konfession von 1530. Obwohl die Debatte die bestehenden dogmatischen Differenzen nicht zu beseitigen vermochte, ermöglichte die sachliche Auseinandersetzung doch eine Annäherung und bildete gleichzeitig eine ideologische Basis für das politische Bündnis der protestantischen Fürsten.²⁶⁹ Allerdings sollte sich mittel- und langfristig zeigen, dass dieser Ausgleich in erster Linie den äußeren politischen Bedingungen geschuldet war und von lutherischer Seite auf Dauer keine Zugeständnisse zu erwarten waren; auch das Thorner Kolloquium von 1645 brachte in dieser Hinsicht keine wesentlichen Fortschritte. Die Religionsgespräche dienten aber nicht nur der Verständigung, sondern auch der Schärfung des eigenen konfessionellen Profils und die Artikel von Leipzig und Thorn sollten gemeinsam mit der *Confessio Sigismundi* die kanonischen Texte der märkischen reformierten Kirche bilden.

Die Ansätze der reformierten Ireniker zur interkonfessionellen Verständigung wurden dann gegen Ende des 17. Jahrhunderts im Rahmen der kirchlichen Unionsbestrebungen unter Friedrich III./I. wieder aufgegriffen. Insbesondere in den Jahren zwischen 1697 und 1706 erschien die kirchliche Einheit von Lutheranern und Reformierten wieder denkbar.²⁷⁰ Wie schon hundert Jahre zuvor ließen die Befürchtungen vor einem erstarkenden Katholizismus gerade den Reformierten ein politisches Bündnis der Protestanten als notwendig erscheinen.²⁷¹ Mit dem Frieden von Rijswijk, der die Rekatholisierung der Pfalz einleitete, und der Konversion des sächsischen Kurfürsten Friedrich August I. zum Katholizismus markierte das Jahr 1697 hier einen Einschnitt. Vor diesem Hintergrund bahnten sich politische Verhandlungen zwischen Hannover und Brandenburg über eine Union der beiden protestantischen Kirchen an.²⁷² Auf brandenburgischer Seite waren es vor allem der Minister Paul v. Fuchs, der Diplomat Ezechiel v. Spanheim und der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski, die mit der Ausarbeitung und Verwirklichung der Unionspläne betraut waren. Die geplante Kirchenunion hatte von Beginn an den Charakter eines politischen Bündnisses, dem die kirchlichen Vertreter durch ihre Beteiligung eine theologische Legitimation verleihen sollten.²⁷³ Ideologisch knüpfte man wiederum an der Vorstellung vom protestantischen Fundamentalkonsens an.²⁷⁴ Für Brandenburg-Preußen eröffneten die Unionsverhandlungen auch innenpolitisch neue Perspektiven auf eine weiterführende religiöse Annäherung zwischen reformierter Obrigkeit und lutherischer Landeskirche. Außerdem hätte die am anglikanischen Modell orientierte, hierarchisch aufgebaute Bischofskirche im Falle des Erfolgs eine weitere Stärkung des landesherrlichen Kirchenregiments bedeutet. Friedrich III./I. brachte seine Unterstützung für das Unionsprojekt mit einer Reihe von symbolträchtigen Handlungen demonstrativ zum Ausdruck, angefangen bei der Krönungszeremonie, die unter Beteiligung von zwei Titularbischöfen beider Bekenntnisse stattfand, über die Errichtung von Simultankirchen, bis hin zur beabsichtigten Einführung einer einheitlichen Kirchenliturgie.²⁷⁵ Die in der höfischen Sphäre entwickelten Pläne nahmen jedoch auf die tatsächlichen Verhältnisse im Lande keine Rücksicht und scheiterten unter anderem auch deshalb, weil selbst die

²⁶⁹ Nischan, Bergius, S. 400. Hering, Beiträge I, S. 177-194.

²⁷⁰ Delius, Berliner kirchliche Unionsversuche, S. 16-23.

²⁷¹ Alexander Schunka: Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706. In: Bahlcke/Korthaase, Jablonski, S. 123-150.

²⁷² Die Initiative hatte ursprünglich Herzog Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel ergriffen, der sich an den brandenburgischen Kurfürsten gewandt hatte. Ebd. S. 126.

²⁷³ Ebd. S. 126.

²⁷⁴ Dies wird deutlich in der Denkschrift von Daniel Ernst Jablonski: Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschiedes im Glauben bei Protestierenden. O. O. 1697. Abgedruckt in: Martin Fontius u. a. (Hgg.): *Labora diligenter*. Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996. Stuttgart 1999, S. 128-164.

²⁷⁵ Siehe den folgenden Abschnitt.

gemäßigten Lutheraner sich gegen das Vorhaben sperrten. So verweigerten die Theologen Philipp Jacob Spener (1635-1705) und Franz Julius Lütken (1650-1712) die Teilnahme am *Collegium Charitativum*, das König Friedrich I. 1703 einberufen hatte, um auf Landesebene ein Religionsgespräch zwischen Reformierten und Lutheranern stattfinden zu lassen.²⁷⁶ Auch wenn den Unionsbestrebungen kein Erfolg beschieden war, so besaßen die von den reformierten Irenikern entwickelten Überlegungen eine hohe Bedeutung als theologischer Überbau für die territoriale Kirchenpolitik.

In diesem Kontext ist auch die Toleranz zu verorten, bei der es sich eben nicht um eine säkular-politische Konzeption handelte, sondern um ein theologisches Konzept. Der Begriff, der ungefähr zur gleichen Zeit, als Johann Sigismund das reformierte Bekenntnis annahm, in das terminologische Inventar der reformierten Irenik aufgenommen wurde, kommt in den obrigkeitlichen Äußerungen zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch nicht vor. Als positiv konnotierter Begriff erschien „tolerantz“ wohl erstmals im vielbeachteten *Irenicum* (1614) des reformierten Theologen David Pareus, wo der Ausdruck synonym zum ebenfalls positiv besetzten Begriff 'Synkretismus' gebraucht wurde.²⁷⁷ Mit *mutua tolerantia* bezeichnete Pareus die von ihm geforderte versöhnliche Haltung der beiden protestantischen Bekenntnisse zueinander, die dem erwünschten kirchlichen Zusammenschluss vorausgehen sollte. Dieser Toleranzbegriff der reformierten Ireniker stand in der humanistischen Tradition der „reduktiven Einheit“, die den Fundamentalkonsens als kleinsten gemeinsamen Nenner zwischen den Konfessionen suchte und alle übrigen Streitpunkte als unwesentliche *Adiaphora* ausblenden wollte.²⁷⁸ Dagegen hatte der lutherische Theologe Johann Gerhard in Abgrenzung zu Pareus die gegebenenfalls politisch gebotene Toleranz gegenüber heterodoxen Lehren in deutlicher Form vom kirchlichen Synkretismus der reformierten Ireniker abgegrenzt. In der Auseinandersetzung mit den Reformierten wurde der Toleranzbegriff von lutherischer Seite nicht zur Verteidigung der kirchlichen Eigenständigkeit gegen obrigkeitliche Übergriffe herangezogen. In der Auseinandersetzung um die *Adiaphora* rekurrierte man auf den Begriff der 'christlichen Freiheit', der in der Konkordienformel zur Abwehr gegen äußere Zwänge in den Zeremonien hervorgebracht worden war (Art. X. Von Kirchengebräuchen).

Dieses Nebeneinander der politischen und kirchlichen Toleranzkonzeptionen prägte den Toleranzdiskurs des 17. Jahrhunderts. Über den irenischen Diskurs gelangte der Toleranzbegriff auch in den Sprachgebrauch brandenburgischer Hofprediger wie Johann Bergius und Bartholomäus Stosch.²⁷⁹ In die brandenburgische Kirchenpolitik hielt er Einzug über die von Stosch verfasste programmatische 'Predigt über die evangelische Warnung Christi wegen der falschen Propheten', gehalten auf dem Landtag von 1653.²⁸⁰ Stosch unterschied darin zwischen einer rein politischen Duldung, welche die Protestanten auch den Anhängern des römisch-katholischen Bekenntnisses entgegenzubringen hätten, und der auf dem protestantischen Fundamentalkonsens beruhenden „brüderlichen Kircheneinigkeit und tolerantz und Verträglichkeit“ zwischen Reformierten und Lutheranern, die zwar nicht auf Kosten der theologischen Wahrheit gehen dürfe, wohl aber das gegenseitige Verketzern und Verdammn ausschließe.²⁸¹

²⁷⁶ Delius, Berliner kirchliche Unionsversuche, S. 33, 37, 39-41.

²⁷⁷ Müller, Irenik als Kommunikationsreform, S. 66 f. Der Begriff des Synkretismus erfuhr bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts eine eindeutige Abwertung durch die lutherischen Kontroverstheologen, die darin eine 'Religions-Mengerey' sahen, und wurde von den Reformierten schon bald fallen gelassen. Ebd. S. 58-62.

²⁷⁸ Forst, Toleranz im Konflikt, S. 104, 130-153.

²⁷⁹ Johann Bergius: Apostolische Regell, wie man sich in Religionssachen recht richten solle. Elbing 1641, S. 151 f., 154.

²⁸⁰ Bartholomäus Stosch: Predigt über die evangelische Warnung Christi wegen der falschen Propheten!. Berlin 1659.

²⁸¹ Ebd. S. 24, 29.

Die kontroverstheologischen Äußerungen in dieser Predigt machen aber deutlich, dass die von Stosch gewünschte „tolerantz“ keinen Verzicht auf die konfessionelle Polemik gegen die 'glaubensschwachen' Lutheraner bedeutete. Stosch griff seine Überlegungen in der bereits erwähnten 'Predigt über die evangelische Warnung Christi wegen der falschen Propheterey' (1659) wieder auf – ein Text, der in Teilen beinahe wörtlich im Religionsedikt von 1662 auftauchte.

Die Ambivalenz des Toleranzbegriffs kommt auch in den brandenburgischen Religionsedikten von 1662 und 1664 sichtbar zum Ausdruck. Diese Verordnungen bezweckten nämlich an erster Stelle nicht die Wahrung des öffentlichen Friedens, sondern die Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. Zwar wurde die gegenseitige politische Duldung und das friedliche Zusammenleben der Konfessionen als Minimalforderung formuliert, doch Fernziel war und blieb die „vollkommen[e] Einigkeit, in allen Stücken der Göttlichen Warheit“.²⁸² Dieses sollte zwar nicht „durch Gewissenszwang, sondern durch Christliche Concilia, oder andere friedliche Mittel“ geschehen.²⁸³ Gleichwohl wurden die Untertanen daran erinnert, dass Gewissens- und Gottesdienstfreiheit nur aus landesherrlicher „Gnade und Gedult“ gewährt würden.²⁸⁴ Das grundsätzlich anerkannte Widerstandsrecht der lutherischen Untertanen gegen die landesherrlichen Anordnungen auf der Grundlage der Gewissensfreiheit ließ man nicht gelten: Den Theologen unterstellte man „ehrgeitz, Vermeßenheit und Hoffarth“²⁸⁵ sowie „Muhtwillen“ und „Zancksucht“²⁸⁶; das Gewissen des gemeinen Mannes hingegen sei durch die polemischen Kontroverspredigten der orthodoxen Geistlichen verwirrt. Überzeugt von der Überlegenheit des reformierten Lehre glaubten die brandenburgischen Kurfürsten, ihre Untertanen für die Zweite Reformation gewinnen zu können, wenn erst der Widerstand der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit gebrochen worden wäre. Wie in anderen Territorien, die von der Zweiten Reformation erfasst worden waren, hatten Kurfürst Johann Sigismund (1614) und später auch Kurfürst Friedrich Wilhelm (1662, 1664, 1668) Edikte gegen die Kanzelpolemik erlassen und die Amtsenthebung widerspenstiger Geistlicher veranlasst.²⁸⁷ Das Widerstandspotential des lutherischen Gewissensbegriffs gegen obrigkeitliche Maßnahmen wurde darin zwar nicht grundsätzlich in Frage gestellt, wohl aber relativiert. Die theoretische Unterscheidung zwischen den *interna* des personalen Glaubens, die von der Gewissensfreiheit geschützt waren, und den kirchlichen *externa*, die dem landesherrlichen Kirchenregiment unterlagen, sollte hier einen Ansatzpunkt für die Angriffe gegen den lutherischen Konfessionsstaat bilden. Offenkundig war die reformierte Landesobrigkeit nicht gewillt, sich mit einem bloßen „Prophan- und Land-Frieden“ zufriedenzugeben – sie hatte immer einen „Christliche[n] Kirchen-Friede[n]“ angestrebt.²⁸⁸ Die rein politische Duldung konfessionsfremder Untertanengruppen, wie sie ja auch die katholischen Untertanen in Kleve-Mark genossen, setzte schließlich keine theologische Übereinstimmung voraus. Genau auf diesem Grundsatz sollte aber die von Kurfürst Friedrich Wilhelm 1662/1664 geforderte „Christlich[e] tolerantantz“, „mutua tolerantia“ oder „tolerantia

²⁸² Mandatum, wie sowohl zwischen Reformirten und Lutherischen Predigern als Unterthanen die Einträchtigkeit zu erhalten. Cölln a. d. Spree, 2. Juni 1662. Abgedruckt in CCM 1,1, Nr. 29, Sp. 375-382, hier Sp. 377.

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Verordnung, daß allenthalben gute Bescheidenheit und Moderation von denen Geistlichen auff den Cantzeln und sonst, Ergernüß, Verwirrung der Gewissen und Benachtheiligung der Kirche zu verhüten, gebraucht und geführet werden solle. Cölln a. d. Spree, 24. Februar 1614. Abgedruckt in CCM 1,1, Nr. 12, Sp. 353-356, hier Sp. 353.

²⁸⁶ Mandatum, Sp. 377.

²⁸⁷ Nischan, Prince, people and confession, S. 112-115.

²⁸⁸ Edict, daß die Evangelischen Religions-Verwandte Reformirte und Lutheraner weder mit Schmähen und Lästerungs-Nahmen noch mit denen aus der Lehre gemachten Consequentien einander angreifen sollen. Cölln a. d. Spree, 16. September 1664. Abgedruckt in CCM 1,1 Nr. 31, Sp. 381-386, hier Sp. 381 f.

Ecclesiastica“ beruhen.²⁸⁹ Da die orthodoxen Lutheraner aus Sorge vor einem 'Synkretismus' die Lehre vom Fundamentalkonsens ablehnten, sah sich Kurfürst Friedrich Wilhelm schließlich zur ausdrücklichen Erklärung veranlasst, keine „Religions-Mengerey“ einführen zu wollen.²⁹⁰ Damit hatte er sich aber faktisch vom Konzept der kirchlichen Toleranz distanzieren müssen, zugunsten einer rein politischen Toleranz-Konzeption, die mehr einem überkonfessionellen als einem 'panprotestantischen' Herrschaftsverständnis entsprach.

Der theologisch begründete Toleranzbegriff, der in den kirchenpolitischen Maßnahmen der brandenburgischen Kurfürsten greifbar wird, begründete sich nicht aus der säkularen Auffassung von Staat und Herrschaft, die durch die moderne Naturrechtslehre erst allmählich in das politische Denken Einzug hielt.²⁹¹ Ein besonderer Einfluss frühaufklärerischer Ideen auf das obrigkeitliche Toleranz-Verständnis, wie sie etwa die Staatskirchenrechtslehren des rationalen Territorialismus entwickelt hatten, lässt sich hier nicht feststellen.²⁹² Umgekehrt handelte es sich beim säkular-politischen Toleranzkonzept allenfalls bedingt um eine „theoretische Fortbildung der praktischen Kirchenpolitik“ Brandenburg-Preußens im 17. Jahrhundert.²⁹³ Auch wenn sich in der politischen und gesellschaftlichen Praxis das politische Toleranzprinzip langfristig durchsetzen sollte, weil die reformierte Obrigkeit mit ihren theologischen Ausgleichsbemühungen in der lutherischen Kirche auf Widerstand traf und entgegen der eigenen Absicht eine Verfestigung der konfessionellen Grenzen bewirkte, hielt sie auch weiterhin am Ideal eines einheitlichen protestantischen Glaubens fest und betrachtete den 'Profanfrieden' allenfalls als provisorische Lösung für den konfessionellen Gegensatz.

Zusammenfassend ergibt sich ein auf den ersten Blick recht widersprüchlich anmutendes Bild: Seit dem Beginn des 17. Jahrhunderts ging in der landesherrlichen Kirchenpolitik Brandenburg-Preußens die irenische Präsentation des reformierten Standpunkts einher mit der

²⁸⁹ CCM 1,1, Nr. 29, Sp. 375-382, hier Sp. 377; Nr. 31, Sp. 381-386, hier Sp. 383 f.

²⁹⁰ Declaration, aus was Ursachen im Churfürstlichen Geistlichen Consistorio allhier zween Prediger der Berlinischen Kirchen zu St. Nicolai am vergangenen 28. Aprilis dies 1665. Jahres, ihres Dienstes erlassen worden. Cölln a. d. Spree, 4. Mai 1665. Abgedruckt in CCM, 1,1 Nr. 32, Sp. 385-390, hier Sp. 385.

²⁹¹ Insofern ist die Feststellung, der Toleranz-Diskurs im deutschsprachigen Raum habe eher einen juristischen denn einen theologischen Charakter besessen, zu relativieren. Joachim Whaley: *A Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648-1806*. In: Ole Peter Grell u. Ray Porter (Hgg.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge 2000, S. 175-195, hier S. 177. Noch in Zedlers *Universal-Lexicon* von 1745 kam die Ambivalenz des Toleranzbegriffs zum Ausdruck: Gegen die traditionelle konfessionalistische Auffassung wurde die Religionstoleranz hier zwar als vernünftig und für den öffentlichen Frieden eines Gemeinwesens notwendig erachtet und ausdrücklich gebilligt. Gleichzeitig wurde an einer scharfen Abgrenzung zum bisweilen synonym gebrauchten Begriff des Synkretismus vollzogen. Die politische Duldung Andersdenkender dürfe nämlich nicht mit der Akzeptanz heterodoxer Lehren einhergehen – vielmehr müssten deren Anhänger von ihren Irrlehren abgebracht werden. Bemerkenswert ist hier der Hinweis, dass die religiösen Streitigkeiten zwischen den Konfessionen keine Folge der Religion seien, sondern aus den menschlichen Affekten erfolgten. Art. Tolerantz. In: Johann Heinrich Zedler (Hg.): *Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste [...] 44. Bd.* Leipzig u. Halle 1745, Sp. 1115-1117. Der Artikel zum Thema Synkretismus bietet hingegen eine ausführliche historisch-systematische Darstellung der theologischen Kontroversen, die um den calixtinischen Synkretismus entbrannten, und verweist darauf, dass es sich um ein der Sache nach unmögliches Anliegen handele. Zur theologischen Einordnung des *Universal-Lexicons* siehe Wolf-Friedrich Schäufele: *Von 'Aberglauben' bis 'Zweifel'. Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers 'Universal-Lexicon' (1732-1754)*. In: Albrecht Beutel u. a. (Hgg.): *Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts*. Leipzig 2010, S. 11-22.

²⁹² So auch das gegenüber der Wirksamkeit des aufklärerischen Toleranzdiskurses skeptische Urteil Whaleys: „Die eigentlichen frühneuzeitlichen Entwicklungen von Toleranz als politischer, normativer und gesellschaftlicher Realität entstammen fast alle dem Bereich der praktischen Politik.“ Joachim Whaley: *Religiöse Toleranz in der Frühen Neuzeit*. In: Georg Schmidt u. a. (Hgg.): *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400-1850)*. Frankfurt am Main 2006, S. 397-416, hier S. 401.

²⁹³ Otto Hintze: *Die Hohenzollern und ihr Werk*. Berlin 1915, S. 269.

dezidierten Vertretung eigener konfessioneller Interessen; die Gewährung von Religionstoleranz an die lutherischen Untertanen war begleitet von Bestrebungen zur Auflösung konfessioneller Grenzen und zur Herstellung einer kirchlichen Union. Trotz wechselnder Schwerpunktsetzung unter verschiedenen äußeren Rahmenbedingungen blieben dies erstaunlich konstante Grundelemente obrigkeitlicher Politik, und zwar über einen sehr langen Zeitraum. Das Nebeneinander dieser verschiedenen, bisweilen in Gegensatz zueinander tretenden Elemente erklärt sich aus den unklaren kirchlichen Verhältnissen nach der unabgeschlossenen Zweiten Reformation, die eine eindeutige Positionierung der Obrigkeit nicht zugelassen hatten, so dass diese sich für die Folgezeit, so weit möglich, alle Optionen offen hielt. Im 17. und frühen 18. Jahrhundert versuchte die reformierte Führungsschicht wiederholt, aus dieser inhaltlichen Unbestimmtheit politisches Kapital zu schlagen: Maßnahmen, die vordergründig irenisch motiviert waren und im Sinne einer *mutua tolerantia* gedeutet wurden, hatten häufig auch eine konfessionelle Stoßrichtung und nahmen bisweilen einen repressiven Charakter an, der mit der politischen Toleranzkonzeption nicht vereinbar war. Den lutherischen Untertanen blieben diese Widersprüche aber nicht verborgen und das Misstrauen gegenüber den kirchenpolitischen Maßnahmen der Obrigkeit war entsprechend deutlich ausgeprägt. Das spannungsgeladene Nebeneinander unterschiedlicher kirchenpolitischer Grundprinzipien forderte auch den reformierten Entscheidungsträgern bisweilen eine schwierige Gratwanderung ab, und zwar nicht nur hinsichtlich der eigenen konfessionellen Orientierung und Positionierung.²⁹⁴ In der Auseinandersetzung mit den lutherischen Untertanen im praktischen Regierungs- und Verwaltungshandeln ereigneten sich beständige Selbstverständigungsprozesse zwischen den herrschaftlichen Amtsträgern über die Grundprinzipien der landesherrlichen Kirchenpolitik. Im Folgenden soll anhand der drei thematischen Schwerpunkte Liturgiepolitik, Simultankirchen und Pfarrbesetzungen untersucht werden, wie diese Grundsätze in der Praxis umgesetzt wurden.

²⁹⁴ Die uneindeutige religionspolitische Positionierung der brandenburgischen Reformierten eröffnete den Gegnern in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung eine Angriffsfläche, weil sie diese dem Verdacht des Synkretismus oder Indifferentismus aussetzte. So hatte der Hofprediger Bartholomäus Stosch 1666 in seiner Schrift 'Summarischer Bericht von der Märckischen Reformirten Kirchen Einträchtigkeit/ mit andern in und ausser Deutschland Reformirten Gemeinen' (1666) lutherischen Kritikern begegnen müssen, die den Reformierten in Brandenburg aufgrund der universalistischen Haltung in der Prädestinationslehre die Zugehörigkeit zu anderen reformierten Kirchen absprechen wollten. Der binnenkonfessionelle Pluralismus, der sich innerhalb des Reformiertentums auch im Mangel eines gemeinsamen verbindlichen Bekenntnisses ausdrückte, wurde in der kontroverstheologischen Auseinandersetzung immer wieder als Zeichen von Schwäche und Zerrissenheit thematisiert. 1696 wurde ein apokryphes Glaubensbekenntnis Friedrichs III. in Umlauf gebracht, das diesen offenbar des konfessionellen Indifferentismus überführen sollte und zur Veröffentlichung eines Dementis nötigte, in dem sich der Kurfürst eindeutig zur reformierten Kirche bekannte. Dabei ließen sich für beinahe sämtliche enthaltenen Aussagen entsprechende Belege in den offiziellen brandenburgischen Bekenntnisschriften finden. Das Glaubensbekenntnis offenbarte somit letztendlich nur das Spannungsverhältnis zwischen reformierter Orthodoxie und binnenkonfessioneller Pluralität bzw. Transkonfessionalität, wie es bereits seit der Konversion Johann Sigismunds bestanden hatte. Das gleiche Dokument wurde 1718 erneut gedruckt und diesmal König Friedrich Wilhelm I. zugeschrieben, vermutlich um dessen Bemühungen um den Vorsitz des Corpus Evangelicorum zu konterkarieren, möglicherweise aber auch als Beitrag zu den unionspolitischen Bestrebungen dieser Zeit. Bemerkenswerterweise wurde hier offenbar keine Widerlegung veranlasst. Wolfgang Gericke: Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der Brandenburgischen Herrscher bis zur Preussischen Union 1540-1815. Bielefeld 1977, S. 63-67.

2.2.2 Liturgie und Emendation

Joachimisches Kirchenzeremoniell und reformierte Liturgiekritik

Die Eigenart der gemäßigten brandenburgischen Reformation unter Joachim II. brachte es mit sich, dass eine Fülle von altkirchlichen Bräuchen beibehalten wurden.²⁹⁵ In der Kirchenordnung von 1540 wurde der Verbleib in der liturgischen Tradition der alten Kirche ausdrücklich betont:

Nach dem aber, in vielfaltiger unnötiger verenderung und vernewerung der Ceremonien, allerley unschickligkeit, und ergernis, zuweilen auch auffrhr erfolgen plegt. So ist auch unser mut und meinung, Das die Ceremonien so an inen selber reine sein, und bisher in ubung geblieben, Davon dieses unsere Ordnung meldung thut in Kirchen unserer Lande, gehalten werden, Denn die Leute solcher mehr gewonet, und desterweniger geergert, oder verirret werden, Welches geschehe, so man ungewöhnlich newrung, die doch unnötig auffrichten, und das gewöhnliche, so doch an im selber nicht böse abthun, und heute dis, morgen ein anders, auffrichten wolte [...].²⁹⁶

Künftige Änderungen im Zeremoniell behielt sich der Landesherr, nach Beratschlagung mit seinen Bischöfen, Visitatoren und Gelehrten, selbst vor. Da es sich um *Adiaphora* handelte, also um Mitteldinge, die nicht heilsnotwendig waren, hatte Luther bekanntlich der Kirchenordnung zugestimmt. Bezeichnenderweise bestätigte auch der katholische Kaiser Karl V. die joachimische Kirchenordnung, die als eine gemäßigte katholische Reform durchgehen konnte. So wurde in Brandenburg bei der Taufe weiterhin ein ausgiebiger Exorzismus gebraucht, der Täufling an Stirn und Brust mit dem Kreuz gezeichnet, mit (allerdings nicht geweihtem) Salz gespeist und mit Öl gesalbt. Obwohl es sich dabei nicht „de substantia baptismi“ handele, diene dieser Brauch doch „zu reitzung Christlicher andacht, reuerentz und eusserlicher zier“, lautet es in der Kirchenordnung.²⁹⁷ Die Geistlichen trugen noch immer ihre Messgewänder, auch Altardecken und Lichter wurden beibehalten. In der Messe wurden lateinische Lieder gesungen sowie die Konsekration und Elevation der Oblate praktiziert. Zudem war die Privatbeichte beibehalten worden. Bei Begräbnissen wurden Leichenprozessionen mit Lichtern veranstaltet, denen ein Kreuz vorweg getragen wurde. Aus dem altkirchlichen Kalender wurden 35 Wochenfeiertage beibehalten, darunter auch Fronleichnam und eine Reihe von Marien- und Heiligengedenktagen. An hohen Feiertagen wurden weiterhin Prozessionen abgehalten. In der Neumark hatte Hans von Küstrin bereits vor Erlass der Kirchenordnung 11 Feiertage abgeschafft, im Übrigen aber wohl die kurmärkische Kirchenordnung übernommen.²⁹⁸

An diesen Bestimmungen über das Kirchenzeremoniell führte auch der streng lutherische Kurfürst Johann Georg in seiner revidierten Kirchenordnung von 1572 nur geringfügige Änderungen durch, beispielsweise durch die Umbenennung von Fronleichnam in *Coena Domini* oder die Abschaffung der Salbung bei der Taufe. Die weitgehende Beibehaltung der joachimischen Liturgie trug einerseits den Bedürfnissen der Volksfrömmigkeit Rechnung; andererseits glaubte die lutherische Landesherrschaft dadurch auch der weiteren Ausbreitung des Reformiertentums Vorschub leisten zu können.²⁹⁹ Ein allmähliches Umdenken setzte erst unter Kurfürst Joachim

²⁹⁵ In diesem Abschnitt wird, sofern nicht näher angegeben, für die Reformationszeit und die Zweite Reformation der umfassenden und gründlich recherchierten Darstellung von Bodo Nischan, *Prince, People and Confession* gefolgt. Indem Nischan Liturgie und religiösen Ritualen besondere Aufmerksamkeit schenkt, macht er den Ansatz der historischen Anthropologie für das Verständnis der Zweiten Reformation fruchtbar. Siehe auch Ernst Walter Zeeden: *Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts*. Münster 1959.

²⁹⁶ CCM 1,1 Nr. 2, Sp. 183.

²⁹⁷ Ebd. Sp. 184.

²⁹⁸ Mollwo, Hans von Küstrin, S. 104.

²⁹⁹ Allerdings ist darauf hinzuweisen, dass die Lutheraner im Rahmen der Reformation die Grenzen zwischen dem Heiligen und dem Profanen durchaus neu bestimmt hatten und einen anderen Umgang mit dem Heiligen

Friedrich (1546-1608) ein. Anders als sein Vater sah er die Bedrohung für Glaube und Herrschaft nicht in der reformierten Lehre, der er eine gewisse Toleranz entgegenbringen konnte, sondern in der katholischen Gegenreformation, die in Frankreich und den Niederlanden zur Verfolgung der Protestanten geführt hatte. Als Kurfürst betrachtete er es als vorderste kirchenpolitische Aufgabe, die evangelische Landeskirche gegen einen zunehmend selbstbewusst und militant auftretenden politischen Katholizismus zu einen. Zu diesem Zweck beabsichtigte er, in Absprache mit seinen lutherischen Theologen und mit deren Einverständnis, die verbliebenen katholischen Residuen in der Kirchenliturgie zu beseitigen. Doch dies ließ sich angesichts des zu erwartenden Widerstands in der Bevölkerung nicht ohne Konflikte bewerkstelligen, wie der Kurfürst und seine Berater bald erkannten. Entsprechende Anordnungen wurden zwar anlässlich der Generalvisitation von 1600 getroffen, doch diese Visitation dürfte wohl eher einen investigativen als einen normierenden Charakter besessen haben.

Diese sich bereits vorsichtig andeutende Umorientierung in der Religionspolitik brach sich in der Zweiten Reformation Johann Sigismunds dann vollends Bahn. Die Reformierten nahmen in ihrer rationalistischen und biblizistischen Theologie gegenüber den Adiaphora einen radikalen Standpunkt ein. Sie lehnten sämtliche liturgischen Traditionen der alten Kirche ab, die sich nicht eindeutig aus der Heiligen Schrift begründen ließen, sondern von Menschen erfunden worden waren und folglich ein fehlerhaftes oder falsches Bild von den wesentlichen Glaubensinhalten vermitteln mussten. Der korrekten Ausübung des Gottesdienstes wurde ein zentraler Stellenwert eingeräumt. So orientierten sich die Reformierten bei der Feier des Abendmahls daran, wie es nach der biblischen Überlieferung von Christus abgehalten worden war. Das Brotbrechen (*fractio panis*) wurde als Analogie zum Martyrium Christi am Kreuz verstanden, die Vorstellung von der Realpräsenz hingegen entschieden abgelehnt. Im Gegensatz zum Luthertum betonte die reformierte Theologie seit Calvin nämlich eine deutliche metaphysische Trennung von materieller und spiritueller Ebene, die ihren Ausdruck am schärfsten in der Formel *finitum non est capax infiniti* fand. In der kompromisslosen Abkehr von allen 'Äußerlichkeiten' im Gottesdienst entwickelten die Reformierten eine neue spirituelle Frömmigkeit, in der allein sie einen Zugang zu Gott finden zu können glaubten: „the Helvetic reformers tended to be less concerned with the reformation of doctrine and more with piety and society.“³⁰⁰ Diese grundlegende Auffassung des Calvinismus prägte

pflegten, als die Katholiken. So geht Renate Dürr von einer Sakralität des lutherischen Kirchenraums aus, die durch die religiösen Handlungen von Pfarrer und Gemeinde erzeugt wurde. Renate Dürr: Zur politischen Kultur im lutherischen Kirchenraum. Dimensionen eines ambivalenten Sakralitätskonzepts. In: Zeitsprünge 9/3 (2005), S. 497-526; Dies.: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550-1750. Gütersloh 2006, S. 87-117. Siehe auch Andrew Spicer (Hg.): Lutheran Churches in Early Modern Europe. Farnham 2012. Dabei grenzten sich die Lutheraner auch gegen den Katholizismus ab, wie Bridget Heal anhand von Stiftungswesen und Sakralkunst zeigen kann. Bridget Heal: 'Zum Andenken und zur Ehre Gottes': Kunst und Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Luthertum. In: Archiv für Reformationsgeschichte 104 (2013), S. 185-210, hier S. 205; Dies.: 'Better Papist than Calvinist': Art and Identity in Later Lutheran Germany. In: German History 29/4 (2011), S. 584-609. Die unverkrampfte Haltung der Lutheraner zur Sakralkunst ist demnach nicht mangelnder Reflexion geschuldet, sondern muss als selbstbewusster Mittelweg zwischen Idolatrie und Ikonophobie verstanden werden. Im interkonfessionellen Dialog gingen die Reformierten allerdings nicht auf das differenzierte Sakralitätskonzept des Luthertums ein, sondern setzten wider besseres Wissen die religiösen Praktiken der Lutheraner mit den kritisierten katholischen Frömmigkeitsformen gleich.

³⁰⁰ Bodo Nischan, Prince, People and Confession, S. 134, nach Carlos M. N. Eire: War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge 1986, S. 1-3, S. 195-233. Das bedeutet jedoch nicht, dass das Reformiertentum grundsätzlich liturgiefeindlich gewesen ist. Als Calvin in Genf den altkirchlichen liturgischen Kalender abschaffte, erfolgte dadurch keine Entsakralisierung der Zeit. Der neue liturgische Kalender, der sich durch Einfachheit und Gleichförmigkeit auszeichnete, sollte schließlich der Heiligung des Lebens dienen. Mit den Katechismuspredigten, Werktags- und Sonntagspredigten, Bibleexegesen und Abendmahlsfeiern entstand eine neue Zeitordnung, die das gesamte Leben strukturierte.

auch die Zweite Reformation im deutschsprachigen Raum und wurde zu einem wesentlichen Merkmal der reformierten Kirche in Brandenburg. So heißt es im von Kurfürst Johann Sigismund verbreiteten Glaubensbekenntnis der Reformierten Kirchen in Deutschland: „VON den eusserlichen Ceremonien der Sacramenten gläuben wir, daß kein mensch macht habe, dieselbigen zu endern, sondern man sols machen wie es Christus habe befohlen, wie er spricht: Liebet jr mich, so haltet meine gebot. (Joh. 14. 15.)“³⁰¹ Die märkische Kirchenliturgie bot den Reformierten zweifellos eine besonders große Angriffsfläche, vielleicht mehr noch als die übrigen lutherische Kirchen. Zusätzlich setzte in der Zeit um 1600 eine regelrechte Renaissance der Altarbilder und der lateinischen Kirchenmusik ein, die den Aktivisten der Zweiten Reformation geradezu als bedrohlicher Rückfall in den Katholizismus erscheinen musste. Johann Sigismunds Behauptung, auswärtige Besucher hielten die Evangelischen in Brandenburg fälschlicherweise für Katholiken, war sicherlich übertrieben, aber nicht völlig aus der Luft gegriffen.³⁰² Bei der Begründung der einschneidenden Reformen betonte der Kurfürst jedoch ausdrücklich den Verbleib in der Tradition der reformatorischen Lehre Luthers und der Kirchenpolitik seiner Vorgänger. Diese hätten zwar ihr Möglichstes zur Beseitigung der altkirchlichen Bräuche getan, aber eben nicht alle notwendigen Änderungen auf einmal vollziehen können. Ein 'kalvinistischer' Hintergrund für die Reformmaßnahmen wurde hingegen bestritten. Dabei handelte es sich nicht einmal zwangsläufig um eine Täuschung der Öffentlichkeit: Die Reformierten verstanden sich wirklich als die wahren Erben der Reformation, die Luthers Werk weiterführen und vollenden wollten, wohingegen sie dem Konkordienluthertum den Abfall von der ursprünglichen Lehre Luthers vorwarfen.

Bei der Einführung der Zweiten Reformation im Jahre 1614 wurde ein umfassendes Programm zur Verbesserung ('Emendation') der bestehenden Liturgie entwickelt. Neben so zentralen Themen wie der Deutung des Heiligen Abendmahls waren es vor allem die Adia-phora, die auf den Prüfstand gestellt wurden. Im Exorzismus bei der Taufe erkannten die Reformierten eine magische Praktik von geradezu blasphemischem Charakter. Anstelle von Taufbecken sollten einfache Becken aus Messing verwendet werden, die Nottaufe oder Weibertaufe war abzuschaffen. Ebenso kam die Beichte in die Kritik, weil man unterstellte, sie würde vielerorts von den Predigern missbraucht werden, um sich auf Kosten der Gemeinde zu bereichern und soziale Macht auszuüben. Damit wurden sicherlich auch die bestehenden Missverhältnisse in der Mark kritisch angesprochen, die durch die Visitation von 1600 zum Vorschein gekommen waren. Die Kirchen sollten befreit werden von den Kerzen, Glocken, Bildern, Altären und Messgewändern, kurzum, von allem überflüssigen Schmuckwerk, das von der eigentlichen Andacht ablenke. Anstelle der Orgelmusik und der lateinischen Gesänge und Hymnen sollten die Psalmen aus dem Lobwasser gesungen werden.³⁰³ Bildliche Darstellungen

Christian Grosse: Liturgie und Zeitvorstellungen im Genf des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: Helmut Neuhaus (Hg.): Die Frühe Neuzeit als Epoche. München 2009, S. 291-303, hier S. 292 f. Dieser Gedanke spielt auch in der pfälzischen Kirchenordnung von 1563, die für den deutsch-reformierten Bereich prägend geworden ist, eine wichtige Rolle.

³⁰¹ Auf sonderbahren befehll, und anordnung des Durchlauchtigsten Hochgebornen Fürsten und Herrn, Herrn Johannis Sigismunds, [...] Anderweit gedruckte Glaubens bekentnus der reformirten Evangelischen Kirchen in Deutschland. Achte Auflage. Frankfurt an der Oder 1615. Abgedruckt in: Heinrich Heppe (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Reformirten Kirchen Deutschlands. Elberfeld 1860, S. 262-283, hier S. 282. Es handelt sich um den Nachdruck des Bekenntnisses, das auch in anderen Territorien zur Einführung einer Zweiten Reformation verbreitet worden war. Das Bekenntnis war mit einem Vorwort von Abraham Scultetus versehen, das speziell auf die brandenburgischen Verhältnisse abzielte.

³⁰² Ebd., S. 262.

³⁰³ Das Singen von Psalmen in der Volkssprache nahm bereits früh einen besonderen Stellenwert in der reformierten Kirche ein. Damit grenzte man sich einerseits gegen die katholische Kirche mit ihren lateinischen Hymnen und Gesängen ab, andererseits aber auch gegen die lutherischen Kirchenlieder, da aus reformierter Sicht in der Kirche nur Gottes Wort erklingen durfte. Der 1562 erstmals publizierte offizielle Genfer

in der Religion wurden als Götzen verdächtigt und grundsätzlich abgelehnt. Ein weiterer Kritikpunkt betraf die Reduzierung der Feiertage, die häufig mit der Verehrung von Heiligen verbunden war. Bereits Kurfürst Joachim Friedrich hatte 1598 insgesamt 55 Feiertage als fragwürdig eingestuft, darunter mehrere Heiligengedenktage und die marianischen Feiertage, von denen jedoch nur einige abgeschafft wurden. Das Fronleichnamfest erfreute sich nach dem Konfessionswechsel des Kurfürsten bei der lutherischen Bevölkerung besonderer Beliebtheit, da es als Fest der Realpräsenz den konfessionellen Unterschied gegenüber den Reformierten auszudrücken vermochte. Ähnliches galt auch für Christi Himmelfahrt, das zum Fest der Ubiquität stilisiert wurde. Der Vorwurf der Heiligenverehrung, den die Reformierten an die Lutheraner stellten, war in der Mark Brandenburg offenbar nicht weit hergeholt, waren hier doch mancherorts noch immer die altkirchlichen Frömmigkeitspraktiken aus vorreformatorischer Zeit vorhanden. Außerdem kritisierten die Reformierten den Mangel an Frömmigkeit und Sittenzucht bei der Abhaltung dieser Feiertage, die häufig äußerst weltlich begangen wurden.

Bekanntlich scheiterte das umfangreiche Reformprogramm am massiven Widerstand der Lutheraner. Bei der Einführung der reformierten Liturgie mussten sich die Reformierten auf die Oberpfarr- und Domkirche als zunächst einzige reformierte Kirche in Brandenburg beschränken. Im März 1615 hatte Markgraf Johann Georg alle Kreuze, Bilder, Altäre und das Taufbecken aus dem Dom entfernen lassen. Die wertvolleren Gegenstände brachte man entweder in die Schatzkammer oder in die Schlosskapelle, wo weiterhin der lutherische Gottesdienst für die Kurfürstin und ihre Töchter abgehalten wurde. Es handelte sich hier also um einen von der Obrigkeit veranlassten und geordneten Vorgang, keinen 'Bildersturm' im eigentlichen Sinne. Gleichwohl kam es infolge dieser symbolträchtigen Handlung, die den Beginn einer neuen Ordnung sinnfällig zum Ausdruck brachte, zu einem schweren Tumult, als die lutherische Bevölkerung, angestachelt vom Cöllner Propst Stuler, die Wohnungen der reformierten Prediger erstürmte und selbst vom herbeieilenden Markgrafen nicht aufgehalten werden konnte. Erst die Verlegung einer 300 Mann starken Besatzung in die Residenz vermochte die Situation zu beruhigen. Dabei war es sicherlich kein Zufall, dass gerade die liturgischen Reformen die Bevölkerung in Aufruhr versetzte. In der kirchlichen Liturgie wurden die komplexen theologischen Bedeutungsunterschiede zwischen den beiden Konfessionen auch für einen

Psalter in französischer Sprache wurde von Clément Marot (1496-1544) und Théodore de Bèze (1519-1605) erarbeitet. Es handelte sich um eine textnahe Übersetzung der Psalmen im Versmaß. Dieser Psalter erlangte überregionale Bedeutung und wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt – im deutschsprachigen Raum war die Übersetzungen des preußischen Lutheraners und Philippisten Ambrosius Lobwasser (1515-1585) von 1565 am weitesten verbreitet. Der 'Lobwasser' wurde schon bald zum Kennzeichen der Reformierten und kam in der Propagierung der Zweiten Reformation zum Einsatz. So hatte Johann Sigismund versucht, die lutherischen Pfarrer in der Neumark zum Singen von Psalmen aus dem Lobwasser anstelle der immer noch üblichen lateinischen Lieder zu verpflichten. Schwartz, *Zeit der Kämpfe*, S. 39 f. In der konfessionellen Auseinandersetzung mit dem Lutheranern wurde der Lobwasser zu einem reformierten Spezifikum: „[M]usic, like art and liturgy, gave individual Protestant denominations a sense of confessional identity and provided a clear line of demarcation between them.“ Nischan, *Prince, People and Confession*, S. 153. Noch 1669 weigerte sich der Rektor der Schule in Küstrin, David Graffunder, die Schüler bei einem reformierten Leichenbegängnis nicht aus dem Lobwasser singen zu lassen. In einem Verhör durch die kurfürstlichen Räte verteidigte er sich gegen den Vorwurf, ein Adiaphoron überzubewerten: „Hier verliehret es Naturam Adiaphori, weil ihr es uns wollet aufbürden, unsere Theologi geben das nicht zu nach dem Exempel Pauli.“ Gedächtnisprotokoll nach dem Verhör durch die Regierungsräte Born, Cramer und Polenius vom 9. August 1669. Abgedruckt in Adolf Laminski: *Rektor Graffunder weigert sich, aus dem Lobwasser zu singen*. In: *JBBKG* 66 (2007), S. 80-85, hier S. 84. Neben dem verbreiteten Psalmdichtungen waren in den deutsch-reformierten Kirchen aber bereits seit dem 17. Jahrhundert auch Kirchenlieder aus der lutherischen Tradition im Gebrauch. Auch auf Orgeln wurde spätestens seit der Mitte des 17. Jahrhunderts nicht mehr grundsätzlich verzichtet. Paul Graff: *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands*. 1. Band: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Göttingen 1937, S. 264 f.

breiten Kreis ungebildeter Laien deutlich und für alle sichtbar zum Ausdruck gebracht.³⁰⁴ Die Adiaphora erfuhren somit in der konfessionellen Auseinandersetzung eine deutliche Aufwertung. Je mehr die Reformierten auf die Abschaffung der altkirchlichen Liturgie drangen, umso hartnäckiger verteidigten die Lutheraner diese. Mit ihren Reformbestrebungen erreichten die Reformierten also genau das Gegenteil – was ehemals Adiaphora waren, wurde jetzt zu einem distinktiven Merkmal des Luthertums, das es zu verteidigen galt. Sicherlich hätte auch ein lutherischer Landesherr bei einer Reform der Liturgie Widerstände überwinden müssen, aber mit der Unterstützung der Geistlichkeit hätten sich bei einer gemäßigten Vorgehensweise wohl keine unüberbrückbaren Hindernisse geboten.³⁰⁵ Doch wenn ein reformierter Landesfürst als oberster Kirchenherr sein *ius episcopalis* in Anspruch nahm, um in die inneren Angelegenheiten der lutherischen Kirche einzugreifen, ohne das Einverständnis der Geistlichkeit einzuholen, mussten die Lutheraner zwangsläufig einen Übergriff auf ihre Freiheiten befürchten. Im Bewusstsein des beständigen Abwehrkampfes gegen die reformierte Kirchenobrigkeit war ihnen jede landesherrliche Maßnahme verdächtig. Dadurch sollte die Liturgie noch lange ein Streitpunkt im Verhältnis von Landesherr und Landeskirche bleiben.

In der kontroverstheologischen Auseinandersetzung mit Katholizismus und Reformiertentum hatte die lutherische Orthodoxie eine klare Haltung zur Liturgie entwickelt, wenn auch zunächst noch nicht systematisch ausformuliert.³⁰⁶ Die Liturgie wurde theologisch in erster Linie auf das Gesetz als Norm für den Gottesdienst bezogen: „Dieser Bezug ist bindend, auch dann wenn es sich um zeremoniale, d. h. auf menschliche Einsetzung zurückgehende liturgische Akte handelt.“³⁰⁷ Dabei wurde „von einem weithin vorherrschenden hermeneutischen Einheitsverständnis alt- und neutestamentlicher Schriftstellen“ ausgegangen und die „historisch[e] Auffassung einer ungebrochenen theologisch-liturgischen Einheit der urchristlich-altkirchlichen Entwicklung bis ins 4. und 5. nachchristliche Jahrhundert“ vertreten.³⁰⁸ Änderungen sollten nach Möglichkeit vermieden werden, da die Zeremonien nicht nur der Verehrung Gottes, sondern auch der Erbauung der Gemeinde dienten, und standen allein der episkopalen Kirchenleitung zu.³⁰⁹ Setzte sich diese Auffassung erst vergleichsweise spät, gegen Ende des 17. Jahrhunderts, durch, so hatte man bereits im 16. Jahrhundert hinsichtlich der Mitteldinge grundsätzliche Positionen formuliert. Nach § 10 der Konkordienformel durften gegenüber anderen Bekenntnisgemeinschaften keine Zugeständnisse gemacht werden, da in der konfessionellen Auseinandersetzung der adiaphorische Charakter der Zeremonien verloren ginge (Kor 2,14: „Beugt euch nicht mit den Ungläubigen unter das gleiche Joch!“). Änderungen in der Kirchenliturgie waren zwar der Obrigkeit vorbehalten, doch dabei mussten Grundaussagen des Glaubens und die gottesdienstliche Tradition berücksichtigt werden und Veränderungen sollten keineswegs leichtfertig ohne innere Not geschehen. Ausgehend von der innerkirchlichen Gewaltenteilung der Drei-Stände-Lehre beanspruchte die lutherische Geistlichkeit ein

³⁰⁴ Dies schließt ein grundlegendes Verständnis der Lehrinhalte bei bäuerlichen und kleinbürgerlichen Schichten freilich nicht grundsätzlich aus – der Konflikt lässt sich nicht auf einen einfachen Gegensatz zwischen symbolischer Volkskultur bei den Lutheranern und spiritueller Elitenkultur im Reformiertentum reduzieren. Werner Troßbach: Volkskultur und Gewissensnot. Zum Bilderstreit in der 'zweiten Reformation'. In: ZHF 23 (1996), S. 473-524.

³⁰⁵ Dass die lutherischen Geistlichen der Abschaffung überlieferter Bräuche nicht grundsätzlich abgeneigt waren, zeigt sich an einem Projekt aus dem Jahre 1652, in dem die führenden lutherischen Geistlichen der Kurmark die Abschaffung der lateinischen Gesänge forderten. Die Superintendenten der Hauptstädte in der Kurmark Brandenburg an den Kurfürsten. Berlin, 10. März 1662. GStA PK, X. HA, Rep. 40 HR, Nr. 1763.

³⁰⁶ Detlef Reichert: Der Weg protestantischer Liturgik zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Münster 1975, S. 79-92.

³⁰⁷ Ebd. S. 249.

³⁰⁸ Ebd. S. 250.

³⁰⁹ Ebd.

wesentliches Mitspracherecht bei liturgischen Reformen, da diese wesentliche Glaubensinhalte berührten. Demnach hätte eine Änderung der Zeremonien allenfalls von der Landeskirche in ihrer Gesamtheit beschlossen werden können, wenn nicht sogar durch eine Generalsynode aller lutherischen Kirchen. Diese traditionelle Sichtweise der Orthodoxie auf die Liturgie geriet seit dem späten 17. Jahrhundert zwar durch den Pietismus und die neuen rationalistischen Staatskirchenrechtslehren zunehmend in die Kritik, konnte sich aber bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts weitgehend behaupten, was auch noch lange in der gottesdienstlichen Praxis seinen Niederschlag fand.

Ein kursorischer Blick auf die Handhabung der im 17. und 18. Jahrhundert am heftigsten umstrittenen Zeremonien in den übrigen lutherischen Landeskirchen des Reichs macht deutlich, dass man hier zwar nicht völlig reformunwillig war, grundsätzlich aber an vielen altkirchlichen Bräuchen festhielt. Zwar waren die Leuchter auf den Altären in Sachsen bereits seit der Mitte des 17. Jahrhunderts in die Kritik geraten und in der Zeit um 1700 weitestgehend abgeschafft.³¹⁰ Doch die weißen Chorröcke und Messgewänder blieben in vielen protestantischen Territorien noch im 18. Jahrhundert im Gebrauch, hatten sie sich doch zu einem wichtigen Distinktionsmerkmal gegenüber den Reformierten entwickelt.³¹¹ Die lateinischen Lieder und Gebete waren, wie in Brandenburg, auch an den meisten anderen Orten um 1700 bereits deutlich eingeschränkt worden.³¹² Das Singen der Einsetzungsworte, zum Teil auch noch in lateinischer Sprache, war in den nördlichen Reichsterritorien allerdings weiterhin üblich.³¹³ Das Kreuzschlagen beim Abendmahl wurde von Ort zu Ort verschieden gehandhabt.³¹⁴ Das Tragen der Kreuze bei den Leichenprozessionen war zunächst wohl in fast allen lutherischen Kirchen des Reichs gebräuchlich und wurde erst im Laufe des 18. Jahrhunderts abgeschafft.³¹⁵ Die allmähliche Ersetzung der Privatbeichte durch eine öffentliche Generalbeichte setzte zwar bereits im 17. Jahrhundert ein, doch die Privatbeichte blieb offenbar vielerorts noch über längere Zeit parallel zur öffentlichen Beichte bestehen.³¹⁶ Der Exorzismus in der Taufe war bereits im 16. Jahrhundert ein äußerst umstrittener Brauch, der vor allem in den oberdeutschen Gebieten schon seit der Reformation nicht mehr zur Anwendung kam und auch andernorts im 17. und 18. Jahrhundert unter beständiger Kritik abgeschwächt oder vollends beseitigt wurde.³¹⁷ Zusammenfassend kann hier aber festgehalten werden, dass die Liturgie der märkischen lutherischen Kirche entgegen den Behauptungen der Reformierten nicht wesentlich konservativer als die der übrigen Landeskirchen war. Bei einigen liturgischen Elementen lässt sich auch eine gewisse Flexibilität hinsichtlich der *Adiaphora* beobachten: Jene lutherischen Landeskirchen, die sich nicht vornehmlich gegen den Katholizismus, sondern gegen das Reformiertentum abgrenzen mussten, konnten in der Frage der Zeremonien eine eher konservative Haltung einnehmen. Angesichts dieses Befundes wird nachvollziehbar, dass sich die Lutheraner durch die liturgischen Reformansätze der Reformierten in ihrer konfessionellen Identität bedroht sehen mussten.

Entsprechend verfochten die Vertreter der lutherischen Kirche in Brandenburg-Preußen, wo sie gegenüber der reformierten Landesobrigkeit unter beständigem Rechtfertigungsdruck standen, die orthodoxe Haltung mit großer Verbissenheit. Anders als ihre lutherischen Vorfahren konnten die reformierten Herrscher nicht eigenmächtig Änderungen der Kirchenliturgie

³¹⁰ Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen*, S. 101.

³¹¹ Ebd. S. 106-108.

³¹² Ebd. S. 167-170.

³¹³ Ebd. S. 190 f.

³¹⁴ Ebd. S. 193 f., 200 f.

³¹⁵ Ebd. S. 356.

³¹⁶ Ebd. S. 378-384.

³¹⁷ Ebd. S. 294-298.

veranlassen, ohne damit Widerspruch bei den lutherischen Untertanen hervorzurufen. Auch wenn die Zeremonien in den Reversen und Landtagsabschieden meist nicht ausdrücklich erwähnt wurden, konnten sich die Lutheraner dennoch auf die ihnen zugestandene Konkordienformel berufen.³¹⁸ Die brandenburgischen Kurfürsten dachten jedoch nicht daran, der lutherischen Geistlichkeit in dieser Frage ein Mitspracherecht zu gewähren.³¹⁹ Stattdessen beanspruchten sie als reformierte Kirchenherren und Augsburger Konfessionsverwandte die alleinige Deutungshoheit über das lutherische Bekenntnis.³²⁰ Damit stellten sie sich zunächst in die Tradition ihrer lutherischen Vorfahren, betrieben aber schrittweise eine Ausweitung der landesherrlichen Rechte ohne Rücksicht auf die eigenkirchlichen Bestrebungen der Landeskirche. Die Lutheraner beschwerten sich daher nicht ganz zu Unrecht über die „Consistorialische Gewalt“, die der christlichen Freiheit zuwider laufe.³²¹ Obwohl die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige nicht in der Lage waren, eine Änderung der Kirchenordnung und der Kirchenagende zu erzwingen, vermochten sie doch, wenn auch mit wechselhaftem Erfolg, durch eine ganze Reihe von Konsistorialverordnungen in die Liturgie einzugreifen und ihre kirchenpolitischen Interessen durchzusetzen.

Die wichtigsten dieser landesherrlichen Verordnungen sind in Anhang 2 zusammengestellt. Aus der Übersicht wird deutlich, dass die liturgischen Reformversuche zunächst noch einen recht unsystematischen Charakter besaßen. Während im Dreißigjährigen Krieg die Kirchengesetzgebung fast vollständig zum Erliegen kam, fällt die Mehrzahl der Verordnungen in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts. Diese richteten sich mehrheitlich gegen einzelne spezifische Praktiken, waren anlassbezogen und in ihrem Geltungsbereich lokal oder regional begrenzt. Das verweist auf ein insgesamt eher vorsichtiges Handeln seitens des Landesherrn. Einige auch innerhalb des Luthertums besonders umstrittene Praktiken, wie der Exorzismus bei der Taufe und die Privatbeichte, wurden den Gläubigen auf der Grundlage der Gewissensfreiheit individuell freigestellt (Nr. 1, 3, 6, 9, 10). Aber auch bei der vollständigen Abschaffung einiger Bräuche ging der Landesherr zunächst noch recht gemäßigt vor. So wollte man beispielsweise die für Lutheraner und Reformierte gleichermaßen angeordneten Buß-, Fast- und Betttage ausdrücklich nicht als konfessionelle Maßnahme verstanden wissen. Sie sollten nach einer Verordnung vom 14. Juli 1688 nicht in Konkurrenz zu den lutherischen Feiertagen treten, die eigens bestätigt wurden.³²² Am 13. März 1696 wurden die drei Feiertage Johannis, Maria Kirchengang und Maria Heimsuchung dann doch noch abgeschafft, während der Karfreitag als Bußtag zu einem vollen

³¹⁸ Lediglich im Landtagsabschied von 1611, den Johann Sigismund den neumärkischen Ständen ausstellte und den später auch Kurfürst Friedrich Wilhelm bestätigen sollte, wurde auch die Beibehaltung der Zeremonien ausdrücklich zugesichert. Landtagsabschied und -Revers an die Neumärkische Landschaft vom 11. Juni 1611. CCM 6,1 Nr. 71, Sp. 210 f.

³¹⁹ Obwohl auf diese Weise – angesichts der auch innerhalb des Luthertums erkannten Reformbedürftigkeit der märkischen Landeskirche – möglicherweise eher ein Erfolg zu erzielen gewesen wäre und die akuten religionspolitischen Sachfragen nicht in fruchtlosen konfessionspolemischen Auseinandersetzungen aufgerieben worden wären. Doch eine Generalsynode, die als kirchliches Repräsentationsorgan die religionspolitische Partizipation des Klerus ermöglicht hätte, entsprach eher der aristokratischen Kirchenverfassung des altlutherischen Ständestaates. Allerdings hatte sich in Brandenburg bereits im 16. Jahrhundert das landesherrlichen Kirchenregiment durchgesetzt: Während die Kirchenordnung von 1540 noch ausdrücklich die Möglichkeit eines freien „Concilium generale oder Provinciale“ zur Änderung der Liturgie vorsah, beinhaltete die Fassung von 1572 diesen Passus nicht mehr. CCM 1,1 Nr. 2, Sp. 183; Sehling, Kirchenordnungen, S. 96.

³²⁰ Sicherlich spielte auch das Verständnis vom Fundamentalkonsens mit den Lutheranern eine wichtige Rolle für das Handeln der reformierten Landesobrigkeit. Eingriffe in die Liturgie anderer Glaubensgemeinschaften sind im Grunde nicht bekannt. Eine Ausnahme bildete das Edikt wegen des Judengebets Alenu vom 28. August 1703. CCM 5,5 Nr. 15, Sp. 141-146. Dabei ging es jedoch lediglich um eine empfundene Beleidigung der Christen durch die Juden, die man nicht hinzunehmen bereit war.

³²¹ Anonym: *Vox Oppressorum In Marchia Brandenburgica Supplex* [...]. Saltzbach 1675, S. 59.

³²² Erklärung der Verordnung vom 8. Januar 1687 wegen Feyerung der Fest- Buß- und Beth-Tage vom 14. Juli 1688. CCM 1,2 Nr. 46, Sp. 103 f.

Feiertag erhoben wurde (Nr. 8a). In der 'Renovirten Verordnung' vom 22. Dezember 1696 (Nr. 8b) wurde aber ausdrücklich darauf verwiesen, „dafern [...] dennoch einige die aus dem Pabstthum auf jetztgenannte drey Tage herrührende und gerichtete Gedächtniß celebriren und feyren wolten; So stehet ihnen frey, solches den nächstvorhergehenden oder darauf folgenden Sonn- oder Buß-Tag zu verrichten.“ Bei der von der Obrigkeit beabsichtigten Abwertung der altkirchlichen Feiertage zugunsten der überkonfessionellen Bußtage sollte die Religionsfreiheit der Lutheraner also nicht verletzt werden, auch wenn die Marienfeiertage hier als kryptokatholische Praxis stigmatisiert wurden. Ein Versuch zur systematischen Abschaffung der kritisierten Zeremonien erfolgte erstmals in den 1680er Jahren für die Residenzstädte (Nr. 5). Unter König Friedrich Wilhelm I. wurden die Bestimmungen dann zwischen 1733 und 1737 auf alle Territorien der Monarchie ausgeweitet (Nr. 13). Dabei handelte es sich um einen massiven Eingriff in die Freiheit der lutherischen Kirche, der teilweise auf heftigen Widerstand traf und 1740 von Friedrich II. wieder aufgehoben wurde. Obwohl die in Anhang 2 zusammengestellten Verordnungen über einen vergleichsweise langen Zeitraum verstreut sind und folglich nicht als Zeugnis einer über Generationen hinweg systematisch und konsequent durchgeführten, einheitlichen Kirchenpolitik gedeutet werden können, ergibt sich insgesamt doch der Eindruck einer persistenten religionspolitischen Grundhaltung, die sich trotz veränderlicher politischer und gesellschaftlicher Rahmenbedingungen wie ein roter Faden durch die einzelnen Edikte zieht und die auf die Angleichung der lutherischen Gottesdienstformen an die reformierte Liturgie abzielte.

Zur Umsetzung der Verordnungen stützte sich der Landesherr in der Regel auf die Inspektoren, bisweilen auch auf das Konsistorium. Das Einfordern der Reverse von den Geistlichen durch das Konsistorium als zentraler landesherrlicher Kirchenbehörde kann im Einzelnen als Beleg dafür gewertet werden, dass sich die lutherischen Inspektoren auch noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts einer Instrumentalisierung für die landesherrliche Kirchen- und Religionspolitik widersetzen und sich einer vollständigen Unterordnung unter das Kirchenregiment verweigerten (Nr. 10, 13h-i).

In der Begründung der Verordnungen kommt die reformierte Haltung gegenüber den Adaphora recht deutlich zum Ausdruck. Eine ganze Reihe von Verordnungen kritisierte die bestehenden Praktiken explizit als menschliche Traditionen, die noch aus dem Papsttum herührten und sich nicht aus der Heiligen Schrift begründen ließen (Nr. 1, 2, 5a-f, 8b, 12, 13a-i). Bei den liturgischen Reformen Friedrich Wilhelms I. kam die pietistische Argumentationsweise hinzu, ohne dass sich die Forderungen auf inhaltlicher Ebene änderten. In der überwiegenden Mehrheit der Verordnungen wird die kirchenregimentale Befugnis des Landesherrn zur Begründung des Vorgehens nicht eigens erwähnt. Lediglich Kurfürst Friedrich III. rekurrierte in zwei Verordnungen ausdrücklich auf die ihm zustehenden summepiskopalen Rechte, um seine Vorgehensweise auch formaljuristisch zu legitimieren (Nr. 7, 9). Einige Verordnungen wurden mit der Bitte lutherischer Untertanen um eine Neuordnung der liturgischen Praxis begründet (Nr. 1, 2, 5b-f, 7, 9). Dabei musste es sich nicht unbedingt um eine vorgeschobene Begründung handeln, denn die lutherische Frontstellung gegen eine Bereinigung der Liturgie bröckelte allmählich. Die Lutheraner befanden sich gewissermaßen in einem Dilemma: Einerseits vermochte gerade die Liturgie den konfessionellen Unterschied gegenüber den Reformierten besonders deutlich zum Ausdruck zu bringen und bildete somit das geeignetste Mittel, um die beständigen Annäherungsversuche der Reformierten zurückzuweisen. Andererseits wurden einzelne liturgische Bräuche zunehmend als unzeitgemäß empfunden, zum Teil schienen sie die Landeskirche sogar von den übrigen lutherischen Kirchen zu entfremden. Insbesondere der Pietismus als innerkirchliche Frömmigkeitsbewegung übte Kritik am Formalismus des äußerlichen Kirchenzeremoniells, dem jetzt eine neue innerliche Herzensandacht gegenübergestellt wurde. Nicht

einmal unter den Geistlichen, denen man angesichts des anhaltenden Einflusses der Orthodoxie tendenziell eher eine traditionelle Haltung unterstellen würde, scheint eine einhellige Meinung bestanden zu haben. Wahrscheinlich reagierte die Regierung hier aber nicht auf die sozial fundierte Forderung einer Bevölkerungsmehrheit, sondern nahm eher die vereinzelt Proteste zum willkommenen Anlass für die Durchführung der schon lange herbeigesehnten liturgischen Reform. Obwohl gegen Ende des 17. Jahrhunderts die reformierte Liturgiekritik nicht mehr die Stoßkraft besaß, die sie in der Zeit um 1600 ausübte, beschäftigten die Reformierten sich nach wie vor mit den 'abergläubischen' Traditionen der alten Kirche, die sie als 'kryptokatholische' Elemente teilweise auch noch im lutherischen Gottesdienst ausmachen zu können glaubten.³²³ Die wesentlichen Argumente waren hier aber bereits längst ausgetauscht und die reformierte Polemik verlor für die Begründung der landesherrlichen Religionspolitik in dem Maße an Bedeutung, in dem sich die Obrigkeit von einem konfessionell geprägten Staatsverständnis löste. Hingegen erfuhr die Liturgiekritik in dieser Zeit eine Wiederbelebung aus zwei anderen Richtungen: durch den Pietismus und durch die territorialistische Staatskirchenrechtslehre.

Wie bereits angedeutet, nahm die pietistische Theologie gegenüber der liturgischen Tradition der lutherischen Orthodoxie eine kritische Haltung ein. Im Pietismus wurde der Vorrang des innerlichen Gottesdienstes betont und damit der Stellenwert der Liturgie relativiert. Diese wurde jetzt in erster Linie nicht mehr auf das Gesetz, sondern auf die neutestamentarische Offenbarung bezogen.³²⁴ Zwar hatte Philipp Jacob Spener gegenüber radikalpietistischen Ansätzen, die das Kirchenzeremoniell in jeder Form ablehnten, noch an der Notwendigkeit festgehalten, die von Gott eingesetzten Gebote zu befolgen und eine äußere Ordnung des Gottesdiensts aufrechtzuerhalten. Doch die liturgischen *Adiaphora* gehörten ihm zufolge nicht zum Hauptwesen der Religion und sollten nur insofern gebraucht werden, als sie der Erbauung dienten und nicht zu abergläubischen Anwandlungen, wie in der römisch-katholischen Kirche, führten. Insbesondere die alttestamentarischen Zeremonien konnten durch das Neue Testament als überholt gelten. Außerdem dürfe in den Mitteldingen keine erzwungene Konformität geschaffen werden, die den Zeremonien eine übergeordnete Rolle zukommen ließe. Vielmehr sollte der Gemeinde der Gebrauch nach den eigenen Bedürfnissen freistehen, auch wenn dies faktisch nur im rechtlichen Rahmen der geltenden Kirchenordnung möglich war.³²⁵ Aus diesem Grund hatte die pietistische Kritik in der Praxis zunächst noch keine weitreichenden Auswirkungen, denn die Liturgie war in den Kirchenordnungen und -agenden mehr oder weniger deutlich festgelegt. Zwar waren auch innerhalb der bestehenden Konsistorialverfassung lokale Eigenheiten im Gottesdienst möglich, doch eine liturgische Reform konnte lediglich der Landesherr veranlassen. Dies hatte schon der Berliner Beichtstuhlstreit (1697/98) gezeigt, der mit einer landesherrlichen Entscheidung zur Freistellung vom Beichtzwang geendet hatte.³²⁶ In ähnlicher Weise wurde dies auch deutlich, als August Hermann Francke (1663-1727) und Johann Anastasius Freylinghausen (1670-1739) in Glaucha seit Februar 1699 eigenmächtig

³²³ Dies verdeutlicht die vom Potsdamer Hofprediger Anton Brunsenius herausgegebene Schrift: *Ein kurtzer Bericht Von den Alten Ceremonien Oder Historische Außführung/ Vorstellend Ihren Ursprung und Wachstumb/ wie sie in die Kirchen eingeführet/ und durch was Staffeln sie biß zum Aberglauben gestiegen seyn. Aus dem Frantzösischen So im Hage Anno 1629. gedruckt, übersetzt [...].* Frankfurt a. d. Oder o. J. [1680]. Zur Zuschreibung siehe Küster, *Altes und Neues Berlin II, Zusätze und Ergänzungen*. In der recht allgemein gehaltenen historischen Darstellung, die den Zeitraum von 110 n. Chr. bis 1470 n. Chr. abdeckt, wird allerdings nicht auf die Praxis der lutherischen Kirchen eingegangen und hier lässt sich allenfalls ein indirekter Bezug zu den aktuellen kirchenpolitischen Debatten in Brandenburg herstellen.

³²⁴ Graff, *Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen*, S. 83-86; Reichert, *Weg protestantischer Liturgik*, S. 273.

³²⁵ Reichert, *Weg protestantischer Liturgik*, S. 93-112.

³²⁶ Claudia Drese: *Der Berliner Beichtstuhlstreit oder Philipp Jakob Spener zwischen allen Stühlen?* In: *Pietismus und Neuzeit* 31 (2005), S. 60-97.

den im Herzogtum Magdeburg noch gebräuchlichen Exorzismus bei der Taufe als 'Reliquie des Papsttums' ausgelassen und kurz darauf auch die Messgewänder abgeschafft hatten.³²⁷ Außerdem hatten sie eine Christusstatue aus der Kirche entfernt, weil sie deren Verwendung als heidnisches Idol kritisierten.³²⁸ Spener selbst bekundete Francke gegenüber seinen Widerwillen gegen beide Praktiken, die im lutherischen Sachsen längst abgeschafft seien, beugte sich selbst aber den lokalen Gegebenheiten und warnte Francke eindringlich vor jedem eigenmächtigen Vorgehen.³²⁹ Tatsächlich hatte Francke die Abschaffung der Messgewänder, die er mit der Beseitigung der Rangunterschiede beim Abendmahl begründete, auf landesherrlichen Befehl wieder zurücknehmen müssen. Insgesamt ergibt sich hier der Eindruck, dass die reformierte Obrigkeit zu diesem Zeitpunkt noch nicht oder jedenfalls nur sehr zurückhaltend an der pietistischen Liturgiekritik anknüpfte, um eigene Interessen durchzusetzen. Erst König Friedrich Wilhelm I. sollte sich den pietistischen Reformeifer für seine Kirchenpolitik zu eigen machen.

Eine Kritik am orthodoxen Liturgieverständnis entwickelten seit dem Ende des 17. Jahrhunderts aber auch die am Naturrecht orientierten und häufig pietistisch beeinflussten Juristen an der neugegründeten Universität Halle. Am deutlichsten fand dies seinen Ausdruck bei Christian Thomasius, einem der schärfsten Kritiker der lutherischen Orthodoxie.³³⁰ Thomasius und seine Schüler stellten die Legitimität einer eigenverfassten sichtbaren Kirche grundsätzlich in Frage. Jenseits der elementaren Glaubensinhalte, wie sie im Neuen Testament offenbart worden waren, gebe es nur 'Adiaphora', die bestenfalls als pädagogisches Mittel für den unverständigen Pöbel dienten, bei denen es sich schlimmstenfalls jedoch um abergläubische Praktiken handele, die zur Absicherung klerikaler Machtstrukturen genutzt wurden. Die pietistische Individualisierung und Spiritualisierung der Religion in der wahren unsichtbaren Kirche bedeutete in letzter Konsequenz, dass der äußerlichen Kirche nicht einmal mehr der Status eines Vereins zugestanden werden konnte. Die landesherrliche Kirchenhoheit umfasste folglich sämtliche 'Adiaphora', die eben nicht mehr als „Annex kirchlicher Funktionen“, sondern als „Teil der öffentlichen und allgemeinen Sozialordnung“ verstanden wurden.³³¹ Soweit das natürliche und das göttliche Recht nicht berührt wurden, stand es dem Landesherrn frei, gemäß der Staatsräson über diese Adiaphora zu verfügen, um Missbräuche und abergläubische Praktiken zu beseitigen. Thomasius ging hier deutlich weiter als seine Vorgänger: Während Pufendorf noch die Liturgie vom staatlichen Zugriff ausgeklammert hatte, weil darin zentrale Glaubensinhalte (und somit die Gewissensfreiheit der Gläubigen) berührt sein konnten, gestanden Thomasius-Brenneisen in der 1695 erschienenen Schrift *de iure principis circa adiaphora* ('Vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen oder Kirchenzeremonien', 1705) dem Landesherrn eine nahezu unbegrenzte Verfügungsgewalt über den äußerlichen Kultus zu. Die gewählte Fragestellung hatte einen ausdrücklich politischen Bezug, wurde das innerprotestantische Schisma hier doch zu einem wesentlichen Teil auf die Streitigkeiten über den Brauch der Zeremonien zurückgeführt und dem Fürsten, in der Tradition reformierter Irenik,

³²⁷ Briefe Nr. 170 vom 11. Juli 1699; Nr. 171 vom 15. Juli 1699; Nr. 205 vom 03. April 1700. Spener, Briefwechsel mit August Hermann Francke, 1689-1704, S. 615, 617 f., 726 f. Siehe auch Veronika Albrecht-Birkner: Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692-1704). Tübingen 2004, S. 60-68.

³²⁸ Albrecht-Birkner, Francke in Glaucha, S. 60, 66.

³²⁹ Brief Nr. 206 vom 10. April 1700, Ebd. S. 730.

³³⁰ Zu dieser Thematik siehe insbesondere Schlaich, der rationale Territorialismus, S. 318-328; Dreitzel, Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus; Stephan Buchholz: Toleranz im späten 17. Jahrhundert: Über das Fürstenrecht in theologischen Streitigkeiten. In: Heiner Lück (Hg.): Christian Thomasius (1655-1728) – Wegbereiter moderner Rechtskultur und Juristenausbildung. Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hildesheim u. a. 2006, S. 91-115.

³³¹ Schlaich, der rationale Territorialismus, S. 319.

eine Rolle als Mediator und Friedensstifter zugeordnet.³³² Ausgehend von einer natürlichen Religion, die keinerlei Formen des äußeren Gottesdienstes anerkenne, außer jenen, die durch das explizite Gebot Christi angeordnet worden seien, reduzierten Thomasius-Brenneisen die wahre Kirche auf die spirituelle Gemeinschaft der Gläubigen, die in ihrer individuellen Liebe zu Gott vereinigt sind. Da es sich bei den äußerlichen Zeremonien um Mitteldinge handle, werde die Gewissensfreiheit der Gläubigen nicht verletzt. Die Zeremonien seien abergläubisch und widersprüchen der natürlichen Religion, daher könne die Obrigkeit die Abschaffung dieser 'abergläubischen' Kirchenzeremonien veranlassen, wozu sie in der praktischen Umsetzung allerdings die Unterstützung des Klerus benötige.³³³ Diesem gegenüber besitze sie eine Kontroll- und Aufsichtsfunktion und könne die Geistlichen notfalls zum Gehorsam zwingen.

Unter den Vertretern der älteren Naturrechtslehre war der Frühaufklärer Thomasius sicherlich der radikalste Kritiker der kirchlichen Zeremonien und seine kontroversen Abhandlungen, die teilweise in die deutsche Sprache übersetzt auch ein größeres Publikum zu erreichen vermochten, waren aus den zeitgenössischen Debatten bald nicht mehr wegzudenken. In ähnlicher Weise wie Thomasius hatten aber auch andere Juristen argumentiert, wie zum Beispiel Conrad Ludwig Wagner in seiner vielbeachteten *dissertatio de iure Sabbathi*, die er 1702 unter dem Vorsitz von Johann Samuel Stryk verteidigt hatte.³³⁴ Es handelte sich dabei um die erste systematische Betrachtung der Liturgie und auch hier wurde die Legitimität einer eigenkirchlichen Zeremonialgesetzlichkeit grundsätzlich bestritten. Dem nachreformatorischen orthodoxen Luthertum warfen Wagner-Stryk vor, es habe verpasst, eine Übereinstimmung der Liturgie mit der protestantischen Lehre herzustellen. Nicht nur müsse die Liturgie auf das Neue Testament bezogen und am inneren Gottesdienst ausgerichtet werden. Sie solle in ihrem Umfang und in ihrer Bedeutung reduziert und stärker nach ihrem erbaulichen Wert beurteilt werden. Damit das einfache Volk nicht aus dem verselbstständigten Kultus abergläubische Vorstellungen entwickle, müsse die Liturgie möglichst einfach, verständlich und im Einsatz maßvoll sein. Die Mitteldinge dürften aufgrund ihres arbiträren Charakters nicht verbindlich gemacht werden, sondern müssten viel eher beseitigt werden, wo sie dem wahren, inneren Gottesdienst abträglich waren. In solch einem Fall sei der Landesherr allerdings gut beraten, Veränderungen nur schrittweise durchzuführen und die Bevölkerung darauf angemessen vorzubereiten, da das Ziel ja in der Besserung und Erbauung der Gemeinde bestehe.³³⁵

Die Position der pietistischen Theologen dürfte in Bezug auf die Liturgiekritik wohl in vielen inhaltlichen Punkten mit den Ansichten ihrer juristischen Kollegen in Halle übereingestimmt haben, auch wenn sie diesen gegenüber die pastoraltheologische Dimension noch stärker betonten und in mancherlei Hinsicht auch die Vorbehalte der Orthodoxie gegen das landesherrliche Kirchenregiment teilten. Besonderes Aufsehen erregte die 1703 anonym veröffentlichte Flugschrift *arcanum regium*, die ausgehend von der territorialistischen Staatskirchenrechtslehre den Landesherrn dazu aufforderte, mit Hilfe des Pietismus die Abschaffung der unstrittenen Zeremonien gewaltsam gegen die Widerstände der Geistlichen zu erzwingen, um somit eine Union zwischen den beiden Konfessionskirchen zu erreichen.³³⁶ Diese radikale Position stieß

³³² Vom Recht evangelischer Fürsten in Mitteldingen, S. 93. Mehrfach führen Thomasius-Brenneisen auch das Beispiel der lutherischen Tauf Liturgie an, bei der der Exorzismus die Reformierten von einer Teilnahme als Taufpaten abhielt.

³³³ Indem Thomasius-Brenneisen das staatliche Handeln an die Beförderung der Wohlfahrt des Staates und die individuellen Freiheiten der Untertanen banden, fanden sie eine geschickte Lösung, um die Macht des Fürsten zu begrenzen – dieser dürfe nicht eigenmächtig gebieten, sondern lediglich verbieten, was den Frieden zu stören drohte.

³³⁴ Reichert, Weg protestantischer Liturgik, S. 274.

³³⁵ Ebd. S. 284-289.

³³⁶ Delius, Berliner kirchliche Unionsversuche, S. 41-43. Die vom Diakon am Magdeburger Dom, Johann Joseph Winkler dem König überreichte Schrift wurde angeblich vom Pfarrer Welmer in Schermcke/Altmark verfasst.

freilich auf breite Ablehnung, nicht zuletzt auch bei den Pietisten, die sich trotz einer tendenziell eher liturgiekritischen Haltung deutlich von der Schrift distanzieren; sie zeigt aber deutlich, wie schnell die neuen Ideen Einzug in die zeitgenössischen gesellschaftlichen Debatten hielten. Zweifellos sah die reformierte Obrigkeit die neuen kritischen Töne, die innerhalb des Luthertums entstanden waren, als Bestätigung für ihre eigene Kirchenpolitik. Sie machte sich diese kontroversen Ideen zwar nicht völlig zu eigen, nahm sie aber in das politische Denken auf und profitierte von der Fragmentierung der kirchlichen Opposition gegen die liturgischen Reformen.

Der Liturgiestreit in den Residenzen am Ende des 17. Jahrhunderts

Im 17. Jahrhundert hatten die reformierten Landesherrn zunächst noch vor dem Eingriff in bereits bestehende Verhältnisse zurückgeschreckt. 1633 riet die theologische Fakultät zu Frankfurt (Oder) bei der geplanten Generalvisitation, dass auf eine gewaltsame Abschaffung der kritisierten Zeremonien zunächst verzichtet werden solle, um das Reformationswerk nicht zu gefährden.³³⁷ Lediglich wo das Einverständnis der Kollatoren, Pastoren und Gemeinden bestand, konnten „abscheuliche, ärgerliche Götzen [...] in Stein oder Holtz gehauen“ entfernt werden. Elevation und Ostension der Hostie sollten dagegen verboten werden, ebenso wie die Verwendung von Röhren beim Trinken des gesegneten Weins.³³⁸ Die Verwendung des Exorzismus bei der Taufe sollte freigestellt werden, andere Zeremonien seien hingegen vorläufig zu „tolerieren“. Zur Durchführung dieser Visitation kam es bekanntlich nicht. Auch nach dem Dreißigjährigen Krieg gab es zunächst keine Intensivierung obrigkeitlicher Reformversuche. So wurden in der revidierten und konfirmierten Kirchenordnung für die Berliner Kirchen St. Marien und St. Nicolai vom 3. November 1649 keine Änderungen an der Kirchenliturgie vorgenommen, nicht einmal im Abschnitt über die Taufe wurde explizit auf die Freistellung des Exorzismus verwiesen.³³⁹ In der Auseinandersetzung um die sogenannten Toleranzedikte hatte der Oberpräsident Otto v. Schwerin den Ständen 1665 versichern müssen, Seine Kurfürstliche Durchlaucht

wollen auch nicht, daß von den lutherischen Ceremonien das Geringste fallen solle, sondern hätten sich erboten, im Fall 4 Lichte auf dem Altar nicht genug wären, den Berlinischen und Cöllnischen Kirchen soviel Einkünfte zuzuwenden, daß deren 8 angezündet werden könnten.³⁴⁰

Anders hatte sich dagegen der Kurfürst selbst in seinem politischen Testament von 1667 ausgedrückt:

[...] ist Gott lob die Chur Brandenburg undt Pommeren von Papstlichen groben greulen undt Abgötterey gantzlich befreihet, ausser was die Lutterischen in Ihren Kirchen auß dem Pabstumb ahn Ceremonien behalten haben, welches da es mit gutter manir abgeschafft werden könte, Ihr Euch billig bemuhen sollet.³⁴¹

³³⁷ Frankfurt a. d. Oder, 6. Juni 1633. Abgedruckt bei Valentin Ernst Löscher: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen 1728, S. 27-40.

³³⁸ Die Verwendung von Röhren (Fistulae) entstammte der katholischen Tradition und sollte das Verschütten des Weins verhindern. Die Lutheraner adaptierten diese Praxis wahrscheinlich, um in Abgrenzung zu den Reformierten die Vorstellung von der Realpräsenz zum Ausdruck zu bringen. Siehe auch Konsistorialverordnung an die Inspektoren. Cölln a. d. Spree, 20. Februar 1696. CCM 1,2 Nr. 60, Sp. 121-124.

³³⁹ CCM 1,2 Nr. 13, Sp. 55-66.

³⁴⁰ Abgedruckt in Schwartz, Verhandlungen der Stände.

³⁴¹ Politisches Testament des Großen Kurfürsten [sog. Väterliche Vermahnung]. Cölln, 19. Mai 1667. Abgedruckt in: Georg Küntzel u. Martin Haß: Die politischen Testamente der Hohenzollern nebst ergänzenden Aktenstücken Bd. 1. Leipzig und Berlin 1915, S. 41-69, hier S. 43 f.

Doch Friedrich Wilhelm führte in seiner Regentschaft keine grundlegende liturgische Reform durch, was angesichts der aufgeheizten Stimmung zu dieser Zeit nachvollziehbar war. Erst in den letzten Jahren seiner Regentschaft ging er mit größerem Eifer gegen die liturgischen Praktiken der Lutheraner vor, wobei der Ausbau der Residenz durch die Gründung von neuen Gemeinden in den Vorstädten entsprechende Möglichkeiten schuf. Diese Gemeinden waren häufig als Simultankirchen angelegt, was sicherlich ein Grund für die Angleichung des Ritus gewesen sein mag – schließlich wurde man nicht müde hervorzuheben, dass die altkirchliche Liturgie insbesondere den Reformierten ein unzumutbares Gräuel sei. Die bestehenden Konflikte zwischen den Ministerien und Magistraten der einzelnen Vorstädte erwiesen sich dabei als Ansatzpunkt für landesherrliche Reglementierungsversuche, da ein geschlossener Widerstand von Bürgerschaft und Geistlichkeit nicht zu erwarten war. Die Magistrate zu Cölln und Friedrichswerder stritten nämlich erbittert um Jurisdiktionsbereiche, Pfarrzugehörigkeiten und die Nutzung der Äcker, der Hospitäler und des gemeinsamen Kirchhofs. Nicht zu Unrecht fühlte sich der Cöllner Magistrat durch den landesherrlich geförderten Ausbau des Friedrichswerder in seinen althergebrachten Rechten und Privilegien bedroht.³⁴² Die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige sollten den Ausbau der Vorstädte aber nicht nur zur administrativen Vereinheitlichung und politischen Unterordnung der Residenzen nutzen, sondern auch zur Durchsetzung ihrer Kirchen- und Religionspolitik.

Bei der Einführung der Geistlichen in der von Beginn an als Simultaneum konzipierte Gemeinde auf dem Friedrichswerder musste auf die Verwendung der altkirchlichen Liturgie, insbesondere der Chorröcke und Altarlichter, verzichtet werden.³⁴³ Am 4. August 1682 war eine Verordnung des Konsistoriums ergangen, die den Cöllner Geistlichen bei den Begräbnissen auf dem Gertraudenfriedhof in Friedrichswerder die Verwendung der Chorröcke und das Tragen der Kruzifixe verbot (Nr. 5c). Vorausgegangen war eine Beschwerde des Werderschen Magistrats, der bei der Verteidigung der kommunalen Autonomie keine Auseinandersetzung mit den Cöllnern scheute. Aber auch mit den eigenen lutherischen Predigern Christian Ransleben (1650-1714) und Johann Friedrich Bergius lag der Magistrat im Streit, denn diese hatten entgegen der Kirchenordnung eine Reihe von altkirchlichen Bräuchen, nämlich das Absingen der Einsetzungsworte und die Verwendung von Kruzifixen beim Abendmahl, beibehalten. Erst nach wiederholten Verordnungen des Konsistoriums und unter Androhung von Bußgeldern lenkten die beiden Prediger ein. Diese standen offenbar unter einem enormen Druck durch die lutherische Konfessionsgemeinschaft. Sie waren nicht nur von ihrer eigenen Gemeinde boykottiert worden, sondern mussten auch „öffentlich auff den Cantzeln, undt privatim in den Häusern“ von ihren Amtskollegen in Cölln und Berlin wegen der allzu bereitwilligen Abschaffung der Zeremonien und der Zusammenarbeit mit den Reformierten im Rahmen des Simultaneums heftige Kritik einstecken.³⁴⁴ In Cölln war Ransleben deswegen sogar von seinen Kollegen vom Abendmahl ausgeschlossen worden.³⁴⁵ Ransleben und Bergius wurden also geradezu zum Widerstand gegen die obrigkeitlichen Anordnungen genötigt, wollten sie sich nicht vollends der Stigmatisierung durch die lutherische Gemeinschaft aussetzen.

³⁴² Erika Schachinger: Die Berliner Vorstadt Friedrichswerder 1685-1708. Köln 1993, S. 191-199.

³⁴³ Zum Folgenden Erika Schachinger: Die Dorotheenstadt 1673-1708. Köln u. a. 2001, S. 59-63; Dies., Friedrichswerder, S. 140-145, Walter Wendland: Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins. Berlin u. Leipzig 1930, S. 53-57; Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 616-650. Zum Simultaneum siehe den folgenden Abschnitt.

³⁴⁴ Christian Ransleben und Johann Friedrich Bergius an das Konsistorium. Januar 1683. GStA PK, X. HA, Rep. 40, Nr. 578 Einrichtung des Gottesdienstes auf dem Friedrichswerder.

³⁴⁵ Christian Ransleben an das Konsistorium. [Mai 1682]; Lucius v. Rhaden und Bartholomäus Stosch an den Kurfürsten. Cölln, 15. Juni 1682. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. F 12 Friedrichswerder. Siehe auch Ferdinand Pusthius: Chronicon Berolinense. Abgedruckt in: Schriften des Vereins für die Geschichte der Stadt Berlin 4 (1870), S. 1-56, hier S. 40.

Für die Dorotheenstadt hatte die Kurfürstin Dorothea mit Martin Schultze (†1716) bereits 1677 einen streng lutherischen Prediger eingesetzt, der bei seiner Einführung noch die alten Zeremonien verwendet hatte.³⁴⁶ Schultze versah seit 1680 einen sonntäglichen Frühgottesdienst in der zwischen Cölln und dem Friedrichswerder umstrittenen Gertraudenkirche. Der Werdersche Magistrat sah darin eine Konkurrenz zum eigenen Gottesdienst im Rathaus und führte deswegen Beschwerde beim Konsistorium. Zunächst argumentierte der Magistrat mit den Einbußen, welche die Gemeinde auf dem Friedrichswerder aufgrund der entfallenden Almosen zu erleiden hatte. Da Schultze zumindest mit stillschweigender Duldung des Cöllner Magistrats auch wiederholten Anordnungen zur Beendigung der Predigten trotzte, zog sich der Konflikt über zwei Jahre hin. Wohl nicht zuletzt deshalb ging der Werdersche Magistrat dazu über, Schultze wegen der Verwendung papistischer Zeremonien anzuklagen, die dieser, ungeachtet gegenteiliger Verordnungen, auch in der Dorotheenstadt weiterhin beibehalten hatte. Neben einigen verbreiteten liturgischen Praktiken (Absingen der Einsetzungsworte, Kreuzschlagen, Altarlichter, weiße Chorröcke, Halten von Tüchern beim Abendmahl, Bekreuzigung des Täuflings, Kruzifixe bei den Begräbnissen) hatte Schultze auch Christbilder auf der Kanzel anbringen und eine Christus-Figur am Altar aufstellen lassen, was die Obrigkeit, obwohl die Reformierten die Kirche gar nicht mitbenutzen, gleichwohl als konfessionspolemischen Affront auffasste. In einer Konsistorialordnung vom 21. Dezember 1682 wurden Schultze ausdrücklich alle „päpstlichen Ceremonien“ verboten und die Durchführung des Gottesdiensts „in Apostolica Simplicitate“ angemahnt (Nr. 5e). Schultze protestierte unter Berufung auf seine Vokation und Introdution und stellte schließlich sogar die Verrichtung der sakralen Handlungen vollständig ein, um nicht gegen seine Überzeugungen handeln zu müssen, wobei er offenbar die Unterstützung seiner Gemeinde besaß. Im Konsistorium trug man sich wohl zunächst mit der Hoffnung, Schultze doch noch umstimmen zu können, und verzichtete auf umgehende Sanktionsmaßnahmen. Erst am 30. März 1683 wurde die Absetzung des widerspenstigen Geistlichen auf landesherrlichen Befehl angeordnet. Die Versorgung der dorotheenstädtischen Gemeinde sollten jetzt die lutherischen Prediger in Friedrichswerder übernehmen. Diese Anordnung des Konsistoriums brachte Ransleben und Bergius allerdings erneut in Schwierigkeiten, wollten sie aufgrund ihrer ohnehin schon prekären Stellung in der lutherischen Gemeinschaft keineswegs etwas mit der Absetzung Schultzes zu tun haben. Im Konsistorium nahm man jedoch keinerlei Rücksicht auf die Befindlichkeiten der beiden Prediger und diese mussten schließlich, wenn auch widerwillig, Folge leisten. Damit war der Widerstand gegen die liturgischen Neuerungen in den Vorstädten gebrochen. Nach diesen Erfolgen glaubte der Kurfürst jetzt auch in den übrigen Residenzen Cölln und Berlin die weißen Chorröcke und die Verwendung der Kruzifixe bei den Begräbnissen abschaffen zu können, weil viele Lutheraner dies angeblich wünschten (Nr. 5f). Die lutherische Geistlichkeit hatte bereits zuvor ein Gutachten bei der theologischen Fakultät zu Wittenberg eingeholt, ob sie einer solchen Anordnung guten Gewissens Folge leisten dürfe, oder sich verweigern und die Amtsenthebung in Kauf nehmen müsse.³⁴⁷ Wenig überraschend wurde im Gutachten mitgeteilt, dass die märkische Kirche zwar aus „christlicher Freiheit“ Zeremonien mit adiaphorischem Charakter abschaffen möge, sich aber keinesfalls den politischen Zwängen einer reformierten Obrigkeit beugen dürfe, die auf eine Einführung der „calvinischen Lehre“ abziele. In der konfessionellen Auseinandersetzung mit den Reformierten sei der Streit um die Adiaphora zur Wahrheitsfrage geworden, in der man nicht nachgeben dürfe. Mit anderen Worten: Die

³⁴⁶ GStA PK, X. HA, Rep. 40, Nr. 578 Einrichtung des Gottesdienstes auf dem Friedrichswerder.

³⁴⁷ Johannes Andreas Quenstädt für die theologische Fakultät zu Wittenberg. Wittenberg, 20. Februar 1683. Das Gutachten ist abgedruckt in Wotschke, *Analekta zur märkischen Kirchengeschichte*, S. 39-44. Bei der Anfrage handelte es sich offenbar um die letzte dieser Art.

Frontstellung der lutherischen Kirche in der Mark Brandenburg gegen die Reformierten verpflichtete diese zu einer betont konservativen Haltung hinsichtlich der Zeremonien. Zu diesem Zeitpunkt war der Kurfürst aber nicht bereit, sich offen über die rechtlichen Privilegien der Städte hinwegzusetzen und einen erneuten Machtkampf mit den führenden Geistlichen der lutherischen Kirche auszutragen, denn die Anordnung wurde nicht konsequent durchgesetzt und die umstrittenen Praktiken waren dort auch noch Jahrzehnte später im Gebrauch. In der Folge besaßen die lutherischen Gemeinden der Residenzen nunmehr keine einheitliche Liturgie.

Dafür fuhr das Konsistorium mit der Beseitigung der kritisierten Bräuche in weiteren neuerrichteten Kirchen der übrigen Vorstädte und Gemeinden im Umland fort. Angesichts der Einweihung der Kirche vor dem Köpenicker Tor erging am 15. Juli 1695 ein landesherrliches Reskript (Nr. 7), das die Abschaffung der altkirchlichen Liturgie (Chorröcke, Altarlichter, Kaseln, Kreuzschlagen) in allen neuerrichteten Kirchen anordnete.³⁴⁸ Darin wird die juristische Argumentationsweise des Kurfürsten deutlich:

Ob wir nun zwar den Lutherischen Kirchen, in welchen man bißhero solche Papistische Reliquien und Ceremonien beybehalten, bißhero hierunter ihre Freyheit gelassen, bloß aus der Ursach, damit durch Abschaffung dieser vor Alters her gebrauchten Ceremonien nicht einiger Verdacht oder Schein zu einer Reformation gegeben werden möchte, so können und wollen Wir dennoch nicht gestatten, daß in den Kirchen, welche in Unsern hiesigen Residenz-Städten von neuen aufgebauet werden, solche Papistische Satzungen ferner fortgepflanzt, und aufs neue zu grosser Scandal und Aergerniß aller aufrichtigen und wohlgesinneten Evangelischen, sowohl Lutherischen als Reformirten, darinnen introduciret werden [...].³⁴⁹

Die Ordnung der Liturgie behielt sich der Landesherr „als Summo Episcopo“ grundsätzlich selbst vor. Für die übrigen Gemeinden außerhalb der Residenzen sollte der Status quo zwar erhalten bleiben, doch dabei handelte es sich lediglich um ein politisches Zugeständnis gegenüber den lutherischen Untertanen, die darauf keinen rechtlichen Anspruch erheben konnten. Dass die Cöllner den bestehenden Kirchhof bereits unter Verwendung der kritisierten Zeremonien eingeweiht hatten, wurde dabei stillschweigend übergangen. Bevor das Konsistorium jedoch dem Cöllner Magistrat das Reskript kommunizieren konnte (23. Juli), ließ dieser, unter Ausschluss seiner reformierten Mitglieder, die Kirche vor dem Köpenicker Tor bereits am 21. Juli, ohne Beteiligung der Landesobrigkeit, einweihen, und zwar unter Verwendung der weißen Chorröcke. Der Landesherr fasste dies als unverhohlenen Affront auf, zumal der Magistrat noch nicht die formale Bestätigung des *ius patronatus* besaß. Er verlangte vom Magistrat, unter Androhung des Verlusts sämtlicher Rechte an der Kirche, die Abschaffung der altkirchlichen Bräuche und die öffentliche Distanzierung von dieser eigenmächtigen Handlung. Dem Magistrat blieb nichts anderes übrig als nachzugeben, auch eine Supplik der Gemeinde blieb wirkungslos. Der Cöllner Propst und Konsistorialrat Lützens fügte sich zwar ebenfalls und war auch der Abschaffung einiger Zeremonien nicht grundsätzlich abgeneigt, stand dem Vorhaben und der Verfahrensweise des Landesherrn aber dennoch skeptisch gegenüber. Insbesondere an den weißen Chorröcken hielt er weiterhin fest, mit der Begründung, dass es sich dabei um einen urchristlichen Brauch handle. Ihm wurde jedoch nur ein einfacher Rock gestattet, mit dem er sich in der Kirche von den anwesenden Studenten abheben konnte. Die Cöllner Prediger weigerten sich noch bis 1705, auf dem zur Entlastung der Petrigemeinde errichteten Kirchhof der Vorstadt die Leichenpredigten zu halten, da sie dort auf ihre Chorröcke hätten verzichten müssen. Wenn die Prediger in ihrem Ornat die Leichenprozessionen nur bis zum

³⁴⁸ Küster, *Altes und Neues Berlin II*, S. 705-710. Siehe auch Wilhelm Noël: *Die ersten zweihundert Jahre der Gemeinde der Luisenstadtkirche zu Berlin 1694-1894*. Berlin 1894.

³⁴⁹ Küster, *Altes und Neues Berlin II*, S. 706.

Festungsgraben, der Grenze zwischen Stadt und Vorstadt, begleiteten, dann brachten sie damit den passiven Widerstand gegen die reformierte Landesobrigkeit deutlich zum Ausdruck. Gleichzeitig macht dieser Vorgang auch die enge Verbindung von konfessionellem Selbstverständnis und kommunaler Autonomie deutlich.

So wie in den Residenzen verfuhr das Konsistorium auch an anderen Orten, wo neue Gemeinden gegründet wurden. Als 1697 die neue Kirche in Wendisch-Wusterhausen eingeweiht wurde – noch bevor Kurprinz Friedrich Wilhelm Schloss und Gut von seinem Vater zum Geschenk erhielt – musste dabei auf Beichte, Altarlichter, Kreuz und Kaseln verzichtet werden; anstelle eines Altars war die Kirche mit einem Kommunionstisch ausgestattet worden.³⁵⁰ Für Friedrich Wilhelm I. sollte diese Ordnung des äußeren Gottesdienstes später zum Vorbild für die gesamte Monarchie werden. Auch in der neuen Stadtkirche in Charlottenburg fand der erste lutherische Gottesdienst am 22. Februar 1708 im Rathaus „auf dem Fuß und nach den Ceremonien, wie in den neu fundierten Kirchen der Residencien Friedrichs-Werder, Dorotheen- und Friedrichs-Stadt üblich“, statt.³⁵¹ Ähnlich dürfte man auch bei der einige Wochen später erfolgten Einweihung der neuen Kirche in der Friedrichstadt verfahren sein.³⁵²

Zusammenfassend lässt sich für die Kirchen- und Religionspolitik um 1700 festhalten, dass die reformierte Landesobrigkeit die Neugründung von Gemeinden systematisch zur Beseitigung der kritisierten Zeremonien nutzte. In der Residenz konnte sie davon profitieren, dass der breite Widerstand der Lutheraner gegen die liturgischen Neuerungen durch die politische Konkurrenz zwischen den Magistraten der Städte und Vorstädte fragmentiert wurde. Auf Eingriffe in die Liturgie bereits bestehender Gemeinden wurde in der Praxis zunächst noch weitestgehend verzichtet, auch wenn eine grundsätzliche Berechtigung dazu auf der Grundlage des Summepiskopats bereits beansprucht wurde. Damit setzte sich die politische Praxis bereits über die Rechtsvorstellungen der lutherischen Orthodoxie hinweg, blieb aber noch hinter den Möglichkeiten zurück, die das territorialistische Staatskirchenrecht dem Landesherrn einräumte. Auf den lutherischen Geistlichen lastete nach wie vor ein hoher Druck durch die Gemeinde, den Reformierten bei den Kirchenzeremonien keine Zugeständnisse zu machen.

Jablonskis Projekt zur Einführung der anglikanischen Liturgie

Abweichend von der traditionellen Linie der deutsch-reformierten Kirche in Brandenburg befürwortete der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski im Rahmen seiner Bemühungen um die Union der beiden protestantischen Kirchen eine Orientierung am Vorbild der anglikanischen Kirche, die er während seines Studienaufenthaltes in England (1680-1683) kennen- und schätzen gelernt hatte. Obwohl er der Liturgie nur eine untergeordnete Bedeutung beimaß, musste sich Jablonski doch der konservativen Haltung des Luthertums seiner Zeit in dieser Hinsicht bewusst gewesen sein. In einem Brief an Leibniz vom 15./25. Oktober 1698 berichtete er von einer Unterredung mit dem Kurfürsten über die angestrebte Kirchenunion. Dieser habe erkannt, dass jenseits der dogmatischen Fragen, die von den Theologen zu klären waren, die äußerliche Liturgie „bey den Ungelehrten und Unwissenden das meiste gewicht hätte, vnd müste man daher in solchen ritibus, die dem gemeinen Mann ins auge fallen facil sein, damit

³⁵⁰ Paul von Fuchs an den Kurfürsten. Cölln, 22. Juni 1697. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. W4 Königswusterhausen.

³⁵¹ Zitiert nach Wilhelm Kraatz: Geschichte der Luisengemeinde zu Charlottenburg. Ein Rückblick auf zwei Jahrhunderte. Charlottenburg 1916, S. 31. Auch hier wurde übrigens 1716 bei der Einweihung der noch von Friedrich I. gestifteten Kirche ein Simultaneum eingeführt. Ebd., S. 291.

³⁵² Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 640-650.

die Einfalt vergnüget, und die Einigkeit befördert werde.“³⁵³ Jablonski hielt die liturgische Konformität selbst dann für notwendig, falls die Unionsverhandlungen nicht über die bereits bestehende gegenseitige Tolerierung der beiden protestantischen Kirchen hinauskommen sollte. Die anglikanische Liturgie betrachtete er nicht zuletzt deshalb als ein geeignetes Vorbild, weil diese von den Lutheranern als „eine andächtige mittelstraße [...] zwischen der Papisten Aberglauben und der Calvinisten Kaltsinnigkeit“ sehr geschätzt werde.³⁵⁴ Zu diesem Zeitpunkt wagte der Hofprediger allerdings noch nicht, seinem Fürsten die Annahme der anglikanischen Liturgie nahelegen, sondern schlug stattdessen zunächst vor, in der Frage der Zeremonien an der altkirchlichen Tradition des 3. und 4. Jahrhunderts anzuknüpfen. Der Kurfürst zeigte sich hinsichtlich der Einführung neuer Zeremonien nicht grundsätzlich abgeneigt, da er die reformierte Liturgie in dieser Hinsicht als mangelhaft betrachtete. Jablonskis Bemühungen um die Unterstützung des Landesherrn scheinen in den folgenden Jahren Früchte getragen zu haben. Am 2. Januar 1703 schrieb Friedrich I. in einem Brief an seine Schwiegermutter, Kurfürstin Sophie v. Hannover, er „finde eben nichts böses an die Englische Liturgi, weswegen ich dieselbe alhier auch einführen wil, nuhr einige catolische ceremonieen außlaßen.“³⁵⁵ 1704 hatte Jablonski eine Übersetzung des *Book of Common Prayer* drucken lassen, in der Hoffnung, dieses später als allgemeines Gebetsbuch für die Monarchie einführen zu können.³⁵⁶ Die Frage nach der Veränderung der Liturgie war damit aber noch keineswegs vorweggenommen worden. Leibniz schrieb er am 3. Juli 1706, der König beabsichtige, „eine Liturgie nach dem Model der Engelländischen Kirchen (welche bekanntermassen zu solchem Zweck verteuschet worden) nicht nur in Dero Capelle, sondern in Dero gesamte Reformirte Kirchen einzuführen“.³⁵⁷ Das Projekt, das zum ersten Advent in die Tat umgesetzt werden sollte, war bereits vom Bischof Ursinus mit Unterstützung Jablonskis ausgearbeitet worden, doch eine Reihe liturgischer Detailfragen stand zu diesem Zeitpunkt noch immer offen. So sprach sich der Hofprediger für die Abschaffung einiger Feiertage aus, war aber auch der Einführung neuer, wie Mariä Verkündigung, nicht abgeneigt. Das Niederknien beim Abendmahl wollte er ebenso übernehmen wie die öffentliche Generalbeichte, wohingegen auf die Altarlichter verzichtet werden sollte. Zwar hielt Jablonski am Priesterornat fest, doch nahm er auch hier eine sehr pragmatische Haltung ein: „ob ich zwar übrigens das weisse Chorhembd weder (aus Betrachtung der Umstände dieses Landes) anrahten, noch wenns der Landesherr einführete, widersprechen wollte.“ Insgesamt räumte der Hofprediger den Zeremonien jetzt einen eher untergeordneten Stellenwert ein: „Es sind aber alles dieses eusserliche Dinge, in welchen S. K. M. gar facil seyn, und alle vernünftige Geist- und weltliche Unterthanen Ihnen billich folgen würden.“³⁵⁸ Entgegen seiner früheren Aussage bagatellierte Jablonski jetzt die zu erwartenden Widerstände bei Klerus und Laien, obwohl diese selbst in den Residenzstädten noch immer eine äußerst traditionsorientierte Haltung hinsichtlich der Zeremonien an den Tag legten, wie die Konflikte wenige Jahre zuvor deutlich gezeigt hatten. Doch die Schwierigkeit einer allgemeinen liturgischen Reform sollten sich erst später offenbaren, denn zu der vorgesehenen Einführung der neuen Liturgie – den lutherischen Kirchen wäre die Annahme zunächst ohnehin freigestellt worden – kam es nach

³⁵³ Gottfried Wilhelm Leibniz: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. 16. Band: Oktober 1698 - April 1699. Band 16. Berlin u. a. 2000, Nr. 133, S. 223-226, hier S. 224.

³⁵⁴ Ebd.

³⁵⁵ Ernst Berner (Hg.): Aus dem Briefwechsel König Friedrichs I. von Preußen und seiner Familie. Berlin 1901, S. 26.

³⁵⁶ Dalton, Jablonski, S. 260 f.

³⁵⁷ Jan Kvačala: Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Jurjew 1899, Nr. 131, S. 103.

³⁵⁸ Ebd.

dem Scheitern der Unionsgespräche nicht mehr.³⁵⁹

Auch wenn Jablonski vor dem Hintergrund der liturgischen Tradition der deutsch-reformierten Kirche eine recht pragmatische Position einnahm, standen seine Pläne keineswegs im Gegensatz zur bisherigen landesherrlichen Politik. Das anglikanische Modell musste den Unionsbefürwortern auf Seiten der Reformierten nicht zuletzt deshalb als Grundlage für die Kirchenunion attraktiv erscheinen, weil sie gegenüber den Lutheranern in dogmatischen Fragen weniger hätten nachgeben müssen.³⁶⁰ Die aufgeklärte Indifferenz gegenüber den Zeremonien und die Bereitschaft zu Zugeständnissen gegenüber der anderen Seite boten somit eine Möglichkeit zur vorteilhaften strategischen Positionierung im innerprotestantischen Verhältnis. Dennoch kann das Projekt des Hofpredigers als Hinweis dafür gewertet werden, dass auch die Reformierten in ihrer Haltung zur Liturgie nicht mehr völlig unbeweglich waren.³⁶¹

Welche Schwierigkeiten mit der Einführung der am anglikanischen Vorbild ausgerichteten Unionsliturgie in beiden konfessionellen Lagern verbunden gewesen wären, vermag ein kurzer Ausblick in das 19. Jahrhundert zu zeigen. Als Friedrich Wilhelm III. 1817 anlässlich des bevorstehenden Reformationsjubiläums die Union zwischen den beiden protestantischen Bekenntniskirchen ausrief, bezog er sich ausdrücklich auf die kirchen- und religionspolitischen Bemühungen seiner Vorfahren von Johann Sigismund bis Friedrich Wilhelm I.³⁶² Tatsächlich dürfte der Erlass einer einheitlichen und für alle protestantischen Gemeinden in der Monarchie verbindlichen Unionsagende, die sich an der anglikanischen Liturgie orientierte, inhaltlich weitgehend im Sinne des Hofpredigers Jablonskis gewesen sein. Doch mit seinem autokratischen Vorgehen entfremdete Friedrich Wilhelm III. Angehörige beider Konfessionsgemeinschaften. In den niederrheinischen Gebieten verwarnten sich Reformierte und Lutheraner gegen die als katholisierend empfundene Liturgiereform, die eine liturgische Aufwertung des Abendmahlgedienstes durch Altäre, Kruzifixe und Altarleuchter sowie die Verwendung des Exorzismus bei der Taufe vorschrieb.³⁶³ Trotz Zugeständnissen bei der Einführung der Preußischen Agende von 1835 beugten sich viele Gemeinden den Neuerungen nur widerwillig. Noch gravierender war der kirchliche Widerstand gegen die Unionsagende in den westlichen Provinzen, wo sich in den 1830er Jahren eine (alt-)lutherische Kirche von der unierten preußischen Landeskirche separierte, die vom König über Jahre hinweg gewaltsam polizeilich verfolgt und erst seit 1845, wenn auch nicht anerkannt, so doch wenigstens geduldet wurde. Eine derart drastische Vorgehensweise hätte der Hofprediger Jablonski sicherlich ebenso missbilligt, wie die daraus resultierende Kirchenspaltung.

³⁵⁹ Die komplexen Zusammenhänge der innen- und außenpolitischen Entwicklungen um das Jahr 1706 untersucht Schunka, *Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz*.

³⁶⁰ Ebd., S. 136.

³⁶¹ Dafür spricht auch die Bereitschaft Jablonskis, den Heidelberger Katechismus zugunsten eines neuen Katechismus, wie beispielsweise dem kleinen anglikanischen Katechismus, aufzugeben, da es sich bei diesem nicht um ein symbolisches Buch der reformierten Kirche handle. Jablonski an Leibniz. Berlin, 02.07.1706. Francke-Nachlass in der Staatsbibliothek Berlin. Stab/F 11,2/ 16:28. Ein flexiblerer Umgang mit der Liturgie ist zu dieser Zeit auch bei der reformierten Orthodoxie in Genf feststellbar. Christian Grosse: *Liturgie und Zeitvorstellungen im Genf des 16. bis 18. Jahrhunderts*. In: Helmut Neuhaus (Hg.): *Die Frühe Neuzeit als Epoche*. München 2009, S. 291-303, insbes. S. 300-303.

³⁶² J. F. Gerhard Goeters u. Rudolf Mau (Hg.): *Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union*. Bd. I *Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817-1850)*. Leipzig 1992. Tatsächlich war König Friedrich Wilhelm III. das Projekt zur Einführung der anglikanischen Liturgie von 1711-1713 bekannt. Ebd., S. 139.

³⁶³ Hans-Wilhelm Rahe: *Bischof Roß. Vermittler zwischen Rheinland-Westfalen und Preußen im 19. Jahrhundert*. Köln 1984, S. 215-224; 289-330.

Die systematische Abschaffung der altkirchlichen Bräuche durch Friedrich Wilhelm I.

König Friedrich Wilhelm I. hatte hingegen kein Verständnis für die lutherische Kirchenliturgie und setzte die Politik seiner Vorgänger zur Abschaffung der umstrittenen Zeremonien fort, mit denen er aufgrund des häufigen Besuchs lutherischer Gottesdienste aus eigener Anschauung zweifellos bestens vertraut war. Trotz der distanzierten Haltung gegenüber seinen eigenen Hofpredigern und der betonten Abkehr von einer konfessionell bestimmten Kirchenpolitik sollte gerade Friedrich Wilhelm I. die schwerwiegendsten Eingriffe in die Freiheit der lutherischen Kirche vornehmen.³⁶⁴

Dabei bewegte sich Friedrich Wilhelm I. zunächst durchaus noch im Rahmen der bisherigen Kirchenpolitik. Für die Potsdamer Garnisonkirche hatte er am 2. Januar 1722 ein Reglement erlassen, demzufolge beim Gottesdienst auf Altarleuchter, Chorröcke, Messgewänder, Altäre und das Absingen der Gebete verzichtet werden sollte. Auch der Exorzismus durfte nicht mehr gebraucht werden.³⁶⁵ Das einzige Zugeständnis gegenüber den Lutheranern bestand in den von der lutherischen Königin Sophie Dorothea (1687-1750) gestifteten Altardecken.³⁶⁶ Ähnlich wie in der Potsdamer Garnisonkirche wurde auch bei der am 31. Mai 1722 erfolgten Einweihung der nach der Explosion des Pulverturms neu aufgebauten Berliner Garnisonkirche verfahren.³⁶⁷ In der Instruktion des neu errichteten Generaldirektoriums vom 20. Dezember 1722 hatte der König dann verfügt, dass beim Bau oder bei der Renovierung von Kirchen grundsätzlich keine Altäre, Leuchter, Kaseln und Messgewänder mehr zum Einsatz kommen dürfen, sondern der Gottesdienst nach dem Vorbild von Potsdam, Wusterhausen und der Berliner Garnisonkirche eingerichtet werden soll (Nr. 11).

Mit dem erneuerten Reglement der nach einem Brand wiederaufgebauten Petrikerche vom 25. Februar 1733 setzte König Friedrich Wilhelm I. dann den ersten Schritt eines weitreichenden liturgischen Reformprogramms, das alle Territorien der Monarchie umfassen würde und das über alles hinausging, was ein reformierter Landesherr zuvor gewagt hatte (Nr. 13a). Zu den bereits bekannten Verboten von lateinischen Liedern, Altarleuchtern, Kaseln, Messgewändern und Chorröcken kamen in der Petrikerche auch noch die Entfernung des Altars und die Abschaffung der Privatbeichte. Dies wurde jetzt nicht mehr ausschließlich mit der Herkunft der Zeremonien aus der römisch-katholischen Tradition begründet, sondern auch mit der Notwendigkeit eines erbaulichen Gottesdienstes im Sinne des Pietismus:

Die Prediger werden übrigens nicht sowohl auf das äusserliche nichtige Ceremoniel-Werck sehen, so noch aus der Römisch-Catholischen Kirche herstammet, als sich vielmehr dargegen äusserst angelegen seyn lassen, die ihnen anvertraute Seelen zu einem rechtschaffenen Wesen, und thätigem Christenthum, mehr und mehr zu bringen.³⁶⁸

Fassmann zufolge fand das Reglement insbesondere bei den pietistisch gesinnten Zuhörern („diejenigen, welche gar dafür halten, es seyen das Ceremoniel der Andacht des Hertzens hinderlich“) große Zustimmung. Die pietistische Argumentationsweise war im Zusammenhang mit den liturgischen Verordnungen neu.

³⁶⁴ Zur Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. siehe insbesondere Thomas Klingebiel: Pietismus und Orthodoxie. Die Landeskirche unter den Kurfürsten und Königen Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. (1688 bis 1740). In: Gerhard Heinrich (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999, S. 293-324, insbes. S. 307-322.

³⁶⁵ Hofprediger Ferdinand Stosch an das ostpreußische und litauische Generaldirektorium. Potsdam, 8. September 1726. Abgedruckt in: Stolze, Aktenstücke, S. 266 f.

³⁶⁶ Ludwig Bamberg: Die Potsdamer Garnisonkirche: Baugeschichte, Ausstattung, Bedeutung. Berlin 2006, S. 43 f., 56 f.

³⁶⁷ Barbara Kündiger: Die neue Kirche. In: Dies. u. Dieter Weigert (Hgg.): Der Adler weicht der Sonne nicht. 300 Jahre Berliner Garnisonkirche. Berlin 2004, S. 73-83, insbes. S. 76.

³⁶⁸ Reglement vom 25. Februar 1733. Abgedruckt in: Faßmann, Leben und Thaten II, S. 747.

Schon bald zeigte sich, dass die Kirchenordnung von St. Petri, eine der bedeutendsten lutherischen Kirchen des ganzen Landes, einen Modellcharakter für die gesamte Monarchie besitzen sollte.³⁶⁹ Bereits am 27. Februar bestellten Konsistorialpräsident Samuel v. Cocceji (1679-1755) und Vizepräsident Friedrich v. Reichenbach, die mit der Durchführung des Projekts beauftragt worden waren, die führenden Geistlichen der märkischen Kirche ein, um sie von der Absicht des Königs in Kenntnis zu setzen, die Kaseln, Chorröcke und das Absingen der Einsetzungsworte generell abzuschaffen.³⁷⁰ Weder die reformierten Hofprediger Jablonski und Noltenius noch die lutherischen Pröpste Roloff und Reinbeck sowie der Erzdiakon Schmidt hatten grundsätzliche Einwände, betonten allerdings die Notwendigkeit, aus Rücksicht auf das gemeine Volk behutsam vorzugehen.³⁷¹ Auch die übrigen lutherischen Prediger der Kirchen St. Nikolai und St. Marien, die anschließend instruiert wurden, erklärten sich zu den Neuerungen bereit. Gleichzeitig wurden auch die übrigen Regierungen der Provinzen von der Absicht des Königs unterrichtet, zum Teil auch bereits die örtlichen Ministerien auf die allmähliche Abschaffung der Zeremonien vorbereitet. Die nach und nach einlaufenden Berichte der Regierungspräsidenten fielen unterschiedlich aus. Obwohl die Bedeutung der kritisierten Zeremonien für den Gottesdienst von den Regierungen heruntergespielt wurde, deuteten sich in den abweisenden Reaktionen der befragten Geistlichen bereits potentielle Widerstände gegen die Neuerungen an.³⁷² Insbesondere die Inspektoren in Königsberg, Stettin, Halle und Magdeburg formulierten ihre theologischen, juristischen und politischen Bedenken in deutlicher Weise.³⁷³ Am 19. Juli 1733 erging dann eine weitere Zirkularverordnung an die Territorialregierungen, die örtlichen Inspektoren entsprechend anzuweisen und von der Sinnhaftigkeit der Anordnungen zu überzeugen (Nr. 13b). Die Geistlichen sollten die umstrittenen Praktiken zunächst weiterhin verwenden, aber ihre Gemeinde darauf hinweisen, dass es sich dabei um indifferente Mitteldinge handele, die noch aus der römisch-katholischen Tradition stammten. Bei diesem Zustand ließ man es zunächst bewenden und ergriff keine weiteren Maßnahmen.³⁷⁴ In dieser ersten Phase agierte das Konsistorium mit äußerster Vorsicht und Diskretion, um nicht im Vornhinein bereits Widerstand gegen die geplanten Reformen zu erzeugen. Es ging zunächst darum, ein Meinungsbild von den führenden Geistlichen des Landes zu gewinnen und diese auf die bevorstehenden Veränderungen vorzubereiten. Alle Befürworter der liturgischen Reform waren sich darin einig, dass man keinen Zwang ausüben durfte, sondern erst die Geistlichen und dann die Gemeinden durch Überzeugungsarbeit gewinnen müsse.

Ein neuer Anlauf wurde drei Jahre später, vermutlich im Zusammenhang mit der bevorstehenden kurmärkischen Generalvisitation von 1736, gestartet.³⁷⁵ Den Inspektoren wurde in

³⁶⁹ Stolze, Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus, S. 198.

³⁷⁰ Das Schreiben ist abgedruckt bei Stolze, Aktenstücke, S. 273. Auch an die Abschaffung der Beichte war in dieser frühen Phase bereits gedacht worden. Dies hätte jedoch zwangsläufig Einkommensverluste für die Geistlichen bedeutet und einen finanziellen Ausgleich erforderlich gemacht. Um die Prediger nicht von vornherein gegen die Neuerungen einzunehmen, wurde dieser Aspekt klugerweise ausgeklammert.

³⁷¹ Cocceji und Reichenbach an König Friedrich Wilhelm I. Berlin, 27. Februar 1733. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10b Abschaffung der Kirchenzeremonien. Es ist bezeichnend, dass auch die reformierten Geistlichen hinzugezogen wurden, obwohl von den beabsichtigten Maßnahmen lediglich die lutherische Kirche betroffen war. Dies lässt sich nicht anders deuten, als dass der König mit seinen Plänen die Bestrebungen zur Union der protestantischen Kirchen weiter vorantreiben wollte.

³⁷² Die Berichte der Regierungen sind abgedruckt bei Stolze, Aktenstücke, S. 274-281.

³⁷³ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10a und b, Abschaffung der Kirchenzeremonien.

³⁷⁴ Stolze weist darauf hin, dass die schwere Krankheit des Königs und die Beteiligung am polnischen Thronfolgekrieg die Aufmerksamkeit des Monarchen zunächst in eine andere Richtung lenkten. Ders., Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus, S. 198.

³⁷⁵ Stolze deutet die Wiederaufnahme des Projekts gewissermaßen als antikatholische Kompensationshandlung des Königs für das Scheitern der außenpolitischen Ambitionen. Ebd. S. 198 f. Die Bedrohung des Protestantismus im Reich und die antikatholische Reichspolitik Friedrich Wilhelms I. sind sicherlich als Faktoren

einer Verordnung vom 27. September 1736 eingeschärft, im Rahmen der Visitation auf die Abschaffung des Absingens der Gebete, des Segens und der Einsetzungsworte beim Abendmahl zu achten. Eine Kabinettsordre vom 18. Oktober gleichen Jahres ordnete an, dass der Gottesdienst in allen Kirchen nach dem Vorbild von Potsdam und Wusterhausen eingerichtet werden sollte, ohne Chorröcke, Kaseln und Messgewänder.³⁷⁶ Dazu sollten die Inspektoren bei ihrer Ernennung zum Verzicht auf den Ornat verpflichtet werden und Gleiches nach und nach auch in ihrer Inspektion durchsetzen. Doch die Vorgehensweise König Friedrich Wilhelms I. war jetzt schon deutlich bestimmter. In der Berliner Nikolaikirche, wo man der Verordnung nicht Folge leisten wollte, wurden die Chorröcke unter dem Vorwand der sicheren Aufbewahrung am 31. Oktober beschlagnahmt und weggeschlossen, trotz der Einwände des gesamten Berliner Ministeriums. Immerhin zeigten sich die brandenburgischen Landprediger eher geneigt, auf die Messgewänder zu verzichten, was der König mit einem befriedigten „Gottlob“ kommentieren konnte.³⁷⁷ Vielleicht gab diese Erfolgsmeldung den Anlass für eine forscher Vorgehensweise, denn am 6. November 1736 erging ein Reskript an alle Regierungen und Konsistorien, das das Absingen der Gebete, des Segens sowie der Einsetzungsworte beim Abendmahl allgemein für abgeschafft erklärte, ebenso wie die Verwendung der Chorröcke, Kaseln und Messgewänder (Nr. 13e). Der König war also von dem ursprünglichen, auf längere Zeit angelegten Plan einer allmählichen Abschaffung der kritisierten Zeremonien über die Besetzung der Inspektorenstellen abgekommen und auf eine direktere Vorgehensweise verfallen. Dabei sollte jedoch immer noch „auf eine gute Ahrt und ohne viel bruit“ verfahren, widerspenstige Geistliche in Einzelgesprächen eines Besseren belehrt werden.³⁷⁸ Eine weitere Kabinettsordre erfolgte am 12. November 1736, die auch noch die Abschaffung der Licher auf den Altären und beim Abendmahl, wiederum nach dem Vorbild von Potsdam und Wusterhausen, befahl (Nr. 13f).³⁷⁹ Auch diesmal verweigerten die Geistlichen zu St. Nicolai in Berlin den Gehorsam. Bei der Abschaffung der Chorröcke, der er sich noch widerwillig gebeugt hatte, hatte der Propst Michael Roloff der Gemeinde in einer Predigt sein Unbehagen bekundet, gleichzeitig aber die Notwendigkeit zum Gehorsam betont.³⁸⁰ Doch die weiteren aufgezwungenen liturgischen Neuerungen glaubte er seinen Zuhörern nicht mehr vermitteln zu können. In seiner Rechtfertigung gegenüber dem König zeichnete Roloff ein deutliches Stimmungsbild seiner Gemeinde: „[...] die Licher bey dem Abendmahl wären im Gebrauch der ganzen Lutherischen Kirche, und man sehe wol, wohin es mit der Zeit kommen, und daß man Sie nach und nach reformirt machen wolte.“³⁸¹ Gegenüber dem Konsistorialvizepräsidenten Reichenbach hatte sich Roloff in dieser Angelegenheit offenbar zu einigen heftigen Auslassungen hinreißen lassen. Dennoch musste er schließlich hinnehmen, dass nach den Chorröcken auch die Licher beschlagnahmt

für die Innenpolitik zu berücksichtigen, sollten aber nicht überbewertet werden. Zwar mag die forsche Vorgehensweise des Königs überraschen, doch die inhaltlichen Positionen lassen sich, wie bereits dargestellt, in der brandenburgischen Kirchenpolitik weiter zurückverfolgen.

³⁷⁶ Abgedruckt bei Stolze, Aktenstücke, S. 281 f.

³⁷⁷ Bericht von Cocceji und Reichenbach an den König vom 31. Oktober 1736; Marginalie Friedrich Wilhelms I. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15 Kirchenzeremoniell und Rituale in den evangelischen Kirchen 1736-1740.

³⁷⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10a Abschaffung einiger bisher üblich gewesener Kirchenzeremonien.

³⁷⁹ Ebd.

³⁸⁰ Michael Roloff: Zwo Predigten, Welche Bey Gelegenheyt einer vorgenommenen Veränderung mit einigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen-Gebräuchen, allhier in der St. Nicolai-Kirche zu Berlin gehalten worden. Und zwar Die erste am 23. Sonntage nach Trinit. des Jahrs 1736 über die Worte: Gebt dem Kayser, was des Kaysers ist. Die zweyte aber in dem jetztlauenden 1740ten Jahr am 9ten Sonntage nach Trinitatis über Galat. V. 13. Nebst Beyfügung der dieserhalb ergangenen Königl. allernädigsten Cabinets-Ordre. Berlin 1740.

³⁸¹ 20. Dezember 1736. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10c.

wurden.³⁸²

Die königlichen Verordnungen trafen auch in den übrigen Territorien außerhalb der Kurmark auf Widerstand, insbesondere in Königsberg, Magdeburg, Halle und Halberstadt.³⁸³ Die Geistlichen betrieben teilweise einen großen argumentativen Aufwand, um die Haltlosigkeit der landesherrlichen Forderungen theologisch und kirchenrechtlich zu belegen. Unter Verweis auf die *Confessio Augustana*, die Konkordienformel und die Bestimmungen des Westfälischen Friedens machten sie eine Verletzung der ihnen rechtlich verbürgten Gewissensfreiheit geltend. Das Berliner Ministerium ging sogar so weit, das Einverständnis des *Corpus Evangelicorum* zu fordern, um nicht mit den übrigen Landeskirchen in Konflikt zu geraten. Neben dem grundsätzlichen Beharren auf der christlichen Freiheit wurden teilweise auch die umstrittenen Zeremonien selbst verteidigt, wobei man sich insbesondere gegen den Vorwurf verwahrte, die Bräuche stammten aus dem Papsttum und seien abergläubisch. Vor allem betonten die Geistlichen die Notwendigkeit der Chorröcke für die innere Ordnung des Gottesdienstes und die Abgrenzung zu anderen Religionsgemeinschaften, womit nur die Reformierten gemeint sein konnten. Der Verweis auf den Gebrauch der liturgischen Gewänder in der anglikanischen Kirche zeigt dabei, dass nicht nur die Laien, sondern auch die lutherischen Pfarrer die Neuerungen als konfessionell motivierte Maßnahme der reformierten Obrigkeit betrachteten. Häufig findet sich in den Eingaben auch die Erklärung, die Reformen könnten den Gläubigen in den Gemeinden nicht vermittelt werden und führten zu großem Ärger, stünden also dem erklärten Ziel der Beförderung eines erbaulichen Gottesdienstes diametral entgegen. Schließlich verwiesen einige vorausschauende Geistliche auf die reichspolitische Problematik, würde durch den gewaltsamen Eingriff in die Kirchenzeremonien doch ein Präzedenzfall geschaffen, der den katholischen Landesherrn einen Vorwand zur Unterdrückung ihrer protestantischen Untertanen gebe.³⁸⁴ Die Hallenser Pietisten mochten zwar liturgischen Reformen offener gegenüberstehen, doch auch sie hatten deutliche Bedenken gegen die Vorgehensweise des Königs, in der sie eine Verletzung der christlichen Freiheit sahen.³⁸⁵

Die Hoffnung der lutherischen Pfarrer, die aufgezwungenen Reformen durch ihren massiven Protest doch noch abwenden zu können, erscheint angesichts der ursprünglichen Intention einer gemäßigten, langfristig angelegten und auf allgemeinem Konsens basierenden Reform nicht völlig abwegig. Doch der König beharrte auf seinem Standpunkt und ließ sich nicht auf eine inhaltliche Debatte ein. Lediglich einigen Grenzkirchen wurde kurzfristig ein gemäßigtes Vorgehen gestattet.³⁸⁶ In den wiederholten Verordnungen wurde man nicht müde, den pietistischen Hintergrund der Maßnahmen deutlich zu machen: Das „wahre Christenthum“ bestünde nicht „in dergleichen äuserlichen unnöthigen Ceremonien, sondern in wahrer Bekehrung und Veränderung des Herzens“.³⁸⁷ Zur Entkräftung der verbreiteten Meinung, es handle sich bei der Abschaffung der Zeremonien um eine konfessionell motivierte Maßnahme, betonte man, es sei „die Anführung zu einen rechtschaffenen und thätigen Christenthum zum einzigen Endzweck und Augenmerk dabey genommen worden“.³⁸⁸ Um dies zu erreichen, schreckte der König auch nicht vor Sanktionen zurück. Nach einem Reskript vom 16. August 1737 an alle Regierungen

³⁸² Kabinettsordre an Cocceji und Reichenbach, Potsdam, 24. März 1737. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15 Kirchenzeremoniell und Rituale in den evangelischen Kirchen 1736-1740.

³⁸³ Acta Historico-Ecclesiastica Oder Versammelte Nachrichten Von den neuesten Kirchen-Geschichten. Zweyter Band. Weimar 1737. S. 230-234; 573-584. Für Magdeburg siehe auch Faßmann, Leben und Thaten II, S. 749-770.

³⁸⁴ Diese Problematik, die man beim Erlass der Verordnungen offenbar nicht ernsthaft bedacht hatte, sollte später tatsächlich relevant werden. Vgl. Roloff, Zwo Predigten.

³⁸⁵ Stolze, Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus, S. 199.

³⁸⁶ Berlin, 8. Januar 1737. Acta historico-ecclesiastica II, S. 574. Siehe auch Stolze, Aktenstücke, S. 282-284.

³⁸⁷ Ebd.

³⁸⁸ Auszug aus einem kgl. Reskript vom 1. Januar 1737. Abgedruckt in Acta historico-ecclesiastica II, S. 233.

und Konsistorien mussten sämtliche Geistlichen in einem Revers die Befolgung der königlichen Verordnungen zusichern, unter der Androhung, widrigenfalls des Amtes enthoben zu werden (Nr. 13h). Am 23. Dezember 1737 erging dann ein weiteres Reskript an alle Regierungen und Konsistorien, die widerspenstigen Pfarrer des Amtes zu entheben (Nr. 13i). Die Mehrheit der Geistlichen hatte sich aber gefügt, insgesamt waren nur drei Pfarrer gewillt, ihre Pfarrstelle aus Gewissensgründen aufzugeben.³⁸⁹ Im folgenden Jahr erschienen einige Schriften, die sich mit der Abschaffung der Zeremonien in Brandenburg-Preußen kritisch auseinandersetzten, doch trotz einer gewissen publizistischen Präsenz der Thematik hatte es damit zunächst sein Bewenden.³⁹⁰

Die Abschaffung der Zeremonien, die ursprünglich als eine vorsichtige Reform der Liturgie über einen längeren Zeitraum hinweg geplant worden war, wie die führenden Geistlichen beider protestantischen Kirchen sie forderten, hatte sich angesichts der Ungeduld des Königs zu einer Zwangsmaßnahme entwickelt, die nicht nur den pietistischen Forderungen nach einem erbaulichen Gottesdienst widersprach, sondern auch von der lutherischen Kirche als schwere Beeinträchtigung ihrer christlichen Freiheit wahrgenommen wurde. Tatsächlich kamen derart weitreichende obrigkeitliche Eingriffe in die Kirchenliturgie, wie sie Friedrich Wilhelm I. veranlasst hatte, auch in den übrigen Reichsterritorien zu dieser Zeit nicht vor.³⁹¹ Die Verordnungen aus den Jahren 1736 und 1737 wurden am 3. Juli 1740 vom neuen König Friedrich II. kurz nach dessen Herrschaftsantritt aufgehoben (Nr. 14). An vielen Orten wurden die für den Gottesdienst freigegebenen Zeremonien nachweislich auch wieder praktiziert, beispielsweise in den Berliner Kirchen St. Georg, St. Marien und St. Nicolai sowie im Herzogtum Magdeburg.³⁹² Zwar scheint die Wiedereinführung der abgeschafften Zeremonien nicht überall konfliktfrei abgelaufen zu sein, doch im Großen und Ganzen wurde die Entscheidung allgemein begrüßt.³⁹³ Der Berliner Propst und Konsistorialrat Michael Roloff hielt anlässlich der Aufhebung der Verbote eine Predigt in St. Nicolai, in der er seiner Gemeinde die Wiedereinführung der abgeschafften Zeremonien erklärte.³⁹⁴ Dabei ging Roloff auch auf die Frage nach dem Verhältnis zu den Reformierten ein. Der Behauptung, „es wäre doch durch die Aufhebung derselben [Zeremonien] eine ziemlich starcke Scheide-Wand zwischen unserer und der Reformirten Kirche weggebrochen, und der Weg zur nähern Vereinigung derselben gebahnt worden“, hielt Roloff entgegen, dass diese Union nur über die Vereinigung der beiden Konfessionsgemeinschaften mit Christus erfolgen dürfe, nicht aber durch eine erzwungene äußerliche Konformität. Damit

³⁸⁹ Acta historico-ecclesiastica III, S. 230-251.

³⁹⁰ Ebd. Zur Selbstverständigung der Orthodoxie über die preußischen Vorgänge vgl. auch Wotschke, Gedickes Briefe an Cyprian. Die orthodoxen Lutheraner zürnten vor allem den Pietisten, die sie – hier jedenfalls fälschlicherweise – für die Uneinigkeit der Lutheraner in der Opposition gegen den landesherrlichen Territorialismus verantwortlich sahen. Insbesondere der Konsistorialrat Reinbeck wurde angefeindet.

³⁹¹ Siehe die umfassende Darstellung von Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen. Einige Beispiele aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, die auch in der Publizistik Beachtung fanden, finden sich bei Reichert, Weg protestantischer Liturgik, S. 207 f. Diese beschränken sich aber auf einzelne Maßnahmen von insgesamt geringer kirchenpolitischer Sprengkraft, wie die Abschaffung des Exorzismus, die Reduzierung kirchlicher Feiertage und die Einführung von Konfirmation und Haustaufe. Reicherts These, dass „die bedingte agendarische Freiheit zu Beginn des Jahrhunderts [...] mit der zunehmenden Konsolidierung der souveränen Staaten großer und kleiner Ausprägung“ schwinde, ist so nicht haltbar. Einmal abgesehen davon, dass ein solcher Schluss, basierend lediglich auf der Auswertung publizistischer Quellen, methodisch fragwürdig ist, erscheint auch der Gegensatz von 'agendarischer Freiheit' und 'kirchlichem Absolutismus' bereits in der Anlage tendenziös und konstruiert, und wird historisch durch die zahlreichen Gegenbeispiele aus dem 17. Jahrhundert bei Graff widerlegt – protestantische Fürsten haben von Beginn an Verordnungen zur Kirchenliturgie erlassen. Mit dem Begriff der 'agendarischen Freiheit' wurden traditionelle klerikale Herrschaftsrechte verteidigt, nicht die individuelle Religionsfreiheit der Untertanen.

³⁹² Acta historico-ecclesiastica IV, S. 880 f.

³⁹³ Reichert, Weg protestantischer Liturgik, S. 207.

³⁹⁴ Roloff, Zwo Predigten, o. S.

erteilte Roloff nicht nur den Unionsbestrebungen der Reformierten eine freundliche Absage, sondern wies auch den Herrschaftsanspruch des Landesherrn über die Kirche zurück.

Indem König Friedrich Wilhelm I. seine Reform der lutherischen Kirchenliturgie gegen alle Widerstände in den Landeskirchen durchsetzte, demonstrierte er die erfolgreiche Restituierung des von allen ständischen und kirchlichen Partikulargewalten unbeschränkten landesherrlichen Kirchenregiments, wie es die lutherischen Kurfürsten im 16. Jahrhundert in Brandenburg ausgeübt hatten. Dem Wesen, wenn auch nicht der Form nach, entsprach die königliche Kirchenpolitik der territorialistischen Staatskirchenrechtslehre, wie sie Christian Thomasius und andere Juristen an der Universität Halle entwickelt hatten. Auch wenn sich ein direkter Einfluss der neuen staatskirchenrechtlichen Literatur auf die Kirchen- und Religionspolitik nicht nachweisen lässt, so haben die Vertreter des Territorialsystems mit ihren juristischen Traktaten zweifellos zur Stärkung des landesherrlichen Kirchenregiments beigetragen und die Delegitimierung des ständischen Konfessionsstaats vorangetrieben. Durch die Aufhebung der Edikte nach dem Tod des Königs konnten dessen Reformansätze in der Monarchie aber keine bleibenden Eindrücke hinterlassen. Die in der Regel ohne größere Konflikte erfolgte Rückkehr der meisten lutherischen Gemeinden zu den althergebrachten liturgischen Formen spricht zudem dafür, dass die Bevölkerung mehrheitlich an den kirchlichen Traditionen festhielt und die Neuerungen hier nicht konsensfähig waren. Die Auseinandersetzungen um das Kirchenzeremoniell unter Friedrich Wilhelm I. zeigen deutlich, wie sehr die Liturgie bei den Lutheranern noch immer als konfessionelles Distinktionsmerkmal gegenüber den Reformierten betrachtet wurde. Die Ängste vor einer reformierten Konfessionalisierung waren bei den Untertanen auch jetzt noch lebendig und wurden argumentativ eingesetzt, um die landesherrlichen Ansprüche zurückzuweisen – obwohl die seit mehr als einem Jahrhundert bestehende Konvivenz von Lutheranern und Reformierten eigentlich niemand mehr ernsthaft in Frage stellen konnte.

2.2.3 Simultaneum und Simultankirchen

[...] wenn eine Evangelische Gemeinde/ und sonderlich die Lehre derselben/ mit frembden Glaubens-Genossen willig gemeinschaftlichen Gottesdienst anfängt/ eine Kirche mit ihnen aufbauet/ wechselsweise den Gottesdienst verrichtet/ jenen mit Abkündigung ihres Gottesdienst unter allerhand praejudicirl. Formeln behülfflich ist/ des Elenchi und der hochnöthigen Warnung dabey vergist/ der falschen Lehrer Predigten oft besucht/ und also in keinem Stück mehr sehen lässt/ daß sie sich über die Irrthümer betrübe/ einen Abscheu davor habe/ und sich davor bewahren wolle: Zumahl/ wenn schon beyderseits Religionen an dem Orte ihre Kirchen haben/ und man dennoch solche gemeinschaftliche dabey auffkommen und bauen läst; oder wenn andre Mittel zu finden sind/ daß jede Religion ihren Gottesdienst allein haben könnte/ und man dennoch solche Mittel nicht brauchen will/ und willig fahren läst. Solche Kirchen werden insgemein (auch wohl selbst von denjenigen/ so dieses Thun verteidigen wollen/) Unions-Kirchen genennet/ weil sie die gesuchte Union zwischen beyderley Glaubens-Genossen befördern sollen; Andre aber beschwehren sich über diesen Nahmen/ und wollen sie gemeinschaftl. Kirchen genennet wissen; zeigen aber selbst mit diesem Wort an/ daß sie eine Gemeinschaft wenigstens in sacris publicis qua aliquam partem mit den Wiedrigen haben/ welche Communio sonst eine Union praesupponiret.³⁹⁵

³⁹⁵ Valentin Ernst Löscher: Wohlgemeinte Nachricht wegen der Unions-Kirchen. In: Ders: Evangelische Zehenden Gott-geheilgter Amts-Sorgen in welchen lauter erbauliche Materien, so meistens noch nicht erörtert sind, zur gemeinen Besserung deutlich vorgetragen werden. V. Teil. Leipzig und Magdeburg 1709, S. 231-242, hier S. 233.

Das Simultaneum im Reich

Im frühneuzeitlichen Staatskirchenrecht bezeichnete das Simultaneum (eigentlich *simultaneum religionis exercitium diversam*) die Verfassung eines Gemeinwesens, in dem mehreren Bekenntnissen die private oder öffentliche Religionsausübung gestattet war (Territorialsimultaneum).³⁹⁶ Im engeren und heute gebräuchlicheren Sinne wird darunter die gemeinsame alternierende Nutzung eines Kirchenraums durch verschiedene Konfessionsgemeinschaften (Gebrauchssimultaneum oder Realsimultaneum) verstanden. Der Begriff des Simultaneum ist erstmals für das Jahr 1648 nachgewiesen und entwickelte sich in der Folgezeit im Rahmen der andauernden reichskirchenrechtlichen Auseinandersetzungen zwischen Protestanten und Katholiken zu einem juristischen Fachbegriff.³⁹⁷ Trotz zahlreicher Ausnahmeregelungen gingen die Bestimmungen des Westfälischen Friedens nämlich grundsätzlich von konfessionell einheitlichen Territorialstaaten aus und ließen daher die Frage offen, ob ein Landesherr aufgrund des ihm zustehenden *ius reformandi* sein Bekenntnis einführen und diesem auch die öffentliche Religionsausübung gewähren durfte, wenn dieses vor dem Normaljahr 1624 in seinem Territorium noch nicht vertreten war.³⁹⁸ Praktisch profitierte nahezu ausschließlich die katholische Partei von der Einführung des Simultaneum, da sie nach 1648 durch Erbfälle und Fürstenkonversionen eine Reihe protestantischer Territorien für sich zu gewinnen vermochte. Häufig suchten die katholischen Landesherren dann in bewusst gegenreformatorischer Absicht ihren konfessionsverwandten Untertanen die Nutzung der protestantischen Kirchengüter einzuräumen. Territorial- und Realsimultaneum hingen folglich eng miteinander zusammen. Vor allem die evangelischen Juristen stellten die Rechtmäßigkeit des Simultaneums infrage, auch wenn sie in dieser Hinsicht zunächst keine einheitliche Meinung vertraten. Besonders angeheizt wurde die Auseinandersetzung durch die Bestimmungen des Friedens von Rijswijk (1697), denen zufolge der unter französischer Besatzung in protestantischen Gebieten eingeführte katholische Gottesdienst beibehalten werden sollte. Vor dem Hintergrund der politischen Auseinandersetzungen insbesondere in der Kurpfalz fasste das *Corpus Evangelicorum* dann 1719 einen Beschluss, der allen protestantischen Hochschulen eine einheitliche und verbindliche Lehre gegen das Simultaneum vorschrieb. Angesichts der kurpfälzischen Rekatholisierungsmaßnahmen bezog auch Brandenburg-Preußen deutlich Position gegen das Simultaneum und ließ sogar eine Streitschrift durch Christian Thomasius ausarbeiten.³⁹⁹

Dass Brandenburg in dieser reichspolitischen Auseinandersetzung so deutlich Partei beziehen konnte, war angesichts der innenpolitischen Situation keineswegs selbstverständlich. Zwar hatte der Westfälische Frieden das de jure und de facto bereits vor 1648 bestehende Terri-

³⁹⁶ Zum Folgenden Otto Kramer: Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchensimultaneen. München 1968, S. 5-141; Christoph Schäfer: Das Simultaneum. Ein staatskirchenrechtliches, politisches und theologisches Problem des Alten Reiches. Frankfurt u. a. 1995.

³⁹⁷ Kramer, Kirchliche Simultanverhältnisse, S. 21. Eine Übersicht von Simultaneen vor 1648 bietet Hans-Georg Aschoff: Simultaneen im Reich zwischen der Reformation und dem Westfälischen Frieden. Ausgewählte Beispiele. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 103 (2008), S. 113-146. Hingegen sieht Neumaier den Begriff untrennbar an die Normaljahrregelung des IPO gebunden und spricht für die vorhergehende Zeit von Bikonfessionalität. Helmut Neumaier: Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts. In: HJb 128 (2008), S. 137-176, S. 147 f.

³⁹⁸ Wenig Konfliktpotential barg hingegen die Gewährung des *exercitium religionis privatum*. Ebenso unproblematisch erschien die Tolerierung eines anderen Bekenntnisses, wenn der Landesherr mit dem im Territorium vorherrschenden Bekenntnis übereinstimmte.

³⁹⁹ Hector Gottfried Erdmann [Pseud. Christian Thomasius]: Zweyer Catholischen Gelehrten eines ehrlichen Jesuiten, und eines vernünftigen Juristen angenehmes Gespräch von Simultaneo. Amsterdam und Halle 1723. Kramer, Kirchliche Simultanverhältnisse, S. 65 f.

torialsimultaneum in Brandenburg grundsätzlich bestätigt.⁴⁰⁰ Doch nach 1648 war es unter dem maßgeblichen Einfluss der reformierten Obrigkeit zur Entstehung einer ganzen Reihe von Gebrauchssimultaneen gekommen, deren Legitimität von der lutherischen Landeskirche angefochten wurde. Hinzu kam, dass auch in einigen anderen Territorien, die erst nach 1648 an Brandenburg gefallen waren, Simultaneen gewaltsam und gegen den Willen der lutherischen Untertanen eingeführt wurden, so zum Beispiel in Pommern.⁴⁰¹ Als 'häuslicher Konflikt' der Protestanten scheint das Problem lutherisch-reformierter Simultaneen aber keine allzu große Sprengkraft auf Reichsebene besessen zu haben.⁴⁰² Zwar lag es sicherlich im Interesse aller Beteiligten, durch den Verzicht auf die Thematisierung der brandenburgischen Simultaneen in der Reichspublizistik keinen Präzedenzfall zu schaffen, von dem letztendlich vor allem die katholische Partei profitiert hätte.⁴⁰³ Tatsächlich hatten die lutherisch-reformierten Simultankirchen in Brandenburg-Preußen aber auch einen etwas anderen Hintergrund, als die hoch umstrittenen protestantisch-katholischen Simultaneen – obwohl man auch hier begrifflich am Rechtsinstitut des Simultaneums festhielt.

Simultankirchen in Brandenburg-Preußen

Die Simultankirchen in Brandenburg-Preußen lassen sich grundsätzlich in zwei Gruppen unterscheiden: Zum einen bestehende lutherische Kirchen, in denen den Reformierten nach 1648 die Mitbenutzung der Kirchenräume für ihren Gottesdienst gestattet worden war, häufig

⁴⁰⁰ Die Behauptung bei Schäfer, dass der Landesherr im Falle eines Bekenntniswechsels laut Art. VII §1 IPO nur einen Hofgottesdienst einführen durfte, ist im Falle Brandenburgs zumindest irreführend, da dieser Paragraph sich auf künftige Konfessionswechsel nach 1648 bezieht und allenfalls für die seitdem erworbenen Territorien herangezogen werden kann. In Brandenburg besaßen die Reformierten aber bereits seit 1615 die freie Religionsausübung. Schäfer, Simultaneum, S. 14, Anm. 44.

⁴⁰¹ Beim Umzug der pommerschen Regierung nach Stargard 1668 verschaffte der Kurfürst den Reformierten den Mitbesitz an der Augustinerkirche kraft seiner „landesväterlichen Macht und iuris Episcopalis“. Der Widerstand gegen die Reformierten war so heftig, dass die öffentliche Ordnung von Soldaten geschützt werden musste. Auch in Stolpe errichtete der Landesherr 1685 unter Klagen der lutherischen Geistlichkeit ein Simultaneum, indem er den Reformierten den Mitbesitz an der Schlosskirche zusprach. Hering, Neue Beiträge I, S. 89-90; 122-124. Die Reformierten hätten sich hier möglicherweise auf einen Passus des Westfälischen Friedens beziehen können, demzufolge es einer einzelnen Gemeinde erlaubt war, das Bekenntnis des Landesherrn anzunehmen, solange dies nicht zum Nachteil der Landeskongregation geschah. So heißt es in Art. VII § 2 IPO:

Da aber eine Gemeinde/ vff dem begebenden Enderungs-Fall / seines Herrn Religion annehmen / vnd begehren würde / vff seinen Kosten das Exercitium, welchem der Fürst / oder Herr zugethan/ zu halten / so solle jhr solches frey vnd bevor stehen / jedoch ohne der übrigen Nachtheil / vnd solches Nachsehen solle Jhr von den Successorn nicht wieder benommen werden.

Dieser wenig beachtete Passus scheint in der staatsrechtlichen Literatur zum Simultaneum nicht diskutiert worden zu sein und wurde offenbar auch nicht vor dem Reichskammergericht verhandelt.

⁴⁰² Paul Hinschius u. Emil Sehling: Art. Simultaneum. In: Albert Hauck (Hg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Graz 1971, S. 374-379 [Leipzig 1906]; Kramer, kirchliche Simultanverhältnisse; Schäfer, Simultaneum, insbesondere S. 14, 44 f. Eine Ausnahme bildete der zwischenzeitlich sogar vor dem Reichshofrat ausgetragene Kirchenstreit in Anhalt-Zerbst (1667-1679). Siehe S. 123.

⁴⁰³ Was Kramer für die Simultanverhältnisse zwischen Katholiken und Protestanten festgestellt hat, lässt sich auch auf die Beziehungen zwischen Reformierten und Lutheranern übertragen:

Vielleicht legten beide Seiten auf eine definitive, allezeit und überall verbindliche Klärung dieser Frage auch gar keinen großen Wert, weil ihr politischer Spielraum sonst zu sehr eingeengt worden wäre. Es scheint vielmehr, daß sie stillschweigend eins geworden waren, daß jeder Teil dort, wo er der Stärkere war, seine Interpretation des Westfälischen Friedens, die sich freilich von Fall zu Fall, je nach Interessenlage ändern konnte, durchsetzen könnte.

Kramer, kirchliche Simultanverhältnisse, S. 47.

unter dem Druck der reformierten Obrigkeit und gegen den Widerstand der Lutheraner – diese unterschieden sich der Natur nach nur unwesentlich von den Zwangssimultaneen, die Protestanten durch katholische Obrigkeiten zu erleiden hatten –; zum anderen Gemeindeneugründungen, die die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zum Anlass für die Schaffung von kombinierten Simultankirchen nahmen, mit denen sie unter Vermeidung zusätzlicher Ausgaben die Reformierten fördern und gleichzeitig einen praktischen Beitrag zur Unionspolitik leisten konnten.

Häufig waren es rein materielle Bedürfnisse, die zur Einrichtung von Gebrauchssimultaneen führten. Obwohl die Reformierten sich der Unterstützung der Obrigkeit grundsätzlich sicher sein konnten, waren für die Neugründung reformierter Kirchen nach dem Dreißigjährigen Krieg keine Mittel vorhanden – bei der zwischen 1694 und 1702 errichteten Berliner Parochialkirche handelte es sich tatsächlich um einen der ersten reformierten Kirchenbauten in Brandenburg.⁴⁰⁴ Es verwundert daher nicht, dass die reformierten Gemeinden vielerorts den Wunsch äußerten, die Kirchen der Lutheraner mitbenutzen zu dürfen. Nach einer strengen Auslegung des Westfälischen Friedens konnten derartige Simultaneen aber allenfalls mit dem Einverständnis der Lutheraner stattfinden und diese waren in der Regel nicht geneigt, den Reformierten entgegenzukommen.

Bereits die Benutzung der lutherischen Kirchhöfe durch die Reformierten barg häufig Konfliktpotential, da die Leichenbegängnisse zur Versicherung der konfessionellen Identitäten in Anspruch genommen wurden. Zwar war schon im Westfälischen Frieden den Grundsatz formuliert worden, dass niemand aufgrund seiner konfessionellen Zugehörigkeit von einem ehrlichen Begräbnis auf einem öffentlichen Kirchhof ausgeschlossen oder dabei in sonstiger Weise diskriminiert werden dürfe (Art. V § 35 IPO). Doch in der Praxis hatte sich dieser Grundsatz noch keineswegs durchgesetzt und vielerorts bereiteten die Lutheraner den Reformierten Schwierigkeiten bei der Nutzung ihrer Kirchhöfe. So musste sich beispielsweise 1669 der lutherische Rektor der Schule in Küstrin, David Graffunder, vor der Neumärkischen Regierung verantworten, weil er den Chorknaben nicht gestatten wollte, bei einer reformierten Beerdigung Psalmen aus dem Lobwasser zu singen.⁴⁰⁵ Noch 1686 musste Kurfürst Friedrich Wilhelm seine finanzielle Unterstützung für die Errichtung eines Kirchhofs auf der Köpenicker Vorstadt an die ausdrückliche Bedingung knüpfen, dass auch die Reformierten dort ihre Toten begraben dürfen.⁴⁰⁶ Auch zu Beginn des 18. Jahrhunderts sind Klagen aus den reformierten Gemeinden über Benachteiligungen durch die Lutheraner bei den Begräbnissen noch weit verbreitet, hatten die Reformierten doch in den seltensten Fällen einen eigenen Friedhof oder Totengräber. Die Wurzeln dieser Streitigkeiten reichen bis in die konfessionellen Auseinandersetzungen der Zweiten Reformation zurück, als sich die Kirchhöfe zu Räumen konkurrierender symbolischer Kommunikation entwickelt hatten.⁴⁰⁷ Die rituellen Handlungen bei den Leichenprozessionen trugen zur Konstituierung der Kirchhöfe als konfessionell aufgeladenen Bedeutungsräume bei. So waren für die Lutheraner nicht nur die Leichenpredigten mit ihren häufig kontroverstheologischen Inhalten, sondern auch das Vorhertragen eines Kreuzes und die Verwendung der Chorröcke bei den Leichenprozessionen ein wichtiger Bestandteil der religiösen Praxis. Die Reformierten brachten ihrerseits wiederum mit dem Singen von Psalmen ihr konfessionelles Selbstverständnis sinnfällig zum Ausdruck.

⁴⁰⁴ Zuvor war lediglich in Altlandsberg 1662 eine reformierte Kirche durch Otto von Schwerin erbaut worden. Hering, Beiträge II, S. 245. Zur schlechten Ausstattung der reformierten Gemeinden siehe S. 77, Anm. 300.

⁴⁰⁵ Hering, Neue Beiträge I, S. 7 f.; Laminski, Graffunder.

⁴⁰⁶ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 705 f.

⁴⁰⁷ Jan Brademann u. Werner Freitag: Heilig und Profan. Der Kirchhof als Ort symbolischer Kommunikation – eine Forschungsskizze. In: Dies. (Hgg.): Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne. Münster 2007, S. 391-411.

Mehr noch als die Nutzung der Kirchhöfe gab die Simultannutzung der Kirchräume Anlass zu Auseinandersetzungen, die nicht einmal in erster Linie konfessionell motiviert sein mussten, sondern aus Situationen des alltäglichen Zusammenlebens erwuchsen. Bereits die Regelung der Gottesdienstzeiten, die Aufteilung von Einnahmen und Ausgaben, die Armenversorgung oder die Zugehörigkeit von Gemeindemitgliedern in gemischtkonfessionellen Familien gaben Anlass zu Streitigkeiten.⁴⁰⁸ In einer nach wie vor ständisch organisierten Gesellschaft spielten auch Rangfragen eine nicht unwesentliche Rolle. Im Fall der Prediger und Predigerfrauen erfuhren diese Konflikte eine zusätzliche politische Aufladung, da hier nicht nur das soziale Prestige der Beteiligten, sondern auch die gesellschaftliche Hierarchie der Konfessionsgemeinschaften verhandelt wurde. In diesen vordergründigen Konflikten kamen aber auch die latenten konfessionellen Spannungen zum Ausdruck und gerade von Seite der lutherischen Pfarrer und Gemeinden wurden diese Auseinandersetzungen bisweilen dazu instrumentalisiert, um sich gegen die subjektiv empfundene Unterdrückung durch die Reformierten zur Wehr zu setzen. Die Lutheraner mussten die Reformierten in ihren Kirchen zwangsläufig als Eindringlinge wahrnehmen, deren Anwesenheit nicht nur Einschränkungen des lutherischen Gottesdienstes mit sich brachte, sondern auch die bestehende politische, soziale und religiöse Ordnung der Gemeinden in Frage stellte. Die Einheit von politischer und religiöser Gemeinde war nicht mehr gegeben und die kommunale Autonomie, die auch und gerade in der eigenen Kirche ihren Ausdruck fand, wurde durch den Eingriff der Landesobrigkeit von außen verletzt. Zudem bedeutete die Gleichberechtigung der Konfessionen im Simultaneum angesichts der Zahlenverhältnisse faktisch immer eine Privilegierung der reformierten Minderheit. Die Reformierten wiederum waren sich angesichts der lutherischen Mehrheit ihrer prekären Stellung, die sich aus der existentiellen Abhängigkeit vom Landesherrn ergab, bewusst und entsprechend nutzten sie jede Gelegenheit, um die ihnen zugestandene Gleichberechtigung auch einzufordern. Bemerkenswerterweise sind diese Konflikte, soweit sie aktenkundig wurden, jedoch nahezu ausschließlich auf der parochialadministrativen Ebene und nur selten als offene Konfessionskonflikte ausgetragen worden. Diese Objektivierung und Verrechtlichung der konfessionellen Auseinandersetzung lässt sich sicherlich als Zeichen für die Normalisierung der interkonfessionellen Beziehungen werten und stellt womöglich auch einen Erfolg der obrigkeitlichen Kirchenpolitik dar, die der konfessionellen Polemik keinen Platz mehr einräumte.

Die ersten Simultaneen in Brandenburg datieren auf die Herrschaft Kurfürst Friedrich Wilhelms. Dieser hatte in seinen Testamenten den Grundsatz formuliert, dass die beiden protestantischen Bekenntnisse „bei dem freien Exercitio ihres Gottesdienstes auch dem Genosse und Besitze aller Kirchen und Schulen, Renten, Hebungen und allen derselben Zubehörungen, wie sie dieselbe anitzo besitzen oder künftig in Besitz bekommen möchten, in allen und ieden Unsern Landen und Herrschaften ungehindert und ungesperret“⁴⁰⁹ lassen zu seien. Der Sukzessor habe zwar die Reformierten zu fördern, müsse aber darauf achten, dass dies „nicht mitt zwangsmittelen, oder entziehung der Lutterischen Kirchen, undt abgang deren Rentten oder inkunften geschehe, sonderen auß [...] eigenen mittellen, solchen bau der Reformirten kirchen in Eweren Landen befördert“.⁴¹⁰ Der Kurfürst hatte aber selbst gegen diesen Grundsatz mehrfach verstoßen und den Reformierten unter Anwendung von Gewalt

⁴⁰⁸ Derlei Konflikte ergaben sich freilich auch dort, wo Simultaneen zwischen Deutsch-Reformierten und Französisch-Reformierten Gemeinden bestanden.

⁴⁰⁹ Zweites Testament des Großen Kurfürsten. Cölln, 25. August 1655. Abgedruckt in: Hermann v. Caemmerer (Hg.): Die Testamente der Kurfürsten von Brandenburg und der beiden ersten Könige von Preußen. München und Leipzig 1915, S. 173-188, hier S. 185. Die Passage wurde in den folgenden Testamenten wörtlich übernommen.

⁴¹⁰ Politisches Testament des Großen Kurfürsten. Cölln, 19. Mai 1667. Abgedruckt in: Küntzel/Hass, Die politischen Testamente der Hohenzollern, S. 41-69, hier S. 43 f.

leerstehende lutherische Kirchen eingeräumt oder Simultaneen zugunsten der Reformierten geschaffen. Auch seine Nachfolger sollten von dieser Vorgehensweise nicht grundsätzlich abrücken.

Ein früher Versuch zur Einrichtung eines Simultangottesdienstes in Stendal, wo sich 1650 einige Friesen und Holländer niedergelassen hatten, scheiterte am Widerstand der lutherischen Geistlichkeit, so dass die Kolonisten zur Rückkehr genötigt wurden.⁴¹¹ Das erste Simultaneum in Brandenburg kam durch das Wirken der Kurfürstin Luise-Henriette zustande, die seit 1660 in der von ihr ausgebauten und erweiterten lutherischen Kirche in Oranienburg den örtlichen Reformierten vom zehlandorffer Prediger das Abendmahl reichen ließ. 1695 wurde hier das Simultaneum nach der in den Residenzen üblichen Form angeordnet, mit wechselndem vormittägigen und nachmittägigen Gottesdienst, was sofort Anlass zu Streitigkeiten zwischen den beiden Pfarrern über den Vorrang in der Kirche auslöste.⁴¹² Den Reformierten in der Altstadt Brandenburg verschaffte der Kurfürst 1687 den Zugang zur lutherischen Johanniskirche. Als die Reformierten ab 1714 auch die Paulskirche in der Neustadt für ihren Gottesdienst nutzen, kam es dort zum Streit um den reformierten Kommunionstisch.⁴¹³ Anders gelagert war der Fall in Lindow, wo die aus 50 Familien bestehende Schweizer Kolonistengemeinde seit 1688 die lutherische Pfarrkirche nutzte. Gegen diese Regelung begehrten aber gerade die Reformierten auf, die lieber den örtlichen Amtssaal zum Gottesdienst genutzt hätten – wahrscheinlich deshalb, weil es auch hier Konflikte mit der lutherischen Gemeinde gab.⁴¹⁴ In Peitz bei Cottbus konnten die Reformierten die lutherische Stadtkirche nutzen.⁴¹⁵ In Lehnin erhielten die dort angesiedelten Schweizer Kolonisten zum Unmut der ansässigen Bevölkerung einen Teil der ehemaligen Klosterkirche, der durch eine Trennwand von der übrigen Kirche separiert war.⁴¹⁶ Auch in Zehdenick wurde gegen den Widerstand der Konventualinnen 1710 ein Simultaneum in der örtlichen Klosterkirche eingerichtet.⁴¹⁷ Nicht ohne eine gewisse Dreistigkeit ging die reformierte Obrigkeit im neumärkischen Landsberg an der Warthe vor. 1702 waren der neumärkische Kanzler Ludwig v. Brandt (1640-1711) und der Küstriner Hofprediger Ludwig Heinrich Mieg (1662-1712) vom Konsistorium beauftragt worden, die Möglichkeiten für die Einrichtung eines reformierten Gottesdienstes zu sondieren.⁴¹⁸ Nach Begutachtung der Lage vor Ort kamen die Kommissare am 7. April 1703 zum Ergebnis, dass man sich in die

⁴¹¹ Hering, Neue Beiträge I, S. 66-68.

⁴¹² Friedrich Ballhorn: Geschichte der Stadt Oranienburg bis zur Einführung der Städte-Ordnung im Jahre 1808 nebst kurzen Nachrichten von den übrigen zum Oranienburger Kirchspiel gehörigen Ortschaften. Berlin 1850, S. 130; Hering, Neue Beiträge II, S. 277 f.; GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. B8 Bötzw.

⁴¹³ Hering, Beiträge II, S. 305 f.

⁴¹⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. L 5 Lindau. Demnach muss die Gemeinde bereits früher als bislang bekannt bestanden haben. Vgl. Ulrich Schmelz: Schweizer Kolonisten in der Kurmark Brandenburg im 17./18. Jahrhundert. In: Birgit Kletz (Hg.): Fremde in Brandenburg. Von Hugenotten, sozialistischen Vertragsarbeitern und rechtem Feindbild. ²Münster 2004, S. 48-69, insbes. S. 55-59. Denkbar wäre hier auch, dass sich die Reformierten an der Ausstattung des lutherischen Kirchraums stießen und den nüchternen Amtssaal daher vorzogen.

⁴¹⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 519 Gottesdienst der Reformierten in der lutherischen Stadtkirche zu Peitz (1723-1782).

⁴¹⁶ Ludwig Lehmann: Bilder aus der Kirchengeschichte der Mark Brandenburg vom Ausgang des Reformationsjahrhunderts bis zur 300jährigen Reformationsfeier im Jahr 1817. Berlin 1924, S. 95; Schmelz, Schweizer Kolonisten; GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 484 Simultaneum Lehnin (1695-1796). Streng genommen handelte es sich hier also nicht um eine Simultankirche, sondern um eine Doppelkirche. Allerdings ergaben sich auch hier zwangsläufig Berührungspunkte durch die gemeinsame Nutzung des Kirchenraums, beispielsweise durch die Benutzung der Glocken, womöglich auch beim Abendmahlgerät.

⁴¹⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. Z 1-2 Zehdenick; Schwartz, Beiträge zur Kirchengeschichte brandenburgischer Städte II, S. 111 f.

⁴¹⁸ Konsistorialpräsident Daniel Ludolf von Danckelmann an die Neumärkische Regierung. Cölln, 18. November 1702. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. L 10 Landsberg/Warthe.

vom Rat wiederaufgebaute Kirche vor dem Zantochischen Tor einkaufen könne, um dort ein Simultaneum zu errichten. Der lutherische Rat erkannte offenbar schnell, dass er sich einem solchen Anliegen nicht würde entziehen können. Gleichwohl bestand er auf dem historischen Besitzanspruch an der Kirche. Nicht nur wünschte er eine Einweihung durch den zuständigen lutherischen Inspektor, sondern auch die Beibehaltung der von den Reformierten kritisierten Kirchenzeremonien. Für den Altar bot der Rat eine bemerkenswerte Kompromissformel an: „ein steinern Tisch in der Kirchen [...], hingegen aber hinten, anstatt des Altars, eine Tafel gesetzt und dieselbe, um denen Reformirten keine Ärgerniß durch einige Bilder zu geben, mit lauter biblischen Sprüchen nur außgezieret werden solle“, was offenbar auch die königlichen Kommissare bei ihrer Inspektion gebilligt hatten; es wurde sogar angedacht, abnehmbare Seitentafeln anzufertigen, die je nach Bedarf eine Verwendung des Kultgegenstands als Altar oder Kommunionstisch erlaubte.⁴¹⁹ Dass die Landesobrigkeit letzterem Vorschlag zustimmte, erscheint eher zweifelhaft, denn am 26. November 1703 erfolgte eine Resolution, derzufolge die Kirche vom Bischof und reformierten Hofprediger Ursinus eingeweiht werden sollte und dieser auch über alle weiteren Details des Simultaneums zu bestimmen hatte.⁴²⁰ Die Einweihung der Konkordienkirche erfolgte wahrscheinlich im folgenden Jahr, die genauen Umstände sind nicht bekannt.

König Friedrich Wilhelm I. gestattete einigen reformierten Adligen die Nutzung lutherischer Kirchen für den reformierten Gottesdienst, wobei er sich ohne Skrupel über die Rechte der Gemeinden hinwegsetzte. So durften 1726 der Markgraf Albert Friedrich (1672-1731) in Friedrichsfelde und der Geheime Rat Samuel v. Marschall (1683-1749) zu Dahwitz ein Simultaneum nach dem Vorbild der Garnisonkirche in Potsdam in den vorhandenen lutherischen Kirchen einrichten, wogegen der Berliner Propst Roloff, einer der führenden Geistlichen der lutherischen Landeskirche, vergeblich protestierte.⁴²¹ Mit der Einführung des Simultaneums mussten die Lutheraner nämlich auch auf eine Reihe von Kirchenzeremonien (Kaseln, Altarleuchter, Absingen der Einsetzungsworte) verzichten, weil diese den Reformierten anstößig waren.⁴²² In ähnlicher Weise war das Simultaneum 1722 auch der Oberstin v. Schöning in Camin und Christian Henrich Sahr in Wittstock (beide Neumark) zugestanden worden, nachdem die dortigen Kirchen an die Lutheranern restituiert worden waren.⁴²³ Diese Simultaneen waren aber an einzelne Personen gebunden und entsprechend zeitlich begrenzt. Darüber hinaus kam es in dieser Zeit noch kaum zu reformierten Gemeindefrühdungen, mancherorts waren die bestehenden Gemeinden bereits wieder im Abnehmen begriffen. Lediglich in Ziesar und Gransee war den Reformierten die Nutzung der örtlichen lutherischen Kirchen eingeräumt worden.⁴²⁴

Insgesamt ergibt sich hier der Eindruck, dass die Errichtung dieser Simultaneen mehrheitlich nicht das Ergebnis einer systematischen Kirchenpolitik war, sondern eher durch eine Reihe von Ad-Hoc-Entscheidungen zustande kam, die in erster Linie den Bedürfnissen der sich vielerorts konstituierenden reformierten Gemeinden, häufig auch Kolonistengemeinden, Rechnung trug. Darüber hinaus lassen sich aber seit dem Ende des 17. Jahrhunderts auch eine Reihe von weiteren Fällen feststellen, in denen die reformierte Obrigkeit die Gründung

⁴¹⁹ Memorial von Bürgermeister, Rat, Kommune und Bürgerschaft von Landsberg, übergeben im Sept. 1703. Ebd.

⁴²⁰ Ebd.

⁴²¹ Anton Balthasar König: Kurzgefaßte Regierung und Staatsgeschichte Friedrich Wilhelm des I. Königs von Preußen. Vom Jahr 1713 bis 1740. 2 Bde. Berlin 1796. S. 152; GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

⁴²² GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. R 6-10 Rosenfelde. Siehe auch Lampert Gedicke an Ernst Salomo Cyprian. Berlin, 20. Oktober 1726. Abgedruckt in Wotschke, Gedicke Briefe an Cyprian, S. 125.

⁴²³ GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1707-1730). Siehe den folgenden Abschnitt.

⁴²⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 465 Gottesdienst in der lutherischen Hospitalkirche und Kurierung der reformierten Gemeinde Gransee (1714-1799); BLHA Rep. 40A, Nr. 909.

von neuen Gemeinden als Simultangemeinden für ihre unionspolitischen Ambitionen nutzte. Derartige Simultankirchen waren zu dieser Zeit sicherlich ungewöhnlich, wenn auch keineswegs singulär. So hatte der pfälzische Kurfürst Karl Ludwig (1617-1680) zwischen 1676 und 1680 die Mannheimer Eintrachtskirche errichten lassen, etwa zur gleichen Zeit, als auch in Berlin die ersten Simultankirchen entstanden.⁴²⁵ In den Residenzen ergab sich der Anlass für die Etablierung von Simultaneen durch den Ausbau der Vorstädte, die neben der politischen Autonomie von den Magistraten von Cölln und Berlin auch die kirchliche Eigenständigkeit anstrebten. Die Herrschaft Friedrichs III./I. und Friedrich Wilhelms I. zeichnete sich bekanntlich durch einen intensiven, landesherrlich geförderten Kirchenbau aus. In diesem Zeitraum, der durch ein deutliches Bevölkerungswachstum gekennzeichnet war, entstanden in der Residenz insgesamt vierzehn neue Kirchen.⁴²⁶ Obwohl in den meisten Fällen die Initiativen von der Bürgerschaft ausgingen und das Patronat beim Magistrat lag, hatten die Fürsten einen großen Einfluss auf die Kirchenverfassung, nicht zuletzt aufgrund ihrer großzügigen Spenden, die in der Regel den Kirchbau überhaupt erst ermöglichten. Das Reglement dieser neu errichteten Simultangemeinden sah den alternierenden sonntäglichen Morgen- und Mittagsgottesdienst zwischen Lutheranern und Reformierten vor, womit die Gemeindemitglieder zum gegenseitigen Besuch der Gottesdienste veranlasst werden sollten. Die Einweihung der Kirchen erfolgte fast immer durch einen reformierten Geistlichen und das kombinierte Ministerium stand unter reformiertem Vorsitz.⁴²⁷ Besitz und Vermögen der Gemeinden waren kombiniert, obwohl die Lutheraner als zahlenmäßig größere Gruppe auch einen größeren Beitrag leisteten. In der Regel besaßen die Kirchen keinen Altar, sondern lediglich einen Kommunionstisch unterhalb der Kanzel; die *vasae sacrae* wurden in beiden Gottesdiensten verwendet.⁴²⁸ Beichtstühle scheinen nicht in jedem Fall vorhanden gewesen zu sein. Schließlich wurde die Einrichtung von Simultangemeinden auch zum Anlass genommen, einige Kirchenbräuche in der lutherischen Liturgie abzuschaffen, an denen sich die Reformierten besonders stießen. Bei dieser von der Obrigkeit erzwungenen Zusammenführung der beiden Kirchen auf der Grundlage des äußeren Gottesdienstes wurde also den Lutheranern, deren Gemeindemitglieder die Reformierten zahlenmäßig häufig weit übertrafen, einseitig Zugeständnisse abgerungen. Es ist daher nicht

⁴²⁵ Kurfürst Karl Ludwig hatte die Kirche nicht nur als Begräbnisstätte für sich und seine lutherische Gemahlin vorgesehen, sondern auch eine eigene Agende für den Unionsgottesdienst durch den reformierten Theologen Johann Ludwig Fabricius (1632-1696) verfassen lassen. Allerdings verstarb Karl Ludwig bereits kurz nach der Einweihung der Kirche und sein Sohn Karl II. (1651-1685) ließ die seitdem verschollene Unionsagende einziehen. In Berlin hatte man sicherlich Kenntnis von den religionspolitischen Plänen des Herzogs. Siehe dazu Gustav Adolf Benrath: Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (†1680). In: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. 177 (1968), S. 187-252, insbesondere S. 238-248; Reinhold Wex: Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland. Marburg 1984, S. 94-115.

⁴²⁶ Dalton, Jablonski, S. 437.

⁴²⁷ Dabei spielten vermutlich auch kirchenrechtliche Aspekte eine Rolle. Durch die massive Abhängigkeit vom Landesherrn hätte eine Fürstenkonversion womöglich fatale Folgen für die reformierte Kirche haben können. Die Einweihung der Kirchen durch reformierte Geistliche hatte nicht nur einen symbolischen, sondern auch einen rechtlichen Charakter und hätte im Streitfall den reformierten Anspruch auf die Nutzung der Kirchen gestärkt.

⁴²⁸ Die Altäre hatten in der interkonfessionellen Auseinandersetzung nicht mehr die Bedeutung, die sie in der Zeit um 1600 besessen hatten und die Kommunionstische scheinen bei den Lutheranern nicht in gleichem Maße Anstoß erregt zu haben, wie die Abschaffung der Chorröcke oder andere vergleichbare Maßnahmen. Lediglich aus der Paulinerkirche in der Neustadt Brandenburg ist bekannt, dass der lutherische Prediger Paul Otto Ziesler (1660-1732) den Kommunionstisch aus der Kirche werfen ließ. Siehe Hering, Beiträge II, S. 310. Zur Grundlage der Auseinandersetzung um Altäre und Kommunionstische siehe: Bodo Nischan: Becoming Protestants: Lutheran Altars or Reformed Communion Tables? In: Karin Maag u. John D. Witvliet (Hgg.): Worship in medieval and early modern Europe: change and continuity in religious practice. Notre Dame 2004, S. 84-111.

verwunderlich, dass sich gerade von lutherischer Seite Widerstand gegen die Simultankirchen regte. Die orthodoxen lutherischen Geistlichen warnten schon seit jeher vor dem 'calvinischen Seelengift' und verboten ihren Gemeinden den Besuch reformierter Predigten. Dagegen hatten sich Christian Thomasius bereits 1690, kurz nach seiner Flucht aus Leipzig, mit seiner Streitschrift 'Chur-Brandenburgische Unterthanen Doppelte Glückseligkeit' für das Simultaneum ausgesprochen.⁴²⁹ Er hielt den gegenseitigen Predigtbesuch von Lutheranern und Reformierten nicht nur für unbedenklich, sondern sogar für gewinnbringend, weil dies die Untertanen zu einer kritischeren Haltung gegenüber dem 'Fanatismus' der lutherischen Geistlichkeit anrege und der Einigkeit der Bevölkerung förderlich sei. Damit verteidigte Thomasius, der sich schon bald zu einem der 'Chefideologen' der Hohenzollernmonarchie entwickeln sollte, zunächst einmal die obrigkeitliche Kirchenpolitik und empfahl sich somit seinem neuen Herren; gleichzeitig brachte er aber auch den Anspruch eines herrschaftsnahen Bürgertums auf größere religiöse Selbstbestimmung gegenüber der lutherischen Geistlichkeit zum Ausdruck.⁴³⁰

In der Berliner Bevölkerung überwog zunächst aber die Ablehnung gegen die Errichtung von Simultankirchen. Die erste von Beginn an als Simultaneum konzipierte Gemeinde war 1680 auf Anordnung des Kurfürsten Friedrich Wilhelm auf dem Friedrichswerder gegründet worden, wobei der Gottesdienst zunächst im Rathaussaal stattfand.⁴³¹ Der lutherische Geistliche Christian Ransleben hatte bereits seit 1677 Gottesdienste im Freien abgehalten. Als dann auf Vorschlag des Kurfürsten 1680 auch noch der reformierte Prediger Adolph Christoph Stosch (†1691) bestellt wurde, protestierte die lutherische Gemeinde unter der Führung des Hofkuriers Ludolf Meyer, unter anderem mit der Begründung, dass den 600 Lutheranern lediglich 34 Reformierte gegenüberständen. Meyer wurde verhaftet, zur Strafe des Landes verwiesen und durfte erst einige Jahre später wieder zurückkehren. Damit war der Widerstand der lutherischen Gemeinde jedoch noch nicht gebrochen. Wie bereits erwähnt, sah sich Ransleben heftigen Anfeindungen wegen seiner allzu bereitwilligen Zugeständnisse gegenüber den Reformierten ausgesetzt und die widersetzliche Gemeinde konnte erst unter Androhung von Strafen durch das Konsistorium zum Gehorsam gezwungen werden. Durch den raschen Bevölkerungszuwachs erwies sich der Kirchsaal im Rathaus schon bald als unzureichend, so dass ein eigener Kirchbau angestrengt wurde. Die neue Kirche im umgebauten Reithaus wurde im Beisein des Königs am 12. Juli 1701 durch Ransleben eingeweiht. Es handelte sich um eine Doppelkirche, die, von einer Trennwand separiert, auf der einen Seite die französisch-reformierte Gemeinde, auf der anderen Seite die Simultangemeinde der Deutsch-Reformierten und Lutheraner beherbergte.⁴³² Diese räumliche Unterteilung entsprach den kirchenpolitischen Absichten der reformierten Obrigkeit, die die Gemeinschaft mit der lutherischen Kirche suchte und nicht mit den konfessionsverwandten Hugenotten. Seit 1691 hatten die Reformierten den Vorrang im kombinierten Ministerium, allerdings sollten die dort

⁴²⁹ Christian Thomasius: Chur-Brandenburgische Unterthanen Doppelte Glückseligkeit/ So sie wegen des durch Churfürstliche scharffe Edicta verbesserten Geistlichen und Weltlichen Stands zugeniesen haben. [Halle 1690]. In: Ders.: Auserlesene deutsche Schriften. Erster Teil. Hildesheim u. a. 1994 [Halle 1705], S. [1]-75, hier 29 f. Nachdem er vom Hallenser Pfarrer Albrecht Christian Roth des Indifferentismus bezichtigt wurde, verfasste Thomasius noch im gleichen Jahr eine Replik: Erklärung und Vertheydigung Seiner Lehre/ über die Frage: Ob denen Lutheranern von ihren Lehrern mit guten Gewissen untersaget werden/ mit denen Reformirten keine Gemeinschaft zu halten/ noch ihre Predigten zu besuchen? [Halle 1690]. In: Ders.: Kleine Teutsche Schriften. Hildesheim u. a. 1994 [Halle 1701], S. 341-351.

⁴³⁰ Als Thomasius 1699 mit Francke brach, hatte er keine Bedenken, den reformierten Gottesdienst zu besuchen (und somit auch in religiöser Hinsicht die Nähe zu jener Gruppe zu suchen, von der er sich auch politischen Rückhalt in der sich abzeichnenden universitären Auseinandersetzung erwartete). Hinrichs, Preußentum und Pietismus, S. 376 f.

⁴³¹ Siehe Schachinger, Friedrichswerder, S. 140-145.

⁴³² Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 617. Die französische Kirche war bereits einige Wochen zuvor, ebenfalls im Beisein des Königs, eingeweiht worden.

anfallenden Entscheidungen kollegial getroffen werden. Das schon bald um jeweils einen zweiten Prediger erweiterte friedrichswerdersche Ministerium versorgte auch die dorotheenstädtische Gemeinde, die nach dem unfreiwilligen Abgang ihres Predigers Schultze keinen Einfluss mehr auf die Besetzung der Pfarrstellen mehr ausüben konnte und, möglicherweise auch als Strafe für ihr widersetzliches Verhalten, faktisch zu einer Filialgemeinde reduziert worden war.⁴³³ Die dortige von der Kurfürstin Dorothea erbaute Kirche war bereits im kurfürstlichen Privileg für die Dorotheenstadt vom 2. Februar 1674 zur Simultankirche bestimmt worden, konnte aber erst 1687 durch den reformierten Prediger Stosch eingeweiht werden.⁴³⁴ Im Gegensatz zu den anderen Simultankirchen scheint die Dorotheenstädtische Kirche noch einen, wenn auch einfach gestalteten, Altar besessen zu haben.⁴³⁵ 1698 wurde der französisch-reformierten Gemeinde, die in der Dorotheenstadt einen Schwerpunkt hatte, vom Kurfürsten der Mitbesitz an der dortigen Kirche geschenkt, wobei es schon bald zu Streitigkeiten um die Rechte und Pflichten der Gemeinden kam.⁴³⁶

In der Friedrichstadt existierte bereits seit 1697 eine eigene Simultangemeinde in der Jerusalemkirche, die von den Rektoren des örtlichen Gymnasiums betreut wurde.⁴³⁷ Ein weiterer Kirchbau kam 1708 mit der Fertigstellung der Neuen Kirche hinzu.⁴³⁸ Bis zur Fertigstellung der Kirche hatte man den Gottesdienst provisorisch im Freien oder in Privathäusern verrichtet. Obwohl die Bevölkerung sich ursprünglich eine eigene Kirche für die Reformierten wünschte, war auch die Neue Kirche von Beginn an zur Simultankirche bestimmt worden. Auf königlichen Befehl sollte Sorge getragen werden, dass „die beyde Gemeinden je mehr und mehr vereinigt und gutes verständniß untereinander in Christlicher Verträglichkeit gestiftet werden möge“. ⁴³⁹ Wie der reformierte Prediger Martin Werkmeister (1656-1713) in seinem Bericht an den Geheimen Rat vom 9. März 1701 schilderte, habe das Simultaneum bereits Früchte getragen:

Auf der Friederichs-Stadt leben Wir Reformirte und Lutheraner in Unione, dergestalt, daß der Gottesdienst alternire, gleichwie aufm Friederichs-Werder und in der Dorotheen-Stadt, gehalten werden soll, aufdaß beyderseits Religions Verwandten promiscue den Predigten beywohnen mögen; und das ist etliche Jahr also geschehen.⁴⁴⁰

Demnach sollte das Simultaneum also über das einträchtige Nebeneinander der beiden Kirchen hinausgehen und bereits auf eine Kirchenunion abzielen, die in dieser Zeit ja auch vom Landesherrn und seinen Hofpredigern aktiv betrieben wurde. Doch Werkmeister fand Anlass zur Beschwerde, dass der lutherische Prediger Joachim Ernst Berger (1666-1734) dies zu hintertreiben suche – er lasse den lutherischen Gottesdienst parallel zum reformierten stattfinden, um somit die Gemeinden voneinander zu trennen. Zudem habe Berger mit einer Reihe von eigenmächtigen Entscheidungen das Prinzip der Kollegialität verletzt und ihm die giftige Bemerkung zugeworfen, „Er sey nicht mein Collega, und wollte Er nicht gern daß ich seyn Collega wäre“. ⁴⁴¹ Bergers Verhalten bietet einen weiteren Hinweis dafür, dass zumindest Teile der lutherischen Geistlichkeit das Simultaneum mit den Reformierten als Bedrohung

⁴³³ Schachinger, Dorotheenstadt, S. 59-63.

⁴³⁴ Wilhelm Henckel: Geschichte der evangelischen Dorotheenstadt-Gemeinde und ihrer Kirche im ersten Vierteljahrtausend 1687-1937. Berlin 1937, S. 10.

⁴³⁵ Henckel, Geschichte der Dorotheenstadt-Gemeinde, S. 19.

⁴³⁶ Wendland, Kirchengeschichte, S. 53-57.

⁴³⁷ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 634 f.

⁴³⁸ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 640-650.

⁴³⁹ Gravamina des Predigers Werkmeister. GStA PK, I. HA, Rep. 47, F 15 Friedrichstadt (1671-1765).

⁴⁴⁰ Ebd.

⁴⁴¹ Ebd. Werkmeister beklagte aber nicht nur die mangelnde Kollegialität Bergers, sondern forderte weiterhin auch, dass er sowohl beim Rang als auch beim Gehalt den Vorzug vor seinem lutherischen Kollegen genießen müsse.

für ihre konfessionelle Eigenständigkeit empfanden. Das am 18. Juli 1701 vom Konsistorialpräsidenten Paul v. Fuchs verfasste Reglement bildete gewissermaßen einen Kompromiss. Zwar wurde festgehalten, dass analog zu den Simultankirchen auf dem Friedrichswerder und der Dorotheenstadt der Gottesdienst alternierend stattfinden müsse und die Reformierten im Ministerium den Vorrang hätten. Gleichzeitig wurde aber einer weiterführenden Vereinigung der beiden Gemeinden, wie sie sich Werkmeister gewünscht hatte, ein Riegel vorgeschoben, denn die lutherische Gemeinde durfte unabhängig von den Reformierten ihren Küster und ihre Gemeindevorsteher bestellen.⁴⁴² Diese Haltung wurde auch durch das Einweihungsfest am zweiten Osterfeiertag 1708 symbolisch zum Ausdruck gebracht: Beim feierlichen Einzug in die Kirche trugen die beiden ersten lutherischen und reformierten Prediger jeweils eine Bibel auf einem samtenen Kissen, gefolgt von den zweiten Predigern mit jeweils einem Katechismus und einer Kirchenagende ihres Bekenntnisses. Dieses Ritual verdeutlichte somit nicht nur die Eintracht der beiden protestantischen Bekenntnisse, sondern konnte gleichzeitig auch als Zeichen für die Anerkennung der konfessionellen Autonomie innerhalb des Simultaneums gelesen werden. Die Einweihung erfolgte dann durch den reformierten Bischof und Hofprediger Ursinus. In der Neuen Kirche fand sich ebenfalls kein Altar, sondern lediglich ein Tisch unter der Kanzel.⁴⁴³

Obwohl dieses Simultaneum eigentlich keinen Präzedenzfall mehr darstellte, sondern lediglich dem Beispiel der Friedrichswerderschen und Dorotheenstädtischen Gemeinden folgte, sah sich der lutherische Prediger und pietistische Kontroverstheologe Joachim Lange (1670-1744) genötigt, seine Beteiligung am Simultaneum gegen Angriffe aus dem Lager der lutherischen Orthodoxie zu verteidigen.⁴⁴⁴ Sein Kontrahent Valentin Ernst Löscher (1673-1749) hatte in den 'Unschuldigen Nachrichten' vor den „einreissenden Religions-Mengereyen/ die den höchstschädlichen Indifferentismus nach sich ziehen müssen“ gewarnt und den „Pseudo-Theologis und Politicis“ die Schuld daran gegeben.⁴⁴⁵ Noch grundsätzlicher argumentierte Löscher in seiner 'Wohlgemeinte[n] Nachricht wegen der Unions-Kirchen', dass die Simultankirchen zwangsläufig die Aufgabe des konfessionellen Standpunkts führen müssten und letztendlich auf eine Kirchenunion abzielten. Die Reformierten verglich er mit einer von einer gefährlichen Krankheit betroffenen Familie, mit der die gesunden Lutheraner keine Hausgemeinschaft haben sollten.⁴⁴⁶ Diese heftigen Angriffe, die sich unverhohlen gegen die königlich-preußische Kirchen- und Religionspolitik richteten, zog eine offizielle Beschwerde der Berliner Regierung nach sich. Lange, der sich durch Löschers Ausführungen persönlich angegriffen fühlen musste, verfasste einen Gegenbericht, um sich gegen die Anschuldigungen zur Wehr zu setzen. Er wies zunächst darauf hin, dass die Praxis der Simultankirchen in Berlin zum Zeitpunkt seiner Berufung bereits gang und gäbe gewesen seien und folglich kein Präzedenzfall geschaffen werde, zumal das Simultaneum lediglich den ökonomischen Notwendigkeiten geschuldet sei. Abgesehen von der Parallelnutzung der Kirchenräume blieben die beiden protestantischen Gemeinden jedoch in jeder Hinsicht strikt voneinander getrennt, dies sei auch bei der Einweihung der Neuen

⁴⁴² Ebd.

⁴⁴³ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 641 f. Friedrich I.: Von Seiner Königlichen Majestät in Preussen etc. Allernädigst approbirtes Reglement der Inauguration oder Einweihung der Evangelisch-Reformirten und Lutherischen teutschen Pfarr-Kirchen auf der Fridrichs-Stadt. Cölln a. d. Spree 1708.

⁴⁴⁴ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 646. Anders als im Falle der Friedrichswerderschen Kirche wurde der Ablauf der Einweihungsfeier in einer Flugschrift einer weiteren Öffentlichkeit bekanntgegeben – möglicherweise hat gerade dies die orthodoxen Theologen zur Polemik veranlasst.

⁴⁴⁵ Valentin Ernst Löscher: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen theologischen Sachen, Büchern, Urkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerkungen, Vorschläge und dergleichen auff d. Jahr. Leipzig 1708, S. 381.

⁴⁴⁶ Valentin Ernst Löscher: Wohlgemeinte Nachricht wegen der Unions-Kirchen. In: Ders: Evangelische Zehenden GOtt-geheilgter Amts-Sorgen [...]. V. Teil. Leipzig und Magdeburg 1709, S. 231-242.

Kirche mit lutherischem und reformierten Katechismus deutlich geworden. Die Kritik am Fehlen eines Altars wies Lange mit dem Verweis auf dessen adiaphorischen Charakter zurück. Wenn er von einem „durch Lutherum vom Pöbstischen Sauerteige gereinig[e] Evangelium“ sprach, so machte er sich freilich doch die Sprache der Reformierten zu eigen.⁴⁴⁷

Nach dem Vorbild des Friedrichswerders wurde 1709 auch in der königlichen Kapelle auf der Spandauer Festung ein Simultangottesdienst eingerichtet. Der lutherische Prediger war hier angehalten, auf das „Kreuzmachen in der Luft“ zu verzichten, da dies den Reformierten anstößig sei – auch hier wurde also die Etablierung des Simultaneums zur Vereinheitlichung der Liturgie instrumentalisiert.⁴⁴⁸

Während Friedrich I. mit der systematischen Einrichtung von Simultankirchen dafür gesorgt hatte, dass die Reformierten in der Kirchenlandschaft der Residenz deutlich überrepräsentiert waren, ergibt sich für die Herrschaft Friedrich Wilhelm I. der Eindruck einer eher pragmatischen Herangehensweise, die den quantitativen Verhältnissen der Konfessionsparteien stärker Rechnung zu tragen suchte und dem Übergewicht der Reformierten skeptisch gegenüberstand. Die 1712 von der Königin gestiftete Sophienkirche in Spandau, die ursprünglich als Simultankirche geplant war, wurde unter dem neuen König 1713 als lutherische Kirche eingeweiht.⁴⁴⁹ Bei der Einweihung der noch von Friedrich I. gestifteten und ebenfalls zum Simultaneum bestimmten Charlottenburger Stadtkirche am 12. Juli 1716 ließ der König es zu einem öffentlichen Eklat kommen, als er seinen Hofprediger Achenbach abwies und die Einweihungspredigt vom lutherischen Prediger Roloff verrichten ließ.⁴⁵⁰ Die gemeinsame Nutzung der Kirche kam hier dennoch zustande und Friedrich Wilhelm I. scheint dem Konzept der Simultangemeinden grundsätzlich aufgeschlossen gegenübergestanden zu haben. Die am 1. Januar 1722 eingeweihte Potsdamer Garnisonkirche mit ihrer staatsrepräsentativen Funktion sollte in dieser Hinsicht einen exemplarischen Charakter einnehmen.⁴⁵¹ Der reformierte Hofgottesdienst, der bis dahin in der Schlosskapelle stattgefunden hatte, wurde in die neue Garnisonkirche verlagert; die kombinierte Gemeinde wurde von einem reformierten Hofprediger und einem lutherischen Garnisonprediger versorgt. Für zusätzliche Simultankirchen wurde aber offenbar kein Bedarf gesehen, eine weitere Simultangemeinde sollte erst mit der Einweihung der Dreifaltigkeitskirche auf der Friedrichstadt im Jahr 1739 entstehen.⁴⁵²

Schließlich sind für die Untersuchung der Simultaneen neben den Kirchen auch noch die neugegründeten Hospitäler und Waisenhäuser zu erwähnen, in denen die Obrigkeit ihre teilweise recht utopisch anmutenden religionspolitischen Idealvorstellungen zu verwirklichen suchte.⁴⁵³ Diese Institutionen eigneten sich nicht nur für experimentelle Grenzüberschreitungen; durch ihren ideellen Vorbildcharakter besaßen sie auch eine große Signalwirkung für die gesamte Monarchie.

Vergleichsweise konventionell gestaltete sich das Simultaneum im Großen Friedrichshospital in Berlin. Bereits im Patent für die Armenkommission vom 3. April 1699 war vorgesehen worden, dass jeweils ein Prediger lutherischer und reformierter Konfession berufen werden

⁴⁴⁷ Joachim Lange: Aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der so genannten Unschuldigen Nachrichten zur wahren Unterscheidung der Orthodoxie und Pseudoorthodoxie 8/2. Leipzig 1709, S. 17-24.

⁴⁴⁸ Hering, Neue Beiträge, S. 289-292, hier S. 291.

⁴⁴⁹ Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 699-705; Wendland, Kirchengeschichte, S. 50.

⁴⁵⁰ Siehe Abschnitt 4.2.2.

⁴⁵¹ Hartmut Rudolph: Die Potsdamer Hof- und Garnisongemeinde. In: Bernhard R. Kroener (Hg.): Potsdam: Staat, Armee, Residenz in der preussisch-deutschen Militärgeschichte. Frankfurt am Main u. a. 1993, S. 203-229, hier S. 203, 205; Bamberg: Die Potsdamer Garnisonkirche, insbesondere S. 25-30.

⁴⁵² Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 657-659.

⁴⁵³ Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass auch im Arbeitshaus jeweils ein Geistlicher beider Bekenntnisse angestellt war.

sollte, der für das Armenwesen zuständig war.⁴⁵⁴ Ihr Aufgabenbereich umfasste die Katechese, Schulaufsicht und Seelsorge im Armenwesen. Im neuen, vom König gestifteten Waisenhaus, dem Großen Friedrichshospital, existierte seit 1700 ein Simultaneum, wobei die beiden Konfessionsgemeinschaften, mit Ausnahme der Predigten, streng voneinander getrennt waren. Gleichwohl kam es hier aufgrund einer etwas unglücklichen Personalbesetzung immer wieder zu konfessionellen Zwistigkeiten, die den Hausfrieden zu stören drohten.⁴⁵⁵ Das Simultaneum wurde in der 1716 eingeweihten Hospitalkirche fortgesetzt, wo sämtliche Armen, die aus der Armenkasse unterstützt wurden, zwangsweise eingepfarrt waren.

Ähnlich wie im Großen Friedrichshospital nahm auch das 1701 von König Friedrich I. gegründete Waisenhaus im preußischen Königsberg gleichermaßen lutherische und reformierte Waisenkinder auf und in der Kapelle wurden Gottesdienste beider Bekenntnisse abgehalten. Auch hier beschränkte sich die interkonfessionelle Gemeinschaft auf das gemeinsame Hören der Predigt; die Katechese, die Sakramente und die übrigen geistlichen Handlungen wurden getrennt voneinander durchgeführt. Der reformierte Führungsanspruch spiegelte sich allenfalls in der Tatsache wieder, dass die Waiseltern dem reformierten Bekenntnis angehören mussten.⁴⁵⁶ Die Einweihung der Waisenhauskirche als Simultankirche am 18. Januar 1705 erfolgte nach dem bekannten Muster und im Beisein der örtlichen lutherischen und reformierten Hofprediger und Oberhofprediger sowie der Oberräte als Repräsentanten der weltlichen Herrschaft.⁴⁵⁷ Die beiden Waisenhausprediger sollten allerdings über dieses Gebrauchssimultaneum hinausgehen und, mit Zustimmung des Königs, eine gemeinsame Abendmahlsfeier abhalten. Am 10. Juli 1707 nahm der lutherische Prediger an der reformierten Abendmahlsfeier teil, reichte den Kommunikanten den Wein und zuletzt auch seinem reformierten Amtskollegen das gebrochene Brot. In ähnlicher Weise wohnte auch der reformierte Prediger dem lutherischen Gottesdienst in der darauffolgenden Woche bei, reichte den Kommunikanten den Wein und schließlich seinem Amtskollegen die Oblate. In beiden Fällen wurden auch die üblichen Einsetzungsworte gesprochen.⁴⁵⁸ Die Genfer Universität hatte erst kurz zuvor mit ihrer Abkehr vom Partikularismus, wie er von der reformierten Orthodoxie der Eidgenossenschaft mit dem *Consensus Helveticus* 1674 verbindlich festgelegt worden war, den theologischen Überbau für diesen Vorgang geschaffen. In ihrem Schreiben an den preußischen König vom 22. April 1707 billigte sie ausdrücklich dessen Unionsbestrebungen und erlaubte die Interkommunion mit den Augsburger Konfessionsverwandten: „[...] que ces différences là ne doivent point nous empêcher de nous regarder tous comme frères, d'assister aux Assemblées les uns des autres, de communier les uns chez les autres, ni en un mot de composer tous ensemble une seule communion ecclesiastique.“⁴⁵⁹ Diese sogenannte „Liebesvereinigung“ stellte einen deutlichen Tabubruch dar, bildete die Abendmahlsfeier zu dieser Zeit doch noch das trennende Spezifikum zwischen den beiden protestantischen Konfessionen. Entsprechend wurden die Königsberger Vorgänge von den Vertretern der lutherischen Orthodoxie als „Sacramentschänderey“ kritisiert und als Vorwand für die Ausrottung des lutherischen Bekenntnisses betrachtet.⁴⁶⁰ Die Maßnahme

⁴⁵⁴ Etablissement der Commission wegen des Armen Wesens in denen Residentzien. Abgedruckt in: CCM 1/2, Nr. 67, Sp. 127-130. Zum Großen Friedrichs-Hospital siehe J. C. F. Weitling: Geschichte des Großen Friedrichs-Hospitals und Waisenhauses zu Berlin. Berlin 1852, insbesondere S. 68-105.

⁴⁵⁵ Ebd. S. 81-88.

⁴⁵⁶ Gründungspatent vom 18. Januar 1701 (Konzept). GStA PK, XX. HA, Rep. 77a, Nr. 403 Waisenhaus Königsberg.

⁴⁵⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 110a.

⁴⁵⁸ Anonym: Abgelegte Erste Probe/ Von der Vereinigung der Evangel. Lutherischen/ Und Reformirten Kirche/ Zu Königsberg in Preußen. Berlin 1707.

⁴⁵⁹ Abgedruckt in Friedrich Samuel Gottfried Sack: Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie. Berlin 1812, S. 93-106, hier S. 98.

⁴⁶⁰ Sebastiani Edzardi: Widerlegung Der abscheulichen und höchstärgerlichen Sacramentschänderey Welche

reht sich ein in eine Serie demonstrativer konfessioneller Grenzüberschreitungen seitens der Obrigkeit, die der Beförderung der zu dieser Zeit intensiv betriebenen Unionsverhandlungen dienen sollten.⁴⁶¹ Offenbar gelang es den Unionsgegnern, eine Fortsetzung dieser interkonfessionellen Abendmahlsgemeinschaft zu hintertreiben, und das hoch kontroverse Experiment scheint auch andernorts keine Nachahmung gefunden zu haben.⁴⁶²

In ähnlicher Weise wie Friedrich I. beim Königsberger Waisenhaus sollte auch König Friedrich Wilhelm I. die Gründung des Militärwaisenhauses in Potsdam 1724/25 für seine Unionspolitik zu nutzen suchen.⁴⁶³ Laut Generalreglement sollten Waisenkinder aller drei Bekenntnisse aufgenommen und von reformierten, lutherischen und katholischen Geistlichen im Katechismus unterrichtet werden, ohne in irgendeiner Weise in ihrer Gewissensfreiheit verletzt zu werden.⁴⁶⁴ Ursprünglich hatte sich der König einen gemeinsamen Katechismus für die lutherischen und reformierten Kinder gewünscht, der sicherlich Modellcharakter für die gesamte Monarchie besessen hätte und zur Grundlage für die angestrebte Kirchenunion hätte werden können. Die an dem Projekt beteiligten reformierten Hofprediger Jablonski, Andreae und Noltenius befürworteten einen solchen gemeinsamen Katechismus, während die pietistisch gesinnten Lutheraner Porst und Roloff, in Koordination mit den Hallenser Pietisten um August Hermann Francke, alle Versuche zur Kirchenunion kategorisch ablehnten und letztendlich erfolgreich vereitelten.⁴⁶⁵ Auch Jablonskis wieder aufgegriffene Idee von 1706 zur Einführung der anglikanischen Liturgie als Ausgangspunkt für die Vereinigung der protestantischen Kirchen scheiterte am Widerstand der Lutheraner in Halle und Berlin. Zwar nahm Friedrich Wilhelm I. diese Blockadehaltung der Pietisten, die sich nicht für die Unionspläne vereinnahmen ließen, ungnädig auf. Doch die reformierten Hofprediger nahmen offenkundig nicht mehr die beherrschende Stellung am Hof ein, um gegen den Widerstand der einflussreichen pietistischen

Zweene Gott-vergessene und Gewissenlose Priester Im Waysen-Hause zu Königsberg öffentlich ausgeübet. Nebst Einigen Anmerckungen über das Sendschreiben der Calvinischen Theologen zu Genff, die Vereinigung betreffend. O. O.[1707]; Innocentius Deodatus Sincerus [Pseud. Johann David Schwertner]: Dringende Gewissens-Scrupel über der zu Königsberg in Preussen, am abgewichenen 10. und 17. Julii, Im Königl. Waysen-Hause gehaltenen Com[m]union, Da der reformirte Prediger, samt seiner Gemeinde, von dem Lutherischen, und hinwiederum dieser 8. Tage darauff, zusamt seiner Evangelisch-Lutherischen Kirchfahrt, von dem Reformirten Lehrer das heilige Abendmahl öffentlich empfangen / Beyderseits Predigern zu ihren reiffen Nachsinnen und Auflösung fürgelegt. O. O. 1707.

⁴⁶¹ Siehe dazu insbesondere Schunka, brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. So wurde anlässlich des zweihundertjährigen Jubiläums der Universität Frankfurt (Oder) im gleichen Jahr zwei lutherischen von der reformierten theologischen Fakultät die Doktorwürde verliehen. Dabei war es zu einem gemeinschaftlichen Gottesdienst in der lutherischen Kirche unter Beteiligung Geistlicher beider Konfessionen gekommen. Ebd. S. 131 f. Dieser Jubiläumsakt wurde auch von Seiten der theologischen Fakultät dezidiert als Beitrag zum Unionsprojekt betrachtet:

Jetzo aber im Jubilaeo, bey der bevorstehenden Promotion, sich hervor thuet, daß beyderseits Religionen Theologi auf einer Catheder gestellet und von einem Reformirten Theologo Doctores renunciiret werden, dergleichen noch nie die gantze 200 Jahr her, da die Mißhelligkeit zwischen beyder Evangelischen Religionen gewähret, weder hier, noch sonsten irgendwo geschehen, und einen glücklichen Anfang der von E. Kgl. Maj. christlichen vorhabenden Union der beyden Religionen, klärlich vor Augen legen, in sich hält, auch kein Zweifel ist, daß nach diesem Exempel künfftig sich viele richten und zu fortsetzung des christlichen Unionswercks je länger je mehr beytragen werden.

Theologische Fakultät der Universität Frankfurt (Oder) an den König, 19. März 1706. GStA PK, I. HA, Rep. 51, Nr. 32 Fasz. 1: Zelebrierung des Stiftungstags der Universität Frankfurt Oder, 26. April 1606 und 1706.

⁴⁶² GStA PK, I. HA, Rep. 7, Nr. 110a.

⁴⁶³ Hannelore Lehmann: Daniel Ernst Jablonski, August Hermann Francke und die Anfänge des Königlich-Potsdamschen Militärwaisenhauses in den Jahren 1724/1725. In: Joachim Bahlcke u. Werner Korthaase (Hgg.): Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008, S. 169-203.

⁴⁶⁴ Seiner Königlichen Majestät in Preussen etc. General-Reglement für Dero Waisenhaus in Potsdam. 1. November 1724. Abgedruckt in: CCM 6/2, Nr. 120, Sp. 279-287, hier Sp. 280 f.

⁴⁶⁵ Der Vorgang ist erschöpfend dargestellt in Lehmann, Jablonski/Francke.

Netzwerke eine Religionspolitik von oben durchzusetzen, obwohl sie in dieser Angelegenheit die Unterstützung des Königs besaßen.⁴⁶⁶

Der Überblick über die Simultangemeinden in Brandenburg verdeutlicht, dass es sich keineswegs um ein Massenphänomen handelte – dafür waren die Reformierten zahlenmäßig gar nicht stark genug –, sondern eher um Einzelercheinungen, die allenfalls punktuell die konfessionelle Homogenität des Territoriums in Frage stellten. Gleichwohl war die Einrichtung von Simultaneen mehr als nur Symbolpolitik. Die Obrigkeit bezweckte damit im Wesentlichen drei Ziele: die Unterstützung der Reformierten, die Einsparung von Kosten beim Kirchenbau und die Annäherung der beiden protestantischen Konfessionen im Rahmen einer nicht ganz eindeutig zu bestimmenden Kirchen- und Religionspolitik, die zwischen konfessionell motivierter Bevormundung, politischer Toleranz und kirchlicher Union oszillierte. Faktisch bedeutete dies so gut wie immer eine Privilegierung der reformierten Minderheit, die von der lutherischen Mehrheit zumindest am Anfang als ungerecht und demütigend empfunden wurde. Von reformierter Seite wurden die Simultangemeinden hingegen als Erfolgsmodell betrachtet und die Eintracht zwischen den Konfessionen herausgestellt. Wo derartige Simultaneen bestanden, dürften sich bereits die alltägliche Koexistenz und die Notwendigkeit, sich untereinander zu arrangieren, langfristig positiv auf die Entwicklung der interkonfessionellen Beziehungen ausgewirkt haben. Im Einzelnen gibt es auch Hinweise dafür, dass es wirklich zum gewünschten gegenseitigen Predigtbesuch kam, dass also eine gewisse konfessionelle Durchmischung stattfand. Bisweilen konnten die Lutheraner den reformierten Predigern durchaus eine aufgeschlossene Neugierde entgegenbringen und wussten einzelne begabte Geistliche, die attraktive Predigten hielten, sehr wohl zu schätzen. So ist beispielsweise vom reformierten Pfarrer Johann Bernhard Cremer (1681-1739) bekannt, dass er sowohl in der Friedrichstadt als auch auf dem Friedrichswerder bei seinen Predigten von beiden Konfessionsverwandten großen Zuspruch erhielt.⁴⁶⁷ Derartige Grenzüberschreitungen wurden allerdings erst dadurch möglich, dass sich das Verhältnis zwischen den Konfessionen über lange Zeit als vergleichsweise stabil erwiesen hatte und Lutheraner wie Reformierte sich von der jeweils anderen Bekenntnisgemeinschaft nicht mehr ernsthaft bedroht fühlen mussten. Diese allmähliche konfessionelle Annäherung wurde allerdings durch die einseitige Bevorzugung der Reformierten und die immer wieder auflebenden obrigkeitlichen Unionsbestrebungen konterkariert. Die Instrumentalisierung der Simultankirchen für das Unionsprojekt lief dem Toleranzgedanken zuwider, bedrohte das konfessionelle Selbstverständnis der Lutheraner und zwang diese erneut in einen Abwehrkampf gegen die reformierte Obrigkeit. Auch König Friedrich Wilhelm I., der sich von der einseitigen reformierten Konfessionspolitik seiner Vorfahren distanzierte, gelang die Befriedung der konfessionellen Konfliktlage nicht vollständig.

Bemerkenswerterweise finden sich in den Quellen aber keine Hinweise dafür, dass die Präsenz der Reformierten in den lutherischen Kirchen als 'Profanierung' wahrgenommen worden wäre. Abgesehen von den obrigkeitlichen Eingriffen in die lutherische Kirchenliturgie, die in den neuerrichteten Simultankirchen aus Rücksichtnahme auf die Reformierten erfolgten, gab es auch umgekehrt von Seiten der Reformierten keine bewussten Akte der Profanierung, um sich mit den vermeintlich 'kryptokatholischen' Praktiken der Lutheraner auseinanderzusetzen. Auch wenn gegenüber der Verwendung der Zeremonien und Bilder im Gottesdienst unterschiedliche Auffassungen herrschten, beruhten die konfessionellen Unterschiede nicht auf grundsätzlich verschiedenen metaphysischen Konzepten von Heiligkeit, wie dies etwa in Abgrenzung der

⁴⁶⁶ Ebd. S. 185, 190.

⁴⁶⁷ Konsistorialpräsident Samuel von Cocceji an König Friedrich Wilhelm I. Berlin, 26. Februar 1733. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10b.

Protestanten zum Katholizismus der Fall war. Daher bestand im alltäglichen Zusammenleben offenbar auch keine Notwendigkeit, derartige Differenzen im Rahmen der religiösen Praxis symbolisch zum Ausdruck zu bringen.⁴⁶⁸ Weiterhin weist das Fehlen derartiger Ausdrucksformen darauf hin, dass die konfessionellen Grenzen, die im Einzelnen nach wie vor den Gegenstand gesellschaftlicher Auseinandersetzungen bildeten, im Großen und Ganzen doch als stabil wahrgenommen wurden.

2.2.4 Pfarrbesetzungen

Das Recht zur Berufung von Predigern in Pfarrstellen war eines der wichtigsten Mittel zur Durchsetzung der landesherrlichen Kirchen- und Religionspolitik in der Ausübung des *ius reformandi*. Das setzte eine möglichst umfassende Verfügung über die Patronatsrechte voraus.⁴⁶⁹ So hat die historische Forschung etwa für das Herzogtum Preußen „fast von einer Beherrschung der Kirche durch die ständischen Gewalten“ gesprochen, die sich aus den Patronatsverhältnissen begründete.⁴⁷⁰ In Brandenburg war das in diesem Ausmaß nicht der Fall und in der Neumark verfügte der Landesherr sogar über umfassende Patronatsrechte, doch die weitreichenden Zugeständnisse, welche die brandenburgischen Kurfürsten in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts den Landständen machen mussten, nahmen dem Landesherrn jede rechtmäßige Möglichkeit, von seinem *ius patronatus* als Mittel zur Einführung des reformierten Bekenntnisses Gebrauch zu machen. Er durfte in Brandenburg zwar neue Gemeinden gründen, nicht aber in bereits bestehenden Gemeinden eigenmächtig das Bekenntnis ändern. Gleichwohl gibt es eine Reihe von lutherischen Gemeinden, in denen unter der Herrschaft des Großen Kurfürsten entgegen den Bestimmungen des Westfälischen Friedens reformierte Prediger eingesetzt wurden. Im politischen Testament von 1667 hatte Friedrich Wilhelm seinem Nachfolger angeraten, reformierte Prediger in die Pfarrstellen seines Landes zu befördern, da diese „friedliche leutte sein, So da den kirchen friden zu beforderen suchen undt meinen edicten nach zu leben Sich reversiren“.⁴⁷¹ Diese Forderung stand selbstverständlich in Widerspruch zur Religionsfreiheit der Lutheraner und die landesherrlichen Behörden hatten mehrfach danach gehandelt. Da es sich bei den betroffenen Gemeinden um Einzelfälle handelte, die auch in der Öffentlichkeit keine allzu große Rolle spielten, ist die politische Bedeutung im Vergleich zu anderen religionspolitischen Maßnahmen mit größerer Breitenwirksamkeit insgesamt wohl eher als gering zu veranschlagen. Gleichwohl kann an diesen Fällen aufgezeigt werden, wie sehr die Kirchenpolitik der staatstragenden reformierten Elite ungeachtet aller irenischen Äußerungen von konfessionellen Interessen geprägt war. Wo die Voraussetzungen geeignet schienen und

⁴⁶⁸ Anders als in den von Frauke Volkland beschriebenen gemischtkonfessionellen katholisch-reformierten Gemeinden in der Eidgenossenschaft. Volkland, *Konfession und Selbstverständnis*. Dort gestalteten sich allerdings auch die politischen und sozialen Rahmenbedingungen gänzlich anders: Anstelle einer von der Obrigkeit privilegierten reformierten Minderheit wie in Brandenburg, bildeten die Reformierten dort eine Mehrheit, die sich einer bisweilen aggressiv gegenreformatorisch auftretenden katholischen Obrigkeit gegenüber sah.

⁴⁶⁹ Das frühneuzeitliche Kirchenverwaltungsrecht unterschied im Berufungsvorgang zwischen *denominatio/praesentatio* (Vorschlag eines Kandidaten zur Prüfung), *examinatio* und *confirmatio* (Prüfung und Bestätigung des Kandidaten, i. d. Regel durch das Konsistorium), *vocatio* (Berufung des Kandidaten), *collatur* und *investitur* (Belehrung des Kandidaten mit der Pfarrstelle und Einsetzung des Kandidaten). Unter Umständen konnten diese Rechte jeweils bei unterschiedlichen Instanzen liegen oder sogar zwischen verschiedenen Parteien geteilt sein, so dass für einen normkonformen Berufungsvorgang das Zusammenwirken unterschiedlicher Rechtspersonen notwendig war.

⁴⁷⁰ Hintze, *Epochen des evangelischen Kirchenregiments*, S. 67.

⁴⁷¹ Politisches Testament des Großen Kurfürsten [sog. Väterliche Vermahnung]. Cölln, 19. Mai 1667. Abgedruckt in: Küntzel/Hass, *Die politischen Testamente der Hohenzollern*, S. 41-69, hier S. 43 f.

sich die nötigen Mittel boten, schreckte die reformierte Obrigkeit bisweilen auch nicht vor repressiven Maßnahmen gegen die lutherische Bevölkerung zurück.

Fortschritt im 'heylsamem Religionswerck'?

Ein religionspolitisches Experiment im neumärkischen Amt Quartschen

Unter der Herrschaft des großen Kurfürsten Friedrich Wilhelm wurden in einigen Dörfern und Städten in der Neumark in den 1660er und 70er Jahren reformierte Prediger in lutherischen Gemeinden eingesetzt.⁴⁷² Es handelte sich um die fünf Gemeinden und die dazugehörigen Filialen im Amt Quartschen: Zicher (fil. Quartschen, Darmützel, Kutzdorf), Schaumburg (fil. Drewitz, Kalenzig, Klewitz, Neumühle), Fürstenfelde (fil. Wittstock), Blumberg (fil. Batzlow, Camin) und Zorndorf/Wilkersdorf.⁴⁷³ Fürstenfelde war eine Stadt, bei den übrigen Gemeinden handelte es sich um Vorwerke und Dörfer. Die Filialgemeinden Wittstock und Camin waren keine Amtsdörfer, sondern gehörten reformierten Adligen.⁴⁷⁴ Diese Dörfer und Städte lagen in einem Abstand von ca. 5-20 km weitläufig zerstreut in einem Gebiet nördlich von Küstrin und waren damit teilweise zu weit entfernt, als dass sich die Bewohner regelmäßig zum Gottesdienst dorthin richten konnten. Auch als Filialkirchen zu Küstrin hätten sie von der dort ansässigen Geistlichkeit allenfalls rudimentär versorgt werden können, so dass sich hier die Notwendigkeit für eigene Landprediger ergab. Allerdings bedeuteten die großen Abstände auch für die Landprediger weite und beschwerliche Anreisewege, wenn sie ihre Filialkirchen gewissenhaft besuchen wollten. Vermutlich gewannen diese ohnehin wenig einträglichen Pfarrstellen dadurch für potentielle Bewerber nicht gerade an Attraktivität. Offenbar besaß der Landesherr in allen Gemeinden auch das Patronatsrecht, obwohl einige Mitglieder der Ritterschaft zumindest für einige der Gemeinden das Kompatronat beanspruchten, wenn auch letztlich ohne Erfolg.⁴⁷⁵ Die Gemeinden unterstanden formal ursprünglich dem lutherischen Inspektor zu Küstrin, wurden diesem aber entzogen und 1695 vom örtlichen reformierten Hofprediger Moritz Seelig (1666-1709) nach einer vom Konsistorium aufgestellten Ordnung visitiert.⁴⁷⁶ Die Besetzung der Predigerstellen oblag der Neumärkischen Regierung.⁴⁷⁷

Die genauen Umstände für die Einsetzung der reformierten Prediger sind nicht mehr eindeutig zu ermitteln. Angeblich hatte der ehemals lutherische Prediger in Zicher, Friedrich Hofmann (†1680), den Anfang gemacht, als er um 1660 zum reformierten Bekenntnis übergetreten war.⁴⁷⁸ In den folgenden Jahren muss auch der schaumburgische Prediger Peter Haffner (1605-1676), Hofmanns Schwiegervater, der die Pfarrstelle bereits seit 1632 innehatte, offen

⁴⁷² Ausführlich wird die Angelegenheit diskutiert bei Hering, *Neue Beiträge* I, S. 31-41.

⁴⁷³ Zum Amt siehe Paul Schwartz: *Aus dem Amt Quartschen*. In: *Die Neumark. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Neumark* 19/3 (1942), S. 49-55.

⁴⁷⁴ Hering, *Neue Beiträge* I, S. 31. Die Aktenbestände des Amtes aus dieser Zeit sind im siebenjährigen Krieg größtenteils vernichtet worden, sodass sich die sozioökonomischen Verhältnisse nicht mehr genau ermitteln lassen.

⁴⁷⁵ Auflistung der Immediatkirchen und Inspektionen [1713]. *GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 42* Nachweisung aller reformierten Prediger, Schul- und anderer zur Kirchen gehörigen Bedienten und ihr Gehalt (1713); Eingabe der Stände vom 13. April 1683. Abgedruckt in: *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg*. X. Bd., S. 606 f.

⁴⁷⁶ Hering, *Neue Beiträge* I, S. 36. Es handelt sich dabei um die unten ausführlicher behandelten Gemeinden. Die Bestallungsakten der reformierten Hofprediger in Küstrin sind nicht überliefert. *GStA PK, I. HA, Rep. 9, K Lit. 1* Bestallung der Hofprediger.

⁴⁷⁷ Hering spricht vom Neumärkischen Konsistorium, faktisch lag die Entscheidung jedoch bei der Regierung. Hering, *Neue Beiträge* I, S. 36.

⁴⁷⁸ Hering, *Neue Beiträge* I, S. 34.

zum reformierten Bekenntnis übergegangen sein.⁴⁷⁹ Haffner wurde 1667 nach Zorndorf versetzt, um dort die reformierte Liturgie in abgeschwächter Form einzuführen. Es ist davon auszugehen, dass die Prediger diesbezüglich genaue Instruktionen von der Küstriner Regierung erhielten. Es folgten Blumberg (1671) und Fürstenfelde (1674), nachdem die dortigen Pfarrstellen durch die Todesfälle der vorherigen Inhaber vakant geworden waren.⁴⁸⁰

Weiterhin kann als gesichert gelten, dass dieser Zustand für etwa zwei Generationen anhielt, bis König Friedrich Wilhelm I. die betroffenen Gemeinden allmählich wieder mit lutherischen Predigern besetzen ließ, da ihn die Beschwerden seiner lutherischen Untertanen sehr erzürnten (Fürstenfelde 1716, Zicher 1719, Schaumburg 1721, Blumberg 1722, Zorndorf 1722). Die reformierten Prediger wurden entweder versetzt oder erhielten einen lutherischen Adjunkten, der nach ihrem Ableben die Pfarrstelle übernahm. Der Gottesdienst wurde jetzt nach dem Vorbild Königswusterhausens eingerichtet, also unter Verzicht auf die im brandenburgischen Luthertum noch immer verbreiteten Elemente des altkirchlichen Ritus. An einigen Orten wurde auf Bitten der ansässigen reformierten Adligen Simultaneen etabliert.⁴⁸¹ Die konfessionelle Grenze, die zwischen dem reformierten Prediger und der lutherischen Gemeinde verlief, hatte sich also augenscheinlich auch über einen längeren Zeitraum hinweg als überaus stabil erwiesen. Mit Ausnahme einiger reformierter Adliger, die sich hier niedergelassen hatten, war die Landbevölkerung lutherisch geblieben, zu Übertritten dürfte es allenfalls in Einzelfällen gekommen sein. Die Aufnötigung konfessionsfremder Prediger, über die sich die Gemeinden in deutlichen Worten beschwert hatten, wurde vom König jetzt eindeutig als Gewissenszwang wahrgenommen, den es abzustellen galt. Der lutherischen Geistlichkeit boten die Vorgänge in der Neumark ein geeignetes Mittel, den auf Ausgleich bedachten König gegen die Reformierten einzunehmen. Noch 1726 erinnerte der Berliner Propst Roloff den König daran, wie seine Majestät

beim Antritt Dero glorwürdigsten Regierung, Dero ernstliches Mißfallen darüber allergnädigst zu erkennen gegeben haben, daß einigen lutherischen Gemeinden in der Neumark reformierte Prediger vorgesetzt gewesen, welche Unordnung auch von Ew. Kön. Maj. nach und nach höchst rühmlichst abgethan worden.⁴⁸²

Zwar hatten die Stände bereits 1683 in ihren Gravamina an den Landesherrn moniert, dass diese Praxis im Widerspruch zu den Bestimmungen des Westfälischen Friedens und den gültigen Landesrezessen stünde, welche den lutherischen Untertanen die Religionsfreiheit garantierten.⁴⁸³ Der Kurfürst hatte darauf zwar die Lutheraner ihrer Rechte versichert und eine Untersuchung der Angelegenheiten versprochen, doch die Beschwerden im Grunde für gegenstandslos befunden und daher keinen Handlungsbedarf gesehen. Auch unter Friedrich I. und seinem in Religionsangelegenheiten eher liberalen Minister Paul v. Fuchs waren erneut reformierte Prediger in den vakant gewordenen Pfarrstellen investiert worden. Hier war Friedrich Wilhelm I. also klar von der Konfessionspolitik seiner Vorgänger abgegangen. Angesichts dieses

⁴⁷⁹ Ebd. sowie GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706); Nr. 58 Pfarrbersetzungen (1619-1722); Rep. 47, Lit. F Fürstenfelde. Siehe auch Fischer, Pfarrerbuch I, S. 257.

⁴⁸⁰ Ebd. Der Beschluss für Fürstenfelde war bereits 1667 gefasst worden.

⁴⁸¹ So erhielt die Schlosskirche in Quartschen von 1720 bis 1729 ein Simultaneum nach dem Vorbild der Friedrichswerderschen Kirche. Danach wurde die reformierte Predigerstelle allerdings nicht wieder besetzt, sodass sich die Reformierten zum Gottesdienst nach Küstrin halten mussten. In Camin wurde von 1722 bis 1737 auf das Bitten der Oberstin von Schöning ein Simultaneum etabliert, nach dem Vorbild der Garnisonkirche in Potsdam. Auch Christian Henrich Sahr, dem das Dorf Wittstock gehörte, erhielt die Erlaubnis, auf eigene Kosten einen reformierten Prediger kommen zu lassen, der in der jetzt auch offiziell lutherischen Kirche sein Amt verrichten durfte. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1707-1730); Rep. 47, Lit. Q Quartschen.

⁴⁸² Berlin, 8. September 1726. Das Schreiben ist abgedruckt in König, Staatsgeschichte I, S. 150.

⁴⁸³ Urkunden und Actenstücke, X. Bd., S. 589, 607.

Befundes scheint rückblickend klar zu sein, dass es sich um eine im Umfeld des märkischen Kirchenstreits anzusiedelnde Zwangsmaßnahme handelte – um den wenn auch letztendlich erfolglosen Ansatz zur Bekehrung der Untertanen. Erstaunlicherweise sind die neumärkischen Angelegenheiten in der Forschungsliteratur nur am Rande behandelt worden.⁴⁸⁴ Offenbar wusste man schon Anfang des 18. Jahrhunderts in Berlin nicht mehr so genau, unter welchen Umständen es zu der jetzt so fragwürdig erscheinenden Besetzung der Pfarrstellen gekommen war: Als der Berliner Hofprediger Jablonski sich mit einer Anfrage bezüglich dieses heiklen Themas an den neumärkischen Konsistorialrat Dreyer wandte, konnte dieser auf Grundlage der Akten keine erschöpfende Auskunft erteilen.⁴⁸⁵ Einige interessante Hinweise finden sich in der historiographischen Darstellung des Breslauer Hofpredigers Daniel Heinrich Hering, der sich um eine genaue Betrachtung der delikatsten neumärkischen Angelegenheiten bemüht hatte, auch wenn sich eine gewisse apologetische Tendenz in seinen Ausführungen nicht bestreiten lässt. Die seinerzeit offenbar gängige Deutung der Pfarrbesetzungen als Vergeltungsmaßnahme in den Religionsstreitigkeiten mit Anhalt-Zerbst hielt Hering für unglaubwürdig. Tatsächlich gibt es in den Akten keinerlei Hinweise auf einen derartigen Zusammenhang.⁴⁸⁶ Hering

⁴⁸⁴ Landwehr, Kirchenpolitik, S. 234, 237 f.; Lackner, Kirchenpolitik, S. 147; Opgenoorth, die Reformierten in Brandenburg-Preußen, S. 449. Lackner unterstellt, die Regierung in Küstrin habe „noch aus der Zeit des Markgrafen Johann gewisse kirchenregimentliche Befugnisse“ besessen. Das ist zwar sachlich richtig, allerdings mit der Einschränkung, dass die Regierung genauso an die Konsistorialordnung gebunden war, wie auch das Cöllnische Konsistorium in der Kurmark. Die ständischen Gravamina machen deutlich, dass es hier nicht um die Befugnisse der Regierung ging, sondern um die Frage, ob der Landesherr sein *ius reformandi* ungebührlich gegen den Willen der Untertanen durchgesetzt, und damit Reichs- und Landesrecht gebrochen hatte. Die Frage nach dem Anlass für die Investitur der reformierten Geistlichen stellt sich Lackner nicht.

⁴⁸⁵ Hering, Neue Beiträge I, S. 34-36.

⁴⁸⁶ Nachdem die anhaltinischen Fürstentümer 1604 eine zweite Reformation durchgemacht hatten, kehrte Fürst Johann nach seinem Herrschaftsantritt 1642 zum Luthertum zurück und ergriff Maßnahmen gegen die Reformierten. Als Fürst Johann 1667 verstarb und den Kronprinzen Karl-Wilhelm unmündig hinterließ, übernahm die Fürstin-Witwe Sophie-Auguste die Vormundschaft gemeinsam mit dem Landgrafen Ludwig v. Hessen-Darmstadt und dem Fürsten Johann Georg II. v. Dessau. Streitigkeiten entbrannten, als unter dem maßgeblichen Einfluss der Fürstin-Witwe in der Kirche St. Nikolai in Zerbst zuungunsten der Reformierten ein Simultaneum eingerichtet werden sollte. Nachdem sich der reformierte Rat und die Gemeinde an den brandenburgischen Kurfürsten um Hilfe gewandt hatten, setzte dieser diplomatische Mittel zur Unterstützung seiner Glaubensgenossen ein. Damit trat er auch für die Rechte seines konfessionsverwandten Schwagers, des Mitvormunds Johann Georg von Anhalt-Dessau, ein. Saring, Kirchenstreit.

Im Zusammenhang der diplomatischen Verhandlungen, für die 1670 Otto von Schwerin nach Zerbst entsandt worden war, wandten sich auch die kurmärkischen Landstände an die Fürstin-Witwe, mit der Bitte, die Bestimmungen des westfälischen Friedens einzuhalten und in dieser Angelegenheit keinen Präzedenzfall zu schaffen, der den Lutherischen im Reich zum Nachteil gereichen könnte: „Wir an Unserm orth, befürchten Uns zwar, Gott Lob, dergleichen hieselbsten nicht, weil S. Ch. D. alß ein so hoher Churfürst des Reichs, Ihre Hohe Churfürstliche Sorgfalt einig und allein dahin richten, daß über daß Instrumentum Pacis, alß eine Grundtfeste des Römischen Reichs, unverrückt möge gehalten werden, Sie haben sich auch ie undt allewege dahin gnädigst erkläret, daß Sie nicht gemeinet wehren, über die Gewissen zu herrschen.“ Berlin, 10. Februar 1670; GStA PK, I. HA, Rep. 11, Nr. 115. Wenn eine derartige Versicherung notwendig war, so schien eine Vergeltungsmaßnahme wohl nicht völlig undenkbar. Andererseits hätten die Stände wohl kaum guten Gewissens eine solche Aussage treffen können, wenn sie die neumärkischen Angelegenheiten entsprechend gedeutet hätten. Zwei Jahre später, nach einem fruchtlosen Prozess vor dem Reichshofrat, bemühte sich Friedrich Wilhelm um die Unterstützung des Kurfürsten von Sachsen. Ihm gegenüber äußerte er tatsächlich die Drohung, falls keine Einigung erzielt werden würde, als Vergeltungsmaßnahme „in Unserem Lande denen Lutherischen die Bestetigung der Prediger zu verweigern, und an der abgegangenen Platz Reformirte Prediger hinwiederumb einzusetzen“. Cölln a. d. Spree, 1. Februar 1672. GStA PK, I. HA, Rep. 11, Nr. 121. Doch dazu kam es nicht, nach der Wiederaufnahme der Verhandlungen (1677-79) wurde endlich ein Kompromiss erzielt. Es gibt keinen Hinweis darauf, dass eine Vergeltungsmaßnahme im Rahmen des Konflikts durchgeführt oder auch nur konkret ins Auge gefasst worden wäre. Nicht nur angesichts der Chronologie der Ereignisse erscheint dies abwegig: Eine derartige Maßnahme hätte auch katastrophale Auswirkungen auf die innerbrandenburgischen Verhältnisse gehabt und den eben erst so mühsam erreichten

traute Kurfürst Friedrich Wilhelm, dem er eine tolerante Geisteshaltung attestierte, keine gewaltsame Bekehrung der lutherischen Bevölkerung zu und befand einen anderen Grund für wahrscheinlicher:

Hienächst widerspricht auch die Art, wie man sich hiebey betrug, Denn Luthers Katechismus blieb in den Schulen, obgleich an einigen Orten reformirte, an andern lutherische Schulmeister waren, und bey der Administration des heil. Abendmahls gab man denen, die es verlangten, Oblaten und andern, dies es begehrten, und eigentliche Reformirte waren, gebrochenes Brodt. Nur die Ohren- oder Privatbeichte und der Exorcismus waren abgeschafft. Anders machte man es im Zerbstischen Lande, wo es auf die Ausrottung der reformirten Religion und Einführung der lutherischen angesehen war. Ich muthmaße daher anjetzo, daß es ein Versuch habe seyn sollen, der die Vereinigung beider protestantischen und evangelischen Kirchen zum Zweck hatte; womit auch Dreyers Gedancken übereinstimmen. Weil die Sache, schreibt er, in Zicher so gut ging, so hat das Consistorium mit vollkommener Genehmigung und auf speciellen Befehl des Churfürsten Friedrich Wilhelms in den andern Quartschen Amtsdörfern dergleichen introducirt, da sich dann meines Wissens auch keiner widersetzt, sondern den zicherschen Prediger gefolget, und würde es so fort gegangen seyn, daß die Zuhörer an einem Tisch auf lutherische und reformirte Art communicirt hätten, wenn nicht friedhässige Leute sich eingemischt hätten.⁴⁸⁷

Hering unterstellte dem Kurfürsten also einen frühen Versuch zur Herstellung der Kircheneinheit zwischen den beiden evangelischen Konfessionen, der nicht gegen den Willen der ortsansässigen Lutheraner, sondern mit deren Einverständnis erfolgt sein soll, wobei allerdings unklar bleibt, inwiefern der Verfasser die Historizität des Unionsbegriffs mitgedacht hatte. Tatsächlich bringt Hering eine Reihe erstaunlicher Argumente hervor, denn die wesentlichen Elemente des lutherischen Ritus blieben in diesem religionspolitischen Experiment unangetastet. So schrieb der Fürstenfelder Prediger Timotheus Felinus noch 1706 in seinem Bericht, er habe 273 Kommunikanten, „unter welchen aber nur 10 so gebrochen brodt nehmen, den übrigen allen müßen noch die Oblaten dargereicht werden“.⁴⁸⁸ Zudem hatten die beiden Schulmeister den lutherischen Katechismus beizubehalten.⁴⁸⁹ Allerdings muss die Abschaffung von Exorzismus und Privatbeichte, die von Seiten der Reformierten ja als notwendige Bereinigung des Ritus von altkirchlichen Elementen gerechtfertigt wurde, kritisch betrachtet werden, denn genau diese 'Rationalisierung' der Liturgie lief ja auf eine Annäherung des Luthertums an das reformierte Bekenntnis hinaus. Eine vorsichtige, auf lange Zeiträume angelegte Bekehrung der Lutheraner kann also nicht ganz von der Hand gewiesen werden.

Von einem durch die benachbarte lutherische Geistlichkeit organisierten Widerstand gegen diese Maßnahmen ist nichts bekannt. Hering zufolge war der zichersche Prediger Hofmann um 1660 zur reformierten Lehre übergetreten, nachdem er sich mit der zeitgenössischen kontroverstheologischen Streitliteratur auseinandergesetzt hatte. Womöglich gab gerade dieser Erfolg sowie der mangelnde Widerstand der Gemeinde, die ihrem Prediger nicht das Vertrauen entzog, den Anlass für die Entscheidung der Neumärkischen Regierung, einen religionspolitischen Modellversuch zur Bekehrung der lutherischen Bevölkerung zu unternehmen. Ein vertraulicher Bericht des Neumärkischen Regierungs- und Konsistorialrats Bornstedt an den Kurfürsten aus dem Jahr 1667 lässt an diesen Absichten keinen Zweifel. Aus den Bemerkungen Borns-

Kirchenfrieden gefährdet. Die These von der Retorsionsmaßnahme geht vermutlich auf ein Dokument des Bekmann-Nachlasses zurück, das dem Enkel des Historiographen Johann Christoph Bekmann (1641-1717), Bernhard Ludwig Bekmann, zuzuschreiben ist. Register der in der Kurmark Brandenburg befindlichen Inspektionen und dazu gehörigen Kirchen GStA PK, VI. HA, NL Beckmann, Nr. 24.

⁴⁸⁷ Hering Neue Beiträge I, S. 34-36.

⁴⁸⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 2 Dotierung der evangelisch-reformierten Kirchen (1706), S. 618.

⁴⁸⁹ Es ist davon auszugehen, dass die Prediger von der Neumärkischen Regierung und den Berliner Hofpredigern genau instruiert worden waren, welche Zugeständnisse sie gegenüber ihren Gemeinden in den liturgischen Angelegenheiten machen durften.

tedts werden die Bemühungen deutlich, die gesamte küstrinische Inspektion mit reformierten Pfarrern zu besetzen, um so die lutherischen Gemeinden, die zu diesem Zeitpunkt offenbar keinen Widerstand leisteten, für das reformierte Bekenntnis zu gewinnen: Angeblich hatte die Bevölkerung in Zicher „der Reformirten Kirchen Ceremonien sich gänzlich accomodiret“ und auch in Schaumburg war die Einführung der reformierten Liturgie bereits „ohne Contradiction einiges Menschen“ abgelaufen, weshalb Bornstedt zuversichtlich war, dass auch die übrigen Amtsdörfer in der Inspektion „gleich den andern 7 gewonnen werden möchten“. ⁴⁹⁰ Hier mochte vielleicht auch persönliche Vergeltung als Motiv eine Rolle gespielt haben, denn Bornstedt war einige Jahre zuvor heftig mit dem lutherischen Inspektor Daniel Fesselius aneinandergeraten, als dieser in Abwesenheit eines reformierten Predigers Bornstedts Kind ungetauft sterben ließ, weil dieser auf der Auslassung des Exorzismus bestanden hatte. ⁴⁹¹ Der massive Eingriff in die lutherischen Pfarrstellen kam geradezu einer öffentlichen Demütigung des Inspektors gleich, die angesichts der Stellung Fesselius als erstem lutherischen Geistlichen in der Neumark besondere Symbolkraft besaß. Dadurch konnte die Änderung des Kräfteverhältnisses zwischen den Angehörigen der beiden Konfessionen unmissverständlich zum Ausdruck gebracht werden. Zusätzlich bestärkt wurde die Regierung durch den Rückenwind aus Cölln/Berlin, wo zu dieser Zeit unter dem maßgeblichen Einfluss des Hofpredigers Bartholomäus Stosch aktiv eine von reformierten Interessen bestimmte Kirchenpolitik betrieben wurde. Die Etablierung einer eigenen Hofpredigerstelle in Küstrin (1662) sollte die Stellung der Reformierten in der Neumark zusätzlich festigen und den Aufbau einer reformierten Kirche forcieren. Um dieses langfristige Ziel zu erreichen, war man in der Neumärkischen Regierung durchaus bereit, den Lutheranern im Amt Quartschen kurz- bis mittelfristig die von Hering erwähnten Zugeständnisse zu machen.

Allerdings erwies sich das Verhältnis der Gemeinden zu ihren Predigern auf Dauer keineswegs als so harmonisch, wie zunächst erhofft. Trotz der apologetischen Haltung, die Herings Text prägt, werden auch hier die Konflikte, die es sehr wohl gegeben haben muss, nicht völlig verschwiegen:

In Fürstenfelde geschah es, daß durch solcher [friedhässiger] Leute Aufwiegelung Beschwerden, doch nur von Einigen, entstunden und bey dem Churfürsten angebracht wurden. Dies geschah insonderheit 1676, und die Landstände ergriffen solche Gelegenheit auch, und hielten um eine Abänderung an. Der Churfürst, der nicht geneigt war, in Religionssachen unbillig zu seyn, befahl daher, daß der reformirte Prediger daselbst sollte weggenommen, und ein lutherischer, doch einer von den Moderaten, an seine Stelle berufen werden. Der reformirte Prediger aber, welcher Neander⁴⁹² hieß, bath um eine Untersuchung, weil er wußte, wie zufrieden man mit ihm sey, und daß nur einige Aufgewiegelten sich beschwereten. Im J. 1678. ward ein neuer Befehl unterschrieben; dagegen aber der Hofprediger Ursinus Vorstellung that, und der Churfürst begehrete das Gutachten seines Staatsraths, welcher meldete, daß da nur wenige sich beschwereten, eine Aenderung von schlimmen Folgen seyn würde, und trug auch auf Neanders Beibehaltung an. ⁴⁹³

Hering spielt das Ausmaß des Widerstands herunter und betont die Bemühungen des Kurfürsten, die Situation nicht eskalieren zu lassen. Die Lutheraner sollten durch friedliche Überzeugungsarbeit bekehrt werden, nicht durch die Ausübung von Zwangsmaßnahmen, so

⁴⁹⁰ Küstrin, 19. Januar 1667. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 58 Pfarrbesetzungen (1619-1722). Bornstedt hatte sich nicht getraut, seine Ansichten in einer offiziellen Eingabe des Konsistoriums zu äußern. Dem Vorschlag wurde in einer Resolution vom 25. Januar 1667 zugestimmt.

⁴⁹¹ Schwartz, *Zeit der Kämpfe*, S. 61 f. Fesselius war vor die Regierung gefordert worden und hat seinen Revers noch einmal und unter Eid unterschreiben müssen.

⁴⁹² Adam Friedrich Neander (†1679).

⁴⁹³ Hering, *Neue Beiträge I*, S. 35-36.

der Tenor. Anders als Hering behauptet, wurde auf die Interessen der lutherischen Bevölkerung, die sich zumindest teilweise äußerst heftig wehrte, jedoch nur wenig Rücksicht genommen. Bereits gegen Neanders Vorgänger Joachim Deodatus Mencilius, den ersten reformierten Prediger in Fürstenfelde, hatten Teile der Gemeinde beim Kurfürsten Protest eingelegt. Als dies nichts half, organisierten sie einen Boykott gegen den neuen Pfarrer und drohten dem Amtmann die Aufkündigung ihrer Dienste an, falls sie keinen konfessionsverwandten Prediger erhalten würden. Mehrere 'Aufrüher' wurden festgesetzt und mit Zwangsarbeit im Festungsbau bestraft.⁴⁹⁴ Auch in Blumberg hatte es 1672 Ausschreitungen gegen den neuen reformierten Prediger gegeben. Nachdem dieser anstelle des Sohnes des verstorbenen lutherischen Pfarrers investiert worden war, hatten die 'Frevler' den interimistisch gesetzten Schulzen festgesetzt. Die märkische Ritterschaft bat diesbezüglich vergeblich um die Einhaltung der Beschlüsse des Landtagsabschieds von 1653.⁴⁹⁵ In Zicher musste der Prediger Christian Friedrich Ursinus (†1719) noch 1706 berichten, die Lutheraner trieben Unfug und störten seinen Gottesdienst.⁴⁹⁶

Die Religionspolitik der Neumärkischen Regierung verlangte aber nicht nur den lutherischen Gemeinden einiges an Kompromissbereitschaft ab, sondern ebenso den reformierten Predigern, die sich in Kenntnis der Verhältnisse vor Ort wahrscheinlich weniger Illusionen über ihre 'Bekehrungserfolge' machten. Es ist nicht bekannt, aus welcher Motivlage heraus die Geistlichen sich für den beschwerlichen Dienst in diesen Gemeinden entschieden und inwiefern die Zugeständnisse gegenüber der lutherischen Bevölkerung sie in Gewissenskonflikte brachten.⁴⁹⁷ Aus einem Schreiben der Neumärkischen Regierung vom 20. Dezember 1684 wird deutlich, dass es keineswegs leicht war, einen geeigneten Kandidaten mit der nötigen Erfahrung für eine derart heikle Aufgabe zu finden. Dieser musste nicht nur einen tadellosen Lebenswandel aufweisen, sondern auch als „Seelenhirte“ in ein patriarchalisches Verhältnis zu seinen „Pfarrkindern“ treten können und die dazu erforderliche pastorale Autorität mitbringen. Anlässlich der geplanten Berufung von Andreas Christian Diederich (1664-1713) nach Zicher bekannte die Regierung gegenüber dem Kurfürsten,

daß Unß seine Jugend, in dehm er nur zwey und zwantzig Jahr alt, so fohrt in die augen lieff, und bey Unß die Furcht veruhrsachete, daß der unterschied zwischen ihme und Friederico Hoffmanno, alß einem betagten, ansehnlichen und ernsthaftten Manne, wo nicht allen doch einigen widerspenstigen von denen hiesigen eiffersüchtigen Lutheranern auffgereizeten Gliedern des Zicherschen Kirchspiels den muht machen möchte, ihm zu bieten waß sie dem Verstorbenen nicht haben biethen dürffen und dadurch den Reformirten Gottesdienst zu turbiren [...].⁴⁹⁸

Grund für die Zweifel an der Befähigung Diederichs waren übrigens haltlose Gerüchte über dessen üblen Lebenswandel, die im Vorfeld seiner Berufung gestreut worden waren. Die kurfürstliche Resolution ging dann dahin, den erfahreneren Prediger Wagenbach aus Schaumburg

⁴⁹⁴ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. F Fürstenfelde. Auch hier spielten nicht nur konfessionelle Aspekte eine Rolle. Bei der Pfarrerwahl ging es auch die Versorgung der Predigerwitwe und deren Tochter – entgegen der landesherrlichen Edikte war die Konservierung, also die Verheiratung mit der Witwe als Voraussetzung für die Nachfolge im Pfarramt, noch in weiten Teilen des Landes üblich.

⁴⁹⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

⁴⁹⁶ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 2 Dotierung der evangelisch-reformierten Kirchen (1706), S. 630. Ursinus, der von 1689 bis 1719 Prediger in Zicher war, stand nicht in einem verwandtschaftlichen Verhältnis zum gleichnamigen Berliner Hofprediger, sondern war ein pfälzischer Exulant.

⁴⁹⁷ Lediglich von Friedrich Hofmann ist bekannt, dass er sich einer Versetzung in eine andere lutherische Gemeinde verweigerte, weil er dort nicht die lutherische Liturgie befolgen wollte, die er in Zicher bereits erfolgreich abgeschafft hatte. Zur Neumärkischen Kirchenregierung verordnete Kanzler und Räte an den Kurfürsten. Küstrin, 14. Januar 1667. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 58 Pfarrbesetzungen (1619-1722).

⁴⁹⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. Z 8 Zicher.

in das unruhige Zicher zu berufen und Diederich an dessen Stelle zu setzen.⁴⁹⁹ Doch auch in der Schaumburger Pfarrstelle, die er von 1684 bis 1694 innehatte, fand Diederich kein Glück: Dort hatten sich Teile der Gemeinde dazu verschworen, dem neuen Prediger einen vorgetäuschten Mord an seinem Knecht anzuhängen.⁵⁰⁰ Bemerkenswerterweise regte sich der Widerstand in den Gemeinden auch ohne das Zutun der lutherischen Geistlichkeit, die andernorts auf der Kanzel die Stimmung der Bevölkerung anheizte und bisweilen sogar zu antireformierten Störaktionen aufrief.⁵⁰¹

Die Zweifel an Herings harmonisierender Darstellung sind also durchaus berechtigt. Zwar war es auch unter diesen Umständen nicht völlig unmöglich, auf lokaler Ebene alltagstaugliche Kompromissformeln für das interkonfessionelle Zusammenleben zu finden, doch diese blieben aufgrund des latent vorhandenen, teilweise ganz erheblichen Widerstandspotentials innerhalb der Gemeinden grundsätzlich labil und störanfällig. Aufschlussreich ist der Fall der Gemeinden Zorndorf und Wilkersdorf, wo es 1702 zu einem regelrechten Tumult gekommen war. Auch hier hatten reformierte Prediger bereits über viele Jahre hinweg den „aus dem Pabstumb überbliebene[n] ritus nach und nach mit guten glimpf und meistentheils abgeschaffet“.⁵⁰² Dies scheint ohne größere Konflikte abgelaufen zu sein, bis der neue Prediger Johannes Bernhardi (†1722), der die Pfarrstelle erst seit 1699 innehatte, sich mit seinem lutherischen Küster Johannes Kühweln überwarf.⁵⁰³ Bernhardi war offenbar ein Mann von streitbarem Gemüt, denn bereits im Jahr zuvor musste ihm die Regierung einen scharfen Verweis erteilen, weil er sich öffentlich in beleidigender Weise, sowohl mündlich als auch schriftlich, gegen den Quartschener Amtmann Schmidt geäußert hatte.⁵⁰⁴ An die Stelle Kühweln setzte Bernhardi, mit Einverständnis der neumärkischen Regierung, den reformierten Amtstischler Johann Sachsen als Küster ein. Doch Bernhardi wurde schnell klar, dass er mit seiner unbedachten Handlung den Gemeindefrieden gefährdet hatte. „[A]us Furcht vor die ungestüme Zorndorfische Pauren“⁵⁰⁵ sah er sich genötigt, die Regierung in Küstrin um die Wiedereinsetzung des alten Küsters zu bitten. Dort war man allerdings überhaupt nicht bereit, gegenüber der Gemeinde nachzugeben, denn nach der Rechtsauffassung der Regierung lag der Fall klar: Über die Berufung des Küsters hatte der Prediger zu entscheiden, nicht die Gemeinde. Gleichwohl entsandte man den küstrinischen Hofprediger Miege, um die Eignung des neuen Küsters zu überprüfen. Die Gemeinde fühlte sich in dieser Angelegenheit übergangen:

[E]s wäre doch wieder die Alte gewohnheit, daß ihr Prediger ohne ihre Vorwissen und Fragen ihnen einen Küster vorstellen und aufbringen wolte, da doch bekandt, daß sie ehemals darumb wären befragt worden, da auch sie den Küster müsten Lohnen, und er von ihnen daß seinige zu

⁴⁹⁹ Paul von Fuchs ex officio an die Neumärkische Regierung. Potsdam, 28. Dezember 1684. Ebd.

⁵⁰⁰ Hering, Neue Beiträge, S. 37.

⁵⁰¹ Es ist nicht zu ermitteln, ob die Gemeinden geschlossen hinter den Aktionen standen oder, wie die Regierung behauptet, nur einzelne 'Auführer' dafür verantwortlich waren.

⁵⁰² Zur Neumärkischen Regierung und Konsistorium verordnete Kanzler, Räte und Diener an den König, Küstrin, 23. November 1702. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

⁵⁰³ Fischer, Pfarrerbuch I, S. 258. Die Bestallung für Bernhardi vom 30. März 1699 findet sich in GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 47. Es handelt sich um die einzige erhaltene Bestallung eines Predigers aus diesen Gemeinden. Eine besondere Instruktion für den Umgang mit der lutherischen Gemeinde ist darin aber nicht enthalten.

⁵⁰⁴ Paul von Fuchs an die Neumärkische Regierung und Konsistorium. Königsberg, 26. Januar 1701. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. Z 9 Zorndorff. Das Memorial, das die Details der Auseinandersetzung enthält, ist in den Akten nicht überliefert. Als sich Bernhardi auch noch offen weigerte, die Vertretung für einen verstorbenen Kollegen in der Nachbargemeinde zu übernehmen, bestrafte die Regierung den renitenten Prediger exemplarisch mit einem hohen Bußgeld.

⁵⁰⁵ Zu Neumärkischer Regierung und Konsistorium verordnete Kanzler, Räte und Diener an den König, Küstrin, 23. November 1702. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

haben hette.⁵⁰⁶

Mieg hatte freilich nichts gegen Kühweln einzuwenden und die Berufung wurde bestätigt. Jetzt gingen die Zorndorfer offen gegen den neuen Küster vor. Sie drangen in seine Wohnung ein, stellten ihm das Mobiliar vor die Tür und versperrten die Küsterei. Da der Küster gleichzeitig die Rolle des Kantors übernahm, verweigerten sie zudem das Mitsingen während des Gottesdienstes. Selbst die Ermahnungen des Hoffiskals Heinrich v. Ahsen an die Dorfbevölkerung, sich endlich der Anordnung der Regierung zu fügen, blieben wirkungslos. Offenbar waren sich die Aufrührer der Unterstützung des örtlichen Amtmanns bewusst, denn dieser hatte sich trotz eines klaren Befehls geweigert, als königlicher Amtsträger zugunsten des neuen Küsters einzuschreiten.⁵⁰⁷ Er verlangte ein Mitspracherecht bei der Besetzung der Küsterstelle, wie es sich offenbar als lokaler Usus hier und andernorts eingebürgert hatte. Es kam zu einer weiteren Aktion gegen Kühweln, bei der die Zorndorfer erneut in dessen Abwesenheit in seine Wohnung eindringen und das Hausgerät auf die Straße warfen, „daß es vor jedermann, der fürüberreiset, zum spectaculum und zum spott lieget“.⁵⁰⁸ Bei einem Leichenbegängnis verweigerten sie wiederum das Mitsingen. Die von der Heftigkeit des Widerstands sichtlich überraschte Regierung war jedoch weniger über die Aktionen der Dorfgemeinden besorgt als über den Ungehorsam des Amtmanns. Um die Dorfbewohner in die Schranken zu weisen, begnügte sie sich damit, eine vergleichsweise milde Bestrafung für den Zorndorfer Schulzen Hanß Bolle zu fordern, den sie als Rädelsführer des Tumults ausgemacht hatte. Ob der Amtmann ebenfalls Sanktionen befürchten musste, ist den Akten nicht zu entnehmen. Den Zorndorfern blieb zu dieser Zeit offenbar nichts anderes übrig, als sich mit den neuen Verhältnissen zu arrangieren.

Die Rechtfertigung ihres Handelns vor dem Geheimen Rat lässt die verantwortlichen Neumärkischen Konsistorial- und Regierungsräte in keinem guten Licht dastehen, denn rechtlich war die Lage keineswegs so eindeutig, wie sie es darzustellen suchten. Mit Bezug auf § 27 der Konsistorialordnung ('Von den Küstern') hatten sie den Gemeinden jedes Mitspracherecht bei der Besetzung der Küsterstelle abgesprochen. Damit legten sie die Vorschriften jedoch sehr eigenwillig und keineswegs im Sinne der Konsistorialordnung aus. Diese sah nämlich vor, dass „die Küster in Stedten vom Rathe und Pfarrer, und auff den Dörffern, von den Collatoren, Pfarrern, Schultzen und Gottshaußleuten gewehlet, und sonst keiner ohne des Pfarrers willen angenommen, noch eingedrungen werden“⁵⁰⁹ sollten. Aus dieser Vorschrift ließ sich eindeutig ein Mitbestimmungsrecht der Dorfgemeinde bei der Besetzung der Küsterstelle ableiten, auch wenn dieses nicht gegen den Willen des Pfarrers ausgeübt werden durfte. Dieses Mitbestimmungsrecht übergang die Regierung aber mit einer Reihe von formaljuristischen Argumenten. So wurde die Beteiligung des lutherischen Setzschulzen Bolle verweigert, unter dem Vorwand, der im Dorf ansässige reformierte Lehnschulze Otto Friderich Preuße sei in dieser Angelegenheit zuständig.⁵¹⁰ Auch gegen die illegitime Einmischung

⁵⁰⁶ Gutachten Miegs vom 25. Oktober 1702. Ebd.

⁵⁰⁷ Es ist gut möglich, dass die bereits erwähnten persönlichen Zwistigkeiten zwischen Schmidt und Bernhardi eine zusätzliche Verschärfung des Konflikts mit sich brachten – ja womöglich brachte die streitbare Persönlichkeit des Predigers die latenten antireformierten Ressentiments erst an die Oberfläche.

⁵⁰⁸ Bernhardi an Neumärkische Regierung und Konsistorium, 21. November 1702. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

⁵⁰⁹ CCM 1,1 Nr. 7, Sp. 305 f.

⁵¹⁰ Preuße hatte das Lehnschulzengericht zu Zorndorf 1693 erneut übernehmen müssen, nachdem ein Verkauf nicht zustande kam. Weitere Lehnschulzen sind zu dieser Zeit für Clewitz und Calentzig nachgewiesen, außerdem ein Krüger in Quartschen. GStA PK, X. HA, Rep. 4B, Nr. 69 Nota Generalia von Schultzen und Bauern-Lehen. Der genaue Hintergrund dieses Nebeneinanders von Setzschulze und Lehnschulze ist unklar. Eine solche Konstellation ist aus anderen brandenburgischen Amtsdörfern jedenfalls nicht bekannt. Vgl. Lieselott Enders: Schulz und Gemeinde in der frühneuzeitlichen Mark Brandenburg. In: Thomas Rudert u. Hartmut Zückert (Hgg.): Gemeindeleben. Dörfer und kleine Städte im östlichen Deutschland

des Amtmanns verwahrte sich die Regierung aufs Entschiedenste. Zwar konnte sich der Amtmann nicht auf die Konsistorialordnung berufen. Doch in der Verwaltungspraxis hatte sich eingebürgert, dass er als obrigkeitliche Autoritätsperson die Interessen der lutherischen Bevölkerung wahrnahm und bei der Besetzungspolitik mitentscheiden durfte.⁵¹¹ So konnte sich die Regierung zu der übertriebenen Behauptung versteigen, der lutherische Amtmann zu Quartschen habe sich die Kollatur angemäßt. Um darüber hinwegzutäuschen, dass die Argumentation rechtlich auf eher wackeligen Füßen stand, stilisierten die Regierungsräte den Widerstand gegen die eigenen Verordnungen zu einem Angriff auf die landesherrliche Autorität, zu einer regelrechten Rebellion gegen den Fürsten.⁵¹² Dabei gestand die Regierung ihre konfessionspolitischen Ambitionen gegenüber dem Geheimen Rat unverhohlen ein:

[D]as Königl. Consistorium, mit geistlicher Bescheidenheit und Glimpf, wie bißher geschehen, in dem heylsamem Religions-Werck fortzuschreiten, würden verhindert, Reformirte Küster und Schulmeister bey denen mit Reformirten Predigern besetzten Parochiis zu bestellen untüchtig gemacht, und alles, was bey funfzig Jahren hergepflanzt und gebauet worden, in Kürzen wieder ausgereutet werden und über einen Hauffen fallen würde.⁵¹³

Hier bekannte die Regierung endlich Farbe. Ziel ihrer über mehrere Generationen angelegten Kirchenpolitik war zweifellos eine Bekehrung der neumärkischen Bevölkerung zum Reformiertentum in der Tradition der Zweiten Reformation. Allerdings hatte man in völliger Verkennung der komplexen Verhältnisse vor Ort nicht gerade „Bescheidenheit und Glimpf“ an den Tag gelegt. Das Mitspracherecht der lutherischen Gemeinde (vertreten durch den Schulzen und den Amtmann) bei der Besetzung der Küsterstelle, das sich als örtlicher Usus eingebürgert hatte und bis zu einem gewissen Punkt auch aus der geltenden Kirchenordnung ableiten ließ, beschränkte die Macht des reformierten Predigers und sicherte den Lutheranern, in der Gestalt des Küsters, ein Gegengewicht in den geistlichen Angelegenheiten. Auf lokaler Ebene hatte man so einen Kompromiss gefunden, der den Gemeindefrieden strukturell zu gewährleisten vermochte, weil er eine vollständige Bekehrung der Gemeinde zum reformierten Bekenntnis verhinderte. Die Zorndorfer waren nicht die tumben Bauern, als die sie von den Regierungsräten dargestellt wurden.⁵¹⁴ Sie entzogen sich der obrigkeitlichen Zuschreibung als unmündige 'Pfarrkinder', die es im wahren Glauben zu erziehen galt. Auch ohne die Unterstützung der lutherischen Geistlichkeit brachten sie in Abgrenzung zum Reformiertentum selbstbewusst ihr konfessionelles Selbstverständnis zum Ausdruck und suchten damit gleichzeitig die obrigkeitlichen Übergriffe auf die kommunale Selbstständigkeit abzuwehren. Sie hatten sich nicht von der irenischen Rhetorik täuschen lassen und vergaßen nie, dass es sich um eine Kompromisslösung handelte. Genau diesen informellen Kompromiss aber hatte die Regierung durch ihre unbedachte Einmischung zerstört. Sie konnte gar nicht anders handeln, so die Rechtfertigung gegenüber dem Geheimen Rat, denn dies wäre nicht nur inkonsequent gewesen, sondern hätte auch einen Dominoeffekt auf die übrigen Gemeinden nach sich gezogen.⁵¹⁵ Die Festigung des landesherrlichen Kirchenregiments wurde hier also deutlich in Beziehung zur

(16.-18. Jahrhundert). Köln u. a. 2001, S. 101-139; Hartmut Zückert: Gemeindeleben in brandenburgischen Amtsdörfern des 17./18. Jahrhunderts. In: Ebd., S. 141-179.

⁵¹¹ Wie die Neumärkische Regierung eingestand, war dies auch andernorts üblich, zumal der Amtmann als lokaler Vertreter der Landesobrigkeit bisweilen auch kommissarisch in Kirchensachen auftrat. Kirchenvorsteher scheint es offenbar nicht gegeben zu haben.

⁵¹² Dieses Argumentationsmuster wurde auch in den übrigen Fällen kommunalen Widerstands geltend gemacht.

⁵¹³ Zur Neumärkischen Regierung und Consistorium verordnete Kanzler, Räte und Diener an den König. Küstrin, 23. November 1702. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1538-1706).

⁵¹⁴ Den bäuerlichen Widerstand gegen die Zweite Reformation hat auch Schilling betont. Schilling, Konfessionskonflikt und Staatsbildung, S. 210-218.

⁵¹⁵ Dieses Argument findet sich auch in den übrigen Fällen, wo die Bedeutung der Religionspolitik für die Stärkung des landesherrlichen Kirchenregiments, und damit nicht zuletzt auch der eigenen Autorität

reformierten Konfessionspolitik gesetzt und von deren Erfolg abhängig gemacht. Damit waren die Bemühungen des Großen Kurfürsten, der eine friedliche Bekehrung der Lutheraner zu einem durch überzeugende Prediger vorgelebten Reformiertentum angestrebt hatte, nicht nur gescheitert, sondern auch entgegen der ursprünglichen Intention zu einer Zwangsmaßnahme entartet.

Am Beispiel des Zorndorfer Tumults kann das Dilemma der landesherrlichen Religionspolitik, wie sie von der Neumärkischen Regierung umgesetzt worden ist, verdeutlicht werden. Zur systematisch geplanten und notfalls gewaltsam durchgeführten Herstellung eines einheitlichen Bekenntnisstands, die in den meisten übrigen Reichsterritorien zu dieser Zeit bereits längst durchgeführt und abgeschlossen war, konnte man sich in Brandenburg-Preußen nicht durchringen und war dazu auch gar nicht in der Lage. Die Möglichkeiten der Landes- und Kirchenobrigkeit beschränkten sich auf punktuelle Maßnahmen in einzelnen Gemeinden, wo sich entsprechende Gelegenheiten ergaben. Die einzige Handhabe, die sich den Reformierten bot, lag in der Emendation des lutherischen Ritus von altkirchlichen Residuen. Die Lutheraner wurden immer wieder aufgefordert, gegenüber einem aggressiv auftretenden gegenreformatorischen Katholizismus, der von den Reformierten durchaus als reale Bedrohung empfunden wurde, die Reihen zu schließen. Gleichzeitig hatte man mit der Emendation aber auch einen bequemen Vorwand gefunden, die Annäherung zwischen Reformierten und Lutheranern zu erzwingen. In der offiziellen Lesart war diese Maßnahme freilich nicht konfessionell motiviert, handelte es sich doch aus theologischer Sicht um *Adiaphora*, die keine Kernfragen des Glaubens berührten, sondern um äußerliche liturgische Fragen, über die der oberste Kirchenherr verfügen konnte, ohne dadurch seine Konfessionsneutralität zu verletzen. Aus genau diesem Grund war die Emendation für die Lutheraner so gefährlich, denn für den 'gemeinen Mann' wurden die konfessionellen Unterschiede ja gerade in der Liturgie evident.⁵¹⁶ Der Exorzismus, die Ohrenbeichte, die lateinischen Gesänge und das Absingen der Gebete, die Kaseln und Chorröcke, das Bekreuzigen, die Kerzen auf dem Altar, das Halten der Bücher bei der Kommunion, all dies wird im Alltag der meisten Lutheraner wohl ein stärkeres Identifikationsmoment gebildet haben als die dogmatischen Unterschiede, die ein zumindest rudimentäres theologisches Grundverständnis voraussetzten und über welche die lutherischen Prediger zudem weder bei der Katechese noch in der Predigt völlig frei sprechen durften.⁵¹⁷ Insofern ist es eigentlich erstaunlich, dass in den vorliegenden Fällen die Gefahr, die von der Emendation für das Luthertum ausging, nicht als solche wahrgenommen wurde. Bei näherer Betrachtung wird

der Neumärkischen Regierung, teilweise noch deutlicher herausgestellt wird. So zum Beispiel im Falle Fürstenfeldes:

Den wen denen widersetzlichen fürstenfeldern hierunter gefüget werden solte, so würde vors erste Ew. Churf. Durchl. hoher respect mercklich darunter periclitiren, in dem die jenige, von welchen Ihnen ein muth eingeredet wirdt, welche sich theils in Cüstrin befinden und darübers Ihre Conventus halten, sich damit kitzellen undt es im Lande herumb tragen würden, daß dieses werck von Ew. Churf. Durchl. Regierung: Ob sie wohl deren gnädigsten, außdrücklichen undt oft wiederholten befehl vor sich gehabt, nicht zum stande gebracht werden können, und sie solches vermögens gewesen eine nahmens Ew. Churf. Durchl. schon wircklich verrichtete introduction wieder umbzustossen.

Zu der Neumärkischen Regierung verordnete Räte und Diener an den König. Küstrin, 11. August 1674. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. F Fürstenfelde.

⁵¹⁶ Dazu Münch, *Volkskultur und Calvinismus*.

⁵¹⁷ Kritisch gegen diese Deutung Troßbach, *Volkskultur und Gewissensnot*. Troßbach weist darauf hin, dass auch bäuerliche und kleinbürgerliche Schichten am konfessionellen Diskurs partizipierten und ihr lutherisches Bekenntnis als persönliche Überzeugung verteidigten; die Unterscheidung zwischen einer symbolischen Volkskultur bei den Lutheranern und einer spirituellen Elitenkultur im Reformiertentum erscheint somit nicht haltbar. Dass die lutherische Bevölkerung zumindest grundlegende Kenntnis von den theologischen Inhalten besaß, schließt ein symbolisches Religionsverständnis allerdings nicht aus. Entsprechende Belege bei Nischan, *Prince, People and Confession*, S. 185-203.

allerdings klar, dass die reformierten Prediger als Schlüsselfiguren in den Gemeinden vor Ort, von denen ja der Erfolg des Unternehmens abhing, den Lutheranern überall Zugeständnisse machen mussten, um überhaupt akzeptiert zu werden. Zugespielt ließe sich sagen, dass die lutherische Konfessionsbildung auf Gemeindeebene der obrigkeitlichen Reformpolitik deutliche Grenzen setzte. Wurden diese Grenzen überschritten, kam es zum offenen Konflikt, der den repressiven Charakter der obrigkeitlichen Maßnahmen offenbarte.

Aus dem amtlichen Schriftverkehr zwischen den Behörden wird aber auch deutlich, dass innerhalb der reformierten Führungsschicht keine einhellige Meinung über den korrekten Umgang mit der lutherischen Bevölkerung bestand. Ein grundsätzlicher Konsens existierte lediglich hinsichtlich der Ziele: Einerseits sollte die Einheit des Protestantismus auf der Grundlage der Augsburger Konfession unter Beseitigung des Konkordienluthertums wiederhergestellt, andererseits die Reformation durch die Bekämpfung des Katholizismus in all seinen Ausprägungsformen fortgeführt werden. Mit dieser Emendation verbunden war die in der Zweiten Reformation angelegte Vorstellung von einer fortschreitenden Entwicklung zur wahren Religion. Als Haupthinderungsgrund für die Ausbreitung des reformierten Bekenntnisses im Land erkannte man den Widerstand der orthodoxen lutherischen Geistlichkeit – unter richtiger Anleitung würde der gemeine Mann zweifellos die Fehler des Konkordienluthertums erkennen und sich zur wahren Lehre bekennen. Entsprechend lief die konfessionell motivierte Religionspolitik darauf hinaus, geeignete Rahmenbedingungen für die 'friedliche' Überzeugung und Bekehrung der Bevölkerung zu schaffen, vor allem durch die Schwächung der lutherischen Orthodoxie und die Emendation des Ritus. Auch die Investitur reformierter Geistlicher in den lutherischen Gemeinden des Amts Quartschen ist vor diesem Hintergrund zu sehen. Obwohl die Hintergründe nicht mehr genau zu ermitteln sind, spricht einiges dafür, dass hier in einem religionspolitischen Experiment die Überlegenheit des Reformiertentums unter 'friedlichen' Umständen demonstriert werden sollte.

Hinsichtlich der Umsetzung dieses Ziels zeichnet sich allerdings ein Dissens zwischen der landesherrlichen Zentralverwaltung in Cölln a. d. Spree und der Neumärkischen Regierung in Küstrin ab. Der Landesherr und der Geheime Rat hatten die Interessen der gesamten Monarchie sorgfältig abzuwägen und neigten angesichts der zu erwartenden innen- und außenpolitischen Konsequenzen bei einem so heiklen Thema wie der Religionspolitik zu einer eher gemäßigten Haltung.⁵¹⁸ Die Einhaltung der Bestimmungen des Westfälischen Friedens bildete schließlich einen Grundpfeiler der Politik Friedrich Wilhelms.⁵¹⁹ Als die erhofften Erfolge ausblieben, war man sogar zur Aufgabe des ambitionierten Projekts bereit, um ja keinen Anlass zur Eskalation der konfessionellen Spannungen zu geben. Demgegenüber folgte die Neumärkische Regierung einer anderen Staatsräson. Ein Scheitern konnte sie keineswegs zulassen, denn dieses hätte nicht nur eine Schmälerung des landesherrlichen Kirchenregiments bedeutet, sondern auch die Autorität der Regierung in Frage gestellt. Jeder Widerstand gegen die Verordnungen wurde prinzipiell als illegitim betrachtet und gewaltsam unterdrückt. Dass die Regierung ihre Position fast immer durchzusetzen vermochte, hatte sie aber offenbar auch einflussreichen Fürsprechern am Hof zu verdanken, wie die Eingabe des Hofpredigers Ursinus 1678 bezüglich der Pfarrstelle in Fürstenecke zeigt.⁵²⁰ Doch zu Beginn des 18. Jahrhunderts scheint der Einfluss dieser Fürsprecher zurückgegangen zu sein, und das obwohl zeitweise sogar drei ehemalige Küstriner Hofprediger in Berlin tätig waren. Unter Friedrich Wilhelm I. hatten sich die Rahmenbedingungen deutlich verändert. Der lutherische Propst Roloff in Berlin fand beim

⁵¹⁸ Bekanntlich musste der Große Kurfürst seine Beamten und Räte gelegentlich zur Mäßigung anhalten, da deren forsches Vorgehen in Religionsfragen zuweilen die Ziele der landesherrlichen Ausgleichspolitik konterkarierte. Siehe etwa Abschnitt 3.4.2

⁵¹⁹ Lackner, Kirchenpolitik, S. 148.

⁵²⁰ Hering, Neue Beiträge I, S. 35-36.

König ein offenes Ohr mit seiner Klage über die Bedrückung der Lutheraner, wohingegen die reformierten Hofprediger keine Gegenvorstellungen mehr wagten. Die Angelegenheiten im Amt Quartschen waren jetzt zu einem peinlichen Ärgernis geworden, das das schwierige Verhältnis der Hofprediger zu ihrem neuen König zusätzlich belastete. Friedrich Wilhelm I. sollte mit der Förderung des Pietismus als einer innerkirchlichen Reformbewegung im Luthertum schon bald ein anderes Instrument finden, um die Abschwächung des konfessionellen Gegensatzes zu bewirken.

Das Abrücken Friedrich Wilhelms I. von der Politik seiner Vorgänger bedeutete jedoch keineswegs einen Zugewinn an Selbstständigkeit für die Gemeinden. Zwar wurde die Hauptforderung nach konfessionsverwandten Predigern erfüllt, doch der König legte auch weiterhin großen Wert darauf, die Errungenschaften der Emendation beizubehalten. Wusterhausen und Potsdam waren bekanntlich die Vorbilder nach denen auch die Kirchenordnung der übrigen lutherischen Gemeinden im Lande sich richten sollten. Die Lutheraner mochten über die Bevormundung durch ihren Patron und obersten Kirchenherren murren, aber eine schlechende reformierte Konfessionalisierung hatten sie nicht mehr zu befürchten.⁵²¹ Erst mit der Verordnung vom 3. Juli 1740 gestand dann der neue König Friedrich II. auch den Lutheranern im Amt Quartschen den uneingeschränkten Brauch der vormals üblich gewesenen Zeremonien endlich wieder zu.⁵²²

Eine derartige reformierte Konfessionspolitik, wie sie in Quartschen von der Neumärkischen Regierung systematisch betrieben wurde, erscheint für Brandenburg singulär. Es handelte sich um ein langfristig angelegtes Experiment, das den offensichtlichen Misserfolgen zum Trotz erst nach einem grundlegenden Paradigmenwechsel auf höchster Ebene vollständig aufgegeben wurde. Die reformierte Führungsschicht musste schließlich erkennen, was sie doch selbst in ihren irenischen Äußerungen gebetsmühlenartig postuliert hatte: dass es auch in einem von allen ständischen Gewalten unbeschränkten landesherrlichen Kirchenregiment eine Anmaßung sei, über die Gewissen der Untertanen zu herrschen.

Konfessionelle Ambiguität als Herrschaftstechnik

Die Vorgänge im Amt Quartschen können nicht darüber hinwegtäuschen, dass die Reformierten nur in wenigen Fällen mit der landesherrlichen Gewalt im Rücken als privilegierte Gruppe gegenüber einer mehrheitlich lutherischen Bevölkerung auftreten konnten. Es gab aber auch andernorts in Brandenburg einzelne Landgemeinden, die zwar einen reformierten Prediger besaßen, deren Mitglieder aber überwiegend dem lutherischen Bekenntnis angehörten. Dafür gab es unterschiedliche Anlässe; der entscheidende Grund lag aber in der materiellen Versorgung der Geistlichen. Entsprechend wurde in Hinsicht auf die konfessionellen Unterschiede eine gewisse Zurückhaltung geübt. So verhielt es sich wohl im Fall der zu Beginn des 18. Jahrhunderts gegründeten Kolonie Trüstedt bei Gardelegen in der Altmark.⁵²³ Bis zur Ansiedlung der 15 französisch-reformierten Kolonistenfamilien lag das bis dahin zum

⁵²¹ Im Falle von Fürstenfelde musste Printzen dem Neumärkischen Konsistorium eine wiederholte Ermahnung zukommen, lassen, im Gottesdienst auf die alte Liturgie zu verzichten (13. August 1716). Ein ortsansässiger reformierter Adliger achtete genau darauf, dass die Lutheraner die 'Erfolge' der reformierten Liturgiepolitik nicht rückgängig machten. GStA PK, I. HA, Rep. 42, Nr. 57 Consistorialia (1707-1719).

⁵²² CCM cont. 1, 1740, Nr. 29, Sp. 349-352.

⁵²³ Uwe Czubatynski: Evangelisches Pfarrerbuch für die Altmark. Biographische Daten und Quellennachweise als Hilfsmittel zur kirchlichen Ortsgeschichte der Mark Brandenburg und der Provinz Sachsen. ²Rühstadt 2006, S. 264. Die Gemeinde zählte 1713 insgesamt 40 reformierte Kommunikanten, die Anzahl der Lutheraner ist nicht bekannt. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3 Antwort auf die gedruckten Fragen von den Immediatkirchen (1713), S. 211.

Amt Neuendorf gehörige Vorwerk wüst.⁵²⁴ Bei der Gründung der Kolonie wurde die zerstörte Dorfkirche wieder aufgebaut und 1708 durch den Hofprediger Jablonski als reformierte Kirche eingeweiht. Zu späterer Zeit, möglicherweise als Ersatz für die schon bald wieder abgewanderten französisch-reformierten Kolonisten, ließen sich auch einige Lutheraner in Trüstedt nieder. Der eigens für die Kolonisten angestellte reformierte Prediger Didacus Halbholz (ca. 1670-1746) war nun offenkundig verunsichert, wie er mit den konfessionsfremden Mitgliedern in seiner Gemeinde umgehen sollte.⁵²⁵ Der zuständige Minister v. Printzen resolvierte daraufhin, dass man den Lutheranern gestatten könne, die geistlichen Handlungen von konfessionsverwandten Geistlichen der Nachbargemeinden vornehmen zu lassen, solange die anfallenden Pfarrgebühren weiterhin an den reformierten Pfarrer als *pastor loci* entrichtet würden.⁵²⁶ Offenbar hatten hier zumindest Teile der lutherischen Gemeinde keine Bedenken, mit den Reformierten zu kommunizieren, wobei ihnen mit Verweis auf die Handhabung dieser Angelegenheit in den neumärkischen Gemeinden auch der lutherische Ritus zugestanden wurde. Abschlägig beschieden wurde hingegen die Anfrage des Pfarrers, ob den Lutheranern zu Liebe mehr Feiertage gehalten werden dürften. Doch obwohl die lutherischen Einwohner zum Unterhalt des Pfarrers herangezogen wurden, kam dieser mit seinem geringen Einkommen wohl nicht aus, worauf jedenfalls die Beschwerden über die von ihm widerrechtlich geschlossenen heimlichen Kopulationen hinweisen.⁵²⁷

Eine auf den ersten Blick ähnliche Konstellation wie im neumärkischen Quartschen lag in der Propstei St. Andreas auf dem Berge bei Crossen vor, die als landesherrliches Patronat ebenfalls unter der Verwaltung der Neumärkischen Regierung stand.⁵²⁸ In der überwiegend lutherischen Gemeinde hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm 1661 den reformierten Prediger Christian Nicolai Kolckwitz (†1672) eingesetzt. Kolckwitz war nach einem Inquisitionsprozess als 'Kryptokalvinist' aus dem nur etwa 35 km entfernten Stargard in der Niederlausitz vertrieben worden. Der brandenburgische Kurfürst hatte sich vergeblich bei Kursachsen wegen dieser klaren Verletzung des Westfälischen Friedens beschwert.⁵²⁹ Um Konflikte mit der Gemeinde zu vermeiden, hatte die Neumärkische Regierung Kolckwitz zunächst angewiesen, auf Kontroverspredigten zu verzichten und den bei den Lutheranern üblichen Katechismus sowie die Kirchenzeremonien beizubehalten. Gegen seine Einführung erhob sich dennoch erbitterter Widerstand, nicht nur durch die Gemeinde, sondern auch durch den örtlichen lutherischen Inspektor. Die Neumärkische Regierung wollte hier ähnlich wie in Quartschen verfahren und ging sogar so weit, die Bekenntnisfreiheit der Lutheraner, die ja in den Reversen von 1611, 1615 und 1653 bestätigt worden war, grundsätzlich in Frage zu stellen.⁵³⁰ Doch

⁵²⁴ Johann Christoph Bekmann und Bernhard Ludwig Bekmann: Historische Beschreibung der Chur und Mark Brandenburg. Bd. 2. Berlin 1753. Fünfter Theil, I. Buch, X. Kap., Sp. 136; David Bauke: Mitteilungen über die Stadt Gardelegen. Stendal 1832, S. 292-295. Die baldige Abwanderung der französisch-reformierten Kolonisten und die Ansiedlung von Kolonisten deutscher Herkunft war sicherlich der Grund dafür, dass die Gemeinde unter die Aufsicht des Reformierten Kirchendirektoriums kam.

⁵²⁵ Anfrage des reformierten Predigers zu Treustadt bei Garleben in der Altmark o. D. [1713-1725]. Die Resolution des Ministers v. Printzen in den Marginalien. GStA, PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16 Reformierte Religion (1613-1749). Der Name konnte ermittelt werden mit Hilfe von Czubatynski, Pfarrerbuch, S. 95 – Halbholz kommt als Einziger für diesen Zeitraum in Frage.

⁵²⁶ Dieser Grundsatz hatte sich auch auf Reichsebene in der Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken durchgesetzt – allerdings unter Befreiung von den Stolgebühren.

⁵²⁷ Bauke, Gardelegen, S. 295.

⁵²⁸ Hering, Neue Beiträge I, S. 48-56; GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. C 5 Crossen.

⁵²⁹ Lackner, Kirchenpolitik, S. 125.

⁵³⁰ So versuchte man, den Vorbehalt gegen die Einsetzung verdächtiger Prediger zu einer antikatholischen Maßnahme des Landesherrn umzudeuten, um diesen nicht auf die reformierten Prediger beziehen zu müssen. Zur Neumärkischen Regierung verordnete Kanzler, Räte und Diener an den Kurfürsten. Küstrin, 8. April 1661. Ebd.

damit hatte sie den Bogen überspannt. Der Kurfürst ordnete die Aufhebung des Pfarrzwangs an und begründete diese Maßnahme gegenüber der Regierung mit einer anderen Ausgangslage:

[A]llein weil dieser Kolckwitz sich gar zu bloß gegeben, und sein glaubensbekänntnüs öffentlich drucken laßen, so finden wir bedenklich, diese leute wieder ihren willen zu zwingen, und laßen sich die bedenken, so wir hierbey haben, nicht alle überschreiben; Was ihr aber wegen der andern Prediger im Quartzischen Amte erinnert, hatt es mit denenselben gantz eine andere beschaffenheit, den dieselbe sich dergestalt nicht blos gegeben, fangen auch das werck mit einer andern manier an, und haben ihre Zuhörer affection zu gewinnen sich bemühet [...].⁵³¹

Diese Resolution bestätigt zunächst noch einmal den Charakter der landesherrlichen Religionspolitik im Amt Quartschen als einen der Intention nach friedlichen Bekehrungsversuch. Gleichzeitig wird deutlich, dass man dazu eine gewisse Form der Verstellung seitens der Prediger für notwendig hielt.⁵³² Doch in der Propstei auf dem Berge lag der Fall anders als in Quartschen. Hier ging es darum, einem konfessionsverwandten Prediger in Lohn und Brot zu setzen, der aufgrund seines Bekenntnisses in Sachsen schwer angegriffen und schließlich sogar des Landes verwiesen worden war. Die Aufnahme des Glaubensflüchtlings sollte aber nicht den Charakter einer Vergeltungsmaßnahme gewinnen, die Bekenntnisfreiheit der lutherischen Bevölkerung gewahrt bleiben. Tatsächlich mussten Kolckwitz und seine Nachfolger von ihrem Gehalt einen lutherischen Substituten anstellen, der der überwiegend lutherischen Gemeinden am Ort das Abendmahl reichte und den lutherischen Katechismus unterrichtete.⁵³³ Allerdings folgte dem 1672 verstorbenen Kolckwitz nicht etwa ein Lutheraner in die vakant gewordene Pfarrstelle, wie man angesichts der kurfürstlichen Resolution hätte meinen können, sondern erneut ein Reformierter, was sicherlich auf das Betreiben der Neumärkischen Regierung zurückzuführen ist. Erst 1733 setzte König Friedrich Wilhelm I. wieder einen lutherischen Geistlichen in der Propstei ein.⁵³⁴ Für die zwischenzeitlich in der Pfarrstelle tätigen reformierten Prediger muss die konfessionelle Verstellung, die man von ihnen erwartete, durchaus Anlass zu Gewissenskonflikten gegeben haben. So wird über einen Nachfolger Kolckwitzens, Paul Volckmann (1669-1721), berichtet, er habe 1707 die Berufung nach Berlin als Direktor des Joachimsthalischen Gymnasiums unter anderem deshalb angenommen, „weil er nach seiner ofters getahnen außage sich einen Gewißens Scrouple gemacht, bey einer Lutherischen Gmeine zu dienen da er doch zur Reformirten Kirche sich bekenne.“⁵³⁵ Auch Paul Thulemeier scheint einige Bedenken gehabt zu haben, denn er ließ in seiner Amtszeit (1707-1715) den Altar aus der Kirche entfernen.⁵³⁶ Nicht nur die lutherischen Gemeinden, sondern auch die reformierten Prediger sahen ihr konfessionelles Selbstverständnis durch die landesherrliche Religionspolitik in Frage gestellt.

Geradezu kurios erscheint der Fall des reformierten Predigers Christian Hermann (†1733) in Joachimsthal (Inspektion Altlandsberg).⁵³⁷ Denn Hermann, der seit 1687 die Gemeinden Joachimsthal, Goltz und Britz versorgte, stand dort gewissermaßen 'inkognito' auf der Kanzel.

⁵³¹ 10. Mai 1661. Ebd.

⁵³² Zu den Diskursen über die religiöse Dissimulation in der Frühen Neuzeit siehe Perez Zagorin: *Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe*. London 1990.

⁵³³ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 42 Nachweisung aller reformierten Prediger, Schul- und anderer zur Kirchen gehörigen Bedienten und ihr Gehalt (1713).

⁵³⁴ Kgl. Ordre an Cocceji und Reichenbach. Potsdam, 6. Februar 1733. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit C5 Crossen.

⁵³⁵ Bericht des ersten lutherischen Propstes Johann Gottfried zur Linde. 1. Oktober 1741. GStA PK, VI. HA NL Beckmann, Nr. 111 Crossen; Fischer, Pfarrbuch I, S. 211.

⁵³⁶ Ebd.

⁵³⁷ Zum Folgenden: Hering, Beiträge II, S. 225-227; Ders.: Verbesserungen und Zusätze, S. 89-96; BLHA, Rep. 40A, Nr. 993 Beschwerde gegen den Prediger Hermann zu Joachimsthal 1718.

Die reformierte Pfarrstelle in Joachimsthal war zu Beginn des 17. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der Gründung der Fürstenschule geschaffen worden, hatte nach deren Umzug nach Berlin aber ihre ursprüngliche Bestimmung verloren. Da die wenigen ortsansässigen Reformierten nicht alleine den Unterhalt für einen eigenen Prediger bestreiten konnten, wurden Hermann zusätzlich die örtlichen lutherischen Gemeinden übertragen, damit er von deren Pfarrgebühren seinen Lebensunterhalt bestreiten konnte. Allerdings waren die Lutheraner dort nicht sonderlich gut auf Reformierte zu sprechen:

Weil die Einwohner und Zuhörer allzumahl Lutherischer Religion seyen, der Prediger auch in seiner Vocation obligiret ist, solche seine Zuhörer nach dem Wort Gottes, den 4 Hauptsymbolis, Augspurgischen Confession und deren Apologia zu lehren, so darff er, ob er gleich privatim und vor sich der reformirten Religion beypflichtet, nicht viel Wesens [machen] um seine Zuhörer nicht zu irritiren, welche auf anleitung der umliegenden lutherischen Prediger undt anderer passionierten Leute, der Nahme sowohl als die Sache verhasst ist, sondern muß caute sich verhalten. Wie dann auch bishero aus dem hochpreißl. Consistorio auff denen an ihn ergangenen befehlen er, schlechter ding, Prediger zu Joachimsthal (ohne Zusatz reformirt) ist genennet worden. Wie es denn der Sachen Zustand erfordert, daß es in statu quo verbleibe, auch bey der Königl. Consistorialordnung, darnach alle lutherische Unterthanen im Lande sich richten.⁵³⁸

Hermann hatte sicherlich kein einfaches Leben. Offenbar nahm er sogar den Lutheranern die Privatbeichte ab, was für einen reformierten Prediger trotz des adiaphorischen Charakters der Beichte sicherlich kein leichtes Zugeständnis war. Andererseits verzichtete er auf eine ganze Reihe von Bräuchen, die in anderen lutherischen Kirchen zu dieser Zeit noch üblich waren (Exorzismus, Lichter, Kreuz machen, Chorröcke und Absingen der Einsetzungsworte). Außerdem vermittelte er auf der Kanzel eine Lehre auf der Grundlage der *Confessio Augustana*, ohne Rücksicht auf die dogmatischen Unterschiede zwischen Reformierten und Lutheranern. Diesem offenkundigen Versuch zur Aufweichung der konfessionellen Grenzen und der Annäherung der liturgischen Praktiken an den reformierten Gottesdienst begegneten die Lutheraner aber mit deutlicher Ablehnung. Auch innerhalb der Kirchenverwaltung nahm Hermann eine singuläre Stellung ein, denn seit 1713 erhielt er seine Befehle wie erbeten vom Konsistorium, stand aber als Amtsperson unter der Aufsicht des Reformierten Kirchendirektoriums und des reformierten Inspektors zu Altlandsberg. Offenbar bot diese 'Tarnung' jedoch keinen effektiven Schutz gegen die heftigen Anfeindungen, denen sich Hermann von Beginn an durch die Gemeinde ausgesetzt sah. Noch 1718, beinahe drei Jahrzehnte nach Hermanns Einsetzung in der Pfarrei, kam es zu einem ungeheuerlichen Vorfall, bei dem sich einige Gemeindeglieder unter der Führung des Bürgermeisters Hein dazu verschworen hatten, dem reformierten Prediger ein uneheliches Kind anzuhängen, um somit dessen Amtsentsetzung zu erzwingen.⁵³⁹ Mit dieser durchschaubaren Intrige hatte die Gemeinde zwar keinen Erfolg, doch die Beschwerde des Bürgermeisters gegen den Geistlichen fiel unter Friedrich Wilhelm I. erwartungsgemäß nicht mehr auf taube Ohren. Die Bevölkerung war mehrheitlich keineswegs dazu bereit, das Abendmahl von einem Prediger zu empfangen, der sich, seiner kirchenadministrativen Sonderstellung zum Trotz, offen zur reformierten Konfession bekannt hatte („welches zu sehen, wen er communiciret, wen er tauffet und sich trauen läßet“).⁵⁴⁰ Sie ging stattdessen in die umliegenden lutherischen Gemeinden und entzog sich somit dem allgemeinen Pfarrzwang.

⁵³⁸ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 4 Immediatkirchen Mittel-, Ucker-, Alt-, und Neumark (1713). S. 258 f.

⁵³⁹ Im Konflikt zwischen Hein und Hermann spielten teilweise aber auch ganz persönliche Aspekte eine Rolle. So hatten die beiden Intimfeinde auch über Ackerland und Eheverbindungen gestritten. Solche Zwistigkeiten zwischen Prediger und Gemeinde kamen natürlich auch in konfessionell homogenen Gemeinden vor, siehe etwa Jan Peters: Das laute Kirchenleben und die leisen Seelensorgen. In: Richard von Dülmen (Hg.): Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn. Frankfurt am Main 1990, S. 75-105.

⁵⁴⁰ Bürgermeister Hein an die zur joachimsthalschen Schule verordneten Herren Direktoren und Räte. Joa-

Angesichts der deutlichen Zahlenverhältnisse in der Gemeinde – den 1500 Lutheranern standen angeblich nur 17 Reformierte gegenüber – hatte der König dann auch keinerlei Bedenken, der Bitte des Bürgermeisters um einen lutherischen Adjunkt und Nachfolger stattzugeben. Hermann scheint sich in der verbleibenden Zeit von 1720 bis zu seinem Tod 1733 auf die geistliche Versorgung der wenigen Reformierten beschränkt zu haben.

Es drängt sich zwangsläufig die Frage auf, weshalb Kolckwitz, Hermann und die übrigen Prediger im Amt Quartschen sich nicht, so wie ihr Landesherr, offen 'mit Herz und Mund' zur reformierten Konfession bekennen durften, beziehungsweise weshalb von ihnen erwartet wurde, eine oberflächliche Form der Verstellung aufrechtzuerhalten, die doch für jeden durchschaubar war und die sie zwangsläufig in Gewissenskonflikte bringen musste, wenn sie ihr geistliches Amt ernst nahmen. Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus den religionspolitischen Zielen der reformierten Obrigkeit. Diese nutzte jede sich bietende Gelegenheit zur Aufweichung der konfessionellen Grenzen – wobei aber kein Zweifel bestehen kann, dass diese Aufweichung nur in eine Richtung, auf Kosten der Lutheraner, stattfand. Konfessionelle Ambiguität war hier keine subversive Verhaltensform, mit der sich Untertanen externen Homogenisierungszwängen zu entziehen suchten, sondern erscheint vielmehr als obrigkeitliche Herrschaftstechnik, der die Untertanen, letztendlich mit Erfolg, eine defensive Konfessionsbildung entgegensetzten.

Zur Verwirklichung ihrer religionspolitischen Ziele bediente sich die Obrigkeit der reformierten Geistlichen, die sich meist ohne große Widerworte für die landesherrlichen Interessen instrumentalisieren ließen – aufgrund der ökonomischen und politischen Abhängigkeit vom Landesherrn und der mangelnden gesellschaftlichen Unterstützung im mehrheitlich lutherischen Umfeld waren ihren Handlungsspielräumen enge Grenzen gesetzt. Da die lutherischen Geistlichen sich durch ihr oppositionelles Verhalten in den Augen der Landesobrigkeit als konfessionelle Eiferer und potentielle Unruhestifter verdächtig gemacht hatten, förderte die Obrigkeit die als moderat und friedliebend geltenden reformierten Pfarrer. Bereits in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren einige reformierte Prediger in lutherische Pfarreien eingesetzt worden, „weill dieselbe die Reformirte Religion öffentlich undt friedtlich lehren, doch andere Lutherische Kirchen Ceremonien mitbeibehalten undt dulden“, so zum Beispiel in Frankfurt (Oder), Stendal, Arnswalde und Reetz.⁵⁴¹ Sie positionierten sich nicht eindeutig in einem der beiden konfessionellen Lager und versuchten, die Gratwanderung zwischen den Bekenntnissen mit ihren persönlichen Glaubensgrundsätzen in Übereinstimmung zu bringen – in Brandenburg war der philippistisch eingestellte Generalsuperintendent zu Frankfurt (Oder), Christoph Pelargus, sicherlich der prominenteste Vertreter dieser Geisteshaltung. Als interkonfessionelle Grenzgänger sollten diese Geistlichen, die sich ganz oder zumindest teilweise mit den reformierten Glaubenssätzen identifizierten, während sie sich öffentlich weiterhin zum Luthertum bekannten, der Bevölkerung die neue Lehre vermitteln und den Widerstand innerhalb der Landeskirche abschwächen. Tatsächlich reagierte die lutherische Bevölkerung auch nicht durchweg ablehnend auf diese Geistlichen. Gerade in der schwierigen Zeit des Dreißigjährigen Kriegs und des anschließenden Wiederaufbaus vermochten einige reformierte – oder jedenfalls mit der reformierten Lehre sympathisierende – Prediger, die ihrer Gemeinde langjährig treue Dienste geleistet und in der Not nicht alleine gelassen hatten, bei ihren Zuhörern Respekt und Ansehen zu erwerben, freilich ohne diese zum Reformiertentum zu bekehren. Als beispielsweise 1664 Paul Schaller (†1666), der reformierte Prediger der lutherischen Stadtgemeinde Arnswalde, aufgrund seines Alters und seiner Krankheit bei der Neumärkischen

chimsthal, 5. September 1718. BLHA, Rep. 40A, Nr. 993 Beschwerde gegen den Prediger Hermann zu Joachimsthal 1718.

⁵⁴¹ Reformierte Gemeinde in Cüstrin an den Kurfürsten. Küstrin, 9. Juli 1628. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. C 6 Cüstrin (1578-1724).

Regierung um die Ernennung eines lutherischen Adjunkten bat, betonte die Gemeinde, die sehr an ihrem Prediger hing, dass sie keinen anderen als Schaller wünsche, da dieser ihnen seit beinahe 40 Jahren treue Dienste geleistet hatte. Das war nicht zuletzt auch deshalb bemerkenswert, weil die Neumärkische Regierung gerne dauerhaft eine reformierte Pfarrstelle in Arnswalde begründet hätte und eine lutherische Nachfolge für Schaller keineswegs gesichert war. Als Schaller zwei Jahre später verstarb, erreichte die Gemeinde, die von ihrem betont lutherischen Bekenntnis kein bisschen abgewichen war, beim Kurfürsten die Berufung eines lutherischen Nachfolgers, womit sie sich gegen die Einwände der Neumärkischen Regierung durchzusetzen vermochte.⁵⁴² Das Beispiel Schallers, der die Bedürfnisse seiner Gemeinde vor reformierte Interessen stellte und damit viel gemäßiger auftrat als die konfessionellen Eiferer in der Neumärkischen Regierung, scheint durchaus paradigmatisch für einige Geistliche in der Kur- und Neumark gewesen zu sein, die, obwohl sie nach langjähriger Tätigkeit von ihren Gemeinden persönlich akzeptiert worden waren, keine Religionsänderung herbeizuführen vermocht hatten. Diesen frühen religionspolitischen Maßnahmen war also kein dauerhafter Erfolg beschieden. Der Fall Quartschens, wo die Situation ähnlich gelagert war, zeigt weiterhin, dass trotz anfänglicher Akzeptanz die Haltung gegenüber den reformierten Predigern seit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts wieder ins Negative umschlagen konnte, wenn sich die Gemeinden von der Landesobrigkeit in ihrer Religionsfreiheit bedroht sahen. Gewissermaßen verlief die Entwicklung hier gegenläufig zur allgemein zu beobachtenden Entspannung der konfessionellen Beziehungen. Trotz der ausbleibenden Erfolge hielt die Landesobrigkeit auch nach dem Dreißigjährigen Krieg an ihrer Religionspolitik in der Tradition der Zweiten Reformation fest. Standen schon zu Beginn des 17. Jahrhunderts Personen wie Pelargus mit ihrer konfessionell unbestimmten Haltung unter großem Druck, mussten jetzt erst recht jene reformierten Geistlichen, die trotz gegenteiliger persönlicher Glaubensgrundsätze ihr Predigtamt in einer lutherischen Gemeinde versahen, in Gewissensnöte geraten. Zwar konnten sich die Reformierten auf den Standpunkt zurückziehen, dass ein Großteil der lutherischen Praktiken aufgrund ihres adiaphorischen Charakters notfalls geduldet werden dürfe, doch grundsätzlich wollten auch sie sich keinen 'Nikodemismums' vorwerfen lassen.⁵⁴³ Zudem dürften sich die Prediger vor Ort nur wenig Illusionen über ihre Erfolge bei der 'Gewinnung' der lutherischen Bevölkerung für das reformierte Bekenntnis gemacht haben. Besonders deutlich wird dies im Fall von Christian Hermann in Joachimsthal, der sich aufgrund der äußeren gesellschaftlichen Umstände und der Auflagen des Konsistoriums in einer geradezu schizophrenen Situation befand, die seinem Amt zweifellos unwürdig war.

Die Berufung reformierter Pfarrer in lutherische Gemeinden und die Ausweitung des Pfarrzwangs auf die Lutheraner standen im offenen Widerspruch zu den Landtagsrezessen, daher spielte sicherlich auch die Verschleierung der fehlenden Rechtsgrundlage bei den reformierten Predigern abverlangten Dissimulation eine Rolle. Dies wird offenkundig am Beispiel des Predigers Kolckwitz, der nach seinem öffentlichen Bekenntnis zur reformierten Konfession dem Kurfürsten in der von der Neumärkischen Regierung vorgesehenen Rolle politisch nicht mehr tragbar schien. Weil der Eindruck einer Zwangsmaßnahme tunlichst vermieden werden sollte, machte die Landesobrigkeit das Bekenntnis der reformierten Geistlichen zu einer Verfügungsmasse ihrer eigenen Religionspolitik. In ihrer recht staatskirchlich anmutenden Auffassung vom Predigtamt behandelte sie die Pfarrer weniger als Geistliche, sondern mehr als landesherrliche Amtsträger. Die lutherischen Gemeinden durchschauten jedoch die konfessionelle Dissimulation der reformierten Prediger und suchten sich den obrigkeitlichen Anordnungen zu entziehen, wann und wo sie nur konnten. Auch hier hatte

⁵⁴² GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. A3 Arnswalde.

⁵⁴³ Zu dieser Problematik siehe insbesondere Zagorin, *Ways of Lying*.

die landesherrliche Religionspolitik das Gegenteil ihrer ursprünglichen Intentionen bewirkt: Statt eine Annäherung der beiden protestantischen Bekenntnisse herbeizuführen, brachte sie die lutherische Bevölkerung weiter gegen die Reformierten auf. Die Kompromissformeln, welche die Kirchenverwaltung im Laufe der Zeit entwickelt hatte (Aufhebung des Pfarrzwangs, Zugeständnisse in der Frage der Kirchenbräuche, der Katechese und des Abendmahls) erwiesen sich dauerhaft nicht als tragfähig. Erst die Entfernung der reformierten Prediger aus den Pfarrstellen beendete die konfessionellen Spannungen in der Gemeinde.

Den Handlungsmöglichkeiten der lutherischen Untertanen waren hier deutliche Grenzen gesetzt. Während passiver Widerstand bis zu einem gewissen Grad geduldet wurde, blieben Widersetzlichkeiten gegen das Kirchen- und Schulpersonal, wie im Falle des Zorndorfer Tumults, nicht ungestraft. Dass die Gemeinden dennoch zu solchen Ausdrucksformen griffen, um ihrem Unmut Luft zu machen, kann als Kennzeichen politischer Ohnmacht gedeutet werden. Um einen unliebsamen Geistlichen dauerhaft loszuwerden, hätten diesem laut Konsistorialordnung klare Verfehlungen in Lehre oder Lebenswandel nachgewiesen werden müssen. Ersteres kam unter den gegebenen Umständen nicht in Frage, und auch die Anschuldigungen gegen den bürgerlichen Lebenswandel der Geistlichen, wie bei Hermann und Diederich, hatten keine Aussicht auf Erfolg. Die durchschaubaren Intrigen gegen die beiden Geistlichen boten aber immerhin eine Möglichkeit, die Ehre der Betroffenen zu verletzen und die Verantwortlichen in der Zentralverwaltung auf die Missstände hinzuweisen. Als wirksamstes Mittel gegen die obrigkeitlichen Zwangsmaßnahmen erwies sich aber das Beharren auf starren konfessionellen Grenzen, die weitgehend aufrechterhalten werden konnten.

Adlige Patrone als Akteure einer reformierten Religionspolitik

Eine andere Ausgangssituation bot sich dort, wo nicht der Landesherr, sondern reformierte Adlige als Patrone der Gemeinden auftraten. Einige von ihnen erwarben nach dem Dreißigjährigen Krieg in Brandenburg günstigen Grundbesitz, siedelten dort konfessionsverwandte Kolonisten an und tätigten langfristige Investitionen, um das verwüstete oder brachliegende Land zu kultivieren.⁵⁴⁴ Damit folgten sie nicht nur eigenen Interessen, sondern vermittelten auch ihrem Landesherrn, dass sie mit ihren privaten Initiativen dessen wirtschafts- und religionspolitische Ambitionen unterstützten, und empfahlen sich somit gleichzeitig für die Verwendung in den höheren Regierungsämtern der Hohenzollernmonarchie. Die Gründung und Finanzierung von neuen Gemeinden, verbunden mit den umfassenden feudalherrschaftlichen Rechten und der nahezu unbeschränkten Ausübung des *ius patronatus* ermöglichte ihnen weitreichende Handlungsspielräume, wie im Folgenden in erster Linie am Beispiel der Familien Hertefeld in Liebenberg/Neuholland und Schwerin in Altlandsberg sowie der Kurfürstin Luise Henriette in Zehlendorf gezeigt werden soll.

Bei der Familie von Hertefeld handelte es sich um ein reformiertes klevisches Geschlecht, das bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts in brandenburgische Dienste getreten war, als Stephan v. Hertefeld im jülich-klevischen Erbfolgestreit (1609) die Interessen des brandenburgischen Kurfürsten verteidigte.⁵⁴⁵ Sein Sohn Jobst Gerhard v. Hertefeld (1594-1663), Amtshaupt-

⁵⁴⁴ Dass die reformierten Adelsgeschlechter „soziale Habenichtse“ gewesen seien, die „mit leeren Taschen“ nach Berlin kamen, ist sicherlich eine Übertreibung (Hahn, Calvinismus, S. 256 f.), zumal die landwirtschaftlichen Investitionen mittel- und langfristig wichtige wirtschaftliche Impulse setzten. Die aus der privilegierten Stellung am Hof resultierenden, zweifellos attraktiven Einkommensmöglichkeiten wurden also in den Wiederaufbau des Landes reinvestiert. Die hier betrachteten Familien Hertefeld und Schwerin profitierten letztendlich nicht von ihrem Engagement, da sie ihre Güter an König Friedrich I. veräußern mussten.

⁵⁴⁵ Zum Folgenden insbesondere Jan Peters: Historische Einführung: Neuholland von den Anfängen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. In: Ders., Hartmut Harnisch u. Lieselott Enders (Hgg.): Märkische Bauerntagebücher

mann von Liebenwalde und Zehdenick und kurfürstlicher Oberjägermeister, hatte 1652 das verwüstete Gut Liebenberg von der Familie Bredow erworben. 1659 erwarb er zudem von seinem Landesherrn 100 Hufen sumpfiges Bruchland westlich der Havel zwischen Liebenwalde und Grüneberg, mit der Absicht, dieses urbar zu machen und durch die Ansiedlung von qualifizierten Kolonisten eine einträgliche Milchwirtschaft aufzubauen. Obwohl Hertefeld nach den Bevölkerungsverlusten des Dreißigjährigen Kriegs bei der Auswahl der Siedler unter konfessionellen Gesichtspunkten nicht wählerisch sein konnte, hielten ihn die äußeren ökonomischen Notwendigkeiten nicht von der Ausübung einer reformierten Religionspolitik ab. So verpflichtete er eine Gruppe von katholischen Kesselführern aus Brabant, die er 1659 für die neue Kolonie angeworben hatte, in ihren Erbpachtverträgen dazu, ihre Kinder im reformierten Glauben erziehen zu lassen. Gleiches galt auch für die lutherischen Kolonisten, die sich später dort niederließen. Zusätzlich verstärkt wurde die Gemeinde durch reformierte Siedler aus Kleve und Friesland. Jobst Gerhard nahm jedoch keine Rücksicht auf die trikonfessionelle Gemeindestruktur – in dem schon bald als Holländer Bruch bezeichneten Kolonistendorf stiftete er 1663 lediglich die reformierten Gemeinden Liebenberg und Neuholland, seinen lutherischen und katholischen Untertanen gestand er hingegen keinen eigenen Gottesdienst zu.⁵⁴⁶ Für die herrschaftliche Familie und die reformierten Untertanen ließ er nicht nur die Kirche in Liebenberg renovieren und neu ausstatten, sondern auch eine Schule errichten. Doch obwohl auf den nicht-reformierten Kolonisten offenbar ein hoher konfessioneller Anpassungsdruck lastete und eine ganze Reihe von ehemals katholischen Siedlern zur reformierten Konfession wechselte, behielt die Gemeinde bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts ihre trikonfessionelle Struktur bei.

Dies sollte sich jedoch ändern, nachdem Samuel von Hertefeld 1704 das inzwischen Neuholland genannte Gut an den König abtreten musste. Friedrich I. ließ dort zunächst eine Kirche errichten und diese 1710 vom Bischof Ursinus einweihen. Schon bald zeigte sich, dass der neue reformierte Prediger Adolph Christoph Stosch II. (1684-1713), der jetzt seinen Sitz in Neuholland hatte, mit den Verhältnissen in seiner Gemeinde nicht zufrieden war. In einer umfassenden Beschwerde an den Geheimen Rat berichtete er, dass einige Kolonisten ohne Erlaubnis einen lutherischen Schulmeister angestellt hatten, der die Gemeinde dazu brachte, Stosch die ihm laut seiner Vokation zustehenden Naturalleistungen zu verweigern. Außerdem entzogen sie sich dem Pfarrzwang und gingen zur Kommunion in die umliegenden lutherischen Gemeinden in Falkendahl und Liebenwalde. Schließlich weigerten sich einige Kolonisten, ihre Kinder in die reformierte Kirche und Schule zu schicken, wozu sie sich im Pachtvertrag ausdrücklich verpflichtet hatten. All dies bedeutete für den reformierten Geistlichen nicht nur eine Herausforderung auf dem Feld der konfessionellen Konkurrenz, sondern auch eine Bedrohung seiner materiellen Existenz, die nicht zuletzt von den durch die Gemeinde zu entrichtenden Pfarrgebühren abhing. Zur Untersuchung dieser Beschwerden wurde 1711 eine Kommission bestehend aus einem geistlichen und einem weltlichen Vertreter des Landesherrn, dem Hofprediger Achenbach und dem oranienburgischen Amtmann Hünicke,

des 18. und 19. Jahrhunderts. Selbstzeugnisse von Milchviehbauern aus Neuholland. Weimar 1989, S. 18-80; Jörn Lehmann: in Nachbarschaft der Kurfürstin: Oberjägermeister Jobst Gerhard von Hertefeld – Förderer von Siedlung und Landwirtschaft in der Region. In: Bothzowia Oranienburg. Stadt und Kultur. Gartenkunst, Schlösser, Architektur und Wissenschaft. 2 (2009), S. 33-40; R. Schmidt: Oberjägermeister von Hertefeld. In: Templiner Kreiskalender 10 (1937), S. 66-69; Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 499.

⁵⁴⁶ Zum Folgenden Hering, Beiträge II, S. 267-277; GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3 Antworten auf die gedruckten Fragen, S. 318-324; Nr. 4 Immediatkirchen Mittel-, Alt-, Ucker-, Neumarck 1713, S. 329-346.

Ursprünglich stand Neuholland im Filialverhältnis zu Liebenberg. 1704 ging Neuholland in königlichen Besitz über. Zwischen 1709 und 1713 waren die Filialverhältnisse umgekehrt, was sicherlich mehr den Größenverhältnissen der Teilgemeinden Rechnung trug (1:8). Nach 1713 besaßen beide Gemeinden jeweils einen eigenen Prediger.

beauftragt. Ihre kommissarische Relation vom 8. Juli 1711 bietet einen detaillierten Einblick in die religiöse Struktur der Gemeinde.⁵⁴⁷ Der ohne landesherrliche Bestätigung widerrechtlich angestellte Schulmeister war bereits durch den Amtmann kassiert und die Gemeinde zur pflichtgemäßen Zahlung der schuldigen Abgaben an ihren Geistlichen verpflichtet worden. In Hinsicht auf den Pfarrzwang hatte Achenbach vorgeschlagen, dass Stosch den Lutheranern das Abendmahl nach deren Ritus reichen könne, analog zur bestehenden Praxis in der Neumark. Doch eine Umfrage unter den Hausvätern der Gemeinde hatte in dieser Hinsicht ein gespaltenes Meinungsbild ergeben: Peter Heinrich, Martin Baate, George Specht und Johann Heintze konnten sich mit dem Gedanken anfreunden; Martin Äppler und Andres Wille hingegen wollten sich auch in Zukunft lieber zu den lutherischen Gemeinden der Umgebung wenden. Da auch die örtlichen Reformierten an einer solchen Regelung Anstoß genommen hätten, wurde dieser Kompromissvorschlag jedoch wieder verworfen und die bestehende Praxis bestätigt, was faktisch einer partiellen Aufhebung des Pfarrzwangs gleichkam. Zur Aufrechterhaltung der Kirchengzucht sollten die Lutheraner bei der Kommunion ein Zeugnis des reformierten Predigers über ihren Lebenswandel vorlegen. Einen besonderen Streitpunkt bildete aber die religiöse Erziehung der Kinder. Stosch beharrte darauf, dass die lutherischen und katholischen Eltern ihre Nachkommen im reformierten Glauben erziehen ließen, wie in den Erbpachtverträgen als *conditio sine qua non* vorgesehen. Achenbach erklärte darauf zustimmend, dass der König an diesem Ort nur reformierte Kolonisten dulden wolle – der Hofprediger hatte in diesem Punkt offenbar klare Instruktionen erhalten. Auch hier zeigte sich innerhalb der Gemeinde ein differenziertes Meinungsbild unter jenen zwölf Hausvätern, die ihre Kinder bislang nicht zu den Reformierten geschickt hatten und die immerhin etwa ein Drittel der gesamten Gemeinde ausmachten. Es handelte sich um etablierte Familien, die sich bislang dem konfessionellen Konformitätsdruck erfolgreich widersetzt hatten und auch unter der neuen, königlichen Herrschaft ihre bestehenden Freiräume zu verteidigen suchten. Anton und Johann Berendt bestanden nicht nur auf ihrer Verweigerungshaltung, sondern drohten auch der übrigen Gemeinde, in diesem Punkte nicht nachzugeben. Es entbehrt nicht einer gewissen Ironie, dass sie dabei gerade jenen protestantischen Fundamentalkonsens für sich in Anspruch nahmen, mit dem ansonsten auch der Landesherr seine Toleranzmaxime zu begründen pflegte, wenn er gegenüber den Lutheranern die Duldung der Reformierten einklagte: „Wir glaubten ja doch an einen gott und hoffeten alle seelig zu werden“. Auch Martin Baate und sein erwachsener Sohn waren nicht gewillt, der Anordnung Folge zu leisten. Hingegen erklärten sich Andres Wilke und Paul Pleeßkow damit einverstanden, dass ihre Kinder und Enkel im reformierten Glauben erzogen würden, ebenso wie Samuel Schneider, der mit einer Reformierten verheiratet war. Der Reformierte Heinrich Jacob erhob keinerlei Einwände, obwohl seine Frau lutherisch war. Martin Heinrich wollte dies nur bei seinen drei jüngsten Kindern zugestehen, nicht aber bei den drei ältesten, die bereits mit den Lutheranern kommuniziert hätten. Martin Äppler wiederum vermochte unter Einfluss seiner „bösen Frau“ nicht zuzustimmen. Auch Arndt Grünethal, der sich zur römisch-katholischen Konfession bekannte, betonte, „er könnte mit seiner Lutherischen Frauen wegen der Kinder nicht streiten“. Hingegen erklärte sich Johan Kerkow, ebenfalls ein mit einer Lutheranerin verheirateter Katholik, bereit, alle seine sieben Kinder, einschließlich des bereits fünfzehnjährigen Jürgen, im reformierten Bekenntnis zu erziehen. Die Verteidigungsstrategien der einzelnen Hausväter weisen auf eine jeweils unterschiedliche Einschätzung der eigenen Handlungsspielräume hin. Trotz der offen ausgesprochenen Drohung, die Pachtverträge widrigenfalls aufzukündigen, beharrten die verbliebenen Verweigerer auf ihrer Haltung. Der Empfehlung der Kommissare

⁵⁴⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 9, D1 Kolonistensachen, Fasz. 4 Neuholland (1710-1744). Siehe auch Peters, historische Einleitung, S. 37-39.

folgend, entschied Minister v. Printzen daraufhin, als exemplarische Strafe den Berendts den Vertrag aufzukündigen, um die übrigen Kolonisten umzustimmen.⁵⁴⁸ Außerdem wies er das Konsistorium an, den lutherischen Geistlichen in der Region einzuschärfen, dass sie keine Kinder aus Neuholland zur Beichte oder Kommunion zulassen durften. Abgesehen vom Abendmahlsbesuch der Erwachsenen war man also unwillig, den nicht-reformierten Kolonisten Zugeständnisse zu machen; der Widerstand gegen die feudalherrschaftliche Religionspolitik wurde konsequent und letztendlich erfolgreich unterdrückt.

Nachdem Stosch 1713 verstorben war, wurden die Gemeinden Liebenberg und Neuholland geteilt und erhielten jeweils eigene Pfarrstellen. In Liebenberg folgte Ferdinand Stosch (1688-1727) seinem Bruder. Kurz nach dem Antritt der Pfarrstelle meldete er, in der Gemeinde stünden den 90 Reformierten immerhin 200 lutherische Gemeindemitglieder gegenüber. Diese mussten dort nicht nur zu Kirche gehen, sondern auch ihre Kinder taufen, ihre Ehen schließen und ihre Toten begraben lassen. Mit einem gewissen Stolz konnte er berichten,

daß die Kinder den Reformirten Catechismus privatim und publice aufsagen müßen, welches verursacht toch daß zu meiner Zeit schon einige Kinder von lutherischen Eltern gebohren zur Reformirten Religion angenommen seyen und der weitere Fortgang mit der Hülfe Gottes zu hoffen stehet.⁵⁴⁹

Weiterhin bemerkte er,

daß zwischen denen Lutherischen und Reformirten, welche zu dieser Kirche kommen, eine gute Einigkeit verspühret wird, wie ich denn auch mit guten Gewißen meine Gemeine wegen ihres fleißigen kirchengehens und guten sittlichen Wandel bey Menschen rühmen mag: selbst die Lutheraner bleiben mit [in] der Kirche, es sey denn, daß sie zum H. Abendmahl gehen wollen.⁵⁵⁰

Auch in Neuholland gingen die 85 Lutheraner, die dort etwa ein Fünftel der gesamten Gemeinde ausmachten, weiterhin zur Kommunion in benachbarte lutherische Gemeinden. Die von Stosch gemeldeten Begebenheiten finden auch in der quantitativen Entwicklung der Gemeinde ihren Niederschlag. 1706 zählte die kombinierte reformierte Gemeinde in Liebenberg und Neuholland noch 225 Mitglieder und beinahe ebenso viele Kommunikanten, wobei unter den Letzteren allerdings auch eine ganze Reihe Auswärtiger zu finden war. Demgegenüber wurde die Größe der einzelnen Gemeinde Neuholland 1713 mit 353 Personen beziffert, während die Anzahl der Kommunikanten lediglich mit 140 angegeben wird. Der vergleichsweise niedrige Anteil der kommunizierenden Gemeindemitglieder von etwa 40% deutet daraufhin, dass auch die lutherische Bevölkerung zumindest partiell mit erfasst wurde. Sowohl das 'Auslaufen' der erwachsenen lutherischen Bevölkerung als auch die Erfassung der Katecheten, die jetzt konsequent im reformierten Glauben erzogen werden mussten, bildeten dafür eine mögliche Erklärung.⁵⁵¹ Zu Beginn des 18. Jahrhunderts hatte also eine Intensivierung der reformierten Religionspolitik eingesetzt, sowohl in Liebenberg unter den Hertefelds, als auch in Neuholland, das sich jetzt in königlichem Besitz befand.

In ähnlicher Weise wie in Liebenberg/Neuholland entstand auch in Zehlendorf eine bikonfessionelle Gemeinde, nachdem Kurfürstin Luise Henriette (1627-1666) das Gut bei Oranienburg 1651 von der Familie Götze erworben hatte.⁵⁵² Um das während des Dreißigjährigen Kriegs vollständig verwüstete Gut wiederaufzubauen, siedelte die Kurfürstin dort Kolonisten aus

⁵⁴⁸ Printzen an Achenbach und Hüenicke. Cölln, 8. September 1711. Ebd.

⁵⁴⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 4 Immediatkirchen Mittel-, Alt-, Ucker-, Neumarck 1713, S. 329.

⁵⁵⁰ Ebd. S. 345 f.

⁵⁵¹ Für gewöhnlich bildeten die Kommunikanten einen Anteil von etwa 50-70% der gesamten reformierten Gemeinde, bisweilen auch noch mehr, da an den quartaliter stattfindenden Abendmahlsfeiern häufig auch viele Auswärtige teilnahmen. Ebd., S. 309 sowie Nr. 3 Antworten auf die gedruckten Fragen, S. 330.

⁵⁵² Hering, Beiträge II, S. 227-238.

Friesland, Holland und Westfalen an, für die sie eine reformierte Gemeinde gründete. Die während des Kriegs geflohene lutherische Bevölkerung fand dadurch bei ihrer Rückkehr ganz andere Voraussetzungen vor. Da es sich rechtlich gesehen um eine Gemeindeneugründung und nicht um einen Wiederaufbau handelte, glaubte sich die Kurfürstin über die vormaligen kirchlichen Verhältnisse hinwegsetzen zu können. Zur Versorgung der Gemeinden Zehlendorf und Oranienburg hatte sie den reformierten Prediger Andreas Heinzius eingesetzt, der dieser Tätigkeit zwischen 1653 und 1686 nachging. Auf Anweisung der Berliner Hof- und Domprediger Bergius, Stosch und Crell durfte Heinzius als Zugeständnis gegenüber den Lutheranern in Zehlendorf diesen zwar das Abendmahl in Form der Oblate reichen, musste aber darüber hinaus auf die übrigen lutherischen Kirchenzeremonien verzichten und sogar das reformierte Kirchenformular benutzen. Darüber hinaus war die Zehlendorfer Gemeinde auf Anweisung des Konsistorialpräsidenten v. Rhaden zur Erleichterung der kirchenadministrativen Kommunikation der lutherischen Inspektion Bernau zugeordnet worden. Diese administrative Sonderstellung, die bis zur Gründung des Reformierten Kirchendirektoriums (1713) andauerte, hatte zur Folge, dass die Zehlendorfer Prediger als Ko-Inspektoren auch bei Vakanz in den umliegenden lutherischen Gemeinden Oranienburg, Biesenthal und Großschönebeck aushelfen mussten, wobei sie zum Leidwesen der Lutheraner ebenfalls alle Handlungen nach dem reformierten Kirchenformular vollzogen. Langfristig konnten sich die Reformierten hier allerdings nicht halten und nachdem die meisten reformierten Familien weggezogen waren, erhielt die Gemeinde in der Mitte des 18. Jahrhunderts einen lutherischen Pfarrer.

Aufschlussreich für das konfessionelle Selbstverständnis des reformierten Adels ist auch der Fall einer namentlich nicht näher genannten Witwe Lüderitz, geborene Hertefeld, in der Altmark.⁵⁵³ Nach eigener Aussage konnte sie aufgrund ihres Alters und wegen einer Gehbehinderung nicht mehr die reformierte Gemeinde in Stendal besuchen und wollte sich deshalb das Abendmahl in der örtlichen lutherischen Patronatskirche auf ihrem Gut Lüderitz vom reformierten Prediger reichen lassen. Dies sollte jedoch kein privater Vorgang sein:

[...] bin ich gesonnen, dem Reformirten Prediger des Sonnabends vorher, die Vorbereitung in meinem Hauße, des Sonntags drauff aber dem lutterschen Prediger in der Kirchen die gewöhnliche Amtpredigt verrichten zu lassen, nur daß nach gehaltener Predigt, und wan die luttersche Gemeine noch beysammen und versamlet ist, damit sie selbst unßeren und den Reformirten Gottesdienst mit ansehen und anhören, und dadurch gewonnen oder überzeugt werden, nicht mehr zu lästeren, der Reformirte Prediger an den hierzu gesetzten und bereiteten Tisch trete, die Handlung der Hl. Communion zu verrichten, und selbte mir und anderen Versamleten Christen, Reformirten Gebrauch nach, andächtiglich administriren und zu verreichen [...] ⁵⁵⁴

Die Eingabe an das Konsistorium ist durchaus bemerkenswert, da sie keineswegs, wie man zunächst vielleicht vermuten könnte, auf eine Genehmigung für die Privatkommunion abzielte, die ihr sicherlich gestattet worden wäre. Die Lüderitz wollte ihre Kommunion vielmehr zu einem demonstrativen Akt machen, der in einer interkonfessionellen kirchlichen Öffentlichkeit stattfinden und eine missionarische oder wenigstens toleranzpolitische Absicht im Sinne der offiziellen landesherrlichen Religionspolitik verfolgen sollte. Ihr wurde dann auch erlaubt, in der lutherischen Kirche zu kommunizieren, allerdings nur unter der Voraussetzung, dass die örtliche lutherische Bevölkerung nicht zur Anwesenheit genötigt werde.⁵⁵⁵

⁵⁵³ Es handelte sich vermutlich um Justina Louisa v. Hertefeld (1640-1721), verheiratet mit Ludolf Bertram Philipp v. Lüderitz (1628-1686); möglicherweise aber auch Anne Marie v. Hertefeld, 1661 verheiratet mit Joachim Ernst von Lüderitz, Oberjägermeister u. Amtshauptmann zu Liebenwalde und Zehdenick (†1695). Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 531 f.

⁵⁵⁴ O. D. [1698]. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16 Reformierte Religion (1613-1749).

⁵⁵⁵ Paul v. Fuchs an die v. Lüderitz. Cölln, 24. Dezember 1698. Ebd.

Wiederum anders verhielt es sich in Altlandsberg, das der aus Pommern stammende Freiherr Otto von Schwerin (1616-1679) im Jahr 1650 erworben hatte, nachdem er in die Dienste des Kurfürsten Friedrich Wilhelm getreten war.⁵⁵⁶ Mit der Erhebung der altlandsbergischen Güter zur Herrschaft 1654 hatte er auch das Recht zur Einführung der reformierten Konfession erhalten. Schwerin sollte schon bald als Oberpräsident des Geheimen Rates eine herausragende Stellung in der Regierung des Großen Kurfürsten einnehmen. In den 1660er Jahren fiel ihm die wichtige Aufgabe zu, im märkischen Kirchenstreit den Ausgleich zwischen Lutheranern und Reformierten zu suchen, wobei ihm allerdings keine nennenswerten Erfolge beschieden waren. Für seine Rolle als Mediator kam ihm aber zweifellos die auch in religiöser Hinsicht vorbildliche Führung seiner Herrschaft zugute. Auf den im Dreißigjährigen Krieg verwüsteten Gütern hatte Schwerin gezielt reformierte Kolonisten aus dem Reich, den Niederlanden, Böhmen, Polen und Frankreich angesiedelt. Zusätzlich zur bereits bestehenden lutherischen Kirche errichtete er für sich und seine konfessionsverwandten Untertanen eine Schlosskirche mit Orgel, ein Pfarrhaus und eine Schule (1657-1662), außerdem ließ er eine wertvolle Kirchenbibliothek anlegen und stiftete ein Hospital (1692 erbaut).⁵⁵⁷ Für die reformierte Gemeinde erließ er zudem eine eigene Kirchenordnung, die unter anderem zur Aufrechterhaltung der Sittenzucht regelmäßige Examinationen der Gemeindeglieder durch das Presbyterium vorsah. Bei aller Förderung, die er den Reformierten in seiner Herrschaft zukommen ließ, unterstützte Schwerin, der 1656 in zweiter Ehe mit Helene Dorothee v. Kreytzen eine Lutheranerin geheiratet hatte, gleichzeitig auch die örtliche lutherische Gemeinde. Nachdem er 1662/1665 zum Hofmeister der Prinzen Karl Emil und Friedrich ernannt worden war, hielten sich diese mit einem stetig wachsenden Teil des Hofstaates in Altlandsberg auf. Gemeinsam mit den ihm anvertrauten Prinzen besuchte Schwerin auch die lutherischen Gottesdienste, womit er in einer Zeit der konfessionellen Auseinandersetzungen ein versöhnliches Signal an die lutherischen Untertanen sandte. Parallel zu den sogenannten Toleranzedikten verbot er als Patron beider Gemeinden den Geistlichen die Kontroverspredigt. In der lutherischen Kirche schaffte er zudem 1672 den Exorzismus ab und führte später auch das Brotbrechen beim Abendmahl ein, wogegen sich aus der Gemeinde offenbar kein Widerstand regte.⁵⁵⁸ Grundsätzlich scheint zwischen den beiden Gemeinden ein sehr gutes Einvernehmen bestanden zu haben, das sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts auch im kollegialen bis freundschaftlichen Verhältnis der Geistlichen zueinander niederschlug. Otto von Schwerin der Jüngere (1645-1705) führte die Bestrebungen seines Vaters fort. Er errichtete 1691 eine Prediger-Witwen- und Waisenkasse für beide Konfessionen sowie 1699 ein reformiertes Waisenhaus. Altlandsberg galt den Reformierten quasi als kirchenpolitischer Musterfall der

⁵⁵⁶ Zum Folgenden Hering, Beiträge II, S. 238-250; Theodor Krücke: Geschichte der evangelisch-reformierten Schloßkirchengemeinde zu Alt-Landsberg. Berlin 1907, S. 28-59; Max Hein: Otto von Schwerin. Der Oberpräsident des Großen Kurfürsten. Königsberg 1929, insbesondere S. 150-155, 254-267, 386-389; Michael Rohrschneider: '...vndt keine favoritten ahn Euerem hoffe haltet'. Zur Stellung Ottos von Schwerin im Regierungssystem des Großen Kurfürsten. In: Michael Kaiser und Andreas Pečar (Hgg.): Der zweite Mann im Staat. Oberste Amtsträger und Favoriten im Umkreis der Reichsfürsten in der Frühen Neuzeit. Berlin 2003, S. 253-269; GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. L 11 Altlandsberg.

⁵⁵⁷ Diese 1757 beim Schlossbrand zerstörte Reformierte Kirchenbibliothek, die 800 Bände umfasste, ist nicht mit der berühmten Altlandsbergischen Bibliothek der lutherischen Kirche verwechselt werden. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 4 Immediatkirchen Mittel-, Alt-, Ucker-, Neumarck (1713), S. 176; Nr. 406 Kirchenbibliothek Altlandsberg (1714-1801). Obwohl die Stiftung der Bibliothek laut dem Erbregerister des Oberpräsidenten eigentlich für die Prediger beider Konfessionen gedacht war, kam es 1724 zur Stiftung einer eigenen lutherischen Kirchenbibliothek durch den Prediger Heinrich Spätich, der der Kirche seine Bücher vermachte. Vgl. auch Czubatynski, Kirchenbibliothek, S. 95 f. In der Chronik Spätichs wird die Einhelligkeit zwischen den Predigern im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts deutlich.

⁵⁵⁸ Ansonsten wäre wohl strenggenommen eine Änderung der 1663 vom Kurfürsten bestätigten Kirchenordnung nötig gewesen. Dafür spricht auch, dass in der Gemeinde der Brauch der *fractio panis* bis ins 19. Jahrhundert beibehalten wurde.

mutua tolerantia, in dem sie die interkonfessionelle Konvivenz verwirklicht sahen. Nachdem die Schwerins die Herrschaft 1708 unter massivem Druck an den König verkaufen mussten, gewann Altlandsberg für einige Jahre den Charakter einer königlichen Sommerresidenz und bildete damit zeitweilig auch den religiösen Mittelpunkt der reformierten Hofgesellschaft. Nach 1713 verlor Altlandsberg diese hervorgehobene Stellung jedoch wieder, und in Übereinstimmung mit seiner allgemeinen religionspolitischen Haltung schritt König Friedrich Wilhelm I. auch hier mit der bereits unter Otto von Schwerin begonnenen Angleichung der Konfessionen in den äußeren Formen des Gottesdienstes voran, indem er dem lutherischen Prediger unter anderem das Absingen der Einsetzungsworte, das Kreuzzeichen und die Privatbeichte verbot.

Die hier betrachteten Fälle haben gemeinsam, dass reformierte Feudalherren auf ihren Gütern eine eigene Religionspolitik betrieben. Die Ansiedlung reformierter Kolonisten in der Zeit des Wiederaufbaus nach dem Dreißigjährigen Krieg war zunächst Bestandteil einer kameralistischen Peuplierungspolitik und folgte wirtschaftlichen ebenso wie konfessionellen Gesichtspunkten. Durch die Stiftung von Gemeinden und den Bau eigener Patronatskirchen brachten die reformierten Adligen ihr konfessionelles Selbstverständnis, aber auch ihren feudalen Herrschaftsanspruch gegenüber den Untertanen deutlich zum Ausdruck. In Zehlendorf und Liebenberg/Neuholland wurde auf die nicht-reformierten Untertanen ein spürbarer religiöser Anpassungsdruck ausgeübt, der auch dann nicht nachließ, als die Güter in landesherrlichen Besitz übergingen, der im Fall von Liebenberg/Neuholland auf Betreiben des neuen Predigers sogar noch intensiviert wurde. Die Religionstoleranz gegenüber den lutherischen Untertanen beschränkte sich auf Zugeständnisse beim Abendmahl. Demgegenüber war es den Schwerins in Altlandsberg gelungen, die von den Reformierten propagierte Gleichberechtigung und friedliche Koexistenz der beiden protestantischen Bekenntnisse weitestgehend zu verwirklichen. Otto von Schwerin übte allenfalls sanften Druck auf seine lutherischen Untertanen aus, um eine Angleichung in den äußeren Formen des Gottesdienstes zu erreichen. Nach dem Erwerb Altlandsbergs setzten die Hohenzollern grundsätzlich die Religionspolitik der Schwerins fort, auch wenn das ehemals patriarchalische Verhältnis zwischen Obrigkeit und Untertanen zwangsläufig eine Mediatisierung erfuhr. Es ist bezeichnend, dass die wirtschaftlich vorbildlich geführten Güter der Schwerins und Hertefelds unter massivem Druck in den landesherrlichen Dominialbesitz überführt wurden.⁵⁵⁹ Auf diese Weise wurde die ohnehin schon überdeutlich ausgeprägte Abhängigkeit des Reformiertentums vom Landesherrn noch weiter verstärkt, unabhängige reformierte Feudalherrschaften vermochten sich in Brandenburg nicht dauerhaft auszubilden.

⁵⁵⁹ Der landesherrliche Besitzerwerb im Umland der Residenz erreichte in der Zeit um 1700 einen Höhepunkt. Ines Elsner: Friedrich III./I. von Brandenburg-Preußen (1688-1713) und die Berliner Residenzlandschaft. Studien zu einem frühneuzeitlichen Hof auf Reisen. Ein Residenzhandbuch. Berlin 2012, S. 60-63.

2.3 Fazit

Die Zweite Reformation hatte für die Entwicklung des landesherrlichen Kirchenregiments folgenschwere Auswirkungen. Die konfessionelle Distanz zwischen Obrigkeit und Untertanen eröffnete dem Landesherrn im Bereich der Kirchenpolitik keine neuen Handlungsspielräume, sondern brachte langfristig spürbare Einschränkungen mit sich. Gleichzeitig zwang sie aber auch die reformierten Obrigkeiten dazu, die Auseinandersetzung mit der lutherischen Landeskirche sehr viel grundsätzlicher zu führen, als dies in den monokonfessionell lutherischen Reichsterritorien zu beobachten war. Der Konflikt wurde von der Landesherrschaft aber nicht durch eine konfessionelle Polarisierung forciert (im Sinne des Konfessionalisierungsparadigmas), sondern durch die Gewährung von Religionstoleranz entschärft. Diese Toleranz war zwar in erster Linie ein politisches Zugeständnis an die Landstände, begründete sich aber nicht aus einer politisch-säkularen Herrschafts- oder Staatsauffassung, sondern fußte auf dem theologischen Konzept von der vorkonfessionellen Einheit des Protestantismus. Das kam zum Ausdruck im staatskirchenrechtlichen Selbstverständnis, das die territorialistische Lehre trotz offenkundiger Anknüpfungspunkte nicht übernahm, weil man an einem theologisch begründeten Kirchenregiment festhielt, in der Kirchenverwaltung, in der man lange Zeit vor einer administrativen Separation der beiden Konfessionsgemeinschaften zurückschreckte, und in der religionspolitischen Praxis, die entgegen der politischen Toleranzkonzeption auf eine theologische Annäherung von Lutheranern und Reformierten abzielte, mit dem Fernziel einer Kirchenunion. Dabei wurde der Augsburger Konfession als gemeinsame Grundlage für die Überbrückung des durch die Konkordienformel verursachten innerprotestantischen Schismas eine wesentliche Rolle beigemessen. Es kann nicht überraschen, wenn der Begriff der *Adiaphora* oder *Mitteldinge* in den Auseinandersetzungen zwischen Lutheranern und Reformierten eine derart zentrale Rolle einnahm, wurde hier doch verhandelt, ob man die Unterschiede zwischen den beiden Bekenntnisgemeinschaften als kirchentrennend einstufte oder als binnenkonfessionellen Pluralismus hinzunehmen bereit war. Das betraf Inhalte der Lehre ebenso wie liturgische Praktiken. In der Dogmatik hatten sich die Lutheraner mit der Konkordienformel deutlich von den Reformierten abgegrenzt und deren Lehre verdammt, wohingegen die Reformierten die Unterschiede in der Lehre nicht als kirchentrennend ansahen. Umgekehrt verhielt es sich bei den Zeremonien. Hier vertraten die orthodoxen Lutheraner unter Rückbezug auf die christliche Freiheit eine permissive Auffassung, wohingegen die Reformierten eine restriktive Haltung vertraten, die keine von Menschen erfundenen Traditionen im Gottesdienst duldete und die Abschaffung der umstrittenen Bräuche verlangte. Wenn reformierte Obrigkeiten den lutherischen Untertanen ihre partikular-konfessionellen Ansichten als allgemeingültig aufzuzwingen, dann verletzten sie damit das Toleranzgebot und beanspruchten die theologische Deutungshoheit über den gesamten Protestantismus. Die Persistenz dieser Bestrebungen in der Tradition der Zweiten Reformation, die auch nach mehreren Generationen ungeachtet aller Widerstände und ausbleibenden Erfolgen zum Trotz nicht aufgegeben wurden, stellt zweifellos eine Besonderheit in der Entwicklung Brandenburg-Preußens dar, wofür sich in den übrigen reformierten Reichsterritorien kein vergleichbares Beispiel finden lässt.

Im Ergebnis war die Obrigkeit mit ihren punktuellen Reformansätzen zur kirchlichen Annäherung der beiden protestantischen Bekenntnisse, die teilweise einen recht experimentellen, wenn nicht sogar utopischen Charakter besaßen, weitgehend am Widerstand der lutherischen Untertanen gescheitert. Auf diese Weise änderte sich langfristig die Grundhaltung obrigkeitlichen Handelns: Maßnahmen mit einer konfessionellen oder unionspolitischen Stoßrichtung waren überwiegend zum Scheitern verurteilt, trugen entgegen der ursprünglichen Intention zu einer Verfestigung der konfessionellen Grenzen bei und erzeugten Abwehrreflexe bei den

Betroffenen. Dies wirkte sich zunächst retardierend auf die Normalisierung der interkonfessionellen Beziehungen aus, hatte auf lange Sicht aber einen stabilisierenden Effekt, da durch das wiederholte Scheitern der obrigkeitlichen Interventionen die bestehenden Verhältnisse im Wesentlichen bestätigt wurden. Die Durchsetzung des politischen Toleranzprinzips erweist sich somit nicht als obrigkeitlich intendierter Vorgang, sondern als Ergebnis eines gesellschaftlichen Aushandlungsprozesses, an dem die historischen Akteure in jeweils eigener Weise Anteil hatten. Die reformierten Entscheidungsträger waren über den Charakter der Kirchen- und Religionspolitik häufig nicht einer Meinung gewesen, obwohl die Vorstellung, Träger der Zweiten Reformation zu sein, auch noch im 17. Jahrhundert das kollektive Bewusstsein der Führungsschicht in Brandenburg-Preußen prägte. Insbesondere territoriale Regierungs- und Verwaltungsbehörden wie die Neumärkische Regierung engagierten sich für reformierte Interessen und gerieten darüber bisweilen in Konflikt mit der Zentralverwaltung, die sich zunehmend an einem überkonfessionellen Herrschaftsideal orientierte und zu einer gemäßigeren Vorgehensweise neigte. Aber auch in der Zentralverwaltung gab es einflussreiche Fürsprecher einer von partikularen konfessionellen Interessen motivierten Politik, wobei neben den zuständigen Ministern in diesem Kontext insbesondere die Hofprediger wiederholt in Erscheinung traten. Sie gaben nicht nur in ihrer Funktion als Berater und Vertrauenspersonen des Fürsten wichtige Anregungen und Impulse für die hier betrachteten religionspolitischen Experimente, sondern gestalteten als landesherrliche Kommissare auch deren Rahmenbedingungen und kontrollierten deren Umsetzung. Nach 1713 sollten sie allerdings schlagartig an Einfluss beim König verlieren und mussten sich zunehmend den landesherrlichen Wünschen nach einer Gleichberechtigung der Konfessionen unterordnen. Die lutherischen Untertanen, Theologen wie Laien, hatten die obrigkeitlichen Anordnungen nicht immer grundsätzlich und häufig auch nicht geschlossen zurückgewiesen; einige von ihnen ließen sich durchaus auf Kompromisse ein, nutzten die Verordnungen zur Durchsetzung eigener Interessen oder begrüßten sogar einzelne Maßnahmen, weil sie, vom Pietismus beeinflusst, die rigorose Haltung des orthodoxen Luthertums selbst ablehnten. Die Entscheidungsträger in der Kirchenverwaltung machten wiederholt den Fehler, diese Zugeständnisse, die häufig nur strategischen Charakter besaßen, als Zustimmung zu ihrer Kirchenpolitik zu werten. Doch selbst die pietistisch gesinnten Lutheraner, die den Reformversuchen der Reformierten noch am weitesten entgegen kamen, versperren sich letztendlich den obrigkeitlichen Vereinnahmungsversuchen. Die Lutheraner reagierten mehrheitlich mit einer defensiven Konfessionsbildung, die sich unabhängig von der eigentlichen Sachlage meist als wirksames Instrument zur Zurückweisung obrigkeitlicher Anordnungen erwies, ob diese nun als Bedrohung der konfessionellen Identität oder als Eingriff in die kirchliche Eigenständigkeit wahrgenommen wurden.

3 Kleve

3.1 Das Herzogtum Kleve unter brandenburgischer Herrschaft

Ganz anders als in den brandenburgischen Kernlanden der Hohenzollern gestalteten sich die Herrschaftsvoraussetzungen im Herzogtum Kleve. Mit dem Tod Herzog Johann Wilhelms (1562-1609) war das klevische Herrscherhaus im Mannesstamm ohne vorherige Regelung der Erbfolge erloschen.¹ Aufgrund der strategischen Lage des Herzogtums besaß die Frage der Erbfolge eine enorme Sprengkraft für die gesamteuropäische Politik. Als Hauptanwärter für die Sukzession kamen sowohl Brandenburg als auch Pfalz-Neuburg in Frage, die mit der schnellen Besitzergreifung des Territoriums vollendete Tatsachen schufen. Im Dortmunder Vergleich vom 10. Juni 1609 hatten sich Kurfürst Johann Sigismund und Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm, die sich zu diesem Zeitpunkt beide noch öffentlich zum Luthertum bekannten, zunächst darauf geeinigt, das Territorium bis zur endgültigen Klärung der Erbfolge gemeinsam zu verwalten. Damit folgten sie dem Drängen der evangelischen Reichsstände, einer Einziehung des Territoriums als Reichslehen durch den Kaiser zuvorzukommen. Trotz dieser vorläufigen Einigung suchten beide Parteien bald gewaltsam und mit Hilfe von Außen die Herrschaft über das gesamte Territorium an sich zu reißen. Während der brandenburgische Kurfürst Johann Sigismund auf die Unterstützung der protestantischen Union und der Niederlande zählen konnte, fand der neburgische Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm Verbündete in Spanien und der katholischen Liga. Diese politische Positionierung ging einher mit dem Bekenntniswechsel der beiden possidierenden Fürsten: Johann Sigismund trat zum Reformiertentum über (1613), Wolfgang Wilhelm zum Katholizismus (1614). Eine Eskalation des Konflikts konnte 1614 mit dem Vertrag von Xanten gerade noch abgewendet werden. Darin war die provisorische Teilung des Territoriums beschlossen worden: Brandenburg sollte das Herzogtum Kleve sowie die Grafschaften Mark und Ravensberg erhalten, während die Herzogtümer Jülich und Berg an Pfalz-Neuburg gingen. Zur Ausführung gelangte diese Vereinbarung jedoch nicht, zumal die Länder von fremden Truppen besetzt waren. Während des Dreißigjährigen Kriegs kam es unter den sich mehrfach ändernden Machtverhältnissen vor Ort zu mehreren Teilungsverträgen, die jedoch allesamt nicht umgesetzt wurden. Erst im Erbvergleich von 1666 konnten die

¹ Zum jülich-klevischen Erbfolgestreit siehe Manfred Groten, Clemens v. Looz-Corswarem u. Wilfried Reinighaus (Hg.): *Der Jülich-Klevische Erbfolgestreit 1609. Seine Voraussetzungen und Folgen.* Düsseldorf 2011. Allgemein zum Herzogtum Kleve: Otto Hötzsch: *Stände und Verwaltung von Cleve und Mark in der Zeit von 1666-1697.* Leipzig 1908; E. Dösseler: *Kleve-Mark am Ende des Dreißigjährigen Krieges.* In: *Düsseldorfer Jahrbuch* 47 (1955), S. 254-296; Ernst Opgenoorth: *Die rheinischen Gebiete Brandenburg-Preußens im 17. und 18. Jahrhundert.* In: Peter Baumgart (Hg.): *Expansion und Integration. Zur Eingliederung neugewonnener Gebiete in den preußischen Staat (=Neue Forschungen zur Brandenburg-Preußischen Geschichte 5).* Köln u. Wien 1984, S. 33-44; Heribert Smolinsky: *Jülich-Kleve-Berg.* In: Anton Schindling (Hg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500-1650.* Bd. 3 *Der Nordwesten.* Münster 1991, S. 86-106; Manfred Luda: *Kleve-Mark unter dem Großen Kurfürsten: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Landes Nordrhein-Westfalen.* Iserlohn 1996; Horst Carl: *Nachbarn auf Distanz. Brandenburg-Preußen und die Rheinlande im 17. und 18. Jahrhundert.* In: Georg Mölich, Meinhard Pohl u. Veit Veltzke (Hgg.): *Preußens schwieriger Westen. Rheinisch-preußische Beziehungen, Konflikte und Wechselwirkungen,* Duisburg, 2003, S. 1-26; Wilhelm Janssen: *Die Entwicklung des Territoriums Kleve.* *Geschichtlicher Atlas der Rheinlande XII. Abteilung 1b Neue Folge, 10. Lieferung, Beiheft V/11-12.* Bonn 2007.

Besitzverhältnisse endgültig geklärt werden, wobei der Vertrag von Xanten im Wesentlichen bestätigt wurde.

Aus brandenburgischer Sicht nahm das von Berlin aus etwa 600 km entfernte Herzogtum Kleve im 17. und 18. Jahrhundert eine eher periphere Stellung im Herrschaftsverband der Hohenzollernmonarchie ein.² Aufgrund seiner geopolitischen Lage militärisch nur schwer zu behaupten, wurde das Herzogtum im Laufe der kriegerischen Auseinandersetzungen des 17. und 18. Jahrhunderts mehrfach von fremden Truppen besetzt. Bereits während des Dreißigjährigen Kriegs hatte sich gezeigt, dass der brandenburgische Kurfürst seinen Erbanspruch militärisch nicht durchsetzen konnte. Das Land blieb über längere Zeit von spanischen und niederländischen, kaiserlichen und hessischen Truppen besetzt, zwischen 1623 und 1643 musste die Klevische Regierung sogar nach Emmerich ausweichen. Die niederländischen Garnisonen in den Festungsstädten Rees, Emmerich und Wesel sollten noch bis 1672 bestehen, als französische Truppen sich dieser befestigten Plätze bemächtigten. Die vollständige Souveränität im gesamten Herzogtum erreichte der brandenburgische Kurfürst erst mit dem Abzug der niederländischen (1672) und französischen Truppen (1679). Kurfürst Friedrich Wilhelm war sich seiner Herrschafts- und Souveränitätsdefizite am Niederrhein sehr wohl bewusst und hatte 1678 sogar erwogen, Teile des Herzogtums als Tauschobjekt einzusetzen, um das von den Schweden eroberte Pommern halten zu können.³

Tatsächlich handelte es sich bei der jahrzehntelangen niederländischen Besatzung aber nicht um eine feindliche Fremdherrschaft, sondern vielmehr um eine „vereinbarte Okkupation“.⁴ Sie garantierte einen militärischen Schutz für das Territorium, den der brandenburgische Kurfürst nicht aus eigener Kraft aufbieten konnte. Friedrich Wilhelm hatte bereits 1647 mit Johann Moritz von Nassau-Siegen (1604-1679) einen Statthalter ernannt, der als hochrangiger General in der niederländischen Armee gleichzeitig auch den Oberbefehl über die generalstaatlichen Besatzungstruppen in Kleve führte und somit nicht eindeutig als Herrschaftsvertreter der einen oder anderen Seite zuzuordnen war.⁵ Die von den Generalstaaten eingesetzten Gouverneure, die ihre Instruktionen direkt aus Den Haag erhielten, erhoben Kontributionen zum Erhalt der Truppen, verhinderten gleichzeitig brandenburgische Steuererhebungen, zogen die Gerichtsbarkeit an sich und griffen zugunsten der Reformierten in das örtliche Kirchenwesen ein. Sie füllten also das entstandene Machtvakuum aus und nahmen eindeutig obrigkeitliche Aufgaben wahr. Die langfristige Besatzung durch die Generalstaaten wurde von den klevischen Untertanen, die in wirtschaftlicher, religiöser und sprachlicher Hinsicht mit den Niederlanden verbunden waren, keineswegs als Fremdherrschaft betrachtet, sondern als rechtmäßig anerkannt, während umgekehrt die legitime brandenburgische Herrschaft bisweilen als Fremdherrschaft wahrgenommen wurde.⁶ Die Landstände hatten sich wiederholt an die Generalstaaten als konkurrierende

² Opgenoorth, die rheinischen Gebiete; Dösseler, Kleve-Mark. Die 'Mehrfachherrschaft' eines Fürsten über mehrere, territorial nicht zusammenhängende Gebiete stellte im Europa der Frühen Neuzeit eine keineswegs unübliche Herrschaftsform dar. Franz Bosbach: Mehrfachherrschaft – eine Organisationsform frühmoderner Herrschaft. In: Michael Kaiser und Michael Rohrschneider (Hgg.): *Membra unius capitis*. Studien zu Herrschaftsauffassungen und Regierungspraxis in Kurbrandenburg (1640-1688). Berlin 2005, S. 19-34.

³ Opgenoorth, die rheinischen Gebiete, S. 35.

⁴ Michael Kaiser: Die vereinbarte Okkupation. Generalstaatliche Besatzungen in brandenburgischen Festungen am Niederrhein. In: Markus Meumann u. Jörg Rogge (Hgg.): *Die besetzte res publica*. Zum Verhältnis von ziviler Obrigkeit und militärischer Herrschaft in besetzten Gebieten vom Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert. Berlin 2006, S. 271-314.

⁵ Zu seiner Rolle siehe Michael Kaiser: Nähe und Distanz. Beobachtungen zum Verhältnis zwischen den Landständen von Kleve-Mark und ihrem Landesherrn im 17. Jahrhundert. In: *Westfälische Forschungen* 53 (2003), S. 71-108, hier S. 90 f. sowie die Beiträge in Irmgard Hantsche (Hg.): *Johann Moritz von Nassau-Siegen (1604-1679) als Vermittler. Politik und Kultur am Niederrhein im 17. Jahrhundert*. Münster u. a. 2005.

⁶ Kaiser, vereinbarte Okkupation, S. 273.

Obrigkeit gewandt, um die brandenburgischen Ansätze zur Etablierung der Landesherrschaft zu unterminieren, und die Besatzer nahmen sich dieser ständischen Beschwerden bisweilen auch an. Ein kleiner Teil der ständischen Opposition wünschte sich sogar den dauerhaften Anschluss an die Niederlande.

Aber nicht nur in politischer und militärischer, sondern auch in wirtschaftlicher Hinsicht war Brandenburg in ein schwerwiegendes Abhängigkeitsverhältnis zu den Generalstaaten gelangt. Die sogenannte Hoefysersche Schuld von 100.000 Reichstalern, die der brandenburgische Statthalter, Kurprinz Georg Wilhelm 1616 hatte aufnehmen müssen, war während des Dreißigjährigen Krieges auf eine siebenstellige Summe angewachsen. Mit dem Pfandanspruch auf das Territorium besaßen die Generalstaaten ein zusätzliches Druckmittel gegen die brandenburgischen Kurfürsten, die einen derartig hohen Betrag kaum aufzubringen vermochten.⁷ Die Schulden konnten erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts liquidiert werden.⁸ Trotz der vergleichsweise hohen Staatseinnahmen, die aus dem Herzogtum bezogen wurden, hatte die Klevische Regierung immer wieder mit Defiziten zu kämpfen. Ansätze zu einer merkantilistischen Wirtschaftspolitik im 18. Jahrhundert scheiterten an der geringen territorialen Ausdehnung und der engen wirtschaftlichen Verflechtung mit den Nachbarterritorien.

Neben diesen äußeren Abhängigkeiten musste die brandenburgische Herrschaft aber auch auf die deutlich ausgeprägte kommunale und landständische Selbstverwaltung Rücksicht nehmen. Die brandenburgischen Territorien am Niederrhein zeichneten sich durch eine hohe Bevölkerungs- und Städtedichte aus. Im Herzogtum Kleve lebten über 40% der Bevölkerung in Städten, bei denen es sich mehrheitlich um kleine Ackerbürgerstädte handelte, die sich hinsichtlich der Wirtschafts- und Sozialstruktur durch eine enge Verbindung von Stadt und Land auszeichneten. Die der Gutsherrschaft eigene Verbindung von Grundeigentum und Gerichtshoheit war der klevischen Bevölkerung fremd. Daraus resultierte die politische Schwäche des Adels und der anhaltende Einfluss der Städte, die sich während des 17. Jahrhunderts auch auf den Landtagen bemerkbar machten.⁹ Die Landstände hatten mit dem Landtagsrezess von 1649 zunächst eine Reihe von wichtigen politischen Rechten behaupten können, die ihnen einen Einfluss auf die Landespolitik sicherten, darunter das Selbstversammlungsrecht, das Recht zur Steuerbewilligung und -verwaltung sowie das Indigenatsrecht in nahezu allen wichtigen Regierungssämtern.¹⁰ Die Städte hatten zunächst noch die Erhebung einer allgemeinen Akzise und die Stärkung der feudalen Niedergerichtsbarkeit ('Jurisdiktionen') durch den Landesherrn verhindern können. Insbesondere der katholische Adel und die einflussreiche Handelsstadt Wesel betrieben in der Mitte des 17. Jahrhunderts eine oppositionelle Politik gegen den Kurfürsten und unterminierten die Landesherrschaft durch Kontakte zu auswärtigen Mächten. Erst nach der Niederschlagung dieser Opposition (1654) und durch die gewaltsame Eintreibung von Kontributionen gelang es Kurfürst Friedrich Wilhelm, die Landstände gefügig zu machen. Im Landtagsrezess von 1661 hatten sie eine eigenständige Außenpolitik aufgeben und dem Kurfürsten die Anwerbung eines stehenden Heers gestatten müssen. Dafür konnten die Landstände das Indigenat und das Selbstversammlungsrecht bewahren. Kurz darauf mussten die Städte, deren allmählicher politischer Bedeutungsverlust vom wirtschaftlichen Niedergang begleitet

⁷ Heinrich Peter: *Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. Auswärtige Acten* 2. Bd. (Niederlande) (=Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm Bd. 3). Berlin 1866, S. 141-148.

⁸ In der Forschungsliteratur finden sich hinsichtlich des Datums widersprüchliche Angaben.

⁹ Landtagsberechtigt waren die sieben Hauptstädte Wesel, Emmerich, Kalkar, Duisburg, Xanten, Rees und Kleve. Luda, *Kleve-Mark*, S. 103.

¹⁰ Zur Auseinandersetzung mit den Landständen siehe Francis L. Carsten: *Die Entstehung Preußens*. Frankfurt u. a. 1981 [Oxford 1954], S. 186-203; Andrzej Kamiński: *Das Ringen der Stände von Kleve-Mark mit den absolutistischen Bestrebungen des Großen Kurfürsten*. In: *FBPG* 58 (1993), S. 145-166; Luda, *Kleve-Mark*; Kaiser, *Nähe und Distanz*.

war, ihre Steuerfreiheit aufgeben, während die Ritterschaft ihre Privilegien bewahren konnte. Durch die Verleihung von Jurisdiktionen und über die Berufung in die Landesämter wurde der Adel an der Herrschaftsausübung beteiligt. Auf diese Weise gelang es dem Kurfürsten, sich eine ihm freundlich gesinnte Partei unter den Landständen zu schaffen. Trotz der Einrichtung einer landesherrlichen Behörde zur Steuerverwaltung, des 1684 gegründeten Kommissariats, behielten die Stände das Recht der Steuerbewilligung. Friedrich Wilhelm I. setzte sich dann aber zunehmend über die ständischen Privilegien hinweg. 1713 wurde die Akzise eingeführt und die Städte verloren das freie Wahlrecht bei der Besetzung der Magistrate, die fortan mit landesherrlichen Beamten besetzt wurden.¹¹ Außerdem wurden unter Missachtung des Indigenats kommunale Ämter vermehrt an landfremde Personen vergeben.¹² Obwohl sich die Machtverhältnisse allmählich einseitig zugunsten des Landesherrn verschoben hatten, stießen die zentralistischen Verwaltungsreformen im militärischen und wirtschaftlichen Bereich auf Widerstand und waren häufig zum Scheitern verurteilt.¹³ In manchen Regionen bestanden die sogenannten Amts-, Erben- und Kirchspieltage als Bereich lokaler Selbstverwaltung bis in das 18. Jahrhundert fort.¹⁴

Die landesherrliche Territorialverwaltung war in der Residenzstadt Kleve angesiedelt. Während der persönlichen Abwesenheit des Landesherrn, der nur zu besonderen Anlässen anreiste (etwa um die Huldigung durch die Untertanen entgegenzunehmen, zwecks wichtiger politischer Verhandlungen mit den Landständen oder anderen Reichsfürsten, oder um Krieg zu führen), war die Verwaltung des Herzogtums seit 1609 dem Statthalter und der Klevischen Regierung übertragen worden.¹⁵ Der letzte bedeutsame Statthalter Johann Moritz, der das Amt von 1647 bis zu seinem Tod ausübte, hielt sich aber erst in den letzten Lebensjahren dauerhaft in Kleve auf.¹⁶ Neben dem Engagement für die Landesentwicklung beschränkte sich seine politische Funktion im Wesentlichen auf die Repräsentation der Landesherrschaft nach Innen (in Verhandlungen mit den Ständen) sowie nach Außen (in Verhandlungen mit anderen Fürsten).¹⁷ Die alltäglichen Amtsgeschäfte hingegen wurden von der Klevischen Regierung mit Sitz in der Haupt- und Residenzstadt Kleve unter Leitung des Präsidenten Alexander von Spaen (1619-1692) ausgeübt. Bei der Besetzung der höheren Regierungsämter wurde das

¹¹ Ilse Barleben: Die Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung im Herzogtum Kleve während der Reform Friedrich Wilhelms I. Bonn 1931, S. 42.

¹² Oppenoorth, die rheinischen Gebiete, S. 36-39. Noch 1713 wehrten sich die Klevischen Stände energisch gegen die Berufung des Adam Otto von Viereck in die Regierung, weil dieser weder das Indigenat besaß, noch das reformierte Bekenntnis teilte. Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 23 f., 83.

¹³ Oppenoorth, die rheinischen Gebiete, S. 39; Carl, Nachbarn auf Distanz, S. 5 f.

¹⁴ Karl Lichthardt: Studien zur Entwicklung der Erbentage und der Amtsverfassung in Cleve-Mark. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstverwaltung. In: Jahrbuch des Vereins für Orts- und Heimatkunde in der Grafschaft Mark 24 (1909/1910), S. 1-128. Die Erbentage scheinen vor allem in der Grafschaft Mark eine bedeutsame Rolle gespielt zu haben, doch bietet Lichthardt auch einige Beispiele aus dem Herzogtum Kleve. Siehe auch Richard Cappelle: Beiträge zur Geschichte der Erbentage, namentlich derjenigen der Grafschaft Mark. Göttingen 1913.

¹⁵ Kurfürst Friedrich Wilhelm hielt sich während seiner 48-jährigen Herrschaft mehrmals am Niederrhein auf: 1646-1649 während des Landtags und der Verhandlungen des Westfälischen Friedens, 1651-1652 anlässlich des sogenannten Düsseldorfer Kuhkriegs, 1661 zum Landtag, 1666 zur Huldigung der Stände sowie ein weiterer kurzer Aufenthalt 1686. Siehe Kaiser, Nähe und Distanz, S. 77 f. Zu den brandenburgischen Statthaltern allgemein und den klevischen Statthaltern insbesondere siehe Dietrich Kausche: Zur Geschichte der brandenburgisch-preußischen Statthalter. In: FBPG 52 (1940), S. 1-25.

¹⁶ Die anschließende Ernennung des Kurprinzen zum Statthalter war noch mehr von symbolischem Charakter geprägt und sollte die Nähe des zukünftigen Herrschers zum Territorium verdeutlichen, diente nicht zuletzt aber auch zu dessen finanzieller Versorgung. Kaiser, Nähe und Distanz, S. 91-93.

¹⁷ Johann Moritz verstand seine Funktion als Mittler zwischen Landesherr und Landständen. Eine ständige Gesandtschaft der Stände von Kleve und Mark am Berliner Hof wollte der Kurfürst nicht gestatten. Kaiser, Nähe und Distanz, S. 99.

landständische Indigenatsprivileg im 17. Jahrhundert vom Landesherrn nahezu ausnahmslos beachtet.¹⁸ Hier kam es immer wieder zu Konflikten zwischen den adligen Räten, die sich tendenziell eher für landständische Interessen engagierten, und den bürgerlichen Räten, die die Partei des Landesherrn ergriffen.¹⁹ Allerdings war die Eigenständigkeit der Klevischen Regierung gegenüber der Zentralverwaltung in Berlin gegen Ende des 17. Jahrhunderts bereits im Abnehmen begriffen. Gleichzeitig ging auch der Anteil klevischer Amtsträger in der Berliner Zentralverwaltung deutlich zurück.²⁰ Auf lokaler Ebene spielten die Amtmänner und Richter eine wichtige Rolle: obwohl sie nominell Vertreter der Landesobrigkeit waren, engagierten sie sich häufig für partikulare und landständische Interessen.²¹

Unter diesen Umständen war die Ausübung von Herrschaft durch Brandenburg-Preußen also lange Zeit nur bedingt möglich und setzte eine weitgehende Rücksichtnahme auf die lokalen Verhältnisse voraus. Dies wirkte sich auch und gerade im Bereich der Kirchen- und Religionspolitik aus.

¹⁸ Höttsch, *Stände und Verwaltung*, S. 42-50. Dabei ist allerdings zu beachten, dass man vor allem auf Amtsträger aus der Grafschaft Mark zurückgriff, die nicht als landfremd galten.

¹⁹ Jürgen Kloosterhuis: *Fürsten, Räte, Untertanen. Die Grafschaft Mark, ihre lokalen Verwaltungsorgane und die Regierung in Kleve*. 3 Tle. In: *Der Märker* 35/1-3 (1986), S. 3-25, 76-87, 104-117; hier S. 111.

²⁰ Opgenoorth, *die rheinischen Gebiete*, S. 38. Bei den weltlichen Amtsträgern war zumindest im 17. Jahrhundert noch eine kleine Gruppe von Amtsträgern aus den westlichen Territorien am Berliner Hof vertreten, die über die Tätigkeit in der Territorialverwaltung den Aufstieg geschafft hatte. Bahl, *Hof des Großen Kurfürsten*, S. 153-157.

²¹ Dösseler, *Kleve-Mark*, S. 262-267.

3.2 Rechtliche Rahmenbedingungen

Die Verträge zwischen Brandenburg und Pfalz-Neuburg

Die rechtlichen Voraussetzungen für die landesherrliche Religionspolitik gestalteten sich in Kleve-Mark aufgrund der Umstände, die den Erwerb des Territoriums begleiteten, deutlich anders als in Brandenburg. Im Vergleich von Dortmund (1609) hatten sich der brandenburgische Kurfürst Johann Sigismund und der neuburgische Pfalzgraf Philipp Ludwig auf die gemeinsame Verwaltung des Erbes geeinigt. Anlässlich der Huldigung mussten die beiden Fürsten den Landständen versichern,

die Catholische Römische, wie auch andere Christliche Religion, wie so wohl im Röm. Reich, als diesen Fürstenthumb und Grafschaft, an einem jeden Ort in öffentlichem Gebrauch und Uebung zu continuiren, zu manutenairen und zuzulassen, und darüber niemand in seinem Gewissen, noch exercitio zu turbiren, zu molestiren, noch zu betrüben.²²

Das aufgrund der problematischen reichsrechtlichen Stellung namentlich nicht genannte reformierte Bekenntnis war somit ebenfalls eingeschlossen worden. Auf diese Weise hatten die beiden Fürsten auf die Ausübung des *ius reformandi* gänzlich verzichtet – streng genommen war selbst die Gründung neuer Gemeinden nicht mehr an die vorherige Erlaubnis des Landesherrn gebunden. Brandenburg sollte an dieser Bestimmung fortan konsequent festhalten und sie zu einer Grundlage der eigenen Religionspolitik machen, wohingegen Pfalz-Neuburg davon schon bald abrückte.²³ Während des Dreißigjährigen Kriegs war es an vielen Orten zu gewaltsamen Änderungen der kirchlichen Besitzverhältnisse gekommen. Versuche zu einer vertraglichen Regelung des Religionsstands in den vereinigten Herzogtümern zwischen den beiden Fürsten konnten aber erst nach dem Ende der offenen Kampfhandlungen beginnen. Im Provisionalvergleich von Düsseldorf (1647) hatte man sich darauf geeinigt, die Kirchen, Gotteshäuser und Pfarreinkünfte auf den Stand von 1609 und die freie öffentliche und private Religionsausübung auf den Stand von 1612 zu restituieren. Diese Vereinbarung sollte zunächst für zehn Jahre Gültigkeit behalten. Allerdings sah sich Pfalz-Neuburg nach dem Abschluss des Westfälischen Friedens nicht mehr an diese Vereinbarung gebunden und begann die Restituierung der Kirchen auf der Grundlage des Normaljahrs 1624, das den Protestanten in den vereinigten Herzogtümern besonders ungünstig war. Der brandenburgische Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte 1651 im sogenannten Düsseldorfer Kuhkrieg vergeblich versucht, die Herrschaft über das gesamte Territorium an sich zu reißen. Es blieb beim Status quo und die Streitfrage wurde zunächst einer Reichskommission überantwortet, die allerdings zu keinem Ergebnis kommen sollte. In einem Nebenrezess zum Erbvergleich von 1666 wurde auch die Religionsfrage thematisiert, die angesichts der neuburgischen Rekatholisierungsmaßnahmen in Jülich und Berg eine besondere Dringlichkeit besaß.²⁴ Bereits 1665 war in einem Interimsvergleich zu Dorsten das Normaljahr 1624 als Grundlage für die Restituierung des Kirchenwesens bestimmt worden. Dieser Vergleich wurde jetzt modifiziert. Demnach war in Kleve, Mark und Ravensberg die Restitution der Kirchen und Exerzitien grundsätzlich nach dem Normaljahr 1609 sowie unter Berücksichtigung des gegenwärtigen Zustands durchzuführen (also ohne Beachtung des Normaljahrs 1624). Allerdings sollten die Katholiken in jenen Gemeinden, die sie 1609 und 1624 besessen hatten, die ihnen zum gegenwärtigen Zeitpunkt aber nicht mehr gehörten, das Simultaneum unter gleicher Teilung der Kircheneinkünfte erhalten. Sowohl Protestanten

²² Zitiert nach Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 102-104. Auch die Klöster und Stifte wurden in ihren Rechten bestätigt.

²³ Die Formulierung „zuzulassen“ wurde von Seiten der katholischen Partei später als 'zu lassen' interpretiert, um die seitdem neu entstandenen protestantischen Exerzitien in Frage zu stellen. Ebd.

²⁴ Der Religionsrezess vom 9. September 1666 ist wiedergegeben bei Scotti, Sammlung I, Nr. 294, S. 454-477.

als auch Katholiken sollten Freiheit in den Zeremonien und Kirchenbräuchen genießen und nicht zur Teilnahme an konfessionsfremden Bräuchen gezwungen werden – lediglich die überkonfessionellen Buß- und Bettage sowie Dankesfeste aus weltlichen Anlässen waren für alle Untertanen verbindlich. Das *exercitium domesticum* war allen Untertanen zugestehen, Adlige durften zudem einen eigenen Hausgottesdienst abhalten lassen. Die Einführung eines *exercitium publicum* konnte jedoch nur mit landesherrlicher Genehmigung erfolgen – hier war man von den Reversalen von 1609 abgerückt. Keine Partei sollte aufgrund des Bekenntnisses von den Magistratsämtern ausgeschlossen werden, sofern sie dort bereits im Normaljahr 1624 vertreten war. Niemand durfte in seinen bürgerlichen Rechten beeinträchtigt werden, was auch die Mitgliedschaft in Gilden und Zünften beinhaltete. Unter anderem wurde auch festgelegt, dass religiöse Minderheiten vom örtlichen Parochialrecht befreit waren und Taufen von einem auswärtigen Geistlichen gleicher Konfession vollziehen lassen durften, ohne dass dem Ortspastor die fälligen Stolgebühren zu entrichten waren.²⁵ Der Vergleich sollte, gemäß dem Vertrag von Dorsten, durch Kommissare der beiden Landesherrn ausgeführt werden. Zu einer Umsetzung der Beschlüsse kam es jedoch nicht.²⁶ Auf Drängen der Klevischen Regierung, die sich für die Rechte der unterdrückten Protestanten in Jülich und Berg einsetzte, kam es 1672 zum Abschluss eines weiteren Religionsvergleichs.²⁷ Der Vertrag war insofern bemerkenswert, als man sich weitgehend von der Normaljahrregelung gelöst hatte, um den bestehenden Verhältnissen Rechnung zu tragen. In Jülich und Berg erhielten die Reformierten eine rechtliche Garantie für insgesamt 68 Exerzitien, die Lutheraner für 37. Hinsichtlich des Herzogtums Kleve wurde vor allem die Rechtslage der Katholiken genauer umrissen, daneben aber auch eine Reihe von strittigen Themen im alltäglichen Zusammenleben der Konfessionen (Taufen, Ehen, Begräbnisse) näher geregelt. Im folgenden Jahr (1673) konnte nach dem Abzug der Niederländer endlich auch die offene Frage der Festungsstädte geklärt werden. In Wesel, Rees, Emmerich, Orsoy und Büderich waren den Katholiken unter niederländischer Besatzung 1628 Kirchen entzogen, 1672 während der französischen Besatzung aber wieder restituiert worden. Diese Restitutionen wurden von den beiden Fürsten im Vergleich von 1673 teilweise bestätigt, so dass einige Kirchen dauerhaft den Besitz wechselten.²⁸ Bei den anschließenden Verhandlung zur Umsetzung der Beschlüsse, die sich über mehrere Religionskonferenzen in den folgenden Jahren erstreckten, konnten zwar einige der offenen Fragen geklärt werden, eine umfassende Einigung scheiterte aber an der Unnachgiebigkeit der beiden Regierungen.²⁹ Erst mit dem Rezess von Rheinberg (1682) konnte die Arbeit der Kommissare aufgenommen werden. Diese reisten nun von Ort zu Ort, um die lokalen Verhältnisse zu inspizieren, die streitenden Parteien anzuhören und nach Möglichkeit einen Vergleich zu erzielen. Dadurch entwickelten sich die Kommissare zu Vertretern religiöser Partikularinteressen, an die sich bedrängte Gemeinden und Geistliche mit ihren Beschwerden wenden konnten. Bei Uneinigkeit wurde die Lösung

²⁵ Dies wurde im Religionsvergleich von 1672 auch auf die Eheschließungen ausgedehnt.

²⁶ 1668 wurde zwar ein von beiden Fürsten gebilligter Auszug für die Beamten in der Landesverwaltung zur Umsetzung der Bestimmungen veröffentlicht, doch praktische Auswirkungen ergaben sich daraus nicht. Scotti, Sammlung I, Nr. 300, S. 484-491.

²⁷ Religionsvergleich vom 26. April 1672. Scotti, Sammlung I, Nr. 312, S. 496-532. Siehe auch Otto Hollweg: Kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein von 1672-1683. Teil I. In: ZBGV 48 (1915), S. 1-104.

²⁸ Religionsvergleich vom 20. Juli 1673. Scotti, Sammlung I, Nr. 315, S. 535-539.

²⁹ Hollweg zufolge lag die Hauptschuld für das Scheitern bei Pfalz-Neuburg. Auf brandenburgischer Seite riet der Kurfürst zu Mäßigung, wohingegen sich die Klevische Regierung in mehreren Fragen unversöhnlich zeigte. Hollweg, kurbrandenburgische Kirchenpolitik I, S. 57, 92 f. Die Klevische Regierung schritt sogar zur Ausübung von Repressalien, um die Gegenseite zum Einlenken zu zwingen, ohne den Kurfürsten darüber zu konsultieren. Friedrich Wilhelm war über den Stand der Verhandlungen ohnehin nur unzureichend informiert. Ders.: kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein Teil II. In: ZBGV 49 (1916), S. 1-94, hier S. 11 f., 18 f.

der Konflikte auf spätere Zeit verschoben – dazu waren jährlich stattfindende Konferenzen beschlossen worden. Obwohl die Kommissare in der folgenden Zeit wiederholt, wenn auch keineswegs regelmäßig (1683 in Neuss und 1686 in Emmerich) zusammentraten, konnten nicht alle Konflikte gelöst werden. Der letzte große Versuch zur Beilegung der Streitigkeiten erfolgte mit der Rheinberger Religionskonferenz von 1697.³⁰ Die letzte Religionskonferenz fand 1712 statt, seitdem wurden die Religionsstreitigkeiten wieder direkt zwischen den Regierungen verhandelt.³¹

Das komplexe und über Jahrzehnte immer wieder veränderte und angepasste Vertragswerk und die anschließend eingesetzten Religionskommissionen zur Umsetzung der Beschlüsse regelten den Umgang der beiden Fürsten mit ihren konfessionsfremden Untertanen häufig bis in das kleinste Detail, insbesondere was die Teilung von Kirchenbesitz und -einnahmen anging. Allerdings erwiesen sich die Kommissionen nur bedingt als taugliches Mittel zur Beilegung der konfessionellen Konflikte vor Ort. Faktisch hatten sich Brandenburg und Pfalz-Neuburg mit diesem bilateralen Vertragswerk über die Bestimmungen des Westfälischen Friedens hinweggesetzt, um den Bedürfnissen der konfessionsverwandten Untertanen besser gerecht werden zu können. Ein Stück weit wurde damit auch der vollständigen Ausbildung eines territorialen landesherrlichen Kirchenregiments Vorschub geleistet.³² Der Inhalt des Vertragswerks erscheint für die hier behandelte Thematik zunächst von untergeordneter Bedeutung, weil dadurch im Herzogtum Kleve vor allem die Rechte der katholischen Untertanen betroffen waren. Diesen hatte die Klevische Regierung weitreichende Zugeständnisse gemacht, um die Stellung der Reformierten in Jülich und Berg zu sichern, und in der Folge konnten die Katholiken an vielen Orten mit gestärktem Selbstbewusstsein den Protestanten gegenüberreten. Die protestantischen Gemeinden im Herzogtum waren insofern betroffen, als sie die unter niederländischer Besatzung okkupierten Kirchengüter ganz oder teilweise restituieren mussten, worunter insbesondere die Reformierten litten. Die Rechtsstellung der Lutheraner war hingegen kaum berücksichtigt worden – anders als in Jülich und Berg, wo sich Brandenburg neben den reformierten Interessen an zweiter Stelle auch für die lutherische Bevölkerung eingesetzt hatte. Die entscheidenden Bestimmungen in den Religionsverträgen mit Pfalz-Neuburg bezüglich der Restituierung von Religionsexerzitien und Kirchengut unterschieden nämlich nur zwischen den Rechten evangelischer und katholischer Konfessionsangehöriger. Die Stellung der Lutheraner in Kleve und Mark wurde dagegen als häusliche Angelegenheit des brandenburgischen Kurfürsten betrachtet, die Pfalz-Neuburg gleichgültig sein konnte, sofern die Rechte der katholischen Untertanen nicht tangiert waren. Immerhin waren die Bestimmungen hinsichtlich der individuellen Religionsfreiheit (Freizügigkeit und Niederlassungsfreiheit, Konversion, Hausgottesdienste) derart allgemein und inklusiv formuliert, dass auch die Lutheraner sie unstrittig für sich in Anspruch nehmen konnten.³³ Was die öffentliche Religionsübung und den Kirchenbesitz anging, konnten sie sich zwar ebenfalls auf die Religionsverträge beziehen, doch in der Regel war der Nachweis des historischen Besitzstands schwierig und anders als die Katholiken besaßen die Lutheraner keine Fürsprecher in den Religionskommissionen. Umgekehrt beriefen sich die Reformierten wiederholt auf eine strenge Auslegung der Religionsverträge, um die

³⁰ Eberhard v. Danckelman: Die Rheinberger Religionskonferenz von 1697. In: ZBGV 49 (1916), S. 179-187.

³¹ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 184-188.

³² Obwohl die Landesteilung 1666 endgültig vollzogen war, blieben gerade im religiösen Bereich einige Sonderregelungen bestehen, die den Fürsten Mitspracherechte im jeweils anderen Territorium sicherte. So wechselte seit dem Vertrag von Xanten das landesherrliche Kollationsrecht turnusmäßig zwischen den beiden Fürsten – eine Regelung, an der auch in den späteren Religionsvergleichen festgehalten wurde.

³³ Als beispielsweise die Lutheraner der Grafschaft Mark um die Beibehaltung der Johannis- und Marienfeiertage baten, beriefen sie sich nicht nur auf ihre Kirchenordnung, sondern auch auf den Religionsvergleich von 1673. Lutherisches Ministerium der Grafschaft Mark an den König, Hagen, 20. April 1713. GStA PK, I, HA, Rep. 34, Nr. 2092.

Entstehung lutherischer Exerzitien zu verhindern.³⁴ Denn es war unklar, ob die klevischen Lutheraner weiterhin die Reversalen von 1609 für sich in Anspruch nehmen konnten, oder ob sie ebenso wie die Katholiken durch die Religionsverträge von 1666 und 1672 gebunden waren. Somit konnten sie allenfalls bedingt von der Egalisierung des Religionsrechts profitieren und mussten vielerorts diskriminierende Maßnahmen durch lokale reformierte Obrigkeiten erdulden.

Tatsächlich sollte sich die Berliner Zentralverwaltung erst 1712 bei der Klevischen Regierung danach erkundigen, ob die Lutheraner bei der Feststellung der kirchlichen Exerzitien nicht benachteiligt worden seien.³⁵ Anlass für diese Umfrage waren aber nicht etwa die Beschwerden der Lutheraner, sondern der Wunsch, die klevische Rechtslage in der reichsrechtlichen Auseinandersetzung zwischen Protestanten und Katholiken für die eigenen Zwecke einzusetzen – bekanntlich inszenierte sich Brandenburg-Preußen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zunehmend als Schutzmacht des Protestantismus im Reich und strebte den Vorsitz im *Corpus Evangelicorum* an. Angesichts der Tatsache, dass die Berichte von den örtlichen Richtern und Magistraten reformierter Konfession verfasst worden waren und es den lutherischen Gemeinden in den seltensten Fällen möglich gewesen sein dürfte, ihre Ansprüche zu beweisen, wäre das ganze Unterfangen ohnehin kaum dazu geeignet gewesen, den Lutheranern Gerechtigkeit zu verschaffen. Dennoch erscheint es bemerkenswert, dass eine ganze Reihe der Befragten die örtlichen lutherischen Geistlichen als Gewährsmänner anführten, um sich die Rechtmäßigkeit der bestehenden Verhältnisse bestätigen zu lassen. Gleichwohl wurden an mehreren Orten die nach wie vor umstrittenen Rechtsverhältnisse offenbar, wie zum Beispiel in Hiesfeld oder Emmerich. Diese Erhebung wurde jedoch nicht zum Anlass genommen, um bestehende Missstände aufzuarbeiten und die Stellung der lutherischen Untertanen im Herzogtum zu verbessern.

³⁴ Die Reformierten hatten bis zum Abschluss des Religionsvergleichs von 1666 an den Bestimmungen der Reversalen von 1609 festhalten. Deputierte der klevischen Generalsynode: Wahrhaftige Deduction, Des elendigen Zustands und der schweren Verfolgungen; Welche den beyden Evangelischen/ Christlichen/ Reformirten und Lutherischen/ (also genannten) Kirchen und Gemeinen in den Herzogthumben Gülich und Berg/ etc. wegen Behinderung und Zerstörung des Exercitii Religionis, und Verweygerung Bürgerlicher Privilegien und Gerechtigkeit/ und was daran dependiret; Zuwider dem klaren Sinn und Buchstaben/ deren Anno 1609. herausgegebenen Reversalen und andern Verträgen/ etc. ab Anno 1615. biß hiehin Anno 1663. inclusivè seynd zugefüget worden. Amsterdam 1664; Anonym: Anhang oder Näherer Bericht/ über dem Religions-wesen im Herzogthumb Gülich/ Cleve und Berg/ etc. Aufgerichteten Reversalen, und derselben Infraction, etc. Amsterdam 1664. Später sollten auch die Lutheraner versuchen, diese Argumentation in ihrer Auseinandersetzung mit den Reformierten anzubringen. So verwies die lutherische Gemeinde zu Duisburg 1689 in ihrer Bitte um die Gewährung der freien Religionsausübung auf die 'Wahrhaftige Deduction' und den 'Näheren Bericht'. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1628. Die Reformierten, die vormalig in der Auseinandersetzung mit den Katholiken an den Reversalen festgehalten hatten, wollten davon jetzt aber nichts mehr hören.

³⁵ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123. Scotti, Sammlung II, S. 780.

3.3 Kirchenverfassung und -verwaltung

Die klevischen Herzöge hatten bereits seit dem 15. Jahrhundert das landesherrliche Kirchenregiment in ihrem Territorium erfolgreich gegen den Erzbischof von Köln und die Bischöfe von Minden, Osnabrück, Paderborn und Münster behauptet und sich als Anhänger der *devotio moderna* für kirchliche Reformen eingesetzt. Schon seit dem 14. Jahrhundert waren die Herzöge lediglich bereit gewesen, die Ehe-, Testaments- und Sendsachen sowie die geistlichen Renten von bischöflichen oder päpstlichen Richtern behandeln zu lassen; die Annahme und Umsetzung aller weiteren Mandate wurde unter Strafe der Landesverweisung untersagt. Besonders weit ging Herzog Johann II. (1458-1521) mit seiner berüchtigten Verordnung von 1508, die sich in erster Linie gegen die kirchliche Zensur richtete und die den Überbringern von Bannbriefen und anderer Mandate die Hinrichtung durch das Säcken androhte.³⁶ Die geistliche Gerichtsbarkeit war weitgehend ausgehebelt worden und hatte sich von den erzbischöflichen Officialgerichten auf die Sendgerichte der Landdechanten, die zunehmend den Charakter einer landesherrlichen Institution gewannen, verlagert.

Als sich zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Reformation als Volksbewegung im Herzogtum Kleve ausbreitete, versuchte Herzog Johann III. (1490-1539) der drohenden Glaubensspaltung mit einer pragmatischen Haltung zu begegnen. Diese Politik konfessioneller Indifferenz bewegte sich im Rahmen der 'guten Ordnung' christlicher Obrigkeit.³⁷ Sie zielte in erster Linie auf die „Stabilisierung des sozialen Friedens“ ab; erst in zweiter Linie entsprang sie auch der Pflicht des christlichen Herrschers für das Seelenheil der Untertanen.³⁸ Mit der Kirchenordnung von 1532/1533 hatte Johann III. eine vermittelnde Haltung zwischen den Glaubensparteien an den Tag gelegt und eine eindeutige konfessionelle Positionierung vermieden. Die katholischen Kirchenzeremonien wurden größtenteils beibehalten, dafür aber der Laienkelch gestattet und die Priesterehe toleriert. Die Heiligenverehrung wurde ebenfalls eingeschränkt, vor allem aber wurde auf eine bessere Unterweisung der Laien durch die Pfarrer gedrungen. Mit dem Erlass der Kirchenordnung und der Durchführung von Visitationen (1533) hatte Johann III. den Anspruch auf die Hoheit auch in rein geistlichen Angelegenheiten erhoben, auch wenn damit eigentlich nicht der Ausbau des landesherrlichen Kirchenregiments, sondern dessen Bewahrung bezweckt wurde. Dennoch gelang es dem Herzog nur teilweise, die reformatorische Bewegung, die entgegen der landesherrlichen Anordnungen von Adel und Städten protegiert und gefördert wurde, zu unterdrücken. Auch Herzog Wilhelm (1516-1592), der von innen durch die reformorientierten Landstände und von außen durch die katholischen Mächte zunehmend unter Druck geriet, bewegte sich religionspolitisch in der Tradition seines Vorgängers. Er bemühte sich um eine gemäßigte Kirchenreform und duldete die Protestanten aus pragmatischen Gründen, solange ihm dies möglich war. So hatte er 1541 auf dem Kolloquium zu Worms und Regensburg die Augsburger Konfession anerkennen lassen. Neben dem lutherischen Bekenntnis machten sich zu dieser Zeit aber auch die Einflüsse der niederländischen Reformierten bemerkbar, die aus religiösen, politischen und wirtschaftlichen Gründen aus ihrer Heimat geflohen waren und entgegen landesherrlicher Verordnungen seit den 1560er Jahren in den klevischen Städten

³⁶ Heinrich Joseph Floß: Zum Clevisch-Märkischen Kirchenstreit. Eine Erinnerung aus der früheren Geschichte des Kulturkampfes. Bonn 1883. Das Ertränken in Säcken war eine Strafe, die nicht nur gegen Frauen, insbesondere Kindsmörderinnen, verhängt wurde, sondern auch bei anderen Verstößen „gegen sittliche Normen oder gegen die kirchliche Ordnung“. Richard von Dülmen: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. München 1988, S. 122 f.

³⁷ Wilhelm Janssen: 'Gute Ordnung' als Element der Kirchenpolitik in den vereinigten Herzogtümern Jülich-Kleve-Berg. In: Burkhard Dietz und Stefan Ehrenpreis (Hgg.): Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Köln 1999, S. 33-48.

³⁸ Ebd. S. 37.

verstärkt Aufnahme fanden.

Das landesherrliche Kirchenregiment blieb unter diesen Umständen nicht unangefochten. Zwar konnte der Herzog sich 1551 in der Auseinandersetzung mit dem Kölner Erzbischof anlässlich einer geplanten Visitation im Herzogtum behaupten.³⁹ Das landesherrliche Examinations- und Konfirmationsrecht bei der Besetzung der Pfarrstellen setzte sich im Grundsatz ebenfalls durch.⁴⁰ Doch mit der Ausbreitung der Reformation zerfiel die bestehende Dekanalverfassung und auf lokaler Ebene wurde den landesherrlichen Visitationen teilweise deutlicher Widerstand entgegengebracht. Auch als sich der Herzog nach 1580 unter äußerem Druck dem Katholizismus zuwandte, scheiterte eine katholische Konfessionalisierung am Widerstand der Stände, die auf den Landtagen konsequent das Toleranzprinzip vertraten und 1591 eine Duldung der Augsburger Konfessionsverwandten durchzusetzen vermochten.⁴¹ Gleichwohl sahen sich die Protestanten heftigen Verfolgungen durch spanische Truppen ausgesetzt – insbesondere die Reformierten konnten ihren Gottesdienst häufig nur im Verborgenen ausüben. Dies hatte zur Folge, dass die Konfessionsbildung in den Gemeinden beim Beginn der brandenburgischen Herrschaft noch nicht überall abgeschlossen war. Weiterhin hatte dies auch Auswirkungen auf die kirchenregimentale Stellung der einzelnen Gemeinden. Die Reformation hatte an einigen Orten dazu geführt, dass landesherrliche und adlige Patronatsrechte erloschen oder an die örtlichen Magistrate und Gemeindevorstände übergingen. Die Minderheitsgemeinden 'unterm Kreuz', die sich unabhängig von der Obrigkeit gebildet hatten, wählten ihre Pfarrer selbst und waren keinem Patronatsrecht unterworfen.⁴² An jenen Orten, wo die Gemeinde geschlossen das Bekenntnis wechselte, bestanden hingegen enge Verbindungen zwischen den Körperschaften kirchlicher (Presbyterium) und politischer Selbstverwaltung (Magistrat oder Gemeindevorstand). Die Kirchenverwaltung und Kirchenzucht war somit, anders als in den Minderheitsgemeinden, keine rein kirchliche Angelegenheit.⁴³ Diese heterogenen kirchlichen Verhältnisse hatte die brandenburgische Herrschaft mit den Reversalen von 1609 offiziell anerkannt und bestätigt. Damit waren den Gestaltungsräumen landesherrlicher Kirchenpolitik, die ja ganz wesentlich an das Patronatsrecht gebunden waren, bereits von Beginn an enge Grenzen gesetzt.

3.3.1 Die Reformierten

Die Entwicklung der reformierten Kirchenverfassung im 17. Jahrhundert

Die Anfänge der reformierten Kirche am Niederrhein gehen bekanntlich zurück auf die niederländischen Flüchtlingsgemeinden.⁴⁴ Der Großteil der Flüchtlinge, die aus religiösen, politischen und wirtschaftlichen Gründen ihre Heimat verlassen hatten, kam im Zeitraum zwischen 1566 und 1585 aus den benachbarten Niederlanden und wurde von den städtischen Magistraten im Herzogtum Kleve bereitwillig aufgenommen, da diese sich von den Flüchtlingen wichtige wirtschaftliche Impulse versprachen. In Emmerich, Rees, Kleve, Goch, und Gennep entstanden

³⁹ Grundsätzlich hatten die klevischen Herzöge ein *ius dioecesanum* der Kölner Erzbischöfe aber nicht bestritten.

⁴⁰ Düsseldorf, 6. Februar 1575. Scotti, Sammlung I, Nr. 77, S. 160 f.

⁴¹ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 33 f.; Oliver Becher: Herrschaft und autonome Konfessionalisierung. Politik, Religion und Modernisierung in der frühneuzeitlichen Grafschaft Mark. Essen 2006, S. 72-93.

⁴² Reinhold Brämik: Die Verfassung der lutherischen Kirche in Jülich-Berg, Cleve-Mark-Ravensberg in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Düsseldorf 1964, S. 47-53.

⁴³ Brämik, Verfassung, S. 54-62.

⁴⁴ Achim Dünnwald: Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566-1585. Bielefeld 1998.

reformierte Gemeinden, denen sowohl Flüchtlinge als auch Einheimische angehörten. Mit den lokalen Obrigkeiten lutherischer oder katholischer Konfession kam es hier bereits zu ersten Konflikten. Die Bildung einer kirchlichen Organisation der reformierten Gemeinden begann mit dem Weseler Konvent von 1568, auf dem die Grundsätze der Presbyterialverfassung aufgestellt wurden.⁴⁵ Auf der Synode von Emden (1571) wurden diese Grundsätze ausgeführt, eine Klassikal- und Provinzialordnung beschlossen und eine verbindliche Regelung von Kultus und Lehre getroffen.⁴⁶ Die klevischen Gemeinden nahmen aber zunächst noch an den niederländischen Provinzialsynoden teil und veranstalteten während des 16. Jahrhunderts keine eigenen Generalsynoden. In Wesel organisierte man allerdings bereits eigene Klassikalkonvente.⁴⁷ Die reformierten Fremdeingemeinden konnten durch die presbyterialen und synodalen Organisationsformen nicht nur ihren eigenständigen Charakter bewahren, sie entwickelten auch eine nicht zu unterschätzende Anziehungskraft auf die einheimische lutherische Bevölkerung, die sich durch den wachsenden Druck der katholischen Landesobrigkeit zunehmend bedroht fühlte.

Eine eigene deutsch-reformierte Kirche konnte sich allerdings erst im Schutz der brandenburgischen Herrschaft organisieren.⁴⁸ In einer ersten Generalsynode in Duisburg stellten die reformierten Gemeinden der jülich-klevischen Erblande 1610 die Grundsätze für eine Kirchenverfassung auf.⁴⁹ Diese sah jährliche Provinzialsynoden in Jülich, Kleve, Berg und Mark sowie eine dreijährliche Generalsynode vor – die Kirchenorganisation umfasste also alle Provinzen, obwohl das Territorium schon bald geteilt werden sollte. Außerdem waren die Gemeinden aufgefordert, Presbyterien zu errichten und sich in Klassikalkonventen zu organisieren. In der Lehre orientierte man sich am Heidelberger Katechismus, wohingegen ein eindeutiges Bekenntnis zur reichsrechtlich bedeutsamen *Confessio Augustana* im Grunde vermieden wurde.⁵⁰ Obwohl sie sich unabhängig von der Landesobrigkeit konstituiert hatte, verstand die Synode den Charakter ihrer Beschlüsse als provisorisch und unter Vorbehalt einer näheren Regelung durch die Obrigkeit. Dabei hatte man zunächst noch auf beide possidierenden Fürsten abgezielt, sich aber schon bald nur noch an den brandenburgischen Fürsten als konfessionsverwandten Schutzherren gewandt. Den einzelnen Gemeinden war anfangs noch die Wahl zwischen der kurpfälzischen und der niederländischen Kirchenordnung freigestellt, doch schon 1612 fasste die klevische Provinzialsynode den Plan, eine eigene Kirchenordnung zu verfassen und von der Obrigkeit bestätigen zu lassen. Offenbar zeichnete sich hier bereits früh ein Interessenkonflikt ab: Während die Generalsynode für eine im gesamten Territorium

⁴⁵ Evangelische Kirche im Rheinland: Weseler Konvent 1568-1968. Eine Jubiläumsschrift (=Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 29). Düsseldorf 1968; Herbert Frost: Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen eines deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts [1970]. In: Ders.: Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht. Tübingen 2001, S. 63-115; Ders.: Gedanken über das reformierte Kirchenverfassungsrecht am Niederrhein zwischen Emden (1571) und Duisburg (1610) [1974]. In: Ebd. S. 116-173.

⁴⁶ Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (Hg.): Emdener Synode 1571-1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum. Neukirchen 1973.

⁴⁷ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 77-86.

⁴⁸ Lackner, Kirchenpolitik, S. 215-226; Johann Victor Bredt: Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark. Ansbach 1938, insbesondere S. 78-105.

⁴⁹ Frost, Gedanken über das reformierte Kirchenverfassungsrecht. Tatsächlich war die territoriale und synodale Zugehörigkeit nicht vollständig deckungsgleich. Einige Gemeinden auf klevischem Territorium wandten sich weiterhin zu den niederländischen Synoden, während umgekehrt einige Gemeinden, die sich in benachbarten katholischen Territorien befanden, den Anschluss an die klevischen Synoden suchte, um von diesen Unterstützung zu erhalten.

⁵⁰ Hinsichtlich der Prädestinationslehre folgte die reformierte Kirche den Beschlüssen der Dordrechter Synode von 1619, auch wenn diese bis 1742 nicht als verbindlich festgeschrieben worden war. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens II, S. 112; Bredt, Verfassung, S. 30-50.

gültige und eigenverfasste Kirchenordnung eintrat, wünschte sich der Kurfürst eher eine konsistorialverfasste Landeskirche nach brandenburgischem Vorbild. Die Verabschiedung der Kirchenordnung wurde folglich verschleppt. Grundsätzlich begrüßte die Generalsynode aber die Protektion durch die Obrigkeit, die nicht als Bevormundung, sondern als wohlwollender Beistand wahrgenommen wurde. Als Markgraf Georg Wilhelm die klevische Synode 1617/1618 ermahnte, stärker gegen die sektiererischen Umtriebe der Arminianer und Vorstianer vorzugehen, die Kirchenzucht zu intensivieren, das landesherrliche Kirchenregiment besser zu achten und die Synodalprotokolle abschriftlich bei der Regierung einzureichen, kam der Statthalter damit in erster Linie seiner Aufgabe zur Wahrung der 'guten Ordnung' nach.⁵¹ Von einem regelrechten Eingriff in die kirchliche Synodalverfassung kann hier keine Rede sein.

Während des Dreißigjährigen Kriegs wurden keine Fortschritte an der Erarbeitung einer Kirchenordnung erzielt, wobei nicht zuletzt auch die lange Zeit ungeklärte Rechtslage der Protestanten in Jülich-Berg eine Rolle gespielt haben dürfte. Erst 1654 verabschiedete ein Generalkonvent der reformierten Kirche eine Kirchenordnung und reichte diese zur Konfirmation bei der Klevischen Regierung ein. Dort begnügte man sich jedoch nicht mit der Bestätigung des Entwurfs, sondern fertigte in mehreren Korrekturschritten eine grundlegende Überarbeitung an.⁵² Die erst 1662 verabschiedete Kirchenordnung trug nicht mehr den Charakter einer eigenkirchlichen Verfassung, die sich die Generalsynode selbst gegeben hatte, sondern stellte die reformierte Freikirche grundsätzlich unter das landesherrliche Kirchenregiment. Auch wenn die kirchliche Freiheit keine wesentlichen Einschränkungen erfuhr, sicherte die Kirchenordnung dem Landesherrn doch eine Reihe von Aufsichtsrechten zu, wie sie auch in der märkischen lutherischen Landeskirche mit ihrer Konsistorialverfassung üblich waren. So bestand die Landesobrigkeit auf der Konfirmation und Kollation der von den Gemeinden berufenen Predigern und beanspruchte Mitsprache bei der Ausübung der Kirchenzensur gegen Laien und Geistliche. Das Berufungsverfahren der Prediger wurde deutlich formalisiert und die Aufsichtsfunktion der Klassikalinspektoren analog zur brandenburgischen Konsistorialverfassung ausgebaut. Die niederländische Agende und Predigten in der niederdeutschen Sprache waren nicht mehr zugelassen.⁵³ Außerdem behielt die Obrigkeit sich in Zukunft eigenmächtige Änderungen der Kirchenordnung vor. Die Landstände waren am Erlass der Kirchenordnung nicht beteiligt – die Ordnung des Religionswesens wurde als landesherrliches Regal betrachtet.⁵⁴ Die Änderungen gegenüber dem ursprünglichen Entwurf der Generalsynode liefen vor allem darauf hinaus,

⁵¹ Markgraf Georg Wilhelm: Befehl gegen den Arminianismus und Vorstianismus und über das Verhalten der reformierten Klever Synode. Kleve, 11./21. Mai 1617; Ders.: Credenç und Instruction an die klevische reformierte Synode. Kleve, 9. Juni 1618. Abgedruckt in Heinrich Friedrich Jacobson: Urkunden-Sammlung von bisher ungedruckten Gesetzen nebst Uebersichten gedruckter Verordnungen für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen. Als Anhang zur Geschichte des Rheinisch-Westfälischen evangelischen Kirchenrechts. Königsberg 1844, Nr. 78 und 79, S. 210-213.

⁵² Die Änderungen in den einzelnen Korrekturphasen diskutiert im Detail Becher, Herrschaft und autonome Konfessionalisierung, S. 63-66. Bredt sieht als Vorbild für die überarbeitete Version die discipline ecclésiastique. Bredt, Verfassung, S. 78-105.

⁵³ Die politische Bedeutung der hochdeutschen Kanzleisprache für die Festigung der Herrschaft war von der Obrigkeit erkannt worden. In dieser Hinsicht aufschlussreich ist eine Verordnung des Kurfürsten an den Statthalter vom 5. März 1659, derzufolge die Geistlichen nur noch in hochdeutscher Sprache predigen sollten, da „die affection der Unterthanen gemeinlich der Sprache nachfolget“. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 8127. Inkonsequenterweise wurde die Verwendung der niederdeutschen Sprache auf der Kanzel in Rücksichtnahme auf die lokalen Gegebenheiten aber auch weiterhin zugestanden und faktisch war diese in vielen Städten tatsächlich noch lange bis ins 18. Jahrhundert in Gebrauch.

⁵⁴ Es war das Verdienst der Landstände, das Toleranzprinzip nicht nur gegen die klevischen Herzöge, sondern auch gegen die neuen Landesherrn durchgesetzt zu haben. Becher, Herrschaft und autonome Konfessionalisierung, S. 93. Darüber hinaus hatten die Stände aber kein Mitspracherecht in der Ordnung der Religionsangelegenheiten beansprucht.

die kirchenregimentalen Befugnisse des Landesherrn zu sichern und das Subsidiaritätsprinzip innerhalb der Synodalverfassung zu stärken.⁵⁵

Trotz dieser Eingriffe in die Eigenkirchenverfassung wurde die als Landesgesetz erlassene Kirchenordnung auf der Generalsynode 1662 allgemein begrüßt und anerkannt, erhielt die reformierte Kirche in Kleve-Mark auf diese Weise doch endlich Rechtssicherheit; lediglich die Weseler Klasse protestierte.⁵⁶ Größere Schwierigkeiten ergaben sich dadurch, dass die Generalsynode die Kirchenordnung für alle Kirchen in den vereinigten Ländern verbindlich machen wollte, auch die in Jülich und Berg. Deren Provinzialsynoden glaubten in der Kirchenordnung einen Angriff auf ihre Unabhängigkeit zu erkennen und auch der neuburgische Pfalzgraf musste einen Eingriff in seine Hoheitsrechte befürchten. Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte kein Interesse an einer Gültigkeit der Kirchenordnung außerhalb seines Territoriums, und diese blieb folglich auf Kleve und Mark beschränkt. Die Generalsynode erarbeitete deshalb 1671 eine eigene, vom brandenburgischen Kurfürsten unabhängige Kirchenordnung für das gesamte Territorium, die das landesherrliche Summepiskopat ausklammerte und die auch von den klevischen und märkischen Deputierten mitunterzeichnet wurde. Weder der brandenburgische Kurfürst noch der Pfalzgraf von Neuburg waren jedoch bereit, diese Fassung der Kirchenordnung offiziell zu bestätigen. In der Folgezeit wurde deshalb formal zwischen den beiden Kirchenordnungen für Kleve-Mark und Jülich-Berg unterschieden.

Theoretisch bedeutete dies, dass die Reformierten in Jülich und Berg eine größere Selbstständigkeit besaßen als in Kleve und Mark, wo die brandenburgische Herrschaft im Laufe der Zeit ein landesherrliches Kirchenregiment durchzusetzen vermochte.⁵⁷ In der Praxis griff die Regierung aber nur selten in die inneren Angelegenheiten der Generalsynode ein und überließ dieser eine weitreichende Eigenständigkeit. Daher verstand sich die Synode in der Regel auch nicht in Opposition zur weltlichen Obrigkeit. Der reformierte Landesherr wurde vielmehr als Schirmherr der Reformierten betrachtet und die Klevische Regierung immer wieder um Unterstützung der kirchlichen Interessen angegangen.⁵⁸ Ein auf der Grundlage des *ius divinum* formuliertes Prinzip kirchlicher Eigenverfassung, wie es die lutherische Kirche entwickelt hatte, findet sich hier nicht.⁵⁹ Umgekehrt lässt sich auch nicht sagen, dass die reformierten Synoden das landesherrliche Summepiskopat grundsätzlich bestritten hätten. Als etwa der Präses und Abgesandte der reformierten Generalsynode Wolfgang Colerus (1629-??) während seines Aufenthalts in Berlin 1670 die Ungnade Friedrich Wilhelms über den Eigensinn der niederrheinischen Reformierten zu spüren bekam, konnte er diesem bedenkenlos den Gehorsam seiner Kirche gegenüber der Obrigkeit versichern und somit dem

⁵⁵ Becher, Herrschaft und autonome Konfessionalisierung, S. 65f., 94.

⁵⁶ Die Stadt Wesel war bereits zuvor mit dem Landesherrn, aber auch mit den Synoden aneinandergeraten, weil sie selbst ein bischöfliches Recht über das örtliche Kirchenwesen beanspruchte, etwa was das Eherecht oder die Absetzung des Kirchen- und Schulpersonals anging. Die Forschung urteilt unterschiedlich über den Erfolg des Weseler Widerstands gegen die landesherrliche Kirchenordnung: Während Martens die fortdauernde Eigenständigkeit Wesels herausstellt, weist Jacobson darauf hin, dass der Magistrat sich der Landesobrigkeit letztendlich fügen musste. Wilhelm Martens: Das Kirchenregiment in Wesel zur Zeit der letzten klevischen und der ersten brandenburgischen Fürsten. Göttingen 1913; Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 148. Auch wenn der Anspruch auf ein bischöfliches Recht letztlich nicht behauptet werden konnte, behielt der Weseler Magistrat aber zweifellos eine große Eigenständigkeit im Kirchenwesen.

⁵⁷ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 143-150; Goebel, Geschichte des christlichen Lebens II, S. 32-36; Erwin Mühlhaupt: Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945. Düsseldorf 1970, S. 213.

⁵⁸ In dieser Hinsicht aufschlussreich sind die Protokolle der Generalsynode. Rosenkranz, Generalsynodalbuch I und II.

⁵⁹ Bredt, Verfassung, S. 75-77.

Kurfürsten sein Misstrauen nehmen.⁶⁰ Als problematischer erwies sich das Verhältnis der Kirche zu den adligen Patronen und Kollatoren, wenn diese die reformierte Kirchenordnung missachteten und die Kirchaufsicht durch die Klassen und Synoden in ihren Unterherrschaften nicht zulassen wollten.⁶¹ Der Ausübung der Kirchenzucht durch das Presbyterium standen die Patrone häufig skeptisch gegenüber, weil sie darin eine Einschränkung ihrer feudalen Herrschaftsgewalt erkannten.⁶² Insbesondere wenn das Patronatsrecht an einen konfessionsfremden Herren fiel, waren Konflikte zu befürchten.⁶³ Umgekehrt war aber auch die Generalsynode wenig geneigt, die überkommenen Patronatsrechte zu respektieren – sie bestand auf der freien Pfarrerwahl.⁶⁴ Die Obrigkeit reagierte auf die anhaltenden Streitigkeiten 1701 mit einer Regelung des Berufungsverfahrens für Geistliche, die gewissermaßen einen Kompromiss darstellte: Der Gemeinde wurde ein Präsentationsrecht eingeräumt, der Patron sollte einen von drei präsentierten Kandidaten wählen.⁶⁵ 1726 wurde weiterhin verordnet, dass auch die Hausprediger der Zensur durch die Klassen und Synoden unterworfen seien.⁶⁶ Damit hatte die Obrigkeit eindeutig die Stellung der Kirche gegen die adligen Patrone gestärkt.

Die Kirchenordnung von 1662

Die reformierte Kirchenordnung von 1662 beruhte im Wesentlichen auf der bestehenden kirchlichen und synodalen Praxis der reformierten Kirchen am Niederrhein, worauf auch in der Präambel ausdrücklich hingewiesen wurde.⁶⁷ Die Ordnung untergliedert sich in 18 Abschnitte: Predigtamt (§§ 1-33), Unterhalt der Prediger (§§ 34-44), Zensur der Prediger (§§ 45-48); Schulordnung (§§ 49-52), Älteste (§§ 53-58), Diakone (§§ 59-61), Konvente (§§ 62-71), Presbyterien (§§ 72-76), Klassen (§§ 77-81), Provinzialsynoden (§§ 82-86), Generalsynoden (§§ 87-90), Gottesdienst (§§ 91-95), Gebet (§§ 96-99), Taufe (§§ 100-113), Abendmahl (§§ 114-132), Feiertage (§§ 133-134), Kirchenzucht (§§ 135-141) und Ehesachen (§§ 136-155).

Die Prüfung der Kandidaten für das Predigtamt sollte durch die Klasse oder die Synodaldeputierten geschehen. Die Berufung in das Predigtamt wurde als Lebensaufgabe im Dienst der Gemeinde betrachtet, der sich der Prediger nur unter erheblichen Umständen

⁶⁰ W. Rotscheidt: Eine Audienz des Präses Chr. Colerus beim großen Kurfürst im Jahr 1670. In: MRKG 2 (1908), S. 33-64.

⁶¹ Siehe z. B. Gerhard W. Ittel: Die evangelische Kirchengemeinde Weeze unter dem Patronat der Freiherrn von und zu Hertefeld. In: MEKGR 11 (1962), S. 106-140. Diese Problematik wurde in den Generalsynodalprotokollen seit dem Ende des 17. Jahrhunderts immer wieder thematisiert. Siehe Rosenkranz, Generalsynodalbuch I und II.

⁶² Frost, das reformierte Kirchenverfassungsrecht, S. 144 f.

⁶³ Beispielhaft sei hier verwiesen auf Heinrich Forsthoff: Die reformierte Gemeinde Mülheim an der Ruhr und die synodale Verfassung am Niederrhein. In: MRKG 9 (1915), S. 3-15 sowie Ders.: Eine dramatische Predigerwahl in Mülheim a. d. Ruhr 1668-1671. In: MRKG 9 (1915), S. 65-128. Der Fall Mülheims war insofern ungewöhnlich, als die Unterherrschaft Broich, mit der der lutherische Graf Wilhelm Wyrich v. Daun-Falkenstein belehnt worden war, zum Herzogtum Berg gehörte, während sich die reformierte Gemeinde zu Mülheim zur Duisburger Klasse wandte. Verkompliziert wurde die Situation weiter durch die deutlichen pietistischen Einflüsse in der Mülheimer Gemeinde, mit denen offenbar auch die Gräfin sympathisierte.

⁶⁴ Brecht, Verfassung, S. 75. Bereits 1696 hatte der Kurfürst eine Verordnung erlassen, um zu verhindern, dass Streitigkeiten um Pfarrerwahlen in langwierige und kostspielige Rechtsprozesse ausarten. Dazu konnte notfalls auch das Devolutionsrecht geltend gemacht werden. Cölln a. d. Spree, 24. März 1696. Scotti, Sammlung I, S. 686-687.

⁶⁵ Cölln a. d. Spree, 28. Mai 1701. Abgedruckt bei Scotti, Sammlung II, Nr. 511, S. 721-723. Die Verordnung wurde 1736 auch für die lutherische Kirche verbindlich gemacht.

⁶⁶ Friedrich Wilhelm an die Klevische Regierung. Berlin, 5. Februar 1726. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1412. Das Edikt ist nicht in der Sammlung von Scotti enthalten.

⁶⁷ Abgedruckt in Scotti, Sammlung I, S. 391-416.

und mit Zustimmung der Provinzialsynode entziehen durfte. Die Gemeinde hatte das Recht, die Kandidaten anzuhören. Die Predigerwahl sollte das Presbyterium gemeinsam mit den Senioren per Mehrheitsbeschluss durchführen. Nach dreimaliger unwidersprochener Proklamation konnte der Gewählte durch den Klassikalinspektor in sein Amt eingeführt werden.⁶⁸ Bei Streitigkeiten waren der Inspektor oder der Synodalvorsteher anzurufen. Kam es nicht zu einer ordnungsgemäßen Wahl, konnte der Landesherr sein Devolutionsrecht in Anspruch nehmen. Lag das Vokationsrecht nicht bei der Gemeinde, sondern einer anderen Rechtsperson, sollten Examination und Anhörung durch die Gemeinde nicht ausbleiben. Eine Amtsenthebung konnte lediglich vom Landesherrn veranlasst werden. Die Prediger unterlagen der Zensur durch das Presbyterium (auch Konsistorium oder Kirchenrat genannt) und konnten bei Fehlverhalten von diesem beim Inspektor denunziert werden. Zeigte der Prediger auch nach mehrfacher Ermahnung keine Besserung, so sollte der Inspektor den Fall vor die Klassikalsynode bringen, die beim Landesherrn die Amtsentsetzung beantragen konnte.

Das Presbyterium hatte Lehre und Lebenswandel von Prediger und Gemeinde zu überwachen und die Sittenzucht zu üben. Gemeinsam mit dem Prediger führte es Hausvisitationen vor den Abendmahlsfeiern durch. Außerdem war es für die äußere Kirchenverwaltung und das Armenwesen zuständig. In jährlichen Wahlen sollte die Hälfte der Ältesten ausgetauscht werden, gleichzeitig waren auch die Diakonen oder Armenpfleger zu wählen.⁶⁹ Sie waren für die Verwaltung der Almosen verantwortlich und sollten den Armen seelsorgerischen Beistand leisten. In den Presbyterialversammlungen sollte der Prediger den Vorsitz führen. Das Protokoll der vorhergehenden Sitzung musste verlesen, die anfallenden Verhandlungspunkte vorgetragen und beraten, und die Beschlüsse im Konsistorialbuch protokolliert werden. Alles im Presbyterium Besprochene war vertraulich zu behandeln. Zur Umsetzung der Beschlüsse war notfalls die weltliche Obrigkeit heranzuziehen. Auch die Protokolle der Klassikal- und Synodalverhandlungen waren hier zu verlesen.

In den Klassikal- und Synodalversammlungen sollten die von den einzelnen Gemeinden deputierten Prediger, Ältesten und Diakonen zusammenkommen. Die Presbyterialversammlungen sollten alle zwei Wochen, wenigstens monatlich tagen; die Klassikalkonvente jährlich oder halbjährlich; die Generalsynode alle drei Jahre. Der Präses der Klasse übte gleichzeitig die Rolle des Inspektors aus.⁷⁰ Jede Gemeinde, Klasse und Synode sollte ein eigenes Siegel und Buch besitzen, die den Vorsitzenden zur Verwahrung gegeben wurden. In den Sitzungen sollte das Anciennitätsprinzip gewahrt werden.

Die 1610 festgelegte Aufteilung der drei Klassen (Wesel, Duisburg, Kleve) wurde bestätigt.⁷¹ Zu den Klassikalversammlungen sollten jeweils ein Prediger und ein Ältester aus jeder Gemeinde erscheinen. Der bisherige Klassikalvorsteher (Präses) hatte die Anwesenheit der Abgesandten zu überprüfen, deren Vollmachten zu kontrollieren und diesen das orthodoxe Glaubensbekenntnis abzuverlangen. Daraufhin sollten neue Moderatoren, Klassikalvorsteher,

⁶⁸ Die Investitur wurde hier Ordination genannt.

⁶⁹ Die Kirchenordnung machte hier keine formalen Vorgaben, sondern verwies auf die lokalen Kirchenordnungen.

⁷⁰ Allerdings ist die Rolle des Inspektors in der Kirchenordnung nicht als eigene Funktion beschrieben – seine Aufgaben und Befugnisse ergeben sich aus den übrigen Bestimmungen zu den Presbyterien und Klassen. Eine Visitationsordnung war in der Kirchenordnung nicht enthalten, sondern wurde von den Provinzialsynoden gesondert erlassen. Siehe etwa die Visitationsregeln der klevischen Synode von 1654. Abgedruckt in Jacobson, *Urkundensammlung*, S. 215-222.

⁷¹ Mit einigen Ausnahmen deckte sich die Zugehörigkeit zur Synode mit der territorialen Zugehörigkeit der Gemeinden zum Herzogtum Kleve. Zur Duisburger Klasse siehe Erich Wittenborn: *Zur Geschichte der reformierten Duisburger Klasse im 17. Jahrhundert*. In: MEKGR 43 (1999), S. 99-118; Zur Weseler Klasse siehe Hermann Kleinholz und Wolfgang Petri (Hgg.): *Sitzungsberichte der Convente der reformierten Weseler Classis*. 2 Bde. Köln 1980-1988; Zur Klevischen Klasse siehe Wolfgang Petri (Hg.): *Sitzungsberichte der Convente der Reformierten Klever Classis von 1611-1670*. Düsseldorf 1971.

Assessoren und Schreiber gewählt werden und der neue Präses die Versammlung mit einem Gebet einleiten. Die Abgesandten hatten über den Zustand ihrer Gemeinden zu berichten. Daraufhin sollte der Klassikalvorsteher die Zensur ausüben, die Deputierten zur Provinzialsynode (vier Prediger und zwei Älteste) wählen lassen und die Versammlung mit einem Gebet beschließen. Alle Angelegenheiten, die sich nicht klären ließen, sollten der Provinzialsynode vorgetragen werden. In ähnlicher Weise sollten auch die Provinzialsynoden ablaufen. Die Abgesandten wurden auf die Kirchenordnung vereidigt und anschließend die neuen Moderatoren gewählt, und zwar abwechselnd aus den verschiedenen Klassen. Sowohl Prediger als auch Älteste waren stimmberechtigt. Alle Angelegenheiten, die sich nicht subsidiär klären ließen, sollten an die Generalsynode weitergeleitet werden. Die Generalsynoden verliefen analog zu den Provinzialsynoden. Über die Frequenz der Generalsynoden sollten die Provinzialsynoden bestimmen. Aus jeder Provinz sollten vier Prediger und zwei Älteste abgesandt werden. Dabei sollte jedes Mal die Kirchenordnung verlesen werden.

Der Heidelberger Katechismus wurde als symbolische Schrift festgeschrieben, in den Mitteldingen sollte aber kein Gewissenszwang ausgeübt werden. Die Predigten sollten lediglich in hochdeutscher Sprache stattfinden. Neben den Psalmen Davids waren auch andere schriftgemäße geistliche Lieder zugelassen. Die Kindstaufe bei einem katholischen Priester war unter Strafe der Zensur verboten; hingegen war die Proklamation der Eheleute an drei aufeinanderfolgenden Sonntagen durch einen katholischen Geistlichen gestattet. Das Abendmahl sollte mindestens vierteljährlich (Ostern, Pfingsten, Christtag, erster Sonntag im September) stattfinden. Zuvor sollte das Presbyterium Hausvisitationen abhalten, um den Lebenswandel und die Rechtgläubigkeit der Gemeinde zu überprüfen. Beim Abendmahl sollte keine Almosensammlung durchgeführt werden, um den Anschein eines Opfers (wie bei den Katholiken) zu vermeiden – stattdessen sollten diese Sammlungen bei den Predigten stattfinden. Als Feiertage wurden Christi Geburt, Beschneidung (1. Januar), Kreuzigung, Auferstehung und Himmelfahrt sowie Pfingsten festgelegt. Außerdem mussten die vom Landesherrn angeordneten Bettage eingehalten werden.⁷²

Gegen Gemeindeglieder, die in der Lehre irrten oder einen unlauteren Lebenswandel führten, sollte der Prediger die Kirchenzucht ausüben. Waren sie auch nach mehrfacher privater oder öffentlicher Ermahnung nicht zur Besserung zu bringen, konnten sie vom Abendmahl und der Gevatterschaft bei den Taufen ausgeschlossen und schließlich sogar exkommuniziert werden. Für Letzteres benötigten die Prediger allerdings die Bestätigung der Landesobrigkeit, eigenmächtig durften sie lediglich eine Suspension vom Abendmahl aussprechen.

Neben dieser allgemeinen Kirchenordnung existierten außerdem noch Formulare und Visitationen, die von den Provinzialsynoden erlassen worden waren.⁷³ Von normativem Charakter gleichbedeutend zur Kirchenordnung waren auch die Schlüsse der General- und Provinzialsynoden, die man als Entscheidungshilfe für schwierige Fragen auszugsweise zusammenstellte (sogenannte Centurien oder *leges synodales*).⁷⁴ Die Generalsynode tagte in der Regel alle drei Jahre, meist in Duisburg, wo sich auch das Archiv befand – ein alternierendes System vermochte sich hier nicht durchzusetzen. Darüber hinaus wurden bei Bedarf auch außerordentliche Konvente an anderen Orten abgehalten. Die regelmäßigen Versammlungen

⁷² Der Landesherr sollte den Provinzialsynoden auch weiterhin die Anordnung von Buß- und Bettagen gestatten, bestand allerdings auf dem Vorrang der von der weltlichen Obrigkeit verordneten Buß- und Bettage. Stefan Flesch und Michael Hofferberth: 'Damit Extrema verhütet werden...' Die 1. Reformierte Generalsynode in Duisburg 1610 zwischen Machtpolitik und Nächstenliebe. Düsseldorf 2010, S. 37 f.

⁷³ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 167 f. Visitationen wurden bereits seit 1609 durchgeführt. Frost, Kirchenverfassungsrecht, S. 152.

⁷⁴ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 232.

erstreckten sich über einen Zeitraum von 7 bis 10 Tagen.⁷⁵ Seit 1665 wurden den Moderatoren der Generalsynode vier Deputierte aus den Provinzialsynoden zugeordnet, die diese im Zeitraum zwischen den Synoden unterstützen sollten. Seit 1689 führten diese Moderatoren und Deputierten als ständiger Ausschuss der Generalsynode die Bezeichnung *collegium qualificatum*.⁷⁶ Parallel zur Einrichtung des *collegium qualificatum* in der Generalsynode wurde auch die Rolle des Präses aufgewertet. Dieser konnte jetzt direkt angerufen werden, um Beschlüsse auf Klassikal- und Synodalebene zu überprüfen und auszusetzen, um den Fall direkt vor die Generalsynode zu bringen.⁷⁷ Damit wurde die Handlungsfähigkeit der Generalsynode nach Innen und nach Außen gestärkt, möglicherweise auch als Reaktion auf die landesherrliche Kirchenordnung, die das bisweilen ineffiziente Subsidiaritätsprinzip gestärkt hatte.

Die landesherrliche Kirchenverwaltung und das *aerarium ecclesiasticum*

Parallel zur kirchlichen Selbstorganisation entwickelte sich im 17. Jahrhundert aber auch eine landesherrliche Kirchenverwaltung. Als das Herzogtum Kleve und die Grafschaften Mark und Ravensberg 1609 unter brandenburgische Herrschaft gefallen waren, wurde mit Markgraf Ernst ein Statthalter zu Kleve eingesetzt. Zur Führung der Regierungsgeschäfte hatte dieser sich 1611 einen eigenen Geheimen Rat zu Kleve geschaffen, der 1614 um eine eigene Kanzlei ergänzt wurde.⁷⁸ Dieser Regierung oblag unter anderem auch die Kirchenverwaltung, obwohl sie sich während des Dreißigjährigen Krieges praktisch kaum als handlungsfähig erwies.⁷⁹ 1648 hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm angesichts von Kompetenzüberschreitungen der Justiz- und Hofgerichtsräte gegenüber der Regierung einen Geschäftsverteilungsplan erlassen, der auch die Zuständigkeit der Regierung in geistlichen Angelegenheiten spezifizierte: Dieser blieben alle Kirchen- und Benefizialsachen vorbehalten, ebenso die Matrimonialia, Dispensationen sowie die Legitimation unehelicher Kinder.⁸⁰ Die Regierung war somit für sämtliche Aufgaben der Kirchenverwaltung und der geistlichen Gerichtsbarkeit zuständig und übernahm damit auch jene Aufgaben, die in Brandenburg vom Konsistorium wahrgenommen wurden.⁸¹

Der Beginn der brandenburgischen Herrschaft im Herzogtum Kleve weckte bei den unermögenden reformierten Gemeinden die Hoffnung auf finanzielle Unterstützung durch den Landesherrn.⁸² Bereits die Generalsynode von 1610 hatte einen Anteil aus dem Einkommen der kirchlichen Stellen, die Renten, Zehnten, Vikarien und Kanonikate der Klöster und Prälaten beansprucht, über die die beiden Fürsten als Rechtsnachfolger der klevischen Herzöge

⁷⁵ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 227-230.

⁷⁶ Peter Wilhelmi: Der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland. Düsseldorf 1963, S. 44 f. Auf den übrigen Ebenen wurde ein derartiger Ausschuss zunächst aber offenbar noch nicht eingeführt. Lediglich die klevische Klasse schuf zur Erleichterung des Geschäftsbetriebs in der Zeit zwischen den Klassikalversammlungen 1735 ein *collegium qualificatum* aus ehemaligen Moderatoren, welches dringende Angelegenheiten außerhalb der regulären Versammlungen erledigen konnte. Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 248.

⁷⁷ Wilhelmi, Präses, S. 45.

⁷⁸ Kloosterhuis, Fürsten, Räte Untertanen III, S. 104.

⁷⁹ Instruktion für den Statthalter Graf Schwarzenberg und die klevischen Regierungsräte vom 16. November 1624. Scotti, Sammlung I, S. 246.

⁸⁰ Kurfürst Friedrich Wilhelm an die klevischen Justiz- und Hofgerichtsräte. Kleve, 6. April 1648. Abgedruckt in: Klaus Flink: Kleve im 17. Jahrhundert. Studien und Quellen. 2. Tl. (1640-1666), Kleve 1979, S. 58. Diese Zuständigkeit wurde im Landtagsrezess von 1661 noch einmal bestätigt. Scotti, Sammlung I, S. 376. Das 1631 aufgehobene Hofgericht war 1648 wieder eingeführt worden.

⁸¹ Siehe etwa die in beiden Territorien erlassenen Ehegesetze vom 15. Dezember 1694. Scotti, Sammlung I, S. 674.

⁸² Zum Folgenden: Heinrich Engelbert: Das *Aerarium ecclesiasticum* der reformierten Kirchen in Kleve, Mark, Jülich und Berg. Eine Übersicht über seine geschichtliche Entwicklung, seine Verwaltung sowie seine Einnahmen und Ausgaben. Düsseldorf 1966.

turnusmäßig zu verfügen hatten.⁸³ Doch dies ließ sich zunächst nicht verwirklichen, die reformierten Gemeinden mussten sich zunächst selbst finanzieren und erhielten nur unregelmäßige Unterstützungsgelder vom Landesherrn. 1632 bewilligten die Landstände einen festen Zuschuss aus den Steuereinnahmen im Umfang von 2000 Reichstalern für das sogenannte *aerarium ecclesiasticum*, nachdem die Klevische Regierung keine Mittel zur Verfügung stellen konnte. Seit 1646 wurden die Annaten als zusätzliche Einnahmequelle für die reformierte Kirche erschlossen, seit 1650 zusätzlich 10% der Brüchtengelder.⁸⁴ Auf Initiative der Generalsynode wurde 1649 eine Aufsichtsbehörde für das *aerarium ecclesiasticum* gebildet, dem zwei Prediger der Synode, zwei Regierungsräte und ein landesherrlicher Rentmeister angehörten. Sie waren lediglich für die Annaten zuständig.

Diese Aufsichtsbehörde ging zunächst in der 1655/1656 neu gegründeten Konsistorialbehörde, dem *collegium curatorum ecclesiae (reformatae)*, auf.⁸⁵ Dieses Kollegium sollte in Abwesenheit des Kurfürsten für den Erhalt und die Förderung der reformierten Kirche sorgen und bei den zu erwartenden Religionsbeschwerden Abhilfe schaffen. Der Aufgabenbereich der Behörde sollte die Verwaltung der Einkünfte und Ausgaben und die allgemeine Kirchenaufsicht umfassen. Um die kirchliche Ordnung durchzusetzen, sollte sich das Kollegium auch über die presbyterialen und synodalen kirchlichen Organe hinwegsetzen dürfen, wenn diese ihren Pflichten nicht nachkamen. Das Kollegium sollte aus vier Regierungsräten, dem reformierten Hofprediger Hundius, den Klassikalinspektoren und einem Sekretär bestehen. Die landesherrliche Förderung der Reformierten wurde somit institutionalisiert und gleichzeitig auch ein direkterer Zugriff auf das Kirchenwesen ermöglicht. Die reformierte Generalsynode reagierte erfreut auf diese Einrichtung und sandte ein Dankschreiben an die verantwortlichen Geheimen Räte Schwerin und Somnitz.⁸⁶ Zunächst wurde die Arbeit der neuen Behörde aber durch Kompetenzstreitigkeiten zwischen Kurfürst und Statthalter gelähmt. Johann Moritz von Nassau hatte sich zunächst gegen das Kollegium ausgesprochen, da die Kirchensachen bis dahin in der Regierung behandelt worden waren. Erst auf nachdrückliches Drängen des Kurfürsten, der angesichts des anhaltenden „überlauffenß“ der Bevölkerung zum Katholizismus und der Übernahme des Reeser Magistrats durch die Katholiken (1657/1658) ein verschärftes Vorgehen der Regierung gegen die schleichende Katholisierung des Herzogtums anmahnte, kam die neue Behörde zustande.⁸⁷ Es liegt daher nahe, die Errichtung dieser Behörde auf die konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen Reformierten und Katholiken zurückzuführen, wohingegen der Ausbau obrigkeitlicher Kirchenaufsichtsrechte wohl eher eine untergeordnete Rolle gespielt haben dürfte.⁸⁸ Offenbar vermochte sich der Kurfürst aber mit der Schaffung einer eigenen, ihm allein unterstellten Behörde gegen den Statthalter nicht durchzusetzen, denn in der überarbeiteten Instruktion von 1661 wurde sie ausdrücklich nicht mehr als *collegium*, sondern als geistliche Kommission bezeichnet, der der Statthalter als Oberhaupt nach Belieben beiwohnen durfte. Allerdings wurde auch jetzt darauf bestanden, dass die Mitglieder der

⁸³ Die Klevische Regierung sollte aus der Vergabe der Pfründen ein einträgliches Geschäft machen, indem sie diese meistbietend versteigerten oder protestantischen Geistlichen zum Weiterverkauf überließen. Die Katholiken mussten sich trotz wiederholter und massiver Kritik dieser Form des Ämterkaufs fügen.

⁸⁴ Bei den Annaten oder Honoraren handelte es sich um Gelder, die von den Empfängern der Kanonikate als Gebühr entrichtet werden mussten. Bei den Brüchten handelte es sich um gerichtlich verhängte Strafgerichte.

⁸⁵ Die Gründung erfolgte bereits am 24. Januar 1655 und wurde durch eine Verordnung vom 9. März 1656 in unwesentlich veränderter Form bestätigt. Abgedruckt in Engelbert, *Aerarium Ecclesiasticum*, S. 207-209.

⁸⁶ Protokoll der 12. Generalsynode zu Duisburg vom 11. bis zum 14. Juli 1656. Abgedruckt in Rosenkranz, *Generalsynodalbum* I, S. 86-96, hier S. 90.

⁸⁷ GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 5475 und 5489.

⁸⁸ Entgegen Becher, *Herrschaft und autonome Konfessionalisierung*, S. 61. Das Handeln des Kurfürsten beruhte hier eher auf dem traditionellen Selbstverständnis des Herrschers als *praecipuum membrum ecclesiae*, denn aufgrund eines summepiskopalen Herrschaftsanspruchs.

Behörde (inzwischen auf sieben Räte erweitert) allesamt vom Kurfürsten ernannt und lediglich diesem unterstellt waren. Das Kollegium besaß ein eigenes Siegel und sollte monatlich tagen. Die Unzufriedenheit des Kurfürsten mit der Arbeit des Statthalters und der Regierungsräte hinsichtlich der Religionspolitik blieb jedoch weiterhin evident. In einer Instruktion von 1663, mit der Friedrich Wilhelm internen Konflikten in der Regierung zu begegnen suchte, ermahnte er seine Räte, „daß alle der Correspondentz gedanken, und actiones dahin zielen soll, daß deß allerhochsten Gottes Ehre, und die wahre Christliche Reformirte religion in diesen Ländern beybehalten, und mehr und mehr propagiret [...] werden moege.“⁸⁹ Noch 1677 ermahnte der Kurfürst den Statthalter, dass die inzwischen als Konsistorialrat bezeichnete Behörde in Zukunft häufiger und regelmäßiger tagen müsse.⁹⁰ Die Beteiligung des Hofpredigers Hundius war dabei weiterhin ausdrücklich vorgesehen. Daneben wurde auch der Prediger Christian Cochius, der als landesherrlicher Kommissar in den Religionskonferenzen mit Pfalz-Neuburg tätig war, in die Beratungen miteinbezogen.⁹¹ Die Verwaltung der Einnahmen des *aerarium ecclesiasticum* aus den Präbenden, Kanonikaten und Benefizien war 1666 einem der zu den geistlichen Sachen verordneten Kommissaren in der Regierung übertragen worden. Versuche der Generalsynode, einen größeren Einfluss auf die monatlichen Versammlungen zu gewinnen, scheiterten am Widerstand der Klevischen Regierung. Der 1684 geäußerte Wunsch, dass neben dem Hofprediger auch der amtierende Präses an den Sitzungen beteiligt werden möge, ließ sich nicht durchsetzen.⁹² Die Regierung argumentierte damals erfolgreich gegen die Synode, dass die Anwesenheit des meist ortsfremden Präses in der Regel nicht notwendig sei und dass der Hofprediger die Synoden über alles Nötige informieren könne. Die seit 1692 als *consilium ecclesiasticum* bezeichnete Behörde wahrte somit ihren Charakter als genuin landesherrliches Kirchenaufsichts- und Verwaltungsorgan.⁹³ Bei der Gründung des zentralen Reformierten Kirchendirektoriums (1713) sollte Kleve-Mark seine Sonderstellung behalten.⁹⁴ Die Verwaltung des *aerarium ecclesiasticum* wurde seit 1682 nur noch von zwei Geistlichen unter Oberaufsicht der Regierung ausgeübt.⁹⁵ Nachdem es hier aber zu Unregelmäßigkeiten in der Kassenführung gekommen war, wurde die Aufsicht 1690 dem Justizrat v. Hymmen und dem Prediger Sibel übertragen und die Zuständigkeit des *aerarium ecclesiasticum* auf alle der Kirche gestifteten Gelder erweitert.⁹⁶ Hymmen hatte als landesherrlicher Verweser und Syndikus gleichzeitig bei der Regierung das Vortragsrecht in Kirchensachen, um dort die Nöte und Beschwerden der Reformierten thematisieren zu können. Mit dieser Regelung war eine umfassende Oberaufsicht der Regierung über die landesherrlichen Subsidiengelder für die reformierte Kirche geschaffen worden. Die Generalsynode hatte diese Vorgänge grundsätzlich begrüßt, auch wenn sie sich teilweise größere Mitspracherechte gewünscht hatte.

⁸⁹ Instruktion für die Regierung. Kleve, 20. Juli 1663 [Kopie]. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 632.

⁹⁰ Kurfürst Friedrich Wilhelm an den klevischen Statthalter Johann Moritz von Nassau. Wesel, 6./16. April 1677. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 2113.

⁹¹ Engelbert, *Aerarium ecclesiasticum*, S. 61 f.

⁹² Cölln a. d. Spree, 6. August 1684. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 2091 Kirchenverwaltung.

⁹³ Engelbert, *Aerarium ecclesiasticum*, S. 62. Nach dem Tod des letzten stellvertretenden Statthalters im gleichen Jahr war die Klevische Regierung jetzt dem Geheimen Rat in Berlin direkt unterstellt. Kloosterhuis, Fürsten, Räte Untertanen III, S. 112.

⁹⁴ Die Gegenüberstellung mit der 1713 für die übrigen Territorien der Monarchie erlassenen reformierten Presbyterial-, Klassikal-, Gymnasien- und Schulordnung verdeutlicht, wie sehr die klevische Kirchenordnung von 1662 der presbyterial-synodalen Tradition der reformierten Kirche am Niederrhein verpflichtet blieb. Tatsächlich stellte die Kirchenordnung von 1713 trotz des hierarchischen Kirchenaufbaus den Versuch zur Etablierung presbyterialer und synodaler Organisationsformen dar, wie sie in der reformierten Kirche am Niederrhein bereits seit über einem Jahrhundert praktiziert wurden (wenn auch nur in begrenztem Umfang).

⁹⁵ Engelbert, *Aerarium ecclesiasticum*, S. 57 f., 62 -64.

⁹⁶ Die Einnahmen des *aerarium ecclesiasticum* flossen im Wesentlichen aus vier verschiedenen Quellen: 1) Zölle; 2) Steuern; 3) Honorare und 4) Blockgelder/Brüchte/Dispensationen.

Die institutionelle Privilegierung der Reformierten sollte auch im 18. Jahrhundert weiter anhalten, obwohl die skeptische Haltung Friedrich Wilhelms I. gegenüber der einseitigen Bevorzugung der Reformierten auch im Herzogtum Kleve spürbar wurde. Mehr noch als seine Vorgänger hatte sich der König bei der Vergabe der Honorare aus den Kanonikaten über die Klevische Regierung hinweggesetzt und die der Kirche gewidmeten Gelder den Reformierten entzogen. Die Kanonikate wurden an weltliche Personen vergeben und die Honorare gingen seit 1722 an die Rekrutenkasse. Auch die Fürsprache des Ministers v. Prinzen, der sich ungeachtet seiner mangelnden Zuständigkeit für die Interessen der Reformierten am Niederrhein einsetzte, vermochte den König nicht umzustimmen. Ab 1734 mussten die Synodalkonvente die Kosten für ihre Versammlungen selbst übernehmen, da diese nicht mehr aus dem *aerarium ecclesiasticum* bestritten werden durften.⁹⁷ Gleichwohl erwuchsen den Lutheranern daraus keine Vorteile. Trotz ihrer schlechten finanziellen Ausstattung konnten die lutherischen Gemeinden nicht von einer dem *aerarium ecclesiasticum* vergleichbaren Stiftung profitieren.⁹⁸ Die offenkundigen Sympathien Friedrich Wilhelms I. für seine lutherischen Untertanen ermutigten diese zwar dazu, ebenfalls Ansprüche auf das *aerarium ecclesiasticum* zu stellen. Doch trotz wiederholter Nachfragen des Königs gelang es der Klevischen Regierung, die Forderungen der lutherischen Kirche, deren Bedürftigkeit immerhin grundsätzlich anerkannt wurde, zurückzuweisen.⁹⁹ Einen Sitz im *senatus ecclesiasticus* bei der Klevischen Regierung sollten die Lutheraner erst 1773 auf Anfrage der Generalsynode erhalten.¹⁰⁰

Die Stellung der Hofprediger

Angesichts der presbyterial- und synodalverfassten Kirchenorganisation der reformierten Kirche am Niederrhein stellt sich die Frage nach der Stellung der Hofprediger, die es in Kleve ebenso wie in den übrigen brandenburgischen Territorien gab.¹⁰¹ Bereits kurz nach

⁹⁷ Goebel, Geschichte des christlichen Lebens II, S. 32.

⁹⁸ Auf ihre ungünstige Situation wiesen die lutherischen Gemeinden des Herzogtums Kleve, die in der Regel klein und unvermögend waren, in einer Eingabe an die Landesobrigkeit aus der Zeit um 1732 hin. In Rees, Ringenberg und Spellen mangelte es an Schulen, in Kalkar, Xanten, Goch, Gennep, Uedem und Sonsbeck mangelte es sogar an einem eigenen Prediger und/oder Schulmeister. In der Folge würden viele Lutheraner zum Katholizismus konvertieren. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1453.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 2125.

¹⁰¹ In der grundlegenden Arbeit von Thadden finden die klevischen Hofprediger überraschenderweise keine Erwähnung. Für die klevischen reformierten Geistlichen ist im Unterschied zu Brandenburg eine eher regionale Prägung festzustellen. Da es hier bereits früh eine eigenständige reformierte Kirche gab, existierte auch eine Pfarrerschaft, aus der sich der eigene Nachwuchs rekrutierte. In der Zeit um 1600 fanden viele niederrheinische Geistliche eine Anstellung in der Kurpfalz oder in den Niederlanden. Stefan Flesch: Konfessionalisierung im Rhein-Maas-Raum. In: MEKGR 60 (2011), S. 1-49, insbes. S. 22-25. Mindestens 35% stammten aus Kleve-Mark, weitere 13% aus Jülich-Berg, jeweils 7% aus Mörs und Hessen. Auch die übrigen kamen fast ausschließlich aus benachbarten Territorien. Dies spiegelt sich ein Stück weit auch in der Auswahl der Studienorte, soweit bekannt, wieder: Mindestens 47% hatten ein Studium an der Landesuniversität Duisburg absolviert, die sich seit ihrer Gründung (1655) zu einem reformierten Bildungszentrum von regionaler Einzugsreichweite entwickelte. Daneben hatten aber auch 31% an den benachbarten niederländischen Universitäten (Groningen, Leiden, Utrecht, Franeker u. a.) studiert, 15% in Bremen, 8% in Marburg und 6% in Herborn.

Personelle Transfers zwischen den beiden Territorien kamen unter der Geistlichkeit so gut wie überhaupt nicht vor. Die wenigen Ausnahmen beschränken sich auf den Kreis der Hofprediger. Der Schlesier Johann Kunschius von Breitenwald (1620-1681) war Prediger in Xanten und Rees, bevor er eine Stelle als Dom- und Hofprediger in Berlin erhielt. Konrad Stumphius (1661-1716) war in Büderich, Solingen und Frankfurt (Main) tätig, bevor er die Küstriner Hofpredigerstelle antrat. Einige weitere Hofgeistliche kamen nicht direkt aus dem Herzogtum Kleve, stammten aber sehr wohl vom Niederrhein oder hatten jedenfalls familiäre

dem brandenburgischen Herrschaftsantritt im Herzogtum Kleve wurde, an die Tradition der klevischen Herzöge anknüpfend, ein reformierter Hofprediger ernannt. Anders als die Hofprediger in den übrigen Territorien handelte es sich bei diesem nicht um einen vom Kurfürsten berufenen Geistlichen, sondern um einen von der Klever Gemeinde gewählten Prediger, der anschließend mit einem landesherrlichen Titel ausgestattet worden war. Dabei gab es allerdings keinen Automatismus: Ein persönliches Vertrauensverhältnis zum Landesherrn war Voraussetzung und nicht jeder Pfarrer zu Kleve wurde auch kurfürstlicher oder königlicher Hofprediger. Eine gewisse Nähe zur Landesobrigkeit war bereits durch die im Presbyterium der Gemeinde vertretenen klevischen Regierungsräte gegeben.¹⁰² Mit der Verleihung des Hofpredigertitels wurde dem betroffenen Geistlichen eine Mittlerrolle zwischen Obrigkeit und Kirche zugeordnet. Die klevischen Hofprediger waren meist eng mit der reformierten Generalsynode verbunden und nutzten ihre Stellung bei Hofe und in der geistlichen Behörde, um sich bei der Landesobrigkeit für die Interessen der Kirche einzusetzen. Umgekehrt lässt sich nicht behaupten, dass die klevischen Hofprediger in besonderer Weise als Advokaten des landesherrlichen Kirchenregiments aufgetreten wären – ein kursorischer Überblick über die klevischen Hofprediger zeigt dies deutlich.

Bereits 1611, noch vor der Konversion Kurfürst Johann Sigismunds, hatte der brandenburgische Statthalter im Herzogtum, Markgraf Ernst (1583-1613), den Weseler Pfarrer und Präses der Duisburger Synode, Wilhelm Stephani (1575-1636), zu seinem Hofprediger berufen und somit sein Bekenntnis zum Reformiertentum offenkundig werden lassen.¹⁰³ Für die Bedürfnisse des Statthalters Markgraf Georg Wilhelm wurde 1614 mit Fabian de la Bassecourt ein französischer Hofprediger angestellt, der in seiner eigenen Sprache predigen sollte.¹⁰⁴

Nach ihnen führte auch Wilhelm Hachin (1585-??) den Titel eines klevischen Hofpredigers.¹⁰⁵ Er nahm als landesherrlicher Beauftragter an den Provinzialsynoden von 1617 bis 1620 teil

Beziehungen dorthin, wie etwa Benjamin Ursinus, Christian Koch, Karl Konrad Achenbach und Christoph Töpken. Siehe auch Albert Rosenkranz: Rheinische Pfarrer als brandenburgische Hofprediger. In: MEKGR 19 (1970), S. 59-65.

Die Erhebung beruht auf einer Auswertung von Rosenkranz, das evangelische Rheinland sowie im Einzelnen ergänzend Recklinghausen, Reformations-Geschichte. Für den betrachteten Zeitraum wurden 200 reformierte Geistliche im Herzogtum Kleve ausgemacht. In 84% der Fälle ließ sich die Herkunft und in 76% der Fälle die Studienorte der Geistlichen feststellen. Die soziale Herkunft konnte nur in 48% der Fälle einigermaßen genau bestimmt werden. Die Neubearbeitung des rheinischen Pfarrerbuchs, die noch nicht abgeschlossen vorlag, wird eine genauere Auswertung ermöglichen. Jochen Gruch: Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart. Bd. 1 A-D. Bonn 2011. Zur Rolle der Universität Duisburg als Ausbildungsstelle der reformierten Geistlichen siehe Stefan Flesch: Die Ausbildung rheinischer Pfarrer an der Universität Duisburg. In: Dietrich Geuenich u. Irmgard Hantsche (Hgg.): Zur Geschichte der Universität Duisburg 1655-1818. Duisburg 2007, S. 125-139.

¹⁰² Presbyterialprotokolle der reformierten Gemeinde zu Kleve. AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A VII 1.

¹⁰³ Wilhelm Stephani, geboren in Köln, studierte in Herborn und Leiden und wurde 1601 in Basel zum Doktor der Theologie promoviert. Er war zwischen 1603 und 1611 Pfarrer zu Wesel und von 1611 bis 1613 Hofprediger des Markgrafen. Nach dessen Tod bekleidete er die Pfarrstellen in Arnheim (1613-1615) Kampen (1615-1616), Arnheim (1616-1619) und Kampen (1619-1636). Rosenkranz, das evangelische Rheinland II, S. 500; J. F. Gerhard Goeters: Der Protestantismus im Herzogtum Kleve im 17. Jahrhundert. Konfessionelle Prägung, kirchliche Ordnung und Stellung im Lande. In: Ders.: Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte. Köln 2002, S. 213-230, hier S. 220.

¹⁰⁴ Bestallung vom 1. Januar 1614. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 259.

¹⁰⁵ Wilhelm Hachin (Hackin, Hachinus), geboren in Linnich, studierte in Herborn, Leiden und Heidelberg. Er war Pfarrer zu Brügggen von 1607 bis 1610 und zu Kalkar von 1610 bis 1612. Zwischen 1612 und 1622 hatte er die erste reformierte Pfarrstelle in Kleve inne, danach wechselte er in das niederländische Huissen, wo er 1656 emeritiert wurde. Er starb nach 1659. Rosenkranz, das Evangelische Rheinland II, S. 180; Johann Arnold von Recklinghausen: Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve, Meurs, Mark, Westfalen und der Städte Aachen, Cöln und Dortmund. 3. Tl. Elberfeld 1837, S. 242.

und sollte dort darauf achten, dass „bei dergleichen Synodalen Versammlungen [nicht] etwas fürgeheth, tractirt und recessirt wird, das uns oder unserer Hoch- und Gerechtigkeit zu merklichem Präjudiz gereichen thut“.¹⁰⁶ Dieser Auftrag, aus dem ein grundsätzliches Misstrauen des Statthalters gegen die Generalsynode spricht, lässt Hachin noch am ehesten als Vertreter landesherrlicher Interessen erscheinen, doch dabei handelte es sich wohl um eine vorübergehende Angelegenheit.

Werner Tesche(n)macher (1589-1638) war seit 1617 brandenburgischer Hofprediger in Kleve, seit 1623 in Emmerich, nachdem die Regierung auf der Flucht vor den spanischen Truppen ihren Sitz dorthin verlegt hatte.¹⁰⁷ Von seinen Aufgaben als Gemeindepfarrer weitgehend dispensiert, setzte er seine guten Beziehungen zur Klevischen Regierung und zu den Generalstaaten ein, um die in Kriegszeiten bedrängte reformierte Kirche zu unterstützen und den kirchlichen Synodalverband aufrechtzuerhalten. Wiederholt trat er als Präses oder Assessor der klevischen Provinzialsynode auf. 1632 musste er seine Stellung aufgeben, nachdem er bei der Regierung in Ungnade gefallen war und sich mit seinem Amtskollegen Stöver zerstritten hatte. Während seiner Zeit als Hofprediger arbeitete Teschemacher nicht nur an seinen renommierten allgemeineschichtlichen Annalen der vereinigten Herzogtümer, sondern auch an einer kirchengeschichtlichen Darstellung, den *annales ecclesiastici*. Die zum Anlass des Reformationsjubiläums 1633 geplante Veröffentlichung des der Kurfürstin Elisabeth Charlotte gewidmeten Werks kam allerdings nicht zustande.¹⁰⁸ Mit diesen Arbeiten und anderen Publikationen suchte er seinen Beitrag zur Legitimation der Reformation und der brandenburgischen Herrschaft in Kleve zu leisten. Der bereits erwähnte Johannes Stöver (1572-1651), war 1627 zur Unterstützung Teschemachers als Hofprediger nach Emmerich berufen worden und sollte nach dessen Abgang die Hofpredigerstelle bis zu seinem Lebensende bekleiden.¹⁰⁹ Möglicherweise trug zu dieser Zeit auch Georg Costius (??), der ebenfalls als Vertreter kirchlicher Interessen bei der Regierung auftrat, den Titel eines Hofpredigers.¹¹⁰

Stövers Nachfolger Johann Hundius (1597-1680) konnte durch seine Teilnahme am *consilium ecclesiasticum* gewissermaßen als Bindeglied zwischen der Generalsynode und der Klevischen Regierung fungieren.¹¹¹ Er konnte die Beschwerden und Bedürfnisse seiner Kirche an die

¹⁰⁶ Markgraf Georg Wilhelm: Credenzz und Instruktion an die clevische reformierte Synode. Kleve, 9. Juni 1618. Abgedruckt bei Jacobson, Urkunden-Sammlung, Nr. 79, S. 212-213, hier S. 212. Goeters, Protestantismus im Herzogtum Kleve, S. 226.

¹⁰⁷ Werner Teschenmacher, war geboren zu Elberfeld und hatte in Heidelberg und Herborn studiert. Er war Pfarrer zu Grevenbroich und Jüchen (1611-13), Sittard (1613-1615), Elberfeld (1615-1617), Kleve (1617-1623), Emmerich (1623-1632). Er starb 1638 in Xanten. Hermann Klugkist Hesse: Magister Werner Teschemacher (1589-1638) und der Weg der reformierten Kirche im Westen Deutschlands. In: ZBGV 77 (1960), S. 1-134, sowie Heinrich Müller-Diersfordt: Werner Teschenmacher und seine Kirchengeschichte. In: Werner Teschenmacher: *Annales Ecclesiastici*. Düsseldorf 1962, S. IX-XXXVI.

¹⁰⁸ Erst im 18. Jahrhundert kamen die *annales ecclesiastici* in der Sekundärrezeption durch die Reformationsgeschichte des Johann Dietrich von Steinen (1727) an eine breitere Öffentlichkeit.

¹⁰⁹ Stöver stammte aus Herborn und hatte in Herborn und Heidelberg studiert. Er war Lehrer (1595-1604), Pfarrer (1604-1619) und Inspektor (1619-1626) in Siegen. Nach seiner Vertreibung von dort wurde er Pfarrer in Emmerich. Rosenkranz, evangelische Rheinland II, S. 503; Friedrich Wilhelm Cuno: Stöver, Johannes. In: ADB 36 (1893), S. 473 f.; Hesse, Teschemacher, S. 90-92.

¹¹⁰ Petri, die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert I, S. 355, 377; Petri zufolge war Costius bereits Hofprediger zu Emmerich; ein Verzeichnis der Prediger in der klevischen Synode führt in erst in Kleve als Hofprediger. AEKR Düsseldorf, 10B 020 (Provinzialkirchenarchiv), A I III a 39. Costius war Prediger zu Emmerich (1646-1649), Kleve (1649-1650) und Rotterdam (1650-??).

¹¹¹ Hundius war in Hornbach geboren und hatte an den Universitäten Herborn und Heidelberg studiert. Zwischen 1621 und 1631 war er Pfarrer zu Contwig (Pfalz). Von 1631 bis 1651 war er Hofprediger in Düsseldorf bei der reformierten Gemahlin des Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm, Katharina Charlotte von Pfalz-Zweibrücken. In dieser Rolle trat er insbesondere durch die theologische Kontroverse mit den Jesuiten in Erscheinung. Seine Schrift zum Unionsprojekt des Duräus ist nicht erhalten. Recklinghausen, Reformationsgeschichte III,

weltlichen Amtsträger weiterleiten und umgekehrt der Generalsynode den landesherrlichen Willen mitteilen, auch bei so heiklen Themen wie dem Erlass der Kirchenordnung. Seine herausragende Stellung spiegelt sich auch in der mehrfachen Teilnahme an den Generalsynoden wider, wo er als Deputierter, Präses und außerordentliches Mitglied vertreten war. Mit seiner Huldigungs predigt von 1666, in der er die Landstände zu besserem Gehorsam gegen den Landesherrn ermahnte, trat Hundius auch politisch in Erscheinung. Doch nach Hundius' Tod wurde die Hofpredigerwürde nicht mehr durchgehend vergeben. Sein Nachfolger im Predigtamt und als Konsistorialrat in der Regierung, Alexander Neuspitzer (1638-1689), hatte erst 1688, kurz vor seinem Tod, das Prädikat eines Hofpredigers erhalten.¹¹² Möglicherweise trug auch dessen Nachfolger Arnold Sibel (1644-1698) diesen Titel.¹¹³ Danach scheint die Hofpredigerwürde aus nicht ganz ersichtlichen Gründen für längere Zeit geruht zu haben.¹¹⁴ Erst 1738 wurde zur großen Freude der Generalsynode mit Johann Daniel Mann (1679-1751) wieder ein neuer Hofprediger bestellt.¹¹⁵ Mann hatte zu diesem Zeitpunkt bereits seit mehr als zwei Jahrzehnten regelmäßig an der Generalsynode als Deputierter, Schreiber, Assessor und Präses teilgenommen, so dass es nicht Wunder nimmt, wenn die Synode ihn jetzt als ihr „gesegnetes Werkzeug“ „zum Trost und Wollsein derer Kirchen“ begrüßte.¹¹⁶ Seit 1740 führte er zudem den Titel eines Konsistorialrats, was auf seine Teilnahme am *collegium ecclesiasticum* verweist.¹¹⁷

Transfers von Geistlichen aus Kleve an den Hof nach Berlin scheinen nur in wenigen Fällen stattgefunden zu haben. Die prominentesten, wenn nicht sogar die einzigen Vertreter einer solchen Karriere waren Johann Kunschius von Breitenwald (1620-1681) und Christian Cochius (1632-1699) – bezeichnenderweise beide keine klevischen Hofprediger. Der Schlesier Johann Kunschius von Breitenwald war Prediger in Xanten und Rees, bevor er eine Stelle als Dom- und Hofprediger in Berlin erhielt. Kunschius wurde zudem Reiseprediger und enger Vertrauter des Großen Kurfürsten. Cochius war seit 1677 Pfarrer zu Wesel und hatte sich als kurbrandenburgischer Kommissar in den Verhandlungen mit Pfalz-Neuburg Verdienste erworben. Er wurde 1687 auf eigenes Verlangen auf die vakante Hofpredigerstelle in Cölln

S. 246; Rosenkranz, evangelische Rheinland II, S. 233; Wilhelm Cuno: Johannes Hundius. Sein Leben und seine Schriften. In: ZBGV 9 (1873), S. 187-194 und 11 (1875), S. 138-140.

¹¹² Klevische Regierung an den Kurfürsten. Kleve, 5. August 1689. AEKR Düsseldorf, 10B 020 (Provinzialkirchenarchiv), A II 2 Bd. 2 (Entgegen Petri, die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert II, S. 170, III S. 149, der Neuspitzer als direkten Nachfolger von Hundius sieht). Johann Alexander Neuspitzer war geboren zu Emmerich, hatte in Heidelberg studiert und war Pfarrer zu Franckenthal (1657-1661), Mannheim (1661-1665) und Kleve (1665-1689).

¹¹³ Petri, die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert III, S. 185, 248. Siehe außerdem zu seiner Person: Johann Victor Bredt: Geschichte der Familie Siebel. Beitrag zur Kultur- und Kirchengeschichte des Niederrheins. Marburg 1937, S. 154-162. In den Quellen ließ sich eine solche Bezeichnung nicht finden. Sibel war seit 1690 anstelle von Neuspitzer für die Aufsicht des *aerarium ecclesiasticum* zuständig. Engelbert, *Aerarium ecclesiasticum*, S. 65.

¹¹⁴ Da die Ernennung eines Geistlichen zum Hofprediger offenbar den persönlichen Kontakt mit dem Fürsten voraussetzte, ist durchaus denkbar, dass von landesherrlicher Seite zeitweise keine Notwendigkeit für die Berufung eines Hofgeistlichen bestand.

¹¹⁵ Protokoll der 44. Generalsynode zu Duisburg vom 13. bis zum 22. Juli 1752. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch II, S. 284-309, hier S. 302. Mann hatte zwischen 1706 und 1750 eine der drei reformierten Pfarrstellen zu Kleve inne. Rosenkranz, das evangelische Rheinland II, S. 320.

¹¹⁶ Protokoll der 40. Generalsynode zu Duisburg vom 14. bis zum 21. Juli 1740. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch II, S. 201-220, hier S. 209.

¹¹⁷ Mann war bereits seit 1734 als Verwalter des *aerarium ecclesiasticum* tätig. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1449. In der 1740 von ihm veröffentlichten Huldigungs predigt für Friedrich II. wird er noch als Hof- und Stadtprediger titulierte. In einer kontrovers theologischen Schrift aus dem gleichen Jahr wird er zudem bereits als Konsistorialrat bezeichnet: Johann Daniel Mann: Neu Angestellte Gespräch Der Zween Catholischen Convertiten Hiob und Simson, Mit Dem Reformirten Praedicanten Herrn Joann Daniel Mann, Hoff-Prediger und Consistorial-Rath zu Cleve. Cölln 1740.

an der Spree berufen. Einen Hofpredigertitel führte er aber wohl erst seit seiner Tätigkeit an der Oberpfarr- und Domkirche.¹¹⁸ In Berlin nahm er weiterhin die Berichte von den Religionskonferenzen entgegen.¹¹⁹ Sowohl Kunschius als auch Cochius waren Ansprechpartner der niederrheinischen Reformierten und konnten am Berliner Hof ihren Einfluss zugunsten der Glaubensverwandten geltend machen.¹²⁰

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass die klevischen Hofprediger eine andere Rolle als ihre Kollegen in den übrigen Territorien Brandenburg-Preußens einnahmen. Dies war in erster Linie dem synodalen Aufbau der Kirche geschuldet, die den Reformierten am Niederrhein ein höheres Maß an Eigenständigkeit garantierte. Während die kurfürstlichen und königlichen Hofpredigerstellen in Brandenburg, Preußen, Pommern und andernorts geradezu als Keimzellen für die Entstehung neuer Gemeinden wirkten, hatten sich die reformierten Gemeinden in Kleve-Mark unabhängig von der Landesobrigkeit gebildet. Gleichzeitig fehlte den klevischen Hofpredigern durch die räumliche Distanz meist das enge persönliche Vertrauensverhältnis zum Landesherrn, das ihren Berliner Kollegen wichtige Handlungsspielräume eröffnet hatte. Auch die Möglichkeiten zur politischen Einflussnahme über die institutionelle Verankerung in den Regierungsbehörden waren insgesamt weniger deutlich ausgeprägt. Die klevischen Hofprediger traten weniger als landesherrliche Kommissare in der Kirche auf, sondern mehr als Vertreter kirchlicher Interessen bei der Regierung. In dieser Mittlerrolle konnten die klevischen Hofprediger aber zweifellos zu dem im Großen und Ganzen recht harmonischen Verhältnis zwischen Landesobrigkeit und Generalsynode beitragen.

3.3.2 Die Lutheraner

Anders als die reformierten Gemeinden waren die Lutheraner von den gegenreformatorischen Maßnahmen der katholischen Obrigkeiten gegen Ende des 16. Jahrhunderts nur wenig betroffen.¹²¹ Obwohl sie sich zur Augsburger Konfession bekannten, eigene Kirchenordnungen erließen und selbst Prediger wählten, konnten die lutherischen Gemeinden in der Regel als Altgläubige im Sinne der landesherrlichen Kirchenordnung durchgehen, da sie sich äußerlich an den altkirchlichen Gottesdienstformen orientierten. Im Herzogtum Kleve entstanden lutherische Gemeinden in Wesel, Duisburg, Gahlen, Isselburg, Schermbeck, Hiesfeld, Ringenberg, Hamminkeln, Rees und Emmerich.¹²² Eine der reformierten Synodalverfassung vergleichbare Kirchenorganisation bildete sich hier allerdings nicht heraus. Einige dieser Gemeinden suchten zumindest zeitweise den Anschluss an die reformierten Synoden, ohne sich aber vollständig

¹¹⁸ Hering gibt an, Cochius sei vom Kurfürsten für seine Dienste bei der Religionskommission zum „Inspector über die sämtlichen Kirchen“ in Kleve-Mark und Jülich-Berg befördert worden. Hering, Beiträge II, S. 103.

¹¹⁹ Später übernahm Carl Conrad Achenbach diese Aufgabe. König Friedrich I. an die Klevische Regierung. Cölln a. d. Spree, 11. April 1709. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1449.

¹²⁰ Siehe z. B. Petri, die reformierten klevischen Synoden II, S. 127 und III, S. 154, 158. Als der Präses der reformierten Synode Christian Colerus 1670 nach Berlin gesandt wurde, um für Unterstützung zu werben, verkehrte er in Berlin unter den anwesenden Hofpredigern, Ministern und Fürsten, von denen er viel Zuspruch erhielt, und durfte sogar im Dom predigen. W. Rotscheidt: Eine Audienz des Präses Chr. Colerus beim großen Kurfürst im Jahr 1670. In: MRKG 2 (1908), S. 33-64. Grundsätzlich waren aber auch die übrigen Hofprediger und Minister am Berliner Hof bereit, sich für die Interessen der reformierten Kirche am Niederrhein einzusetzen. Noch 1726, als die reformierte Gemeinde zu Duisburg versuchte, den von den Lutheranern beanspruchten öffentlichen Gottesdienst zu verhindern, richtete sie sich auf Empfehlung des Präses Mann an den Berliner Hofprediger Noltenius mit der Bitte um Unterstützung. Hans Schaffner (Hg.): Duisburger Konsistorialakten. Protokolle des Presbyteriums 4. Bd. Köln u. Bonn 1990, S. 18, 39, 42 f.

¹²¹ Zum Folgenden siehe Brämik, Verfassung der lutherischen Kirche.

¹²² Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 39.

vom lutherischen Bekenntnis zu entfernen.

Mit den Reversalen von 1609 wurde die bestehende Praxis der Tolerierung des lutherischen Bekenntnisses durch die beiden possidierenden Fürsten offiziell bestätigt. Um die Unterstützung der lutherischen Untertanen zu gewinnen und die Reformierten zurückzudrängen, begann Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm 1612 durch die Ernennung von Inspektoren in Mark und Kleve und durch die Berufung von Synoden mit dem Aufbau einer landeskirchlichen Organisation.¹²³ Allerdings verzichtete er unter Rücksichtnahme auf die Lutheraner wohlweislich auf die Errichtung einer Konsistorialverfassung, die auf Kosten der kirchlichen Selbstverwaltung gegangen wäre. Auf den Provinzialsynoden wurde ein vom Pfalzgrafen genehmigtes, betont lutherisches und antireformiertes Glaubensbekenntnis verabschiedet und eine am hessischen Vorbild orientierte Presbyterial- und Synodalverfassung beschlossen. Anders als bei den Reformierten wurden die lutherischen Synoden lediglich von Pfarrern und nicht von Ältesten besucht – es handelte sich eher um den Pfarrerkonventen anderer lutherischer Territorien vergleichbare Versammlungen.¹²⁴

An der ersten klevischen Provinzialsynode in Dinslaken (1612) nahmen die Gemeinden Drevenack, Gahlen, Götterswickerhamm, Hiesfeld, Hünxe, Huissen, Isselburg, und Schermbeck sowie die Minderheitengemeinden Dinslaken, Kalkar, Kleve, Wesel und Xanten teil.¹²⁵ Später hinzu kamen die Gemeinden Duisburg, Emmerich, Gemen (außerhalb des klevischen Territoriums), Hamminkeln, Rees, Ringenberg und Spellen. Die klevische Synode unterteilte sich in die drei Klassen Kleve, Wesel und Dinslaken.¹²⁶ Diese Ansätze einer lutherischen Synodalverfassung verfielen jedoch während des Dreißigjährigen Kriegs und wurden erst in den 1640er Jahren wieder aufgegriffen.¹²⁷ Zur dauerhaften Verbindung der Provinzialsynoden kam es jedoch nicht.¹²⁸ Erschwerend kam hinzu, dass aus Kostengründen nicht alle Gemeinden regelmäßig an den Konventen teilnehmen konnten, denn anders als bei der reformierten Kirche kam der Landesherr nicht für die entstehenden Unkosten auf. Überhaupt fehlte den Synoden die notwendige Autorität zur Ausübung eines strengen Kirchenregiments, die einzelnen Gemeinden bewahrten in der Gestaltung ihrer Verfassung und ihres kirchlichen Lebens eine weitreichende Eigenständigkeit. Die zur Aufrechterhaltung des Kirchenregiments notwendige Inspektorenstelle konnte die klevische Provinzialsynode erst 1649 wieder besetzen. Der von der Synode auf Lebenszeit gewählte Inspektor, der von einigen konfessionsverwandten Vertretern der Landstände beraten und unterstützt wurde, durfte als Einziger im Auftrag des Landesherrn die Ordinationen durchführen und sollte die ihm nachgeordneten Prediger zensurieren, wenn diese ihren Amtspflichten nicht nachkamen.¹²⁹ Außerdem konnte er bei der Landesobrigkeit für bedrängte lutherische Gemeinden eintreten, auch wenn die Religionsbeschwerden gegen die Reformierten in der Regel nur wenig Aussichten auf Erfolg hatten.

Eine am bestehenden Synodalwesen ausgerichtete Kirchenordnung, die vom märkischen

¹²³ In Jülich-Berg waren die Synoden übrigens ohne landesherrliche Hilfe zustande gekommen. Zur lutherischen Synode in Dinslaken siehe Wolfgang Petri: Der Zusammenschluß der lutherischen Gemeinden in den klevischen Erblanden zu einer Kirche, vor allem im Bereich des Herzogtums Kleve. In: MEKGR 11 (1962), S. 141-208.

¹²⁴ Frost, Kirchenverfassungsrecht, S. 170.

¹²⁵ Brämik, Verfassung, S. 60. Verglichen mit der märkischen Provinzialsynode, auf der Prediger von etwa 60 lutherischen Gemeinden vertreten waren, erscheint die klevische Provinzialsynode somit deutlich kleiner.

¹²⁶ Brämik, Verfassung, S. 232.

¹²⁷ Dass die Klevische Regierung bewusst eine Schwächung der lutherischen Kirche herbeigeführt habe, um eine weitere Ausbreitung des Reformiertentums zu ermöglichen, erscheint abwegig. Vielmehr dürften die unsicheren Kriegszustände eine Reorganisation der Landeskirche unmöglich gemacht haben.

¹²⁸ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 205.

¹²⁹ Brämik, Kirchenverfassung, S. 222. Der Landesherr bestätigte Inspektor und Assessoren, hatte darüber hinaus aber keinen Einfluss auf die Besetzung dieser Stellen.

Inspektor Thomas Davidis ausgearbeitet worden war, wurde auf dem Generalkonvent von 1659 verabschiedet und zunächst ohne landesherrliche Bestätigung umgesetzt. Analog zur Abfassung der reformierten Kirchenordnung hatte die Landesobrigkeit 1664 den lutherischen Inspektor des Herzogtums Kleve angehalten, eine eigene lutherische Kirchenordnung am Vorbild der reformierten Kirchenordnung zu erstellen, doch dieser Aufforderung war man offenbar nicht nachgekommen.¹³⁰ Erst 1682 bemühte sich die lutherische Synode um eine Bestätigung der Kirchenordnung durch den Landesherrn, die allerdings erst 1687, und zwar nach mehrfacher Überarbeitung, erfolgte.¹³¹ Ähnlich wie in der reformierten Kirche wurde das landesherrliche Kirchenregiment festgeschrieben und eine Reihe von Aufsichtsrechten über die Kirche eingefügt (Kontrolle von Berufungs- und Amtsenthebungsverfahren der Geistlichen sowie der Exkommunikation von Gemeindegliedern). Die presbyteriale und synodale Kirchenverfassung blieb weiterhin unangetastet. Trotz zahlreicher Parallelen zur reformierten Kirchenordnung lassen sich auch einige lutherische Eigenheiten feststellen, etwa was die hervorgehobene Stellung des Predigers gegenüber den Laien oder auch die weiter gefassten Kompetenzen des Inspektors anging.¹³² Auch sollten die Provinzialsynoden im Beisein einiger landesherrlicher Adjunkten stattfinden. In Hinsicht auf das Bekenntnis wurde die *Confessio Augustana invariata* festgelegt, wohingegen die antireformierte *Confessio Clivio-Marcana* keine Erwähnung mehr fand. Obwohl die Konkordienformel verworfen wurde, grenzte man sich in der Christologie und der Prädestinationslehre deutlich von den Reformierten ab. Als Katechismus wurde der kleine lutherische Katechismus festgelegt.

Ähnlich wie bei den Reformierten ergab sich auch für die Lutheraner die Situation, dass die Gemeinden in Jülich-Berg durch die Religionsverträge vom Kirchenregiment ihres katholischen Landesherrn weitgehend unabhängig waren, wohingegen die Synoden in Kleve-Mark grundsätzlich dem Summepiskopat der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige unterworfen waren. Anders als die Reformierten besaßen die Lutheraner aber keine institutionalisierte Vertretung in den Regierungsbehörden und waren daher häufig der Willkür lokaler Herrschaftsträger ausgesetzt.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass die Landesobrigkeit im Laufe des 17. Jahrhunderts eine eigene Kirchenverwaltung etabliert hatte, wobei allerdings die eigenkirchlichen presbyterial-synodalen Verfassungsprinzipien in der reformierten wie in der lutherischen Kirche weitestgehend berücksichtigt wurden. Das landesherrliche Kirchenregiment beschränkte sich auf einige wenige Aufsichtsrechte, die den Erhalt der kirchlichen Ordnung garantieren sollten. Diese zurückhaltende Einstellung machte sich auch im konkreten religionspolitischen Handeln bemerkbar, wie die folgende Untersuchung der Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten im Herzogtum Kleve zeigt. Anders als in Brandenburg, wo der Landesherr als maßgeblicher Akteur der Religionspolitik in Erscheinung trat, rücken hier die lokalen Obrigkeiten stärker ins Blickfeld.

¹³⁰ Kurbrandenburgischer Statthalter Moritz von Nassau an den Inspektor Elber zu Wesel. Kleve, 16. Juni 1664. KAW, 5,1.

¹³¹ Abgedruckt bei Scotti, Sammlung I, Nr. 397, S. 595-636.

¹³² Brämik, Kirchenverfassung, S. 149-151.

3.4 Interkonfessionelle Beziehungen und Religionspolitik

3.4.1 Multikonfessionalität im Herzogtum Kleve

Die pragmatische Religionspolitik der klevischen Herzöge im 16. Jahrhundert hatte eine von der Landesobrigkeit ungesteuerte Ausbreitung der verschiedenen reformatorischen Bewegungen ermöglicht und damit zu einer kaum überschaubaren religiösen Gemengelage im Territorium geführt, auf die die neue brandenburgische Herrschaft Rücksicht nehmen musste. Ein den Umständen entsprechend vergleichsweise genaues Abbild der statistischen Verteilung der Konfessionsgruppen im Herzogtum Kleve liegt für das Jahr 1609 vor.¹³³ Demnach waren von den insgesamt 106 Pfarr- und Fialkirchen 84 katholisch, 10 reformiert und 8 lutherisch; 4 weitere Gemeinden waren zu dieser Zeit nicht eindeutig einem Bekenntnis zuzuordnen – der Vorgang der Konfessionsbildung war zu diesem Zeitpunkt noch nicht überall abgeschlossen. Von den übrigen 46 Kirchen und Kapellen gehörten 36 den Katholiken, 9 den Reformierten und eine den Lutheranern. Außerdem gab es 45 katholische Klöster und Stifte. Hinzu kamen noch 15 heimliche reformierte Gemeinden 'unter dem Kreuz'. Den stärksten Einfluss hatten die Protestanten am rechtsrheinischen Teil sowie in den Städten des Herzogtums Kleve, während die Katholiken in den ländlichen Gebieten auf der linken Rheinseite dominierten. Mit einem Anteil von etwa 75% der gesamten Bevölkerung stellten die Katholiken eindeutig die Mehrheit im gesamten Territorium.¹³⁴ Die Reformierten machten lediglich in Wesel und Duisburg den Großteil der Bevölkerung aus. Darüber hinaus war es ihnen im Schutz der niederländischen Besatzung gelungen, in einigen mehrheitlich katholischen Städten die Kontrolle über den Magistrat und damit auch über das Kirchenwesen zu erlangen, so etwa in Rees und Emmerich. Dies musste später zwangsläufig zu Konflikten mit der katholischen Bevölkerung führen, die seit der Mitte des 17. Jahrhunderts mit wachsendem Selbstbewusstsein auftrat. Die Lutheraner besaßen lediglich einzelne Hochburgen, wie in Dinslaken, Isselburg, Schermbeck sowie in einigen weiteren kleineren Landgemeinden.¹³⁵ Diese Verteilung blieb trotz der wechselhaften politischen Verhältnisse des 17. Jahrhunderts und der teilweise heftigen konfessionellen Auseinandersetzungen auf lange Sicht vergleichsweise stabil. Tatsächlich hatten sich die Besitzverhältnisse der Kirchen, Kapellen und Klöster zu Beginn des 18. Jahrhunderts gegenüber dem Stand von 1609 unter quantitativen Gesichtspunkten kaum verändert, auch wenn einige Kirchen mehrfach den Besitz gewechselt hatten und an einigen Orten neue Gemeinden gegründet und neue Kirchen errichtet worden waren. Dies geht aus einer Übersicht der Klevischen Regierung aus dem Jahr 1725 hervor, derzufolge die Katholiken insgesamt 130 Kirchen, Kapellen und Klöster besaßen, die Reformierten 36 und die Lutheraner 15.¹³⁶ Diese objektive

¹³³ Heinrich Kessel: Reformation und Gegenreformation im Herzogtum Cleve (1517-1609). Nebst einer statistischen Übersicht über die Verbreitung der Konfessionen zur Zeit des Erlöschens des clevischen Fürstenhauses (März 1609). In: *Düsseldorfer Jahrbuch* 30 (1918/19), S. 1-160, insbes. S. 156-160; siehe auch: Irmgard Hantsche: *Atlas zur Geschichte des Niederrheins*. Bottrop/Essen 52004, S. 87 f. Die sorgfältige Recherche Kessels hat mit einigen Fehleinschätzungen der älteren Forschung aufgeräumt. Allerdings wäre hier noch zu fragen, ob angesichts des hohen Anteils der städtischen Bevölkerung von etwa 40% der Gesamtbevölkerung der Anteil der Protestanten an der gesamten Bevölkerung nicht doch etwas höher zu veranschlagen ist.

¹³⁴ Auch Lehmann schätzt den Anteil der Katholiken an der klevischen Bevölkerung für das Jahr 1740 auf etwa 60%. Max Lehmann: *Preußen und die katholische Kirche seit 1640 nach den Acten des Geheimen Staatsarchivs*. 2. Bd. (von 1740 bis 1747). Leipzig 1881, S. 10-12.

¹³⁵ Petri, die reformierten klevischen Synoden, S. 6. Der Vollständigkeit halber seien neben den drei reichsrechtlich anerkannten Religionen auch noch die Mennoniten erwähnt, die seit 1654 offiziell toleriert wurden. Sie bildeten Gemeinden in Emmerich, Goch, Kleve, Rees und Duisburg, an einigen Orten konnten sie sogar Gotteshäuser errichten. Goeters, *Protestantismus im Herzogtum Kleve*, S. 228 f.

¹³⁶ *Specificatio derer im Herzogtum Cleve befindlicher evangelisch reformierter, evangelisch-lutherischer und Röm. Catholischer Kirchen [1725]*. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1151. Der Befund ist nur bedingt verwunderlich, schließlich hatte man sich bei der Restituierung der umstrittenen Kirchen im

Stabilität entsprach allerdings nicht dem Erlebnishorizont der klevischen Untertanen im 17. Jahrhundert – für sie war die Auseinandersetzung mit den konfessionsfremden Nachbarn kein symbolischer Konflikt auf dem Boden einer garantierten Parität, sondern ein stetiges Ringen um die materielle Existenz. Das unruhige Nebeneinander zweier oder mehrerer Konfessionen innerhalb eines Gemeinwesens war zumindest für die Protestanten der Regelfall. Selbst dort, wo die Pfarrkirchen in den Besitz der Protestanten gelangt war, blieb den Katholiken häufig die Möglichkeit zum Besuch örtlicher Klosterkirchen. Der Rechtsstreit um die Pfarrkirchen und die damit verbundenen Pfründen war Hauptgegenstand der konfessionellen Streitigkeiten, die auch durch die obrigkeitlich gestifteten Vergleiche nicht immer beigelegt werden konnten.

Die reformierten Gemeinden besaßen einen besonderen Rückhalt bei den klevischen Adeligen, die maßgeblich für die Gründung neuer reformierter Gemeinden verantwortlich waren. Dagegen spielte der Landesherr, der sich diesbezüglich in Brandenburg besonders hervorgetan hatte, hier nur eine untergeordnete Rolle, auch wenn er viele Gemeinden finanziell und politisch unterstützte.¹³⁷ Im 17. und frühen 18. Jahrhundert entstanden insgesamt 30 neue reformierte Kirchen und Predighäuser, an mehreren Orten konnten mit landesherrlicher Unterstützung auch Schulhäuser errichtet und erhalten werden.¹³⁸ Das Verhältnis des Landesfürsten zu den klevischen Reformierten erscheint insgesamt weniger paternalistisch ausgeprägt als in Brandenburg, was in erster Linie der Abwesenheit von Patronatsverhältnissen geschuldet war.

Wesentlichen an das Normaljahr 1609 gehalten. Von dieser Übersicht abweichend ergibt ein Blick auf die Überlieferung der reformierten Synoden insgesamt 44 reformierte Gemeinden auf klevischem Territorium. Petri, die reformierten klevischen Synoden I-III. Für die übrigen westlichen Territorien kämen noch hinzu: 48 weitere Gemeinden in der Grafschaft Mark sowie 36 Gemeinden in Meurs, Lingen und Tecklenburg. Rothert, Grafen von der Mark, S. 106 f.; GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 42 Nachweisung aller reformierten Prediger, Schul- und anderer zur Kirchen gehörigen Bedienten und ihr Gehalt (1713).

¹³⁷ Siehe Petri, die reformierten klevischen Synoden I-III. Von den 44 reformierten Gemeinden im Herzogtum Kleve waren 18 Haus- und Patronatsgemeinden, die mehrheitlich seit der Mitte des 17. Jahrhunderts begründet wurden: Boetzelaer (1694, Wylich), Diersfordt (1648, Wylich), Düffelward/Keeken (1648, Bylant), Empel (1668, Diepenbroich), Haffen/Mehr (1640, Bernsau), Gartrop (1641, Hüchtenbruch), Haldern (1637, Wittenhorst-Sonsfeld), Hueth-Millingen (1712, Wylich-Lottum), Kervenheim (1663, Wylich), Krudenburg (1696, Heyden), Mörmter (1664, Wickrath), Moyland (1667, Spaen), Nergena (1668, Heyden), Ringenberg (1663, Spaen), Voerde (1693, Syberg), Weeze (1624, Hertefeld), Wertherbruch (1567, Culenburg). Einige dieser Gemeinden existierten allerdings nur für einen kurzen Zeitraum. Als weitere Neugründungen ohne adlige Patrone entstanden seit 1648 lediglich: Kranenburg (1648), Isselburg (1648), Schermbeck (1655) und Bislich (1709).

Besonderen Anteil nahm Kurfürst Friedrich Wilhelm an der Gründung der reformierten Gemeinde zu Xanten, der Hochburg des Katholizismus im Herzogtum Kleve. Die reformierte Kirche war 1648 im Beisein des Kurfürsten und unter dem Vorzeichen der Geburt des Kurprinzen Wilhelm Heinrich eingeweiht worden und stand unter besonderem Schutz des Landesherrn. 1658 bedachte Friedrich Wilhelm die Gemeinde mit einer Stiftung zum Gedächtnis an den inzwischen verstorbenen Prinzen. Die Gemeinde musste sich im Gegenzug dazu verpflichten, für das Wohl der übrigen Kurprinzen zu beten, eine Bestimmung, die von Seiten des Kurfürsten offenbar äußerst ernst genommen wurde. Die Gemeinde konnte sich der Unterstützung ihres ehemaligen Pfarrers und nunmehrigen Hofpredigers zu Berlin, Johann Kunschius von Breitenwald, erfreuen. Walther Böskens: Geschichte der evangelischen Gemeinde Xanten im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. II. Bd. Wesel 1900, S. 73, 94-96; GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 8127.

¹³⁸ Petri, die reformierten klevischen Synoden II, S. XIV. Der Mangel geeigneter Schulen hatte zur Folge, dass Reformierte ihre Kinder auf die Jesuitenschulen in Emmerich und Essen schickten. Zum Schulwesen siehe Gerhard Menk: Das protestantische Schulwesen im frühneuzeitlichen Rheinland. Eine Annäherung für die brandenburgische Herrschaft. In: Andreas Rutz (Hg.): Das Rheinland als Schul- und Bildungslandschaft (1250-1750). Köln u. a. 2010, S. 153-190. Menk kommt zum Ergebnis, dass die brandenburgische Herrschaft eine eher zurückhaltende Schulpolitik betrieb, die sich im Wesentlichen auf die Konservierung des Status quo beschränkte – Förderung erfuhr vor allem das höhere Schulwesen.

3.4.2 Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten

Die konfessionelle Polarisierung innerhalb des Protestantismus hatte sich bereits im 16. Jahrhundert bemerkbar gemacht, auch wenn die gegenreformatorischen Maßnahmen der Düsseldorfer Regierung sowie die Verfolgungen durch spanische Truppen sich eher hemmend auf die Konfessionsbildung im Herzogtum Kleve ausgewirkt haben dürften. Gleichwohl hatten sich bereits vor Beginn der brandenburgischen Herrschaft in einer Reihe von Gemeinden das reformierte Bekenntnis auf Kosten des lutherischen durchgesetzt. Die antireformierte Einstellung der Lutheraner, die 1612 auf den Synoden von Unna und Dinslaken mit der *Confessio Marchica* deutlich zum Ausdruck kam, war daher sicherlich nur zu einem Teil auf die politischen Interessen des neuburgischen Pfalzgrafen zurückzuführen.¹³⁹ Die Lutheraner, die insbesondere in der Grafschaft Mark stark vertreten waren, reagierten auf sämtliche Avancen der Reformierten mit unverhohlener Ablehnung, so dass sich der brandenburgische Statthalter, Markgraf Georg Wilhelm, bereits 1617 zum Erlass eines Edikts gegen die Kanzelpolemik genötigt sah.¹⁴⁰ Darin wurde darauf verwiesen, dass man „für Jahren von den differenten Nahmen der beyden Confessionen in diesen Landen nichts gewust, sonderen insgemein, wie sie auch sein, für Augsburgische Confessions-Verwandten sich genennet und gehalten.“¹⁴¹ Die brandenburgische Herrschaft war sich folglich den besonderen historischen Umständen, die sich aus der langjährigen Unterdrückung des Protestantismus durch eine katholische Obrigkeit ergaben, bewusst. Anders als im vergleichbaren Edikt, das 1614 für die Kurmark erlassen worden war, glaubte man hier auf eine innerhalb des Protestantismus unabgeschlossene Konfessionsbildung im Herzogtum Kleve verweisen zu können. Neben dem Verbot der Kanzelpolemik wurden die Lutheraner zu einem freundschaftlichen Verhältnis mit den Reformierten angehalten und sogar dazu aufgefordert, deren Konvente zu besuchen, „unverletzt ihrer Meinung, bis und so lang sie Gott und ihr Gewissen eines andern und besseren überzeugt und gelehrt haben wird“.¹⁴² Die ausdrücklich gewährte Gewissensfreiheit war also bereits an die Erwartung geknüpft, dass die lutherischen Geistlichen sich auf Dauer dem reformierten Bekenntnis zuwenden würden, und hatte somit einen eher provisorischen Charakter. Umgekehrt wurde die lutherische Konfessionsbildung erschwert. So sollten die lutherischen Pfarrer den Reformierten nicht die Ausspendung der Sakramente, die Krankenpflege oder die Abhaltung der Leichenpredigten versagen dürfen, womit ja auch umgekehrt die reformierten Geistlichen keine Bedenken hätten. Die Einhaltung des Edikts mussten alle lutherischen Pfarrer bei ihrer Einstellung in den Kirchendienst der Landesobrigkeit versprechen. Zur vordergründigen Politik der 'guten Ordnung', wie sie die klevischen Herzöge im 16. Jahrhundert betrieben hatten, trat jetzt also ein konfessionelles Element hinzu, denn das Edikt von 1617 hatte die offenkundige Intention, günstige Rahmenbedingungen für die Ausbreitung des reformierten Bekenntnisses auf Kosten der Lutheraner zu schaffen. Gleichzeitig verdeutlicht das Edikt aber auch, dass man zu Beginn des 17. Jahrhunderts noch von einer weitreichenden konfessionellen Offenheit ausgehen konnte, die selbst vor der Interkommunion nicht halt machte. Zu dieser Zeit gab es einige Gemeinden und Prediger, die sich noch nicht eindeutig zu einer Konfession bekannt hatten. Insgesamt dürfte die Landesobrigkeit die konfessionelle Offenheit der Lutheraner aber eher überschätzt haben, denn die Reformierten sahen sich zu dieser Zeit bereits heftigen öffentlichen Anfeindungen ausgesetzt und die Generalsynode drang bei der Klevischen Regierung wiederholt auf eine

¹³⁹ Petri, Zusammenschluß der lutherischen Gemeinden.

¹⁴⁰ Das bei Scotti nur als Regest wiedergegebene Edikt vom 6. Juli 1617 ist vollständig wiedergegeben bei Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, S. 377-379.

¹⁴¹ Ebd. S. 377.

¹⁴² Scotti, Sammlung I, S. 239.

strenge Durchsetzung des Edikts von 1617.¹⁴³ Erschwerend kam hinzu, dass sich die reformierte Generalsynode den Beschlüssen der Synode von Dordrecht (1618/1619) anschloss und den Arminianismus entschieden als Irrlehre zurückwies. In diesem Zusammenhang erwirkte sie 1620 sogar eine landesherrliche Verordnung gegen die Verbreitung heterodoxer Lehren.¹⁴⁴ Mit dieser eindeutigen Positionierung hinsichtlich der Prädestinationslehre vertiefte sich der dogmatische Graben zu den Lutheranern.

Dennoch bemühten sich die Reformierten um eine offene Haltung gegenüber den Lutheranern. Die dritte reformierte Generalsynode zu Goch (1619) hatte beschlossen, die Lutheraner trotz der bestehenden Lehrdifferenzen als Brüder anzuerkennen, weil man in den fundamentalen Glaubensartikeln übereinstimme.¹⁴⁵ Bei dieser irenischen Haltung der Reformierten handelte es sich aber wohl in erster Linie um eine strategische Positionierung. Sie zielte insbesondere auf die Verhältnisse in der Grafschaft Mark ab, wo Reformierte und Lutheraner mancherorts noch kombinierte Gemeinden bildeten. Um diese Gemeinden zusammenzuhalten, waren die Reformierten auch zu Zugeständnissen bereit und verzichteten auf die Abschaffung der altkirchlichen Zeremonien.¹⁴⁶ Im Herzogtum Kleve hingegen übten die Reformierten schon bald großen Druck auf lutherische Geistliche aus, um diese zur Konversion zu bewegen und ihre Gemeinden für das Reformiertentum zu gewinnen.¹⁴⁷ Tatsächlich spitzte sich die Auseinandersetzung zwischen den beiden Bekenntnissen zu dieser Zeit bereits deutlich zu. Nach den militärischen Erfolgen der niederländischen Truppen begannen die Reformierten 1630 im Schutz der Besatzung mit der „langverhoffte[n] Reformation aller Kirchen und Classen zur Ehre Gottes, Ausbreitung des Reichs unsers Heilands Jesu Christi, Abwendung allerhand schrecklicher Abgottereien und Fortsetzung, der armen Leuth Heil und ewige Saligkeit zu befördern.“¹⁴⁸ Faktisch bedeutete diese „christliche Reformation“ die gewaltsame Unterdrückung lutherischer und katholischer Gemeinden, so in Emmerich, Rees, Haffen, Mehr, Bislich, Isselburg, Brünen, Drevenack, Schermbeck, Gahlen, Hiesfeld, Hamminkeln und Ringenberg.¹⁴⁹ Im Weseler Umland tat sich dabei insbesondere der örtliche Inspektor Jodocus Rappard (1589-1663) hervor. Die Reformierten eigneten sich die Kirchen mit ihren Pfründen

¹⁴³ Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 45, 52, 71.

¹⁴⁴ Verordnung vom 14. September 1620. Scotti, Sammlung I, S. 240; Abgedruckt bei Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*, S. 380-382. Das Edikt zeigt deutlich, dass sich das von Johann Sigismund vorgegebene, in der Lehre von der Gnadenwahl tendenziell eher universalistische Bekenntnis noch keineswegs allgemein durchgesetzt hatte – andernfalls wäre es kaum denkbar gewesen, dass die Regierung ein Edikt erließ, in dem die vom Herrscherhaus ausdrücklich gebilligte Lehre als sektiererisch verdammt wird.

¹⁴⁵ Protokoll der 3. Generalsynode zu Goch vom 3. bis zum 6. September 1619. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 30-36, hier S. 34.

¹⁴⁶ Ebd. In der Grafschaft Mark stand die reformierte Minderheit unter deutlichem Druck durch die Lutheraner. Mit Unterstützung der Magistrate und landesherrlichen Beamten konnte sie aber ihre Stellung im Laufe des 17. Jahrhunderts festigen und ausbauen. So stieg die Anzahl der reformierten Gemeinden dort von 13 auf 48. Die Lutheraner mussten den Bau reformierter Kirchen unterstützen, Simultangottesdienste in ihren Kirchen hinnehmen und Kirchenbesitz und Einkünfte mit den Reformierten teilen. In einigen Fällen wurden sie sogar an der Ausübung des Gottesdienstes behindert und verloren Kirchen an die Reformierten. Somit ist die Situation in der Grafschaft Mark in mancherlei Hinsicht mit der in Brandenburg vergleichbar. Jacobson, *Geschichte der Quellen des Kirchenrechts*, S. 169-172; Hugo Rothert: *Die Grafen von der Mark und ihre Erben in ihrer kirchlichen Stellung*. In: *Jahrbuch des Vereins für evangelische Kirchengeschichte Westfalens* 11/12 (1909/1910), S. 73-113; Wilhelm Noelle: *Lutheraner und Reformierte in der Grafschaft Mark vom Westfälischen Frieden bis zur Union*. 3 Tle. In: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 37 (1936), S. 3-34; 38/39 (1937/38), S.48-100; 40/41 (1939/40), S. 39-66; Lackner, *Kirchenpolitik*, S. 244-249; Becher, *Herrschaft und autonome Konfessionalisierung*, S. 108-152.

¹⁴⁷ Dies wird in den Protokollen der Provinzialsynode deutlich. Petri, *die reformierten klevischen Synoden I*.

¹⁴⁸ Protokoll der klevischen Provinzialsynode vom 28. bis 29. Mai 1630 zu Wesel. Abgedruckt in Petri, *die reformierten klevischen Synoden I*, S. 210-215, hier S. 211 f.

¹⁴⁹ Petri, *die reformierten klevischen Synoden I*, S. 217 f.

an, wobei es zu bilderstürmerischen Aktionen kam.¹⁵⁰ Sie vertrieben Geistliche anderer Konfessionen und setzten in vakante Pfarrstellen reformierte Pfarrer ein. Die lutherische Bevölkerung wurde teilweise sogar durch Einquartierung von Soldaten drangsaliert, um sie zur Konversion zum Reformiertentum zu bewegen. Außerdem wurden Eingriffe in die Ratsverfassungen lutherischer und katholischer Städte vorgenommen und den Reformierten das Anrecht auf städtische Ämter eingeräumt. Dazu bedienten sich die Reformierten der niederländischen Besatzungsmacht, während sie die gegenteilig lautenden Anordnungen der Klevischen Regierung teilweise einfach ignorierten.

Auch jetzt hielten die Reformierten vordergründig noch an ihrer irenischen Haltung fest. Dabei beriefen sie sich auf die Religionspolitik der klevischen Herzöge im 16. Jahrhundert, die nun freilich zu einer Art Protoprotestantismus umgedeutet wurde. Die Kirchenordnung Herzog Johanns III. von 1533 sollte auch im 17. Jahrhundert noch ein Bezugspunkt für die Protestanten bleiben, einzelne Gemeinden feierten das Jahr 1633 als Reformationsjubiläum.¹⁵¹ Der reformierte Hofprediger Werner Teschenmacher plante zu diesem Anlass die Veröffentlichung einer Reformationsgeschichte, in der er die Reformation als universale, kontinuierliche und progressive Entwicklung aus dem Papsttum darstellte, angefangen bei der Regentschaft des klevischen Herzogs Johann III., bis hin zur brandenburgischen Herrschaft, die schließlich eine freie Entfaltung des Evangeliums ermöglicht habe.¹⁵² Die konfessionellen Differenzen zwischen Lutheranern und Reformierten traten in dieser Darstellung weitgehend zurück. So heißt es bei Teschenmacher, die Religionsspaltung sei eine vom Satan ersonnene List, um die weitere Entfaltung der Reformation zu verhindern. Die konfessionellen Differenzen wurden hier reduziert auf „die schismatische[n] Nahmen der Lutheraner, Calvinisten und Sakramentierer“.¹⁵³ Die Schuld am 'Schisma' sah Teschenmacher aber einseitig bei den Lutheranern, weil diese auf ihrer konstituierenden Synode zu Unna 1612 unter maßgeblicher Mitwirkung des damals noch lutherischen Pfalzgrafen Wolfgang Wilhelm mit einem betont antireformierten Bekenntnis deutlich Position bezogen hätten.¹⁵⁴ Die Publikation dieser *annales ecclesiastici* kam zwar nicht zustande, dafür ließ Teschenmacher 1635 die Kirchenordnung Herzog Johanns III. von 1533 erneut drucken, um diesen für die reformatorische Tradition zu vereinnahmen.¹⁵⁵ So wie die brandenburgischen Reformierten die Augsburger Konfession als Grundlage für den theologischen Fundamentalkonsens in Anspruch nahmen, so suchten auch die Reformierten in Kleve-Mark mit dem Verweis auf die Religionspolitik der Herzöge im 16. Jahrhundert eine historische Grundlage für die religiöse Einheit des Protestantismus.

Diese irenische Haltung war jedoch kaum geeignet, das aggressive und gewaltsame Vorgehen der Reformierten gegen Andersgläubige zu überdecken. Dabei war Kurfürst Georg Wilhelm eigentlich nicht gewillt, derartige Handlungen zu dulden. Er hatte den Lutheranern gegenüber eine versöhnliche Haltung eingenommen und in einer Verordnung von 1637 auf die Restituierung der Vorkriegsverhältnisse gedrungen.¹⁵⁶ 1639 sah er sich genötigt, die Klevische Regierung zur Mäßigung ihres Religionseifers sowie zur pflichtgemäßen Befolgung seiner Befehle zu ermahnen. Aus dem Verhalten der Regierungsräte sei „klärlich zu sehen, daß die affecten bey etlichen ewers mittels, mehr zuweilen, sonderlich in Religions sachen, wenn man es mit den

¹⁵⁰ F. Schröder: Die kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein. In: HJb 24 (1903), S. 493-516.

¹⁵¹ Jacobson, Geschichte der Quellen des Kirchenrechts, S. 23.

¹⁵² Teschenmacher, *Annales ecclesiastici*.

¹⁵³ Ebd. S. 99.

¹⁵⁴ Ebd. S. 362-364.

¹⁵⁵ Nach Recklinghausen, Reformationsgeschichte III, S. 244. Der Titel lautete: Kurze Wiederholung der rechtsinnigen apostolisch-katholischen Religion, welche durch Gottes besondere Güte vor einem Jahrhundert vom Papstthum reformirt und den dazu gehörigen Graf- und Herrschaften bisher aus Gottes Wort vorgetragen und erhalten ist. Wesel 1635.

¹⁵⁶ Cöln, 18. Oktober 1637. Abgedruckt in Jacobson, Urkunden-Sammlung, S. 127 f.

Lutherischen zu thun hat, als Unsere Verordnungen und vernünftige rationes gelten, solch dingh aber kan die Länge nicht gut thun.“¹⁵⁷ Auch wenn die gewaltsam okkupierten Kirchen und Pfarrstellen wieder restituiert werden mussten, war es den Reformierten dennoch gelungen, in Hiesfeld, Hamminkeln und Ringenberg dauerhaft Simultaneen zu errichten. Die Klevische Regierung fühlte sich durch Kurfürst Friedrich Wilhelm in ihrem konfessionellen Eifer weiter bestärkt, als dieser 1641 befahl, die Reformierten ebenso wie Lutheraner und Katholiken in ihrer Religionsfreiheit zu schützen und die reformierten Exerzitien in den umstrittenen Gemeinden zu erhalten.¹⁵⁸ Vermutlich war der Kurfürst über die Sachlage aber nicht genau informiert.

Das Verhältnis zwischen Reformierten und Lutheranern blieb auch nach dem Westfälischen Frieden angespannt. Argwöhnisch beäugten die reformierten Synoden die Einrichtung des lutherischen Inspektorats, das den Lutheranern eine wirksamere Vertretung ihrer religionspolitischen Interessen ermöglichte.¹⁵⁹ Lediglich die gemeinsam erlittene Unterdrückung durch die Katholiken ließ die beiden evangelischen Konfessionen bisweilen zusammenrücken, so beispielsweise 1650, als Reformierte und Lutheraner bei ihren jeweiligen Schirmherren – den Generalstaaten und dem evangelischen Kollegium in Nürnberg – koordiniert um die Unterstützung für die Sache der beiden Religionsverwandten warben.¹⁶⁰ Gegenüber den Unionsplänen John Dury's zeigte man sich von reformierter Seite zumindest aufgeschlossen: Der Hofprediger Johann Hundius veröffentlichte dazu 1658 im Auftrag der Generalsynode, oder jedenfalls mit deren Billigung, eine irenische Schrift.¹⁶¹ Praktische Auswirkungen auf das Verhältnis der beiden protestantischen Konfessionen erwuchsen aus derartigen politischen Zweckbündnissen und dogmatischen Positionierungen jedoch nicht.

Grundsätzlich gestaltete sich für die Reformierten das Verhältnis zu den Lutheranern im Alltag weniger problematisch als zu den Katholiken.¹⁶² Die Generalsynode hatte mehrfach Vorschriften für den Umgang mit Angehörigen anderer Religionen erlassen. Diese bezogen sich in erster Linie auf die Gruppe der zahlenmäßig überlegenen Katholiken, nicht auf die lutherische Minderheit. So beschloss man 1683 ein verstärktes Vorgehen gegen Ehen mit Personen, „die widriger oder päpstischer Religion zugethan sind“.¹⁶³ In Zukunft mussten alle Reformierten bei der Konfirmation geloben, derartige Verbindungen zu vermeiden. Die Geistlichen sollten dies ihrer Gemeinde auch in den Katechisationen und Predigten einschärfen und bei den Hausvisitationen darauf achten. Wiederholt wurde den Reformierten verboten,

¹⁵⁷ Kurfürst Georg Wilhelm an die Klevische Regierung. Cölln a. d. Spree, 22. Mai/ 1. Juni 1639. Abgedruckt in Johann Diederich von Steinen: Westphälische Geschichte. 3. Bd. Lemgo 1757, S. 378 f.

¹⁵⁸ Kurfürst Friedrich Wilhelm an die Klevische Regierung. Königsberg, 5. April 1641. Abgedruckt in Jacobson, Urkunden-Sammlung. S. 128 f.

¹⁵⁹ Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 81, 86 f.

¹⁶⁰ Protokoll der 10. Generalsynode vom 12. bis zum 14. Juli 1650 zu Duisburg. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 73-78, hier S. 75.

¹⁶¹ Protokoll der 12. Generalsynode vom 11. bis zum 14. Juli 1656 zu Duisburg. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 86-96, hier S. 95; Johann Hundius: Tractatus de pace cum deo et hominibus. Frankfurt 1658. Nachweis bei Cuno, Hundius I, S. 193.

¹⁶² Wie wenig hier eine konsequente Abgrenzung betrieben wurde, erweist ein Blick auf die Gesangbücher. Bereits das deutsch-niederländische Gesangbuch, das in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts bei den Reformierten im Gebrauch war, enthielt lutherische Kirchenlieder. Petri, die reformierten klevischen Synoden I, S. 325, entgegen der Angabe von Goebel, demzufolge die lutherischen Kirchenlieder erst 1738 zugelassen worden waren. Goebel, Geschichte des christlichen Lebens II, S. 120. Auch das Düsseldorfer Gesangbuch von 1612, das sich konfessionell sehr eindeutig positionierte, enthielt lutherische Lieder, die allerdings teilweise angepasst worden waren. Walter Hollweg: Geschichte der evangelischen Gesangbücher vom Niederrhein im 16.-18. Jahrhundert. Gütersloh 1923, S. 54-68.

¹⁶³ Protokoll der 21. Generalsynode vom 8. bis zum 16. Juli 1683 zu Elberfeld. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 191-207, hier S. 199.

ihre Kinder auf katholische Schulen zu schicken, was die Gläubigen angesichts des Mangels an Alternativen häufig in eine missliche Lage brachte.¹⁶⁴ 1692 urteilte die Generalsynode weiterhin, dass ein rechtläubiger Reformierter keinen Katholiken zum Taufzeugen wählen dürfe.¹⁶⁵ Hinter diesen Vorschriften stand zweifellos die berechtigte Sorge der reformierten Geistlichen und Presbyterien vor Glaubensabfällen. Katholische Ordensgeistliche, allen voran die Jesuiten, betrieben eine aktive Missionierung, die auf reformierter Seite als 'Proselytenmacherei' verschrien war. Konversionen hin zum Luthertum waren hingegen an den meisten Orten im Herzogtum Kleve nicht zu befürchten. Umgekehrt lastete auf den Lutheranern in der Regel ein hoher Druck, sich dem reformierten Bekenntnis anzuschließen. So hatte sich die reformierte Gemeinde zu Duisburg gegen eine Separation der Lutheraner von der Stadtgemeinde gewandt, unter anderem mit der Begründung, dass die gemischtkonfessionellen Ehen zu Übertritten führten, „so vielleicht wan sie pastoren und schuelmeister alhie gehabt, were verhindert blieben“.¹⁶⁶ In ähnlicher Weise gestaltete sich auch die Situation in Rees, wo die reformierte Gemeinde sich gegen die Zulassung einer eigenen lutherischen Pfarrstelle gewandt hatte, weil dort die Mehrzahl der lutherischen Hausväter mit reformierten Frauen verheiratet waren.¹⁶⁷ Eheverbindungen zwischen den Konfessionen wurden demnach nicht streng dogmatisch gesehen, sondern unter konfessionspolitischen Gesichtspunkten betrachtet.¹⁶⁸ Während Kontakte zur zahlenmäßig dominanten Gruppe der Katholiken bedrohlich erschienen und vermieden werden mussten, weil sie die Gefahr des Glaubensabfalls in sich bargen, waren Verbindungen zur lutherischen Minderheit unbedenklich, sofern diese nicht kirchlich etabliert war, und boten eventuell sogar die Möglichkeit, diese für das Reformiertentum zu gewinnen. Einzelne reformierte Geistliche waren einem hohen Druck durch die Synoden ausgesetzt, ihre Gemeinden durch die Bekehrung Andersgläubiger zu vergrößern.¹⁶⁹ Noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren die reformierten Gemeinden vielerorts nicht bereit, die Eigenständigkeit der Lutheraner zu akzeptieren, und verlangten von diesen eine Unterordnung unter den reformierten Ortspfarrer.¹⁷⁰ Gleichwohl finden sich auch hier Ansätze für eine Normalisierung der Beziehungen zwischen den beiden Kirchen. Dafür spricht, dass sich die Lutheraner mit ihren Beschwerden gegen reformierte Geistliche nicht mehr zuerst an die Landesobrigkeit, sondern an die reformierte Generalsynode wandten, um Probleme schnell und unkompliziert lösen zu können.¹⁷¹

¹⁶⁴ Protokoll der 23. Generalsynode vom 14. bis ? Juli 1689 zu Duisburg. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 219-233, hier S. 224 f.; Protokoll der 28. Generalsynode zu Hamm vom 10. bis zum 17. Juli 1704. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch II, S. 25-36, hier S. 29.

¹⁶⁵ Protokoll der 24. Generalsynode zu Duisburg vom 10. bis zum 17. Juli 1692. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 234-246, hier S. 241.

¹⁶⁶ Philip Eberfeldt an Kurfürst Friedrich III. Duisburg, 16. August 1689. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1628.

¹⁶⁷ Vorsteher der reformierten Gemeinde zu Rees an Kurfürst Friedrich Wilhelm. Rees, 4. Juni 1665. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 5492. Einige Jahre später wurden Klagen laut, dass in vergleichbaren katholisch-reformierten Verbindungen die Männer ihre Frauen misshandelten, um sie dadurch zum Abfall vom wahren Glauben zu bewegen. Kleinholz/Petri: Sitzungsberichte der Convente der reformierten Weseler Classis 1663-1715, S. 28.

¹⁶⁸ Daneben gab es auch kirchliche Zensurmaßnahmen, die stärker theologisch motiviert waren. So wurden 1723 zwei Mitglieder der Gemeinde zu Bislich zensuriert, weil sie am katholischen Leichenbegängnis eines verstorbenen Freundes sowie anschließend an der Leichenpredigt des katholischen Pfarrers teilgenommen hatten. Protokolle des Presbyteriums der Gemeinde Bislich (1709-1807). Hrsg. von Hermann Kleinholz. Köln 1979, S. 89.

¹⁶⁹ Petri, die reformierten klevischen Synoden II, S. 18.

¹⁷⁰ Siehe den folgenden Abschnitt.

¹⁷¹ So zum Beispiel in einem Konflikt zwischen der lutherischen Gemeinde Schwelm und dem reformierten Pfarrer zu Gemarken. Die Synode erkannte die Beschwerde an und veranlasste das Notwendige. An anderer Stelle bedauerte die Generalsynode, dass der Streit um das Simultaneum zwischen Reformierten und Lutheranern im märkischen Werdohl (1725) bereits „*ad forum politicum*“ gelangt sei, so dass eine Schlichtung durch die

Die allmähliche Festigung der brandenburgischen Herrschaft im Herzogtum Kleve seit der Mitte des 17. Jahrhunderts war nicht mit einer Intensivierung der religionspolitischen Maßnahmen einhergegangen, die Klevische Regierung hielt sich mit Eingriffen in die Kirchen- und Religionsangelegenheiten eher zurück.¹⁷² Angesichts der heftigen Auseinandersetzungen zwischen protestantischen und katholischen Untertanen, die als Bedrohung der öffentlichen Ordnung und nicht zuletzt auch als Gefährdung der brandenburgischen Herrschaft erscheinen mussten, war die Befriedung der konfessionellen Konflikte von vorrangigem Interesse. Dazu waren bereits 1656 und 1660 Verordnungen gegen die Kanzelpolemik publiziert worden, also noch vor Erlass der sogenannten Toleranzedikte in Brandenburg.¹⁷³ Der Landesherr mahnte darin einen gemäßigten Umgang in der interkonfessionellen Auseinandersetzung zwischen den drei Bekenntnissen an, in der auf verleumderische Polemik zu verzichten sei und lediglich auf der Grundlage der Heiligen Schrift und der geltenden Bekenntnisschriften der jeweiligen Religionen debattiert werden dürfe. Die Verordnung wurde zudem mit der Wahrung des „eussertliche[n] politische[n] Friede[ns]“ begründet.¹⁷⁴ Anders als in den einige Jahre später erlassenen brandenburgischen Verordnungen gegen die Kanzelpolemik, die vom theologischen Fundamentalkonsens zwischen Reformierten und Lutheranern ausgingen, stand hier eine säkulare Argumentation im Vordergrund, die auch von den Katholiken anzuerkennen war.¹⁷⁵ Um bei den Untertanen größere Akzeptanz für die Edikte zu gewinnen, wurde neben einem Verweis auf den Westfälischen Frieden auch jetzt noch Bezug auf die Kirchenordnung von 1533 genommen. Die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige verfolgten somit in Kleve-Mark grundsätzlich ähnliche religionspolitische Ziele wie in Brandenburg, auch wenn sie in weit größerem Ausmaß auf die lokalen Gegebenheiten Rücksicht nehmen mussten.¹⁷⁶ Die konfessionelle Heterogenität der Bevölkerung, die relative Unabhängigkeit der drei Kirchen von der Obrigkeit und die aus dem Kondominat mit Pfalz-Neuburg erwachsenen Einschränkungen der landesherrlichen Souveränität insbesondere in Religions-sachen ließen eine von konfessionellen Interessen motivierte Politik weder als möglich noch als erstrebenswert erscheinen.

Die Mehrzahl der landesherrlichen Verordnungen betraf dann auch in erster Linie die Sittengesetzgebung, wobei es sich größtenteils um Luxusverbote und Vorschriften gegen die Profanierung der Sonn- und Feiertage handelte. Sie bezweckten in erster Linie die Sozialregulierung der Untertanen in der ordnungspolitischen Tradition der klevischen Herzöge. Allerdings ist hervorzuheben, dass diese Sittenverordnungen vorrangig von reformierter Seite initialisiert wurden und eine eindeutige Stoßrichtung gegen die als exzessiv empfundene Volkskultur sowie die als abergläubisch bezeichneten Frömmigkeitspraktiken der Katholiken besaßen. Die Wirksamkeit dieser Verordnungen muss aber bezweifelt werden, denn gerade gegenüber den katholischen Untertanen erwiesen sich die obrigkeitlichen Handlungsmöglichkeiten nach dem Abschluss der Religionsverträge mit Pfalz-Neuburg als äußerst beschränkt, sowohl was die

Generalsynode nicht mehr möglich war. Rosenkranz, *Generalsynodalbuch II*, S. 115, 133.

¹⁷² Ein kursorischer Vergleich der von Scotti und Mylius gesammelten Verordnungen betreffend die kirchlichen Angelegenheiten im Zeitraum zwischen 1609 und 1740 legt dies nahe: Während für Brandenburg etwa 250 Verordnungen bekannt sind, beziffert sich die Zahl der klevischen Verordnungen auf etwa 100. Dabei ist zu berücksichtigen, dass beide Sammlungen nicht vollständig sind und neben allgemeingültigen Verordnungen auch solche von lokaler Bedeutung enthalten.

¹⁷³ Kleve, 3. Oktober 1656; Kleve, 20. Mai 1660. Scotti, *Sammlung I*, S. 323, 330-332.

¹⁷⁴ Ebd. S. 330. Auch die einige Jahre später erlassene brandenburgische Verordnung argumentierte sowohl mit religiösen, als auch mit säkularen Gründen – dennoch wurde dort stärker auf die Einigkeit zwischen den beiden protestantischen Bekenntnissen abgezielt. In Kleve-Mark konnte die religiöse Einheit aufgrund der Trikonfessionalität hingegen nur bedingt als einigendes Band herangezogen werden.

¹⁷⁵ Opgenoorth, *die rheinischen Gebiete*, S. 42.

¹⁷⁶ Lackner, *Kirchenpolitik*, S. 214 f., 243-248.

Kirchenzeremonien als auch die Ausübung der geistlichen Jurisdiktion betraf.¹⁷⁷ Eingriffe in die Presbyterial- und Synodalverfassung der protestantischen Kirchen fanden allerdings ebenso wenig statt – im Gegenteil, einige Verordnungen stärkten sogar die Kirchaufsichtsrechte der Klassen und Synoden.¹⁷⁸ Das landesherrliche Kirchenregiment mit seinem Summepiskopatsanspruch erscheint somit nicht als Gegner der kirchlichen Eigenständigkeit, sondern als deren Garant.

Dies sollte sich auch unter der Herrschaft Friedrich Wilhelms I. nicht wesentlich ändern, obwohl die Gesetzgebung hier einen zunehmend gesamtstaatlichen Charakter annahm. Das Interesse der Zentralgewalt an den inneren Angelegenheiten des Herzogtums hatten gegenüber dem 17. Jahrhundert deutlich nachgelassen. Dies äußert sich auch darin, dass man beim Erlass der Verordnungen die spezifischen kirchlichen Verhältnisse in Kleve-Mark nicht mehr im Blick hatte, was dort gelegentlich für Irritationen sorgte. Bei der 1694 verabschiedeten 'renovirten Constitution der Verlöbniß- und Ehesachen' etwa hatte man den Text der Verordnung für Kleve und Mark noch aus Rücksicht auf die territorialen Besonderheiten in der Kirchenverfassung angepasst.¹⁷⁹ Dies war später nicht mehr der Fall. Als beispielsweise 1719 den reformierten Predigern verboten wurde, das delikate Thema der Gnadenwahl auf die Kanzel

¹⁷⁷ An die katholischen Untertanen richteten sich vor allem die Verordnungen gegen die Profanierung der Sonn- und Feiertage sowie die Edikte zur Einschränkung der öffentlichen Prozessionen. Diese Verordnungen blieben aber meist ohne Wirkung. Die Katholiken konnten sich letztendlich erfolgreich auf die ihnen zugesicherte Freiheit in den Zeremonien berufen. Sogar die Einhaltung der für alle Untertanen verbindlichen Fast-, Buß- und Bettage oder die Abhaltung der vorgeschriebenen Landesgebete war für die Katholiken nicht selbstverständlich.

Mit dem katholischen Klerus wurde eine über ein Jahrhundert andauernde, letztendlich fruchtlose Auseinandersetzung um die Anerkennung des landesherrlichen Summepiskopats geführt. Als das Herzogtum Kleve 1609 in brandenburgischen Besitz übergang, hatte der Kurfürst den Katholiken zwar die Bekenntnisfreiheit zugesichert, mit Verweis auf das Herkommen und die Verordnungen seiner Vorgänger die geistliche Jurisdiktion der Bischöfe aber nicht anerkannt, sondern diese als Bestandteil der landesherrlichen Territorialgewalt betrachtet. Tatsächlich besaß diese eigenwillige Interpretation der Rechtsverhältnisse keine historische Grundlage. Bereits 1616 verbot Statthalter Georg Wilhelm den katholischen Geistlichen, Befehle von auswärtigen Obrigkeiten zu befolgen. Kurfürst Friedrich Wilhelm sollte 1661 sogar das Säckeedikt Herzog Johanns in verschärfter Form erneuern. Darin wurden die Katholiken weltlichen und geistlichen Standes unter Androhung von Strafen dazu angehalten, den Landesherrn als ihren ordinarius und Oberherrn in geistlichen Angelegenheiten anzuerkennen. Es war ihnen ausdrücklich verboten, sich zur Appellation an auswärtige Instanzen wie den Kölner Erzbischof zu richten. Der Kurfürst beanspruchte zwischenzeitlich sogar die Matrimonialgerichtsbarkeit, die von den klevischen Herzögen noch ausdrücklich als Domäne der bischöflichen Gerichtsbarkeit anerkannt worden war. Dieser Anspruch erwies sich jedoch auf Dauer nicht als tragbar, was auch in den Religionsverhandlungen mit Pfalz-Neuburg deutlich wurde. 1674 wurde das Edikt dahingehend präzisiert, dass die Katholiken hinsichtlich der Ordinationen, Kirchweihen, Zeremonien, Visitationen und Kirchenzucht auswärtige geistliche Obrigkeiten anerkennen durften. Weiterhin war man 1677 darin übereingekommen, unbegründete Appellationen bei der weltlichen Obrigkeit gegen die bei den Visitationen ausgesprochene Zensur abzulehnen. Im Religionsvergleich von 1682 wurde festgehalten, dass die Visitationen nicht die Anwesenheit eines landesherrlichen Kommissars erforderten, sofern sie durch einheimische Geistliche vorgenommen würden. Trotz dieser Zugeständnisse, die zugunsten der Reformierten in Jülich-Berg erfolgt waren, hielt der Kurfürst grundsätzlich am Summepiskopat über die Katholiken fest, über die geistliche Jurisdiktion wurde auch weiterhin gestritten. Seit Beginn des 18. Jahrhunderts hatte man von brandenburgischer Seite zwar mehrfach die Möglichkeit eines dem Landesherrn unterstellten vicarius in spiritualibus für alle katholischen Untertanen in Erwägung gezogen. Diese Idee wurde aber immer wieder verworfen, da sie sich nur unter Einschränkung oder Aufgabe der beanspruchten summepiskopalen Rechte und in Abstimmung mit dem Papst hätte verwirklichen lassen. Max Lehmann: Preussen und die katholische Kirche seit 1640. Nach den Acten des Geheimen Staatsarchives. Bd. I Von 1640 bis 1740. Leipzig 1878; Floß, Kirchenstreit; Albert von Bönninghausen: Die Anfechtung der kurkölnischen geistlichen Gerichtsbarkeit und Diözesangewalt im Herzogtum Kleve durch Brandenburg-Preußen. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 126 (1935), S. 41-76.

¹⁷⁸ Siehe Abschnitt 3.3.1.

¹⁷⁹ CCM 1,2, Nr. 43, Sp. 117-122; Scotti, Sammlung I, Nr. 451, S. 674.

zu bringen, reagierte die reformierte Generalsynode empört über diese Einschränkung der Lehrfreiheit, mit dem Verweis, dass in ihren Landen bislang keinerlei Religionsstreitigkeiten aus diesem Anlass entstanden seien. Sichtlich verlegen gestand die Zentralverwaltung der Synode schließlich zu, dass „fromme und in der Schrift erfahrene Prediger“ in gemäßigter Form auch weiterhin ihre Glaubensinhalte vermitteln dürften.¹⁸⁰ Ähnlich verhielt es sich auch mit der 1736 ergangenen Verordnung, die auf eine stärkere Kontrolle der Prediger abzielte und eine straffere Kirchengovernance durch die landesherrlichen Konsistorien verlangte. Sie wurde auch für die Territorien Kleve und Mark erlassen, obwohl es dort eine Konsistorialverwaltung im strengen Sinne gar nicht gab.¹⁸¹ Der verunsicherten Klevischen Regierung wurde schließlich mitgeteilt, dass das Edikt nicht die bestehende Kirchenordnung ersetze – faktisch besaß die Verordnung also keine Gültigkeit für Kleve-Mark.¹⁸²

Das Engagement des Königs für eine egalitäre Behandlung der lutherischen Untertanen machte sich auch in Kleve-Mark bemerkbar, obwohl Friedrich Wilhelm I. hier nicht so energisch durchgriff wie etwa in Brandenburg. Bereits 1714 hatte er die Klevische Regierung angeordnet, den Lutheranern überall, wo sie in ausreichender Anzahl vorhanden seien, die freie Religionsausübung zuzugestehen.¹⁸³ Wenn die lutherischen Gemeinden mancherorts dennoch vergeblich um öffentliche Religionsexerzitien stritten, so war dies den territorialen und lokalen Obrigkeiten geschuldet, die einseitig für die Reformierten Partei ergriffen.

3.4.3 Lutherische Gemeinden unter reformierter Obrigkeit

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick über die Entwicklung der lutherischen Religionsexerzitien in Städten mit reformierten Gemeinden gegeben werden.¹⁸⁴ Die Lutheraner bekamen als Minderheit nahezu überall im Herzogtum Kleve Repressionen durch reformierte Obrigkeiten zu spüren. Besonders ausgeprägt war dies in den reformierten Hochburgen Wesel und Duisburg, deren Magistrate über lange Zeit die kirchliche Eigenständigkeit gegen Eingriffe von außen energisch verteidigten und sich beharrlich gegen die Grundsätze landesherrlicher Religionspolitik sperrten.

In Wesel hatte sich nach einer längeren Phase konfessioneller Offenheit zu Beginn des 17. Jahrhunderts die reformierte Strömung als dominantes Bekenntnis durchgesetzt.¹⁸⁵ Die Lutheraner hatten zwar 1604 einen eigenen Gottesdienst gegen den Willen des Magistrats behaupten können, waren aber ebenso wie die Katholiken und Mennoniten dem Parochialzwang der reformierten Gemeinde unterworfen.¹⁸⁶ Sogar die lutherische Schule unterstand der Aufsicht des reformierten Presbyteriums.¹⁸⁷ 1627 beschloss der Magistrat, das Bürgerrecht nur noch an

¹⁸⁰ Heinrich Heppe: Zur Geschichte der Evangelischen Kirche Rheinlands und Westphalens. Erster Band: Geschichte der Evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westphalen. Iserlohn 1867, S. 213 f., Anmerkung**.

¹⁸¹ Verordnung vom 29. September 1736, publiziert zu Kleve am 12. November 1736. CCM 1,1, Nr. 137, Sp. 567-570; Scotti, Sammlung II, Nr. 1257, S. 1172.

¹⁸² Samuel von Cocceji an die Klevische Regierung. Berlin, 13. September 1737. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 2126.

¹⁸³ Berlin, 24. März 1714. Scotti, Sammlung II, S. 833.

¹⁸⁴ Das Nebeneinander der beiden protestantischen Bekenntnisse war in Kleve ein beinahe ausschließlich städtisches Phänomen. Für die Konvivenz in Landgemeinden siehe Abschnitt 3.3.1.

¹⁸⁵ Jesse Spohnholz: Turning Dutch? Conversion in Early Modern Wesel. In: David M. Luebke u. a. (Hgg.): Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany. New York u. a. 2012, S. 49-68.

¹⁸⁶ Martens, Kirchenregiment, S. 294. Siehe auch Walther Tuckermann: Die Lage der Weseler Lutheraner und Katholiken im 17. und 18. Jahrhundert. In: Alfred Herrmann (Hg.): Beiträge zur Geschichte des Herzogtums Kleve. Köln 1909, S. 387-402.

¹⁸⁷ Martens, Kirchenregiment, S. 300.

Reformierte zu verleihen – Andersgläubige waren von den mit dem Bürgerrecht verbundenen Handelsprivilegien, dem Wahlrecht und dem Zugang zu Gilden und Zünften ausgeschlossen.¹⁸⁸ Sie konnten lediglich gegen eine jährliche Zahlung die Niederlassungserlaubnis ('Beiwohnung') erwerben – eine diskriminierende Maßnahme, die von den Betroffenen als 'Judentribut' kritisiert wurde. Obwohl im Religionsvergleich von 1672 eine religiöse Diskriminierung beim Bürgerrecht verboten worden war, gelang es dem Magistrat bis zur Aufhebung des freien Wahlrechts (1713), Nicht-Reformierte von den Ratswahlen auszuschließen. Gegenteilig lautende Befehle der Landesobrigkeit wurden einfach ignoriert.¹⁸⁹ So hatte man 1681 eine Unterscheidung zwischen Groß- und Kleinbürgerrecht eingeführt, um dem Religionsvergleich formal genügen zu können, ohne jedoch die Diskriminierung der Andersgläubigen zu beenden. Diese vertragswidrige Vorgehensweise war auf den Religionskonferenzen mit Pfalz-Neuburg von der katholischen Partei wiederholt angegriffen worden – dennoch konnte der Weseler Magistrat es sich erlauben, die Bestimmungen des Religionsvergleichs ohne Konsequenzen zu ignorieren.¹⁹⁰

Die lutherische Gemeinde konnte erst allmählich die mit der freien öffentlichen Religionsausübung verbundenen Rechte erlangen. So erreichte sie 1685 beim Kurfürsten die Erlaubnis für ein eigenes Glockengeläut und 1694 das Recht auf einen eigenen Kirchhof.¹⁹¹ Dennoch waren die Reformierten auch weiterhin nicht bereit, der lutherischen Gemeinde das Parochialrecht zuzugestehen.¹⁹² 1728 reagierte König Friedrich Wilhelm I. mit einer Verordnung auf die Beschwerden der Lutheraner im Herzogtum Kleve, wozu vor allem die Verhältnisse in Wesel Anlass gegeben hatten.¹⁹³ Demnach sollten die Lutheraner ihre Begräbnisse ungehindert durchführen können, ohne gegen Gebühr auf den Küster und die Schulbedienten der reformierten Gemeinde zurückgreifen zu müssen. Bei gemischtkonfessionellen Ehen sollten Aufbietung und Trauung in jener Kirche stattfinden, der der Mann angehörte. Außerdem sollten die Lutheraner ihre Kinder bei lutherischen Pfarrern taufen lassen können. 1729 erfolgte außerdem der Ausbau des Schul- und Predigthauses zur Kirche. Damit hatten die Lutheraner zumindest in kirchlicher Hinsicht die Gleichstellung mit den Reformierten erlangt.

Noch schwieriger erwies sich der Kampf der Duisburger Lutheraner um die Bildung einer eigenen Gemeinde. In Duisburg hatte sich gegen Ende des 16. Jahrhunderts unter dem Einfluss der niederländischen Flüchtlinge das reformierte Bekenntnis durchgesetzt, 1592 und 1613 war es in den örtlichen Kirchen zu bilderstürmerischen Aktionen gekommen, nachdem der Magistrat sich einer Bereinigung des Gottesdienstes von den altkirchlichen Formen verweigert hatte.¹⁹⁴ Mit der Gründung der Universität (1655) hatte sich Duisburg zu einem reformierten

¹⁸⁸ Martens, Kirchenregiment, S. 317. Zum Folgenden siehe insbesondere Martin Wilhelm Roelen: *Weseler Neubürger 1678-1808*. Wesel 1996, S. 13-17.

¹⁸⁹ 1670, 1671 und 1674 ergingen Befehle des Kurfürsten an die Klevische Regierung, keine Einschränkung der Gewissensfreiheit der Lutheraner durch den Weseler Magistrat zu dulden. *GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 7726*.

¹⁹⁰ Unterstützung fanden die Weseler auch beim Berliner Hofprediger Achenbach, der noch 1712 in seinem Gutachten urteilte, dass weder die katholischen noch die armen reformierten Kleinbürger zur Magistratswahl zugelassen sein dürften, da diese „allerhand corruptionen unterworfen“ seien und der Magistrat einen großen Einfluss auf das Kirchenwesen habe. Achenbach an den König. Berlin, 24. Februar 1712. *GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 4850*.

¹⁹¹ Kurfürst Friedrich III. an die Klevische Regierung. Cölln, 26. Juli 1694 [Kopie]. *KAW, 5,1*. Siehe auch Hermann Kleinholz u. Siglinde Saage-König (Hgg.): *Die Protokolle des Presbyteriums der lutherischen Gemeinde Wesel 1690-1818*. Köln 1982, S. 7-11.

¹⁹² Lediglich ein eigenes Glockengeläut war den Lutheranern 1685 auf Befehl des Kurfürsten zugestanden worden, nachdem zuvor bereits die Katholiken eines besaßen. Kurfürst Friedrich Wilhelm an die Klevische Regierung. Cölln a. d. Spree, 7. September 1685. *GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 7806*.

¹⁹³ Berlin, 12. Dezember 1727, publ. Kleve, 12. Februar 1728. Abgedruckt in Jacobson, *Urkundensammlung*, S. 241 f. Der Vorgang ist dokumentiert im *GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 7759*.

¹⁹⁴ V. Roden, *Geschichte der Stadt Duisburg*, S. 260-275.

Bildungszentrum mit regionalem Einzugskreis entwickelt, über 80% der Bevölkerung gehörten dem reformierten Bekenntnis an.¹⁹⁵ Die Duisburger Lutheraner besaßen zwar das Bürgerrecht, waren aber der Parochialgewalt der reformierten Gemeinde unterworfen und besaßen lange Zeit keine freie Religionsausübung.¹⁹⁶ Die Gemeinde hatte bereits 1681 um ein *freies exercitium religionis* gebeten, damit bei der Klevischen Regierung aber kein Gehör gefunden. Während des persönlichen Aufenthalts des Kurfürsten im Feldlager vor Bonn 1689 erhielt sie zwar eine Zusage für die öffentliche Religionsausübung, scheiterte aber erneut am Widerstand des reformierten Schultheißen und Magistrats, die dies bei der Klevischen Regierung zu hintertreiben wussten.¹⁹⁷ In einem Schreiben an die Regierung, das als paradigmatisch für die Haltung der lokalen Amtsträger gesehen werden kann, stellte der Schultheiß Philipp Eberfeldt ausführlich seine Argumente gegen die Gründung einer reformierten Gemeinde dar. Eberfeldt fürchtete durch die Abspaltung der Lutheraner nicht nur eine Konkurrenz um Kircheneinkünfte, sondern auch den Abfall reformierter Gemeindemitglieder, da

die unweißende nach ihrem fleißlichen begriff, durch vorstell von der algemeinen gnade, vorgehene glauben und dergleichen mehr beruhigung und die einfältige in dem, den ohren angenehmer fallender liedersingen mehr seine ergetzung finden, auch in casu censura ecclesiasticae und was damit verbunden [...] des gemeinen, nach eigen will gern fortlebenden saufens, viele zum leichtfertigen übergang veranlaßen würde, und dergleichen.¹⁹⁸

Hingegen bewerkstellige der gegenwärtige Modus, dass Kinder aus gemischtkonfessionellen Ehen im reformierten Glauben erzogen wurden. Eberfeldt hielt es zudem für seine Pflicht, die seiner Ansicht nach überlegene reformierte Lehre unter Ausübung aller „ziehende[r] mittel“ zu verbreiten. Die Klevische Regierung schloss sich dieser Sichtweise an und verweigerte den Lutheranern weiterhin die freie Religionsausübung, wobei sie sich äußerst spitzfindig die rechtsterminologische Unbestimmtheit in der Forderung der Lutheraner („freies exercitium“ statt freies *exercitium publicum*) zunutze machen konnte. Die lutherische Gemeinde, die sich schlechter als die Mennoniten und Juden behandelt sah, trotzte jedoch dem Verbot des Magistrats und versammelte sich in Privathäusern zum Gottesdienst. 1699 wich sie auf das Haus des universitätsangehörigen Fechtmeisters aus, um sich dem Zugriff des Magistrats zu entziehen.¹⁹⁹ 1701 startete die lutherische Gemeinde dann einen neuen Anlauf zur Erlangung eines eigenen Gottesdienstes, doch Magistrat und reformierter Gemeinde gelang es erneut, die Bestrebungen der Lutheraner bei der Klevischen Regierung zu hintertreiben. Ungünstig wirkten sich hier die Unionspläne König Friedrichs I. aus. Inzwischen von der lutherischen Gemeinde über die Verhältnisse vor Ort aufgeklärt, hatte dieser zwar keinerlei Bedenken gegen eine freie Religionsübung, stimmte dann aber 1703 dennoch einem Vorschlag der Regierung zu, der den Lutheranern lediglich das Recht einräumte, sich vierteljährlich den Mülheimer Prediger kommen zu lassen, um in der reformierten Kirche das Abendmahl zu feiern. Zur Erhaltung der „Evangelisch-reformierten und Lutherischen einigkeit“ mussten die Lutheraner

¹⁹⁵ Zur Geschichte der Universität siehe Günter von Roden: Die Universität Duisburg. Duisburg 1968; Irmgard Hantsche (Hg.): Zur Geschichte der Universität: das 'Gelehrte' Duisburg im Rahmen der allgemeinen Universitätsentwicklung. Bochum 1997; Dieter Geuenich u. Irmgard Hantsche (Hgg.): Zur Geschichte der Universität Duisburg 1655-1818. Duisburg 2007. Die Zahlen für das erste Drittel des 18. Jahrhunderts bei Regine Jägers: Duisburg im 18. Jahrhundert. Sozialstruktur und Bevölkerungsbewegung einer niederrheinischen Kleinstadt im Ancien Régime (1713-1814). Köln 2001, S. 124. Dem gegenüber standen etwa 10% Katholiken und 5% Lutheraner.

¹⁹⁶ Seit 1675 konnten sogar die Mennoniten das Bürgerrecht erwerben.

¹⁹⁷ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1300.

¹⁹⁸ Philipp Eberfeldt an den Kurfürsten. Duisburg 1689. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1628.

¹⁹⁹ Der Fechtmeister Matthias Knaab sollte bereits 1708 zum reformierten Bekenntnis konvertieren, wie zuvor bereits der königliche Postmeister Christian Schilling. Duisburger Konsistorialakten III, S. 92, 116, 152.

auf eine Separation von der reformierten Gemeinde weiter verzichten.²⁰⁰ In der Terminologie des westfälischen Friedens entsprach diese Konstellation wohl am ehesten der Rechtsform des *exercitium privatum*. Dass ein regelmäßiger Gottesdienst zustande kam, erscheint eher unwahrscheinlich. 1723 begann die Gemeinde mit der Abhaltung von Gottesdiensten in der zur Universität gehörigen Salvatorkapelle, doch dies wurde auf Befehl der Klevischen Regierung schon bald wieder als 'Neuerung' verboten. Die reformierte Gemeinde warf den Lutheranern Separationstendenzen sowie Störung des öffentlichen Friedens vor, wobei sie sich in geschickter Weise auf die Unionsabsichten des Königs berief.²⁰¹ Friedrich Wilhelm I. war allerdings nicht länger bereit, die offenkundig rechtswidrige Diskriminierung der Lutheraner hinzunehmen. 1725 erließ er einen strengen Befehl, diesen endlich einen eigenen Gottesdienst in der Salvatorkapelle ungehindert zuzugestehen. 1727 konnte die Gemeinde einen eigenen Pfarrer anstellen. Allerdings ergaben sich schon bald neue Konflikte, nachdem die Universität die bislang als Auditorium genutzte Kapelle zu einem *theatrum anatomicum* umbauen ließ. Die Medizin-Studenten störten die lutherische Gemeinde absichtlich, indem sie die Überreste ihrer Obduktionen auf dem Tisch liegen ließen, von dem das Abendmahl gereicht wurde.²⁰² Diese Störungen konnten erst 1736 durch das erneute Eingreifen des Königs behoben werden. Empört über den Ungehorsam, der „den Regula der Christlichen tolerantz“ zuwiderlaufe, erteilte er der Universität einen strengen Verweis und ordnete die Verlegung des *theatrum anatomicum* an.²⁰³ Seitdem konnten die Lutheraner ihren Gottesdienst ungestört ausüben. Forderungen nach einem Simultaneum in der von den Reformierten nicht genutzten Marienkirche blieben unerfüllt, die Lutheraner mussten sich bis zum Ende des 18. Jahrhunderts mit der Kapelle zufrieden geben.²⁰⁴

Vergleichsweise unproblematisch verlief hingegen die Etablierung der lutherischen Gemeinde in der Residenzstadt Kleve. Dort besaßen die Lutheraner seit 1621 eine eigene Kirche, 1664 konnte die Gemeinde sich sogar die Anstellung eines zweiten Pfarrers leisten.²⁰⁵ Der Magistrat schien um eine friedliche Koexistenz der protestantischen Gemeinden bemüht zu sein. Dies war sicherlich auch dem Residenzcharakter der Hauptstadt Kleve geschuldet, die bereits aufgrund ihrer repräsentativen Funktion nach Innen und Außen die religionspolitischen Grundsätze der brandenburgischen Kurfürsten vertreten musste. Der Einfluss der Regierung in der reformierten Gemeinde wirkte sich hier mäßigend auf das Verhältnis der beiden Konfessionen zueinander aus. Als etwa 1660 ein Ratsbeschluss zur Errichtung einer Stadtschule erging, war die finanzielle Unterstützung des Projekts durch den Magistrat an die Bedingung geknüpft, dass die Schule Angehörigen aller Religionen offenstehe und die Kinder in ihrer Religionsfreiheit unbeeinträchtigt blieben.²⁰⁶ Umgekehrt verlangte auch die lutherische Gemeinde 1661 von ihrem neuen Prediger Peter Roffhack (1640-1680), „daß alle schmelich wörter gegen die Reformirte uff der Cantzel unterlaßen u. nur Gottesworth einfeltig forgebracht und geprediget

²⁰⁰ GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 8961. In der Literatur findet sich die Behauptung, die Lutheraner hätten bereits seit 1703 den Gottesdienst in der Salvatorkapelle abgehalten. Dies wäre möglich, wenn auch nicht sonderlich wahrscheinlich, denn in diesem Fall hätten die Reformierten 1723 wohl kaum so energisch gegen die Nutzung der Kapelle für den lutherischen Gottesdienst als Neuerung protestiert.

²⁰¹ Prediger und Konsistorium der reformierten Gemeinde zu Duisburg an den Kg. Duisburg, 27. August 1723. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1300.

²⁰² HStA Düsseldorf, RW 1264, Nr. 248.

²⁰³ König Friedrich Wilhelm I. an die Klevische Regierung. Berlin, 22. Februar. 1736. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1300. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1667.

²⁰⁴ Duisburger Konsistorialakten IV, S. 88. Siehe auch C. Wrampelmeyer: Geschichte der kleineren evangelischen (lutherischen) Gemeinde zu Duisburg. Duisburg 1887, S. 7-18.

²⁰⁵ Rosenkranz, das evangelische Rheinland I, S. 315 f.

²⁰⁶ Abgedruckt in: Klaus Flink: Kleve im 17. Jahrhundert. Studien und Quellen 2. Teil (1640-1666). Kleve 1979, S. 128.

werde“.²⁰⁷ Auch aus späterer Zeit sind hier keine Konflikte belegt.

Etwas anders gestalteten sich die Verhältnisse in jenen Städten, in denen die Katholiken die Mehrheit stellten. Auch hier hatten die Reformierten versucht, mit Hilfe der Regierung und der niederländischen Besatzung die Lutheraner zu unterdrücken, um einer inneren Spaltung der Protestanten vorzubeugen. Häufig spielten dabei auch ökonomische Aspekte eine Rolle, denn die unvermögenden Minderheitsgemeinden waren auf die Einkünfte aus den Stolgebühren angewiesen. Der Abzug der niederländischen Besatzung traf diese reformierten Gemeinden besonders hart, nicht nur weil Kirchengebäude und -einkünfte an die Katholiken restituiert werden mussten, sondern auch weil sich die Machtverhältnisse vor Ort umkehrten und die Katholiken ein gesteigertes politisches Selbstbewusstsein an den Tag legten. Nach dem Westfälischen Frieden und den Religionsverträgen mit Pfalz-Neuburg war bereits absehbar, dass die während der Besatzung beschlagnahmten Kirchen restituiert werden mussten – lediglich der andauernde Besatzungszustand leistete dem Vorschub.

In Rees waren die Reformierten zu Beginn der brandenburgischen Herrschaft mit der Bildung einer Gemeinde am Widerstand des katholischen Magistrats gescheitert, der diesbezügliche Anordnungen des Kurfürsten beharrlich ignoriert hatte. Erst unter niederländischer Besatzung (1614) konnte die Gemeinde ungehindert zusammentreten. Den Reformierten gelang 1627 die Errichtung einer eigenen Kirche. Außerdem gelangten sie 1630 in den Besitz der katholischen Kollegiatpfarrkirche (eine Retorsionsmaßnahme der Niederländer als Reaktion auf die Beschlagnahmung der reformierten Kirchen in Wesel durch die spanische Besatzung).²⁰⁸ Die lutherische Gemeinde wurde zu Beginn des 17. Jahrhundert zunächst aus Isselburg versorgt, wuchs durch die niederländische Besatzung aber schnell an und erhielt 1639 vom Kurfürsten das Recht auf freie Religionsausübung.²⁰⁹ Außerdem waren die Lutheraner hier nicht von den Bürgerrechten ausgeschlossen. Gleichwohl wollten die Reformierten einen eigenen lutherischen Gottesdienst nicht gestatten und erwirkten bei den Generalstaaten ein Verbot, um die Geschlossenheit des Protestantismus gegenüber der katholischen Mehrheit zu wahren.²¹⁰ Erst 1649 interzedierte Kurfürst Friedrich Wilhelm zugunsten der lutherischen Bevölkerung bei den Besatzern.²¹¹ Die Lutheraner erhielten aber lediglich das *exercitium privatum* zugestanden: Sie durften sich vierteljährlich einen auswärtigen Prediger zur Reichung des Abendmahls kommen lassen, mussten sich aber ansonsten zur reformierten Gemeinde halten. Damit gaben sich die Lutheraner zum Ärger der Reformierten allerdings nicht zufrieden. Bereits 1654 hatten die Reformierten beschlossen, die Lutheraner nicht mehr aus der Armenkasse zu unterstützen. Als diese 1656 ein eigenes Kirchhaus erwarben und 1657 einen eigenen Prediger anstellten, wurden die Reformierten bei der Klevischen Regierung vorstellig und erwirkten ein Verbot dieser 'Neuerungen'. Der Kurfürst war lediglich gewillt, den Lutheranern die Religionsfreiheit im bisherigen Umfang zuzugestehen. Dafür konnten die Lutheraner 1661 immerhin eine Teilung der Kirchenrenten erreichen. Im Schutz der niederländischen Garnison wuchs die Gemeinde weiter und trotzte den Verboten durch die Obrigkeit. 1666 erteilte der Kurfürst den Lutheranern schließlich das vollständige Recht zur öffentlichen Religionsübung.²¹² Die unnachgiebige Haltung der reformierten Gemeinde, die weniger als ein Fünftel der Bevölkerung ausmachte, erklärte sich ein Stück weit aus der Auseinandersetzung mit der katholischen Mehrheit. Die

²⁰⁷ Kleve, 20. Oktober 1661. AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), D II 2, Bd. 1.

²⁰⁸ Petri, die reformierten klevischen Synoden I, S. 222.

²⁰⁹ Viele Soldaten in niederländischen Diensten stammten aus den lutherischen Reichsterritorien.

²¹⁰ Zum großen Missfallen des Kurfürsten hatten die Katholiken in dieser Zeit versucht, den Magistrat und damit auch die Aufsicht über die Kirchengüter unter ihre Kontrolle zu bringen. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 5475.

²¹¹ GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 5489.

²¹² HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123.

vom Kurfürsten 1650 angeordnete paritätische Besetzung von Rat und Magistrat,²¹³ bei der es sich wiederum um eine Retorsionsmaßnahme für den Ausschluss der Reformierten aus dem Kalkarer Magistrat handelte, wurde von den Katholiken nicht akzeptiert, so wie sie auch die Besitzansprüche auf die ihnen rechtmäßig zustehende Kirche nicht aufgaben. Sie hatten 1658 den reformierten Bürgermeister unehrenhaft abgesetzt, weil dieser ein „Götzenhäuschen“ (*sacrarium*) aus der Kirche hatte entfernen lassen und ein Vikariat für die Reformierten beanspruchte.²¹⁴ Der neue katholische Bürgermeister reduzierte die Besoldung des reformierten Kirchen- und Schulpersonals. Dieser katholische 'Putsch' musste auf landesherrliche Verordnung rückgängig gemacht werden, doch die Lage blieb weiterhin angespannt. Einen besonderen Streitpunkt bildete auch die Tatsache, dass die Kinder im städtischen Waisenhaus unabhängig von ihrer Herkunft im reformierten Glauben erzogen wurden.²¹⁵ Die Reformierten erlitten einen schweren Schlag, als die Stadt 1672 von französischen Truppen erobert wurde und die Katholiken im Schutz der Besatzung die Kirche wieder in Besitz nahmen, wobei die Reformierten in allen denkbaren Formen gedemütigt wurden.²¹⁶ Der unermögenden

²¹³ Ursprünglich hatte der Kurfürst sogar befohlen, nur Reformierte zu berufen. Dies hielt der Statthalter allerdings nicht für realisierbar, da sonst Tumulte zu befürchten seien. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 5475, 5489.

²¹⁴ Ebd.

²¹⁵ GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1113. In diesem Punkt sollten die Katholiken später durch den Religionsvergleich das Recht erhalten, dass auch katholische Waisenkinder ohne Beeinträchtigung der Religionsfreiheit aufgenommen werden sollten.

²¹⁶ Die Vertreibung der niederländischen Besatzung durch die Franzosen im Jahr 1673 wirkte wie ein Fanal der Hoffnung für die katholische Bevölkerung, die über lange Zeit nicht nur ihrer Kirche, sondern auch ihrer politischen Mitbestimmungsrechte beraubt worden war. In einem eindrücklichen Bericht an den Kurfürsten schilderte die reformierte Gemeinde die revanchistischen Aktionen der Katholiken:

Hiebey ging es ganz Barbarisch zu, undt wurde so woll von der Römischen Bürgerschaft, alß frantzösischen miliz, in gegenwahrt undt zur Augenlust etlicher Capitularen unsäglicher greulicher muhtwill getrieben, nicht nur gemeine Kirchen Stühle und Banken, sondern auch MagistratsStühle, und etliche Adelichen Häusern ErbStühle, ingleichen alleß übrige Kirchengeraht, Armenstock, Taffel, an welcher die heyilige Sacramenta bedient werden pfligten, auch anderes Taffelwerck, der Kirche Pfeilern, darauff die fünff Hauptstücken Christlicher Religion und andere Sprüche Heiliger Schrift geschrieben, nicht weniger alle Waffen, Schildten so über den Begräbnissen hingen, ausgenommen ein einiger der Röm. ReligionsVerwandter Familie zuständig, mit Hammern undt beylen in stücken geschlagen, das Holtz hin undt wieder in Pfaffen undt andern Häusern ihres anhanges mit großen frolocken verbrannt, auch Bibeln, undt Psalmbücher die in der Kirche lagen weggeraubet, mit greulichen Hohn und Gottesläster wordten geschändet, zerrißen, mit füßen getreten, Nachgehends die Kirche vom Cardinal de Boullion eingeweihet, die Cantzel gegeißelt undt alles gethan worden, waß zu eußerlicher verhönung undt schmach unser Gottesdiensten gethan werden könte.

Auch Bibliothek, Kirchenarchiv und Schulbücher wurden geraubt, der Prediger aus seinem Haus geworfen und bei der Besatzung verleumdet, die Gehälter und Pfarreinkünfte entwendet, das Kirchen- und Schulpersonal mit Einquartierungen belegt und die Protestanten zur Teilnahme an katholischen Feiertagen genötigt. Die Torwächter mussten „anstatt der Psalmen Davids römische Lieder vom Turm herabblasen, und mit dem Herausstecken römischer Kruzifixe, Fahnen und Meyen vom Turm die Erniedrigung der Reformierten zur Schau stellen“. Prediger und Vorsteher der reformierten Gemeinde zu Rees an den Kurfürsten, o. D. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 8300. Diese Eruption konfessioneller Gewalt seitens der Katholiken lässt erahnen, wie angespannt das Verhältnis zwischen den Bekenntnisgemeinschaften gewesen sein muss – die Katholiken nahmen nach Jahrzehnten der Fremdherrschaft 'ihre' Stadt wieder in Besitz. Ihre Angriffe auf die Symbole reformierter Konfession wurden jedenfalls von reformierter Seite nicht als blinde Zerstörungswut wahrgenommen, sondern als gezielte Schändung, die hier regelrecht ikonoklastische Züge annahm. Die Geißelung der Kanzel gehörte dabei ebenso zum symbolischen Handlungsrepertoire der Katholiken, wie die Zerstörung des Kirchengestühls, das im Protestantismus gewissermaßen zum Sinnbild für die Profanierung des Kirchenraums wurde, weil es die Altäre ersetzt hatte. Wex, der frühneuzeitliche protestantische Kirchenraum, S. 51. Die enge Verbindung von politischer und religiöser Gemeinde wird schließlich auch in dem Verhalten der Torwächter deutlich, das den politischen Herrschaftsanspruch der dominanten Konfessionsgemeinschaft in alltäglichen Zusammenleben allen Beteiligten ins Bewusstsein rief.

lutherischen Gemeinde, die sich die Schwäche der Reformierten in der Auseinandersetzung mit den Katholiken zunutze gemacht hatte, gelang hingegen 1678 die Errichtung einer eigenen Kirche. Der Kurfürst bewilligte dazu mehrfach Kollektenreisen und staatliche Zuschüsse, die von der Klevischen Regierung allerdings über Jahrzehnte nicht ordnungsgemäß ausgezahlt wurden, da sie auf Kosten der Reformierten gegangen wären.²¹⁷

Ähnlich schwer hatten es die Protestanten im katholischen Kalkar, wo Magistrat und Bevölkerung auch noch unter brandenburgischer Herrschaft energisch gegen die Evangelischen vorgingen.²¹⁸ Die Reformierten besaßen hier seit 1611 ein eigenes Predigthaus, waren aber heftigen Anfeindungen ausgesetzt und wurden während des Dreißigjährigen Kriegs unter spanischer Besatzung verfolgt. Während der anschließenden hessischen Besatzung (1640-1645) wurden Reformierte und Lutheraner zwischenzeitig von Garnionspredigern ihrer Konfession betreut. 1647 verdrängten die Reformierten die Lutheraner aus der Gasthauskapelle. Allerdings konnte der reformierte Gottesdienst erst ab 1650 ohne Störungen durch die Katholiken stattfinden, nachdem die Klevische Regierung ein Militärkommando in die Stadt verlegt hatte. Eine lutherische Gemeinde bildete sich erst wieder 1685. Mit Erlaubnis der Reformierten ließ sie sich in deren Kapelle das Abendmahl durch einen auswärtigen lutherischen Prediger reichen. Diese Praxis konnte aber offenbar nicht fortgesetzt werden, da sie die entschiedene Missbilligung der reformierten klevischen Provinzialsynode erfuhr. Die lutherische Gemeinde konnte immerhin 1688 mit Erlaubnis der Regierung eine eigene Kapelle errichten, die von auswärtigen Predigern aus Kleve und Rees versorgt wurde. Die Reformierten hingegen wurden empfindlich geschwächt, als sie 1693 die Gasthauskapelle an die Katholiken restituieren mussten. Ihre Bestrebungen zur Unterdrückung der Lutheraner scheiterten am katholischen Magistrat, der vermutlich in der konfessionellen Spaltung eine Möglichkeit zur Schwächung des protestantischen Lagers erkannte. Die Einweihung einer eigenen Kirche gelang den Reformierten immerhin 1697. Sowohl Lutheraner als auch Reformierte waren aber von bürgerlichen Ehrenämtern ausgeschlossen, der Magistrat blieb katholisch.²¹⁹

In Emmerich hatte sich eine lutherische Gemeinde 1626/1627 durch die Stationierung einer niederländischen Garnison bilden können. 1634 gestattete Kurfürst Georg Wilhelm den Lutheranern die Nutzung der leerstehenden Fraterherrenkirche, doch die Reformierten hintertrieben dies beim niederländischen Gouverneur. Unter dessen Schutz widersetzte sich der reformierte Magistrat den wiederholten Befehlen der Klevischen Regierung, die lutherische Gemeinde zu ihrem Recht kommen zu lassen. Erst 1647, während eines persönlichen Aufenthalts des Kurfürsten Friedrich Wilhelm, wurde die Kirche den Lutheranern übergeben. In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wuchs die Gemeinde und stellte mit Christian Rademacher sogar einen Bürgermeister. 1673 mussten die Lutheraner dann aber ihre Kirche an die Katholiken restituieren.²²⁰ Sie erhielten lediglich eine finanzielle Entschädigung für die erfolgten Renovierungsmaßnahmen und mussten ein neues Gotteshaus erbauen, was immerhin 1683 gelang.²²¹

An vielen Orten gelang den Lutheranern die Gemeindegründung nicht oder nur in be-

²¹⁷ H. Müller: Die evangelische Gemeinde zu Rees in ihrer Vergangenheit. Wesel 1910.

²¹⁸ Erich Hubbertz u. Jakob Imig: Geschichte der evangelischen Gemeinde Kalkar. Kalkar 1977, S. 3-31.

²¹⁹ Rosenkranz, das evangelische Rheinland I, S. 312 f. Petri, die reformierten klevischen Synoden II, S. 28, 150; III, S. 113, 190, 197, 216.

²²⁰ Für den Vergleich von 1673 hatte man zunächst ins Auge gefasst, ein Simultaneum zwischen Reformierten und Lutheranern einzurichten. Dieses Ziel konnte aber in den Verhandlungen nicht umgesetzt werden. Fr. Meinders an Kurfürst Friedrich Wilhelm. Düsseldorf, 10./20. Juli 1673. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1137.

²²¹ H. Müller: Die lutherische Gemeinde zu Emmerich. In: MRKG 1 (1907), S. 126-132, 180-184, 366-383. Die reformierte Kirche konnte erst 1715 eingeweiht werden. D. Müller-Diersfordt: Die evangelische Kirche zu Emmerich. In: MRKG 7 (1958), S. 161-198, hier S. 189-191.

schränkter Form. In der katholischen Hochburg Xanten hatte die lutherische Gemeinde von 1611 bis 1615 kurzzeitig das öffentliche Exerzitium in der Andreaskirche besessen, war jedoch durch die Aktivitäten der Jesuiten verdrängt worden und löste sich bis 1629 auf. Später wurde die lutherische Minderheit von auswärtigen Geistlichen versorgt. Sie bat bis zum Ende des 18. Jahrhunderts bei der Landesobrigkeit vergeblich um Mittel für die Gründung einer eigenen Gemeinde.²²² In Uedem genossen die wenigen Lutheraner das Bürgerrecht und waren mit einem Ratsverwandten sogar im Magistrat vertreten.²²³ Sie wandten sich nach Kleve zum Gottesdienst, erhielten aber zu Beginn des 18. Jahrhunderts die Erlaubnis, im Winter die reformierte Kirche nutzen zu dürfen.²²⁴ In Goch hatte die lutherische Minderheit ebenfalls keinen eigenen Pfarrer, konnte aber für die eigenen Gottesdienste die Kirche der Mennoniten, später die der Reformierten nutzen.²²⁵ In Orsoy mussten die Lutheraner hingegen am reformierten Gottesdienst teilnehmen und zur Kommunion nach Dinslaken gehen.²²⁶

Umgekehrt waren die Verhältnisse hingegen an jenen Orten, wo die Lutheraner die Mehrheit stellten. In Isselburg hatten sie seit dem 16. Jahrhundert die Pfarrkirche inne, eine reformierte Gemeinde existierte dort erst seit 1648. Der lutherische Pfarrer beanspruchte als *pastor loci* selbstbewusst das Parochialrecht über Katholiken und Reformierte. Der reformierte Pfarrer klagte 1663 darüber, dass die Lutheraner ein reformiertes Begräbnis störten.²²⁷ Auch die Katholiken mussten dem lutherischen Pfarrer Stolgebühren für Begräbnisse auf dem örtlichen Friedhof entrichten.²²⁸ In Dinslaken waren die Lutheraner im 17. Jahrhundert ebenfalls vergleichsweise prominent vertreten. Sie machten etwa ein Viertel bis zur Hälfte der Bevölkerung aus und waren unter den alteingesessenen Handwerkerfamilien vertreten. Seit 1611 nutzten sie die Hospitalkapelle für ihren Gottesdienst. Die Reformierten besaßen hingegen erst seit 1629 einen eigenen Prediger und seit 1653 eine Kirche.²²⁹ Die lutherische Kirche wurde eine Weile lang von allen drei Bekenntnisgemeinschaften als Schulhaus genutzt. Aufgrund der wachsenden Spannungen zwischen den Konfessionen – die Räumlichkeiten wurden von den Katholiken verunstaltet und die katholischen Schulmeister weigerten sich, die Kinder der Evangelischen in ihrem Bekenntnis zu unterrichten – mussten die Schulen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts räumlich separiert werden.²³⁰

Dieses vielschichtige Bild verdeutlicht, dass die Stellung der Lutheraner im Herzogtum Kleve in erster Linie von den lokalen Kräfteverhältnissen geprägt war. Die Reformierten versuchten, die Entstehung lutherischer Gemeinden nach Kräften zu unterdrücken – sie waren lediglich bereit, den Lutheranern die Religionsfreiheit im Umfang des *exercitium privatum* zuzugestehen und beanspruchten die Parochialgewalt über die lutherische Minderheit. Häufig, wenn auch keineswegs immer, waren die Lutheraner von Bürgerrechten und öffentlichen Ämtern ausgeschlossen. Ziel war die Absorption lutherischer Minderheiten in die reformierten Gemeinden. Diese begründeten ihre unduldsame Haltung mit verschiedenen Argumenten. Sie

²²² Walther Böskens: Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Xanten im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Bd. 2. Wesel 1900; Jürgen Rosen: 350 Jahre evangelische Kirche am Markt zu Xanten (1649-1699). Xanten 1999, S. 20 f., S. 64-67.

²²³ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123.

²²⁴ Stefan Flesch: Überleben im synodalen Verbund. Die frühen evangelischen Gemeinden im Herzogtum Kleve mit einem besonderen Blick auf die Geschichte der Gemeinde Uedem. In: MEKGR 61 (2012), S. 37-54. Dies hatten sie den einquartierten Truppen zu verdanken. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123.

²²⁵ Rosenkranz, das evangelische Rheinland I, S. 310.

²²⁶ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123.

²²⁷ Kleinholz/Petri, Sitzungsberichte II, S. 3.

²²⁸ A. Lohmann: Geschichtliche Nachrichten über Isselburg. Wesel 1896.

²²⁹ Rudolf Stampfuß und Anneliese Triller: Stadtgeschichte von Dinslaken 1273-1973. Neustadt/Aisch 1973, S. 198-208.

²³⁰ Petri, die reformierten klevischen Synoden I, S. 422 f.; Coenen, katholische Kirche, S. 165-167.

kritisierten die Separationsbestrebungen der Lutheraner als Störung des sozialen Friedens und fürchteten die konfessionelle Konkurrenz aus ökonomischen und demographischen Gründen. Sie bezogen sich auf das Herkommen, die Religionsverträge (die sie, anders als in der eigenen Auseinandersetzung mit den Katholiken, für die Lutheraner besonders restriktiv auslegten), die Frontstellung gegenüber dem Katholizismus (die ein geschlossenes Auftreten des Protestantismus nötig mache), die landesherrlichen Unionsbestrebungen (die den lutherischen 'Separatismus' als schismatisch erscheinen ließen) und den theologischen Wahrheitsanspruch (über den ein impliziter Konsens mit der Klevischen Regierung herrschte). Die Lutheraner hingegen konnten lediglich legalistisch argumentieren und auf die diskriminierende Wirkung der asymmetrischen Rechtsauslegung verweisen. Der Kampf um das *exercitium publicum* erwies sich für die lutherischen Gemeinden häufig als beschwerliches Unterfangen, das, wenn überhaupt, nur schrittweise und nach mehreren Anläufen zum Erfolg führte. Bei den lokalen Obrigkeiten und bei der Klevischen Regierung stießen sie mit ihren Beschwerden in der Regel auf taube Ohren. Erst wenn sie mit ihren Klagen beim Landesherrn direkt vorstellig wurden und dieser von der Regierung Auskunft verlangte, konnte die Angelegenheit in Bewegung geraten. Dabei lässt sich ein gewisses Spannungsfeld zwischen Zentralgewalt und Territorialverwaltung feststellen. Während der Landesherr und der Geheime Rat in Berlin im Interesse des öffentlichen Friedens grundsätzlich auf eine maßvolle Politik im Umgang mit Katholiken und Lutheranern drangen, betrieben die Klevische Regierung und die lokalen Obrigkeiten häufig eine einseitige Förderung der Reformierten, die in der Regel eine Benachteiligung der konfessionsfremden Untertanen mit sich brachte.²³¹ Die Regierungsräte machten keinen Hehl aus ihrer konfessionellen Voreingenommenheit. Noch 1739 vertraten sie die Meinung, dass „es doch wohl keinen Zweifel leidet, in all unsern Landen sei die ref. Gem., obschon an der Zahl geringer als andere, pro religione dominante zu achten“.²³² Die Regierungsräte deckten zumindest stillschweigend das häufig willkürliche Verhalten der lokalen Amtsträger (Richter und Magistrate), die ihre Stellung missbrauchten, um konfessionsfremde Untertanen zu schikanieren und deren öffentliche Religionsausübung zu verhindern.²³³ Die über lange Zeit uneindeutigen Herrschaftsverhältnisse, die aus der anhaltenden niederländischen Besatzung gründeten, ermöglichten ihnen, Befehle zu ignorieren, zu verzögern, eigenwillig auszulegen sowie Landesobrigkeit und Besatzungsmacht gegeneinander auszuspielen. Die Lutheraner waren diesen Repressionen besonders ausgeliefert, da sie vollständig von der Gnade des Landesherrn abhängig waren – anders als die katholische Mehrheit, die durch die Religionsverträge mit Pfalz-Neuburg immerhin einen gewissen Schutz genoss. Die niederländischen Garnisonen spielten eine ambivalente Rolle: Während die Generalstaaten grundsätzlich aus konfessioneller Solidarität mit den Reformierten gewillt waren, die lutherischen Gottesdienste zu verbieten, neigten die Besatzer vor Ort zu größerer Nachsicht, aus Rücksichtnahme auf die eigenen Soldaten, die zu einem nicht unwesentlichen Teil aus den lutherischen Reichsterritorien stammte. Somit trug die niederländische Herrschaft an mehreren Orten zur Entstehung lutherischer Gemeinden bei, die sich auch nach Abzug der Besatzer zu halten vermochten. Für die formale rechtliche Anerkennung ihrer Exerzitien benötigten die Lutheraner allerdings die Zustimmung des Landesherrn, der häufig nur zögerlich und wenig konsequent reagierte. Die Klevische Regierung verstand sich meisterhaft darauf, ihre Gutachten einseitig zu formulieren, Informationen vorzuenthalten, und Antworten zu verschleppen. Diese Strategie erwies sich in der Regel als

²³¹ Opgenoorth, die rheinischen Gebiete, S. 41 f.; Coenen, katholische Kirche, S. 91-115.

²³² Kleve, 24. Juni 1739. Jacobson, Urkundensammlung, S. 314.

²³³ Wie sehr die örtlichen Richter als Unterstützer des reformierten Bekenntnisses auftraten, wird aus einer amtlichen Umfrage von 1650 deutlich, in der die Richter Religionsübergänge seitens der Katholiken meldeten und Maßnahmen zur Förderung der Reformierten anmahnten. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 571-597.

erfolgreich, weil die Zentralverwaltung über die Vorgänge nur schlecht informiert war und auch nicht die notwendige Beharrlichkeit an den Tag legte, um die eigenen Vorgaben gegen den Widerstand der Herrschaftsvertreter vor Ort durchsetzen zu können. Gelegentlich geäußerte Ermahnungen des Landesherrn an die Regierung, den Religionseifer zu zügeln, blieben ohne dauerhafte Wirkung. Erst Friedrich Wilhelm I. sollte etwas energischer auf die rechtliche Gleichstellung der klevischen Lutheraner dringen. Grundsätzlich ist aber auch auf Seite des Landesherrn eine gewisse Voreingenommenheit für die reformierten Untertanen festzustellen. Dies äußerte sich unter anderem auch darin, dass selbst bei einer Entscheidung im Sinne der Lutheraner den Reformierten ausdrücklich freigestellt wurde, gegen den Beschluss zu supplizieren, während im gegenteiligen Fall den Lutheranern das fortgesetzte 'Querulieren' bisweilen sogar verboten wurde.²³⁴ Die Diskriminierung ereignete sich somit bereits im Laufe des administrativen Verfahrens, nicht erst in dessen Entscheidung. Sowohl Reformierte als auch Lutheraner waren aber nicht bereit, sich mit obrigkeitlichen Beschlüssen, die den eigenen Interessen zuwiderliefen, einfach abzufinden – sie suchten sich ihr Recht bei anderen Instanzen und konkurrierenden Obrigkeiten oder ignorierten missliebige Anordnungen einfach. Die gewählten Formen politischer Kommunikation (Gutachten, Suppliken) erwiesen sich in diesem Kontext also als ungeeignet, die Legitimität herrschaftlichen Handelns herzustellen und zu festigen.²³⁵

3.4.4 Liturgie und Liturgiekritik

In Kleve-Mark nahm die Entwicklung der reformierten und lutherischen Kirchenliturgie einen anderen Verlauf als in Brandenburg. Im 16. Jahrhundert hatte hier keine breite Rezeption der wittenbergischen Liturgie stattgefunden und anders als in den meisten übrigen protestantischen Reichsterritorien war auch keine einheitliche Kirchenagende verabschiedet worden. Der steigende Konformitätsdruck durch die katholischen Obrigkeit ließ viele kryptoprotestantische Gemeinden an den altkirchlichen Formen festhalten. Von Seiten der in konfessioneller Hinsicht deutlich bestimmter auftretenden Reformierten, die in mehreren Städten allmählich an Einfluss gewannen, wurden aber Forderungen nach einer Säuberung der Kirchen von Residuen des katholischen Kultus lauter.²³⁶ In Wesel standen Magistrat und Ministerium den wachsenden reformierten Einflüssen lange Zeit ablehnend gegenüber und traten als Bewahrer der altkirchlich-lutherischen Gottesdienstformen auf. Die Abschaffung der Sakralkunst, der Chorröcke und der Kerzen auf dem Altar erfolgte nur zögerlich im letzten Drittel des 16. Jahrhunderts.²³⁷ Die Altäre in der Willibrord- und Mathenakirche wurden auch dann noch bewahrt, als sich das reformierte Bekenntnis dort bereits weitgehend durchgesetzt hatte. Sie

²³⁴ Z. B. Kurfürst Friedrich III. an die Klevische Regierung. Oberwesteling 19./29. Juli 1689. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten Nr. 1337; Klevische Regierung an den Schultheiß zu Duisburg. Kleve, 29. August 1701 [Konzept]. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten Nr. 1300.

²³⁵ Siehe auch Brakensiek, Legitimität durch Verfahren.

²³⁶ Oven betont, dass durch die Frontstellung gegenüber dem Katholizismus bereits im 16. Jahrhundert ein reduzierter Ritus im lutherischen Gottesdienst praktiziert worden sei. Diese These wird durch die Umfrage der klevischen Synode zu Dinslaken (1612) bestätigt. Die in der historischen Forschung geläufige Gegenthese geht davon aus, dass die traditionellen lutherischen Gottesdienstformen zunächst beibehalten wurden – so Brämik, Kirchenverfassung, S. 184-186. Allerdings führt Brämik als Beleg für seine These die märkische Kirchenliturgie an, die wohl etwas konservativer gewesen sein dürfte, als die klevische. Brämik kann zudem nicht erklären, warum die altkirchlichen Formen im 17. Jahrhundert zwar noch üblich gewesen sein sollen, bei der königlichen Verordnung von 1737 aber schon längst nicht mehr im Gebrauch waren. C. H. E. v. Oven: Über die Entstehung und Fortbildung des evangelischen Cultus in Jülich, Berg, Cleve und Mark. Ein geschichtlicher Versuch. Essen 1828.

²³⁷ Rothert, Grafen von der Mark, S. 102.

wurden erst 1612 beim Aufenthalt des Kurprinzen Georg Wilhelm entfernt und durch einfache Abendmahlstische ersetzt.²³⁸ In Duisburg war es in den örtlichen Kirchen bereits 1592 und 1613 zu bilderstürmerischen Aktionen gekommen, nachdem der Magistrat sich einer Bereinigung des Gottesdienstes von den altkirchlichen Formen verweigert hatte.²³⁹ Dennoch äußerte sich hier noch die Generalsynode von 1674 während ihrer Tagung in Duisburg kritisch über ein Kruzifix im Kirchenfenster und andere „reliquiis papatus“, vor allem Gemälde, die sich in der örtlichen Kirche befänden. Sie vermochte den Magistrat aber nicht zur Entfernung dieser Objekte zu bewegen.²⁴⁰ Auch aus einigen reformierten Landgemeinden ist das Festhalten an katholischen oder lutherischen Bräuchen überliefert.²⁴¹ Die reformierte Konfessionsbildung, die durch die Klassen und Synoden forciert wurde, konnte sich demnach im liturgischen Bereich nur vergleichsweise langsam durchsetzen, und das obwohl die kurpfälzische Kirchenagende eigentlich als verbindlich festgelegt worden war.²⁴²

Die Lutheraner in Kleve und Mark besaßen dagegen keine einheitliche Kirchenagende und entsprechend auch keine allgemeinverbindlichen Vorschriften für die Kirchenliturgie.²⁴³ Als der neuburgische Pfalzgraf Wolfgang Wilhelm 1612 eine Instruktion für die lutherischen Synoden vorlegte, überließ er diesen die liturgische Freiheit, und auch die Provinzialsynoden akzeptierten die bestehende Heterogenität im kirchlichen Zeremoniell. Tatsächlich waren in den meisten Gemeinden eine Reihe von umstrittenen Bräuchen, wie der Exorzismus, die Privatbeichte und die Chorröcke der Prediger, zu diesem Zeitpunkt bereits abgeschafft.²⁴⁴ Die lutherische Kirchenordnung von 1687 beinhaltete keine Agende und machte nur wenige Vorgaben hinsichtlich der Liturgie, obwohl das Thema in diesem Zusammenhang durchaus diskutiert wurde. So bemerkte der klevische Pfarrer Johann Kayser (1654-1721) gegenüber dem Inspektor und Pfarrer zu Wesel Johannes Hallervord (1620-1703) in diesem Zusammenhang:

Was Ew. HochEhrw. in dero vorigem wegen Einigkeit in den KirchenCeremonien geschrieben, wehre wohl zu wünschen, ist aber übel zu practiciren, denn die schon vorlängst an einigen orten, in specie hier, wie auch zu Wesel etc. abgeschaffete Ceremonien wieder anzunehmen, ist eine vergebliche Hoffnung; die aber bißhero an den meisten orten in vigore gewesen und mit denen in Sachsen übereinstimmende abzuschaffen ist ein ärgerlicher Verlust Und warumb solten wir einige erbauliche Ceremonien von uns selbst und ohne Noht abschaffen, vor welche andere unsere Glaubensgenossen, ex gr. zu Berlin tq. pro aris et focis gestritten? Wird es also wohl heißen müssen: Beati possidentes!²⁴⁵

Die klevischen Lutheraner waren sich der Bedeutung der Liturgie in der interkonfessionellen Auseinandersetzung mit den Reformierten also durchaus bewusst, hatten aber die Konser-
vierung des altlutherischen Zeremoniells nicht konsequent genug betrieben – der Mangel einer für alle Gemeinden verbindlichen Kirchenagende machte sich hier deutlich bemerkbar.

²³⁸ Martens, Kirchenregiment, S. 250, 289; Joh. Hillmann: Die Evangelische Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche. Düsseldorf 1896, S. 175.

²³⁹ Roden, Geschichte der Stadt Duisburg, S. 260-275.

²⁴⁰ Protokoll der 18. Generalsynode zu Duisburg vom 12. bis zum 17. Juli 1674. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 147-163, hier S. 160.

²⁴¹ Petri, die reformierten klevischen Synoden I, S. 7. In der Kirchenordnung von 1662 wurden die Kirchenzeremonien den einzelnen Gemeinden freigestellt.

²⁴² Bredt, Verfassung, S. 217.

²⁴³ Brämik, Kirchenverfassung, S. 188.

²⁴⁴ So war die Verwendung der Chorröcke 1612 nur noch in einigen Gemeinden (Kalkar, Drevenack, Gahlen, Hünxe, Schermbeck und Xanten) üblich. Auch der Exorzismus bei der Taufe und die Privatbeichte waren nicht mehr überall im Gebrauch. Petri, Zusammenschluß der lutherischen Gemeinden, S. 149. Dieser Befund widerspricht der verbreiteten Ansicht von der Persistenz des traditionell-lutherischen Ritus. Vgl. Brämik, Kirchenverfassung, S. 184-186.

²⁴⁵ Kleve, 17. September 1687. AEKR Düsseldorf, IOB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A II I 2.

Im Laufe des 17. Jahrhunderts hatten sich die Lutheraner der reformierten Liturgie angenähert, wobei möglicherweise auch der Druck aus den reformierten Gemeinden eine Rolle spielte.²⁴⁶ Obrigkeitliche Eingriffe in die lutherische Kirchenliturgie waren allenfalls vereinzelt vorgekommen.²⁴⁷ So hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm den Lutheranern zu Wesel 1651 zwar die Religionsfreiheit bestätigt, gleichzeitig aber gefordert, dass sich die Gemeinde in den Kirchenzeremonien an den in Kleve und Holland üblichen Bräuchen orientieren und auf den Exorzismus verzichten müsse.²⁴⁸ Ein systematischer Eingriff in die lutherische Liturgie durch die Landesobrigkeit findet sich erstmals für 1712, als der König die Verlegung der bislang unter der Woche begangenen Johanniss- und Marienfeiertage auf die Sonntage anordnete.²⁴⁹ Auf Bitten der etwas konservativer eingestellten märkischen Geistlichkeit wurde die Haltung der Feiertage als Halbfeiertage aber schon bald wieder gestattet. Der Berliner Hofprediger Achenbach bemerkte dazu in seinem Gutachten resigniert:

Es ist freylich das arme Volck so schwach und gemeiniglich von der Christlichen Freyheit so übel unterrichtet, daß man Ursache hat, Mitleiden mit Ihnen zu haben, und an jenes zu gedencken: den Schwachen im Glauben nehmet auf, und verwirret die Gewißen nicht [Röm 14,1].²⁵⁰

Die klevischen Lutheraner scheinen hingegen aktiv auf die Reduzierung der gottesdienstlichen Formen hingearbeitet zu haben. So wurde 1723 der Beschluss gefasst, die Privatbeichte abzuschaffen und durch die Generalbeichte zu ersetzen. Dieser Beschluss war aber offenbar nicht unumstritten, denn die Synode sah sich genötigt, zu dessen Umsetzung eine landesherrliche Verordnung zu erwirken.²⁵¹

Als König Friedrich Wilhelm I. 1737 seine für alle lutherischen Landeskirchen der Monarchie verbindliche Liturgiereform (Abschaffung von Chorröcken und Kaseln, Altarlichtern, Singen des Gebetes, des Segens und der Einsetzungsworte) veranlasste, scheint dies in Kleve-Mark, anders als in den übrigen Landesteilen, keine größeren Proteste hervorgerufen zu haben. Aus einem Bericht der Klevischen Regierung vom 5. November 1737 geht hervor, dass die umstrittenen Zeremonien in sämtlichen klevischen und der Mehrzahl der märkischen Gemein-

²⁴⁶ In den Synodalprotokollen finden sich einzelne Hinweise darauf, dass die Reformierten Druck auf die Lutheraner ausübten, um diese zur Abschaffung vermeintlich abergläubischer Praktiken zu bewegen. So klagten 1695 die reformierten Prediger von Hamminkeln und Ringenberg vor der klevischen Klasse, dass die Lutheraner auf dem Brauch des Beiern bestünden. Kleinholz/Petri, Sitzungsberichte I, S. 140. Allerdings war die Kritik an den Lutheranern bei weitem nicht so ausgeprägt, wie gegenüber den Katholiken. Siehe auch Coenen, katholische Kirche, S. 175 f.

²⁴⁷ Daneben gab es auch Ansätze, die öffentlichen Prozessionen der Katholiken einzuschränken. 1652 hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm eine entsprechende Verordnung erlassen, wobei er sich auf einige Gesetze der klevischen Herzöge aus dem 16. Jahrhundert beziehen konnte. Doch diese Verordnung ließ sich bereits damals nicht umsetzen und war mit dem Religionsvergleich von 1666 vollends obsolet geworden. Selbst das Schießen der Schützenkompanien an Fronleichnam, das nachweislich eine Bedrohung der öffentlichen Ordnung darstellte, weil es dabei immer wieder zu tödlichen Unfällen kam, konnte die Landesobrigkeit nicht unterbinden, ohne sich dem Vorwurf auszusetzen, man habe gegen die vertraglich zugesicherten Rechte der Katholiken verstoßen. GStA PK, I, HA, Rep. 34, Nr. 8135.

²⁴⁸ Cölln a. d. Spree, 26. März 1651 [Kopie]. KAW 5,1.

²⁴⁹ Kleve, 15. Juli 1712. Scotti, Sammlung II, Nr. 645, S. 782. Dem war offenbar eine Bitte der reformierten Generalsynode vorhergegangen, die in der Grafschaft Mark noch üblichen Hagelfeiern am Johannistag abzuschaffen. Protokoll der Generalsynode zu Duisburg vom 10. bis zum 17. Juli 1710. Abgedruckt bei Rosenkranz, Generalsynodalbuch II, S. 49-61, hier S. 60 f. Gerade in der Grafschaft Mark wurde dieser Anordnung aber durch die Lutheraner offenbar keine Folge geleistet, sodass auf vorhergegangene Bitte der märkischen Synode die Verordnung am 1. Juni 1717 erneuert wurde. Protokoll der 32. Generalsynode zu Duisburg vom 9. bis zum 16. Juli 1716. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch II, S. 73-90, hier S. 83; Scotti, Sammlung II, Nr. 771, S. 918 f.

²⁵⁰ Berlin, 30. Mai 1713. GStA PK, I, HA, Rep. 34, Nr. 2092.

²⁵¹ Kleve, 4. Oktober 1723. Scotti, Sammlung II, S. 1013 f.

den ohnehin bereits abgeschafft seien.²⁵² In 24 märkischen Gemeinden waren einige oder alle der kritisierten Praktiken noch im Gebrauch, aber mit Ausnahme der Geistlichen zu Lippstadt und Witten folgten alle Pfarrer mehr oder weniger bereitwillig den königlichen Verordnungen, die auch von der lutherischen Synode widerspruchslos angenommen worden waren.²⁵³ Ein möglicherweise nicht unwesentlicher Faktor für die bereitwillige Akzeptanz der landesherrlichen Verordnungen könnte in der zunehmenden Rezeption des Pietismus im niederrheinischen Luthertum bestanden haben.²⁵⁴

Insgesamt ergibt sich der Eindruck, dass für die Lutheraner in Kleve und Mark in der Liturgie die öffentliche Abgrenzung vom Katholizismus eine größere Rolle spielte als die Distanzierung zum Reformiertentum. Die Frontstellung gegenüber der katholischen Partei im In- und Ausland und die langjährigen Repressionen katholischer Obrigkeiten und Besatzungsmächte ließ den Katholizismus als die größere Bedrohung für das Luthertum erscheinen. Dafür spricht auch, dass die umstrittenen Zeremonien in der Grafschaft Mark länger beibehalten wurden, denn dort wurde die von katholischer Seite ausgeübte Religionsgewalt weniger deutlich wahrgenommen, wohingegen die Konkurrenzsituation zu den Reformierten im 17. Jahrhundert deutlicher ausgeprägt war.²⁵⁵ Die Kirchenliturgie ließ sich also aufgrund ihres adiaphorischen Charakters im trikonfessionellen Beziehungsgefüge flexibel einsetzen und je nach Situation unterschiedlich akzentuieren, um den Bedürfnissen der Gemeinden vor Ort gerecht zu werden. Eine Vereinheitlichung der Kirchenzeremonien wurde aber auch durch die schwache Organisation der lutherischen Kirche verhindert und die Liturgie ließ sich somit allenfalls begrenzt zur kirchlich organisierten Konfessionsbildung instrumentalisieren. Die Landesobrigkeit sah sich daher auch weniger zu Maßnahmen veranlasst, die Eingriffe in die Kirchenzeremonien vornahm.

3.4.5 Simultaneen

Bereits in der Darstellung zur Entwicklung der lutherischen Exerzitien ist deutlich geworden, dass die Simultannutzung von Kirchen nicht im gleichen Maße praktiziert wurde wie in Brandenburg. Zwar war den Katholiken durch den Religionsvergleich mit Pfalz-Neuburg von 1666 an mehreren Orten der rechtliche Anspruch auf Simultaneen eingeräumt worden. Dabei dürften materielle Aspekte im Vordergrund gestanden haben, denn mit dem Simultaneum war auch eine Teilung der Kircheneinnahmen verbunden. Die brandenburgische Herrschaft erkannte aber schon bald, dass es sich bei dieser Form des Kompromisses um ein ungeeignetes Instrument zur Befriedung konfessioneller Konflikte handelte.²⁵⁶ So hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm im Religionsvergleich von 1672 in einer Reihe märkischer Gemeinden den Katholiken die Errichtung eigener Kirchen gestattet und dazu finanzielle Unterstützung zugesichert, damit

²⁵² GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 2126; HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1125.

²⁵³ Protokolle der lutherischen Synode. AEKR Düsseldorf, IOB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A II I 5. Die königlichen Verordnungen wurden quittiert mit dem Vermerk, der Inspektor habe die Verordnungen ad acta gegeben.

²⁵⁴ Dies wird deutlich am Lennepzer Zeremonienstreit, der sich etwa zur gleichen Zeit zwischen Orthodoxen und Pietisten abspielte. Siehe dazu Alexander von der Goltz: Der Ceremonienstreit in Lennep und die damit zusammenhängenden Zerwürfnisse in der unterbergischen lutherischen Synode. 3 Tle. In: ZBGV 12 (1876), S. 1-74; 13 (1877), S. 207-227 und 14 (1878), S. 1-72. Zur Verbreitung pietistischer Pfarrer am Niederrhein um 1700 siehe Mühlhaupt, Rheinische Kirchengeschichte, S. 203-209.

²⁵⁵ Diesen Aspekt betont Oven, Cultus.

²⁵⁶ Ähnlich gestaltete sich die Situation in der Grafschaft Mark. Becher, Herrschaft und autonome Konfessionalisierung, S. 101.

diese im Gegenzug ihre Ansprüche auf das Simultaneum in den dortigen Kirchen aufgaben.²⁵⁷ Damit nahm der Kurfürst Rücksicht auf die Bedürfnisse der reformierten Untertanen, für die eine Nutzung katholischer Kirchenräume häufig nicht in Frage kam.²⁵⁸

Die Schwierigkeiten reformiert-katholischer Simultaneen lassen sich am Fall der Stadt Büderich verdeutlichen.²⁵⁹ Dort hatte die reformierte Minderheit im Schutz der niederländischen Besatzung die örtliche Pfarr- und Kollegiatskirche okkupiert, was zu einem äußerst angespannten Verhältnis zwischen den beiden Konfessionen führte. Die Katholiken traten aber seit dem letzten Drittel des 17. Jahrhunderts mit wachsendem religiösen und politischen Selbstbewusstsein auf. Bereits in den Jahren 1666 bis 1668 hatte sich die reformierte Gemeinde bei der Weseler Klasse beschwert, dass die Katholiken an ihren Festtagen unerlaubt in die Kirche eindringen, die Glocken schlagen und Unordnung verursachten.²⁶⁰ Ermutigt durch den Religionsvergleich von 1666 machten die Katholiken damit ihren Anspruch auf die Kirche deutlich. Gegen die Einführung der Parität bei der Magistratswahl im Jahr 1670 protestierten sie energisch.²⁶¹

Unter diesen angespannten Umständen war eine friedliche Simultannutzung der örtlichen Kirche kaum denkbar. Nach dem Abzug der Franzosen hatten Brandenburg und Pfalz-Neuburg im Religionsrezess von 1673 daher auch für Büderich beschlossen, die umstrittene Kirche zu erweitern und durch eine Mauer zu teilen. Der Chor würde den Katholiken zur Verfügung stehen, während das Schiff von den Reformierten genutzt werden sollte. Bis zur Umsetzung dieser Regelung im Jahr 1675 wurde provisorisch ein Simultaneum praktiziert, das allerdings an der Unversöhnlichkeit der beiden Parteien litt. Die Reformierten warfen das Muttergottesbild gegenüber der Kanzel zu Boden, gossen das Taufwasser aus, stießen die Taufkessel um und verstellten die Bänke der Katholiken, so dass sie dem Altar mit dem Rücken zugewandt waren. Der reformierte Richter schützte diese Exzesse und die Klevische Regierung unterband über Jahre eine Neuberufung der katholischen Pfarrstelle, um die katholische Gemeinde zu schwächen. Allerdings brachte auch die räumliche Teilung der Kirche, mit der das leidige Simultaneum beendet wurde, nicht den erhofften sozialen Frieden. So störten Mitglieder der reformierten Gemeinde die Wiederaufnahme der Prozessionen und die Aufstellung eines Hagelkreuzes, obwohl dies mit ausdrücklicher Erlaubnis des Kurfürsten erfolgte. Außerdem unterbanden sie die Wahl eines katholischen Magistrats. Die Trennwand der Doppelkirche

²⁵⁷ Art. II, § 2. Regest in Theodor Moerner: Kurbrandenburgs Staatsverträge von 1600 bis 1700. Berlin 1867, S. 349-359.

²⁵⁸ Auch andernorts versuchte man die praktischen Auswirkungen des Simultaneums tunlichst zu vermeiden. In Jülich zog es eine reformierte Gemeinde offenbar vor, das ihr im Religionsvergleich zugestandene Simultaneum mit den Katholiken nicht wahrzunehmen, weil sie ihren Gottesdienst lieber im eigenen Predigthaus, statt in der mit Bildern und Ornamenten ausgestatteten katholischen Pfarrkirche ausüben wollte – ein Bedürfnis, dass die Generalsynode nachvollziehen konnte und ausdrücklich billigte. Protokoll der 18. Generalsynode zu Duisburg vom 12. bis zum 17. Juli 1674. Abgedruckt in Rosenkranz, Generalsynodalbuch I, S. 147-163, hier S. 148.

²⁵⁹ Es handelt sich um den einzigen Fall, in dem ein derartiges Simultaneum kurzzeitig praktiziert wurde. In Rees hatte der Magistrat zwar ein Simultaneum in der örtlichen Pfarr- und Kollegiatskirche angestrebt, um deren Restituierung an die Katholiken vorzubeugen, doch diese Minimalforderung ließ sich in den Verhandlungen mit Pfalz-Neuburg nicht durchsetzen. Fr. Meinders an Kurfürst Friedrich Wilhelm. Düsseldorf, 10./20. Juli 1673. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1137. Die besagte Kirche war zwar von den Reformierten in Besitz genommen, unter niederländischer Besatzung aber als Zeughaus genutzt worden. Die Reformierten konnten immerhin ihre eigene Kirche behalten.

²⁶⁰ Kleinholz/Petri: Sitzungsberichte der Convente der reformierten Weseler Classis 1663-1715, S. 17, 20, 24.

²⁶¹ Johann Heinrich Schoofs: Geschichte der katholischen Gemeinde in Büderich, von dem Tage der Reformation bis auf die neueste Zeit, nach den Acten des Pfarrarchivs und des Dekanatsarchivs Xanten. Wesel 1880, S. 71 f. Zwar wurde die Wahl eines rein katholischen Magistrats nicht kassiert, wie die Reformierten zunächst gefordert hatten, doch sollte in Zukunft die Parität beachtet werden.

sollte noch weit bis ins 18. Jahrhundert Zündstoff für Rechtsstreitigkeiten liefern.²⁶²

Auch wenn die Auseinandersetzung zwischen Katholiken und Reformierten an den meisten Orten nicht ganz so heftig geführt wurden, kann der Fall Buderichs durchaus als repräsentativ für die konfessionelle Spaltung mehrerer klevischer Gemeinden betrachtet werden. An Orten mit niederländischer Besatzung, wo sich reformierte Minderheiten entgegen altem Herkommen Kirchen und politische Ämter angeeignet hatten, wie in Rees, Emmerich und Orsoy, war das Konfliktpotenzial besonders groß. Simultaneen schufen dabei nur zusätzliche Reibungsflächen, die man auch von Seiten der Regierung nach Möglichkeit zu vermeiden suchte, um den sozialen Frieden nicht noch weiter zu gefährden. Das Aufeinandertreffen von katholischen und reformierten Frömmigkeitspraktiken, die ihrer Natur nach einander diametral entgegengesetzt waren, barg dabei besonderen Zündstoff. Während die reformiert-lutherischen Simultaneen ohne symbolische Praktiken der konfessionellen Abgrenzung auskamen, provozierten der katholische Kirchoraum bei den Reformierten „Rituale der Desakralisierung“, wie sie aus Buderich überliefert sind.²⁶³

Aber auch die reformiert-lutherischen Simultaneen im Herzogtum Kleve erwiesen sich nicht als Erfolgsmodell. Wie bereits erwähnt, waren während des Dreißigjährigen Kriegs auf landesherrlichen Befehl in Hamminkeln, Ringenberg und Hiesfeld Simultaneen (*alternatio exercitii*)²⁶⁴ unter paritätischer Teilung der Kircheneinnahmen eingerichtet worden, nachdem die Reformierten gewaltsam in die örtlichen lutherischen Gemeinden eingedrungen waren.²⁶⁵ Diese Anordnung wurde 1649 von einer Kommission unter Leitung des Otto von Schwerin in einem Provisionalvergleich bestätigt, um die friedliche Koexistenz der beiden Konfessionen zu befestigen. Die Lutheraner fühlten sich durch diesen Vergleich aber zurecht benachteiligt und sollten das Simultaneum nie wirklich anerkennen.²⁶⁶ In der Folge blieben Hiesfeld und Hamminkeln überwiegend lutherisch, lediglich Ringenberg wurde unter dem Schutz des Freiherrn v. Spaen mehrheitlich reformiert. Über die Besitzverhältnisse wurde noch bis ins 18. Jahrhundert gestritten und die reformierten Gemeinden konnten sich nur mit finanzieller Unterstützung von Außen erhalten.²⁶⁷

Neben diesen frühen Fällen, die aus den konfessionellen Konflikten des Dreißigjährigen Kriegs hervorgegangen waren, finden sich für das Herzogtum Kleve keine weiteren Simultaneen, auch nicht aus späterer Zeit. Dies kann auch nicht weiter verwundern, denn das Simultaneum als Instrument obrigkeitlicher Religionspolitik diente in erster Linie dazu, die konfessionsverwandte Minderheit auf Kosten der konfessionsfremden Mehrheit zu fördern – die Situation in Brandenburg zeigt dies deutlich. In Kleve waren die Lutheraner aber fast überall schwächer vertreten und schlechter etabliert als die Reformierten. Eine der wenigen Ausnahmen stellte das überwiegend katholische Spellen (bei Voerde/Wesel) dar.²⁶⁸ Dort hatten die Lutheraner 1655 beim Kurfürsten zunächst erfolglos um das freie *exercitium publicum*

²⁶² So klagte die reformierte Gemeinde 1754 erfolgreich gegen die Katholiken, die eine Galerie und Orgel auf ihrer Seite der Scheidewand anbauen wollten. HStA Düsseldorf, Kleve, Gerichte AA 0064, Nr. 1336.

²⁶³ Vgl. Volkland, Konfession und Selbstverständnis, S. 81-88. Volkland versteht diese als „Auseinandersetzung mit der ständigen Allgegenwart des Sakralen in der reformierten Glaubenspraxis“ und grenzt sie deutlich ab von bilderstürmerischen Aktionen, die auf die endgültige Abschaffung des katholischen Kultus hinausliefen. Ebd. S. 87.

²⁶⁴ Der Begriff Simultaneum wurde erst später verwendet.

²⁶⁵ Kurfürst Friedrich Wilhelm an die Klevische Regierung. Königsberg 23. April/ 3. Mai 1642 [Kopie]. HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1852; R. Joerdens: Die Prediger der reformierten Gemeinde Ringenberg. In: MRKG 2 (1908), S. 141-151; H. Breimann: Der vierzehnjährige Religionsstreit in Hiesfeld. In: MRKG 29 (1935), S. 353-358; MRKG 30 (1936), S. 108-116.

²⁶⁶ So war den Reformierten das exklusive Recht auf die Vormittagsgottesdienste zugesprochen worden.

²⁶⁷ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1852.

²⁶⁸ Adolf Spies: Geschichte der evangelischen Gemeinde Spellen. Wesel 1934; Winfried Weltgen: Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Spellen. Voerde 1984.

gebeten, zunächst aber nur das *exercitium privatum* sowie das Recht zur Nutzung des örtlichen katholischen Friedhofs erhalten. Seit 1657 ließen sie sich für ihren Gottesdienst den Pfarrer aus Götterswickerhamm kommen. Erst 1684 gewährte der Kurfürst der auf dreißig Familien angewachsenen Gemeinde das freie *exercitium publicum* und im folgenden Jahr stattete er die unvermögende Gemeinde mit Grundbesitz aus.²⁶⁹ Die Lutheraner konnten sich nur gegen erhebliche Widerstände der Katholiken etablieren, 1686 kam es zu einem Tumult, bei dem das neuerrichtete Schulhaus eingerissen wurde. Die Lutheraner ließen sich dadurch jedoch nicht einschüchtern und begannen neben dem Wiederaufbau der Schule mit der Errichtung einer Kirche. Die ortsansässigen Reformierten, die bis dato ein Schattendasein geführt hatten – nach eigener Angabe waren sie etwa zehn Haushalte –, wollten sich gerne am lutherischen Kirchbau beteiligen und dafür das Recht zur Simultannutzung der Kirche erhalten. Der Kurfürst gab dieser Bitte statt, obwohl die Lutheraner strikt dagegen waren: Sie wollten nach eigener Aussage lieber gar keine Kirche haben, als diese mit den Reformierten teilen zu müssen. Der Kurfürst ignorierte jedoch das „Querulieren“ der lutherischen Gemeinde und bestand auf dem Simultaneum, zu dessen Verwirklichung er eine Kollekte anordnete.²⁷⁰ Allerdings scheint den wenigen ortsansässigen Reformierten die Errichtung einer eigenen Gemeinde nicht gelungen zu sein, denn eine solche ist auch für die spätere Zeit nicht überliefert. Vermutlich scheuten sie die Kosten und wandten sich lieber ins benachbarte Voerde zum Hausgottesdienst der adligen Familie Syberg. Die Lutheraner hingegen besaßen seit 1690 einen eigenen Prediger und konnten 1696 den Bau der Kirche vollenden.²⁷¹

Der Fall der Gemeinde Spellen ist insofern bemerkenswert, als sich die Lutheraner hier durchsetzen konnten, während die Reformierten trotz landesherrlicher Unterstützung mit der Gründung einer eigenen Gemeinde scheiterten – eine Situation, die in Brandenburg aufgrund des paternalistischen Verhältnisses zwischen Landesherr und Reformiertentum kaum denkbar gewesen wäre. Bezeichnenderweise konnten aber auch umgekehrt die Lutheraner nirgends von Simultaneen mit den Reformierten profitieren. Wie bereits gezeigt wurde, hatten die Reformierten die Gründung lutherischer Gemeinden behindert und die Lutheraner zur Teilnahme an den eigenen Gottesdiensten genötigt. Bei der Ausübung des *exercitium privatum* war ihnen zwar in mehreren Fällen die Nutzung der reformierten Kirchen zum Zweck der Abendmahlsfeier gestattet worden; von einem Simultaneum kann hier aber nur bedingt die Rede sein. Wenn die Lutheraner bei ihren Versuchen zur Gründung eigener Gemeinden nicht von sich aus auf die Idee kamen, vom Landesherrn das Recht zur Simultannutzung reformierter Kirchen zu fordern, so schätzten sie ihre Handlungsspielräume wohl richtig ein, denn das Simultaneum war in erster Linie ein Mittel der Obrigkeit zur Förderung der herrschenden Konfession.

²⁶⁹ Ähnlich wie auch in Jülich-Berg war der brandenburgische Kurfürst hier also durchaus bereit, die Lutheraner gegen die Katholiken zu unterstützen, wenn keine Reformierten involviert waren.

²⁷⁰ HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1337.

²⁷¹ Dennoch vermochten die Katholiken einen Überrest ihres Parochialrechts zu behaupten: Sie erreichten, dass die Lutheraner bei ihren Begräbnissen den katholischen Küster läuten lassen mussten.

3.5 Fazit

Die Untersuchung der brandenburgischen Kirchen- und Religionspolitik im Herzogtum Kleve hat deutliche Unterschiede zu den bisherigen Ergebnissen für die Kur- und Neumark aufgezeigt. Die Herrschaft der brandenburgischen Kurfürsten im Herzogtum erwies sich noch bis in die zweite Hälfte des 17. Jahrhunderts hinein als unsicher. Die lang anhaltende militärische Besetzung durch die Niederlande sowie die aus dem Kondominat mit Pfalz-Neuburg entstandenen vertraglichen Verpflichtungen führten zu einem Souveränitätsdefizit, das sich auch in der Religionspolitik bemerkbar machte. Da die klevischen Herzöge im 16. Jahrhundert eine Politik des religiösen Pragmatismus betrieben hatten, war die konfessionelle Ausdifferenzierung im Herzogtum noch nicht weit vorangeschritten. In der Folge zeichnete sich das Herzogtum durch eine in religiöser Hinsicht recht heterogene Bevölkerungsstruktur aus, die keinen einheitlichen religionspolitischen Ansatz zuließ. Neben der freien Religionsübung der katholischen Mehrheit wurde auch die kirchliche Eigenverfassung der reformierten und lutherischen Kirchen von der brandenburgischen Herrschaft weitgehend akzeptiert. Der Aufbau einer landesherrlichen Kirchenverwaltung, mit der man zunächst einer schleichenden Katholisierung des Territoriums entgegenzusteuern suchte, führte nicht zu einer Überformung der presbyterialen und synodalen Organisationsstrukturen in der reformierten Kirche, sondern zu einer engen Zusammenarbeit zwischen Landesregierung und reformierter Generalsynode, wodurch ein wirkmächtiges konfessionelles Element in der obrigkeitlichen Religionspolitik etabliert wurde. Die lutherische Minderheit konnte keine vergleichbare Interessenvertretung entwickeln und blieb schwach organisiert. Ihre rechtlichen Ansprüche waren von der Obrigkeit nur unzureichend abgesichert worden.

Dieses ungleiche Kräfteverhältnis machte sich in den konfessionellen Auseinandersetzungen zwischen Reformierten und Lutheranern, die sich in den klevischen Städten abspielten, deutlich bemerkbar. Die von den Reformierten dominierten lokalen Obrigkeiten suchten die Entstehung lutherischer Gemeinden zu unterdrücken, um die Lutheraner in die reformierte Kirche zu absorbieren und somit die Konkurrenz aus dem protestantischen Lager zu beseitigen. Einen Verbündeten fanden sie in der Klevischen Regierung, die die repressiven und häufig rechtswidrigen Maßnahmen der reformierten Magistrate und Richter gegenüber der Berliner Zentralverwaltung deckte. Die landesherrliche Kirchen- und Religionspolitik versuchte zwar an der pragmatischen Politik der 'guten Ordnung', wie sie bereits die klevischen Herzöge im 16. Jahrhundert vertreten hatten, anzuknüpfen. Ihr vorrangiges Ziel war die Festigung der brandenburgischen Herrschaft durch eine Befriedung der konfessionellen Konflikte. Konsequenterweise nahm sie weitgehend Abstand von einer reformierten Konfessionspolitik zugunsten eines legalistischen Pragmatismus, der auch die Rechte der katholischen Untertanen berücksichtigte. Der Zentralverwaltung mangelte es aber häufig an der nötigen Konsequenz und Durchsetzungskraft, um die formulierten religionspolitischen Ziele und Grundsätze auch gegen den Widerstand der lokalen und territorialen Herrschafts- und Amtsträger zu verwirklichen und der reformierten Konfessionspolitik Grenzen zu setzen. Erst seit dem Ende des 17. Jahrhunderts gelang es der Zentralgewalt allmählich, sich gegen die Eigenständigkeit der lokalen und territorialen Herrschaftsträger durchzusetzen. Die lutherischen Gemeinden im Herzogtum Kleve konnten daher, wenn überhaupt, nur schrittweise und nach jahrzehntelangen Bemühungen die freie Religionsausübung durch den Landesherrn erlangen.

Die deutliche Beschränkung des landesherrlichen Kirchenregiments zeigte sich auch bei den Themen der Liturgie, der Simultankirchen und der Besetzung von Pfarrstellen, die für die Kurmark Brandenburg als zentrale Elemente der landesherrlichen Religionspolitik ausgemacht wurden. In Kleve hatte die Regierung beiden protestantischen Kirchen die Gestaltung der

Kirchenliturgie freigestellt, daran änderte auch der Erlass von Kirchenordnungen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nichts. Die reformierten und lutherischen Synoden verzichteten ebenfalls auf die Verabschiedung einer Kirchenagende, die eine für alle Gemeinden verbindliche Liturgie festschrieb. Dies führte zu einer besonderen Situation: Auf reformierter Seite blieb die Konfessionalisierung im liturgischen Bereich aufgrund des ständischen Widerstands gegen Veränderungen noch über längere Zeit unabgeschlossen. Auch auf lutherischer Seite wurde die Liturgie nicht gezielt zur Abgrenzung vom Reformiertentum eingesetzt – da im trikonfessionellen Beziehungsgefüge die Frontstellung gegenüber dem Katholizismus überwog, hatten sich die Lutheraner spätestens zu Beginn des 17. Jahrhunderts weitgehend an die reformierte Liturgie angepasst. Eine Instrumentalisierung des Kirchenzeremoniells im Rahmen der interkonfessionellen Beziehungen wie in Brandenburg war somit von vornherein ausgeschlossen. Als erfolglos erwies sich das Modell der Simultankirchen, das im Rahmen der Verhandlungen mit Pfalz-Neuburg als Mittel zum Interessenausgleich zwischen Protestanten und Katholiken erwogen worden war, von den betroffenen Parteien vor Ort aber nicht als konsensfähig betrachtet wurde. Hier bestätigt sich die Bedeutung des Simultaneums als obrigkeitliches Instrument zur Förderung der 'herrschenden Religion' auf Kosten anderer Bekenntnisse, denn während die brandenburgischen Reformierten als Minderheit von den Simultaneen mit den Lutheranern profitieren konnten, war dies unter umgekehrten Vorzeichen in Kleve nicht der Fall. Bei der Gründung neuer reformierter Gemeinden tat sich aber auch die Landesobrigkeit nicht in besonderer Weise hervor, sondern fast ausschließlich der reformierte Adel – die Rolle der Klevischen Regierung beschränkte sich auf die finanzielle Unterstützung der Gemeinden. Schließlich ließ sich auch die Besetzung der Pfarrstellen nicht als religionspolitisches Machtinstrument einsetzen, da der Landesherr in der Regel nicht über das Besetzungsrecht in den protestantischen Gemeinden verfügen konnte – dieses war im Besitz der Magistrate, der adligen Patrone oder sogar der Gemeinden selbst. In den Auseinandersetzungen zwischen Generalsynode und adligen Kirchenpatronen, die sich seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts häuften, stärkte die Landesregierung die synodalen Aufsichtsrechte und unterwarf somit auch die Hausprediger der kirchlichen Zensur.

Der Vergleich zwischen Brandenburg und Kleve macht die Möglichkeiten und Grenzen des landesherrlichen Kirchenregiments deutlich. In Brandenburg stützte sich dieses auf ein umfassendes Kirchenpatronat sowie auf eine Konsistorialverfassung, die im Rahmen der lutherischen Reformation des 16. Jahrhunderts entstanden war, die auch nach der Konversion Johann Sigismunds von den reformierten Fürsten im 17. Jahrhundert grundsätzlich behauptet wurde und die man, wenn auch nicht sonderlich erfolgreich, für die Durchsetzung einer landesherrlichen Kirchen- und Religionspolitik einspannte. In Kleve konnte die brandenburgische Herrschaft keine vergleichbar günstige Ausgangsposition vorfinden. Im Interesse der Herrschaftssicherung beschränkte sie sich auf eine Schirmherrenschaft über die reformierte Kirche und versuchte unter vergleichsweise schwierigen Rahmenbedingungen die pragmatische Religionspolitik der klevischen Herzöge fortzusetzen. In Brandenburg wie in Kleve waren der Ausübung des landesherrlichen Kirchenregiments durch den anhaltenden Einfluss der Partikulargewalten deutliche Grenzen gesetzt. Während die lutherische Kirche in Brandenburg mit der politischen Unterstützung der Landstände eine oppositionelle Rolle gegen den reformierten Landesherrn einnahm, geriet dieser in Kleve nicht nur wiederholt mit der selbstbewussten katholischen Bevölkerungsmehrheit in Konflikt, sondern bisweilen auch mit den reformierten Führungsschichten, weil diese sich nicht auf einen willfähigen Verwaltungsapparat zur Implementierung fürstlicher Herrschaftsansprüche reduzieren ließen. In kirchenpolitischen Angelegenheiten vertraten die territorialen und lokalen Amts- und Herrschaftsträger in den Provinzen fernab der Zentralverwaltung häufig partikular-konfessionelle Interessen, die sie auch dann nicht vollständig

aufzugeben bereit waren, wenn sie in Widerspruch zur von der Zentralverwaltung vorgegebenen Staatsräson geriet. Die personale Abwesenheit des Herrschers und die informationellen Defizite der Zentralverwaltung eröffneten ihnen wirksame Möglichkeiten zur Einflussnahme auf das Zustandekommen von politischen Entscheidungen, wovon sie in zahlreichen Eingaben und Berichten auch Gebrauch machten. In Kleve und in geringerem Maße auch in der Neumark war dies aus naheliegenden Gründen noch stärker der Fall als in der Kurmark. Aber auch die Untertanen, die von den obrigkeitlichen Verfügungen direkt betroffen waren, ordneten sich nicht einfach dem landesherrlichen Kirchenregiment unter, unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit. Sie nutzten das Mittel des Supplizierens, um gegen als unrechtmäßig oder ungerecht empfundene Entscheidungen und deren Umsetzung durch Herrschafts- und Amtsträger zu protestierten und eigene Sachverhaltsdarstellungen an die übergeordneten Stellen zu kommunizieren. Indem sie die Normbindung herrschaftlichen und administrativen Handelns einforderten, konnten sie politische Verfahren sowohl initiativ als auch reaktiv beeinflussen. Die Verrechtlichung politischer Verfahren führte aber nicht automatisch zur Lösung von Konflikten und sie bedeutete auch nicht zwangsläufig einen Legitimitäts- und Autoritätsgewinn für den Landesherrn. Parallel oder alternativ zur Supplikation begegneten Untertanen obrigkeitlichen Verordnungen mit aktivem oder passivem Ungehorsam oder suchten ihr Recht bei fremden Instanzen und konkurrierenden Obrigkeiten, wenn dies ihren Interessen förderlich war. Bisweilen fanden sie auch im lokalen Kontext Kompromisse zur Beilegung und Vermeidung von Konflikten, die dem Willen der Obrigkeit widersprachen. Meist tendierten sie aber zu einem konfessionellen Partikularismus und versuchten der Entstehung einer pluralistischen Ordnung des Gemeinwesens entgegenzuwirken. Gleichwohl konnten auch Forderungen, die aus einem partikular-konfessionellen Kontext stammten und nicht auf Universalität oder Reziprozität ausgelegt waren, in langwierigen politischen und gesellschaftlichen Aushandlungsprozessen allmählich zur Grundlage für eine überkonfessionelle Ausgleichsordnung werden, in der sich die Rechtsstellung der einzelnen Konfessionsgemeinschaften aneinander anglich.

4 Hof und Konfession

4.1 Bikonfessionalität am Hof

Die Akteure der landesherrlichen Kirchenpolitik auf zentralstaatlicher Ebene, wie sie in den vorangehenden Abschnitten beschrieben worden ist, bewegten sich nicht in einem soziopolitischen Vakuum, sondern waren selbst Teil einer bikonfessionellen Gesellschaft, die einen Modus vivendi für das alltägliche Zusammenleben finden musste. Auch wenn dies nicht zwangsläufig zu einem höheren Maß an Kompromissbereitschaft in den politischen Auseinandersetzungen führte, schuf es doch sicherlich eine gewisse Sensibilität für die interkonfessionellen Befindlichkeiten. Das höfische Herrschafts- und Verwaltungszentrum in Berlin/Cölln a. d. Spree eignete sich aufgrund seiner Vorbildfunktion für die gesamte Monarchie besonders zur symbolischen Darstellung der kirchen- und religionspolitischen Grundsätze der Hohenzollernfürsten, die auf diese Weise gleichsam nach innen und nach außen vermittelt werden konnten. Dabei wurde der konfessionell begründete Führungsanspruch der reformierten Elite ebenso zum Ausdruck gebracht, wie die friedliche Konvivenz der beiden protestantischen Konfessionen. Die Verhältnisse am Hof unterstanden zwar weitgehend der herrschaftlichen Verfügungsgewalt, aufgrund ihrer Sichtbarkeit und ihres hohen Symbolgehalts war die reformierte Führungsschicht hier aber auch in besonderer Weise der Normbindung obrigkeitlichen Handelns unterworfen.

Im 17. Jahrhundert wies die konfessionelle Struktur der Amtsträgerschaft in Hof und Zentralverwaltung ein deutliches Übergewicht der Reformierten auf.¹ Nach Bahl gehörten von 343 Amtsträgern am Hof Friedrich Wilhelms, soweit sich deren konfessionelle Zugehörigkeit mit einiger Sicherheit bestimmen ließ, mindestens die Hälfte dem reformierten Bekenntnis an, während etwa 30% sich zur lutherischen Konfession bekannten.² Der Kurfürst, der seinem Nachfolger im Testament von 1667 empfohlen hatte, qualifizierte Reformierte aus dem Ausland in landesherrliche Dienste zu befördern und diese den Lutheranern vorzuziehen, war seiner Maxime auch bei der Praxis der Ämtervergabe selbst nachgekommen.³ Die Reformierten dominierten insbesondere in den obersten Hofämtern, im Geheimen Rat und bei den Geheimen Sekretären; in Militär und Kammergericht waren die Verhältnisse ausgewogener; nur in der Amtskammerverwaltung gab es ein Übergewicht lutherischer Amtsträger, die mit den regionalen und lokalen märkischen Führungsschichten verwandtschaftlich verbunden waren. Die Reformierten waren also insbesondere in den politisch sensiblen Regierungsämtern überrepräsentiert.

Bei dieser reformierten Führungsschicht, die sich im Laufe des 17. Jahrhunderts konstituiert hatte, handelte es sich überwiegend um juristisch gebildete bürgerliche Aufsteiger, die aus dem Ausland kamen und die nach ihrer Übersiedlung in die Residenz schon bald gemeinsame

¹ Zum Folgenden Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, insbesondere S. 196-215 sowie Ders.: Die Berliner Hofgesellschaft unter dem Großen Kurfürsten und König Friedrich I. Mit einem prosopographischen Anhang für die Jahre 1688-1713. In: Frank Göse (Hg.): Im Schatten der Krone. Potsdam 2002, S. 31-98.

² Bei den restlichen ca. 20%, die sich nicht bestimmen ließen, handelte es sich wohl vor allem um Zugewanderte, die mehrheitlich dem reformierten Bekenntnis angehört haben dürften. Es ist daher eher von einer Zweidrittel-Mehrheit der Reformierten auszugehen. Ebd. S. 199, 204.

³ Politisches Testament des Großen Kurfürsten (sog. Väterliche Vermahnung). Cölln, 19. Mai 1667. Abgedruckt in: Küntzel/Hass, Die politischen Testamente der Hohenzollern, S. 41-69, hier S. 43 f.

Heiratskreise bildeten, ohne Anbindung an die alteingesessenen lutherischen Familien zu suchen.⁴ Die neue bürokratische Elite verlieh ihrem gesellschaftlichen Status mit der Errichtung von Stadtpalais in der Residenz, dem Erwerb von Grundbesitz im Umland und mit dem Streben nach der Nobilitierung Ausdruck.⁵ Zu ihrem Selbstverständnis gehörte eine umfassende Gelehrsamkeit, die sich in teilweise recht ansehnlichen Bibliotheken ausdrückte, ebenso wie eine rege Stiftungstätigkeit (Armen-, Waisen- und Witwenhäuser, Stipendien), die vor allem der eigenen Konfessionsgemeinschaft zugute kam. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts begann die Gruppe sich allmählich nach außen abzuschotten, auch wenn sie grundsätzlich für Aufsteiger offen blieb. Aus ihr entwickelte sich ein höheres 'Beamtentum' für die gesamte Hohenzollernmonarchie und diese Angehörige dieser Familien waren teilweise noch bis ins 19. Jahrhundert als Funktionsträger in der Staatsverwaltung vertreten.

Obwohl die Bevorzugung der Reformierten über die vom Landesherrn propagierte Parität hinausging, war der Anteil lutherischer Amtsträger keineswegs unbedeutend – von einer konfessionell homogenen Hofgesellschaft kann also keine Rede sein. Die Lutheraner standen der Privilegierung der Reformierten naturgemäß kritisch gegenüber. Kurfürst Friedrich Wilhelm sah sich bereits kurz nach seinem Herrschaftsantritt 1641 zur Klarstellung genötigt, dass er keineswegs die Lutheraner von den Hof- und Verwaltungsämtern auszuschließen gedenke.⁶ Noch Ende des 17. Jahrhunderts bemerkte Leibniz über den Berliner Hof: „[O]n trouve qu'en cas de quelque vacance un reformé est toujours préféré, quand il seroit [...] au prix de l'autre. Mr. Canitz⁷ n'a pas encore pû obtenir le conseiller d'etat, non obstant ses merites, parcequ'il est lutherien.“⁸ In ähnlicher Weise stellte auch der neumärkische Adlige Johann Christoph von Loeben 1690 fest, dass man den Reformierten „in allen Städten fast alle Civilbedienungen und Ämter [...] conferieret“ habe.⁹ Eine Wende in der Personalpolitik deutet sich erst unter Friedrich Wilhelm I. an. Wurde im 17. Jahrhundert noch die Berufung land- und konfessionsfremden Personals als erfolgreiches Mittel zur Aushebelung des landständischen Indigenats betrachtet, so sollte jetzt „durch bewussten Austausch der Angehörigen einzelner Territorien untereinander eine Verklammerung, gegenseitige Beeinflussung und Annäherung der Einzelgebiete [...] mit dem Ziel eines gesamtstaatlichen Einheitsbewußtseins“ hergestellt werden.¹⁰ Aus funktionalistischer Perspektive hatte die reformierte Verwaltungselite ihre Aufgabe bei der Durchsetzung der landesherrlichen Zentralverwaltung gewissermaßen erfüllt, der Fortbestand ihrer politischen Sonderstellung erschien weder angebracht noch zweckmäßig.

⁴ Hinsichtlich der sozialen Zusammensetzung der reformierten Oberschicht in der Residenz sind aber auch Adlige und Offiziere, Kaufleute sowie Hofkünstler und -handwerker zu nennen. Christian Schmitz: Ratsbürgerschaft und Residenz. Untersuchungen zu Berliner Ratsfamilien, Heiratskreisen und sozialen Wandlungen im 17. Jahrhundert. Berlin 2002, S. 113-136; Jürgen Luh: Unheiliges Römisches Reich. Der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806. Potsdam 1995, S. 108 f.

⁵ Zu den Stadtpalästen Melanie Mertens: Der Ausbau Berlins zur königlichen Residenz. In: Franziska Windt: Preußen 1701 – eine europäische Geschichte. 2. Bd. Essays. Berlin 2002, S. 269-279, insbes. S. 270-276.

⁶ Verordnung vom 12./22. März 1641. Abgedruckt in: CCM 1,1 Nr. 16, Sp. 359 f. Anlass war vermutlich eine kritische Äußerung des Amtskammerrates Hans v. Waldow, die diesem einen Prozess einbrachte. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 209.

⁷ Friedrich Rudolph Ludwig v. Canitz (1654-1699) wurde 1697 wirklicher Geheimer Staatsrat. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 447.

⁸ Gottfried Wilhelm Leibniz: Pro Memoria über den Berliner Hof (1696/1697). Abgedruckt in: Adolf Harnack: Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Bd. Berlin 1900, S. 42-44, hier S. 43. Die Ausführungen beruhen angeblich auf den Mitteilungen des früheren hannoverschen Vertreters am Berliner Hof, Georg Michael Bacmeister. Siehe auch Rudolf Grieser: Leibniz' Bemerkungen über den Berliner Hof, ein Bild aus hannoverscher Sicht. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 38 (1966), S. 185-195.

⁹ P. v. Loeben: Geschichte der Herren, Freiherren und Grafen von Loeben. O. O. [Hamburg] 1975, Anhang 11, S. 9; Zitiert nach Luh, Konfessionspolitik, S. 313.

¹⁰ Opgenoorth, 'Ausländer', S. 48.

Zwar blieb dieser auch weiterhin ihre Führungspositionen erhalten, doch sie verlor ihre exklusive Stellung, zumal die politischen Entscheidungen weitgehend aus dem höfischen Kontext in die Kabinettsregierung verlagert wurden.¹¹

Aufgrund der bikonfessionellen Struktur der Hofgesellschaft konnte das reformierte Bekenntnis nur bedingt eine sozialintegrative Wirkung auf die hinsichtlich der regionalen und sozialen Herkunft recht heterogene herrschaftliche Funktionselite entfalten. Nach dem Konfessionswechsel Johann Sigismunds war die konfessionelle Spaltung des Hofes zunächst offenkundig, da die Kurfürstin Anna von Preußen (1576-1626) an ihrem lutherischen Bekenntnis festhielt und gewissermaßen zur Leitfigur des Widerstandes gegen die Zweite Reformation wurde. Für ihre Bedürfnisse war eigens ein lutherischer Gottesdienst in der Schlosskapelle eingerichtet worden.¹² Der Augsburger Lutheraner Philipp Hainhofer (1578-1647) hatte 1617 beim Besuch einer Predigt in der Schlosskapelle befriedigt festgestellt,

daß unden die Evangelische Stattleut mit großer Andacht die Predigen in dieser Schloß-Kapell frequentiern und die geistliche Lieder und Psalmen nach der alten Melodey noch mitsingen; und hat man nach der Predig die Ceremonias mit Singen und Beten vor dem Altar auch noch, als wie es durch ganz Sachsen breuchig ist. Es hangt auch dises Kürchlin oder Schloß- Kapell voller Gemehl, und Altar-Taflen von Luca Kronacher und andern alten Malern, die zuvor in der Thumkürchen gestanden. Dise Kapell hat 2 Prediger; und nimbt die Churfürstin ihre drei Fräulein, ihren jungen Herrn, und ein Herrlin aus Churland mit ihr an die Predig, in welche auch etliche Herrn und Junckern, so der Churfürstlichen Frau Wittwe von Heidelberg aufwarten, under andern ihr Hofmeister, fleißig kommen [...].¹³

Es ist immerhin bemerkenswert, dass in Hainhofers Beschreibung keine kurfürstlichen Amtsträger auftauchen – von der Teilnahme der Lutheraner am reformierten Gottesdienst wird man zu diesem Zeitpunkt noch nicht ausgehen können. Solange parallel zum reformierten Gottesdienst in der Domkirche auch in der Schlosskapelle ein lutherischer Geistlicher predigte, war die konfessionelle Spaltung des Hofes offenkundig. Schon die Berater Johann Sigismunds hatten die Gewinnung der Kurfürstin für das reformierte Bekenntnis als erste und wichtigste Maßnahme für die erfolgreiche Durchführung der Zweiten Reformation erkannt.¹⁴ Wie heikel das Thema der bikonfessionellen Ehen im Herrscherhaus war, zeigte sich noch ein Jahrhundert später, als König Friedrich I. seiner dritten Frau, Sophie-Luise von Mecklenburg-Schwerin (1685-1735) sowie seiner Schwiegertochter, der Kronprinzessin Sophie Dorothea von Braunschweig-Lüneburg (1687-1757), die öffentliche Kommunion in einer der lutherischen Stadtkirchen verbieten sollte.¹⁵ Den Ehen mit lutherischen Fürstinnen hat die historische

¹¹ Melle Klinkenborg: Die Stellung des Königlichen Kabinetts in der preußischen Behördenorganisation. In: Hohenzollernjahrbuch 19 (1915), S. 47-51; Wolfgang Neugebauer: Hof und politisches System in Brandenburg-Preußen: Das 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands 46 (2000), S. 139-169, S. 147 f.

¹² Wie zuvor bereits für die katholische Kurfürstin Hedwig von Polen (1513-1573). Wendland, Kirchengeschichte, S. 35 f.

¹³ Friedrich Ludwig v. Medem (Hg.): Philipp Hainhofers Reise-Tagebuch, enthaltend Schilderungen aus Franken, Sachsen, Mark Brandenburg und Pommern im Jahr 1617. In: Baltische Studien 2 (1834), S. 1-181, hier S. 118.

¹⁴ Bedenken der Geheimen Räte vom 21. Februar 1614. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 16.

¹⁵ Carl Hinrichs: Friedrich Wilhelm I. König in Preußen. Eine Biographie. Jugend und Aufstieg. Darmstadt 1968 [repr. Ndr. Hamburg 1943], S. 315 f.; Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 17 f., 679; Peter-Michael Hahn (Hg.): Johann von Besser (1654-1729): Schriften. Band 3: Ceremonial-Acta. Heidelberg 2009, S. 178, 305, 313, 419 f., 427, 447, 453, 473. Sophie Dorothea nahm auch als Königin nur am reformierten Gottesdienst öffentlich teil, während sie lutherische Geistliche in ihren privaten Gemächern zu Gottesdienst und Abendmahl empfing – obwohl Friedrich Wilhelm als Kronprinz in dieser Frage gegenüber dem Vater standhaft geblieben war und seiner Gattin den Besuch des lutherischen Gottesdienstes in Wusterhausen zugestanden hatte.

Forschung sicherlich nicht zu Unrecht auch einen mäßigen Einfluss auf die landesherrliche Kirchenpolitik in Brandenburg-Preußen zugeschrieben.¹⁶

Ähnlich wie das Herrscherhaus, dessen religiöses Binnenverhältnis eine besondere politische Symbolkraft besaß, versuchte auch die übrige Hofgesellschaft, den konfessionellen Gegensatz in der öffentlichen Darstellung ebenso wie im gesellschaftlichen Zusammenleben nach Möglichkeit zu begrenzen. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts waren gesellschaftliche Lebensräume maßgeblich von den kirchlichen und familiären Festen sowie vom regelmäßigen Gottesdienstbesuch, zu dem alle Hofangehörigen verpflichtet waren, geprägt.¹⁷ Ein sensibler Umgang mit den konfessionellen Unterschieden im höfischen Kontext war daher eine Notwendigkeit. Dies entsprach nicht zuletzt ja auch der Zielsetzung der landesherrlichen Religionspolitik in der gesamten Monarchie, die eine Stärkung des protestantischen Einheitsbewusstseins beabsichtigte. Zwar waren die heftigen konfessionellen Auseinandersetzungen der 1660er Jahre ('märkischer Kirchenstreit') auch am Hof nicht spurlos vorübergegangen, wo mehrere lutherische Amtsträger aufgrund ihrer Bedenken gegen die landesherrliche Kirchenpolitik entlassen worden waren. Doch die überwiegende Mehrheit der Lutheraner in kurfürstlichen Diensten war ihrem Landesherrn in diesem vorrangig staatskirchenrechtlichen Konflikt gefolgt. Loyalitätskonflikte, die sich aus dem konfessionellen Gegensatz ergaben, dürften eher die Ausnahme gewesen sein.

Der Dienst bei einem reformierten Fürsten hatte den lutherischen Amtsträgern zweifellos gewisse Zugeständnisse abgefordert. Für die Lutheraner wird eine Teilnahme an reformierten Gottesdiensten bisweilen kaum vermeidbar gewesen sein, wollten sie sich nicht gesellschaftlich ins Abseits befördern. So hatte etwa der kurfürstliche Reisemarschall Dietrich Sigismund von Buch (1646-1686) offenbar keinerlei Bedenken, seinem Herrn unterwegs in die reformierten Predigten zu folgen, auch wenn er dies offenbar keineswegs immer tat.¹⁸ In ähnlicher Weise dürften auch andere Lutheraner am Hof die reformierten Gottesdienste nicht grundsätzlich gemieden haben, so wie auch umgekehrt reformierte Hofangehörige lutherische Predigten hörten. Auch wenn sie sich mit diesem Verhalten dem Vorwurf des Indifferentismus seitens der orthodoxen Geistlichen aussetzten, wird daraus für die meisten lutherischen Hofangehörigen kein ernsthafter Gewissenskonflikt erwachsen sein, zumal das entscheidende Merkmal für die Zugehörigkeit zu einer Konfessionsgemeinschaft dem allgemeinen Verständnis nach in der Teilnahme am öffentlichen Abendmahl bestand. Die Predigt hingegen, die auf landesherrliche Verordnung hin keine kontroverstheologischen Themen beinhalten durfte, gewann einen konfessionell indifferenten Charakter und wurde zunehmend nach ihrem moralischen Erbauungswert beurteilt.¹⁹

Am Berliner Hof kam hinzu, dass mit der Rezeption der höfisch-barocken Festkultur bei einer Vielzahl von Feierlichkeiten die religiöse Komponente nur mehr eine untergeordnete Rolle

¹⁶ So bereits bei Dorothea von Holstein-Glücksburg (1636-1689), die 1668 bei ihrer Vermählung mit Kurfürst Friedrich Wilhelm zwar das reformierte Bekenntnis angenommen hatte, aber weiterhin deutliche Sympathien für die lutherischen Untertanen empfand. Landwehr, Kirchenpolitik, S. 230.

¹⁷ Hahn, Calvinismus und Staatsbildung, S. 254. Angeblich wurde der reformierte Hofhistoriograph Joachim Hübner 1659/60 sogar ungnädig entlassen, weil er sich vom Gottesdienst fernhielt. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 506.

¹⁸ Gustav Kessel (Hg.): Tagebuch Dieterich Sigismund's von Buch aus den Jahren 1674 bis 1683. Zwei Bde. Jena und Leipzig 1865, insbesondere Band I, S. 119, 207, 246, 250; Band II, S. 120, 188. Buch war in konfessioneller Hinsicht aber ohnehin relativ aufgeschlossen und fand sogar lobende Worte für eine Jesuitenpredigt, die er gehört hatte. Ebd. Bd. II, S. 23.

¹⁹ Bekanntlich äußerte der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski Kritik an seiner Auffassung nach übermäßigen Stellenwert der Predigt in der Kirchenliturgie, den diese gegenüber den übrigen Teilen des Gottesdienstes eingenommen habe. Daniel Ernst Jablonski an Marquard Ludwig von Printzen. Berlin, 25. Juni 1710. Übersetzt ins Englische und abgedruckt in: *The Liturgy Used in the Churches of the Principality of Neufchatel. With a Letter from the Learned Dr. Jablonski Concerning the Nature of Liturgies [...]*. London 1712, S. v-ix, insbes. S. vi.

spielte und die Betonung konfessioneller Spezifika bewusst vermieden wurde. Dies zeigte sich anlässlich der preußischen Königskrönung von 1701, bei der die Salbung nur noch zeremonielle Bedeutung hatte und von zwei eigens dazu ernannten Titularbischöfen beider protestantischer Bekenntnisse durchgeführt wurde.²⁰ Auch bei dem im Rahmen der Krönungsfeierlichkeiten gestifteten Schwarzen Adlerorden handelte es sich vornehmlich um einen exklusiven weltlichen Ritterorden. Die feierliche Aufnahme neuer Ordensmitglieder fand zwar in einer Kirche oder Kapelle statt und die Zeremonie der Ordenseinkleidung, die im Rahmen eines Gottesdienstes vom reformierten Bischof Ursinus geleitet wurde, besaß einen genuin geistlichen Charakter.²¹ Doch dies darf nicht darüber hinwegtäuschen, dass es sich im Kern um einen weltlichen Vorgang handelte, der dem König dazu diente, seine engsten Vertrauten mit besonderem Ansehen auszuzeichnen und diese noch enger an sich zu binden. Entsprechend gestaltete sich der Ordensgottesdienst konfessionell indifferent und unter den Gründungsmitgliedern befanden sich auch einige lutherische Generäle. Auch bei den Trauerfeierlichkeiten anlässlich des Todes der Königin Sophie-Charlotte (1705) traten die konfessionellen Elemente vollständig in den Hintergrund, die aufwändige Umgestaltung des Dominnenraums zum Mausoleum durch den Aufbau barocker Sepulchralarchitektur (*castra doloris*) diente allein der dynastischen Repräsentation.²²

Eine strenge Trennung der Konfessionen erwies sich auch im alltäglichen gesellschaftlichen Zusammenleben am Hof weder als praktikabel noch als wünschenswert. Die Übernahme von Taufpatenschaften, die bekanntlich ein wesentliches Instrument zur Herstellung von Patronagebeziehungen darstellte, erfolgte häufig konfessionsübergreifend.²³ Auch bei Begräbnissen wurde in den Residenzen nicht streng zwischen Lutheranern und Reformierten getrennt. Gemischt-konfessionelle Ehen kamen hingegen nur vereinzelt vor – hier erwies sich die konfessionelle Grenze als relativ stabil.²⁴ Konversionen vom Luthertum zum Reformiertentum, teilweise auch als karrierefördernde oder -begleitende Maßnahme, sind ebenfalls nur in einigen wenigen Fällen belegt.²⁵ Der klassische Topos der Hofkritik vom gewissenlosen Höfling, der nur um der Karriere wegen den Glauben seines Herrn annimmt und somit das eigene Seelenheil in Gefahr bringt, besaß hier keine wirkliche Grundlage.²⁶ Dennoch blieb die Vorstellung, aus

²⁰ Iselin Gundermann: 'Ob die Salbung einem Könige nothwendig sey'. In: Johannes Kunisch (Hg.): Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung. Eine Tagungsdokumentation. Berlin 2002, S. 115-133.

²¹ Statuten des Königlichen Preußischen Ordens vom schwarzen Adler vom 18. Januar 1701, § 20. Abgedruckt in: CCM 6 Nachlese Nr. 5, Sp.12-26, hier Sp. 21. Der stark religiös geprägte Ablauf der Einkleidung neuer Ordensmitglieder unter Beteiligung des Bischofs Ursinus im Jahre 1709 ist abgedruckt in CCM 6,2 Nr. 47, Sp. 91-98.

²² Anonym: Kurtze Beschreibung Des Prächtigen Mausolei/ Welches Seine Königl. Majestät in Preussen/ Zur Unsterblichen Ehre Des immerwährenden Andenckens vor Dero Glorwürdigste und Höchst-Seeligste Gemahlin Sophien Charlotten/ Allhier im Ruhm auffrichten lassen [...]. Berlin 1705; Uwe Steiner: Triumphale Trauer. Die Trauerfeierlichkeiten aus Anlaß des Todes der ersten preußischen Königin in Berlin im Jahre 1705. In: FBPG N. F. 11 (2001), S. 23-52.

²³ Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 243-246.

²⁴ Ebd.; Schmitz, Ratsbürgerschaft und Residenz, S. 114. Üblicherweise wurden die Ehen in der Gemeinde geschlossen, der der Bräutigam angehörte; männliche Nachkommen wurden in der Konfession des Vaters, weibliche Nachkommen im Bekenntnis der Mutter erzogen. Abweichungen von dieser in juristischen Verfahren als Normzustand angenommenen Konstellation kamen freilich vor.

²⁵ Bahl kennt insgesamt 10 Fälle aus der von ihm untersuchten Personengruppe. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 213.

²⁶ Darauf rekurrierte beispielsweise Leonhard Hutter mit seinen polemischen Schriften: Calvinista Aulico-Politicus und Calvinista Aulico-Politicus Alter. Auch Philipp Hainhofer griff diesen Topos auf:

„Und wol ein starker Magen sein muß, der mehrerlei Religiones verdauen kann, und derjenige wol ein beschwerts Gewissen hat, der seine Seel umb des Zeitlichen willen auf die Uberthür setzet, den Mantel nach dem Wüנדt henget, und seinem Herrn zu lieb, umb mehrer Befürderung und größerer Besoldung wegen, von der erkannten und bekannten Wahrheit, wie wurmstichig Obs, abfellt [...].“ Hainhofer, Reise-Tagebuch,

dem Konfessionswechsel Profit ziehen zu können, bei den Untertanen auch noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts wirkmächtig.²⁷ Der Konfessionswechsel innerhalb des Protestantismus hatte weniger den Charakter eines Bruchs, als dies beim Glaubenswechsel zwischen Protestanten und Katholiken der Fall war. Die Konvertiten musste nicht ihrem alten Glauben abschwören, sondern lediglich ein Glaubensbekenntnis einreichen, in dem sie ihr Verständnis für die Unterschiede der beiden Bekenntnisse deutlich machten und sich zur reformierten Konfession bekannten.²⁸ Auch war mit dem Konfessionswechsel kein besonderer Eifer für die neue Religion verbunden. Bemerkenswert ist hier etwa der Fall des Geheimen Rats Paul v. Fuchs (1640-1704), der bereits 1667, damals noch in der Tätigkeit als Professor der Jurisprudenz in Duisburg, vom lutherischen Bekenntnis zum Reformiertentum übergetreten war. Gleichwohl stand Fuchs, der seit 1695 Konsistorialpräsident war, nicht unter Druck, sein neues Bekenntnis in besonderer Weise zu betonen. Der mit den Kirchen- und Schulsachen betraute Minister galt nicht nur als gemäßigt und selbst heterodoxen Lehren gegenüber aufgeschlossen; von ihm wurde auch berichtet, dass er sich während des Aufenthalts auf seinem Gut in Malchow zum Abendmahl zwar einen reformierten Hofprediger kommen ließ, ansonsten aber dem lutherischen Gottesdienst beiwohnte und bei der Katechese sogar das lutherische Bekenntnis auf sagte.²⁹

Durch die am Hof offen propagierten kirchlichen Ausgleichs- und Unionsbestrebungen, die sich gegenüber der reformierten Interessenpolitik zunehmend durchsetzten, rückte die Bekenntnisfrage mehr und mehr in den Hintergrund und eröffnete einen Raum für konfessionelle Indifferenz: Wenn Lutheraner und Reformierte in den wesentlichen Glaubensfragen übereinstimmten und die Bekenntnisse als alternative Wege zum ewigen Seelenheil betrachtet werden konnten, dann entsprach die Entscheidung für ein bestimmtes Bekenntnis mehr einer persönlichen Präferenz, als einer zentralen Wahrheitsfrage. Die zumindest innerhalb des Protestantismus konfessionell indifferente Hofkultur trug somit zur Abschwächung des konfessionellen Gegensatzes unter den Eliten bei und konnte ein Stück weit auch den politischen Entscheidungsträgern als Vorbild für den angestrebten Religionsfrieden im Land dienen.

S. 14.

²⁷ Angeblich reagierte der König außerordentlich verärgert über einen Advokaten, der dem König unverblümt eingestanden hatte, nur deswegen zur reformierten Religion gewechselt zu sein, weil er „dafür halte, es seye am besten, daß man sich der Religion des Landes-Herrn conformire“. Fassmann, *Leben und Thaten*, Bd. I, S. 1020 f. Aufgeschlossener war der König angeblich gegenüber katholischen Konvertiten. Friedländer, *Berliner geschriebene Zeitungen*, S. 677; Samuel Jakob Morgenstern: *Über Friedrich Wilhelm I. [Braunschweig] 1793*, S. 33 f., Anm. *.

²⁸ Domarchiv Nr. 01-4362.

²⁹ Dalton, *Jablonski*, S. 163.

4.2 Der Landesherr: 'Pfleger und Säugamme der Kirche'

Die enge dynastische Verbindung der Hohenzollern mit dem reformierten Bekenntnis, die aus der Zweiten Reformation hervorgegangen war, bildete den eigentlichen Grund und einzigen Garanten für die Entstehung und den Fortbestand der reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen. Auf die besondere Förderung der Reformierten durch den Landesherrn ist bereits hingewiesen worden. Dabei war das dauerhafte Festhalten der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige am Reformiertentum nicht selbstverständlich – die anfänglichen Hoffnungen der Untertanen, dass die Herrschaften sich, analog zu anderen Reichsterritorien, in denen sich eine Zweite Reformation ereignet hatte, wieder dem lutherischen Bekenntnis zuwenden würden, waren keineswegs abwegig. Um die Verbindung von Konfession und Herrschaft dauerhaft im Bewusstsein der Bevölkerung zu verankern, brachten die reformierten Landesherrn ihr Bekenntnis immer wieder sichtbar zum Ausdruck, etwa durch die Teilnahme an öffentlichen Gottesdiensten oder durch die öffentlichkeitswirksame Gründung, Stiftung und Einweihung von neuen reformierten Kirchen. Auch das erste öffentliche Glaubensbekenntnis und Abendmahl des Thronfolgers im Beisein der Hofgesellschaft war ein öffentlichkeitswirksames Ereignis, das die konfessionelle Kontinuität der Dynastie einem breiten Publikum vermittelte.³⁰ Allerdings unterlag auch die konfessionelle und dynastische Repräsentation einem historischen Wandel, wie sich insbesondere anhand der Oberpfarr- und Domkirche als der Hauptkirche der Reformierten in Brandenburg-Preußen verdeutlichen lässt.

4.2.1 Die Oberpfarr- und Domkirche als Ort dynastischer Repräsentation

Zentrum des religiösen Lebens am Hofe war die mittelalterliche Oberpfarr- und Domkirche zu Cölln an der Spree, die in direkter Nachbarschaft zum Schloss lag.³¹ Als Grablege der Hohenzollernfürsten (seit 1545) hatte die Kirche bereits im 16. Jahrhundert eine hohe Bedeutung für die dynastische Repräsentation angenommen. Johann Sigismund hatte sich hier am ersten Weihnachtsfeiertag 1613 öffentlich das Abendmahl von den Hofpredigern Martin Füssel (1571-1626) und Salomon Finck (1566-1629) nach dem reformiertem Ritus reichen lassen – im Beisein des englischen Botschafters, des Grafen Ernst Casimir von Nassau, des Markgrafen Johann Georg und mehrerer Geheimer Räte.³² Im Rahmen der Zweiten Reformation war die ehemalige Dominikanerkirche 1615 von aller katholischen und lutherischen Sakralkunst befreit worden, was bekanntlich einen heftigen Tumult der Berliner Bevölkerung zur Folge gehabt hatte. Hainhofer bemerkte bei seinem Aufenthalt in Berlin 1617:

Der Thumb ligt hart am Schloß, aine hübsche große lichte Kirche, aus welcher alle Altär, Taflen, Bilder und Crucifix geraumet sein, und jetzt ganz weiß ist, außer der gruenen Gettern und

³⁰ So etwa bei Kronprinz Friedrich Wilhelm am 4. August 1702. Der Vorgang ist dargestellt bei Andreas Lazarus v. Imhof: *Neu-eröffneter Historischer Bilder-Saal/ Das ist: Kurtze/ deutliche und unpassionirte Beschreibung Der Historiae Universalis/ Von Anfang der Welt biß auf unsere Zeiten/ in ordentliche und mercksame Periodos und Capitul eingetheilet etc.* 6. Tl. Nürnberg 1710, S. 404-406. Bemerkenswerterweise ist in dem mit einer Illustration versehenen Bericht allerdings nur von einem christlichen, nicht von einem reformierten Glaubensbekenntnis, um das es sich zweifellos handelte, die Rede – dies mag dem Interesse des katholischen Autors geschuldet sein, die Vorbildhaftigkeit des Vorgangs unabhängig seines konfessionellen Gehalts herauszustellen.

³¹ Richard Borrmann: *Die Bau- und Kunstdenkmäler von Berlin.* Berlin 1982 [1893], S. 159-168. Die Quellenlage zum alten Dom, der 1747 schließlich abgerissen wurde, ist denkbar schlecht.

³² Aus dem Augenzeugenbericht des lutherischen Hofpredigers Simon Gedicke (1551-1631) geht hervor, dass der Vorgang im Berliner Dom stattgefunden haben muss. Nischan, *Prince, People and Confession*, S. 94; Hering, *Historische Nachricht*, S. 55.

Teppechen, darin auf den Boor-Kirchen [Galerie] die Fürsten-Personen und Hofhaltung stehn.³³

Neben einem Frauengestühl, das mindestens seit 1608 bestanden haben muss, scheint es ein besonderes Herrngestühl zu diesem Zeitpunkt noch nicht gegeben zu haben.³⁴ Dieses scheint erst in der Folgezeit entstanden zu sein, denn 1667 bemerkte der reformierte Geistliche Friedrich Lucae (1644-1708) bei seinem Berlin-Aufenthalt die „besondere schön gemalte Stände“ des Kurfürsten und der Hofbediensteten in der Kirche.³⁵ Eine anschauliche Beschreibung des Innenraums für das Ende des 17. Jahrhunderts bietet Küster:

Inwendig traf man vormahls eine kleine und eine grosse Orgel, wie auch einen alten Predigt-Stuhl, ein alt Fürsten- und viel andere alte Chöre an, und die Frauen-Stühle waren unten an der Erden in schlechter Ordnung. Das zierlichste aber, was man zu sehen bekam, war das Meßingne Monument Churfürst Johannis, und die Churfürstliche Grufft, so vor des Durchlauchtigsten Churfürsten Friedrich Wilhelms Posterität unter dem hohen Chor zubereitet war, weßhalb denn auch derselbe gegen das übrige Theil der Kirchen zu rechnen sehr erhaben lage. Die andere Churfürstliche Grufft im vordern Chor, worinnen die Leichname der Durchlauchtigsten Churfürsten Johannis, Joachimi des I. und II. Johannes Georgii und Joachim Friederichs und Ihrer Posterität samt der Posterität des Churfürsten George Wilhelms ruhen, war, weiln alles voll hölzerner und zinnerner Särge stund, zugemacht. Die Fenster der Kirchen, so damahls nur runde Scheiben hatten, konten wegen des vielen Staubes, womit dieselben bedeckt waren, bey dunckelnd Wetter der Kirchen nicht allzugrosses Licht mittheilen. Das Gewölbe aber ruhete ausser auf dem Chor-Gewölbe auf 12 Pfeilern oder Gothischen Säulen von Back-Stein.³⁶

Gegen Ende des 17. Jahrhunderts entsprach der für den reformierten Gottesdienst umgewidmete mittelalterliche Dom nicht mehr den repräsentativen Anforderungen der höfischen Barockkultur und war teilweise bereits baufällig. Dass das bronzene Grabmal Kurfürst Johanns (1455-1499) anders als die übrigen Bildnisse die Zweite Reformation überstanden hatte, war indessen kein Zufall.³⁷ Das Festhalten an der dynastischen Tradition diente gerade in einer Zeit, in der die Herrschaft des Kurfürsten über das Territorium durch den Konfessionswechsel geschwächt war, der symbolischen Versicherung politischer Stabilität.³⁸ Die Beibehaltung des Grabmals und die Entfernung aller übrigen profanen Bildnisse aus dem Kirchenraum hatten noch einen weiteren wesentlichen Effekt: Sie versinnbildlichten die Monopolisierung des Kirchenraums durch den Fürsten unter Beseitigung aller konkurrierenden Herrschaftszeichen und schuf somit die Voraussetzungen für die Instrumentalisierung der Kirche als höfisch-dynastischem Repräsentationsraum.³⁹ Diese erfolgte allerdings erst mit der barocken

³³ Hainhofer, Reisetagebuch, S. 13.

³⁴ Eine Ordnung für das Frauengestühl von 1608 findet sich in GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 24.

³⁵ Friedrich Lucä (Hg.): Der Chronist Friedrich Lucä. Ein Zeit- und Sittenbild aus der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts. Frankfurt 1854, S. 140 f.

³⁶ Johann Christoph Müller u. Georg Gottfried Küster: Altes und Neues Berlin. 1. Bd. Berlin 1737, S. 50.

³⁷ Nadine Lehmann: Reformierter Bildersturm und Herrschaftsrepräsentation. Der Umgang mit fürstlichen Grabmälern während der obrigkeitlichen Bildentfernungen im Zuge der Zweiten Reformation. In: Anna-Maria Blank (Hg.): Bild, Macht, UnOrdnung. Visuelle Repräsentationen zwischen Stabilität und Konflikt. Frankfurt am Main 2011, S. 165-193. Lehmann hebt hervor, dass Grabmäler bereits seit dem 15. Jahrhundert als rein weltliche Memorialarchitektur gedeutet wurden und somit nicht zwingend dem reformierten Idolatrieverbot unterworfen waren. Ebd. S. 179-182.

³⁸ Eine „gemeinschafts- und gruppenidentitätsstiftende“ Wirkung musste allerdings weitgehend auf die reformierte Führungsschicht beschränkt bleiben – eine Breitenwirkung auf die lutherischen Untertanen, wie Lehmann unterstellt, erscheint eher unwahrscheinlich. Ebd. S. 173.

³⁹ Ebd. S. 186-188. Während die Oberpfarr- und Domkirche ausschließlich der repräsentatio majestatis vorbehalten war, erhielt die übrige Hofgesellschaft erst zu Beginn des 18. Jahrhunderts mit der Parochialkirche einen vergleichbare Repräsentationsraum, in dem die bedeutendsten Mitglieder der Gemeinde ihre Grabdenkmäler errichten konnten. Küster, Altes und Neues Berlin I, S. 200-218; David Joseph: Die Parochialkirche in Berlin 1694-1894. Berlin 1894, S. 146-161. Die Domgemeinde fand allerdings andere Wege, ihren sozialen Status im Kirchaum darzustellen. Siehe Abschnitt 4.4.1.

Neugestaltung des Innenraums am Ende des 17. Jahrhunderts, die einem verstärkten Bedürfnis nach der Inszenierung von Herrschaft im Rahmen der Bemühungen um den Erwerb des Königtums Rechnung trug. Kurfürst Friedrich III. beschränkte sich zunächst auf die Renovierung des Innenraums:

Doch da Friedrich der Erste, König in Preussen, die Chur-Lande antrat, so wurde auch die Kirche nicht vergessen. Denn Derselbe bauete 3 prächtige Herrschaffts-Chöre gegen der Cantzel über, wie auch die mit Bildhauer-Arbeit, Schnitz-Werck und Verguldungen versehene Cantzel, und die beyde Communion-Stühle im hohen Chor. Bey Gelegenheit aber des Begräbnisses der Königin, Sophien Charlotten, bekam die Kirche bessere Fenster und Scheiben, und wurde abgeweihsset.⁴⁰

Eine Orgel, deren Nutzung in den deutsch-reformierten Kirchen bereits während des 17. Jahrhunderts keineswegs ungewöhnlich war, hatte bereits vor der Renovierung existiert.⁴¹ Hinzu kam eine vom Bildhauer Johann Christoph Döbel (1640-1713?) geschaffene Kanzel (1690):

Die Cantzel stund vor diesen auf der Südlichen Seite der Kirche; gegen Ende des vorigen Seculi aber ward sie auf die Nördliche gesetzt, und zu dem Ende eine neue, wiewohl nur von Holz verfertigt. Sie stehet auf einem Postement mit allerhand verguldeten Blum-Werck umgeben, worüber viel Engels-Köpffe zu sehen. Der Anfang und das gantze Corpus ist mit solchem Blumen-Werck gezieret, in der Mitte stehen die Worte: Wer Ohren hat zu hören, der höre. Zur Rechten; So sehet nun zu, wie Ihr höret. Zur Lincken: Sehet zu, wachet und betet. Nechst dem Pfeiler: Nehmet das Wort an mit Sanfftmuth etc. Die Decke hat viel geschnitztes und verguldetes Blumwerck, auf derselben stehen etliche verguldete Adler, hinter diesen verguldete Palm-Zweige. Oben auf dem Cranz ist die königliche Crone. Am Rande die Worte: Seelig sind, die Gottes Wort hören und bewahren.⁴²

Die Ornamentik, die mit dem radikalen kalvinistischen Bilderverbot brach, war keineswegs untypisch für reformierte Barockkanzeln, bei denen ein Abrücken von der ursprünglichen strengen Nüchternheit der Renaissance-Kanzeln festzustellen ist.⁴³ Bemerkenswert sind die Schriftfelder mit Bibelziten (Mt 11,15; Lk 8,18; Mk 13,33; Jak 1,21): Während derartige Schriftfelder auf den Kanzeln lutherischer Kirchen häufig als Begleitung eines Bildprogramms fungierten, standen sie hier für sich selbst und unterstrichen somit nicht nur inhaltlich, sondern auch visuell die Bedeutung des von der Kanzel verkündeten göttlichen Worts. Auch wenn die *repraesentatio majestatis* im Vordergrund stand, blieben die reformierten Eigenheiten bei der Rezeption der Barockkultur nicht unberücksichtigt; die vergleichsweise nüchternen Verzierungen ließen die Herrschaftszeichen des Fürsten möglicherweise sogar noch deutlicher hervortreten. Der ebenfalls von Döbel 1699 geschaffene herrschaftliche Chor gegenüber der Kanzel war mit dem bekrönten königlichen Wappen und dem Namen des Königs versehen und versinnbildlichte somit den Anspruch auf das neuerworbene Königtum.⁴⁴ Die herrschaftlichen Kommunionstühle im Chor sollten der Gemeinde die symbolische Präsenz des Fürstenpaars in der Abendmahlsgemeinschaft auch in dessen persönlicher Abwesenheit vermitteln.⁴⁵

⁴⁰ Johann Christoph Müller u. Georg Gottfried Küster: Altes und Neues Berlin. 1. Bd. Berlin 1737, S. 50.

⁴¹ Angeblich kamen sie seit der Mitte des 17. Jahrhunderts vermehrt in Gebrauch. Graff, Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen, S. 264 f.

⁴² Küster, Altes und Neues Berlin I, S. 50. Siehe auch Herbert Straube: Die Bildhauer-Familie Döbel. Königsberg 1916.

⁴³ Peter Poscharsky: Die Kanzel. Erscheinungsformen im Protestantismus bis zum Ende des Barock. Gütersloh 1963, S. 286.

⁴⁴ Küster, Altes und Neues Berlin I, S. 50. Die Umgestaltung von Kanzel und Fürstenloge erfolgte vermutlich erst nach der Königskrönung.

⁴⁵ Ruth Slenczka: Die gestaltende Wirkung von Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis im 16. Jahrhundert. In: Institut für Europäische Geschichte (IEG) (Hg.): Europäische Geschichte Online (EGO). Mainz 09.12.2010.

Die Pläne für einen Neubau des Doms durch Andreas Schlüter im Zusammenhang mit dem Schlossneubau kamen bekanntlich nicht zur Ausführung. Friedrich Wilhelm I. soll sich 1717 sogar mit dem Gedanken eines ersatzlosen Abrisses des Doms getragen haben:

'es wären ohne dem Kirchen gnung alhier, wer Lust hätte solche zu frequentiren,' und sollte der Gottesdienst, wie ordinar im Thum geschehen, in der neuen großen, aber noch nicht zur perfection gebrachten Schloß Capelle gehalten werden, wo man auch ein neues Begräbniß anbauen könnte, umb die hohe Leichen dahin zu transferiren. Die Hoffprediger, die dadurch einen großen Abgang an ihrer Gemeinde leyden werden, maßen die Capelle etwa halb so groß als der Dohm ist, sollen dieserwegen nicht alleine sehr allarmiret seyn, sondern auch, daß der König in allen Lutherischen Kirchen ein Chor haben will.⁴⁶

Auch wenn der König seine Drohung letztlich nicht wahr machte, so wird doch das angespannte Verhältnis zur reformierten Geistlichkeit und die Bereitschaft zum Bruch mit dynastischen Traditionen deutlich. Tatsächlich sollte sich der König nicht in der Gemeinschaft seiner Vorfahren im Dom beisetzen lassen – er hatte bereits frühzeitig die 1732 eingeweihte Potsdamer Hof- und Garnisonkirche, eine lutherisch-reformierte Simultankirche, zu seiner Grablege bestimmt.⁴⁷ Auf dem Totenbett hatte er die beiden Garnisonsprediger, den Lutheraner Johann Friedrich Oesfeld (1709-1746) und den Reformierten Christian Johann Cochius (1688-1749) zu sich kommen lassen.

1717/1718 hatte sich der König dann doch noch dazu entschlossen, durch den Architekten Martin Heinrich Böhme (1676-1725) die Türme und das Dach der Oberpfarr- und Domkirche erneuern und den Innenraum renovieren zu lassen:

Doch weilen Seine jetzige Königl. Majestät den Entschluß gefasset, in Dehro Dohm-Kirche dem Gottesdienste gleichfals beizuwohnen; so wurden Anno 1718 die Zierrathen der drei Herrschaffts-Chöre weggethan und vor Seine königliche Majestät und das Königliche Hauß unten an der Erde gegen der Cantzel über ein grosser Stuhl mit 2 Abtheilungen gebauet. Die andern Chöre aber wurden theils neu gemacht, theils ordentlicher eingerichtet, und gegen der Cantzel über noch eine Neue, und also die dritte Empor-Kirche angeleget, welche über das alte Fürsten-Chor gehet, und zur rechten Hand an den zweyten Pfeiler anschliesset. Wie nun diese Chöre oder Empor-Kirchen mit Oelfarbe weiß und gelb angestrichen, und die ganze Kirche inwendig abgeweisset: so ist hingegen die vorige grosse und kleine Orgel abgenommen, und über dem alten Fürsten-Chor in der neuen Empor-Kirchen vor dem allda befindlichen Fenster eine neue künstliche Orgel angefertigt worden. Bey den Frauens-Stühlen ist auch eins und das andere geändert, die schöne Cantzel samt denen beyden Communion-Stühlen im Chor sind renoviret [...] worden [...].⁴⁸

Der Verzicht des Königs auf die erhöhte Stellung in der prunkvoll verzierten Empore musste den Zeitgenossen als offener Bruch mit der Herrschaftsrepräsentation Friedrichs I. erscheinen und verweist auf ein anderes Verständnis von herrschaftlicher Frömmigkeit. Legte der erste König noch großen Wert darauf, mit seiner überragenden Stellung in der Kirche über Prediger und Gemeinde den weltlichen und geistlichen Herrschaftsanspruch als Landesherr

URL: <http://www.ieg-ego.eu/slenczkar-2010-de>; URN: urn:nbn:de:0159-20101025241 [20.11.2012], Abs. 38. Gleichzeitig war dies auch eine Möglichkeit, gegebenenfalls die konfessionelle Spaltung in der Herrscherfamilie zu überdecken.

⁴⁶ Ortgies an Georg Albrecht. Berlin, 6. März 1717. Abgedruckt in Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 620.

⁴⁷ Bernhard Rogge: Die königliche Hof- und Garnisonkirche zu Potsdam. Ein Denkmal vaterländischer Geschichte. Potsdam 1884, S. 18-25; Eckhart Hellmuth: The Funerals of the Prussian Kings in the Eighteenth Century. In: Michael Schlaich (Hg.): Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth Century Europe. New York 2007, S. 451-476, insbes. 454-460. Es handelte sich um einen Neubau, nachdem die 1722 errichtete Kirche aufgrund des sumpfigen Bodens absackte und 1730 abgerissen werden musste.

⁴⁸ Küster, Altes und Neues Berlin I, S. 51. Zu den Abrissplänen siehe Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 620, 628.

und Oberbischof zum Ausdruck zu bringen, wie dies auch die zeitgenössische protestantische Kirchenarchitekturtheorie forderte,⁴⁹ signalisierte Friedrich Wilhelm I. seinen Untertanen mit dem Umbau des Gestühls, dass er sich in der Predigt auf die Rolle des Zuhörers beschränkte und in erster Linie als Privatperson am Gottesdienst teilnahm, nicht in seiner öffentlichen Funktion als Herrscher.

4.2.2 'Nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnet' – Das transkonfessionelle Herrschaftsverständnis Friedrich Wilhelms I.

Der neue König sollte nach seinem Herrschaftsantritt 1713 in geradezu beispielloser Weise mit den dynastischen Traditionen, die in der unauflöselichen Verbindung von Herrscherhaus und reformiertem Bekenntnis bestanden hatte, brechen. Bereits die radikale Reduzierung des Hofstaats, mit der Friedrich Wilhelm I. einen Neuanfang inszenierte, bedeutete einen empfindlichen Schlag für die reformierten Hofbediensteten, Künstler und Handwerker, die sich bislang einer besonderen Förderung und Protegierung bei Hofe erfreuen konnten.⁵⁰ Diese antihöfische Inszenierung wurde begleitet von einer auch in religiöser Hinsicht grundlegend neuen Selbstdarstellung des Königs als überkonfessionell-protestantischem Herrscher. Dies drückte sich zunächst in einer systematischen und auch öffentlich wahrnehmbaren Zurücksetzung der Reformierten aus, welche bei diesen offenkundig Verunsicherung auslöste. Aus seiner Ankündigung, in Zukunft nicht mehr ausschließlich die reformierten Gottesdienste zu besuchen, sondern auch lutherische Kirchen zu frequentieren, machte der König eine feste Gewohnheit bis zum Lebensende. Nach eigener Aussage zog er die lutherischen Predigten denen der Reformierten vor, auch wenn er das Abendmahl stets nach reformiertem Ritus empfing.⁵¹ Das ging angeblich so weit, „daß der König des Jahres keine 10 reformirte Prediger höret, hingegen alle übrige Zeit dem Lutterischen Gottesdienste beywohnet“⁵², zum insgeheimen Frohlocken der lutherischen Untertanen. So wurde etwa vom Schwedenfeldzug (1715) kolportiert:

Am 19. [Juni] kam an den Königl. Beichtvatter und Hoffprediger Achenbach ordre nach dem Lager zu kommen, weil der König als morgen seine devotion halten und communiciren will. Das reformirte Kirchen=Ministerium kan fast deßen Mißvergnügen nicht mehr bergen, daß der König fast stets dem Lutterischen Gottesdienste Zeit seiner Regierung beygewohnt und keinen reformirten Prediger bey der Armee hat, noch vordehm draußen bey seinem Hofe halten wollen.⁵³

⁴⁹ Wex, *Ordnung und Unfriede*, S. 141-146.

⁵⁰ Jürgen Luh: *Unheiliges Römisches Reich: der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806*. Potsdam 1995, S. 108 f.; Peter-Michael Hahn: *Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert*. In: Meinrad Schaab (Hg.): *Territorialismus und Calvinismus*. Stuttgart 1993, S. 239-269. Inwiefern sich dies langfristig auf die Stellung der Reformierten bei Hofe auswirkte, ist bislang nicht ausreichend erforscht.

⁵¹ Stolze, *Unionspolitik*, S. 57 f. Dass Friedrich Wilhelm nicht mit den Lutheranern kommunizierte, ist durchaus glaubwürdig, denn unabhängig von der persönlichen Bekenntniszugehörigkeit des Königs, die angesichts mancher Äußerungen nicht immer eindeutig zuzuordnen ist, wäre ein solcher Schritt in der öffentlichen Wahrnehmung als Konversion betrachtet worden und hätte sicherlich eine Reihe höchst unerwünschter politischer Folgen nach sich gezogen. Außerdem äußerte sich der König trotz seiner Sympathien für das Luthertum gegenüber dem Pietisten Freylinghausen in der Frage des Abendmahls recht eindeutig: „Es ist eine hohe Speise, doch mit dem Munde empfangen man sie nicht.“ J. A. Freylinghausen: *Sieben Tage am Hofe Friedrich Wilhelms I.* Hrsg. v. Bogdan Krieger. Berlin 1900, S. 76.

⁵² Friedländer, *Berliner geschriebene Zeitungen*, S. 679.

⁵³ Ortgies an Georg Albrecht. Berlin, 22. Juni 1715. Abgedruckt in Friedländer, *Berliner geschriebene Zeitungen*, S. 318.

Stattdessen hatte der König als Feldprediger den Pietisten und Francke-Schüler Lambertus Gedicke auf den Feldzug mitgenommen, der dort insgesamt 28 Mal vor dem König und der Königin predigte.⁵⁴ Ein erneuter Eklat ereignete sich 1716 anlässlich der Einweihung der neuen Kirche in Charlottenburg:

Am 12. dieses [Juli] ist die neue Kirche zu Charlottenburg eingeweyhet, welchem Actu der König in hoher Person beygewohnt, und weil gar wenig reformirter Religion sich daselbst finden, haben S. K. M. einen Lutherischen Prediger aus hiesiger Friedrichswerderschen Kirche, Nahmens Roloff, welchem Sie sonderliche Gnade jedesmahl gezeigt, dazu benennet, die inaugurations-Predigt zu halten [...]. Der Oberhoffprediger und königliche Beichtvatter Achenbach ist zwar auch hinausgegangen, den Actum vermeintlich zu verrichten, allein der König hat die Kirche lutherisch inauguriren laßen wollen, wodurch dieser abermahls mißvergnüget seyn soll, maßen er vorhin, weil der König so vielfältig die luttherische Predigten frequentiret, öfters daßelbe nicht bergen können.⁵⁵

Gestaltete sich bereits das Verhältnis zum von König eigentlich geschätzten Hofprediger Carl Conrad Achenbach als spannungsgeladen, so kann die Beziehung zum ehemaligen Lehrer, dem Bischof Ursinus v. Bär, nicht anders als zerrüttet beschrieben werden. Bereits im Alter von 11 Jahren hatte der Kronprinz seinem Erzieher Rebeur erklärt, wie wenig er von Ursinus hielt:

Il ma dit que Mons. Ursinus prioit tous les Jours a la table de l'Electeur, a la place du Page qui prie a l'ordinaire, et que sans doute il avoit fait demandé cela a l'Electeur pour se faire donner un bon Present par le Landgrafe de Cassel, que dans ses prieres il mettoit tant de Durchlächtigkeiten qu'on voyoit bien que toutes ses prieres netoient que des flatteries et que cétoit une chose bien infame a un Ministre détre flateur et que s'il étoit un Jour le Maitre et qu'un Ministre comme cela fit le flateur, in l'envoyeroit d'abort a Spandau.⁵⁶

So weit sollte Friedrich Wilhelm I. dann doch nicht gehen, aber sein negatives Urteil über den Hofpredigers änderte er auch später nicht. Als Bischof und amtsältestem (Ober-)Hofprediger stand Ursinus eigentlich eine herausragende Rolle zu, doch nach 1713 hatte dieser sich dem königlichen Favoriten Achenbach unterordnen müssen. Es war allgemein bekannt, dass der Bischof beim König in Ungnade stand:

Der Bischoff Ursinus von Behr, ober gleich Zeit jetziger Königlicher Majestät Regierung zu keinem publicquen Actu, alß wie vorhin er alle diejenige, so bey Hofe vorgefallen, nemlich die Königlichen Kinder zu tauffen, verrichtet, nicht admittiret werden wollen, so hat er dennoch durch viele instantz, so durch andere bey dem Könige eingeschrieben, erhalten, die copulation [zwischen dem Erbprinzen von Württemberg und und der markgräfl. Prinzessin von Brandenburg-Schwedt] zu verrichten und Gelegenheit gefunden, seinen violetten sammeten Bischoffs=habit nach 3jähriger Ruhe anzulegen.⁵⁷

Mochte hier auch eine persönliche Abneigung ausschlaggebend gewesen sein, so blieb den Beobachtern doch der Verlust von Ansehen und Einfluss des einstmals so bedeutenden Hofpredigers und Bischofs nicht verborgen. Die deutliche Distanzierung von der reformierten Hofgeistlichkeit und nicht zuletzt auch den eigenen dynastischen Traditionen mochte zwar mehr eine Form der Inszenierung sein, denn eine tatsächliche Zurücksetzung der Reformierten.

⁵⁴ Hinrichs, Preußentum und Pietismus, S. 157.

⁵⁵ Ortgies an Georg Albrecht. Berlin, 21. Juli 1716. Abgedruckt in Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 526 f. Damit übereinstimmend ist auch der Bericht des Teltower Pfarrers Jeckel, abgedruckt in Kraatz, Geschichte der Luisengemeinde, S. 38.

⁵⁶ 22. Mai 1700. Rebeur, Aufzeichnungen II, S. 163. Ähnlich die Einträge vom 9. und 23. Juli, 29. August 1700. Ebd., S. 165 f. Siehe auch Hinrichs: Friedrich Wilhelm I., S. 54.

⁵⁷ Ortgies an Georg Albrecht. Berlin, 12. Dezember 1716. Abgedruckt in Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 586.

Doch in dieser öffentlichen Selbstdarstellung des Königs spiegelte sich auch das massive Unbehagen gegenüber dem großen Einfluss, den die reformierten Räte und Hofprediger noch unter der Regierung seines Vaters auf die landesherrliche Kirchenpolitik ausüben konnten, wider. Friedrich Wilhelm I. zeigte sich entschlossen, den Einfluss dieser Gruppe am Hofe zu brechen oder doch zumindest deutlich zu schwächen. Im Ärger über seinen Minister v. Printzen fand er einmal deutliche Worte für seine Amtsträgerschaft, die nach wie vor, wo sie nur konnte, eine reformierte Konfessionspolitik betrieb:

Wenn ich den Kerls nicht den Daumen aufs Auge hielte, so würden sie mit den Leuten ebensolche Verfolgung anfangen, wie in Frankreich. [...] Wenn die Religion nicht gut wäre, so wollte sie selber verfolgen; allein ich finde nichts, so nicht verantwortlich, außer, daß sie nicht die Nase so hoch tragen, wie die andern, sie mögen sich in Acht nehmen, daß sie mir den Kopf nicht zu doll machen; noch redressire ich alles mit Höflichkeit, hernach aber möchte es stinken. Sie geben vor, sie thäten alles aus Gewissens-Trieb, ein schön Gewissen, wenn ich meinen Nächsten ohne Noth verfolge und drücke!⁵⁸

1722 ermahnte er die Minister Ilgen und Printzen: „ich wil durchaus nit und bey größter ungenade meiner bedinten, wo ferne sie die Evange Lutteri[schen] drücke wie vor diessen geschen ist da werde ich vor streitten biss an mein toht.“⁵⁹ Noch 1738 hatte der König bei der Neubesetzung des Präsidiums des Reformierten Kirchendirektoriums offenbar mit dem Gedanken gespielt, einen Lutheraner zum Präsidenten zu machen,

[d]ann diese Religion mit der reformirten gewiss einerlei ist, und wann nur von Seiten der Reformirten der schädliche Particularismus weggelassen wird, der ganze Unterscheid zwischen beiden Religionen in nichts anders, als einem eingeführeten Wortgezänk über Sachen so die Vernunft übersteiget bestehet [...].⁶⁰

Die demonstrative Zurücksetzung der Reformierten ging einher mit der Aufwertung lutherischer Theologen, insbesondere aus den Reihen der Pietisten, die Friedrich Wilhelm I. aus politischen Gründen förderte und mit denen er auch persönlichen Umgang pflegte.⁶¹ In der Rolle als theologische Berater und Seelsorger drangen die Lutheraner somit in einen Bereich ein, der vormals den reformierten Hofpredigern vorbehalten war. Der Aufstieg der Pietisten am Hofe führte zwangsläufig zu einer Konkurrenzsituation mit der reformierten Elite. Diese hatte den Pietismus zunächst gefördert und seit den 1690er Jahren darauf hingewirkt, dass die im Ausland bedrängten Pietisten in Brandenburg-Preußen Aufnahme fanden.⁶² Auch die

⁵⁸ General v. Löben an Gneomar Ernst v. Natzmer, Wusterhausen, 1. Dezember 1713. Abgedruckt in Gneomar Ernst von Natzmer: Lebensbilder aus dem Jahrhundert nach dem großen deutschen Kriege. Gotha 1892, S. 193.

⁵⁹ Friedrich Wilhelm I. an Ilgen und Printzen, 3. Januar 1722. Abgedruckt in Stolze, Unionspolitik, S. 59 f., Anm. 3. Konjektur in der Vorlage.

⁶⁰ Kabinettsordre vom 19. Januar 1738. Abgedruckt in Stolze, Aktenstücke S. 19.

⁶¹ Recht unterschiedlich sind die Urteile der Forschung über die persönliche Frömmigkeit des Königs: Bogdan Krieger: Einleitung. In: J. A. Freylinghausen: Sieben Tage am Hofe Friedrich Wilhelms I. Hrsg. v. Bogdan Krieger. Berlin 1900. S. 18-44; Stolze, Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus; Ders.: Unionspolitik; Karl Wolff: Ist der Glaube Friedrich Wilhelms I. von A. H. Francke beeinflusst? In: JBKG 33 (1938), S. 70-102; Hinrichs: Friedrich Wilhelm I., S. 559-599; Hans J. Hillebrand: Religion und Politik in Preußen: Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus. In: Friedrich Beck u. Julius H. Schoeps (Hgg.): Der Soldatenkönig. Friedrich Wilhelm I. und seine Zeit. Potsdam 2003, S. 49-68; Werner Rackwitz: Der 'Soldatenkönig' und der 'Prediger der Herzensreligion'. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm I. und dem Grafen Zinzendorf. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 102 (2006), S. 309-322. Die hier behandelte Frage nach dem Herrschaftsverständnis des Königs setzt eine persönliche Frömmigkeit nicht voraus, auch wenn ein solcher Einfluss durchaus plausibel erscheinen mag.

⁶² Eine ganze Reihe der vornehmlich bürgerlichen Minister beiderlei Konfessionen in der Regierung hatte den halleschen Pietismus gefördert: Paul Fuchs, Samuel von Chwalkowski, Johann Andreas Kraut, Georg Rudolf von Schweinitz, Eberhard und Daniel Ludolf Danckelman. Deppermann, der hallesche Pietismus, S. 29.

reformierten Hofgeistlichen waren als Unterstützer der Pietisten aufgetreten, weil sie deren konfessionelle Friedfertigkeit schätzten und sich von diesen eine aufgeschlossener Haltung gegenüber den kirchlichen Unionsbestrebungen erwarteten – eine Hoffnung, die sich allerdings nicht erfüllen sollte.⁶³ Schon bald zeichneten sich gewisse Spannungen zwischen Reformierten und Pietisten ab, die beide ihre Fürsprecher in der Regierung und Staatsverwaltung besaßen. Beide Gruppierungen waren zur Umsetzung ihrer Ziele in einem vornehmlich orthodox-lutherischen Umfeld auf die Unterstützung des Landesherrn angewiesen und befanden sich jetzt, trotz gewisser inhaltlicher Übereinstimmungen, in einem Wettstreit um den Einfluss bei den Entscheidungsträgern.⁶⁴ Unter Friedrich Wilhelm I. sollten die Pietisten aber zunehmend die Oberhand gewinnen.⁶⁵ Der Aufstieg des Pietismus trug somit dazu bei, dass die Reformierten

⁶³ Zum ambivalenten Verhältnis der beiden Gruppen siehe Carl Hinrichs: *Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung*. Göttingen 1971; Veronika Albrecht-Birkner: *Der Berliner Hof und die Theologische Fakultät Halle. Konfessionelle Aspekte eines spannungsvollen Verhältnisses (1690-1790)*. In: Matthias Freudenberg u. Georg Plasger (Hgg.): *Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus*. Vorträge zur 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus. Göttingen 2011, S. 107-127, hier S. 110-114. Albrecht-Birkner nennt als zentrale Übereinstimmungen zwischen Reformiertentum und hallischem Pietismus: puritanische Bekehrungserfahrung; strenge Kirchenzucht; Aufwertung der *Adiaphora* (Tanzen etc.); Perfektionismus; Reduzierung der liturgischen Formen; wirtschaftlicher Erfolg als Ausweis göttlichen Segens; Chiliasmus. Gegen Albrecht-Birkner lässt sich einwenden, dass diese Elemente eher auf den englischen Puritanismus als auf das brandenburgische Reformiertentum zutrafen. Dennoch kann Albrecht-Birkner deutlich machen, dass die Akteure der obrigkeitlichen Religionspolitik, wie der Hofprediger Daniel Ernst Jablonski, große Hoffnungen in die Hallenser setzten. Dies war bereits im sogenannten Berliner Beichtstuhlstreit 1697/98 deutlich geworden, wo sich der Hofprediger Jablonski für die Unterstützung des umstrittenen lutherischen Pfarrers Johann Caspar Schade aussprach. Schade hatte eigenmächtig die Privatbeichte abgeschafft und damit einen Konflikt in der Berliner St.-Nicolai-Gemeinde ausgelöst. Jablonski sah in Schade einen Verbündeten innerhalb der lutherischen Kirche, der auf eine Abschaffung der überkommenen papistischen Traditionen, wie die Beichte und die Oblaten, drang. Die Reformierten nutzten hier die innerlutherischen Differenzen zur Umsetzung ihrer eigenen religionspolitischen Positionen, denn obwohl Schade letztendlich nicht haltbar war, so entschied der Kurfürst dennoch, dass in Zukunft in der Residenz kein Beichtzwang mehr bestehen sollte. Auch beim Unionsgespräch von 1703, dem sogenannten *Collegium Charitativum*, versuchte man durch die Berufung Speners die Pietisten für die eigenen Interessen zu vereinnahmen, wenn auch ohne Erfolg. Den Unionsprojekten der Regierung standen insbesondere die Hallenser äußerst skeptisch gegenüber und in den folgenden Jahrzehnten sollten sie entsprechende Avancen der Reformierten immer wieder zurückweisen oder hintertreiben. Drese, *Berliner Beichtstuhlstreit*, S. 88-93; Delius, *Unionsversuche*, S. 39-41; Martin Brecht: *Pietismus und Irenik*. In: Harm Klueting (Hg.): *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*. Hildesheim u. a. 2003, S. 211-222.

⁶⁴ Francke hatte bereits 1704 einen Plan für die Gründung einer neuen Zentralbehörde für die Kirchen-, Schul- und Justizsachen in Brandenburg-Preußen entwickelt, die unter Kontrolle pietistischer Räte stehen sollte. Zweifellos hätte dieses Projekt, wäre es zur Verwirklichung gekommen, die Reformierten um ihren beherrschenden Einfluss auf die Religions- und Kirchenpolitik gebracht – auch wenn das Vorhaben sicherlich nicht in erster Linie darauf abzielte. Hinrichs, *Preußentum und Pietismus*, S. 90. Offenbar erkannten die Reformierten schon bald die Bedrohung für ihre bestimmende kirchenpolitische Stellung durch den Einflussgewinn der Pietisten am Hof und intrigierten nicht ohne Erfolg gegen ihre neuen Konkurrenten. So war es angeblich den reformierten Geistlichen 1709 gelungen, Francke für die Gemütskrankheit der Königin Sophie Luise verantwortlich zu machen, um ihn somit beim König in Verruf zu bringen. Hinrichs, *Friedrich Wilhelm I.*, S. 586; Deppermann, *der hallesche Pietismus*, S. 155-164.

⁶⁵ Insbesondere die beiden Generäle Natzmer und Löben, die bei Friedrich Wilhelm I. hohes Ansehen genossen, traten als Förderer des hallischen Pietismus auf und vermochten Kronprinzen und späteren König von der Gemeinnützigkeit der Franckeschen Anstalten für den preußischen Staat zu überzeugen. Der neue Minister für geistliche Angelegenheiten, Marquardt Ludwig v. Printzen – anders als sein Vorgänger, der Konvertit Paul von Fuchs, ein eifriger Verfechter reformierter Interessen – bekam die neuen Kräfteverhältnisse deutlich zu spüren, als er an der Universität Halle eine reformierte Professur einrichten wollte. Bei diesem Vorhaben war ihm letztendlich kein Erfolg beschieden, auch wenn es nach jahrelanger Auseinandersetzung immerhin gelang, den Studenten des reformierten Gymnasiums einen Anteil der Stipendiengelder des theologischen Seminars zukommen zu lassen. Aber auch in der inneruniversitären Auseinandersetzung mit Christian Thomasius und später mit Christian Wolff (1723) gelang es Francke, sich mit Hilfe der pietistischen Generäle

ihren bestimmenden Einfluss auf die Kirchenpolitik einbüßten.⁶⁶

Ein weiterer Grund für die Abneigung des Königs gegen die Reformierten lag in der zu dieser Zeit nach wie vor verbreiteten partikularistischen Auffassung von der Gnadenwahl, die in Brandenburg-Preußen seit der Zweiten Reformation neben der offiziellen universalistischen Lehre fortbestanden hatte. Womöglich war dies auf persönliche Erfahrungen in der Kindheit zurückzuführen, als der Informator Rebeur seinen widerspenstigen Zögling nur mit der kalvinistischen Prädestinationslehre und der Androhung ewiger Verdammnis zu disziplinieren vermochte.⁶⁷ Sicherlich entsprach dies aber auch einer politischen Grundüberzeugung, da gerade in der unterschiedlichen Auffassung von der Prädestinationslehre ein Hindernis für die gewünschte Annäherung der beiden protestantischen Kirchen bestand. Die lutherischen Geistlichen, die am Hofe Gehör fanden, bestärkten ihn in dieser Haltung, da sie darin ein willkommenes Mittel sahen, um den König gegen die Reformierten einzunehmen. Bereits 1714 wurden die Edikte gegen die Kanzelpolemik erneuert, jetzt allerdings mit einer deutlich antireformierten Stoßrichtung, die sich gegen die partikularistische Lehre in der Gnadenwahl richtete.⁶⁸ In einer Verordnung von 1719 wurde den Geistlichen beider Konfessionen grundsätzlich verboten, auf der Kanzel kontroverstheologische Predigten zu halten, wobei insbesondere das heikle Thema der Prädestinationslehre nicht angesprochen werden durfte.⁶⁹ Damit wurden die bestehenden Verordnungen gegen die Kanzelpolemik noch einmal verschärft, ohne dass sich ein nennenswerter Widerstand unter den Geistlichen dagegen regte. Selbst die reformierten Hof- und Domprediger bekamen die unnachgiebige Haltung des Königs in dieser Frage zu spüren. So wurde Dietrich Siegfried Claessen seit 1720 wegen seiner partikularistischen Ansichten mehrfach strafversetzt, bis er den königlichen Dienst schließlich freiwillig quittierte. Johann Ernst Andreae wurde 1725 die religiöse Unterweisung der Prinzessin Wilhelmine entzogen, weil er dieser angeblich die strenge Prädestinationslehre vermittelt hatte. In der Folge mussten sich alle reformierten Prediger unter Eid zur *Confessio Sigismundi* bekennen.⁷⁰ Schließlich wurde den theologischen Kandidaten 1732 sogar das Studium in der Schweiz, England und Holland

beim König gegen den reformierten Minister durchzusetzen. In den 1720er Jahren kam es sogar zu einem Schulterschluss zwischen den Hallenser Pietisten und den Vertretern der lutherischen Orthodoxie, die in den Reformierten einen gemeinsamen Gegner erkannten. Deppermann, der hallesche Pietismus, S. 171; Hinrichs, Preußentum und Pietismus, S. 352-441; Albrecht Beutel: Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie. In: Ulrich Köpf (Hg.): Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung. Tübingen 2001, S. 159-202; Albrecht-Birkner, Der Berliner Hof und die Theologische Fakultät Halle, S. 116-121; Marschke, Absolutely Pietist, S. 144-147.

⁶⁶ Dennoch bewahrten die Reformierten einen einen spürbaren Einfluss in der lutherischen Kirchenverfassung, wie die führenden lutherischen Geistlichen 1722 in einer Beschwerde beim König feststellten. Sie erkannten zwar die Beteiligung der Reformierten am Konsistorium als geistliche Justizbehörde an, weil diese auch über die Matrimonialgerichtsbarkeit verfügte, wünschten aber eine eigene, rein lutherisch besetzte Aufsichtsbehörde für ihre Kirche, analog zum Reformierten Kirchendirektorium. Auch bei der Berufung der lutherischen Inspektoren und der Examinierung der lutherischen Kandidaten sollten die Reformierten nicht mehr beteiligt sein, wenn es nach den Lutheranern ging. Schließlich wurde die Zensur der lutherischen theologischen Schriften durch Reformierte als übergreifend betrachtet. Die Prediger Porst, Reinbeck, Gedicke, Rolof an den König. Anlage zum Schreiben vom 31. Dezember 1722. Abgedruckt in Stolze, Unionspolitik, S. 63-67. Zur Zensurpolitik siehe S. 58.

⁶⁷ Zur Erziehung des Kronprinzen siehe Heinrich Borkowski: Erzieher und Erziehung König Friedrich Wilhelms I. In: Hohenzollernjahrbuch 8 (1904), S. 92-142 sowie Ders.: Aufzeichnungen von Johann Philipp von Rebeur über seine Tätigkeit als Informator Friedrich Wilhelms I. In: Ebd. S. 214-230 und Hohenzollernjahrbuch 9 (1905), S. 155-168.

⁶⁸ Verordnung vom 31. Juli 1714. CCM 1,1 Nr. 87, Sp. 511f.

⁶⁹ Verordnung vom 10. Mai 1719. CCM 1,1 Nr. 103, Sp. 533-536. Siehe auch die Verordnung vom 21. April 1722. CCM 1,1 Nr. 111, Sp. 547 f.

⁷⁰ Thadden, Hofprediger, S. 210 f.

verboten, weil dort der Partikularismus gelehrt werde.⁷¹ Selbst die Söhne der Hofprediger waren von dieser Bestimmung nicht ausgenommen.

Dem klerikalen Herrschaftsanspruch stand der König unabhängig von der konfessionellen Zugehörigkeit ablehnend gegenüber. In der 1722 verfassten Instruktion für seinen Nachfolger empfahl er, „die Prediger in beyden Religionen nicht laßen sich in weltliche afferen mischen [...] und müßen kurtz gehalten werden den[n] die herren geistliche gerne Bepste in unße[r]n glauben agiren wolten“.⁷² Insofern ist es durchaus bemerkenswert, dass Friedrich Wilhelm I. vor allem zu Beginn seiner Herrschaft den Reformierten, die im Ruf standen, besonders 'friedliebend' zu sein, mit außerordentlicher Skepsis begegnete, wohingegen er die Lutheraner eben nicht in ihrer traditionellen ständisch-oppositionellen Rolle sah, sondern als Opfer einer reformierten Interessenpolitik betrachtete, die es vor den Zudringlichkeiten des eigenen Verwaltungsapparats zu schützen galt. Noch im letzten Testament des Königs aus dem Jahre 1733 werden die Vorbehalte gegen die Reformierten deutlich. Bezeichnenderweise empfahl Friedrich Wilhelm I. seinem Nachfolger nicht mehr in erster Linie den Schutz der Reformierten, wie dies seine Vorfahren durchgehend getan hatten; vielmehr habe der Sukzessor „absonderlich die Vorsorge zu tragen, daß die lutherische Religion, wie sie in diesen Landen etabliret ist, ruhig gelassen und geschützet“⁷³ werde.

Dabei war Friedrich Wilhelm I. durchaus ein Anhänger der Kirchenunion zwischen Lutheranern und Reformierten, die zu dieser Zeit auch auf Reichsebene intensiv diskutiert wurde, und unterstützte diesbezüglich die Pläne seiner reformierten Hofprediger.⁷⁴ In seinen wiederholten Äußerungen zum Verhältnis der beiden protestantischen Bekenntnisse vertrat er eine theologisch unfundierte, mit antiklerikalen Spitzen versehene konfessionelle Indifferenz, die über die Lehre vom Fundamentalkonsens noch deutlich hinausging:

Der Unterschied zwischen unser beiden Evangelischen Religionen ist wahrlich ein Pfaffen Gezänk, denn äußerlich ist ein großer Unterschied, wann man es examiniret, so ist es derselbige Glaube in allen Stücken, sowohl der Gnaden Wahl als heilige Abendmahl, nur auff der Canzel, da machen sie eine Sauce, eine saurer als die andere, Gott verzeyhe allen Pfaffen, dann die werden Rechenschaft geben am Gericht Gottes, daß sie Schulratzen aufwiegeln, das wahre Werk Gottes in Uneinigkeit zu bringen, was aber wahrhaftig geistliche Prediger sind, die sagen, daß man sich soll einer den andern dulden, und nur Christi Ruhm vermehren, unsern negsten lieben als uns selbst, zu leben und Christlich zu wandeln, und nur auff Christi Verdienst sich verlassen, die werden gewiß seelig, aber es wird nicht heyßen, hast du meine Gebothe gehalten, oder bist du in der Schule ein brafer Disputator gewesen, es wird heyßen, weg mit die letzte ins feuer zum teuffel, die meine gebothe gehalten, kommet zu mir in mein Reich denn soll dir viele Freude willkommen seyn. Gott gebe uns allen seine Gnade, und gebe allen seinen Evangelischen Kindern, daß sie mögen seine Gebothe halten, und daß Gott die möge zu teuffel alle schicken, die Uneinigkeit verursachen, darzu helffe uns Gott der allmächtige Vater unsers Erlösers Jesu Christi durch seinen bitteren Tod Amen.⁷⁵

Bisweilen ließ er die von ihm besonders geschätzten Geistlichen beider Konfessionen zu sich rufen, um religiöse Streitgespräche austragen zu lassen und anschließend seine überparteiliche Haltung zum Ausdruck zu bringen:

⁷¹ Kabinettsordre vom 15. Januar 1732 sowie Resolution [April 1732]. Abgedruckt in: Stolze, Aktenstücke, S. 267 f.

⁷² Instruktion König Friedrich Wilhelms I. für seinen Nachfolger. 22. Januar bis 17. Februar 1722. Abgedruckt in Acta Borussica III, S. 441-467, hier S. 458. Konjekturen in der Vorlage.

⁷³ Letztes Testament König Friedrich Wilhelms I. Berlin, 1. September 1733. Abgedruckt in: Caemmerer, Testamente, S. 366-390, hier S. 374 f.

⁷⁴ Wolf-Friedrich Schäufele: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717-1726. Mainz 1998.

⁷⁵ 10. September 1726. Abgedruckt in: König, Staatsgeschichte II, S. 152.

Vorige Woche hat der König nebst einigen Generals auch die 2 Consistorial=Räthe, alß den Ersten Hoffprediger Jablonsky und den Probst Reinbeck, zur Taffel gehabt (die hält man hier vor die gelahrteste Prediger von den beyden Religionen). Der König hatte ihnen einige Punkte aufgegeben, worüber sie disputiren müßen, so sie beyde alß sehr moderate Leute zu des Königs satisfaction verrichtet. S. Majestät hatten endlich den discours abgebrochen mit den Worten: 'Ich bin nicht in allen Stücken reformiret, auch nicht lutherisch gesinnet, aber dennoch ein guter Christ.'⁷⁶

Gegen ein solches überkonfessionelles, von orthodoxen Zeitgenossen als 'indifferentistisch' verschrienes Bekenntnis hatte sich Friedrich III./I. noch entschieden verwahrt und stattdessen seine unstrittige Zugehörigkeit zur reformierten Konfession betont.

Die öffentliche Herrschaftsinszenierung Friedrich Wilhelms I., die sich durch den Bruch mit dynastischen Traditionen, durch die Distanzierung vom Reformiertentum und die Förderung des lutherischen Pietismus, durch die Sympathien für eine protestantische Kirchenunion und durch eine betonte konfessionelle Indifferenz auszeichnete, bewegte sich nicht nur auf einer symbolischen Ebene, sondern hatte auch Auswirkungen auf die politische Praxis. Wie sich den obigen Ausführungen entnehmen lässt, führte die veränderte Haltung des Königs dazu, dass die obrigkeitliche Förderung der reformierten Kirche gekürzt oder gestrichen, die inflationäre Gründung von Simultankirchen beschränkt und gegen die rechtswidrige Einsetzung reformierter Prediger in einzelnen lutherischen Gemeinden vorgegangen wurde. Durch sein bestimmtes Auftreten hatte Friedrich Wilhelm I. den lutherischen Untertanen signalisiert, dass sie mit ihren Beschwerden gegen die Bedrückung durch reformierte Herrschaftsträger nicht wie bisher auf taube Ohren stoßen würden, und die Lutheraner machten mit Erfolg vom Mittel des Supplizierens Gebrauch, um auf Missstände hinzuweisen und deren Beseitigung zu erwirken. Dies bedeutete allerdings keine größere Selbstständigkeit für die lutherische Kirche, wie die Intensivierung der Kirchaufsicht durch das Konsistorium, der Aufbau des Feldpredigerwesens und die Zwangsmaßnahmen zur Angleichung der Kirchenliturgie zeigen. Das Festhalten an den kirchlichen Unionsbestrebungen macht deutlich, dass auch König Friedrich Wilhelm I. das kirchliche Toleranzkonzept noch nicht völlig zugunsten der politischen Toleranzkonzeption aufgegeben hatte, auch wenn die Tendenz deutlich in diese Richtung ging.

Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen darf es nicht weiter verwundern, wenn sich auch die Stellung der reformierten Hofprediger veränderte – sie konnten jetzt nicht mehr einen besonderen Führungsanspruch aus der Stellung des Reformiertentums als 'herrschender Religion' ableiten.

⁷⁶ Berlin, 29. Januar 1735. Abgedruckt in Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 684. Siehe auch Brief Nr. 11, Ebd. S. 626.

4.3 Die reformierten Hofprediger: 'Demütigste Diener und Vorbitter bey Gott'

Die Stellung der reformierten Prediger in Brandenburg-Preußen hatte sich im 17. Jahrhundert einerseits aus der Frontstellung gegenüber der lutherischen Landeskirche bestimmt, andererseits durch die besondere Nähe zum Landesherrn, die bei den Hofpredigern am deutlichsten ausgeprägt war.⁷⁷ Trotz ihres Minderheitenstatus war die reformierte Kirche mit einem Anteil von 8% der Geistlichen in der gesamten Monarchie deutlich überrepräsentiert.⁷⁸ Die größte Nähe zum Hof besaßen naturgemäß die Berliner Hofprediger, die als die einflussreichsten Geistlichen der deutsch-reformierten Kirche betrachtet werden können. Sie übten die traditionellen Aufgaben protestantischer Hofprediger aus, die neben der Sakramentsverwaltung und Wortverkündung für die fürstliche Familie und die Hofgemeinde und der oben bereits angesprochenen leitenden Tätigkeit innerhalb der Landeskirchenverwaltung auch die Beratung des Fürsten in theologischen und politischen Angelegenheiten einschloss (wobei letztere allerdings, anders als bei manchen prominenten lutherischen Hofpredigern im 16. und frühen 17. Jahrhundert, weitestgehend auf religions- und kirchenpolitische Themen beschränkt blieb).⁷⁹

Trotz der teilweise erheblichen Unterschiede in den ökonomischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen innerhalb der Geistlichkeit ist darauf hinzuweisen, dass sich eine soziale Binnendifferenzierung zwischen der oberen geistlichen Führungsgruppe (Hofprediger und Professoren) und den einfachen Geistlichen in den Land- und Kolonistengemeinden anhand der Eheverbindungen nicht feststellen lässt, was sicherlich auch auf den beschränkten Heiratsmarkt der reformierten Elite zurückzuführen ist. Gerade die Hofpredigertöchter stellten nicht nur für die reformierten Amtsträger bei Hofe, sondern auch für die übrigen reformierten Pfarrer ein „Haupt-Ehe-Reservoir“ dar.⁸⁰

Bei der regionalen Herkunft der im betrachteten Zeitraum in Brandenburg tätigen reformierten Prediger fällt die recht heterogene Verteilung auf.⁸¹ Die größte Gruppe bildeten zwar die Brandenburger, allerdings nur mit einem Anteil von etwa einem Fünftel; die Übrigen kamen aus den anhaltinischen Fürstentümern, der Eidgenossenschaft, Polen, der Pfalz, Bremen,

⁷⁷ Zum Folgenden: Paul Drews: Art. Hofprediger. In: IRGG III, Sp. 100-102; Thadden, Hofprediger, S. 9-11; Luise Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel. In: Heinz Schilling u. Herman Diederiks (Hgg.): Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und Nordwestdeutschland. Köln u. a. 1985, S.275-336; Wolfgang Sommer: Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. In: ZKG 106/3 (1995), S. 313-328.

⁷⁸ Die Angabe bezieht sich auf das Jahr 1722. Otto Behre: Geschichte der Statistik in Brandenburg-Preussen. Vaduz 1979 [Berlin 1905], S. 298 f.

⁷⁹ Eine Sonderstellung der reformierten Hofprediger im seelsorgerischen Bereich ergab sich lediglich im Verzicht auf die Beichte, die im katholischen und lutherischen Bereich ein besonders persönliches Verhältnis zwischen dem Fürst und seinem Beichtvater herstellte. Drews, Hofprediger, Sp. 101 f.

⁸⁰ Thadden, Hofprediger, S. 88; Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 73. Siehe auch Luise Schorn-Schütte: Zwischen 'Amt' und 'Beruf': Der Prediger als Wächter, 'Seelenhirt' oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der Schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert. In: Dies. u. Walter Sparr (Hgg.): Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts. Stuttgart u. a. 1997, S. 1-35, S. 10 f. Von einer geschlossenen Gesellschaft kann somit nur in konfessioneller Hinsicht die Rede sein.

⁸¹ Die Auswertung beruht auf den Angaben von Fischer, Pfarrerbuch II. Von den 123 im betrachteten Zeitraum in Brandenburg tätigen reformierten Pfarrern ist in etwa 90% der Fälle die Herkunft bekannt. Die soziale Herkunft lässt sich mit einiger Genauigkeit nur in etwa 53% der Fälle bestimmen, die Studienorte nur in 36% und die soziale Herkunft der Ehefrauen nur in 32%, so dass sich auf dieser Grundlage keine genauen Aussagen treffen lassen. Ein Vergleich mit anderen Territorien lässt sich daher nur bedingt anstellen. Schorn-Schütte, Zwischen 'Amt' und 'Beruf'.

Hessen, Preußen, Schlesien und von anderen Orten. Nur knapp ein Drittel aller Geistlichen stammte aus dem Herrschaftsgebiet der Hohenzollern, darunter allerdings kaum einer aus den niederrheinischen Territorien. Auch bei den Studienorten lässt sich kein einheitliches Bild festmachen. Die Landesuniversitäten Frankfurt (Oder), Duisburg und Königsberg gewannen erst im 18. Jahrhundert an Bedeutung, als die Bevorzugung von Landeskindern und die Abschottung gegen äußere theologische Einflüsse auch politisch durchgesetzt wurde. Die hohe Fremdrekrutierung aus reformierten Territorien im 17. Jahrhundert ist sicherlich auf den Mangel geeigneter Geistlicher in Brandenburg zurückzuführen, der erst im Laufe der Zeit durch die Selbstrekrutierung der eigenen Pfarrerschaft sowie durch die Theologenausbildung an den Landesuniversitäten behoben werden konnte.⁸² Viele hatten bereits in anderen reformierten Territorien ein geistliches Amt ausgeübt; manche waren als Opfer der Gegenreformation zum Exil gezwungen geworden und fanden in Brandenburg eine Anstellung, was zweifellos eine prägende Wirkung auf das individuelle und kollektive Selbstverständnis der brandenburgischen Reformierten entfaltete.⁸³ Gerade unter den Hofpredigern waren mit den Schlesiern Johann Kunschius von Breitenwald und Heinrich Schmettau, mit dem niederrheinischen Synodalen Christian Cochius, mit dem Senior und späterem Bischof der böhmischen Brüder-Unität Daniel Ernst Jablonski und mit dem ehemaligen Heidelberger Hofprediger Carl Conrad Achenbach Personen vertreten, welche die Auswirkungen der Gegenreformation entweder selbst zu spüren bekommen hatten oder zumindest Kontakt zu verfolgten Glaubensgenossen in der ehemaligen Heimat hielten, für deren Interessen sie sich bei ihrem Herrn einsetzten.⁸⁴ Trotz dieser Verbundenheit blieben die zugezogenen reformierten Geistlichen keine Fremden in Brandenburg. Ihre Eheschließungen deuten auf eine zügige Integration in die akademische, höfische und administrative Elite des Landes hin, vor allem, wenn auch keineswegs ausschließlich, bei den Hofpredigern.⁸⁵ Diese begründeten regelrechte Dynastien, indem sie in ihren eigenen, eng begrenzten Gesellschaftskreis heirateten. Aus den kinderreichen Familien entsprang nicht nur Nachwuchs für die reformierte Pfarrerschaft, sondern auch für die weltlichen Ämter in der Landesverwaltung, da viele Sprösslinge eine Anstellung als Kanzleisekretäre, Kammergerichtsräte, Hofräte, Universitätsprofessoren und Geheime Räte fanden. Mehrere Familien, aus denen Hofprediger hervorgingen, waren im Dienst für die Hohenzollern nobilitiert worden.⁸⁶

⁸² Hinsichtlich der sozialen Herkunft sind die Angaben in den von Fischer publizierten Pfarrerbüchern nur bedingt aussagekräftig. Dennoch lässt sich feststellen, dass es sich bei den reformierten Pfarrern in mindestens einem Drittel aller Fälle um die Kinder von Pfarrern und Lehrern handelte. Grundsätzlich scheint sich die für andere Territorien vielfach beobachtete Selbstrekrutierung der Geistlichen also zu bestätigen. Siehe auch Heinrich, Amtsträgerschaft und Geistlichkeit, insbesondere S. 203-219.

Konversionen zum Reformiertentum bildeten im Pfarrerstand erwartungsgemäß die Ausnahme: Johann Kiesing (†1713), ehemals katholischer Probst in Lauenburg, wurde nach seiner Konversion Hofprediger in Krossen und ehelichte die Tochter des Frankfurter Theologieprofessors Elias. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 2, S. 550. Marcus Steffens (1650-1736) war in Bremen 1690 vom Luthertum zum Reformiertentum konvertiert, von 1691 bis 1718 Prediger auf dem Friedrichswerder, bis er sich zum Katholizismus bekannte und seines Amtes entsetzt wurde. Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 618 f. 1738 erging eine Verordnung, die konvertierten Katholiken die Anstellung im Pfarr- und Schuldienst verbot. Edikt vom 15. November 1738. Abgedruckt in CCM Cont. I, Nr. 47, Sp. 223 f.

⁸³ Siehe etwa die Lebens- und Leidensgeschichte des Predigers an der Berliner Parochialkirche, Johann Daniel Schmidtman (1663-1728). Küster, Altes und Neues Berlin I, S. 205-215.

⁸⁴ Gustav Hecht: Gebürtige Pfälzer als Träger der preussischen Kirchenpolitik im Streite um die Heiliggeistkirche in Heidelberg. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N. F. 41 (1928), S. 173-252; Maciej Ptaszyński: Oberhirte und Botschafter der protestantischen Minderheit. Daniel Ernst Jablonski und Polen-Litauen. In: Joachim Bahlcke (Hg.): Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Döbel 2010, S. 118-135; Albert Rosenkranz: Rheinische Pfarrer als brandenburgische Hofprediger. In: MEKGR 19 (1970), S. 59-65.

⁸⁵ Thadden, Hofprediger, S. 71-93.

⁸⁶ Der für Brandenburg festgestellte Nobilitierungsgrad bei Hofpredigern von 10% ist mit dem anderer protes-

Die Hofprediger entwickelten sich somit nicht nur zum „geistlichen Kern“⁸⁷ der reformierten Hofgesellschaft, sondern auch zu einem ihrer sozialen Grundpfeiler. Die gesellschaftliche Nähe zur Führungselite und die familiäre Einbindung war zweifellos auch für das Selbstverständnis der Hofprediger prägend.

4.3.1 Hofkritik und Herrschaftskritik

Aus der besonderen politischen und konfessionellen Konstellation in Brandenburg-Preußen erklärt sich die Sonderstellung der reformierten Hofprediger im Gegensatz zu den lutherischen Hofpredigern, die zur gleichen Zeit in anderen Reichsterritorien eine vergleichbare Funktion ausübten. Im lutherischen Bereich hatte sich die hervorgehobene Stellung der Hofprediger durch die enge Verknüpfung von Obrigkeit und Kirche als Folge der Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert herausbilden können.⁸⁸ Die im Luthertum vorherrschende Drei-Stände-Lehre garantierte den Geistlichen einen politischen Einfluss in weltlichen und kirchlichen Angelegenheiten, indem sie den Fürsten einer theologischen Normorientierung unterwarf, über die insbesondere die Hofprediger zu wachen hatten und gegebenenfalls in der Ausübung ihres Wächter- und Mahneramts auch öffentlich Kritik üben mussten und durften. Als Grundlage der christlichen Staatslehre vertrat sie eine ständisch-aristokratische Ordnung, die sich konservativ gegen die zentralstaatlichen Tendenzen zur Herrschaftsintensivierung richtete. Doch seit der Mitte des 17. Jahrhunderts geriet die politische Funktion des Hofpredigeramts in eine Legitimitätskrise. Das allmähliche Abweichen der protestantischen Fürsten von einer konfessionell geprägten Herrschaftsauffassung wirkte sich auch auf die Berufungspraxis der Hofprediger aus, bei der jetzt zunehmend Personen mit irenischem und pietistischem Hintergrund berücksichtigt wurden, die sich dem landesherrlichen Kirchenregiment unterordneten. Auf ideologischer Ebene geriet auch die Drei-Stände-Lehre zunehmend unter Druck durch die naturrechtlich begründeten territorialistischen Staatskirchenrechtslehren, die eine strenge Trennung von Kirche und Staat verlangten und die Geistlichkeit in den Untertanenverband einreiheten. Der Verlust politischer Partizipationsmöglichkeiten und die allgemeine Minderung gesellschaftlichen Ansehens, so eine These der Hofpredigerforschung, sei mit dem Rückzug der Hofprediger in das Mahneramt, das insbesondere in der Hofkritik ein Betätigungsfeld fand, einhergegangen. Dies habe zur Ausbildung eines Hofpredigerstands geführt, der in Abgrenzung zur juristisch gebildeten bürgerlichen Funktionselite von einem „protestantischen-antihöfischen Sonderbewusstsein“ geprägt gewesen sei.⁸⁹ Aus der vollständigen Übertragung der *cura religionis* auf die christliche Obrigkeit habe eine gesteigerte Erwartungshaltung gegenüber dem Fürsten resultiert.⁹⁰ In adaptierter Form habe die Drei-Stände-Lehre weiterhin eine Rolle gespielt, indem sie „ein Absetzungspotential bot gegenüber allen Tendenzen zur Assimilierung an adelig-ständische oder höfisch-aristokratische Verhaltensmuster“.⁹¹

In den deutsch-reformierten Kirchen, die häufig nur im Rahmen einer Fürstenreformation in den Territorien Fuß fassen konnten, war das Wächter- und Mahneramt gegenüber dem

tantischer Höfe vergleichbar. Thadden, Hofprediger, S. 87; Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit, S. 316 f.

⁸⁷ Thadden, Hofprediger, S. 71.

⁸⁸ Zum Folgenden: Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit; Dies.: Obrigkeitkritik im Luthertum; Sommer: Stellung lutherischer Hofprediger.

⁸⁹ Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit, S. 280.

⁹⁰ Sommer, Stellung lutherischer Hofprediger, S. 326.

⁹¹ Schorn-Schütte, Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit, S. 279. Dagegen hebt Sommer hervor, dass die Drei-Stände-Lehre in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts keine Rolle mehr spielte. Sommer, Stellung lutherischer Hofprediger, S. 326.

Herrscher traditionell weniger deutlich ausgeprägt.⁹² Die reformierten Hofprediger traten hier vielmehr als Anwälte des landesherrlichen Kirchenregiments gegenüber einer ständisch geprägten lutherischen Landeskirche auf. Dies war auch in Brandenburg der Fall, wo sich das Hofpredigeramt im 17. Jahrhundert ganz wesentlich aus der Frontstellung der Reformierten zur lutherischen Untertanenschaft bestimmte und daher auch noch länger als in den lutherischen Territorien eine politische Funktion auszufüllen vermochte. Die besondere Nähe der reformierten Hofprediger zur weltlichen Obrigkeit legt die Vermutung nahe, dass die Formulierung von Kritik an Herrscher und Hofgesellschaft sich tendenziell als eher schwierig gestaltete. Als Hofgeistliche, die der herrschaftlichen Konfession angehörten und die vom Geheimen Rat berufen wurden, waren sie in besonderer Weise vom Fürsten abhängig und den wechselhaften Machtverhältnissen am Hofe ausgesetzt. Über familiäre Verbindungen sowie durch Patronage- und Klientelverhältnisse waren sie in die höfische Gesellschaft eingebunden.⁹³ Die daraus resultierende Problematik der übermäßigen Weltnähe wurde ähnlich wie im lutherischen Bereich offen problematisiert. Der Hofprediger Jablonski etwa erkannte in seiner Antrittspredigt anlässlich der Berufung nach Berlin (1693) als größte Gefahr für das geistliche Amt bei Hofe die Eitelkeit, die den Prediger durch weltliche Versuchungen einerseits und mit gewaltsamen Drohungen andererseits mundtot zu machen und von seinem Werk abzuhalten suche.⁹⁴ Diese Bemerkung entsprach keineswegs nur einem hofkritischen Topos. Unterstanden schon die lutherischen Geistlichen im Lande einem gewissen „Zwang zur Staatsdienstbarkeit“,⁹⁵ so galt dies in besonderem Maße für die reformierten Geistlichen, die sich selbst im theologischen Kernbereich den landesherrlichen Vorgaben unterordnen mussten.⁹⁶ Trotzdem verzichteten

⁹² Schorn-Schütte, *Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit*, S. 299-303.

⁹³ So bemerkte Daniel Ernst Jablonski gegenüber der Gräfin Aemilia Louise v. Dohna eifersüchtig, dass der erkrankte Kronprinz lediglich Achenbach zu sich lasse, nicht aber Jablonski oder einen der anderen Hofprediger, wie dies eigentlich üblich sei. Der Hofprediger führte dies darauf zurück, dass Achenbach bei der Oberhofmeisterin der Königin, Frau von Bülow, in besonderer Gnade stehe, deren Schwager, der Freiherr von Loeben, ein Favorit des Kronprinzen sei. Daniel Ernst Jablonski an Aemilia Louise von Dohna. Berlin, 21.05.1707 und Daniel Ernst Jablonski an Aemilia Louise von Dohna. Berlin, 01.10.1707. Francke-Nachlass in der Staatsbibliothek Berlin. Stab/F 11,2/16:55 sowie Stab/F 11,2/16:62. Jablonski selbst hatte zu Beginn die Missgunst seiner Kollegen zu spüren bekommen, weil diese bei seiner Berufung nach Berlin 1693 vom Kurfürsten nicht konsultiert worden waren. Dalton, *Jablonski*, S. 142.

Insbesondere über den Konfirmandenunterricht, die bei den Kindern von Standespersonen im exklusiven Kreis und an privaten Orten stattfand, konnten die Hofgeistlichen häufig ein sehr persönliches Verhältnis zu den weltlichen Würdenträgern knüpfen – so war auch das freundschaftliche Verhältnis zwischen Jablonski und der Familie Dohna zustande gekommen, das auch nach deren Rückkehr nach Ostpreußen anhielt. Dalton, *Jablonski*, S. 178 f. Die Befragung von 1713 gibt einen Einblick in die umfassende Tätigkeit der Hofprediger bei der Erziehung des Nachwuchses der reformierten Hofgemeinde. Darin gibt etwa der Hofprediger Jablonski an, dass er zu Hochzeiten 12 bis 16 Wochenstunden mit dem Konfirmandenunterricht verbracht habe. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3, S. 7. Die religiöse Unterweisung von Konfirmanden und Proselyten stellte neben den regelmäßigen Predigten und Betstunden im Dom und in der Schlosskapelle eine weitere wichtige und zeitraubende Tätigkeit der Hofprediger dar. Ursprünglich waren die Hofprediger auch exklusiv für die Unterweisung von Proselyten katholischer und jüdischer Religion zuständig. Mit dieser Aufgabe fühlten sich die Hofgeistlichen aber schon bald überlastet, so dass 1708 auch die übrigen reformierten Prediger der Residenzen zur Unterstützung herangezogen wurden. Königliche Verordnung vom 5. Oktober 1708. Domarchiv Nr. 2127.

⁹⁴ Auszug bei Dalton, *Jablonski*, S. 114 f.

⁹⁵ Heinrich, *Beamtentum und Pfarrerstand*, S. 212 f.

⁹⁶ In theologischer Hinsicht waren die Hofprediger an die vom Landesherrn vorgegebene *Confessio Sigismundi* sowie der Edikte von 1662 und 1664, zu der sie sich auch schriftlich bekennen mussten, gebunden. Damit wurden sie hinsichtlich der innerhalb der reformierten Kirche umstrittenen Prädestinationslehre auf die universalistische Auslegung festgelegt – Anhänger der partikularistischen Lehre, die auch unter den Hofpredigern keine Seltenheit waren, durften ihre Ansichten nicht öffentlich verbreiten. Als der Hofprediger Christian Cochius darüber in Streit mit dem Kurfürsten geriet, musste er sich schriftlich zum Verzicht auf die öffentliche Lehre des Partikularismus verpflichten. In ähnlicher Weise musste sich 1725 auch Johann

die reformierten Hofprediger nicht auf private und öffentliche Obrigkeitskritik, und sie beschränkten sich auch keineswegs nur auf einen (wie auch immer definierten) innerkirchlichen Bereich.⁹⁷ Ein ungewöhnliches Streitthema, bei dem sie sich kritisch zu Wort meldeten, war etwa die statistische Erhebung der Neugeborenenzahlen (1683), die von den Hofpredigern mit dem Verweis auf die Volkszählung Davids (2 Sam 24) als Zeichen von Hochmut und mangelndem Gottvertrauen abgelehnt wurde.⁹⁸ Derartige Äußerungen auf der Grundlage eines alttestamentarischen Biblizismus dürften bereits den Zeitgenossen mehrheitlich nicht mehr nachvollziehbar gewesen sein und bildeten wohl eher die Ausnahme. Gleichwohl vermag der Fall zu zeigen, dass auch die reformierten Geistlichen sich das Recht zur Zensur des obrigkeitlichen Regiments herausnahmen.

In erster Linie regte sich die Kritik der reformierten Hofprediger aber an der barocken Festkultur am Hofe Friedrichs III./I. in der Zeit um 1700. Bereits 1691 hatte Christian Cochius (1632-1699), der aus seinen niederrheinischen Gemeinden eine strenge presbyteriale Kirchenzucht gewöhnt war, öffentlich gegen die höfischen Maskenbälle gepredigt, nachdem er zuvor keinen persönlichen Zugang zum Kurfürsten erhalten hatte, um diesen privat zu ermahnen. Der Kurfürst reagierte zunächst beleidigt, versuchte seinen Hofprediger aber durch Gunstbezeugungen zu beschwichtigen, wie Christoph zu Dhona in seinen Memoiren berichtet:

Ernst Andreae vom Partikularismus distanzieren und der misstrauische König sollte ihm sogar die religiöse Erziehung der Prinzen und Prinzessinnen entziehen. Den Hofprediger Dietrich Siegfried Claessen ließ Friedrich Wilhelm I. sogar mehrfach strafversetzen, bis dieser schließlich die brandenburgischen Dienste verließ. Hering, Beiträge II, S. 104; Thadden, Hofprediger, S. 210 f.

⁹⁷ Der Blick auf gedruckte Predigten ist in dieser Hinsicht wenig hilfreich, da diese meist zu besonderen, häufig weltlichen Anlässen gehalten wurden und herrschaftsaffirmativ waren. In den Krönungspredigten etwa wurde Religion als Instrument zur Propagierung und sakralen Überhöhung eines weltlichen Herrschaftsanspruchs eingesetzt. Zwar konnten diese Predigten als Fürstenspiegel durchaus Tugendkataloge einer christlichen Obrigkeit formulieren, doch über eine allgemeine Hofkritik gingen sie kaum hinaus. Auch wenn diese Topoi auf das aktuelle Geschehen bezogen werden konnten, gibt es keine Hinweise, dass dies vom Publikum auch getan wurde. Die Themen dieser Predigten wurden in der Regel von der Obrigkeit festgelegt und nicht von den Geistlichen. Wirklich obrigkeitskritische Äußerungen waren in gedruckter Form aber ohnehin undenkbar. Umso wertvoller sind jene überlieferten Fälle, in denen auf der Kanzel Obrigkeitskritik aus konkreten Anlässen geübt und auch von den Zuhörern als solche wahrgenommen wurde. Zu den Predigten der Hofprediger siehe Joachim Eibach: Preußens Salomon. Herrschaftslegitimation und Herrscherpflichten in Predigten anlässlich der Krönung Friedrichs I. In: Johannes Kunisch (Hg.): Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung. Berlin 2002, S. 135-157; Ders. und Katja Zwank: Herrscherlob und Kritik: Hofprediger in Brandenburg-Preußen (1613-1740). In: Kulturland Brandenburg e. V. (Hg.): Der Himmel auf Erden. 1000 Jahre Christentum in Brandenburg. Leipzig 2005, S. 67-75; Esther-Beate Körber: Das Beziehungsgefüge der Monarchie in Predigten Daniel Ernst Jablonskis. In: Joachim Bahlcke (Hg.): Daniel Ernst Jablonski: Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008, S. 109-122.

Bei aller Herrschaftsnähe bewegten sich die Hofprediger aber in den Grenzen dessen, was theologisch statthaft war. Als Friedrich III. 1695 anlässlich der Beisetzung des verstorbenen Markgrafen Karl Wilhelm von den Hofpredigern verlangte, über einen apokryphen Text zu predigen, hatten sich diese noch einstimmig geweigert, mit der Begründung, das dies in der reformierten Kirche nicht üblich sei. Dalton, Jablonski, S. 186. Die Angelegenheit war insofern delikater, als der Markgraf in der Fremde zum Katholizismus konvertiert war. Als der Minister v. Printzen 1715 zum Anlass des 300. Jubiläums der Kurwürde als Predigtthema wiederum einen apokryphen Text verschlug, brachte der Hofprediger Achenbach zwar erneut seine Einwände hervor, doch mit der Einschränkung es würde sich „ein jeder dem königl. allergnäd. befehl submittieren.“ Carl Conrad Achenbach an den Geheimen Staatsrat M. L. v. Printzen. Berlin, 18. Dezember 1715. GSTA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 20. Der Hofprediger Jablonski sollte seine Predigt über Sir 44, 1-15 damit rechtfertigen, dass diese nicht dem Beweis göttlicher Wahrheiten oder der Vermittlung von Glaubensinhalten, sondern der dynastischen Traditionspflege diene. Daniel Ernst Jablonski: Christliche Predigten/ über verschiedene auserlesene Sprüche/ Heil. Schrift/ III. Zehend. Zu verschiedenen Zeiten gehalten. Berlin 1727 [1714], S. 7. Offenkundig wusste man also recht deutlich zwischen weltlichen und kirchlichen Anlässen zu unterscheiden.

⁹⁸ Gerd Heinrich: 'In stolzer Ruhe und vollem Frieden'. Alte Landesherrschaften und neuer Staat in Brandenburg-Preußen um 1700. In: Deutsches Historisches Museum und Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg (Hgg.): Preußen 1701. Eine europäische Geschichte. Berlin 2001, S. 31-46, hier S. 40.

Wie dem auch sei, ich weiß, daß er [der Kurfürst] eines Tages einen Beutel mit 600 Talern an Herrn von D... schickte mit einem förmlichen Schreiben, durch das der Kurfürst dem Sohn von Kochius die erste freie Kommissarstelle versprach, mit dem Befehl, beides dem Geistlichen mit seinem besten Dank zu überreichen. Nachdem von ... ihn hatte zu sich kommen lassen und ihm das Geschenk überreicht hatte, maßte er sich an, ihm zu raten, zukünftig ein wenig duldsamer zu sein und sich in seinen Predigten ein wenig zu mäßigen. Aber wenn der gute Mann jemals Mäßigung gezeigt, jetzt sagte er: 'Mein Herr, zum Teufel mit ihrem Geld und Ihrer Anstellung! Ehe ich ein pflichtvergessener und ein stummer Hund werde, weg mit Ihrem Beutel, ihrer Expektanz!' und stürzte die Treppe hinunter.⁹⁹

Die Anekdote zeigt, welchem Konformitätsdruck die Hofprediger ausgesetzt waren. Offenbar war es am Hofe Friedrichs III./I. nicht unüblich, das Schweigen der Hofprediger zu umstrittenen Themen mit Geschenken zu erkaufen – glaubt man den Äußerungen des Kronprinzen, war der Bischof Ursinus für derartige Bestechungsversuche besonders empfänglich.¹⁰⁰ Dennoch wäre es sicherlich verkehrt, die Hofprediger als charakterlos und korrupt zu beschreiben, selbst wenn nicht alle Mitglieder des Hofministeriums die Strenge des Cochius teilten.¹⁰¹ Als in den Residenzstädten 1693 die Komödienspiele unter Beteiligung von Angehörigen der Hofgesellschaft in Mode kamen, übten die Hofprediger zwar öffentlich Kritik, zur Ausübung der Kirchenzensur konnten sie sich aber nicht einstimmig durchringen.¹⁰² Erst 1695 gelang es Cochius offenbar, den Kurfürsten zum Verbot des Theaters zu bewegen. Das Gehalt der Komödianten wurde seitdem der reformierten Kirche zugewiesen.¹⁰³ Auch nach 1713 fuhren die Geistlichen mit ihrer öffentlichen Kritik an den Assembleen, Bällen und Komödienspielen, die auch von Mitgliedern der fürstlichen und markgräflichen Familien besucht wurden, fort, insbesondere im Pestjahr 1715.¹⁰⁴

Ein weiterer Streitpunkt von hohem Symbolgehalt bestand in den obrigkeitlichen Bemühungen zur Begrenzung der Predigt-dauer, um die Geistlichen dem weltlichen Zeitregiment zu unterwerfen. In den meisten protestantischen Kirchenordnungen war vorgeschrieben, dass die Predigten nicht länger als eine Stunde dauern sollten. Um diese Bestimmung einzuschärfen, wurden in vielen Kirchen Sanduhren an der Kanzel angebracht, die nicht nur das barocke Memento-mori-Motiv künstlerisch aufgriffen, sondern auch dem Prediger als Mahnung zur Einhaltung der Zeitvorgaben dienen sollten. 1692 ließ Kurfürst Friedrich III. eine solche Kanzeluhr in der Domkirche anbringen, um die Geistlichen in die Schranken zu verweisen.¹⁰⁵ Bemerkenswert an dem Vorgang ist, dass der Kurfürst die bereits im Januar in Berlin entworfene Verordnung erst im Juni, als er sich bereits in Kleve aufhielt, veröffentlichte – offenbar versuchte er auf diese Weise, einer zu erwartenden Konfrontation mit seinen Hofpredigern zu entgehen. Doch diese ließen die Bevormundung durch den Kurfürsten nicht auf sich sitzen. Der Hofprediger Anton Brunsenius (1641-1693) übte nach der Rückkehr des Fürsten öffentlich

⁹⁹ Rudolf Grieser (Hg.): Die Denkwürdigkeiten des Burggrafen und Grafen Christoph zu Dohna (1665-1733). Göttingen 1974, S. 129 f. Auslassungen in der Vorlage.

¹⁰⁰ Hinrichs, Friedrich Wilhelm I., S. 54, 315. Offenbar schreckte auch der Kronprinz selbst nicht vor derartigen Versuchen der Einflussnahme zurück, als es um die religiösen Rechte seiner zukünftigen Gattin ging – allerdings ohne Erfolg.

¹⁰¹ Cochius war offenbar eine streitbare Persönlichkeit, der nicht vor unbequemen und kritischen Äußerungen zurückschreckte. Als Vertreter des strengen Partikularismus geriet er zu dieser Zeit auch in Streit mit dem Kurfürsten und musste sich schriftlich zum Verzicht auf dessen öffentliche Lehre verpflichten. Hering, Beiträge II, S. 102.

¹⁰² Dalton, Jablonski, S. 187 f.

¹⁰³ Hofetat von Trinit. 1711 bis Trinit. 1712. GStA PK, I. HA, Rep. 36, Nr. 64.

¹⁰⁴ Friedländer, Berliner, geschriebene Zeitungen, S. 256.

¹⁰⁵ Kurfürst Friedrich III. an das Reformierte Ministerium. [Durchgestrichen: Cölln a. d. Spree 13. Januar 1692] Cleve, Juni 1692. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 24. Offenbar suchte der Kurfürst in Abwesenheit einer Auseinandersetzung mit seinen Hofpredigern zu entgehen.

Kritik, was Friedrich III. zu einem empörten Verweis auf sein Recht als *supremus episcopus* veranlasste. Doch der Kurfürst musste schließlich nachgeben und ließ die Sanduhr wieder entfernen.¹⁰⁶ Die Übertretung der vorgeschriebenen Predigtdauer blieb aber weiterhin ein Streitthema, das auch in anderen Kirchen virulent wurde und dem die Obrigkeit wiederholt mit Verordnungen unter Strafandrohung zu begegnen suchte.¹⁰⁷

Für die Hof- und Herrschaftskritik der reformierten Hofprediger in der Zeit um 1700 können weder der Verlust des politischen Einflusses noch der gesellschaftliche Ansehensverlust als Ursache ausgemacht werden, auch wenn die dahingehenden Entwicklungen im Ansatz bereits vorhanden gewesen sein mochten. Der entscheidende Grund für das Bedürfnis der Geistlichen, die Eigenständigkeit ihres Amtes auf diese Weise zu betonen, lag vielmehr in der großen gesellschaftlichen Nähe zwischen Hofpredigern und Hofgemeinde, die durch den elitären Charakter des Reformiertentums in Brandenburg-Preußen noch verstärkt wurde. Als nämlich unter Friedrich Wilhelm I. die reformierten Hofprediger ihre vormalige politische und gesellschaftliche Bedeutung einbüßten, führte dies nicht zu einem gesteigerten Maß an öffentlicher Kritik. Zwar blieb der Herrschaftsantritt Friedrich Wilhelms I., dessen Auftreten die Reformierten zunächst sehr verunsichert hatte, von den Hofpredigern nicht unkommentiert. Aus theologischer Sicht erschien der öffentlich inszenierte Bruch mit der Vergangenheit als eine Missachtung des väterlichen Erbes, auf den die Hofgeistlichen reagieren zu müssen glaubten. So hatte sich der Berliner Hofprediger Heinrich August Steinberg (1668-1749) bereits am 5. März 1713 in einer Predigt über die Barmherzigkeit vor der Königin vorsichtig kritisch geäußert:

Vergangenen Sonntag [5. März 1713] hat der Hofprediger Steinberg vor der Königin, weil Ihre Majestät in Wusterhausen waren, geprediget und seine ganze Predigt auf die Barmherzigkeit gerichtet, die Gott im alten Testament Abraham, Isaak und Jakob widerfahren lassen, welche alle die Gebot ihrer Väter in Acht genommen und deswegen den Segen erhalten. Ob er das zwar nur en général geredet, so hat man doch gemerket, daß er darauf gezielet, wie Ihre Königliche Majestät anjetzo große Veränderungen veranlasseten. Und obzwar Ihre Majestät dieses hinterbracht, sollen Sie dagegen repliciret haben, daß der Höchstselige König Deroselben angeredet, die alte Bediente zu konserviren und keine Aenderung vorzunehmen, Sie es Ihre Majestät auch versprochen hätten, allein mir der Kondition, so als Sie (es) gegen Gott und das Land verantworten könnten, und also alles, was geschehe, zur Landeswohlfahrt gereiche, und daß Sie desfalls auch das Testament, woselbst sich ein und ander was Favorables würde bedacht haben, nicht öffnen wollten, sondern ab intestato succediren, und wollten jedem Diener Brot genug geben.¹⁰⁸

Deutlich kritischer war der Potsdamer Hofprediger Peter Ludewig Hendreich (1673-1725). Anlässlich des hundertjährigen Jubiläums der märkischen reformierten Kirche am 25. Dezember 1713 soll er vor seiner Gemeinde gesagt haben,

[e]s würden wohl wenig unter seynen Zuhörern sich bey dem Jubileo zu erfreuen haben, weil den mehristen das Brodt genommen, das Gotteshaus wäre auch noch nicht zu seiner Vollenkommenheit gebracht, und wer könnte wissen, ob solches nicht noch gar zu einem andern Gebäuwde würde gewidmet werden.¹⁰⁹

¹⁰⁶ Dalton, Jablonski, S. 137.

¹⁰⁷ Siehe auch die Zirkularverordnung vom 18. Dezember 1714 sowie die Verordnung vom 10. April 1717. Abgedruckt in CCM 1,1 Nr. 89 Sp. 513 f. und Nr. 96, Sp. 527 f. Für das erste Edikt gab ein Kandidat bei der Predigt im Dom den Anlass. Dabei stand als vorrangiges Argument aber nicht die zeitliche Inanspruchnahme der Gemeinde im Vordergrund, sondern die Erbaulichkeit der Predigt. Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 251.

¹⁰⁸ Anonym: Aus einer geschriebenen Berliner Zeitung vom Jahre 1713. Hrsg. von Otto Krauske. In: Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 30 (1893), S. 97-129, hier S. 111 f.

¹⁰⁹ Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 72.

Dennoch entsteht der Eindruck, dass die reformierten Hofprediger gegenüber dem autoritär auftretenden Friedrich Wilhelm I. eine unterwürfigere Haltung übten als noch gegenüber den beiden vorherigen Landesherrn. Dabei lässt sich nicht behaupten, dass der neue König kritische Äußerungen auf der Kanzel nicht geduldet habe. Gerade die lutherisch-pietistischen Stadtpfarrer in der Residenz hielten nicht mit öffentlichen Ermahnungen zurück, so etwa 1717, als der lutherische Prediger Roloff den König vor der allzu nachsichtigen Bestrafung eines Duells mit Todesfolge warnte.¹¹⁰ Exemplarisch dafür kann auch die Auseinandersetzung um die Aufweichung des Edikts gegen die Profanierung der Sonntage gesehen werden, die den Unmut der Stadtgeistlichen erregte. Als der König 1717 den Wirtsleuten den Ausschank nach dem sonntäglichen Gottesdienst aus wirtschaftlichen Gründen wieder gestattete, waren es die lutherischen Geistlichen, die die Initiative ergriffen und die reformierten Prediger zu einer gemeinsamen Beschwerde beim König aufriefen.¹¹¹ Zwar schlossen die reformierten Geistlichen sich diesem Vorhaben trotz einzelner Vorbehalte an, formulierten ihre Bedenken aber mit außerordentlicher Vorsicht, wofür offenbar auch ihr nicht ganz unbelastetes Verhältnis zum König ausschlaggebend war. Die lutherischen Stadtpfarrer nahmen bei der selbstbewussten Ausübung ihres geistlichen Mahnamts auch den König nicht aus, wenn sie an der absoluten Gültigkeit des dritten Gebots festhielten:

Ew. Königl. Majestät wollen demnach wohl bedencken, daß Gott der oberste Monarch und Herr Himmels und der Erden, und also auch aller Könige und Regenten sey, folglich, daß wo er gemeßene Befehle gegeben, kein Mensch, und ob es auch der gröste in der Welt wäre, befugt sey, dieselbe nach eigenen Gefallen aufzuheben, oder auf einige Weise zu verendern.¹¹²

Im vom Hofprediger Jablonski verfassten Schreiben des reformierten Ministeriums wurde das Gebot der Sabbatheiligung hingegen nicht nomistisch gedeutet, sondern lediglich dessen sittliche Bedeutung für das Seelenheil der Untertanen herausgestellt. Obwohl die Eingabe der protestantischen Geistlichen erfolglos blieb – den Geistlichen wurde lediglich zugestanden, die unliebsame Verordnung nicht öffentlich von der Kanzel verkünden zu müssen –, kann sie doch als Symptom für die allmähliche Verschiebung der gesellschaftlichen Machtverhältnisse betrachtet werden. Für die pietistisch-lutherischen Pfarrer spielte die konfessionelle Differenz zum reformierten Landesherrn nicht mehr die entscheidende Rolle, wie dies noch ein bis zwei Generationen zuvor bei den orthodoxen Geistlichen der Fall gewesen war. Daher konnten sie den Landesherrn an einem allgemeingültigen Ideal christlicher Obrigkeit messen und in klassisch lutherischer Tradition das geistliche Mahnamt ausüben. Der König hatte diese Haltung nicht zuletzt durch sein aufgeschlossenes Verhalten gegenüber den Lutheranern gefördert. Die reformierten Hofprediger hingegen wurden durch den Verlust ihrer konfessionell bedingten Deutungshoheit in eine Krise gestürzt und glaubten sich in der Ausübung der geistlichen Zensur zurückhalten zu müssen, wenn sie den ihnen gegenüber ohnehin bereits misstrauisch eingestellten König nicht noch weiter gegen sich aufbringen wollten. Für Reformierte wie Lutheraner gleichermaßen galt jedoch, dass Friedrich Wilhelm I. den Widerspruch seiner Theologen zwar zur Kenntnis nahm, trotz der Selbstinszenierung als christliche Obrigkeit aber nicht bereit war, sich deren Verdikt zu unterwerfen. Tatsächlich mussten reformierte Hofprediger wie lutherische Stadtpfarrer in der Ausübung ihres geistlichen Amts oft weitreichende Konzessionen an die Obrigkeit machen, wodurch sie bisweilen ihre Unabhängigkeit in Frage gestellt sahen.

¹¹⁰ Friedländer, Berliner geschriebene Zeitungen, S. 621.

¹¹¹ Deklaration vom 18. August 1718. Abgedruckt in CCM, 1,2 Nr. 117, Sp. 227 f. Die Eingaben der Ministerien beider Konfessionen, die durch den Minister von Prinzen dem König überreicht wurden, finden sich in GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 21; Domarchiv Nr. 3164.

¹¹² O. D. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Nr. 21.

4.3.2 'Waß die Sonne ist in der Welt daß ist die gute und heilsame ordnung der zucht in der Kirche'¹¹³ – Reformierte Kirchenzucht am Hof

Der zögerliche Umgang mit der geistlichen Mahn- und Strafgewalt spiegelt sich auch in der Kirchenzucht wieder. Die reformierte Kirche in Brandenburg besaß zunächst keine kirchenrechtlich verankerte Presbyterialverfassung, welche die Ausübung der Kirchenzucht durch Prediger und Älteste regelte. Zwar besaßen die meisten deutsch-reformierten Gemeinden im Territorium durchaus Presbyterien, doch gerade in der Berliner Hofgemeinde mangelte es an einer solchen Institution.¹¹⁴ Einen ersten Ansatz für eine strengere Ordnung des reformierten Kirchenwesens in Brandenburg hatte Kurfürst Friedrich Wilhelm 1664 mit seiner Ordnung für die Domgeistlichen gemacht.¹¹⁵ Seitdem waren die Hofprediger zur Ausübung der Kirchenzucht gegen sündhafte Gemeindemitglieder, unabhängig vom Stand der Person, verpflichtet. Im üblichen dreistufigen Verfahren sollte der Sünder zunächst privat ermahnt, anschließend erneut unter Benachrichtigung der Obrigkeit zensiert und schließlich, im Falle ausbleibender Besserung, vom Abendmahl oder sogar aus der Gemeinde ausgeschlossen werden. Nach dieser Kirchenordnung sollten sich auch alle übrigen reformierten Gemeinden im Lande richten.¹¹⁶ Das Domministerium beriet offenbar jeden Sonntag nach der Predigt über die Ausübung der Kirchenzucht; ob sich diese strenge Kirchenzucht gegenüber den Hofangehörigen wirklich konsequent durchsetzen ließ, erscheint allerdings fraglich.¹¹⁷

Einen Hinweis auf die Schwierigkeiten, die sich bei der Ausübung der Kirchenzucht in der Domgemeinde ergaben, gibt das Projekt des Hofpredigers Christian Cochius von 1693.¹¹⁸ Cochius, der wie bereits erwähnt auch vor der öffentlichen Ausübung seines geistlichen Mahnamts nicht zurückschreckte, sorgte sich um die Verfassung der reformierten Kirche in Brandenburg. Er stellte die Notwendigkeit der Kirchenzucht für die gesellschaftliche Ordnung heraus und verlangte eine Ausgrenzung der Unwürdigen vom Abendmahl, um nicht den göttlichen Zorn zu erregen. Darin sah er sich in Übereinstimmung mit der Praxis aller christlichen Kirchen. Eine Kirchenzucht, die „nicht mit zwang oder herben worten“, sondern „mit hochster sanfftmuth und bescheidenheit“ geschehe, diene der Ehre Gottes, bringe den Sünder zur Buße und bewirke somit eine Festigung der gesamten Kirche. Um dieses Ziel zu erreichen, empfahl Cochius einen umfassenden Maßnahmenkatalog: 1.) Durchführung von halbjährlichen Hausvisitationen; 2.) Abschaffung der Privatkommunionen; 3.) Einrichtung eines Parochialzwangs; 4.) u. 5)

¹¹³ Christian Cochius: Projekt einer reformierten Kirchenordnung (1693). GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 11.

¹¹⁴ So hatte beispielsweise Otto von Schwerin in der vom Landesherrn konfirmierten Kirchenordnung für Altlandsberg von 1665 vorgesehen, dass die Prediger und Ältesten zweimal jährlich Hausbesuche bei den Gemeindemitgliedern machen sollten, um diese zu examinieren. Altlandsberg, 25. September 1665. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Lit. L Nr. 11 Altlandsberg. Siehe auch für Magdeburg und Halle: Meyer, Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg I und Gabriel, die reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland.

¹¹⁵ Die Ordnung ist abgedruckt bei Hering, Beiträge II, S. 107-112.

¹¹⁶ Ebd. S. 112.

¹¹⁷ Dalton, dem die vollständigen Akten des Domministeriums sowie das Tagebuch des Daniel Ernst Jablonski noch vorlagen, nennt lediglich einige wenige Beispiele. Der prominenteste Fall ist sicherlich der des Markgrafen Karl Wilhelm in Schwedt, der 1695 aufgrund einer Mätresse vom Abendmahl ausgeschlossen wurde. Dalton, Jablonski, S. 186 f. Hier liegt allerdings nahe, die Maßregelung des Markgrafen auch vor dem Hintergrund der politischen Rivalität mit dem Kurfürsten zu deuten, der auf diese Weise nicht nur den ungeliebten Stiefbruder, mit dem er über das Erbe streiten musste, maßregeln konnte, sondern gleichzeitig die kirchliche Oberhoheit über die Herrschaft Schwedt behauptete.

¹¹⁸ Anlage zu einem Schreiben des Paul von Fuchs an das reformierte Ministerium. Cölln a. d. Spree, 10. Juli 1693. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 11. Eine leicht abweichende Fassung befindet sich in Ebd., Nr. 29. Das Projekt wurde behandelt bei Thadden, Hofprediger, S. 109-112. Die Behauptung, es handle sich dabei „um den einzigen Beitrag, den der streng presbyteriale niederrheinische Calvinismus zum Aufbau der reformierten Kirche Brandenburg-Preußens geleistet“ habe ist in dieser überspitzten Form irreführend.

wirksame Ausgrenzung Unwürdiger vom Abendmahl durch die Verteilung von Marken, wovon 6.) auch die Angehörigen der Hofgemeinde nicht ausgeschlossen werden sollten, da „bey hohen herren höfen die größte sünde des Atheismi, Indifferentismi, Sociniarismi, der Spötterey, der Verachtung geheyl. Worts und seiner diener, gemeiniglich im schwang gehn“; 7.) auch Standespersonen und Hofämter sollen davon nicht ausgeschlossen werden; 8.) Absprache der Geistlichen untereinander zu diesem Zweck; 9.) strenge Durchführung dieser Verordnung; 10.) Einrichtung von Presbyterien wie in der niederrheinischen Kirche. Dieser Plan zielte zunächst offenbar auf die Hofgemeinde in ihrer Vorbildfunktion ab, hatte aber sicherlich sämtliche reformierten Gemeinden des Landes im Blick. Gleichzeitig reichte Cochius Vorschläge für eine Verbesserung der Katechese ein. Es fällt auf, dass Cochius seine Vorschläge als Einzelperson eingereicht hatte und nicht, wie üblich, in Abstimmung mit den übrigen Hof- und Dompredigern – ein deutlicher Affront gegenüber den Kollegen. Der zuständige Minister im Geheimen Rat, Paul v. Fuchs, leitete daher die Vorschläge zunächst an das reformierte Ministerium weiter, mit der Aufforderung, diese zu prüfen. Das Ministerium stellte in seinem Gutachten die Schwierigkeiten eines solchen Verfahrens heraus und kam zu dem ernüchternden Ergebnis, dass der Ausschluss der Unwürdigen vom Abendmahl durch die vorgeschlagene Verfahrensweise keineswegs mit vollständiger Sicherheit zu bewerkstelligen sei.¹¹⁹ In geradezu nachlässiger Weise bagatellisierten Cochius' Kollegen die Beschmutzung der Abendmahlsgemeinschaft durch die Teilnahme Unwürdiger,¹²⁰ offenbar weil sie sich vor der Auseinandersetzung mit hochrangigen Standespersonen, die sie ihrem Auftrag gemäß hätten zensurieren müssen, scheuten:

Da dann in solchem fälle das ministerium insbesondere von höherer handt würde authorisiret werden müßen; maßen offerß solche casus voffallen, da ein prediger sein gewißen zu dechargiren, dem communicanten etwas vorhalten muß, welches difficillimae probationis undt er gleichwohl auf das gewißen gedrunge werden muß, darauf denn leicht ein unmuth entstehen kan, undt weil der prediger mit höhern zuthun actioniret [verklagt] werden dörfte.¹²¹

Als Kompromiss schlug das Ministerium vor, die hohen Standespersonen, die den Geistlichen persönlich bekannt wären, von den Marken auszunehmen:

genung währe es, wann denselben von S. Churf. D. die freyheit gegeben würde, wann von einer oder ander persohn, ein oder ander prediger etwas gründtliches erführe, das sie unwürdig machen könnte, er oder das sämbtl. Ministerium allßdann die freyheit haben solte, sie anzusprechen, ihr ins gewißen zu reden, auch sie zu verwarnen, so lange sie in solcher sünde beharrete, sich des abendmahls zu enthalten.¹²²

Die außerordentlich zurückhaltende, wenn nicht sogar unterwürfige Haltung der übrigen Hofprediger verdeutlicht, dass der Ausschluss vom Abendmahl nicht mehr als Bestandteil des geistlichen Strafamts betrachtet wurde, sondern als weltliche Strafe, die nur von der hohen Obrigkeit ausgeübt werden durfte. Damit befanden sich die Hofprediger in Übereinstimmung mit der zeitgenössischen territorialistischen Staatskirchenrechtslehre. So hatte etwa Christian

¹¹⁹ Das undatierte Gutachten befindet sich in GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 29.

¹²⁰ Im Heidelberger Katechismus heißt es hierzu deutlich:

„Frage 82: Sollen aber zu diesem Abendmahl auch zugelassen werden, die sich mit ihrem Bekenntnis und Leben als Ungläubige und Gottlose erzeigen? Nein; denn es wird also der Bund Gottes geschmäht und sein Zorn über die ganze Gemeinde gereizt, deshalb die christliche Kirche schuldig ist, nach der Ordnung Christi und seiner Apostel, solche bis zur Besserung ihres Lebens durch das Amt der Schlüssel auszuschließen.“

¹²¹ Ebd.

¹²² Ebd.

Thomasius 1705 in einem Rechtsgutachten geurteilt, dass sich ein Hofprediger nicht die Schlüsselgewalt über den Landesherrn und obersten Kirchenherrn anmaßen dürfe, „da er doch keine Parochie hat/ weil die Schloß-Kirche nichts anders als *Ecclesia domestica Principis*, oder des Fürsten Haus-Kirche ist“;¹²³ „denen Predigern bleibt das Bitten/ Vermahnen/ auch Straffen (aber ein ohngewaltsames und freundliches Straffen [...])“.¹²⁴ Es kann daher nicht weiter verwundern, dass die Verwirklichung des Projekts misslang, wo Cochius mit seinen Vorschlägen doch nicht einmal die Unterstützung seiner eigenen Kollegen im geistlichen Amt gewinnen konnte.

Die Verwendung von speziellen Abendmahlsmarken war übrigens in anderen deutsch-reformierten Hofgemeinden in Brandenburg, wie etwa in Halle, durchaus üblich.¹²⁵ Das grundlegende Problem der Berliner Hofgemeinde bestand im Mangel eines Presbyteriums, das ja die Grundlage reformierter Kirchenzucht ausmachte. In der Residenzstadt Kleve etwa hatte die reformierte Gemeinde offenbar eine tragfähige Lösung gefunden. Dort heißt es in der Presbyterialordnung:

Damit aber [...] gute [Aufsicht] auff den wandel und leben der gemeine gehalten werde, alß haben diejenigen Eltesten so auß der Regierung seind fürnemlich auff die so von der Cantzley oder hoffe wie auch Schulen dependiren, ein wachends aug zu haben, den anderen Eltesten soll jedem auff ein Quarter der Statt [...] Achtung zu geben, obliegen.¹²⁶

Auf diese Weise war die Kirchenzucht keine rein geistliche Angelegenheit, und der prominente Status der Ältesten verlieh den Beschlüssen des Presbyteriums die nötige Autorität. Inwiefern eine solche Regelung auch in der Praxis für eine strengere Kirchenzucht sorgte, muss allerdings dahingestellt bleiben. An eine derartig enge Verbindung von weltlicher und kirchlicher Aufsicht dachte man in Berlin aber offenbar nicht.¹²⁷

Gleichwohl blieb die mangelhafte Kirchenzucht weiterhin ein Thema, das die Hofprediger beschäftigte. Mit der Gründung neuer reformierter Gemeinden in der Residenzstadt ergaben sich auch neue Probleme. Durch das Nebeneinander von Ober-Pfarr- und Domkirche, Parochialkirche, Friedrichswerder- und Dorotheenstädtischer Kirche sowie Friedrichstädtischer Kirche und Jerusalemkirche stellte sich die Frage nach dem Parochialzwang erneut. Zu dieser Thematik äußerte sich der Hofprediger Achenbach 1708 mit einem Gutachten, in dem er eine sorgfältige Erwägung des Für und Widers vornahm.¹²⁸ Achenbach gab unumwunden zu, dass der Parochialzwang von den Gemeinemitgliedern als Bevormundung wahrgenommen werden könnte und dass den Gläubigen die Wahl des Geistlichen freistehen müsse. Achenbach erkannte auch die praktischen Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben würden: „es werde wegen des Hoffis insonderheit impracticabel seyn welcher sich nicht dergestalt werde constri[n]giren laßen“. Für die Notwendigkeit eines Parochialzwangs spreche hingegen das erwünschte persönliche

¹²³ Christian Thomasius: *Bedencken über die Frage: Wieweit ein Prediger gegen seinen Landes-Herrn/ welcher zugleich Summus Episcopus mit ist/ sich des Binde-Schlüssels bedienen könne?* ³Wolfenbüttel 1707, S. 111. Anlass war die Konversion der Prinzessin Elisabeth Christine von Braunschweig-Wolfenbüttel-Lüneburg zum Katholizismus. Die lutherischen Hofgeistlichen zu Wolfenbüttel übten daran nicht nur scharfe Kritik, sondern erwogen sogar, dem Herzog Absolution und Abendmahl zu verweigern.

¹²⁴ Ebd. S. 117.

¹²⁵ Gabriel, *reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland*, S. 67. In der reformierten Gemeinde zu Magdeburg, wohin die Regierung 1714 umgezogen war, wurde auf derartige Marken scheinbar verzichtet. Meyer, *Geschichte der deutsch-reformierten Gemeinde zu Magdeburg*.

¹²⁶ *Leges und form auch Ordnung vermöge welcher der Eltesten der Clevischen Kirche beym kaufen gehalten, und alle vorfallende Nothdurfft verrichtet werden sollen.* o. D. AEKR Düsseldorf, 4KG (Kirchengemeinden), 013 Kleve, A II,1 Bd. 1.

¹²⁷ Zwar gab es mit dem Domkirchendirektorium seit 1658 eine Behörde zur Verwaltung des Kirchenvermögens, doch dieses hatte die Ausübung der Kirchenzucht nicht zur Aufgabe.

¹²⁸ O. O. 17. März 1708. BLHA, Rep. 10a, Nr. 44.

Verhältnis zwischen Prediger und Gemeinde, da in einer so großen Stadt wie Berlin eine gewisse Anonymität herrsche. Auch ließe sich eine wirksame Kirchengzucht ohne Parochialzwang nicht durchsetzen, denn durch das Nebeneinander der verschiedenen Gemeinden konnten sich die Gläubigen der Kirchenzensur ohne größere Schwierigkeiten entziehen. Außerdem würde die sachgemäße Führung der Kirchenbücher durch die bestehende Pfarrfreiheit faktisch verunmöglicht. Achenbach sprach sich deshalb für einen bedingten Parochialzwang aus, soweit die sakralen und kirchenadministrativen Amtshandlungen (Taufe, Kommunion, Proklamation und Kopulation) betroffen waren. Bei Predigten, Krankenpflege und Leichenpredigten sollte den Gläubigen die Wahl des Geistlichen auch weiterhin freistehen. Die Geistlichen sollten daher neben den Kirchbüchern auch ein regelmäßig zu aktualisierendes Gemeinderegister führen. Die Hofangehörigen sollten trotz formaler Zugehörigkeit zur Oberpfarr- und Domkirche vom Parochialzwang ausgeschlossen sein.

Zur Verwirklichung dieses Plans kam es zunächst zwar nicht, doch Achenbachs Überlegungen wurden nicht vergessen. In der amtlichen Umfrage von 1714 kritisierten die Berliner Hofprediger kollektiv die Pfarrfreiheit der Laien, „so viele Unordnungen verursacht, insonderheit die so nötige Special-Seelen-Sorge der Prediger dadurch gehindert wird“. ¹²⁹ Doch erst 1720 ordnete das Reformierte Kirchendirektorium einen 'sanften' Parochialzwang in allen reformierten Kirchen an: Die Mitglieder der Gemeinden durften von jetzt an nur noch nach erfolgter Dimissoriale von Prediger und Presbyterium außerhalb der eigenen Gemeinde kommunizieren. ¹³⁰ Das Projekt für eine Intensivierung der Kirchengzucht wurde nach Achenbachs Tod vom Hofprediger Steinberg wieder aufgegriffen. 1722 erstellte er den Entwurf für eine Ordnung zur Aufteilung der Parochien in der Residenz, die auf die bisher erfolglosen Anläufe von 1694 und 1708 Bezug nahm. ¹³¹ Damit sollte auch die Durchführung von Hausvisitationen durch das Presbyterium angeregt werden, wobei man sich allerdings der Tatsache bewusst war, dass „derjenige modus der Hausbesuchungen, welcher in Holland und teils orten Deutschlands üblich, an diesem Ort schwerlich in allem practicabel, und leicht einige Inconvenientzien nach sich ziehen dörffte.“ Steinberg fand die Zustimmung seiner Kollegen im Domministerium und der Vorschlag wurde dem Geheimen Rat v. Printzen unterbreitet. Allerdings war auch diesem Projekt kein Erfolg beschieden, eine Antwort des Ministers ist nicht überliefert.

Angesichts dieser Situation kann es nicht weiter verwundern, dass von der reformierten Kirchengzucht keine Impulse für die lutherische Landeskirche ausgingen. So war auch die hoch umstrittene Wiedereinführung der öffentlichen Kirchenbuße (1716) nicht auf Initiative des Reformierten Kirchendirektoriums erfolgt. ¹³² Die Kirchenräte erwirkten zwar eine Ausdehnung

¹²⁹ GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3, S. 7.

¹³⁰ Reformiertes Kirchendirektorium an die Immediatkirchen und Inspektoren. Berlin, 19. Januar 1720. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 31.

¹³¹ Berlin, 24. Januar 1722. BLHA, Rep. 10a, Nr. 44.

¹³² Offiziell wurde die öffentliche Kirchenbuße in der reformierten Kirche erst mit der Kirchenordnung von 1713 in der Kirchenverfassung verankert, auch wenn sie zuvor bereits praktiziert wurde. Presbyterialordnung, Kap. 2. Abgedruckt in CCM, 1,1 Nr. 83, Sp. 453-455. Im lutherischen Bereich konnte sich die Kirchenbuße offenbar nie wirklich durchsetzen. Die erweiterte Fassung der lutherischen Konsistorialordnung von 1551 sah noch die öffentliche Kirchenbuße bei Vergehen wie Ehebruch, Hurerei, Trunksucht und Wucher vor. Diese Kirchenbuße musste vor dem Konsistorium geleistet werden, um den ausgesprochenen Bann rückgängig zu machen. Haß, die ältesten Entwürfe, S. 32-34. Die Konsistorialordnung von 1573 kannte die öffentliche Kirchenbuße hingegen nicht mehr. Für das 17. Jahrhundert liegen allerdings einzelne Verordnungen vor, welche die öffentliche Kirchenbuße vorschrieben. 1643 waren einige Untertaninnen auf landesherrliche Anordnung wegen 'abergläubischen Seegensprechens' zur öffentlichen Kirchenbuße verurteilt worden. Cölln a. d. Spree, 28. März 1643. Abgedruckt in CCM, 1,2 Nr. 10, Sp. 49-52. In einer Kirchenverordnung der lutherischen Inspektoren von 1652 war für Bestrafung öffentlicher Laster (Fluchen, Entheiligung des Sonntags, Unzucht, Diebstahl, etc.) eine (nicht näher spezifizierte) Abbitte des Sünders vorgesehen. GStA PK, X. HA, Rep. 40 HR, Nr. 1763. In Kleve-Mark hatte der Kurfürst 1653 die öffentliche Kirchenbuße für alle Untertanen,

des Edikts auf weitere Sünden neben Ehebruch, doch an dem Edikt selbst waren sie nicht beteiligt – die Impulse für die systematische Wiedereinführung der Kirchenbuße sind wahrscheinlich eher im pietistischen Lager zu vermuten.¹³³ Ein besonderer Einfluss reformierter Zuchtvorstellungen auf die obrigkeitliche Polizeigesetzgebung kann somit nicht festgestellt werden. In den reformierten Gemeinden selbst scheint die öffentliche Kirchenbuße vereinzelt noch bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts zur Anwendung gekommen zu sein.¹³⁴

Die Hofprediger waren bei ihren Versuchen, mit Hilfe der weltlichen Obrigkeit eine strengere Kirchengzucht in den reformierten Gemeinden der Residenz zu etablieren, wiederholt gescheitert. Die zugrundeliegende staatskirchlich geprägte Auffassung vom Kirchenbann, der nur in Abstimmung mit der herrschaftlichen Kirchenverwaltung ausgeübt werden durfte, beschränkte die Hofgeistlichen auf sanktionsfreie Ermahnungen. Es bleibt weitgehend offen, warum die weltlichen Entscheidungsträger trotz gelegentlicher Sympathiebekundungen und eigener Anläufe zur Intensivierung der Kirchengzucht nicht auf die Eingaben der Hofprediger eingingen. Sicherlich waren die presbyterialen Ansätze nur bedingt mit dem landesherrlichen Kirchenregiment vereinbar. Die Eigenbedenken der Hofprediger deuten aber auch darauf hin, dass die geforderte Verchristlichung des Lebens nicht mehr mit den höfischen Lebensformen in Einklang zu bringen war und bei konsequenter Umsetzung erheblichen Konfliktstoff für das gesellschaftliche Zusammenleben der Hofgesellschaft geboten hätte. Außerdem stellt sich die Frage, ob eine Intensivierung der Kirchengzucht am Hof, der nach dem allgemeinen Urteil der Zeitgenossen zumindest hinsichtlich Libertinage beziehungsweise Unzucht relativ unduldsam gewesen sein soll, überhaupt notwendig erschien. Ein rigoroser Umgang mit heterodoxen und freidenkerischen Überzeugungen, wie ihn noch Cochius mit Blick auf die Hofangehörigen gefordert hatte, hätte zur Entstehung einer reformierten Orthodoxie geführt, was sicherlich nicht den obrigkeitlichen Interessen entsprach. Insgesamt entsteht der Eindruck, dass die reformierte Hofgemeinde sich in der Zeit um 1700 bereits weitgehend erfolgreich von der kirchlichen Sittenzucht befreit hatte und somit keine Vorbildfunktion für die Sozialregulierung der gesamten Gesellschaft einnehmen konnte.

die sich Hurerei, Ehebruch oder anderer lästerlicher Sünden in der Öffentlichkeit schuldig gemacht hatten, angeordnet – vermutlich auf Andringen der reformierten Synoden. Kleve, 24. Februar 1653. Scotti, Sammlung I, S. 309 f. Dagegen hatte man in den lutherischen Gemeinden in Brandenburg die öffentliche Kirchenbuße offenbar in eine Geldstrafe umgewandelt, so etwa in Wriezen. GStA PK, X. HA, Rep. 40 HR, Nr. 1758.

¹³³ Reformiertes Kirchendirektorium an König Friedrich Wilhelm I. 20./21. Februar 1716. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 55. Die Anregungen waren von der Obrigkeit ausdrücklich erwünscht und wurden zum Teil in das königliche Reskript vom 13. März 1716 aufgenommen. CCM 1,2 Nr. 103, Sp. 199-202. Zur Wiedereinführung der öffentlichen Kirchenbuße siehe Wendland, Kirchenbuße. Dass die Verordnungen zur öffentlichen Kirchenbuße nicht von den Reformierten erarbeitet worden waren, ist auch einer Beschwerde des reformierten Kirchenrats Johann Daniel Schmidtman gegen das im Formular vertretene (lutherische) Abendmahlsverständnis zu entnehmen. 3. Januar 1718. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 55.

¹³⁴ In Magdeburg etwa wurde sie zum letzten Mal 1756 vom Presbyterium angeordnet. Meyer, Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg I, S. 270.

4.4 Die reformierte Hofgemeinde: Gemeinschaft oder Gesellschaft?

Meine Brüder, haltet den Glauben an unseren Herrn Jesus Christus, den Herrn der Herrlichkeit, frei von jedem Ansehen der Person. Wenn in eure Versammlung ein Mann mit goldenen Ringen und prächtiger Kleidung kommt, und zugleich kommt ein Armer in schmutziger Kleidung, und ihr blickt auf den Mann in der prächtigen Kleidung und sagt: Setz dich hier auf den guten Platz!, und zu dem Armen sagt ihr: Du kannst dort stehen!, oder: Setz dich zu meinen Füßen! – macht ihr dann nicht untereinander Unterschiede und fällt Urteile aufgrund verwerflicher Überlegungen? [...] Wenn ihr aber nach dem Ansehen der Person urteilt, begeht ihr eine Sünde und aus dem Gesetz selbst wird offenbar, dass ihr es übertreten habt. Wer das ganze Gesetz hält und nur gegen ein Verbot verstößt, der hat sich gegen alle verfehlt.

Jak 2,1-4; 9-10

Entgegen der biblischen Mahnung, in der Gemeinschaft der Gläubigen kein Ansehen der Person gelten zu lassen, maßen die frühneuzeitlichen Menschen der Kirche einen zentralen Stellenwert als Ort gesellschaftlicher Repräsentation bei. Dies war auch in der Berliner Hofgemeinde in der Zeit um 1700 der Fall, wo die Forderungen der Zweiten Reformation nach einer Verchristlichung des Lebens keine dauerhafte Wirkung entfalten konnte. Das latente Spannungsverhältnis zwischen religiösen und weltlichen Normen, zwischen Frömmigkeit und Ansehen, wurde von den historischen Akteuren zwar nur selten thematisiert. Doch gerade in der Kirche ließen die höfischen Eliten ihr Ringen um gesellschaftliches Ansehen bisweilen in einer Weise eskalieren, die den gemeinschaftlichen Charakter des Gottesdienstes in Frage stellte und die Obrigkeit zum Eingreifen veranlasste.

4.4.1 Reformierte Frömmigkeit und weltliches Ansehen

Besonders deutlich trat das Spannungsfeld zwischen religiöser Frömmigkeit und dem Streben nach weltlichem Ansehen beim Abendmahl zu Tage. Der Abendmahlsfeier als „Ritual zur Konstituierung und sakralen Begründung politischer sowie sozialer und gesellschaftlicher Ordnung“ kam im höfischen Kontext grundsätzlich eine große Bedeutung zu.¹³⁵ Anders als in den konfessionell homogenen lutherischen Territorien ließ sich in Brandenburg das Abendmahl der Hofgemeinde aber nicht als Sinnbild der politischen und religiösen Einheit von Herrscher und Untertanen instrumentalisieren. Selbst innerhalb der reformierten Funktionselite wurde die Kommunion weniger als Akt der religiösen Vergemeinschaftung betrachtet, wie noch zu Beginn des 17. Jahrhunderts, als die wenigen Reformierten im Umfeld des Kurfürsten sich über ihre konfessionelle Zugehörigkeit als exklusive Gruppe in Abgrenzung zur lutherischen Mehrheit zusammenfanden, sondern zunehmend auch zur Aushandlung der internen gesellschaftlichen Rangordnung genutzt.

Rang (bzw. 'Praecedentz') stellte in der hierarchisch organisierten frühneuzeitlichen Ständegesellschaft eine Möglichkeit zur symbolischen Inszenierung gesellschaftlicher Ordnung dar, die darauf beruhte, in welchem Maße Personen einander Ehre zumaßen.¹³⁶ Rangkonflikte waren demnach Ehrkonflikte, bei denen es um ein „wechselseitiges Austarieren des Ehrkapitals“ unter Standesgleichen ging.¹³⁷ Insbesondere seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, möglicherweise in Folge der Westfälischen Friedensverhandlungen, nahmen Rangkonflikte in vielen Bereichen der Gesellschaft zu und erfuhren auch im publizistischen Diskurs verstärkt Beachtung. Während die ältere rechtswissenschaftliche Literatur (*ius praecedentiae*) die soziale Rangordnung noch

¹³⁵ Slenczka, Abendmahlspraxis, Abs. 31.

¹³⁶ Für eine Übersicht siehe Thomas Weller: *Theatrum Praecedentiae. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt: Leipzig 1500-1800.* Darmstadt 2006, S. 14-52.

¹³⁷ Ebd. S. 22.

als Ausdruck der gottgegebenen ständischen Gesellschaftsordnung betrachtete, verstand die seit dem Beginn des 18. Jahrhunderts an den Ritterakademien entstandene und eher praktisch ausgerichtete Zeremonialwissenschaft die Rangordnung als von Menschen geschaffene Ordnung, die zumindest ein Stück weit der Willkür unterlag und rational begründet werden musste.¹³⁸ Die Trennung zwischen der inneren Qualität und Tugend einer Person und der dieser aufgrund eines Amtes oder einer öffentlichen Funktion zukommenden äußeren Ehre eröffnete ein kritisches Potential, das sich in Form der Hofkritik gegen unchristliche Lebensführung, Ehrgeiz und Wolust richtete. Die von der Zeremonialwissenschaft vorgebrachte Kritik stellte das Rangdenken jedoch keineswegs grundsätzlich in Frage – sie erhob dieses vielmehr zu einem Prinzip der 'guten Policy' und unterstellte die Rangordnung der obrigkeitlichen Verfügungsgewalt. Die allgemeine, im Wesentlichen unhinterfragte Akzeptanz des Rangdenkens erstreckte sich sogar auf den kirchlichen Bereich, wo die Rangstreitigkeiten den Zeitgenossen vielleicht noch am ehesten als problematisch erscheinen mochten.¹³⁹ Gegen vereinzelte kritische Stimmen aus dem pietistischen Bereich verteidigte die zeremonialwissenschaftliche Literatur aber auch hier die Rangordnung als ein von Gott gestiftetes und der sozialen Stabilität dienliches Prinzip. Tatsächlich eignete sich die Kirche gerade deshalb als Raum für die performative Konstituierung der sozialen Rangordnung, weil hier alle Mitglieder der Gesellschaft in Beziehung zueinander gesetzt wurden.¹⁴⁰ Obrigkeitliche Versuche, den Rangstreit in der Kirche zu unterbinden und die Rangunterschiede zumindest in diesem Kontext zu nivellieren, bildeten eher eine Ausnahme und blieben in der Praxis wirkungslos: „Christliche Demut sollte allenfalls den sozialen Verlierern zum Trost gereichen.“¹⁴¹ An dieser Stelle soll aber weniger die Diskrepanz von Norm und Praxis betont werden als vielmehr die Normenkonkurrenz, die sich aus der religiös begründeten obrigkeitlichen Forderung nach der Egalität in der Gemeinschaft der Gläubigen einerseits und der ebenfalls obrigkeitlich verordneten hierarchischen Rangordnung der Hofgesellschaft andererseits ergab.¹⁴²

Versuche zur Festlegung der internen Hierarchie der Hofgesellschaft in Form von obrigkeitlich erlassenen Rangordnungen gab es an allen größeren europäischen Höfen der Frühen Neuzeit. Aufnahme in der Rangordnung bedeutete zunächst einmal Rang-Fähigkeit: Zugehörigkeit zu einem mehr oder minder exklusiven Personenkreis, dem der Fürst eine besondere Ehre beimaß. Bei der Aufstellung der internen Hierarchie bestimmte sich die Stellung des Einzelnen innerhalb der Rangordnung primär durch die Ausübung einer öffentlichen höfischen, militärischen oder administrativen Funktion, sekundär durch das Dienstalter. Derartige Rangordnungen ermöglichten es dem Fürsten, die Verteilung des Sozialprestiges am Hof zu kontrollieren, ohne dabei auf herkömmliche geburtsständische Rangvorstellungen grundsätzlich Rücksicht nehmen zu müssen. Wie das Beispiel des Wiener Hofes zeigt, eigneten sich Rangordnungen aber nur bedingt als Herrschaftsinstrument, da sie in der Regel nicht der freien Verfügung des

¹³⁸ Zur Gattung der zeremonialwissenschaftlichen Literatur siehe Miloš Vec: *Zeremonialwissenschaft im Fürstentum*. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation. Frankfurt a. M. 1998.

¹³⁹ Barbara Stollberg-Rillinger: *Rang vor Gericht*. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der frühen Neuzeit. In: *ZHF* 28 (2001), S. 385-418, S. 389 f.

¹⁴⁰ Ebd. S. 417.

¹⁴¹ Ebd. S. 390, Anm. 10.

¹⁴² Nach Hillard v. Thiessen war Normenkonkurrenz ein für die Frühe Neuzeit typisches Phänomen, das darin bestand, „dass verschiedene Instanzen – vor allem die Konfessionskirchen, die weltlichen Obrigkeiten und verschiedene soziale Gruppen – mit wachsender Intensität die Befolgung von Regeln und Normen einforderten und damit unterschiedliche Handlungserwartungen schufen, die starke Widersprüche hervorriefen.“ Erst „der Rückzug der sozialen Normen in die Sphäre des Privaten und damit die Schaffung von normenspezifischen Handlungsfeldern entschärfte das Problem der Normenkonkurrenz.“ Ders.: *Das Sterbebett als normative Schwelle*. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht. In: *HZ* 295 (2012), S. 625-659, hier S. 627, 657.

Fürsten unterlagen, sondern selbst von der überlieferten präzedenzrechtlichen Tradition des Zeremoniells bestimmt waren. Ihre Funktion konzentrierte sich vielmehr auf die Vermeidung von Rangstreitigkeiten, die das alltägliche höfische Zusammenleben erschwerten.¹⁴³ An anderen Höfen, die weniger stark von der Tradition bestimmt waren, orientierte sich die Rangordnung nach den persönlichen Vorlieben der einzelnen Fürsten und war eher Veränderungen unterworfen. In der Praxis erwiesen sich aber auch hier die obrigkeitlichen Normierungsversuche durch Rangreglements als wenig erfolgreich, da die historischen Akteure ihren gesellschaftlichen Status in der Interaktion untereinander aushandelten, ohne auf die rechtlich verbrieften Privilegien Rücksicht zu nehmen.

Dies war auch beim Berliner Hof im 17. Jahrhundert der Fall, wo die Ausdifferenzierung des Verwaltungsapparats und die Formierung einer barocken Hofgesellschaft das soziale Gefüge in Bewegung brachten und somit für unklare Hierarchien innerhalb der Amtsträgerschaft sorgten.¹⁴⁴ Da bei Rangstreitigkeiten nicht systematisch, sondern nur fallweise entschieden wurde, „mußte sich bald ein schwer durchschaubares Geflecht entwickeln, das im Streitfall oft nicht mehr durch gelassene, sachliche Wiederherstellung eines tatsächlichen Rechtszustandes sondern nur noch durch Neufestlegung im Einzelfall zu klären und zu entschärfen war.“¹⁴⁵ Erst Kurfürst Friedrich III. hatte zur Vermeidung von Rangstreitigkeiten 1688, kurz nach seinem Herrschaftsantritt, ein allgemeines Rang-Reglement erlassen.¹⁴⁶ Diese Rangordnung wurde nach der Erlangung der Königswürde umfassend erweitert und mehrfach modifiziert und zuletzt durch Friedrich Wilhelm I. wieder deutlich reduziert.¹⁴⁷ Die Einführung einer umfassenden Rangordnung erfolgte hier vergleichsweise spät und fällt in eine Übergangsperiode, in der die Aufstiegsmöglichkeiten durch den Hofdienst bereits abnahmen und sich die bürokratische Elite allmählich abschottete.¹⁴⁸

¹⁴³ Andreas Pečar: Das Hofzeremoniell als Herrschaftstechnik? Kritische Einwände und methodische Überlegungen am Beispiel des Kaiserhofes in Wien (1680-1740). In: Ronald G. Asch u. Dagmar Freist (Hgg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln u. a. 2005, S. 381-404, hier S. 393-397.

¹⁴⁴ Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 346.

¹⁴⁵ Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 347.

¹⁴⁶ 13. August 1688. CCM 6,1 Nr. 177, Sp. 587-590. Diese erste allgemeine Rangordnung führte lediglich 32 Positionen auf.

¹⁴⁷ Nach der Königskrönung erfolgte zunächst keine Änderung der Rangordnung. Erst nach dem Tod der Königin Sophie Charlotte wurde am 15. April 1705 ein neues, auf 131 Positionen erweitertes Rang-Reglement geschaffen, das nicht nur sämtliche Angehörige der höfischen, militärischen administrativen und kirchlichen Elite aufführte, sondern auch mittlere und untergeordnete Chargen (CCM 6,2 Nr. 28, Sp. 51-56); dieses wurde nach kurzer Zeit wieder modifiziert (Rang-Reglements vom 6. Juni 1706 und vom 16. November 1708. CCM 6,2 Nr. 38, Sp. 69-74 sowie Nr. 45, Sp. 85-90). Die von Friedrich Wilhelm I. am 21. April 1713 erlassene Rangordnung führte nur noch 47 Positionen auf (CCM 6,2 Nr. 76, Sp. 139-142).

In eine ähnliche Richtung zielte auch der (praktisch erfolglose) Versuch zur Etablierung des Oberheraldsamtes (1706), bei dem sich alle Adligen im Herrschaftsbereich mit ihren Wappen, Familiengeschichten und Stammtafeln registrieren sollten. 16. Januar 1706 CCM 6,1 Nr. 35, Sp. 63-66. Siehe auch Harald v. Kalm: Das preußische Heroldsamt (1855-1920). Adelsbehörde und Adelsrecht in der preußischen Verfassungsentwicklung. Berlin 1994, S. 18-25.

¹⁴⁸ Von diesem Rangdenken waren übrigens auch die Hofprediger nicht ausgenommen. Während die protestantischen Geistlichen in Brandenburg-Preußen seit dem 16. Jahrhundert an gesellschaftlichem Rang einbüßten, versuchten die Hofprediger ihre hervorgehobene Stellung in der höfischen Rangordnung, wo sie ungefähr auf der gleichen Ebene wie die Amtskammerräte und die Konsistorialräte rangierten, zu behaupten. Die Rangordnung von 1688 führte die Hofprediger zunächst noch nicht auf, wohl aber die Konsistorialräte, und zwar vor den Amtskammerräten (Rang-Reglement vom 13. August 1688. Abgedruckt in CCM 6,1 Nr. 177, Sp. 587-590). Die deutlich erweiterte Rangordnung von 1705 führte an 21. Stelle den Bischof, an 61. Stelle die Konsistorialräte, an 64. Stelle die Hofprediger, vor den Amtskammerräten (Königl. Preuß. Rang-Reglement vom 15. April 1705. Abgedruckt in CCM 6,2 Nr. 28, Sp. 51-56). Die korrigierte Rangordnung von 1706 führte den Bischof an 18. Stelle, die Konsistorialräte an 57. Stelle und die Hofprediger an 60. Stelle, erneut vor den Amtskammerräten (Königl. Preuß. Rang-Reglement vom 6. Juni 1706. Abgedruckt in CCM 6,2 Nr.

Das ausgeprägte Ehrbewusstsein, das in diesem Rangdenken zum Ausdruck kam, war zwar ein gesamtgesellschaftliches Phänomen, das auch in den altständisch geprägten lutherischen Gemeinden in den Städten und auf dem Lande vorkam.¹⁴⁹ In der Berliner Hofgemeinde erwiesen sich Rangstreitigkeiten aber als besonders virulent, da mit dem Anwachsen der Hofgesellschaft ein gesteigertes Bedürfnis nach interner sozialer Differenzierung einherging.¹⁵⁰ Hinzu kam, dass die Gemeinde in ihrer personellen Zusammensetzung und inneren Hierarchie beständig fluktuierte, so dass die Rangordnung von den beteiligten Akteuren immer wieder neu ausgehandelt werden musste.¹⁵¹ Die daraus erwachsenden Konflikte konnten im schlimmsten Fall den sozialen Frieden in der Gemeinde stören, wodurch gerade im Kirchraum die theologische Deutung des Abendmahls als „soziales Sakrament“ infrage gestellt wurde.¹⁵²

Kurfürst Friedrich III. hatte bereits 1690 sein Missfallen über die Streitigkeiten, die wegen der Präzedenz beim Empfang des Abendmahls in der Oberpfarr- und Domkirche entstanden waren, erklärt. Diese seien ein Zeichen von Eitelkeit und Hochmut und dem Sakrament unwürdig, daher werde die Rangordnung beim Abendmahl ausgesetzt.¹⁵³ Die Kommunikanten

38, Sp. 69-74). Nach einem Rangstreit der Hofprediger mit den Amtskammerräten verfügte der König 1707, dass diese jenen nachgeordnet sein sollten (Thadden, Hofprediger, S. 33). Die Rangordnung von 1708 führte den Bischof und Hofprediger hingegen nicht mehr auf, sondern lediglich die Konsistorialräte an 62. Stelle (Königl. Preuß. Rang-Reglement vom 16. November 1708. Abgedruckt in CCM 6,2 Nr. 45, Sp. 85-90). Auch die durch Friedrich Wilhelm I. deutlich reduzierte Rangordnung von 1713 führte Bischof und Hofprediger nicht mehr auf, sondern lediglich die Konsistorialräte an 41. Stelle (Königl. Preuß. Rang-Reglement vom 21. April 1713. Abgedruckt in CCM 6,2 Nr. 76, Sp. 139-142). Die Amtskammerräte stammten offenbar häufig aus dem gleichen sozialen Milieu wie die Hofprediger und konnten in der höfischen Hierarchie nicht weiter aufsteigen. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 190 f. Die Behauptung Herings, dass die reformierten Hofprediger unabhängig von der Anciennität stets vor den lutherischen Konsistorialräten rangierten, lässt sich vor dem Hintergrund dieser Rangordnungen nicht bestätigen. Hering, Neue Beiträge I, S. 77 f. Ihre bedeutende Stellung innerhalb der höfischen Gesellschaft lässt sich am Leichenbegängnis von Moritz Selig (1666-1709) verdeutlichen, bei dem vier Marschallstäbe und 40 Kutschen teilnahmen. Besser, Schriften III, S. 372.

Auch unter den Hofpredigern gab es offenbar Konflikte über den Vorrang. Entgegen der ursprünglich kollegialen Organisation des Domministeriums entwickelte sich aus dem Anciennitätsprinzip ein Führungsanspruch des dienstältesten 'ersten' Hofpredigers als Oberhofprediger, der die Oberaufsicht über seine Kollegen beanspruchte. 1699 berichtete der Kurprinz seinem Erzieher Rebeur, „que Monsieur Seelig et Mons. Diablonski [Jablonski, H. B.] avoient dit que Mons. Ursinus seitoit plaint a Mons. Seelig de ce qu'il étoit allé prêcher a Oranienburg sans son consentement comme étant le Premier Hoffprediger [...]“. 3. Juli 1699. Abgedruckt in: Heinrich Borkowski (Hg.): Aufzeichnungen von Johann Philipp von Rebeur über seine Tätigkeit als Informator Friedrich-Wilhelms (I.). (Vom 8. Mai 1697 bis Januar 1701). Fortsetzung und Schluss. In: Hohenzollernjahrbuch 9 (1905), S. 155-168, hier S. 158. Nach Thadden wurde der Titel eines Oberhofpredigers erstmals 1741 gebraucht. Thadden, Hofprediger, S. 31. Tatsächlich taucht der Begriff in den Akten spätestens seit der Zeit um 1700 gelegentlich als Synonym zum ersten Hofprediger auf. Nach Bahl trugen zuvor bereits Johann Bergius (1587-1658), Bartholomäus Stosch (1604-1686) und Georg Conrad Bergius (1623-1691) diesen Titel. Bahl, Hof des Großen Kurfürsten, S. 429, 430, 573, 599, 606.

¹⁴⁹ Hinrichs, Preußentum und Pietismus, S. 179.

¹⁵⁰ Als Johann Sigismund 1613 erstmals das Abendmahl nach reformiertem Ritus empfing, fanden sich nur 55 Kommunikanten im Dom ein, 1616 waren es in Abwesenheit des Kurfürsten 192. Stutz, Reformationsrecht, S. 36. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war die Anzahl der Reformierten in der Residenz auf über Tausend Personen angestiegen.

¹⁵¹ Die Seltenheit des Abendmahls, das in vielen reformierten Gemeinden nur vierteljährlich stattfand, war an der hier kein Faktor, denn aufgrund der Größe der Gemeinde wurden die Abendmahlsfeiern in der Oberpfarr- und Domkirche seit 1691 in einem vierzehntägigen Turnus abgehalten. Als sich die Gemeinde in diesem Jahr an Pfingsten vollständig zur Kommunion versammelte, dauerte dies viereinhalb Stunden. Dalton, Jablonski, S. 138. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts nahmen jedes Mal 150 bis 200 Kommunikanten am Abendmahl teil. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3, S. 7. Es bleibt offen, ob mit der Steigerung der Frequenz von Abendmahlsfeiern dazu führte, dass die Kommunikanten auch häufiger kommunizierten.

¹⁵² Heinrich Richard Schmidt: Das Abendmahl als soziales Sakrament. In: Traverse: Zeitschrift für Geschichte 2002/2, S. 79-93.

¹⁵³ Paul von Fuchs an das reformierte Ministerium. Cölln a. d. Spree, 13. Juni 1690. GStA PK, I. HA, Rep. 2,

sollten in Zukunft „ohne Unterscheid des Standes und der Persohnen“ nach der Ordnung der Stühle hinsichtlich der Nähe zum Kommunionstisch vortreten. Damit wurde faktisch aber keine vollständige Aufhebung der Rangordnung bewirkt, denn die Vergabe der Kirchenstühle durch die Domkirchenräte erfolgte unter Berücksichtigung des Rangs und die Sitze der ranghöchsten Gemeindemitglieder lagen in der Regel näher an der Kanzel.¹⁵⁴ Gleichwohl war dieser Anordnung offenbar kein Erfolg beschieden, denn Rangstreitigkeiten fanden auch weiterhin statt. Die Hofgeistlichen an der Oberpfarr- und Domkirche hatten 1698 sogar die Liturgie anpassen müssen, um Rangeleien vor dem Kommunionstisch zu vermeiden.¹⁵⁵ 1699 erging daher erneut eine gleichlautende Verordnung an alle reformierten Kirchen.¹⁵⁶ Diese Ansätze zur Nivellierung der Ständeordnung (mit Ausnahme des Herrscherpaars, dessen hervorgehobene Stellung in der herrschaftlichen Loge sowie in besonderen Abendmahlsstühlen deutlich zum Ausdruck kam) sind durchaus ungewöhnlich und stellen einen deutlichen Gegensatz etwa zur Abendmahlszeremonie lutherischer Höfe im 16. und 17. Jahrhundert dar.¹⁵⁷ Sie zielten nicht nur auf eine Befriedung der Konfliktsituation ab, sondern waren gleichzeitig auch Ausdruck herrschaftlicher Frömmigkeit. Indem sie sich die kirchliche Forderung nach der Verchristlichung und Heiligung des Lebens zu eigen machte, kam die Obrigkeit ihrer *cura religionis* nach.¹⁵⁸

Die Einschärfung des gemeinschaftlichen Charakters der Abendmahlsfeier schien umso mehr geboten, als sich gerade die gesellschaftlichen Eliten den öffentlichen Gottesdienstformen durch die Privatkommunion zu entziehen suchten. Schon in der Domkirchenordnung von 1664 wurde dies als Missstand thematisiert.¹⁵⁹ 1696 bemängelte eine halberstädtische Verordnung, dass sich viele Gläubige dem Gebrauch des heiligen Abendmahls in der öffentlichen Versammlung entzögen, „dazu dann bey denen meisten der sündliche und ergerl. Rangstreit oder sonst verwerfliche weltliche einsichten nicht wenig anlaß geben“.¹⁶⁰ Es sei daran zu erinnern,

daß der erste heilige einsetzung von unserm herrn und seeligmacher Jesu bey versamlung der jünger geschehen, auch zu der Apostel zeiten die brüder bey ihren christlichen zusammenkünften aufeinander gewartet, und dann mit einander das brod des herrn gebrochen, von welcher ältesten erbeulichen kirchenordnung da viele einen leib im glauben und in der liebe darstellen, und also auch eines leibes Christi theilhaftig werden, ohne noth und erhebliche uhrsache nicht abzugehen, vielmehr zur vermeidung des vorberedten sündlichen und ärgerlichen rangstreits wohl zu erwegen, wie richtig arm und klein wir menschen seyn, gegen den ewigen großen Herrn, zu deßen tafel wir eingeladen werden, wofür selbst die engel erzittern und ihr antlitz bedecken, und daß unß auch hier der rhum mangelt, den wir für Gott haben sollen, darum ja keiner den andern verachten

Nr. 11.

¹⁵⁴ Ein Offiziantengestühl, bei dem die Sitze an einen bestimmten Status oder an die Ausübung eines öffentlichen Amtes gebunden war, wie etwa in der Klever Hofgemeinde, gab es in Berlin nicht. In Kleve war des Gestühl streng hierarchisch gegliedert: Rechts von der Kanzel lag die königliche Loge sowie die Sitze der adligen Landstände und Kavaliere; gegen den Uhrzeigersinn folgten die Sitze der Regierungs- und Justizräte (adlige und gelehrte) sowie die der klevischen Magistrate. GStA PK, I. HA, Rep. 34, Nr. 1054.

¹⁵⁵ Die Geistlichen waren seit dem Vorjahr verpflichtet worden, zwecks besserer Verständlichkeit und zur Vermeidung der Rangstreitigkeiten den Vortrag unter der Kanzel zu halten (und nicht, wie die Liturgie eigentlich vorsah, am Altar/Kommunionstisch). Kurfürst Friedrich III. an den Geheimen Rat. Friedrichsberg 17./27. Mai 1698. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 29. Die Hofprediger waren mit dieser Regelung zwar unzufrieden, konnten sich aber nicht durchsetzen. Domministerium an Kurfürst Friedrich III. Berlin, 4. Januar 1699. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 2. Eine öffentliche Stellungnahme der Hofprediger zu den wiederkehrenden Rangstreitigkeiten, die den sakralen Charakter des Abendmahls empfindlich stören mussten, ist in den Quellen nicht belegt.

¹⁵⁶ Cölln a. d. Spree, 13. Februar 1699. Abgedruckt in CCM 1,1 Nr. 67, Sp. 423 f.

¹⁵⁷ Slenczka, Abendmahlslehre, Abs. 36-39; Stollberg-Rillinger, Rang vor Gericht, S. 389 f.

¹⁵⁸ Als Motiv erscheint auch hier die Wahrung des herrschaftlichen Monopols auf Selbstdarstellung in der Kirche denkbar.

¹⁵⁹ Hering, Beiträge II, S. 110.

¹⁶⁰ Halberstadt, 23. November 1696 [Kopie]. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 9.

und sich hervorziehen oder gegen seinen armen mitbruder groß achten und aufbrüsten, sondern der größte wie der kleinste, und der kleinste wie der größte, alle miteinander wie arme sündler, und hungernde nach der gnade gottes, für deßen Majestät in dehmuth erscheinen sollen und müßen, damit wir barmhertzigkeit und trost erlangen mögen.¹⁶¹

Die ungewöhnlich umfassende theologische Begründung an dieser Stelle deutet darauf hin, dass ein Geistlicher an der Formulierung dieser Verordnung beteiligt war; ein besonderer konfessioneller Bezug ist dabei nicht zu erkennen. In eine ähnliche Richtung zielte eine 1731 erlassene allgemeine königliche Verordnung gegen die Profanierung des Abendmahls, die allerdings auf eine theologische Begründung verzichtete. Sie schrieb unter anderem vor, dass keinem Gesunden, „er sey von was Stande oder Condition er wolle, das Abendmahl [...] in den Häusern oder Sacristeyen gereicht werden [...] solle“.¹⁶² Dabei wurde zumindest implizit unterstellt, was an anderen Orten auch ausdrücklich über die Privatkommunion gesagt wurde, nämlich dass sich bestimmte Personen „aus Singularität und Hochmuth, da sie etwas mehr sein wollen als andere,“ der Teilnahme am öffentlichen Ritual entziehen wollten.¹⁶³ Die herrschaftliche Familie war mit ihrem persönlichen Vorbild an den bemängelten Verhaltensformen allerdings nicht ganz unbeteiligt, da eine Teilnahme am öffentlichen Abendmahl mit der fürstlichen Dignität zu dieser Zeit offenbar nicht mehr vereinbar schien.¹⁶⁴ Einen Widerspruch zu den genannten Verordnungen sah man in diesem Verhalten aber nicht.

Zur besseren Regulierung der Abendmahlsfeier wurde auch eine strenge Geschlechtertrennung eingeschärft. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts erging eine Verordnung, dass zur Einschränkung der Rangstreitigkeiten die Frauen erst nach den Männern das Abendmahl empfangen sollten, oder dass ein Frauenkelch zur Anwendung kommen sollte – die ständische und höfische Rangordnung musste also hinter der Geschlechterordnung zurücktreten.¹⁶⁵ Darin reflektierte sich nicht nur das stereotype Klischee von der weiblichen Zanksucht, sondern auch die besondere Bedeutung des öffentlichen Kirchraums als Ort der sozialen Repräsentation,

¹⁶¹ Ebd.

¹⁶² Berlin, 6. September 1731. CCM 1,1 Nr. 121, Sp. 555 f.

¹⁶³ Art. Privat-Communion. In: Zedler, Universal-Lexicon, Sp. 561-575, hier Sp. 561.

¹⁶⁴ In der Berliner Schlosskapelle, die seit 1632 vom Dom getrennt war, wurde von den Hofpredigern ein reformierter Gottesdienst für die kurfürstliche Familie gehalten. Die reformierten Angehörigen der fürstlichen Familie empfingen hier häufig in kleinem Kreis das Abendmahl, und nicht, wie die übrige Hofgesellschaft, in der Dom- oder Parochialkirche. Bereits Friedrich Lucae berichtete 1667, dass der Kurfürst sich das Abendmahl privat reichen ließ. Lucä, *Der Chronist Friedrich Lucä*, S. 140 f. 1693 wurden offenbar für die Bedürfnisse der kurfürstlichen Familie tägliche Betstunden am Vormittag angeordnet. Paul von Fuchs an das reformierte Ministerium. Cölln a. d. Spree, 17. November 1693. GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 21. Für weitere Belege siehe auch Hinrichs, *Friedrich Wilhelm I.*, S. 315 sowie Friedländer, *Berliner geschriebene Zeitungen*, S. 69 f. Bisweilen separierte sich Mitglieder der fürstlichen Familie auch mit den wichtigsten Hofangehörigen von der übrigen reformierten Gemeinde zur Abendmahlsfeier: „Am 9ten [Februar 1716] ist die devotion und vorgesezte Communion daselbst [in Charlottenburg] gehalten, welcher Ihre Hoheiten die Herren Marggraffen, einige Ministri und andere hohe Bediente des Hofes mit beygewohnt.“ Ebd. S. 465.

¹⁶⁵ Nicolovius, *Erinnerungen*, S. 221. Die Verwendung eines besonderen Frauenkelchs stellte offenbar eine Möglichkeit zur Abkürzung des Rituals und somit zur Zeitersparnis dar. Tatsächlich waren in den Inventaren mehrerer reformierter Gemeinden verschiedene Abendmahlskelche, ein größerer Herrenkelch und ein etwas kleinerer Frauenkelch, vorhanden, die auf eine solche Praxis hindeuten. Domkürster Heinrich Otto: Spezifikation derer Sachen, welche bey der Evangelischen Reformirten Ober-Pfarr und Domkirche vorhanden sind [1713]. GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3, S. 24. Auch in den übrigen reformierten Gemeinden jüngerer Gründungsdatums waren bisweilen zwei Kelche für Männer und Frauen vorhanden, wie zum Beispiel in der Friedrichstadt. Ebd. S. 115. Der Blick auf die Abendmahlspraxis an den lutherischen Höfen des 16. Jahrhunderts zeigt im Vergleich, dass die Reihenfolge der Teilnehmer der höfischen Rangordnung genauestens folgte. Die Teilnehmer traten in Gruppen zu jeweils Neun hervor, wobei die Hierarchie innerhalb der Gruppen nach Rang und Alter bestimmt wurde. Die rangniederen Frauen kamen zwar erst zum Schluss, doch hochrangige Frauen sortierten sich in die Hierarchie der Männer ein. Slenczka, *Abendmahlslehre*, Abs. 37.

der möglicherweise von Frauen noch mehr als von Männern zur Selbstdarstellung genutzt wurde.¹⁶⁶

In ähnlicher Weise wie beim Abendmahl versuchten die Oberschichten auch die Taufen aus dem öffentlichen Kirchraum in einen exklusiveren oder privaten Raum zu verlagern und sich somit der Gemeinde zu entziehen, was durch die Obrigkeit allerdings nicht in gleichem Maße problematisiert wurde.¹⁶⁷ Auch bei der Katechese der Konfirmanden gaben die Hofprediger Sonderunterricht für die Kinder von Standespersonen, der im privaten Rahmen stattfand.¹⁶⁸ Indem sich die gesellschaftliche Elite von der Öffentlichkeit der Kirchengemeinde distanzierte, entzog sie sich ein Stück weit auch der sozialen Kontrolle durch Gemeinde und Obrigkeit. Dieses Phänomen war freilich kein Spezifikum des Berliner Hofes, sondern entsprach wohl eher einer allgemeinen Entwicklung, die im reformierten Bereich auch dort festzustellen ist, wo eine presbyteriale Kirchen- und Sittenzucht praktiziert wurde.¹⁶⁹

Am sinnfälligsten kam der soziale Status der Gemeindeglieder wohl im Kirchengestühl zum Ausdruck.¹⁷⁰ Das Kirchengestühl bildete nicht einfach eine bereits bestehende, formalisierte soziale Ordnung ab und eignete sich daher in besonderer Weise als Raum zur Verhandlung gesellschaftlicher Geltungsansprüche. Wie die kunsthistorische Forschung hervorgehoben hat, war die Einführung des Gestühls in den reformatorischen Kirchen nicht dem gesteigerten Stellenwert der Predigt geschuldet, zu der sich eine Gemeinschaft gleichgestellter Laien versammelte, sondern vielmehr dem „Bedürfnis einer hierarchisch geordneten Gesellschaft zur Repräsentation ihrer selbst vor sich selbst.“¹⁷¹ Gleichzeitig hatte das Kirchengestühl auch eine kontrollierende Funktion, machte es doch das pflichtwidrige Fernbleiben vom Gottesdienst für alle sichtbar.¹⁷²

In der Oberpfarr- und Domkirche entwickelte sich die Errichtung eines Kirchengestühls parallel zur Formierung der Hofgesellschaft im Laufe des 17. Jahrhunderts. Während ein Frauengestühl bereits zu Beginn des 17. Jahrhunderts existierte, wurde das Mannesgestühl erst später errichtet.¹⁷³ In der für die reformierten Kirchen zu dieser Zeit wohl üblichen Weise waren die Frauenstühle auf dem Boden (und vermutlich im vorderen Teil der Kirche)

¹⁶⁶ Ein wiederkehrender Streitpunkt ergab sich wohl aus der Tatsache, dass verheiratete Frauen sich entgegen den gesetzlichen Vorgaben nicht damit zufrieden gaben, den Rang der Ehemänner anzunehmen, sondern auch weiterhin den Rang beanspruchten, der ihnen aufgrund der Geburt (oder im Falle der Wiederverheiratung aus erster Ehe) zustand. Art. Rang-Ordnungen. In: Zedler, Universallexicon, Bd. 30 [1741], Sp. 811-816, hier Sp. 816. Die Bedeutung des Kirchraums als einziger öffentlicher Ort, wo Frauen untereinander Rangordnungen bilden und Rangstreitigkeiten austragen konnten, betont Ulbrich, Zankapfel 'Weibergestühl', S. 114.

¹⁶⁷ Die außerhalb der Kirche stattfindenden Taufen sind belegt durch die vielfachen, häufig unvollständigen Nachträge in den Taufbüchern.

¹⁶⁸ Dalton, Jablonski, S. 178 f.; GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 3, S. 7.

¹⁶⁹ Greyerz, religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum, S. 311 f.

¹⁷⁰ Zu dieser Thematik siehe Jan Peters: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte 28 (1985), S. 77-106; Reinhold Wex: Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland. Marburg 1984; Claudia Ulbrich: Zankapfel 'Weiber-Gestühl'. In: Axel Lubinski u. a. (Hgg.): Historie und Eigen-Sinn. Weimar 1997, S. 107-114; Gabriela Signori: Umstrittene Stühle. Spätmittelalterliches Kirchengestühl als soziales, politisches und religiöses Kommunikationsmedium. In: ZHF 29 (2002), S. 189-213; Thomas Weller: Ius subselliorum templorum. Kirchenstuhlstreitigkeiten in der frühneuzeitlichen Stadt zwischen symbolischer Praxis und Recht. In: Christoph Dartmann u. a. (Hgg.): Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Münster 2004, S. 199-224.

¹⁷¹ Reinhold Wex: Der frühneuzeitliche protestantische Kirchenraum in Deutschland im Spannungsfeld zwischen Policy und Zeremoniell. In: Klaus Raschok u. Reiner Sörries (Hgg.): Geschichte des protestantischen Kirchenbaus. Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag. Erlangen 1994, S. 47.

¹⁷² Wex, Ordnung und Unfriede, S. 137 f.

¹⁷³ Siehe Abschnitt 4.2.1.

angebracht, während die Männer ihre Sitze an den Seiten und in den Logen auf den Chören hatten.¹⁷⁴ An der strengen Trennung von Mannes- und Frauengestühl wurde offenbar auch noch zu Beginn des 18. Jahrhunderts konsequent festgehalten.¹⁷⁵

Das starke Anwachsen der reformierten Gemeinde im Laufe des 17. Jahrhunderts hatte zu einem Platzmangel in der Oberpfarr- und Domkirche geführt, der den Streit um die Sitzplätze weiter verschärfte. Der mehrfache Umbau des Gestühls und der Anbau neuer Chöre brachten die bestehende Ordnung durcheinander und erzeugte zusätzliches Konfliktpotential. Daran konnten auch obrigkeitliche Normierungsversuche wenig ändern. Das Kirchengestühl unterstand zwar der Aufsicht der Domkirchenräte: hochrangige Mitglieder der Hofgemeinde, die nicht nur für die Verwaltung des umfassenden Kirchenvermögens zuständig waren, sondern unter anderem auch für die Zuteilung der Plätze im Kirchengestühl.¹⁷⁶ Sie hatten 1690 nach dem Umbau des Kirchengestühls die Plätze neu zugewiesen und ein Register angelegt, in dem die Inhaber des Gestühls verzeichnet waren. Ein an die Ausübung öffentlicher Funktionen gebundenes Gestühl (sog. Amts- oder Offiziantengestühl) konnte sich weitestgehend nicht durchsetzen.¹⁷⁷ Die einmal festgelegte Stuhlordnung erwies sich allerdings nicht als tragfähig, um die sich ständig ändernde innere Hierarchie der Hofgesellschaft abzubilden. Die Gemeindemitglieder begannen nämlich schon bald mit dem Tauschen, Verleihen und Verschenken von Stühlen, ohne die Kirchenverwalter darüber zu benachrichtigen. Daraus ergaben sich zwangsläufig unklare Besitzverhältnisse, die wiederum zu Konflikten zwischen den Gemeindemitgliedern führen konnten. Vor allem aber hatte dies zur Folge, dass das Kirchengestühl nicht die von der Obrigkeit festgelegte Rangordnung widerspiegelte; in der freien Konkurrenz um die prestigeträchtigsten Plätze triumphierten vielmehr jene Personen, die ihre sozialen Ressourcen besonders gewinnbringend einzusetzen vermochten. Das neofeudale Konkurrenzdenken der reformierten Hofgesellschaft zog dabei zwangsläufig auch unerwünschte Konsequenzen nach sich. So erwies sich die fortgesetzte Beanspruchung ungenutzter Stühle durch einzelne Familien als logistisches Problem, wie die verantwortlichen Domkirchenräte Scultetus und Stoschius 1695 klagten.¹⁷⁸ Offenbar war es gängige Praxis, dass adelige Familien ihr Gesinde auf ungenutzte Stühle schickten, um ihren Anspruch auf die prestigeträchtigsten Plätze weiterhin behaupten zu können.¹⁷⁹ Den beiden Domkirchenräten mochte dabei noch die heftige Auseinandersetzung zwischen der Witwe Appelin und dem Hofrat Kleinsorge aus dem Jahr 1691 in Erinnerung geblieben sein.¹⁸⁰ Ursache dieses Konflikts war ein Umbau im Frauengestühl, der eine Neuaufteilung der Sitzplätze zwischen den einzelnen Gestühlen notwendig gemacht hatte. Die Amtskammerrätin Appelin hatte sich über ein geschicktes Tauschverhalten, wenn auch ohne Absprache mit den zuständigen Kirchenräten, das Anrecht

¹⁷⁴ So etwa auch in Magdeburg. Meyer, *Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg I*, S. 115.

¹⁷⁵ Die im Domarchiv überlieferte 'Registratur von denen Stühlen, Chören und Begräbnissen' von 1715 gibt zwar in erster Linie Auskunft über die Besitzverhältnisse, doch lassen sich daraus auch bedingt Aussagen über die Nutzungsverhältnisse machen. Die meisten Familien sind sowohl im Männer- als auch im Frauengestühl vertreten, in einigen Fällen liegt ein Zusammenhang zwischen Besitz und Nutzung nahe (etwa bei den Angaben Witwe, Jungfer, Familie). Domarchiv Nr. 01-4280.

¹⁷⁶ Hering, *Beiträge II*, S. 105-107.

¹⁷⁷ Laut der Registratur von 1715 gab es spezielle Chöre für die königlichen Pagen und königlichen Hofbedienten, zeitweise auch für die Kammergerichtsrate. Domarchiv Nr. 01-4280.

¹⁷⁸ Geheimer Kammergerichtsrat Joachim Scultetus und Hof- und Kammergerichtsrat Johann Christoph Stoschius an den Kurfürsten Friedrich III. Cölln, 6. Dezember 1695. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 24.

¹⁷⁹ P. v. Fuchs: *Decretum auf H. Sculteti und Stoschii alß verordnete Kirchenräte Memorial wegen der Kirchenstühle [Konzept]*. Cölln a. d. Spree, 2. April 1696. Ebd.

¹⁸⁰ Vermutlich handelte es sich um Henriette Gustava, geb. Backer, die mit dem 1690 verstorbenen Amtskammerrat Johann Georg von Appel verheiratet war sowie um Heinrich Balthasar Kleinsorge (1638-1722). Bahl, *Hof des Großen Kurfürsten*, S. 423, 516.

auf die begehrten Oberplätze im Gestühl des Hofrats Kleinsorge gesichert.¹⁸¹ Während sie selbst die Familiensitze im Mannesgestühl nutzte, um diese für ihre Söhne reserviert zu halten, beschickte sie das Frauengestühl mit ihren Mägden und „andere[n] gemeine[n] weiber[n]“, wie die beiden Domkirchenräte indigniert berichteten.¹⁸² Das Verhalten der Appelin wurde von den Domkirchenräten allerdings nicht oder jedenfalls nicht vorrangig als Verletzung der Geschlechterordnung thematisiert. Sie sahen vielmehr ihre eigene Autorität verletzt und betonten den offenkundigen Verstoß gegen eine kurz zuvor ergangene kurfürstliche Verordnung, derzufolge die Gottesdienstbesucher nur jene Sitze einnehmen sollten, die ihnen explizit angewiesen worden waren, oder widrigenfalls „zum exempel öffentlich aus dem stuhl heraus geführt und zu behöriger straffe gezogen“ werden.¹⁸³ Der Hofrat Kleinsorge störte sich allerdings weniger am Verstoß gegen die Kirchengestühlsordnung, als vielmehr an der Verletzung der ständischen Hierarchie. Er bestritt nämlich keineswegs das Anrecht der Appelin auf die Obersitze, sondern empfand es in erster Linie als unschicklich, dass seine Töchter im Gestühl unterhalb des Gesindes der Appelin sitzen sollten. Nachdem Kleinsorge seine Töchter angewiesen hatte, sich auf den Obersitzen zu platzieren, habe aber

ein solches weib zum großen scandal der gemeine, die kleinsorgischen heißen herunter rücken, sie mit heßlicher minen und unverschämten worten angefahren und sie bedrohet, ihnen etwas andres zu weisen, worauff selbigen tages die kleinsorgische familie nicht wieder zur kirchen gekommen; der fraue Appelin mägede aber haben sich in der nach-mittags-predigt frühe eingefunden, und die oberste stellen eingenommen, und, wie uns viele leute, welche sich sehr darüber geärgert, berichtet haben, sich ohn aufhörlich und solange die predigt gewehret nach ihrer jungfrauen umbgesehen, ihnen gewincket, zugelachtet und gleichsam alls über waß sonderbahres gefrolocket, die ihnen mit gleichmäßigen fröligkeitsbezeugungen geantwortet.¹⁸⁴

In der Darstellung der Domkirchenräte erscheint das Verhalten der Appelin nicht nur als schwere Ehrverletzung gegenüber der Familie Kleinsorge, sondern auch als massive Störung des öffentlichen Gottesdienstes. Der Kirchraum erwies sich hier für alle Beteiligten als höfischer Kommunikationsraum: Mit der öffentlichen Demonstration ihrer Überlegenheit im Streit mit dem ranghöheren Hofrat Kleinsorge behauptete die frisch verwitwete Amtskammerrätin Appelin als Familienoberhaupt nicht nur ihren eigenen sozialen Status, sondern auch den ihrer Familie. Kleinsorge hingegen konnte mit dem demonstrativen Fernbleiben vom Nachmittagsgottesdienst die erlittene Verletzung der ständischen Rangordnung in einer Weise zum Ausdruck bringen, die ihm die Sympathie der übrigen Gemeinde sowie der Domkirchenräte einbrachte. Die Abwesenheit vom Gottesdienst konnte aber auch negativ gedeutet werden. Als nämlich Kleinsorge ein Schloss am Kirchengestühl anbringen ließ, um das Gefolge der Appelin auszusperrern, zog diese mit ihrem Anhang unverrichteter Dinge und „nicht ohn scandale der gemeine“ wieder ab, was wiederum dem Hofrat als „eine unfehlbare anzeyge, daß es ihnen mehr umb ander sachen als um gottes wort zu hören, zu thun sey“, erschien.¹⁸⁵ Der Konflikt kulminierte schließlich in einer handfesten Schlägerei zwischen den Bedienste-

¹⁸¹ Zur Bedeutung der Oberplätze Peters, Platz in der Kirche, S. 83.

¹⁸² Scultetus und Stoschius an den Kurfürsten. O. D. [April 1691]. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 24. Der Hofrat hatte in der höfischen Rangordnung eine etwas höhere Stellung als der Amtskammerrat. Rang-Reglement vom 13. August 1688. Abgedruckt in CCM, 6,1 Nr. 177, Sp. 587-590. Als Motiv denkbar wäre das Motiv der (Über-)Kompensation sozialer Niederrangigkeit: Da sich der gesellschaftliche Rang der Appelin vom verstorbenen Ehemann ableitete, war ihre Stellung nach dessen Tod möglicherweise prekär. Siehe Peters, Platz in der Kirche, S. 98.

¹⁸³ 12. November 1690. GStA PK, I. HA, Rep. 2, Nr. 24.

¹⁸⁴ Scultetus und Stoschius an den Kurfürsten. O. D. [April 1691]. Ebd.

¹⁸⁵ So argumentierte Kleinsorge im umgekehrten Falle. Hofrat Kleinsorge an die Kirchenräte [7. April 1691]. Ebd.

ten der beiden Kontrahenten, bei der eine Pflgetochter des Hofrats verletzt wurde.¹⁸⁶ Der besonnener agierende Kleinsorge, der sich der Sympathie der Domkirchenräte zu versichern wusste, setzte sich schließlich durch; die uneinsichtige Amtskammerrätin Appelin, die sich allen Vermittlungsbemühungen der Domkirchenräte versperrt hatte, musste schließlich die ungenutzten Plätze räumen.¹⁸⁷

Der Fall Kleinsorge gegen Appelin stellte vermutlich keine Ausnahmerecheinung dar, auch wenn er in der Drastik der Auseinandersetzung sicherlich ungewöhnlich war. Tatsächlich gelang es den Domkirchenräten lange Zeit nicht, die Vergabepaxis des Kirchengestühls unter Kontrolle zu bekommen. Erst mit dem königlichen Stuhl-Reglement von 1717 wurde eine Ordnung geschaffen, die den Bedürfnissen der vornehmen Familien nach sozialer Distinktion und Repräsentation ein Stück weit entgegenkam, gleichzeitig aber für Änderungen in der gesellschaftlichen Hierarchie offen war.¹⁸⁸ Demnach durfte niemand mehr Sitze in Anspruch nehmen als für sich und seine Familie nötig. Außerdem war eine jährliche Gebühr zu entrichten. Die Veräußerung der Sitze war verboten; dafür hatten die direkten Nachkommen einen Vorzugsanspruch auf die Plätze ihrer Eltern. In gleicher Weise konnten verwitwete Personen bei Wiederverheiratung den Anspruch auf die Sitze der Familie geltend machen. Wer länger als Jahr und Tag abwesend war, ging seines Anspruchs verlustig. Über die zeitweilig oder dauerhaft ungenutzten Stühle konnte das Kirchendirektorium verfügen. Durch diese Regelung war der Anspruch auf das kirchliche 'Obereigentum' an den Stühlen, wie ihn auch das frühneuzeitliche protestantische Kirchenstuhlrecht (*ius subselliorum templorum*) vertrat, gewährleistet. Die gesellschaftliche Hierarchie im Kirchenraum konnte nicht mehr durch freies Aushandeln zwischen den Akteuren hergestellt werden, sondern war jetzt der obrigkeitlichen Kontrolle unterworfen.

Die Auseinandersetzungen um Rang und Präzedenz in der Kirche lassen sich nicht auf einen universalgeschichtlichen Prozess der 'Verweltlichung' reduzieren, obwohl sie von kritischen Stimmen, wie sie etwa aus dem pietistischen Lager zu vernehmen waren, zweifellos als Profanierungen wahrgenommen wurden. Für die Berliner Hofgemeinde bestand aber offenkundig kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen dem Streben nach Frömmigkeit und dem Ringen um gesellschaftliches Ansehen – selbst die Hofprediger ordneten sich diesem Repräsentationsbedürfnis unter, ohne einen besonderen sittlichen Rigorismus an den Tag zu legen. Nur die Auswüchse der Rangstreitigkeiten, die selbst ein Mindestmaß an Schicklichkeit vermissen ließen und den zeitgenössischen Vorstellungen von *decorum* widersprachen, wurden als Skandal thematisiert; die eingerissene Praxis der Privatkommunion wurde verboten. Für die Obrigkeit ergab sich daraus die Möglichkeit, in der Verantwortung der *cura religionis* des christlichen Herrschers als Normgeber regelnd einzugreifen. Die Ansätze zur Beschränkung der Rangstreitigkeiten in der Kirche sind als eine Besonderheit des Berliner Hofes hervorzuheben.

Ein Spannungsverhältnis zwischen barocker Hofkultur und reformierter Frömmigkeit lässt sich noch am ehesten feststellen für die Erziehung des Kronprinzen Friedrich Wilhelm, der, von seinem streng kalvinistisch gesinnten Informator Paul Rebeur zu frommer Gottesfurcht angehalten, schon bald in Konflikt mit der höfischen Galanterie geriet, wie sie im Umkreis seiner Mutter Sophie-Charlotte üblich war.¹⁸⁹ Für den heranwachsenden Thronfolger stellte die

¹⁸⁶ Ob diese Schlägerei wirklich zur Anzeige kam, wie behauptet, ist nicht klar. Eine entsprechende Gerichtsakte ist nicht überliefert.

¹⁸⁷ Es bleibt offen, ob mit diesem Verhalten auch ein Verlust weltlichen Ansehens verbunden war.

¹⁸⁸ 27. September 1717. BLHA, Rep. 10a, Nr. 302.

¹⁸⁹ Borkowski, Erzieher und Erziehung; Hinrichs, Friedrich Wilhelm I., S. 54-61. Hinter dem vordergründig kulturellen Gegensatz zwischen kalvinistisch-bürgerlichem Rigorismus und höfisch-barockem Lebensstil mochte im Hintergrund vielleicht auch die politische Konkurrenz zwischen der Partei der Kurfürstin und der Partei des Günstlings Danckelmann um Einfluss auf den Kronprinzen gestanden haben.

Orientierung am Ideal der hausväterlichen Frömmigkeit gewissermaßen ein religiös-kulturelles Gegenprogramm zum sittlichen Liberalismus der herrschenden Barockkultur dar, das die politische Abgrenzung zu den einflussreichen Günstlingen des Königs begleitete. Die Mehrheit der Hofangehörigen dürfte den Gegensatz freilich nicht so radikal gesehen haben. Eine Perspektive auf das Selbstverständnis des reformierten Hofadels bieten die Memoiren des Grafen Christoph zu Dhona (1665-1733), der neben seinem älteren Bruder Alexander zu Dohna (1661-1728) eine Karriere im Militär und am Hof Friedrichs III./I. machte und dessen Ausführungen umfassende Einblicke in die höfischen Lebensformen geben, die in der Residenz zu dieser Zeit üblich waren.¹⁹⁰

4.4.2 Ein reformierter Adliger zwischen Militär, Hof und Gutsherrschaft – Der Graf und Burggraf Christoph zu Dhona (1665-1733)

Als Mitglied des europäischen Hochadels war Christoph zu Dhona sicherlich kein gewöhnlicher Vertreter der überwiegend bürgerlich geprägten reformierten Elite in Brandenburg-Preußen. Die Dohnas gehörten im 17. Jahrhundert zum landsässigen preußischen Adel, zeichneten sich aber dadurch aus, dass sie durch einige vorteilhafte Eheschließungen mit mehreren regierenden protestantischen Dynastien verwandtschaftlich verbunden waren.¹⁹¹ Als eines der ersten reformierten Geschlechter in Preußen spielten sie eine wichtige Rolle bei der Konversion Johann Sigismunds und unterstützten die Position des Kurfürsten im Herzogtum.¹⁹² Durch ihren hochadligen Status werteten sie nicht nur die Hofgesellschaft der Hohenzollern auf, sondern eigneten sich auch für diplomatische Missionen an fremde Höfe.¹⁹³ Zudem ließen sie sich für die brandenburgische Klientelpolitik im Reich einspannen, denn über Eheverbindungen mit den Dohnas konnten kleinere Fürstenhäuser an die Hohenzollern gebunden werden. Damit waren sie im 17. Jahrhundert ein unentbehrlicher Verbündeter für die brandenburgischen Kurfürsten.¹⁹⁴ Obwohl auch Christoph und Alexander zu Dohna bedeutende Positionen am Berliner Hof einnehmen und von der kurfürstlichen und königlichen Familie mit besonderer Gunst bedacht werden sollten, besaß die Familie zu Beginn des 18. Jahrhunderts nicht mehr dieselbe herausragende Stellung wie zuvor.

¹⁹⁰ Rudolf Grieser (Hg.): Die Denkwürdigkeiten des Burggrafen und Grafen Christoph zu Dohna (1665-1733). Göttingen 1974. In diesem Abschnitt wird die Schreibweise des Namens verwendet, die Dhona selbst wählte, um sich von seinem Bruder zu unterscheiden. Grieser, Einleitung, S. 7, Anm. 1.

Die Ausgabe von Grieser beruht auf der 1833 erschienenen, fehlerhaften und möglicherweise gekürzten Ausgabe von 1833, die von Friedrich v. Raumer ohne Kommentar veröffentlicht wurde. Diese Ausgabe beruhte auf einem heute nicht mehr erhaltenen Manuskript, bei dem es sich angeblich um eine Abschrift des Originals handelte. Grieser: Einleitung. In: Denkwürdigkeiten, S. 1-28, hier S. 7. Dhona schrieb mit einigen Jahrzehnten zeitlichem Abstand (1729-1733), Anlass war nach eigener Aussage die Bitte der zuvor verstorbenen Ehefrau Friederike Marie, den Enkelkindern vom Leben des Vaters zu berichten (und nicht den zu diesem Zeitpunkt bereits erwachsenen Söhnen, wie Grieser unterstellt – Dhona bezeichnet sich selbst als Großvater Ebd. S. 29). Die Memoiren stehen somit vor dem Hintergrund des Gedenkens an die geliebte Gattin; andererseits tragen sie auch einen deutlich didaktischen Zug. Gleichzeitig richtete sich der Verfasser aber auch mehrfach an ein breiteres Publikum. Ebd. S. 8. Die Memoiren enden mit dem Tod Friedrichs I. (1713).

¹⁹¹ Siegmund Graf zu Dohna: Aufzeichnungen über die Vergangenheit der Familie Dohna. Theil III. Die Dohna's unter den beiden ersten Königen von Preussen. Berlin 1882; Volker Press: Das Haus Dohna in der europäischen Adelsgesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts. In: In: Andreas Mehl u. a. (Hgg.): Reformatio et Reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag. Darmstadt 1989, S. 371-402.

¹⁹² Wolfgang Neugebauer: Der Adel in Preußen im 18. Jahrhundert. In: Ronald G. Asch (Hg.): Der europäische Adel im Ancien Régime: von der Krise der ständischen Monarchie bis zur Revolution (ca. 1600-1789). Köln u. a. 2001, S. 49-76, hier S. 60 f.

¹⁹³ Bahl, die Berlin-Potsdamer Hofgesellschaft, S. 55 f.

¹⁹⁴ Press, Haus Dohna, S. 397 f.

Christophs Vater Friedrich von Dohna (1621-1688) war General in niederländischen Diensten und Gouverneur des Fürstentums Orange. Nach dessen Eroberung durch Ludwig XIV. (1660) ließ er sich in der Eidgenossenschaft nieder und zog sich weitgehend von öffentlichen Ämtern zurück. Für den brandenburgischen Kurfürsten, mit dem er verschwägert war, erledigte er mehrfach politische Missionen und war für die Werbung von Schweizer Kolonisten tätig, die sich in der Mark Brandenburg ansiedelten. Er war verheiratet mit Espérance du Puy de Montbrun-Ferrassières (1638-1690), der Tochter eines reformierten französischen Adligen und Generals.¹⁹⁵ Christoph hatte die Kindheit auf den elterlichen Gütern in Coppet am Genfer See verbracht. Nach einem kurzen und erfolglosen Studium an der Akademie in Genf – anders als sein älterer Bruder Alexander hatte er keine umfassenden Bildungsreisen absolviert – begab er sich 1679, im Alter von 14 Jahren, gemeinsam mit seinem Bruder in brandenburgische Dienste, wo bereits zwei seiner Vettern in der Armee dienten.¹⁹⁶ Innerhalb weniger Jahre stieg er in der militärischen Hierarchie auf und nahm 1685/1686 am ungarischen Feldzug gegen die Osmanen teil. 1687 wurde er zum Oberstleutnant befördert und erhielt das Kommando über ein Korps von refugierten Edelleuten, die Grand-Mousquetaires. Alexander war zu dieser Zeit bereits Geheimer Rat und wurde mehrmals als Gesandter nach Polen geschickt. Zu Kurfürst Friedrich Wilhelm hatte Christoph eine sehr vertrauliche Beziehung. Nach dessen Tod 1688 erhielt er eine wirkliche Kammerherrenstelle beim neuen Kurfürsten, über die er schon bald ein ähnlich intimes Verhältnis zu seinem Herrn gelangte. 1689 nahm er am Feldzug gegen Frankreich teil und zeichnete sich bei der Eroberung Bonns aus: Er wurde zum Oberst befördert und erhielt den Orden de la générosité. Eine Gesandtschaft zum Kölner Kurfürsten Joseph Clemens stellte einen weiteren Vertrauensbeweis Friedrichs III. dar. 1690 bahnte sich die Heirat mit einer Cousine, Friederike Marie zu Dohna-Vianen (1660-1729) an. 1694 schied Dohna aus dem aktiven militärischen Dienst aus und sah sich als Gegner des Favoriten Eberhard von Danckelmann (1643-1722) zum Verlassen des Hofes genötigt. Sein Bruder Alexander hingegen wurde auf Wunsch der Kurfürstin zum Oberhofmeister des Kurprinzen ernannt. Bis zum Sturz des Ministers hielt Christoph sich auf seinen preußischen Gütern auf. Nach der Rückkehr an den Hof stieg Dohna weiter in der Gunst des Kurfürsten; er erhielt eine Gesandtschaft nach England und wurde bei seiner Rückkehr 1700 zum Geheimen Rat ernannt. Die Konkurrenz zum neuen Günstling, dem Oberkämmerer Kolbe zu Wartenberg (1643-1712), veranlasste Dohna aber schon bald dazu, erneut vom Hof Abstand zu nehmen und sich auf seine Güter in Schlodien zu begeben, wo er zwischen 1702 und 1704 durch Jean de Bodt ein barockes Schloss errichten ließ.¹⁹⁷ Auch Alexander zog sich als Gegner Wartenbergs 1704 auf seine ostpreußischen Güter in Schlobitten zurück, wo er bereits 1696 mit dem Ausbau des Schlosses begonnen hatte und eine Schweizer Kolonie gründete. Erst nach Wartenbergs Sturz (1710) konnten die Dohnas wieder an den Hof zurückkehren und Regierungsaufgaben wahrnehmen. Christoph nahm 1711 als Vertreter des brandenburgischen Kurfürsten an der Kaiserwahl Karls VI. teil. 1712 schlichtete er einen Streit zwischen König und Kronprinz. Alexander wurde 1711 Oberhaupt der Kommission zur Etablierung des Kammer- und Domänenwesens in Preußen und 1712 Vorsitzender der Königsberger Regierung. Auch nach dem Herrschaftsantritt Friedrich Wilhelm I. behielten die Dohnas ihre einflussreiche Stellung am Hof. Christoph übte kurzzeitig sogar eine wichtige Rolle als erster Minister im Geheimen Rat aus. Dennoch ergaben

¹⁹⁵ Auch Friedrich zu Dohna hatte seine Memoiren schriftlich hinterlassen. Heinrich Borkowski (Hg.): Les mémoires du burgrave et comte Frédéric de Dohna 1621-1688. Königsberg 1898.

¹⁹⁶ Bemerkenswerterweise wird Alexander in den Memoiren beinahe gar nicht erwähnt. Der zweite, ebenfalls ältere Bruder Johann Friedrich hatte das Erbe der Mutter angetreten und wurde später General in der niederländischen Armee.

¹⁹⁷ Zum Schlossbau der Dohnas in Ostpreußen siehe insbesondere Carl Grommelt u. Christine v. Mertens: Das Dohnasche Schloß Schlobitten in Ostpreußen. Stuttgart 1962.

sich bald Spannungen zum neuen Herrscher sowie zu den beiden führenden Ministern Heinrich Rüdiger von Ilgen (1654-1728) und Marquardt Ludwig von Printzen (1675-1725). Dieser Konflikt veranlasste ihn 1716 schließlich dazu, sich endgültig nach Preußen zurückzuziehen, während sein Bruder Alexander trotz Meinungsverschiedenheiten mit dem König bis zum Tod in dessen Diensten blieb und als Oberdirektor über beide Kammern noch für einige Jahre eine wichtige Rolle beim Retablisement Preußens spielte.¹⁹⁸ Die darüber empfundene Enttäuschung, auf dem Höhepunkt seiner politischen Karriere keinen größeren Einfluss am Hofe besessen zu haben, zieht sich durch die gesamten Memoiren des Grafen Dhona.

Die in den letzten Lebensjahren verfassten Memoiren tragen, für die Gattung nicht ungewöhnlich, einen deutlichen hofkritischen Zug. Gegenüber den intriganten, kriecherischen und heuchelnden Höflingen präsentiert sich Dhona als gewitzter, loyaler, ehrenhafter und bescheidener, wenn auch gelegentlich recht eigenwilliger und direkter Charakter, der an seinen Meinungen festhält und dem es schwer fällt, sich anderen unterzuordnen. Der zeitliche Abstand zu den beschriebenen Geschehnissen ermöglichte ihm aber, aus der Reife des Alters heraus eine gewisse Distanz zu seinem jugendlichen Selbst aufzubauen und somit gelegentlich auch die eigenen Charakterdefizite zu thematisieren.¹⁹⁹ Insgesamt überwiegen aber allgemeine Betrachtungen zu Sittlichkeit, höfischem Dekor und aristokratischem und militärischem Ehrbewusstsein. Religion und Konfession scheinen hingegen nur eine untergeordnete Rolle zu spielen, ebenso wie andere „moralische Gemeinplätze“, „die nicht immer wörtlich genommen werden müssen.“²⁰⁰ In vielerlei Hinsicht lesen sich die Memoiren als 'Buch vom Hofmann', das dem Leser vermitteln will, wie er sich als männlicher Adliger erfolgreich in der höfischen Gesellschaft zu bewegen hat, ohne dabei seine persönliche Integrität zu verlieren. Der weitgehende Verzicht auf religiöse Reflexionen ist nach eigener Aussage der Rücksicht auf den neuen philosophischen Zeitgeist geschuldet, den Dhona zwar nicht teile, dem er aber in den Memoiren dennoch Rechnung trage.²⁰¹

So ist die wiederholt geäußerte Kritik an katholischem Aberglauben und magischen Praktiken, mit denen er konfrontiert wurde, in erster Linie rationalistisch motiviert.²⁰² Religiöse Toleranz und rationaler Skeptizismus, die Dhona bereits während der Erziehung vom Vater vermittelt wurden, kommen in den Memoiren wiederholt zum Ausdruck.²⁰³ Gleichwohl verstand sich auch Dhona als gläubiger und frommer Reformierter. Besondere Sympathie brachte er den unterdrückten Hugenotten entgegen, was in Hinblick auf die Herkunft und Geschichte seiner Familie nicht verwundern kann.²⁰⁴ Als Dhona etwa eine einträgliche Position in der Schweizer Garde des französischen Königs angeboten bekam, musste er mit Rücksicht auf den Vater ablehnen – er könne keinem Fürsten dienen, der „seine Untertanen, die unseres Glaubens sind, sehr hart behandelt“.²⁰⁵ Die konfessionelle Militanz stellte gewissermaßen ein Erbe der hugenottischen Familientradition dar; konfessionelle und dynastische Loyalität

¹⁹⁸ Grieser, Vorwort, S. 11-13. Aber auch Alexander zu Dohna hatte sich kritisch gegen die königlichen Pläne geäußert.

¹⁹⁹ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 29.

²⁰⁰ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 223.

²⁰¹ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 223 f. Gerade in den hofkritischen Passagen finden sich gelegentlich religiöse Bezüge. Als sein Gönner am Hof, der Generalkriegskommissar und Oberhofmarschall Joachim Ernst v. Grumbkow (1637-1691) stirbt, erinnert Dhona an Psalm 146,3 [„Verlasset euch nicht auf Fürsten, / auf Menschen, bei denen es doch keine Hilfe gibt“]. Ebd., S. 116. Für die Konkurrenz der Höflinge untereinander eignete sich der Anfang des 3. Psalms: „Oh Herr, wie sind meiner Feinde so viele etc.“ Ebd., S. 253.

²⁰² Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 31, 119, 148 f., 156 f.

²⁰³ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 31, 189 f.

²⁰⁴ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 43 f., 94 f.

²⁰⁵ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 39 f.

erscheinen vor diesem Hintergrund eng miteinander verbunden.²⁰⁶ Doch während für die vorhergehenden Generationen der Familie das Selbstverständnis als *miles christianus*, der sich als Teil einer gesamteuropäischen reformierten Bewegung begreift, noch prägend war, so gab es für Dhona keine Möglichkeiten mehr, sich in diesem Sinne auf gesamteuropäischer Ebene zu betätigen – in brandenburgischen Diensten konnte er sich lediglich auf territorialer Ebene für die Belange der Reformierten einsetzen. So wies er eine Beschwerde der preußischen Stände über die Errichtung einer reformierten Kapelle zurück und war als Präsident des französischen Kommissariats kurzzeitig für die Angelegenheiten der französischen Réfugiés zuständig.²⁰⁷

Das Spannungsverhältnis von barocker Hofkultur und reformierter Sittenstrenge wird in Dhonas Ausführungen bisweilen sichtbar, auch wenn es als solches nur selten thematisiert wird. Trotz gewisser puritanischer Anwandlungen, die dem spartanischen Soldatenideal entsprachen,²⁰⁸ nahm Dhona am höfischen Leben mit der größten Selbstverständlichkeit teil. Den Hof des Großen Kurfürsten charakterisiert er zwar als „ziemlich ordentlich“, ohne „Ausschweifung und Verkommenheit“, doch waren auch dort „schickliche Vergnügungen“ (Opern, Tanz, Promenaden, Tischgesellschaften und Spiel) üblich.²⁰⁹ Insbesondere zum Glücksspiel in weiblicher Gesellschaft hatte der junge Dhona eine Neigung.²¹⁰ Der höfischen Galanterie war er nicht abgeneigt, doch zog er eine klare Grenze zur Unzucht.²¹¹ Im Umfeld des Kurfürsten Friedrich III., der als „jung freisinnig und prachtliebend“ charakterisiert wird,²¹² war exzessiver Alkoholkonsum offenbar nicht unüblich.²¹³ Besonders deutlich kommt Dhonas aristokratisches Selbstverständnis während der Zeit beim Militär zum Ausdruck, wo beständig Ehrkonflikte mit Konkurrenten und Rivalen ausgetragen wurden. Die Verteidigung der Offiziers Ehre („das Höchste in der Welt“) im Duell mit Degen oder Pistole betrachtete er als alternativlos.²¹⁴ Er war selbst an mehreren Duellen beteiligt, 1692 erschoss er sogar einen Offizier.²¹⁵ Auch die höfische Intrige war Dhona nicht fremd, obwohl er seine Beteiligung daran so weit wie möglich herunterspielte.²¹⁶

In seinen Memoiren präsentiert sich Dhona fast durchgehend als weltliche Person, für die der religiöse Normhorizont allenfalls eine untergeordnete Rolle spielte. Dass der höfische Lebensstil und das aristokratische Ehrgefühl unweigerlich in Konflikt zu den strengen religiösen Normen der reformierten Kirche treten musste, deutet sich nur gelegentlich an. Als der junge Dhona 1685 ernsthaft an den Pocken erkrankt war, hatte er sich geschämt, einen Geistlichen zu rufen, da er im Falle eines falschen Alarms den Spott seiner Kameraden zu befürchten hatte. Rückblickend musste er aber erkennen: „Glücklich war ich, daß Gott mir diese Gnade erwiesen, denn diese Empfindung des Ehrgeizes und diese falsche Scham waren nicht die rechten Zeichen, um vor ihm zu erscheinen.“²¹⁷ Doch in der Regel hielt Dhona es nicht für nötig, sein Verhalten zu rechtfertigen. Mit seiner anekdotischen und ironisierenden Erzählweise vermochte der reife Dhona immer wieder Distanz zu den beschriebenen Ereignissen zu gewinnen; persönliche Schwächen schildert er als Kehrseiten seiner Tugenden, als Charakterzüge, die ihn zu einem

²⁰⁶ Siehe auch Ronald G. Asch: Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa. In: HJb 125 (2005), S. 67-100, hier S. 92 f.

²⁰⁷ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 210 f., 255.

²⁰⁸ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 36 f., 82 f.

²⁰⁹ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 34 f.

²¹⁰ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 73, 77, 107.

²¹¹ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 80; 105 f.

²¹² Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 129.

²¹³ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 117 f., 153.

²¹⁴ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 112. Siehe auch 74 f., 91-93, 143.

²¹⁵ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 133 f.

²¹⁶ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 153 f.

²¹⁷ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 38.

liebenswerten Original machen.

Am ehesten wird das Spannungsverhältnis noch dort sichtbar, wo Dhona die Brüche in seiner Biographie deutet, die sich aus dem Exil vom Hof ergeben. 1694 hatte er erstmals beschlossen, den glänzenden Berliner Hof zu verlassen und nach Preußen zu gehen, um den beständigen Beleidigungen seiner einflussreichen Kontrahenten zu entgehen. Das Leben als Landadliger auf den preußischen Besitzungen in Mohrunen mit 'Kohl und Hühnern' idyllisierte Dhona als Gegenbild zum intriganten Hof, wo er zwar ein sicheres Einkommen und die Gnade des Fürsten, aber keinen politischen Einfluss besessen hätte.²¹⁸ Das einfache Leben eines Privatmannes (particulier) und Gutsherrn im glücklichen Kreise der Familie habe ihm eine innere Ruhe ermöglicht, die gleichzeitig Anlass zu religiöser Einkehr gab:

Ich hatte mir in den Kopf gesetzt, das Gesetz und die Propheten zu erfüllen, und zwar mit meinen eigenen Kräften, aber ich erkannte bald, wie kühn die Absicht war, denn trotz all meiner Bemühungen, Gutes zu tun und das Schlechte zu meiden, bewies ich jeden Abend, wenn ich mich streng erforschte, die Wahrheit des Wortes des heiligen Johannes; 'Wenn wir sagen, wir seien ohne Sünde, betrügen wir uns selbst'. [1 Joh 1,8]

Ich verzichtete daher auf solche Art von Pelagianismus, und indem ich ernste Anstrengungen machte, als Christ zu leben, glaube ich schließlich, mich auf die Dienste des Vermittlers verlassen zu dürfen.²¹⁹

Dagegen musste das höfische Leben als Götzendienst, als Tanz um das goldene Kalb erscheinen.²²⁰ Dass diese Selbststilisierung als einfacher Landadliger nicht völlig der Wirklichkeit entsprochen haben konnte, wird aber auch in Dhonas Ausführungen deutlich, denn der Kontakt zum Hof brach nie vollständig ab.²²¹ Zudem betont er, seine Gattin sei über die Abkehr vom Hof nur wenig erfreut gewesen, und auch Dhona hielt es für unnatürlich, dass eine junge Dame sich in einem „abgelegenen Lande wie Preußen einsperren“ lassen müsse.²²² Möglicherweise wandte sich die Gräfin in dieser Zeit dem Pietismus zu.²²³ An anderer Stelle bemerkt Dhona nämlich, dass seine Frau, die man am Hof für eine Pietistin hielt, „Gesellschaften einer bestimmten Sorte niemals geschätzt habe“ und während des gemeinsamen Aufenthalts in England nur mit äußerst strengen Refugierten verkehrte, die aus Prinzip auf jedes Glücksspiel verzichteten.²²⁴

Es war kein Geheimnis, dass zumindest Teile der Familie dem Pietismus nahestanden. So berichtete Georg Friedrich Rogall (1701[?]-1733), der strenge Vertreter des Halleschen Pietismus in Königsberg, im Jahr 1724, Alexander von Dohna lege eine beispielhafte Frömmigkeit an den Tag und auch dessen inzwischen verstorbene Gattin Aemilia Louise (1661-1724) habe „durch ihr erbauliches Ende viele erweckt“. Ihre Töchter seien ebenfalls „rechtschaffene Christen“.²²⁵ Die Gräfin Aemilia Louise hatte bereits 1705 in einem Briefwechsel mit dem Berliner Hofprediger Daniel Ernst Jablonski ihr Interesse am Pietismus bekundet. Jablonski hatte während des Berliner Aufenthalts der Dohnas die Katechese der gräflichen Töchter übernommen und stand der Familie spätestens seit dieser Zeit nahe.²²⁶ 1705 schrieb der Hofprediger der Gräfin, dass er nach ihrer Abreise zurückgezogen lebe und die Zeit mit der Lektüre der 'Glaubens-

²¹⁸ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 196, 222.

²¹⁹ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 150.

²²⁰ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 154.

²²¹ Zumindest was die zweite Periode der Abkehr vom Hof (1704-1710) angeht, als Dohna nach eigener Aussage regelmäßig am Hof verkehrte. Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 226.

²²² Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 158.

²²³ 1690 hatte er für seine damalige Verlobte noch mit großem Aufwand Modeartikel aus Paris kommen lassen. Ebd., S. 114.

²²⁴ Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 158, 188.

²²⁵ Theodor Wotschke: Georg Friedrich Rogalls Lebensarbeit nach seinen Briefen. Königsberg 1928, S. 12 f.

²²⁶ Dalton, Jablonski, S. 408.

und Liebesübung' des Joachim Neander (1650-1680) verbringe.²²⁷ Auf Wunsch der Gräfin veranlasste er eine Neuauflage des reformierten Gesangbuchs, die nach einigen Verzögerungen vermutlich im folgenden Jahr erschien und eine Reihe von Liedern des reformierten Pietisten beinhaltete.²²⁸ Dass auch Christophs Gemahlin Friederike Marie eine Pietistin war, wie in den Memoiren mehrfach angedeutet wird, erscheint vor diesem familiären Hintergrund nicht abwegig. In der folgenden Generation hielt das Haus Dohna-Schlodien enge Kontakte zum Königsberger Pietismus in der Person Franz Albert Schulzens (1692-1763), dem Nachfolger Rogalls, der ohne Rücksicht auf die konfessionellen Unterschiede den Grafen Carl Florus zu Dohna-Schlodien (1693-1765) und dessen Töchter unterwies.²²⁹ Ein Bericht aus dem Jahre 1750 dokumentiert die *collegia pietatis* im Haushalt des Grafen:

In dem burggräflich dohnaischen Hause ging es sehr patriarchalisch zu; denn der alte Herr [Carl Florus] hielt täglich vor der Mittags- und Abendtafel eine kurze Betstunde, in welcher das ganze Haus gegenwärtig war, gesungen wurde, er selbst etwas aus der Bibel, und zum Beschluß ein Gebet kniend, vorlas, bey welchem auch alle gegenwärtige Personen, die Fremden nicht ausgenommen, niederknieten.²³⁰

Carl Florus war auch Mitglied des 1726 von seiner Schwester Frede Marie II. (1695-1772) gegründeten 'Ordens zum Schilde' für ein tätiges Christentum, der als weiterer deutlicher Beleg für die Rezeption des Pietismus im Umfeld der Familie Dohna-Schlodien gewertet werden kann.²³¹ Bei Christoph zu Dhona selbst finden sich hingegen keine Hinweise, die auf eine besondere Nähe zur pietistischen Frömmigkeit schließen lassen; an einer Stelle äußert er sogar deutliche Kritik an den „Frömmling[en] von Beruf“ und „moderne[n] Pharisäer[n]“. ²³² Ob diese Aussage als Abgrenzung gegen die übrige Familie zu verstehen ist oder sich möglicherweise gegen pietistisch gesinnte Konkurrenten am Hofe richtete, muss offen bleiben.²³³

Zusammenfassend lässt sich feststellen, dass Dhona in seinen Memoiren verschiedene Selbstentwürfe für jeweils unterschiedliche Lebensphasen begründet: der spartanische Soldat, der galante Höfling und der innerlich eingekehrte Gutsherr. Auch wenn in den Memoiren gewisse Spannungen zwischen den verschiedenen Konzeptionen nicht verschwiegen werden und die

²²⁷ Daniel Ernst Jablonski an Aemilia Louise von Dohna. Berlin, 27.10.1705. Francke-Nachlass in der Staatsbibliothek Berlin. Stab/F 11,2/ 15:44. Neander war ein Vertreter des reformierten Pietismus, dessen geistliche Lieder eine weite Verbreitung in beiden protestantischen Konfessionsgemeinschaften erlangte. Dalton behauptet, Jablonski sei während der Ausbildung vom Pietismus nicht geprägt worden und sieht einen pietistischen Einfluss allenfalls durch die böhmische Brüdergemeinde. Dalton, Jablonski, S. 148.

²²⁸ Daniel Ernst Jablonski an Aemilia Louise von Dohna. Briefe vom 22.04., 22.05. und 01.06.1706. Francke-Nachlass in der Staatsbibliothek Berlin. Stab/F 11,2/ 16:14; 16:16; 16:19. Ein Gesangbuch aus diesem Jahr ist zwar nicht bekannt. Johann Friedrich Bachmann: Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher. Berlin 1856, S. 191-201. Vermutlich handelte es sich um die erste Auflage des 1711 bereits in zweiter oder dritter Auflage erschienenen 'Neu-ermehrtes Gesang-Büchlein, Geistreicher und zum wahren Christenthum erbaulicher Kirchen-Lieder, Herrn Doct. Martin Luthers, und anderer Gottesgelehrten Männer'. In der auf das Jahr 1707 datierten Vorrede des Verlegers Johann Lorentz wird darauf verwiesen, dass man die bekannten Psalmdichtungen um einige „Hußische und Neandrische Lieder“ ergänzt habe. Ebd. S. 192. Das ebenfalls von Jablonski bearbeitete Gesangbuch von 1704, eine Neuauflage der *Palmodia Sacra* des Johann Crüger von 1657, enthielt diese Lieder noch nicht. Ebd. S. 63-86. Bachmann behauptet zwar, die reformierten Kirchenbücher dieser Zeit hätten sich dem Pietismus versperrt und trügen einen stärker rationalistischen Zug, doch auch er muss die Existenz pietistischer und mystischer Lieder eingestehen. Ebd. S. 192, 199.

²²⁹ Theodor Wotschke: Der Pietismus in Königsberg nach Rogalls Tode in Briefen. Königsberg 1929/30, S. 81, Anm. 1.

²³⁰ Anton Friedrich Büsching: Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer. 4. Bd. Halle 1786, S. 108.

²³¹ Lothar Graf zu Dohna: Die Dohnas und ihre Häuser. Profil einer europäischen Adelsfamilie. Bd. 1. Göttingen 2013, S. 268-273.

²³² Dohna, Denkwürdigkeiten, S. 224.

²³³ Dohna, Die Dohnas und ihre Häuser, S. 269 f.

Brüche zwischen einzelnen Lebensabschnitten sichtbar bleiben, erscheinen sie nicht als grundsätzlich inkompatibel, sondern den jeweiligen äußeren Umständen geschuldet und entsprechend austauschbar. Religiöse und konfessionelle Prägung spielen in Dhonas Ausführungen weder als handlungsleitende Norm eine Rolle, noch werden sie für die in den Memoiren durchaus prominente Hofkritik fruchtbar gemacht. Obwohl er seine politische Karriere am Hof letztendlich als gescheitert betrachtete und das höfische Leben beständig kritisierte, identifizierte sich Dhona doch mit dem Ideal des Hofmanns.

Auch wenn offen bleiben muss, inwiefern es sich bei Graf Christoph zu Dhona um einen typischen Vertreter der reformierten Führungsschicht um 1700 handelte, und auch wenn die Gattung der Memoiren, wie Dhona schreibt, in seiner Zeit nicht mehr den geeigneten Ort für religiöse Reflexionen bot, so können seine Ausführungen über das Leben am Hof doch als Beleg dafür gewertet werden, dass sich die gesellschaftlichen Eliten im höfischen Umfeld in hohem Maße vom religiösen Normhorizont, der eine alle Bereiche des Lebens umfassende 'Verchristlichung' einforderte, distanziert hatten. Gleichzeitig deutet die Rezeption des Pietismus im familiären Umfeld des Grafen darauf hin, dass es auch im reformierten Bereich eine Gegenbewegung zu den 'weltlichen' Lebensformen am Hof gab, die möglicherweise gerade für Lebensentwürfe außerhalb der höfischen Gesellschaft besondere Anziehungskraft ausübte.

4.5 Fazit

Wertet man die Situation am Hof als Indikator für die interkonfessionellen Beziehungen in Brandenburg-Preußen, so ergibt sich ein überwiegend harmonisches Bild. Die von der reformierten Obrigkeit angestrebte friedliche Koexistenz der beiden protestantischen Bekenntnisgruppen wurde im höfischen Herrschafts- und Verwaltungszentrum in Berlin/Cölln a. d. Spree demonstrativ vorgelebt. Obwohl die Reformierten in den politischen und administrativen Führungsfunktionen ebenso wie in der Kirchenlandschaft der Residenz überrepräsentiert waren und ihren konfessionell begründeten Führungsanspruch selbstbewusst zum Ausdruck brachten, gestaltete sich das alltägliche Zusammenleben der bikonfessionellen Hofgesellschaft im Großen und Ganzen als konfliktfrei, auch wenn die Lutheraner bisweilen Unmut angesichts der Privilegierung der Reformierten äußerten. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war zumindest innerhalb der Berliner Hofgesellschaft die Bedeutung der konfessionellen Zugehörigkeit im kulturellen, gesellschaftlichen und politischen Bereich spürbar im Abnehmen begriffen. Die Angehörigen der reformierten Führungsschicht konnten den politischen Bedeutungsverlust des Reformiertentums als *religio dominans* ohne größeren Widerstand hinnehmen, da sie ihre Privilegien noch über einen längeren Zeitraum bewahren konnten und auch weiterhin einen wichtigen Teil der herrschaftlichen Amtsträgerschaft stellten.

Die enge dynastische Verbindung der Hohenzollern mit dem reformierten Bekenntnis, die aus der Zweiten Reformation hervorgegangen war, hatte im 17. Jahrhundert den Hauptgaranten für den Fortbestand der reformierten Kirche in Brandenburg-Preußen gebildet. Dies spiegelte sich nicht nur in der Schirmherrschaft der brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige über die reformierte Kirche wieder, sondern kam auch in der öffentlichen Herrschaftsinszenierung der Fürsten zum Ausdruck. Erst Friedrich Wilhelm I. stellte die enge Verbindung von Dynastie und Konfession grundsätzlich in Frage, indem er mit bestehenden Traditionen brach und diese durch neue repräsentative Formen ersetzte. In seinem persönlichen Auftreten und politischen Handeln vertrat er in bewusster Abkehr von seinen Vorgängern eine transkonfessionelle Herrschaftsauffassung. Indem er sich auf öffentlichkeitswirksame Weise vom Reformiertentum distanzierte und den lutherischen Pietismus förderte, gleichzeitig aber auch für die protestantische Kirchenunion eintrat und persönlich eine konfessionell indifferente Haltung an den Tag legte, trieb er die Entkonfessionalisierung der Landesherrschaft voran. Leidtragende dieser Entwicklung waren Hofprediger und Kirchenpolitiker, die bei der Vertretung reformierter Interessen auf Kosten der lutherischen Untertanen nun heftigen Gegenwind zu spüren bekamen.

Der Wandel im Verhältnis von Konfession und Herrschaft wird insbesondere an der Gruppe der Hofprediger nachvollziehbar. Im 17. Jahrhundert waren sie vor allem in ihrer Rolle als Vertreter reformierter Interessen und Anwälte des landesherrlichen Kirchenregiments in Opposition zur lutherischen Landeskirche in Erscheinung getreten. Über ihre kirchenpolitische Beratertätigkeit, ihre geistliche und soziale Bedeutung für die Hofgesellschaft und die institutionelle Einbindung in die Kirchenverwaltung hatten sie ein wirkmächtiges konfessionelles Element in der obrigkeitlichen Religionspolitik zu etablieren vermocht. Bereits gegen Ende des 17. Jahrhunderts wurden die summeepiskopalen Herrschaftsansprüche des Landesherrn aber auch in der reformierten Kirche zunehmend spürbar. Unter König Friedrich Wilhelm I. wurde es dann zunehmend schwieriger, die Eigenständigkeit des Predigtamtes gegenüber den obrigkeitlichen Vereinnahmungsversuchen zu verteidigen. Die politische Unterordnung des Predigtamtes unter den Primat der weltlichen Obrigkeit, die grundsätzlich bereits in der staatskirchlichen Tradition des Reformiertentums angelegt gewesen sein mochte, wurde von den Hofpredigern weitgehend widerspruchslös hingenommen. Gleichzeitig verloren kon-

fessionelle Argumentationsmuster, die vormals zur Begründung einer reformierten Kirchen- und Religionspolitik eingesetzt worden waren, ihre normative Bedeutung für das politische Handeln. Anders als die zeitgenössischen lutherischen Hofprediger vermochten die reformierten Hofprediger aus dem Verlust ihrer politischen Partizipationsmöglichkeiten keinen gesellschaftlichen Autonomiegewinn zu beziehen und konnten somit der zunehmenden Vereinnahmung für obrigkeitliche Interessen keinen wirksamen Widerstand entgegensetzen.

Die allmähliche gesellschaftliche Loslösung von der kirchlichen Sittenzucht lässt sich auch am Verhalten der reformierten Hofgemeinde nachvollziehen, die ein höheres Maß an Selbstständigkeit und Unabhängigkeit vom Herrscherhaus anstrebte. Indem die Mitglieder der höfischen Elite sich bei Taufe, Katechese und Abendmahl von der übrigen Gemeinde separierten und diese Vorgänge in exklusivere oder private Räume verlagerten, stellten sie deren gesellschaftlichen Charakter in Frage und entzogen sich der sozialen Kontrolle durch Gemeinde und Obrigkeit. Gleichzeitig nutzten sie den Kirchraum zur Aushandlung gesellschaftlicher Geltungsansprüche, indem sie auf der Einhaltung der Rangordnung beharrten und um die besten Plätze im Kirchengestühl stritten. Während die Geistlichen derartige Profanierungen weitgehend hinnahmen, reagierte die Obrigkeit in ihrer Verantwortung für die *cura religionis* zumindest auf die Auswüchse der Rangstreitigkeiten, die ein Mindestmaß an Schicklichkeit vermissen ließen, und versuchte, die eingerissene Praxis der Privatkommunion zu verbieten. Trotz gewisser Hinweise auf eine Sonderentwicklung des Sittenregiments am Berliner Hof im Vergleich zu anderen barocken Höfen, für die sich das obrigkeitliche Theaterverbot und der rigide Umgang mit Unzuchtsfällen anführen lassen, kann hier nur bedingt vom Einfluss einer spezifisch reformierten Sittenzucht ausgegangen werden. Für die Berliner Hofgemeinde bestand offenbar kein grundsätzlicher Gegensatz zwischen dem Streben nach Frömmigkeit und dem Ringen um gesellschaftliches Ansehen. Die Rezeption der barocken weltlichen Lebensformen am Hof und die weitgehende Loslösung der gesellschaftlichen Elite vom religiösen Normhorizont müssen nicht zwangsläufig als Kennzeichen eines Universalprozesses der 'Verweltlichung' oder der 'Privatisierung von Religion' gedeutet werden und sie lassen sich auch nicht zwingend auf den Bedeutungsverlust des Reformiertentums als herrschender Konfession zurückführen. Die dahingehenden Entwicklungen machen aber deutlich, dass die Zweite Reformation mit ihrer Forderung nach einer *reformatio vitae* in der Berliner Hofgesellschaft keine bleibenden Eindrücke hinterlassen hatte.

5 Ergebnisse

Ausgangspunkt dieser Arbeit war die aus der unvollständigen Zweiten Reformation in Brandenburg resultierende konfessionelle Spaltung des Territoriums in reformierte Obrigkeit und lutherische Untertanen sowie die Frage nach den mittel- und langfristigen Folgen für die Entwicklung eines bikonfessionellen Gemeinwesens, die sich aus dieser besonderen Konstellation ergaben.

Als Ergebnis lässt sich festhalten, dass die reformierte Konfessionalisierung zu Beginn des 17. Jahrhunderts zwar gescheitert war, nicht jedoch die Zweite Reformation, die das Bewusstsein der politischen Akteure in der landesherrlichen Herrschafts- und Verwaltungsstellen weit über diesen Zeitpunkt hinaus geprägt hatte und die noch über lange Zeit das Verhältnis der beiden protestantischen Bekenntnisse zueinander bestimmen sollte. Die mit der Zweiten Reformation verbundenen Denk- und Deutungsmuster erwiesen sich ungeachtet des historischen Wandels der politischen, gesellschaftlichen, kulturellen und religiösen Rahmenbedingungen als außerordentlich beharrlich. Diese Persistenz spricht gegen das verbreitete Narrativ vom säkularen Toleranzstaat, der aus Gründen der Staatsräson bereits frühzeitig eine pragmatisch-politische Toleranzkonzeption zum Grundprinzip für die Ordnung des Gemeinwesens erhoben hatte. Dass sich die Ausbildung eines bikonfessionellen Gemeinwesens langfristig als Erfolgsmodell erweisen würde, war für die beteiligten Akteure zunächst gar nicht absehbar – eine reformierte Konfessionalisierung musste im zeitgenössischen Kontext ebenso als denkbar erscheinen, wie ein erneuter, durch Fürstenkonversion oder dynastische Krise ausgelöster Bekenntniswechsel im Herrscherhaus. Als maßgeblich für den Erfolg der Bikonfessionalität erwies sich die Tatsache, dass es trotz der asymmetrischen Machtverteilung zwischen reformierter Obrigkeit und lutherischen Untertanen gelang, einerseits Kompromisse zu schließen, andererseits aber auch Grenzen auszuloten. Die gesellschaftlichen und politischen Aushandlungsprozesse, die sich über mehrere Generationen erstreckten und teilweise sehr konfliktreich geführt wurden, produzierten distinktive lutherische und reformierte Konfessionskulturen. Diese stehen nicht nur exemplarisch für die binnenkonfessionelle Pluralität der frühneuzeitlichen Bekenntniskirchen, sondern zeichnen sich auch durch zahlreiche inter- und transkonfessionelle Bezüge aus, die in ihren vielfältigen lebensweltlichen Kontexten über die Ebene der Dogmatik hinaus führen.

Vor diesem Hintergrund muss die lutherische Konfessionsbildung in Brandenburg neu bewertet werden. In der älteren Forschung wurde die Opposition des Luthertums gegen die reformierte Obrigkeit vor allem in ihrer allgemeinpolitischen Bedeutung als Beharren auf einer ständisch-aristokratischen Gesellschaftsordnung gegen die Ausbildung des absolutistischen Zentralstaats gesehen. In dieser teleologischen Sichtweise erschienen die repressiven Maßnahmen der Obrigkeit gegen die lutherische Kirche als Durchsetzung einer naturrechtlich begründeten säkularen Staatsräson gerechtfertigt. Dagegen konnte in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden, dass die konfrontative Haltung der Lutheraner in einem nicht unwesentlichen Maße durch obrigkeitliche Eingriffe, die das lutherische Selbstverständnis bedrohten, provoziert worden war. Neben der orthodoxen Geistlichkeit traten immer wieder auch akademisch ungebildete und kirchlich unorganisierte Laien als Akteure einer lutherischen Konfessionsbildung in Erscheinung, die dazu gezwungen waren, ihre eigene konfessionelle Identität in Abgrenzung zum Reformiertentum zum Ausdruck zu bringen. Diese Abwehrreaktionen wirkten sich zunächst retardierend auf die Normalisierung der interkonfessionellen Beziehungen aus, hatte auf lange

Sicht aber einen stabilisierenden Effekt, da durch das wiederholte Scheitern der obrigkeitlichen Interventionen die bestehenden Verhältnisse im Wesentlichen bestätigt wurden.

Bei den Reformierten hingegen blieb die gemeinsame Zugehörigkeit zur Augsburger Konfession ein konstitutives Element für das eigene konfessionelle Selbstverständnis, auch wenn sie nicht bereit waren, die aus dem theologischen Wahrheitsanspruch abgeleitete Deutungshoheit über das lutherische Bekenntnis aufzugeben. Dieses wirkmächtige transkonfessionelle Element unterschied die Deutsch-Reformierten von anderen reformierten Gemeinschaften in Europa und beeinflusste die Kirchenpolitik Brandenburg-Preußens nachhaltig, bis hin zu den kirchlichen Unionsbestrebungen des 19. Jahrhunderts. Indes konnte die Forderung der Zweiten Reformation nach einer *reformatio vitae* keine bleibende Wirkung entfalten. Bereits in der Zeit um 1700 hatten sich die Angehörigen der reformierten Führungsschicht weitgehend vom konfessionell-kirchlichen Normhorizont emanzipiert und sahen im Streben nach gesellschaftlichem Ansehen keinen Widerspruch zu einem frommen und christlichen Leben. In dieser höfisch geprägten Variante des Reformiertentums wird eine weitere Facette binnenkonfessioneller Pluralität erkennbar, die sich deutlich von anderen reformierten Gemeinschaften presbyterial-synodaler Prägung unterschied.

Letztendlich hatte die Zweite Reformation in Brandenburg-Preußen das Luthertum viel nachhaltiger beeinflusst, als das Reformiertentum selbst. Dieser Befund mag zunächst paradox erscheinen, unterstreicht aber letztendlich noch einmal deren konfessionsübergreifenden Charakter.

Quellen- und Literaturverzeichnis

Abkürzungen

CCM	Corpus Constitutionem Marchicarum
FBPG	Forschungen zur Brandenburgischen und Preußischen Geschichte
HJb	Historisches Jahrbuch
HZ	Historische Zeitschrift
JBBKG	Jahrbuch für Berlin-Brandenburgische Kirchengeschichte
JBKG	Jahrbuch für Brandenburgische Kirchengeschichte
NCC	Novum Corpus Constitutionum
ZHF	Zeitschrift für Historische Forschung
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZRG, Kan. Abt.	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung

Archivalische Quellen

Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz

GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 2
GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 10
GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 11
GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 24
GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 29
GStA PK, I. HA, Rep. 2 Berliner Dom, Nr. 47
GStA PK, I. HA, Rep. 7 Preußen, Nr. 110a
GStA PK, I. HA, Rep. 9 Allgemeine Verwaltung, K3-4
GStA PK, I. HA, Rep. 9 Allgemeine Verwaltung, K Lit. 1
GStA PK, I. HA, Rep. 9 Allgemeine Verwaltung, D1 Kolonistensachen, Fasz. 4
GStA PK, I. HA, Rep. 11 Auswärtige Angelegenheiten, Nr. 115
GStA PK, I. HA, Rep. 11 Auswärtige Angelegenheiten, Nr. 121
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 1054
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 1113
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 1628
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 1667
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 2092
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 2113
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 2125
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 2126
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 4850
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 5475
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 5489
GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 5492

GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 7726
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 7759
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 7806
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 8127
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 8135
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 8300
 GStA PK, I. HA, Rep. 34 Kleve, Mark, Nr. 8961
 GStA PK, I. HA, Rep. 36 Hofverwaltung, Nr. 64
 GStA PK, I. HA, Rep. 42 Neumark, Nr. 51
 GStA PK, I. HA, Rep. 42 Neumark, Nr. 57
 GStA PK, I. HA, Rep. 42 Neumark, Nr. 58
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 1, Nr. 4
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 1, Nr. 9
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 1, Nr. 10
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 1, Nr. 15
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 5a1
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 16
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 17/18
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 20
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 21
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 24
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 25b
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Tit. 35a
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. A3 Arnswalde
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. B 8 Bötzw
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. C 5 Crossen
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. C 6 Cüstrin
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. F Fürstenfelde
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. F 12 Friedrichswerder
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. F 15 Friedrichstadt
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. L 5 Lindau
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. L 10 Landsberg/Warthe
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. L 11 Altlandsberg
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. Q Quartschen
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. R 6-10 Rosenfelde
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. W4 Königswusterhausen
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. Z1-2 Zehdenick
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. Z 8 Zicher
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, Lit. Z 9 Zorndorff
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, B 4a Berlin Parochialkirche
 GStA PK, I. HA, Rep. 47 Geistliche Angelegenheiten, C4 Cölln
 GStA PK, I. HA, Rep. 51 Universität Frankfurt an der Oder, Nr. 32 Fasz. 1
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 1
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 2
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 3
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 4
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 31
 GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 42

GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 55
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 189
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 190
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 191
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 204
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 406
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 465
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 484
GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V Reformiertes Kirchendirektorium, Nr. 519
GStA PK, VI. HA, NL Bekmann, Nr. 24
GStA PK, VI. HA, NL Bekmann, Nr. 111
GStA PK, X. HA, Rep. 4B Neumärkische Regierung, Nr. 69
GStA PK, X. HA, Rep. 40 Konsistorium, Inspektionsregistratur, Nr. 578
GStA PK, X. HA, Rep. 40 Konsistorium, Hauptregistratur, Nr. 1758
GStA PK, X. HA, Rep. 40 Konsistorium, Hauptregistratur, Nr. 1763
GStA PK, XX. HA, Rep. 77a Waisenhaus Königsberg, Nr. 403

Brandenburgisches Landeshauptarchiv

BLHA, Rep. 10a Domstift Berlin, Nr. 44
BLHA, Rep. 10a Domstift Berlin, Nr. 302
BLHA, Rep. 40A Kurmärkisches Konsistorium, Nr. 909
BLHA, Rep. 40A Kurmärkisches Konsistorium, Nr. 993

Hauptstaatsarchiv Düsseldorf

HStA Düsseldorf, Kleve, Gerichte AA 0064, Nr. 1336
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 259
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 571-597
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 632
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1123
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1125
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1137
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1151
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1300
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1337
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1412
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1449
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1453
HStA Düsseldorf, Kleve-Mark-Akten, Nr. 1852
HStA Düsseldorf, RW 1264, Nr. 248

Archiv der Evangelischen Kirchen im Rheinland

AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A I III a 39
AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A II I 2
AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A II 2 Bd. 2
AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), A VII 1
AEKR Düsseldorf, 1OB 020 (Provinzialkirchenarchiv), D II 2, Bd. 1
AEKR Düsseldorf, 4KG (Kirchengemeinden), 013 Kleve, A II,1 Bd. 1

Domarchiv Berlin

Nr. 2127
Nr. 3164
Nr. 01-4362

Staatsbibliothek Berlin
Francke-Nachlass Stab/F 11,2

Kirchenarchiv Wesel
KAW, 5,1

Gedruckte Quellen

Abschiedt Der Römischen Königlichen Maiestat/ und gemeiner Stendt/ auff dem Reichßtag zu Augspurg/ Anno Domini M.D.L.V. auffgericht. Mainz 1555.

Acta Borussica. Denkmäler der Preußischen Staatsverwaltung im 18. Jahrhundert. Hrsg. v. d. Königlichen Akademie der Wissenschaften. 38 Bde. Berlin 1892 ff.

Acta Historico-Ecclesiastica Oder Versammelte Nachrichten Von den neuesten Kirchen-Geschichten. Weimar 1734-1758.

Anonym: Anhang oder Näherer Bericht/ über dem Religions-wesen im Herzogthumb Gülich/ Cleve und Berg/ etc. Aufgerichteten Reversalen, und derselben Infraction, etc. Amsterdam 1664.

Anonym: Vox Oppressorum In Marchia Brandenburgica Supplex Das ist/ An Se. Churf. Durchleuchtigkeit zu Brandenburg unterthänigste Supplicata Der Märckischen Rein-Lutherischen bedrenkten Kirchen/ und demütigst zu übergeben fürgeleget Anno 1674.: Um einen gnädigen Abscheid über Dero unter Ihrem Churfürstl. Namen außgegangene Edicta Anno 1662. 1664. 1668. den Kirchen-Friede zwischen Lutherischen und Reformirten Religions-Verwandten betreffende. Saltzbach 1675.

Anonym: Kurze Beschreibung wie der erste Stein zu der Evangelisch-Reformirten Stadt- und Pfarr-Kirchen in Berlin/ den 15. Agusti 1695 geleet worden/ Nebst denen dabey gehaltenen Reden/ sampt der Predigt. Cölln an der Spree 1695.

Anonym: Kurtze Beschreibung Des Prächtigen Mausolei/ Welches Seine Königl. Majestät in Preussen/ Zur Unsterblichen Ehre Des immerwährenden Andenckens vor Dero Glorwürdigste und Höchst-Seeligste Gemahlin Sophien Charlotten/ Allhier im Ruhm auffrichten lassen [...]. Berlin 1705.

Anonym: Abgelegte Erste Probe/ Von der Vereinigung der Evangel. Lutherischen/ Und Reformirten Kirche/ Zu Königsberg in Preußen. Berlin 1707.

Anonym: Aus einer geschriebenen Berliner Zeitung vom Jahre 1713. Hrsg. von Otto Krauske. In: Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 30 (1893), S. 97-129.

Anonym: Kirchenagenda, das ist: Gebeth und andere Formulen, welche bey denen Evangelisch-Reformirten Gemeinden, in Sr. Königl. Majestät in Preussen Königreich, und andern Landen gebraucht werden, samt beygefügt Symbolis, oder Glaubens-Bekänntnissen der alten Christlichen Kirchen. Berlin [ca. 1740].

Anonym: Darlegung der im vorigen Jahrhundert wegen Einführung der englischen Kirchenverfassung in Preußen gepflogenen Unterhandlungen. Leipzig 1842.

Bergius, Johann: Apostolische Regell, wie man sich in Religionssachen recht richten solle. Elbing 1641.

- Berner, Ernst (Hg.): Aus dem Briefwechsel König Friedrichs I. von Preußen und seiner Familie. Berlin 1901.
- Borkowski, Heinrich (Hg.): Les mémoires du burgrave et comte Frédéric de Dohna 1621-1688. Königsberg 1898.
- Ders. (Hg.): Aufzeichnungen von Johann-Philipp von Rebeur über seine Tätigkeit als Informator Friedrich Wilhelms (I.). In: Hohenzollernjahrbuch 8 (1904), S. 214-230 u. 9 (1905), S. 155-168.
- Brunsenius, Anton: Ein kurtzer Bericht Von den Alten Ceremonien Oder Historische Außführung/ Vorstellend Ihren Ursprung und Wachsthumb/ wie sie in die Kirchen eingeführet/ und durch was Staffeln sie biß zum Aberglauben gestiegen seyn. Aus dem Frantzösischen So im Hage Anno 1629. gedruckt, übersetzt [...]. Frankfurt a. d. Oder o. J. [1680].
- Büsching, Anton Friedrich: Beyträge zu der Lebensgeschichte denkwürdiger Personen, insonderheit gelehrter Männer. 6. Bde. Halle 1783-1789.
- Caemmerer, Hermann v. (Hg.): Die Testamente der Kurfürsten von Brandenburg und der beiden ersten Könige von Preußen. München und Leipzig 1915.
- Coccejus, Samuel v.: Novum Corpus Constitutionum Prussico-Brandenburgensium Praecipue Marchicarum, Oder Neue Sammlung Königl. Preußl. und Churfürstl. Brandenburgischer, sonderlich in der Chur- und Marck-Brandenburg, Wie auch andern Provintzien, publicirten und ergangenen Ordnungen, Edicten, Mandaten, Rescripten. Berlin 1753-1822.
- Deputierte der klevischen Generalsynode: Wahrhaftige Deduction, Des elendigen Zustands und der schweren Verfolgungen; Welche den beyden Evangelischen/ Christlichen/ Reformirten und Lutherischen/ (also genannten) Kirchen und Gemeinen in den Herzogthumben Gülich und Berg/ etc. wegen Behinderung und Zerstörung des Exercitii Religionis, und Verweygerung Bürgerlicher Privilegien und Gerechtigkeit/ und was daran dependiret; Zuwider dem klaren Sinn und Buchstaben/ deren Anno 1609. herausgegebenen Reversalen und andern Verträgen/ etc. ab Anno 1615. biß hiehin Anno 1663. inclusivè seynd zugefüget worden. Amsterdam 1664.
- Dohna, Christoph v.: Mémoires originaux sur le règne et la cour de Frédéric I., Roi de Prusse. Berlin 1833.
- Edzardi, Sebastiani: Widerlegung Der abscheulichen und höchstärgerlichen Sacramentschänderey Welche Zweene Gott-vergessene und Gewissenlose Priester Im Waysen-Hause zu Königsberg öffentlich ausgeübet. Nebst Einigen Anmerckungen über das Sendschreiben der Calvinischen Theologen zu Genff, die Vereinigung betreffend. O. O. [1707].
- Ehrhardt, Siegismund Justus: Altes und Neues Küstrin/ oder Beyträge zu einer historischen Nachricht von denen Schicksalen der Haupt-Stadt und Festung Küstrin in der Neumarck. Glogau 1769.
- Erdmann, Hector Gottfried [Pseud. Thomasius, Christian]: Zweyer Catholischen Gelehrten eines ehrlichen Jesuiten, und eines vernünfftigen Juristen angenehmes Gespräch von Simultaneo. Amsterdam und Halle 1723.
- Faßmann, David: Leben und Thaten des Allerdurchlauchtigsten und Großmächtigsten Königs in Preußen Friderici Wilhelmi. Zweyter Theil. Frankfurt u. Hamburg 1741.
- Ferdinand III.: Friedens-Schluß/ Wie solcher Von der Römischen Kayserlichen/ Auch Königl. Schwedischen Mayst. Mays. So dann Deß Heyl. Römischen Reichs Extraordinari-Deputirten/ und anderer Chur-Fürsten und Ständ Gevollmächtigten und Hochansehnlichen Herren

- Abgesandten zu Oßnabrück den 27ten. Julii und 6ten. Augusti/ Im Jahr 1648 auffgericht und verglichen/ und daselbsten 24/14. Octobris in öffentlicher Versammlung unterschrieben und bekräftiget/ auch den 25./15. eiusdem solenniter publicirt worden etc. Mainz 1649.
- Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen. Leipzig 1750.
- Freylinghausen, J. A.: Sieben Tage am Hofe Friedrich Wilhelms I. Hrsg. v. Bogdan Krieger. Berlin 1900.
- Friedländer, Ernst (Hg.): Berliner geschriebene Zeitungen aus den Jahren 1713-1717 und 1735. (= Schriften des Vereins für die Geschichte Berlins 38). Berlin 1902.
- Friedrich I.: Von Seiner Königlichen Majestät in Preussen etc. Allergnädigst approbirtes Reglement der Inauguration oder Einweihung der Evangelisch-Reformirten und Lutherischen teutschen Pfarr-Kirchen auf der Fridrichs-Stadt. Cölln a. d. Spree 1708.
- Grieser, Rudolf (Hg.): Die Denkwürdigkeiten des Burggrafen und Grafen Christoph zu Dohna (1665-1733). Göttingen 1974.
- Hahn, Peter-Michael (Hg.): Johann von Besser (1654-1729): Schriften. Band 3: Ceremonial-Acta. Heidelberg 2009.
- Heppe, Heinrich (Hg.): Die Bekenntnisschriften der Reformirten Kirchen Deutschlands. Elberfeld 1860.
- Hering, Daniel Heinrich: Historische Nachricht von dem ersten Anfang der Evangelisch-Reformirten Kirche in Brandenburg und Preußen unter dem gottseligen Churfürsten Johann Sigismund nebst den drey Bekenntnißschriften dieser Kirche. Halle 1778.
- Ders.: Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Reformirten Kirche in den Preußisch-Brandenburgischen Ländern. 2 Bde. Breslau 1784-1785.
- Ders.: Neue Beiträge zur Geschichte der Evangelisch-Reformirten Kirche in den Preußisch-Brandenburgischen Ländern. 2 Bde. Berlin 1786-1787.
- Hutter, Leonhard: Calvinista Aulico-Policus: Das ist/ Eigentliche Entdeckung/ unnd gründliche widerlegung/ etlicher Calvinischen/ Politischen Rathschläge/ welche Johann von Münster zu Vortlage Erbsass: auch Nassaw Catzenelnbog unnd Lippischer Rath/ die leidige/ verdampfte Calvinisterey fortzupflanzen/ und sonderlich in das Hochlöbliche Hertzogthumb Holstein/ etc. einzuschieben/ sich eben starck bemühet. Wittenberg 1614.
- Ders.: Calvinista Aulico-Policus Alter. Das ist: Christlicher und Nothwendiger Bericht von den fürnemsten Politischen HeubtGründen/durch welchen man/ die verdampfte Calvinisterey/ in die Hochlöb. Chur unnd Marck Brandenburg einzuführen/ sich eben starck bemühet. Magdeburg 1614.
- Imhof, Andreas Lazarus v.: Neu-eröffneter Historischer Bilder-Saal/ Das ist: Kurtze/ deutliche und unpassionirte Beschreibung Der Historiae Universalis/ Von Anfang der Welt biß auf unsere Zeiten/ in ordentliche und mercksame Periodos und Capitul eingetheilet etc. 6. Tl. Nürnberg 1710.
- Jablonski, Daniel Ernst: Christliche Predigten/ über verschiedene auserlesene Sprüche/ Heil. Schrift/ III. Zehend. Zu verschiedenen Zeiten gehalten. Berlin 1727 [1714].
- Jacobson, Heinrich Friedrich: Urkunden-Sammlung von bisher ungedruckten Gesetzen nebst Uebersichten gedruckter Verordnungen für die evangelische Kirche von Rheinland und Westfalen. Als Anhang zur Geschichte des Rheinisch-Westfälischen evangelischen Kirchenrechts. Königsberg 1844.

- Kessel, Gustav (Hg.): Tagebuch Dieterich Sigismund's von Buch aus den Jahren 1674 bis 1683. Zwei Bde. Jena und Leipzig 1865.
- Kirchenordnung, wie es mit der christlichen lehre, heiligen sacramenten und ceremonien in des durchleuchtigsten, hochgebornen fürsten und herren, herrn Friderichs, pfaltzgraven bey Rhein [...] gehalten wirdt. Heidelberg 1563.
- Kleinholz, Hermann (Hg.): Protokolle des Presbyteriums der Gemeinde Bislich (1709-1807). Köln 1979.
- Ders. u. Petri, Wolfgang (Hgg.): Sitzungsberichte der Convente der reformierten Weseler Classis. 2. Bde. 1611-1662. Köln 1980-1988.
- Ders. u. Saage-König, Siglinde (Hgg.): Die Protokolle des Presbyteriums der lutherischen Gemeinde Wesel 1690-1818. Köln 1982.
- König, Anton Balthasar: Kurzgefaßte Regierung und Staatsgeschichte Friedrich Wilhelm des I. Königs von Preußen. Vom Jahr 1713 bis 1740. 2 Bde. Berlin 1796.
- Küntzel, Georg u. Haß, Martin (Hg.): Die politischen Testamente der Hohenzollern nebst ergänzenden Aktenstücken. Bd. 1. Leipzig und Berlin 1915.
- Küster, Georg Gottfried und Müller, Johann Christoph: Altes und Neues Berlin. Das ist: Vollständige Nachricht von der Stadt Berlin, derselben Erbauern, Lage, Kirchen, Gymnasiis: ingleichen von den Königlichen, und andern öffentlichen Gebäuden; dem Rath-Hause, dessen, und der Bürgerschafft Gütern, Vorrechten, Privilegiis und andern das Policy- und Stadt-Wesen betreffenden Sachen; Wobey dasjenige, so in Krieges- und Friedens-Zeiten von Anno 1106. biß itzo in hiesigen Residentzien merckwürdiges vorgegangen, aus Diplomatribus, guten und zuverlässigen, theils auch archivischen Nachrichten und den besten Auctoribus erzehlet wird; In fünff Theile verfasset, Mit Kupfern gezieret und nöthigen Registern versehen. Erster Theil. Band I. Berlin [1737].
- Kvačala, Jan (Hg.): Neue Beiträge zum Briefwechsel zwischen D. E. Jablonsky und G. W. Leibniz. Jurjew 1899.
- Lange, Joachim: Aufrichtige Nachricht von der Unrichtigkeit der so genannten Unschuldigen Nachrichten zur wahren Unterscheidung der Orthodoxie und Pseudoorthodoxie. Leipzig 1707-1714.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel. 16. Band: Oktober 1698 - April 1699. Band 16. Berlin u. a. 2000.
- Löscher, Valentin Ernst: Evangelische Zehenden GOtt-geheiliger Amts-Sorgen in welchen lauter erbauliche Materien, so meistens noch nicht erörtert sind, zur gemeinen Besserung deutlich vorgetragen werden. Leipzig und Magdeburg 1704-1710.
- Ders.: Unschuldige Nachrichten von Alten und Neuen theologischen Sachen, Büchern, Uhrkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerckungen, Vorschläge und dergleichen auff d. Jahr. . . . Leipzig 1701-1719.
- Ders.: Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen, darinnen von Büchern, Uhrkunden, Controversien, Veränderungen, Anmerckungen und Vorschlägen u.d.g. nützl. Nachricht ertheilet wird auff d. Jahr. . . . Leipzig 1720-1750.
- Lucä, Friedrich (Hg.): Der Chronist Friedrich Lucä. Ein Zeit- und Sittenbild aus der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts. Frankfurt 1854.
- Mann, Johann Daniel: Neu Angestellte Gespräch Der Zween Catholischen Convertiten Hiob und Simson, Mit Dem Reformirten Praedicanten Herrn Joann Daniel Mann, Hoff-Prediger

- und Consistorial-Rath zu Cleve. Cöllen 1740.
- Medem, Friedrich Ludwig v. (Hg.): Philipp Hainhofers Reise-Tagebuch, enthaltend Schilderungen aus Franken, Sachsen, Mark Brandenburg und Pommern im Jahr 1617. In: Baltische Studien 2 (1834), S. 1-181.
- Meinardus, Otto (Hg.): Protokolle und Relationen des Brandenburgischen Geheimen Rates aus der Zeit des Kurfürsten Friedrich Wilhelm. 7 Bde. Leipzig 1889-1919.
- Moerner, Theodor (Hg.): Kurbrandenburgs Staatsverträge von 1600 bis 1700. Berlin 1867.
- Morgenstern, Samuel Jakob: Über Friedrich Wilhelm I. [Braunschweig] 1793.
- Müller, Johann Christoph: Fortgesetztes Altes und Neues Berlin: darinnen die Historie der Kirchen zu Marien, Petri, im grauen Kloster, der Garnison, auf dem Friedrichswerder, Dorotheen- und Friedrichsstadt, wie auch der Hospitäler, Waysenhäuser und Gymnasium in Berlin von ihrem Anfang biß auf izige Zeiten aus zuverlässigen Nachrichten erzehlet wird. 2. Bd. Berlin 1752.
- Mylius, Christian Otto: Corpus Constitutionum Marchicarum, Oder Königl. Preußis. und Churfürstl. Brandenburgische in der Chur- und Marck Brandenburg, auch incorporirten Landen publicirte und ergangene Ordnungen, Edicta, Mandata, Rescripta etc. Von Zeiten Friedrichs I. Churfürstens zu Brandenburg, etc. biß ietzo unter der Regierung Friderich Wilhelms, Königs in Preußen etc. ad annum 1736. Berlin und Halle [1737]-1755.
- Natzmer, Gneomar Ernst v.: Lebensbilder aus dem Jahrhundert nach dem großen deutschen Kriege. Gotha 1892.
- Petri, Wolfgang (Hg.): Sitzungsberichte der Convente der Reformierten Klever Classis von 1611-1670. Düsseldorf 1971.
- Ders. (Hg.): Die reformierten klevischen Synoden im 17. Jahrhundert. 3 Bde. Düsseldorf u. Köln 1973-1981.
- Pusthius, Ferdinand: Chronicon Berolinense. In: Schriften des Vereins für die Geschichte der Stadt Berlin 4 (1870), S. 1-56.
- Roloff, Michael: Zwo Predigten, Welche Bey Gelegenheyt einer vorgenommenen Veränderung mit einigen Evangelisch-Lutherischen Kirchen-Gebräuchen, allhier in der St. Nicolai-Kirche zu Berlin gehalten worden. Und zwar Die erste am 23. Sonntage nach Trinit. des Jahrs 1736 über die Worte: Gebt dem Kayser, was des Kaysers ist. Die zweyte aber in dem jetztlauffenden 1740ten Jahr am 9ten Sonntage nach Trinitatis über Galat. V. 13. Nebst Beyfügung der dieserhalb ergangenen Königl. allergnädigsten Cabinets-Ordre. Berlin 1740.
- Rosenkranz, Albert (Hg.): Urkundenbuch zur rheinischen Kirchengeschichte. Bd. 2 Generalsynodalbum, Teil 1: Die Akten der Generalsynoden von 1610 – 1755. 2 Abt. Düsseldorf 1666-1670.
- Schaffner, Hans (Hg.): Duisburger Konsistorialakten. Protokolle des Presbyteriums 4. Bde. Neustadt a. d. Aisch, Köln u. Bonn 1964-1990.
- Scotti, Johann Joseph: Sammlung der Gesetze und Verordnungen, welche in dem Herzogthum Cleve und in der Graffschaft Mark über Gegenstände der Landeshoheit, Verfassung, Verwaltung und Rechtspflege ergangen sind. Fünf Bde. Düsseldorf 1826.
- Sehling, Emil (Hg.): Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts: Die Mark Brandenburg. Die Markgrafenthümer Oberlausitz und Niederlausitz, Schlesien (= Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts 3). Tübingen 1909.

- Sincerus, Innocentius Deodatus [Pseud. Schwertner, Johann David]: Dringende Gewissens-Scrupel über der zu Königsberg in Preussen, am abgewichenen 10. und 17. Julii, Im Königl. Waysen-Hause gehaltenen Com[m]union, Da der reformirte Prediger, samt seiner Gemeinde, von dem Lutherischen, und hinwiederum dieser 8. Tage darauff, zusamt seiner Evangelisch-Lutherischen Kirchfahrt, von dem Reformirten Lehrer das heilige Abendmahl öffentlich empfangen / Beyderseits Predigern zu ihren reiffen Nachsinnen und Auflösung fürgelegt. O. O. 1707.
- Spener, Philipp Jakob: Briefwechsel mit August Hermann Francke 1689-1704. Hrsg. v. Johannes Wallmann, u. Udo Sträter. Tübingen 2006.
- Steinen, Johann Diederich v.: Westphälische Geschichte. 4 Bde. Lemgo 1757-1760.
- Stolze, Wilhelm: Aktenstücke zur evangelischen Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms I. In: JBKG 1 (1904), S. 264-290.
- Stosch, Bartholomäus: Predigt über die evangelische Warnung Christi wegen der falschen Propheten!. Berlin 1659.
- Ders.: Summarischer Bericht von der Märckischen Reformirten Kirchen Einträchtigkeit/ mit andern in und ausser Deutschland Reformirten Gemeinden. Cölln a. d. Spree 1666.
- Teschenmacher, Werner: Annales Ecclesiastici [1633]. Düsseldorf 1962.
- Thomasius, Christian: Auserlesene deutsche Schriften. Erster Teil. Hildesheim u. a. 1994 [Halle 1705].
- Ders.: Bedencken über die Frage: Wieweit ein Prediger gegen seinen Landes-Herrn/ welcher zugleich Summus Episcopus mit ist/ sich des Binde-Schlüssels bedienen könne? ³Wolfenbüttel 1707.
- Ders.: Höchstnößhige Cautelen Welche ein Studiosus Juris, der sich zu Erlernung Der Kirchen-Rechts-Gelahrheit auff eine kluge und geschickte Weise vorbereiten will/ zu beobachten hat. Halle 1713.
- Ders.: Kleine Teutsche Schriften. Hildesheim u. a. 1994 [Halle 1701].
- Urkunden und Actenstücke zur Geschichte des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg. 23 Bde. Berlin 1864-1930.
- Wotschke, Theodor: Lampert Gedickes Briefe an Ernst Salomo Cyprian. In: JBKG 20 (1925), S. 105-133.
- Zedler, Johann Heinrich: Grosses vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaftten und Künste, Welche bißhero durch menschlichen Verstand und Witz erfunden und verbessert worden. 64 Bde. sowie 4 Suppl.-Bde. Halle u. Leipzig 1732-1754.

Sekundärliteratur

- Albrecht-Birkner, Veronika: Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692-1704). Tübingen 2004.
- Dies.: Der Berliner Hof und die Theologische Fakultät Halle. Konfessionelle Aspekte eines spannungsvollen Verhältnisses (1690-1790). In: Freudenberg, Matthias u. Plasger, Georg (Hgg.): Kirche, Theologie und Politik im reformierten Protestantismus. Vorträge der 8. Emdener Tagung zur Geschichte des reformierten Protestantismus. Neukirchen 2011, S. 107-127.
- Asch, Ronald G.: NO BISHOP NO KING oder CUIUS REGIO EIUS RELIGIO. Die Deutung und Legitimation des fürstlichen Kirchenregiments und ihre Implikationen für die Genese des 'Absolutismus' in England und im protestantischen Deutschland. In: Ders. u. Duchhardt, Heinz (Hgg.): Der Absolutismus – ein Mythos? Strukturwandel monarchischer Herrschaft in West- und Mitteleuropa (ca. 1550-1700). Köln u. a. 1996, S. 79-123.
- Ders.: Religiöse Selbstinszenierung im Zeitalter der Glaubenskriege. Adel und Konfession in Westeuropa. In: HJb 125 (2005), S. 67-100.
- Ders. u. Freist, Dagmar (Hgg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln u. a. 2005.
- Aschoff, Hans-Georg: Simultaneen im Reich zwischen der Reformation und dem Westfälischen Frieden. Ausgewählte Beispiele. In: Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 103 (2008), S. 113-146.
- Bachmann, Johann Friedrich: Zur Geschichte der Berliner Gesangbücher. Berlin 1856.
- Bahl, Peter: Der Hof des Großen Kurfürsten. Studien zur höheren Amtsträgerschaft Brandenburg-Preußens. Köln u. a. 2001.
- Ders.: Die Berliner Hofgesellschaft unter dem Großen Kurfürsten und König Friedrich I. Mit einem prosopographischen Anhang für die Jahre 1688-1713. In: Göse, Frank (Hg.): Im Schatten der Krone. Die Mark Brandenburg um 1700. Potsdam 2002, S. 31-98.
- Bahlcke, Joachim u. Korthaase, Werner (Hgg.): Daniel Ernst Jablonski. Religion, Wissenschaft und Politik um 1700. Wiesbaden 2008.
- Ballhorn, Friedrich: Geschichte der Stadt Oranienburg bis zur Einführung der Städte-Ordnung im Jahre 1808 nebst kurzen Nachrichten von den übrigen zum Oranienburger Kirchspiel gehörigen Ortschaften. Berlin 1850.
- Bamberg, Ludwig: Die Potsdamer Garnisonkirche: Baugeschichte, Ausstattung, Bedeutung. Berlin 2006.
- Barleben, Ilse: Die Entwicklung der städtischen Selbstverwaltung im Herzogtum Kleve während der Reform Friedrich Wilhelms I. Bonn 1931.
- Bauke, David: Mitteilungen über die Stadt Gardelegen. Stendal 1832.
- Becher, Oliver: Herrschaft und autonome Konfessionalisierung. Politik, Religion und Modernisierung in der frühneuzeitlichen Grafschaft Mark. Essen 2006.
- Behre, Otto: Geschichte der Statistik in Brandenburg-Preussen. Vaduz 1979 [Berlin 1905].
- Bekmann, Johann Christoph und Bekmann, Bernhard Ludwig: Historische Beschreibung der Chur und Mark Brandenburg. Bd. 2. Berlin 1753.
- Bemer, Kai: Umorientierung in der Kirchengeschichtsschreibung um 1700. In: Heudecker, Sylvia u. a. (Hgg.): Kulturelle Orientierung um 1700. Tradition, Programme, konzeptionelle

- Vielfalt. Tübingen 2004, S. 165-182.
- Benrath, Gustav Adolf: Die konfessionellen Unionsbestrebungen des Kurfürsten Karl Ludwig von der Pfalz (†1680). In: Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins N. F. 77 (1968), S. 187-252.
- Ders.: Irenik und Zweite Reformation. In: Schilling, reformierte Konfessionalisierung, S. 349-358.
- Berg, Gustav: Geschichte der Stadt und Festung Küstrin. Erster Theil. In: Schriften des Vereins für die Geschichte der Neumark 35/36 (1917), S. 5-192.
- Beutel, Albrecht: Causa Wolffiana. Die Vertreibung Christian Wolffs aus Preußen 1723 als Kulminationspunkt des theologisch-politischen Konflikts zwischen halleschem Pietismus und Aufklärungsphilosophie. In: Köpf, Ulrich (Hg.): Wissenschaftliche Theologie und Kirchenleitung. Beiträge zur Geschichte einer spannungsreichen Beziehung. Tübingen 2001, S. 159-202.
- Bönninghausen, Albert v.: Die Anfechtung der kurkölnischen geistlichen Gerichtsbarkeit und Diözesangewalt im Herzogtum Kleve durch Brandenburg-Preußen. In: Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein 126 (1935), S. 41-76.
- Borkowski, Heinrich: Erzieher und Erziehung König Friedrich Wilhelms I. In: Hohenzollernjahrbuch 8 (1904), S. 92-142.
- Borrmann, Richard: Die Bau- und Kunstdenkmäler von Berlin. Berlin 1982 [1893].
- Bösken, Walther: Geschichte der evangelischen Gemeinde Xanten im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. 2 Bde. Wesel 1899-1900.
- Brademann, Jan u. Freitag, Werner: Heilig und Profan. In: Dies. (Hgg.): Leben bei den Toten. Kirchhöfe in der ländlichen Gesellschaft der Vormoderne. Münster 2007, S. 391-411.
- Brakensiek, Stefan: Lokale Amtsträger in deutschen Territorien der Frühen Neuzeit. Institutionelle Grundlagen, akzeptanzorientierte Herrschaftspraxis und obrigkeitliche Identität. In: Asch/Freist, Staatsbildung als kultureller Prozess, S. 49-67.
- Ders.: Akzeptanzorientierte Herrschaft. Überlegungen zur politischen Kultur der Frühen Neuzeit. In: Neuhaus, Die Frühe Neuzeit als Epoche, S. 395-406.
- Ders.: Legitimation durch Verfahren? Visitationen, Supplikationen, Berichte und Enquêtes im frühmodernen Fürstenstaat. In: Stollberg-Rilinger, Barbara u. Krischer André (Hgg.): Herstellung und Darstellung von Entscheidungen. Verfahren, Verwalten und Verhandeln in der Vormoderne. Berlin 2010, S. 363-377.
- Brämik, Reinhold: Die Verfassung der lutherischen Kirche in Jülich-Berg, Kleve-Mark-Ravensberg in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Düsseldorf 1964.
- Brecht, Martin: Pietismus und Irenik. In: Klüeting, Harm (Hg.): Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert. Hildesheim u. a. 2003.
- Bredt, Johann Victor: Geschichte der Familie Siebel. Beitrag zur Kultur- und Kirchengeschichte des Niederrheins. Marburg 1937.
- Ders.: Die Verfassung der reformierten Kirche in Cleve-Jülich-Berg-Mark. Ansbach 1938.
- Breimann, H.: Der vierzehnjährige Religionsstreit in Hiesfeld. 2 Tle. In: MRKG 29 (1935), S. 353-358 u. 30 (1936), S. 108-116.
- Buchholz, Stephan: Toleranz im späten 17. Jahrhundert: Über das Fürstenrecht in theologischen Streitigkeiten. In: Lück, Heiner (Hg.): Christian Thomasius (1655-1728) – Wegbereiter

- moderner Rechtskultur und Juristenausbildung. Rechtswissenschaftliches Symposium zu seinem 350. Geburtstag an der Juristischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg. Hildesheim u. a. 2006, S. 91-115.
- Burghardt, Franz Josef: Zwischen Fundamentalismus und Toleranz. Calvinistische Einflüsse auf Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg vor seiner Konversion. Berlin 2012.
- Cappelle, Richard: Beiträge zur Geschichte der Erbtage, namentlich derjenigen der Grafschaft Mark. Göttingen 1913.
- Carl, Horst: Nachbarn auf Distanz. Brandenburg-Preußen und die Rheinlande im 17. und 18. Jahrhundert. In: Mölich, Georg; Pohl, Meinhard u. Veltzke, Veit (Hgg.): Preußens schwieriger Westen. Rheinisch-preußische Beziehungen, Konflikte und Wechselwirkungen, Duisburg, 2003, S. 1-26.
- Carsten, Francis L.: Die Entstehung Preußens. Frankfurt u. a. 1981 [Oxford 1954].
- Coenen, Dorothea: Die katholische Kirche am Niederrhein von der Reformation bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts. Untersuchungen zur Geschichte der Konfessionsbildung im Bereich des Archidiakonates Xanten unter der klevischen und brandenburgischen Herrschaft. Münster 1967.
- Cohn, Henry J.: The Territorial Princes in Germany's Second Reformation, 1559-1622. In: Prestwich, Menna (Hg.): International Calvinism 1541-1715. Oxford 1986 [1985], S. 135-165.
- Croon, Helmuth: Die kurmärkischen Landstände 1571-1616 (= Veröffentlichungen der Historischen Kommission für die Provinz Brandenburg und die Hauptstadt Berlin 9,1). Berlin 1938.
- Crusius, Irene: 'Nicht calvinisch, nicht lutherisch': Zu Humanismus, Philippismus und Kryptocalvinismus in Sachsen am Ende des 16. Jahrhunderts. In: Archiv für Reformationsgeschichte 99 (2008), S. 139-174.
- Cuno, Wilhelm: Johannes Hundius. Sein Leben und seine Schriften. In: ZBGV 9 (1873), S. 187-194 und 11 (1875), S. 138-140.
- Czubatynski, Uwe: Die Kirchenbibliothek Altlandsberg und ihr Gründer Heinrich Spätich. In: Ders. u. a. (Hgg.): Kirchenbibliotheken als Forschungsaufgabe. Neustadt a. d. Aisch 1992, S. 85-105.
- Dalton, Hermann: Daniel Ernst Jablonski. Eine preußische Hofpredigergestalt in Berlin vor zweihundert Jahren. Berlin 1903.
- Danckelman, Eberhard von: Die Rheinberger Religionskonferenz von 1697. In: ZBGV 49 (1916), S. 179-187.
- Delius, Walter: Berliner kirchliche Unionsversuche im 17. und 18. Jahrhundert. In: JBBKG 45 (1970), S. 7-121.
- Deppermann, Klaus: Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten. In: Pietismus und Neuzeit 6 (1980), S. 99-114.
- Deutsches Historisches Museum und Stiftung Preußische Schlösser und Gärten Berlin-Brandenburg (Hgg.): Preußen 1701 – eine europäische Geschichte. 2. Bd. Essays. Berlin 2002.
- Dixon, Scott u. a. (Hgg.): Living with Religious Diversity in Early-Modern Europe. Aldershot 2009.
- Dohna, Lothar Graf zu: Die Dohnas und ihre Häuser. Profil einer europäischen Adelsfamilie. 2 Bde. Göttingen 2013.

- Dohna, Siegm. Graf zu: Aufzeichnungen über die Vergangenheit der Familie Dohna. Berlin 1877-1886.
- Döring, Detlef: Pufendorf-Studien. Beiträge zur Biographie Samuel von Pufendorfs und zu seiner Entwicklung als Historiker und theologischer Schriftsteller. Berlin 1992, S. 55-142.
- Ders.: Säkularisierung und Moralthologie bei Samuel von Pufendorf. In: Zeitschrift für Theologie und Kirche 90 (1993), S. 156-174.
- Ders.: Samuel Pufendorfs Berufung nach Brandenburg-Preußen. In: Palladini, Fiammetta u. Hartung, Gerald (Hgg.): Samuel Pufendorf und die europäische Frühaufklärung. Berlin 1996, S. 11-28.
- Dösseler, E.: Kleve-Mark am Ende des Dreißigjährigen Krieges. In: Düsseldorfer Jahrbuch 47 (1955), S. 254-296.
- Dreizel, Horst: Toleranz und Gewissensfreiheit im konfessionellen Zeitalter. Zur Diskussion im Reich zwischen Augsburger Religionsfrieden und Aufklärung. In: Breuer, Dieter (Hg.): Religion und Religiosität im Zeitalter des Barock. Wiesbaden 1995, S. 115-128.
- Ders.: Christliche Aufklärung durch fürstlichen Absolutismus. Thomasius und die Destruktion des frühneuzeitlichen Konfessionsstaates. In: Vollhardt, Friedrich (Hg.): Christian Thomasius (1655-1728). Neue Forschungen im Kontext der Frühaufklärung. Tübingen 1997, S. 17-50.
- Drese, Claudia: Der Berliner Beichtstuhlstreit oder Philipp Jakob Spener zwischen allen Stühlen? In: Pietismus und Neuzeit 31 (2005), S. 60-97.
- Droysen, Johann Gustav: Geschichte der Preußischen Politik. Leipzig 1855-1886.
- Duhamelle, Christophe: Konfessionelle Identität als Streitprozess. Der Gesangbuchstreit in Wendehausen (Eichsfeld) 1792-1800. In: Historische Anthropologie 11 (2003), S. 397-414.
- Dülmen, Richard v.: Theater des Schreckens. Gerichtspraxis und Strafrituale in der frühen Neuzeit. ³München 1988. Dünwald, Achim: Konfessionsstreit und Verfassungskonflikt. Die Aufnahme der niederländischen Flüchtlinge im Herzogtum Kleve 1566-1585. Bielefeld 1998.
- Renate Dürr: Zur politischen Kultur im lutherischen Kirchenraum. Dimensionen eines ambivalenten Sakralitätskonzepts. In: Zeitsprünge 9/3 (2005), S. 497-526.
- Dies.: Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550-1750. Gütersloh 2006.
- Ebers, Godehard Josef: Das Devolutionsrecht vornehmlich nach katholischem Kirchenrecht. Stuttgart 1906.
- Ehrenpreis, Stefan: Hofcalvinismus und Flüchtlingskirchen. Zwei Modelle reformierter Kirchenorganisation und Politik. In: Reiß, Ansgar u. Witt, Sabine (Hgg.): Calvinismus. Die Reformierten in Deutschland und Europa. Dresden 2009, S. 213-218.
- Eibach, Joachim: Preußens Salomon. Herrschaftslegitimation und Herrscherpflichten in Predigten anlässlich der Krönung Friedrichs I. In: Kunisch, Johannes (Hg.): Dreihundert Jahre Preußische Königskrönung. Berlin 2002, S. 135-157.
- Ders. und Zwank, Katja: Zwischen Herrscherlob und Kritik: Hofprediger in Brandenburg-Preußen (1613-1740). In: Kulturland Brandenburg e. V. (Hg.): Der Himmel auf Erden. 1000 Jahre Christentum in Brandenburg. Leipzig 2005, S. 67-75.
- Eire, Carlos M. N.: War against the Idols. The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. Cambridge 1986.

- Elsner, Ines: Friedrich III./I. von Brandenburg-Preußen (1688-1713) und die Berliner Residenzlandschaft. Studien zu einem frühneuzeitlichen Hof auf Reisen. Ein Residenzhandbuch. Berlin 2012.
- Enders, Lieselott: Schulz und Gemeinde in der frühneuzeitlichen Mark Brandenburg. In: Rudert/Zückert, Gemeindeleben, S. 101-139.
- Engelbert, Heinrich: Das Aerarium ecclesiasticum der reformierten Kirchen in Kleve, Mark, Jülich und Berg. Eine Übersicht über seine geschichtliche Entwicklung, seine Verwaltung sowie seine Einnahmen und Ausgaben. Düsseldorf 1966.
- Escher, Felix: Das Kurfürstentum Brandenburg im Zeitalter des Konfessionalismus. In: Materna, Ingo u. Ribbe, Wolfgang (Hgg.): Brandenburgische Geschichte. Berlin 1995, S. 231-290.
- Evangelische Kirche im Rheinland (Hg.): Weseler Konvent 1568-1968. Eine Jubiläumsschrift (=Schriftenreihe des Vereins für Rheinische Kirchengeschichte 29). Düsseldorf 1968.
- Evangelisch-reformierte Kirche in Nordwestdeutschland (Hg.): Emdener Synode 1571-1971. Beiträge zur Geschichte und zum 400jährigen Jubiläum. Neukirchen 1973.
- Evans, Richard J.: Rituale der Vergeltung. Die Todesstrafe in der deutschen Geschichte 1532-1987. Berlin 2001.
- Figgis, John Neville: The Divine Right of Kings. ²Cambridge 1934.
- Flesch, Stefan: Die Ausbildung rheinischer Pfarrer an der Universität Duisburg. In: Geuenich, Dietrich und Hantsche, Irmgard (Hgg.): Zur Geschichte der Universität Duisburg 1655-1818. Duisburg 2007, S. 125-139.
- Ders.: Konfessionalisierung im Rhein-Maas-Raum. In: MEKGR 60 (2011), S. 1-49.
- Ders.: Überleben im synodalen Verbund. Die frühen evangelischen Gemeinden im Herzogtum Kleve mit einem besonderen Blick auf die Geschichte der Gemeinde Uedem. In: MEKGR 61 (2012), S. 37-54.
- Ders. u. Hofferberth, Michael: 'Damit Extrema verhütet werden...' Die 1. Reformierte Generalsynode in Duisburg 1610 zwischen Machtpolitik und Nächstenliebe. Düsseldorf 2010.
- Flink, Klaus: Kleve im 17. Jahrhundert. Studien und Quellen. 3. Tle. Kleve 1979-1980.
- Floß, Heinrich Joseph: Zum Clevisch-Märkischen Kirchenstreit. Eine Erinnerung aus der früheren Geschichte des Kulturkampfes. Bonn 1883.
- Fontius, Martin u. a. (Hgg.): Labora diligenter. Potsdamer Arbeitstagung zur Leibnizforschung vom 4. bis 6. Juli 1996. Stuttgart 1999.
- Forst, Rainer: Toleranz im Konflikt. Geschichte, Gehalt und Gegenwart eines umstrittenen Begriffs. Frankfurt a. M. 2003.
- Forsthoff, Heinrich: Die reformierte Gemeinde Mülheim an der Ruhr und die synodale Verfassung am Niederrhein. In: MRKG 9 (1915), S. 3-15.
- Ders.: Eine dramatische Predigerwahl in Mülheim a. d. Ruhr 1668-1671. In: MRKG 9 (1915), S. 65-128.
- François, Étienne: Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648-1806. Sigmaringen 1991.
- Frielinghaus, Dieter: Das Edikt und die Entwicklung des Toleranzgedanken in Europa. Wege und Grenzen kirchlicher Toleranz. In: Stolpe, Manfred u. Winter, Friedrich (Hgg.): Wege und Grenzen der Toleranz. Edikt von Potsdam 1685-1985. Berlin 1987, S. 69-93.

- Frost, Herbert: Ausgewählte Schriften zum Staats- und Kirchenrecht. Hrsg. von Manfred Baldus. Tübingen 2001.
- Ders.: Der Konvent von Wesel im Jahre 1568 und sein Einfluß auf das Entstehen eines deutschen evangelischen Kirchenverfassungsrechts [1970]. In: Ders., Ausgewählte Schriften, S. 63-115.
- Ders.: Gedanken über das reformierte Kirchenverfassungsrecht am Niederrhein zwischen Emden (1571) und Duisburg (1610) [1974]. In: Ders., Ausgewählte Schriften, S. 116-173.
- Gabriel, Karl; Gärtner, Christel u. Pollack, Detlef (Hgg.): Umstrittene Säkularisierung. Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin 2012.
- Gabriel, Martin: Die Reformierten Gemeinden in Mitteldeutschland. Geschichte und Verfassung einer Bekenntnisminderheit im 18. Jahrhundert und danach. Witten 1973.
- Gabriel, Paul: Die reformierten Gemeinden der Evangelischen-Kirche in Berlin-Brandenburg. In: Ders. (Hg.): Der Heidelberger Katechismus im Auszug mit Beigaben. Berlin 1954, S. 66-81.
- Gericke, Wolfgang: Glaubenszeugnisse und Konfessionspolitik der Brandenburgischen Herrscher bis zur Preussischen Union 1540-1815. Bielefeld 1977.
- Geuenich, Dieter u. Hantsche, Irmgard (Hgg.): Zur Geschichte der Universität Duisburg 1655-1818. Duisburg 2007.
- Goebel, Max: Geschichte des christlichen Lebens in der rheinisch-westphälischen evangelischen Kirche. 3Bde. Koblenz 1849-1860.
- Goeters, J. F. Gerhard: Das Staatsgebiet der preußischen Monarchie, seine kirchenorganisatorische und konfessionelle Gliederung. In: Ders. u. Mau, Rudolf (Hgg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Ein Handbuch. Bd. 1. Die Anfänge der Union unter landesherrlichem Kirchenregiment (1817-1850). Leipzig 1992, S. 41-45.
- Ders.: Der Protestantismus im Herzogtum Kleve im 17. Jahrhundert. Konfessionelle Prägung, kirchliche Ordnung und Stellung im Lande. In: Ders.: Studien zur niederrheinischen Reformationsgeschichte. Köln 2002, S. 213-230.
- Goltz, Alexander v. d.: Der Ceremonienstreit in Lennep und die damit zusammenhängenden Zerwürfnisse in der unterbergischen lutherischen Synode. 3 Tle. In: ZBGV 12 (1876), S. 1-74; 13 (1877), S. 207-227 und 14 (1878), S. 1-72.
- Graff, Paul: Geschichte der Auflösung der alten gottesdienstlichen Formen in der evangelischen Kirche Deutschlands. 1. Band: Bis zum Eintritt der Aufklärung und des Rationalismus. Göttingen 1937.
- Greyerz, Kaspar v.: Religiöse Erfahrungsräume im Reformiertentum. In: Paul Münch (Hg.): 'Erfahrung' als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte. München 2001, S. 307-316.
- Ders. u. a. (Hgg.): Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese. Gütersloh 2003.
- Ders.: Das Reformiertentum. In: Ders. u. Conrad, Anne (Hgg.): Handbuch der Religionsgeschichte im deutschsprachigen Raum. Band 4: 1650-1750. Paderborn u. a. 2012, S. 311-410.
- Grieser, Rudolf: Leibniz' Bemerkungen über den Berliner Hof, ein Bild aus hannoverscher Sicht. In: Niedersächsisches Jahrbuch für Landesgeschichte 38 (1966), S. 185-195.

- Grommelt, Carl u. Mertens, Christine v.: Das Dohnasche Schloß Schlobitten in Ostpreußen. Stuttgart 1962.
- Grosse, Christian: Liturgie und Zeitvorstellungen im Genf des 16. bis 18. Jahrhunderts. In: Neuhaus, Die Frühe Neuzeit als Epoche, S. 291-303.
- Groten, Manfred; Looz-Corswarem, Clemens v. u. Reinighaus Wilfried (Hg.): Der Jülich-Klevische Erbfolgestreit 1609. Seine Voraussetzungen und Folgen. Düsseldorf 2011.
- Gundermann, Iselin: Kirchenregiment und Verkündigung im Jahrhundert der Reformation (1517 bis 1598). In: Heinrich, Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg, S. 147-242.
- Dies: 'Ob die Salbung einem Könige nothwendig sey'. In: Kunisch, Johannes (Hg.): Dreihundert Jahre Preußische Königskronung. Eine Tagungsdokumentation. Berlin 2002, S. 115-133.
- Hahn, Peter-Michael: Calvinismus und Staatsbildung. Brandenburg-Preußen im 17. Jahrhundert. In: Schaab, Meinrad (Hg.): Territorialismus und Calvinismus. Stuttgart 1993, S. 239-269.
- Ders.: Pracht und Selbstinszenierung. Die Hofhaltung Friedrich Wilhelms I. von Preußen. In: Beck, Friedrich und Schoeps, Julius H. (Hgg.): Der Soldatenkönig. Friedrich Wilhelm I. und seine Zeit. Potsdam 2003, S. 69-89.
- Hantsche, Irmgard (Hg.): Zur Geschichte der Universität. Das 'Gelehrte Duisburg' im Rahmen der allgemeinen Universitätsentwicklung. Bochum 1997.
- Dies: Preußen am Niederrhein. Kleiner kommentierter Atlas zur Territorialgeschichte Brandenburg-Preußens am Rhein. Essen 2002.
- Dies. (Hg.): Johann Moritz von Nassau-Siegen (1604-1679) als Vermittler. Politik und Kultur am Niederrhein im 17. Jahrhundert. Münster u. a. 2005.
- Harnack, Adolf: Geschichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin. 2. Bde. Berlin 1900-1901.
- Härter, Karl (Hg.): Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft. Frankfurt a. M. 2000.
- Haß, Martin: Die ältesten Entwürfe einer Konsistorialordnung für die Kurmark Brandenburg. In: FBPG 27 (1914), S. 1-55.
- Heal, Bridget: 'Better Papist than Calvinist': Art and Identity in Later Lutheran Germany. In: German History 29/4 (2011), S. 584-609.
- Dies.: 'Zum Andenken und zur Ehre Gottes': Kunst und Frömmigkeit im frühneuzeitlichen Luthertum. In: Archiv für Reformationsgeschichte 104 (2013), S. 185-210.
- Hecht, Gustav: Gebürtige Pfälzer als Träger der preussischen Kirchenpolitik im Streite um die Heiliggeistkirche in Heidelberg. In: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins N. F. 41 (1928), S. 173-252.
- Heckel, Johannes: Cura Religionis – Ius in sacra – Ius circa sacra [1938] (= Libelli 49). Darmstadt 1962.
- Ders.: Die Entstehung des Brandenburg-Preussischen Summepiskopats [1930]. In: Ders.: Das blinde, undeutliche Wort 'Kirche'. Gesammelte Aufsätze. Hrsg. v. Siegfried Grundmann. Köln u. a. 1964, S. 371-386.
- Heckel, Martin: Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts (= Jus Ecclesiasticum 6). München 1968.
- Ders.: Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung: der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart. München 2007.

- Hein, Max: Otto von Schwerin. Der Oberpräsident des Großen Kurfürsten. Königsberg 1929.
- Heinrich, Gerd: Amtsträgerschaft und Geistlichkeit. Zur Problematik der sekundären Führungsschichten in Brandenburg-Preußen 1450-1786. In: Franz, Günther (Hg.): Beamtentum und Pfarrerstand. Limburg/Lahn 1972, S. 179-238.
- Ders.: Kirchen und Konfessionen um 1800. In: Quirin, Heinz (Hg.): Historischer Handatlas von Brandenburg und Berlin. Berlin 1977.
- Ders.: Religionstoleranz in Brandenburg-Preußen. Idee und Wirklichkeit. In: Berliner Festspiele GmbH (Hg.): Preußen. Versuch einer Bilanz. Bd. 2: Preußen. Beiträge zu einer politischen Kultur. Hamburg 1981, S. 61-88.
- Ders. (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999.
- Ders.: 'In stolzer Ruhe und vollem Frieden'. Alte Landesherrschaften und neuer Staat in Brandenburg-Preußen um 1700. In: DHM u. SPSG, Preußen 1701, S. 31-46.
- Hellmuth, Eckhart: The Funerals of the Prussian Kings in the Eighteenth Century. In: Schlaich, Michael (Hg.): Monarchy and Religion. The Transformation of Royal Culture in Eighteenth Century Europe. New York 2007, S. 451-476.
- Henckel, Wilhelm: Geschichte der evangelischen Dorotheenstadt-Gemeinde und ihrer Kirche im ersten Vierteljahrtausend 1687-1937. Berlin 1937.
- Hennig, Bruno: Die Kirchenpolitik der älteren Hohenzollern in der Mark Brandenburg und die päpstlichen Privilegien des Jahres 1447. Leipzig 1906.
- Heppe, Heinrich: Der Charakter der deutsch-reformirten Kirche und das Verhältniß derselben zum Lutherthum und zum Calvinismus. In: Theologische Studien und Kritiken [23]/3 (1850), S. 669-706.
- Ders.: Ursprung und Geschichte der Bezeichnungen 'reformirte' und 'lutherische' Kirche. Gotha 1859.
- Ders.: Zur Geschichte der Evangelischen Kirche Rheinlands und Westphalens. Erster Band: Geschichte der Evangelischen Kirche von Cleve-Mark und der Provinz Westphalen. Iserlohn 1867.
- Herold, Victor: Zur ersten lutherischen Kirchenvisitation in der Mark Brandenburg 1540-1545. In: JBKG 20 (1925), S. 5-104.
- Ders.: Das Cöllnische Konsistorium im 16. Jahrhundert. In: FBPG 53 (1941), S. 1-42.
- Ders.: Kurbrandenburgische Kirchen-Verwaltung bis zum Bekenntniswechsel Johann Sigismunds (1539-1616). Ungedrucktes Manuskript im GStA PK, VIII. HA, Slg. Viktor Herold Nr. 1.
- Hesse, Hermann Klugkist: Magister Werner Teschemacher (1589-1638) und der Weg der reformierten Kirche im Westen Deutschlands. In: ZBGV 77 (1960), S. 1-134.
- Hillebrand, Hans J.: Religion und Politik in Preußen: Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus. In: Beck, Friedrich u. Schoeps, Julius H. (Hgg.): Der Soldatenkönig. Friedrich Wilhelm I. und seine Zeit. Potsdam 2003, S. 49-68.
- Hillmann, Joh.: Die Evangelische Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche. Düsseldorf 1896.
- Hinrichs, Carl: Friedrich Wilhelm I. König in Preußen. Eine Biographie. Jugend und Aufstieg. Darmstadt 1968 [repr. Ndr. Hamburg 1943].
- Ders.: Preußentum und Pietismus. Der Pietismus in Brandenburg-Preußen als religiös-soziale Reformbewegung. Göttingen 1971.

- Hintze, Otto: Die Epochen des evangelischen Kirchenregiments in Preußen [1906]. In: Gerhard Oestreich (Hg.): Otto Hintze: Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preussens, Bd. 3. ²Göttingen 1967, S. 56-96.
- Ders.: Die Hohenzollern und ihr Werk. Berlin 1915.
- Ders.: Calvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhundert [1931]. In: Gerhard Oestreich (Hg.): Otto Hintze: Regierung und Verwaltung. Gesammelte Abhandlungen zur Staats-, Rechts- und Sozialgeschichte Preussens, Bd. 3. ²Göttingen 1967, S. 255-312.
- Holenstein, André: Die Umstände der Normen – die Normen der Umstände. Policeyordnungen im kommunikativen Handeln von Verwaltung und lokaler Gesellschaft im Ancien Régime. In: Härter, Policey und frühneuzeitliche Gesellschaft, S. 1-46.
- Hollweg, Otto: Kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein von 1672-1683. 2 Tle. In: ZBGV 48 (1915), S. 1-104 u. 49 (1916), S. 1-94.
- Hollweg, Walter: Geschichte der evangelischen Gesangbücher vom Niederrhein im 16.-18. Jahrhundert. Gütersloh 1923.
- Honecker, Martin: Cura Religionis Magistratus Christiani. Studien zum Kirchenrecht im Luthertum des 17. Jahrhunderts, insbesondere bei Johann Gerhard (= Ius Ecclesiasticum 7). München 1968.
- Hotson, Howard: Irenicism in the Confessional Age. The Holy Roman Empire, 1563-1648. In: Louthan, Howard P. (Hg.): Conciliation and Confession. The Struggle for Unity in the Age of Reform, 1415-1648. Notre Dame 2004, S. 228-285.
- Hötzsch, Otto: Stände und Verwaltung von Cleve und Mark in der Zeit von 1666-1697. Leipzig 1908.
- Hubbertz, Erich u. Imig, Jakob: Geschichte der evangelischen Gemeinde Kalkar. Kalkar 1977.
- Hund, Johannes: Kryptocalvinismus oder Kryptophilippismus? Die Wittenberger Abendmahlslehre und Christologie in den Jahren 1567-1574. In: Dingel, Irene u. Kohnle, Armin (Hgg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas. Leipzig 2011, S. 271-288.
- Hunter, Ian: The Secularization of the Confessional State. The Political Thought of Christian Thomasius. Cambridge 2007.
- Ittel, Gerhard W.: Die evangelische Kirchengemeinde Weeze unter dem Patronat der Freiherrn von und zu Hertefeld. In: MEKGR 11 (1962), S. 106-140.
- Jacobson, Heinrich Friedrich: Geschichte der Quellen des Kirchenrechts des preußischen Staats, mit Urkunden und Regesten. Vierter Theil. Die Provinzen Rheinland und Westfalen. Dritter Band. Das evangelische Kirchenrecht. Königsberg 1844.
- Jägers, Regine: Duisburg im 18. Jahrhundert. Sozialstruktur und Bevölkerungsbewegung einer niederrheinischen Kleinstadt im Ancien Régime (1713-1814). Köln 2001.
- Janssen, Wilhelm: 'Gute Ordnung' als Element der Kirchenpolitik in den vereinigten Herzogtümern Jülich-Kleve-Berg. In: Dietz, Burkhard u. Ehrenpreis, Stefan (Hgg.): Drei Konfessionen in einer Region. Beiträge zur Geschichte der Konfessionalisierung im Herzogtum Berg vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Köln 1999, S. 33-48.
- Ders.: Die Entwicklung des Territoriums Kleve. Geschichtlicher Atlas der Rheinlande XII. Abteilung 1b Neue Folge, 10. Lieferung, Beiheft V/11-12. Bonn 2007.

- Jellinek, Georg: Die Erklärung der Menschen- und Bürgerrechte. Ein Beitrag zur modernen Verfassungsgeschichte. Leipzig 1895.
- Joerdens, R.: Die Prediger der reformierten Gemeinde Ringenberg. In: MRKG 2 (1908), S. 141-151.
- Joseph, David: Die Parochialkirche in Berlin 1694-1894. Berlin 1894.
- Kaiser, Michael: Nähe und Distanz. Beobachtungen zum Verhältnis zwischen den Landständen von Kleve-Mark und ihrem Landesherrn im 17. Jahrhundert. In: Westfälische Forschungen 53 (2003), S. 71-108.
- Ders.: Die vereinbarte Okkupation. Generalstaatische Besatzungen in brandenburgischen Festungen am Niederrhein. In: Meumann, Markus u. Rogge, Jörg (Hgg.): Die besetzte res publica. Zum Verhältnis von ziviler Obrigkeit und militärischer Herrschaft in besetzten Gebieten vom Spätmittelalter bis zum 18. Jahrhundert. Berlin 2006, S. 271-314.
- Ders u. Rohrschneider, Michael (Hgg.): Membra unius capitis. Studien zu Herrschaftsauffassung und Regierungspraxis in Kurbrandenburg (1640-1688). Berlin 2005.
- Kalm, Harald von: Das preußische Heroldsamt (1855-1920). Adelsbehörde und Adelsrecht in der preußischen Verfassungsentwicklung. Berlin 1994.
- Kamiński, Andrzej: Das Ringen der Stände von Kleve-Mark mit den absolutistischen Bestrebungen des Großen Kurfürsten. In: FBPG 58 (1993), S. 145-166.
- Kaplan, Benjamin J.: Divided by Faith: Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe. Cambridge 2007.
- Kaufmann, Thomas: Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Kirchengeschichtliche Studien zur lutherischen Konfessionskultur. Tübingen 1998.
- Ders.: Konfession und Kultur. Lutherischer Protestantismus in der zweiten Hälfte des Reformationsjahrhunderts. Tübingen 2006.
- Kausche, Dietrich: Zur Geschichte der brandenburgisch-preußischen Statthalter. In: FBPG 52 (1940), S. 1-25.
- Kessel, Heinrich: Reformation und Gegenreformation im Herzogtum Cleve (1517-1609). Nebst einer statistischen Übersicht über die Verbreitung der Konfessionen zur Zeit des Erlöschens des clevischen Fürstenhauses (März 1609). In: Düsseldorfer Jahrbuch 30 (1918/19), S. 1-160.
- Klein, Thomas: Der Kampf um die Zweite Reformation in Kursachsen. Köln u. Graz 1962.
- Klingebiel, Thomas: Pietismus und Orthodoxie. Die Landeskirche unter den Kurfürsten und Königen Friedrich I. und Friedrich Wilhelm I. (1688 bis 1740). In: Heinrich, Gerhard (Hg.): Tausend Jahre Kirche in Berlin-Brandenburg. Berlin 1999, S. 293-324.
- Klinkenborg, Melle: Die Stellung des Königlichen Kabinetts in der preußischen Behördenorganisation. In: Hohenzollernjahrbuch 19 (1915), S. 47-51.
- Kloosterhuis, Jürgen: Fürsten, Räte, Untertanen. Die Grafschaft Mark, ihre lokalen Verwaltungsorgane und die Regierung in Kleve. 3 Tle. In: Der Märker 35/1-3 (1986), S. 3-25, 76-87, 104-117.
- Kniebe, Rudolf: Der Schriftenstreit über die Reformation des Kurfürsten Johann Sigismund von Brandenburg seit 1613. Halle 1902.
- Körper, Esther-Beate: Das Beziehungsgefüge der Monarchie in Predigten Daniel Ernst Jablonskis. In: Bahlcke/Korthaase, Jablonski, S. 109-122.

- Kraatz, Wilhelm: Geschichte der Luisengemeinde zu Charlottenburg. Ein Rückblick auf zwei Jahrhunderte. Charlottenburg 1916.
- Kramer, Otto: Kirchliche Simultanverhältnisse. Rechtsgeschichtliche Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung der württembergischen Kirchensimultaneen. München 1968.
- Krücke, Theodor: Geschichte der evangelisch-reformierten Schloßkirchengemeinde zu Alt-Landsberg. Berlin 1907.
- Kündiger, Barbara: Die neue Kirche. In: Dies. u. Weigert, Dieter (Hgg.): Der Adler weicht der Sonne nicht. 300 Jahre Berliner Garnisonkirche. Berlin 2004, S. 73-83.
- Kutschbach, K. W.: Chronik der Stadt Küstrin. Küstrin 1849.
- Lächle, Rainer: 'Maleficanten' und Pietisten auf dem Schafott. Historische Überlegungen zur Delinquentenseelsorge im 18. Jahrhundert. In: ZKG 107 (1996), S. 179-200.
- Lackner, Martin: Die Kirchenpolitik des Großen Kurfürsten. Witten 1973.
- Laminski, Adolf: Rektor Graffunder weigert sich, aus dem Lobwasser zu singen. In: JBBKG 66 (2007), S. 80-87.
- Landau, Peter: Carpzov, das protestantische Kirchenrecht und die frühneuzeitliche Gesellschaft. In: Jerouschek, Günter (Hg.): Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts. Tübingen 2010, S. 104-127.
- Landwehr, Achim: 'Normdurchsetzung' in der Frühen Neuzeit? Kritik eines Begriffs. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48/2 (2000), S. 146-162.
- Ders.: Policy vor Ort. Die Implementation von Policyordnungen in der ländlichen Gesellschaft der Frühen Neuzeit. In: Härter, Policy und frühneuzeitliche Gesellschaft, S. 47-70.
- Landwehr, Hugo: Bartholomäus Stosch, kurbrandenburgischer Hofprediger (1604-1686). In: FBPG 6 (1893), S. 91-140.
- Ders.: Die Kirchenpolitik Friedrich Wilhelms, des Großen Kurfürsten. Auf Grund archivalischer Quellen. Berlin 1894.
- Lehmann, Hannelore: Daniel Ernst Jablonski, August Hermann Francke und die Anfänge des Königlich-Potsdamschen Militärwaisenhauses in den Jahren 1724/25. In: Bahlcke/Korthaase, Jablonski, S. 169-203.
- Lehmann, Jörn: in Nachbarschaft der Kurfürstin: Oberjägermeister Jobst Gerhard von Hertefeld – Förderer von Siedlung und Landwirtschaft in der Region. In: Bothzowia – Oranienburg. Stadt und Kultur. Gartenkunst, Schlösser, Architektur und Wissenschaft. Bd. 2 (2009), S. 33-40.
- Lehmann, Ludwig: Bilder aus der Kirchengeschichte der Mark Brandenburg vom Ausgang des Reformationsjahrhunderts bis zur 300jährigen Reformationsfeier im Jahr 1817. Berlin 1924.
- Lehmann, Max: Preußen und die katholische Kirche seit 1640 nach den Acten des Geheimen Staatsarchivs. 9 Bde. Leipzig 1878-1902.
- Lehmann, Nadine: Reformierter Bildersturm und Herrschaftsrepräsentation. Der Umgang mit fürstlichen Grabmälern während der obrigkeitlichen Bildentfernungen im Zuge der Zweiten Reformation. In: Blank, Anna-Maria (Hg.): Bild, Macht, UnOrdnung. Visuelle Repräsentationen zwischen Stabilität und Konflikt. Frankfurt a. M. 2011, S. 165-193.
- Leube, Hans: Calvinismus und Luthertum im Zeitalter der Orthodoxie. Erster [einziger] Band: Der Kampf um die Herrschaft im protestantischen Deutschland. Aalen 1966 [Leipzig 1928].

- Lichthardt, Karl: Studien zur Entwicklung der Erbentage und der Amtsverfassung in Cleve-Mark. Ein Beitrag zur Geschichte der Selbstverwaltung. In: Jahrbuch des Vereins für Orts- und Heimatkunde in der Grafschaft Mark 24 (1909/1910), S. 1-128.
- Link, Christoph: Herrschaftsordnung und bürgerliche Freiheit. Grenzen der Staatsgewalt in der älteren deutschen Staatslehre. Wien u. a. 1979.
- Ders.: Staat und Kirche bei Samuel Pufendorf. In: Geyer, Bodo u. Goerlich, Helmut (Hgg.): Samuel Pufendorf und seine Wirkung bis auf die heutige Zeit. Baden-Baden 1996, S. 208-221.
- Ders.: Souveränität – Toleranz – evangelische Freiheit. Staatsrechtliche und theologische Aspekte in der 'territorialistischen' Begründung staatlicher Kirchenhoheit. In: ZRG, Kan. Abt. 86 (2000), S. 414-432.
- Lohmann, A.: Geschichtliche Nachrichten über Isselburg. Wesel 1896.
- Lotz-Heumann, Ute: Die doppelte Konfessionalisierung in Irland. Konflikt und Koexistenz im 16. und der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Tübingen 2000.
- Luda, Manfred: Kleve-Mark unter dem Großen Kurfürsten: ein Beitrag zur Vorgeschichte des Landes Nordrhein-Westfalen. Iserlohn 1996.
- Lüdtke, Alf: Einleitung: Herrschaft als soziale Praxis. In: Ders. (Hg.): Herrschaft als soziale Praxis. Göttingen 1991, S. 9-63.
- Luh, Jürgen: Unheiliges Römisches Reich: der konfessionelle Gegensatz 1648 bis 1806. Potsdam 1995.
- Ders.: Zur Konfessionspolitik der Kurfürsten von Brandenburg und Könige in Preußen 1640 bis 1740. In: Lademacher, Horst (Hg.): Ablehnung – Duldung – Anerkennung. Toleranz in den Niederlanden und in Deutschland. Ein historischer und aktueller Vergleich. Münster u. a. 2004, S. 306-324.
- Maesel, Markus A.: Der Kurpfälzische Reformierte Kirchenrat im 18. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der zentralen Konflikte in der zweiten Jahrhunderthälfte. Heidelberg 1997.
- Manten, Georg: Das Notbischofsrecht der preußischen Könige und die preußische Landeskirche zwischen staatlicher Aufsicht und staatlicher Verwaltung. Unter besonderer Berücksichtigung der Kirchen- und Religionspolitik Friedrich Wilhelms II. Berlin 2007.
- Marschke, Benjamin: Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy. Tübingen 2005.
- Martens, Wilhelm: Das Kirchenregiment in Wesel zur Zeit der letzten klevischen und der ersten brandenburgischen Fürsten. Göttingen 1913.
- Martschukat, Jürgen: Inszeniertes Töten: eine Geschichte der Todesstrafe vom 17. bis zum 19. Jahrhundert. Köln u. a. 2000.
- Menk, Gerhard: Das protestantische Schulwesen im frühneuzeitlichen Rheinland. Eine Annäherung für die brandenburgische Herrschaft. In: Rutz, Andreas (Hg.): Das Rheinland als Schul- und Bildungslandschaft (1250-1750). Köln u. a. 2010, S. 153-190.
- Mertens, Melanie: Der Ausbau Berlins zur königlichen Residenz. In: DHM u. SPSG, Preußen 1701, S. 269-279.
- Merz, Johannes: Calvinismus im Territorialstaat? Zur Begriffs- und Traditionsbildung in der deutschen Historiographie. In: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 57 (1994), S.

- Meyer, Ralph: Geschichte der Deutsch-Reformierten Gemeinde zu Magdeburg von den Anfängen bis auf die Gegenwart. 2 Bde. Magdeburg 1914.
- Miller, Peter N.: Nazis and Neo-Stoics: Otto Brunner and Gerhard Oestreich before and after the Second World War. In: *Past and Present* 176 (2002), S. 144-186.
- Mollwo, Ludwig: Markgraf Hans von Küstrin. Hildesheim u. Leipzig 1926.
- Moltmann, Jürgen: Christoph Pezel (1539-1604) und der Calvinismus in Bremen. Bremen 1958.
- Mühler, Heinrich v.: Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung in der Mark Brandenburg. Weimar 1846.
- Mühlhaupt, Erwin: Rheinische Kirchengeschichte von den Anfängen bis 1945. Düsseldorf 1970.
- Müller, Adolf: Geschichte der Reformation in Brandenburg. Berlin 1839.
- Müller, Fritz: Die Reformation in der Neumark. Landsberg a. d. Warthe 1917.
- Müller, H.: Die lutherische Gemeinde zu Emmerich. In: *MRKG* 1 (1907), S. 126-132, 180-184, 366-383.
- Ders.: Die evangelische Gemeinde zu Rees in ihrer Vergangenheit. Wesel 1910.
- Müller, Hans-Joachim: Irenik als Kommunikationsreform. Das Colloquium Charitativum von Thorn 1645. Göttingen 2004.
- Müller-Diersfordt, D.: Die evangelische Kirche zu Emmerich. In: *MRKG* 7 (1958), S. 161-198.
- Münch, Paul: Zucht und Ordnung. Reformierte Kirchenverfassungen im 16. und 17. Jahrhundert (Nassau-Dillenburg, Kurpfalz, Hessen-Kassel). Stuttgart 1978.
- Ders.: Volkskultur und Calvinismus. Zu Theorie und Praxis der 'reformatio vitae' während der 'Zweiten Reformation'. In: Schilling, reformierte Konfessionalisierung, S. 291-307.
- Müsebeck, Ernst: Das preußische Kultusministerium vor hundert Jahren. Stuttgart u. Berlin 1918.
- Neugebauer, Wolfgang: Hof und politisches System in Brandenburg-Preußen: Das 18. Jahrhundert. In: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 46 (2000), S. 139-169.
- Ders.: Der Adel in Preußen im 18. Jahrhundert. In: Asch, Ronald G. (Hg.): *Der europäische Adel im Ancien Régime: von der Krise der ständischen Monarchie bis zur Revolution (ca. 1600-1789)*. Köln u. a. 2001, S. 49-76.
- Ders.: Brandenburg-Preußen in der Frühen Neuzeit. Politik und Staatsbildung im 17. und 18. Jahrhundert. In: Ders. (Hg.): *Handbuch der Preussischen Geschichte Bd. 1. Das 17. und 18. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens*. Berlin u. a. 2009, S. 113-407.
- Neuhaus, Helmut (Hg.): *Die Frühe Neuzeit als Epoche*. München 2009.
- Neumaier, Helmut: Simultaneum und Religionsfrieden im Alten Reich. Zu Phänomenologie und Typologie eines umkämpften Rechtsinstituts. In: *HJb* 128 (2008), S. 137-176.
- Nicolovius, Georg H. L.: Erinnerungen an die Kurfürsten von Brandenburg und Könige von Preußen aus dem Hause Hohenzollern, hinsichtlich ihres Verhaltens in Angelegenheiten der Religion und Kirche. Hamburg 1838.
- Niggemann, Ulrich: Kurfürst Friedrich III. und die lutherische Kirche. Das Verbot des Studiums in Wittenberg und seine praktische Umsetzung 1690 bis 1702. In: *JBBKG* 65 (2005), S. 63-82.

- Nischan, Bodo: John Bergius: Irenicism and the Beginning of Official Religious Toleration in Brandenburg-Prussia. In: *Church History* 51/4 (1982), S. 389-404.
- Ders.: Kontinuität und Wandel im Zeitalter des Konfessionalismus. Die Zweite Reformation in Brandenburg. In: *JBBKG* 58 (1991), S. 87-133.
- Ders.: *Prince, People and Confession. The Second Reformation in Brandenburg*. Philadelphia 1994.
- Ders.: Confessionalism and Absolutism: the case of Brandenburg. In: Pettegree, Andrew u. Duke, Alastair (Hgg.): *Calvinism in Europe, 1540-1620*. Cambridge 1994, S. 181-204.
- Ders.: Becoming Protestants: Lutheran Altars or Reformed Communion Tables? In: Maag, Karin u. Witvliet, John D. (Hgg.): *Worship in Medieval and Early Modern Europe: Change and Continuity in Religious Practice*. Notre Dame 2004.
- Noël, Wilhelm: Die ersten zweihundert Jahre der Gemeinde der Luisenstadtkirche zu Berlin 1694-1894. Berlin 1894.
- Noelle, Wilhelm: Lutheraner und Reformierte in der Graffschaft Mark vom Westfälischen Frieden bis zur Union. 3 Tle. In: *Jahrbuch des Vereins für Westfälische Kirchengeschichte* 37 (1936), S. 3-34; 38/39 (1937/38), S.48-100; 40/41 (1939/40), S. 39-66.
- Oestreich, Gerhard: Calvinismus, Neustoizismus und Preussentum. In: *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 5 (1956), S. 157-181.
- Opgenoorth, Ernst: 'Ausländer' in Brandenburg-Preußen als leitende Beamte und Offiziere 1604-1871. Würzburg 1967.
- Ders.: Die Reformierten in Brandenburg-Preußen. Minderheit und Elite? In: *ZHF* 8 (1981), S. 439-459.
- Ders.: Die rheinischen Gebiete Brandenburg-Preußens im 17. und 18. Jahrhundert. In: Baumgart, Peter (Hg.): *Expansion und Integration. Zur Eingliederung neugewonnener Gebiete in den preußischen Staat*. Köln u. Wien 1984, S. 33-44.
- Oven, C. H. E. v.: Über die Entstehung und Fortbildung des evangelischen Cultus in Jülich, Berg, Cleve und Mark. Ein geschichtlicher Versuch. Essen 1828.
- Pahnke, Karl: Abraham Scultetus in Berlin. In: *FBPG* 23 (1910), S. 357-375.
- Palladini, Fiammetta: Die Berliner Hugenotten und der Fall Barbeyrac. Orthodoxe und 'Sozinianer' im Refuge (1685-1720). Leiden u. Boston 2011.
- Pariset, Georges: *L'état et l'églises en Prusse sous Frédéric-Guillaume Ier (1713-1740)*. Paris 1897.
- Pečar, Andreas: Das Hofzeremoniell als Herrschaftstechnik? Kritische Einwände und methodische Überlegungen am Beispiel des Kaiserhofes in Wien (1680-1740). In: *Asch/Freist, Staatsbildung als kultureller Prozess*, S. 381-404.
- Peters, Jan: Der Platz in der Kirche. Über soziales Rangdenken im Spätfeudalismus. In: *Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte* 28 (N. F. 13) (1985), S. 77-106.
- Ders.: Historische Einführung: Neuholland von den Anfängen bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts. In: Ders., Harnisch, Hartmut u. Enders, Lieselott (Hgg.): *Märkische Bauerntagebücher des 18. und 19. Jahrhunderts. Selbstzeugnisse von Milchviehbauern aus Neuholland*. Weimar 1989, S. 18-80.
- Ders.: Das laute Kirchenleben und die leisen Seelensorgen. In: Dülmen, Richard v. (Hg.): *Arbeit, Frömmigkeit und Eigensinn*. Frankfurt a. M. 1990, S. 75-105.

- Petri, Wolfgang: Der Zusammenschluß der lutherischen Gemeinden in den klevischen Erblanden zu einer Kirche, vor allem im Bereich des Herzogtums Kleve. In: Monatshefte für Evangelische Kirchengeschichte des Rheinlandes 11 (1962), S. 141-208.
- Pietsch, Andreas u. Stollberg-Rilinger, Barbara (Hgg.): Konfessionelle Ambiguität. Uneindeutigkeit und Verstellung als religiöse Praxis in der Frühen Neuzeit. Gütersloh 2013.
- Pohlig, Matthias u. a. (Hgg.): Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien. Berlin 2008.
- Ders.: Wahrheit als Lüge – oder: Schloss der Augsburger Religionsfrieden den Calvinismus aus? In: Pietsch/Stollberg-Rilinger, Konfessionelle Ambiguität, S. 142-169.
- Poscharsky, Peter: Die Kanzel. Erscheinungsformen im Protestantismus bis zum Ende des Barock. Gütersloh 1963.
- Press, Volker: Das Haus Dohna in der europäischen Adelsgesellschaft des 16. und 17. Jahrhunderts. In: Mehl, Andreas u. a. (Hgg.): Reformatio et Reformationes. Festschrift für Lothar Graf zu Dohna zum 65. Geburtstag. Darmstadt 1989, S. 371-402
- Ders.: Außerhalb des Religionsfriedens? Das reformierte Bekenntnis im Reich bis 1648. In: Vogler, Günter (Hg.): Wegscheiden der Reformation. Weimar 1994, S. 309-335.
- Priebatsch, Felix: Staat und Kirche in der Mark Brandenburg am Ende des Mittelalters. 3 Tle. In: ZKG 19 (1899), S. 397-430; 20 (1900), S. 159-185; 21 (1901), S. 43-90.
- Ptaszyński, Maciej: Oberhirte und Botschafter der protestantischen Minderheit. Daniel Ernst Jablonski und Polen-Litauen. In: Joachim Bahlcke (Hg.): Brückenschläge. Daniel Ernst Jablonski im Europa der Frühaufklärung. Döbel 2010, S. 118-135.
- Rackwitz, Werner: Der 'Soldatenkönig' und der 'Prediger der Herzensreligion'. Der Briefwechsel zwischen Friedrich Wilhelm I. und dem Grafen Zinzendorf. In: Mitteilungen des Vereins für die Geschichte Berlins 102 (2006), S. 309-322.
- Rahe, Hans-Wilhelm: Bischof Roß. Vermittler zwischen Rheinland-Westfalen und Preußen im 19. Jahrhundert. Köln 1984.
- Recklinghausen, Johann Arnold v.: Reformationsgeschichte der Länder Jülich, Berg, Cleve, Meurs, Mark, Westfalen und der Städte Aachen, Cöln und Dortmund. 3 Tle. Elberfeld 1818-1837.
- Reichert, Detlef: Der Weg protestantischer Liturgik zwischen Orthodoxie und Aufklärung. Münster 1975.
- Reinhard, Wolfgang: Zusammenfassung: Staatsbildung durch 'Aushandeln'? In: Asch, Ronald G. u. Freist, Dagmar (Hgg.): Staatsbildung als kultureller Prozess. Strukturwandel und Legitimation von Herrschaft in der Frühen Neuzeit. Köln u. a. 2005, S. 429-438.
- Roden, Günter v.: Die Universität Duisburg. Duisburg 1968.
- Roelen, Martin Wilhelm: Weseler Neubürger 1678-1808. Wesel 1996.
- Rogge, Bernhard: Die königliche Hof- und Garnisonkirche zu Potsdam. Ein Denkmal vaterländischer Geschichte. ²Potsdam 1884.
- Rohrschneider, Michael: '...vndt keine favoritten ahn Euerem hoffe haltet'. Zur Stellung Ottos von Schwerin im Regierungssystem des Großen Kurfürsten. In: Kaiser, Michael und Pečar, Andreas (Hgg.): Der zweite Mann im Staat. Oberste Amtsträger und Favoriten im Umkreis der Reichsfürsten in der Frühen Neuzeit. Berlin 2003, S. 253-269.
- Rosen, Jürgen: 350 Jahre evangelische Kirche am Markt zu Xanten (1649-1699). Xanten 1999.

- Rosenkranz, Albert: Rheinische Pfarrer als brandenburgische Hofprediger. In: MEKGR 19 (1970), S. 59-65.
- Rothert, Hugo: Die Grafen von der Mark und ihre Erben in ihrer kirchlichen Stellung. In: Jahrbuch des Vereins für evangelische Kirchengeschichte Westfalens 11/12 (1909/1910), S. 73-113.
- Rotscheidt, W.: Eine Audienz des Präses Chr. Colerus beim großen Kurfürst im Jahr 1670. In: MRKG 2 (1908), S. 33-64.
- Rudert, Thomas u. Zückert, Hartmut (Hgg.): Gemeindeleben. Dörfer und kleine Städte im östlichen Deutschland (16.-18. Jahrhundert). Köln u. a. 2001.
- Rudolph, Hartmut: Die Potsdamer Hof- und Garnisongemeinde. In: Kroener, Bernhard R. (Hg.): Potsdam: Staat, Armee, Residenz in der preussisch-deutschen Militärgeschichte. Frankfurt a. M. 1993, S. 203-229.
- Sack, Friedrich Samuel Gottfried: Über die Vereinigung der beiden protestantischen Kirchenparteien in der Preußischen Monarchie. Berlin 1812.
- Safley, Thomas M.: Multiconfessionalism: A brief Introduction. In: Ders. (Hg.): A Companion to Multiconfessionalism in the Early Modern World. Leiden u. Boston 2011, S. 1-19.
- Saring, Hans: Der Große Kurfürst und der Zerbster Kirchenstreit. In: JBKG 33 (1938), S. 43-69.
- Schachinger, Erika: Die Berliner Vorstadt Friedrichswerder 1685-1708. Köln u. a. 1993.
- Dies.: Die Dorotheenstadt 1673-1708. Köln u. a. 2001.
- Schäfer, Christoph: Das Simultaneum. Ein staatskirchenrechtliches, politisches und theologisches Problem des Alten Reiches. Frankfurt u. a. 1995.
- Schäufele, Wolf-Friedrich: Christoph Matthäus Pfaff und die Kirchenunionsbestrebungen des Corpus Evangelicorum 1717-1726. Mainz 1998.
- Ders.: Von 'Aberglaube' bis 'Zweifel'. Grundsätze theologischer Frühaufklärung im Spiegel von Zedlers 'Universal-Lexicon' (1732-1754). In: Beutel, Albrecht u. a. (Hgg.): Aufgeklärtes Christentum. Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig 2010, S. 11-22.
- Schilling, Heinz: Konfessionskonflikt und Staatsbildung: eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe. Gütersloh 1981.
- Ders. (Hg.): Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der 'Zweiten Reformation'. Gütersloh 1986.
- Ders.: Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620. In: HZ 246 (1988), S. 1-45.
- Ders.: Nochmals 'Zweite Reformation' in Deutschland. Der Fall Brandenburg in mehrperspektivischer Sicht von Konfessionalisierungsforschung, historischer Anthropologie und Kunstgeschichte. In: ZHF 23 (1996), S. 501-524.
- Schlaich, Klaus: Kirchenrecht und Vernunftrecht. Kirche und Staat in der Sicht der Kollegialtheorie [1968]. In: Ders.: Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz. Tübingen 1997, S. 179-203.
- Ders.: Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jh. In: ZRG Kan. Abt. 85 (1968), S. 287-340.

- Schmelz, Ulrich: Schweizer Kolonisten in der Kurmark Brandenburg im 17./18. Jahrhundert. In: Kletzin, Birgit (Hg.): *Fremde in Brandenburg. Von Hugentotten, sozialistischen Vertragsarbeitern und rechtem Feindbild*. ²Münster 2004, S. 48-69.
- Schmidt, Heinrich Richard: Das Abendmahl als soziales Sakrament. In: *Traverse: Zeitschrift für Geschichte* 2002/2, S. 79-93.
- Ders.: Die reformierten Kirchen in Europa. In: Sallmann, Martin; Mayordomo, Moisé u. Lavater, Hans Rudolf (Hgg.): *Johannes Calvin 1509-2009. Würdigung aus Berner Perspektive*. Zürich 2012, S. 25-51.
- Schmidt, R.: Oberjägermeister von Hertefeld. In: *Templiner Kreiskalender* 10 (1937), S. 66-69.
- Schmidt, Sigurd-H.: Ein Corpus Constitutionum Marchicarum im Landesarchiv Berlin: Die Publikation von Edikten in den Berliner Residenzen des brandenburgisch-preußischen Staates 1723-1730. In: *Berlin in Geschichte und Gegenwart. Jahrbuch des Landesarchivs Berlin* (2000), S. 27-56.
- Schmitz, Christian: Ratsbürgerschaft und Residenz. Untersuchungen zu Berliner Ratsfamilien, Heiratskreisen und sozialen Wandlungen im 17. Jahrhundert. Berlin 2002.
- Schneider, Christian: *Ius Reformandi*. Die Entstehung eines Staatskirchenrechts von seinen Anfängen bis zum Ende des Alten Reiches. (=Jus ecclesiasticum 68). Tübingen 2001.
- Scholz, Margit; Neuß, Christina u. Scholz, Michael (Hgg.): *Die andere Reformation: Johannes Calvin und die Reformierten in Mitteldeutschland*. Magdeburg 2010.
- Schoofs, Johann Heinrich: *Geschichte der katholischen Gemeinde in Büderich, von dem Tage der Reformation bis auf die neueste Zeit, nach den Acten des Pfarrarchivs und des Dekanatsarchivs Xanten*. Wesel 1880.
- Schorn-Schütte, Luise: Prediger an protestantischen Höfen der Frühneuzeit. Zur politischen und sozialen Stellung einer neuen bürgerlichen Führungsgruppe in der höfischen Gesellschaft des 17. Jahrhunderts, dargestellt am Beispiel von Hessen-Kassel, Hessen-Darmstadt und Braunschweig-Wolfenbüttel. In: Schilling, Heinz u. Diederiks, Herman (Hgg.): *Bürgerliche Eliten in den Niederlanden und Nordwestdeutschland*. Köln u. a. 1985, S. 275-336.
- Dies: Zwischen 'Amt' und 'Beruf': Der Prediger als Wächter, 'Seelenhirt' oder Volkslehrer. Evangelische Geistlichkeit im Alten Reich und in der Schweizerischen Eidgenossenschaft im 18. Jahrhundert. In: Dies. u. Sparr, Walter (Hgg.): *Evangelische Pfarrer. Zur sozialen und politischen Rolle einer bürgerlichen Gruppe in der deutschen Gesellschaft des 18. bis 20. Jahrhunderts*. Stuttgart u. a. 1997, S. 1-35.
- Schröder, F.: Die kurbrandenburgische Kirchenpolitik am Niederrhein. In: *HJb* 24 (1903), S. 493-516.
- Schunka, Alexander: Brüderliche Korrespondenz, unanständige Korrespondenz. Konfession und Politik zwischen Brandenburg-Preußen, Hannover und England im Wendejahr 1706. In: Bahlcke/Korthaase, Jablonski, S. 123-150.
- Ders.: Zwischen Kontingenz und Providenz. Frühe Englandkontakte der Halleschen Pietisten und protestantische Irenik um 1700. In: *Pietismus und Neuzeit* 34 (2008), S. 82-114.
- Schwartz, Paul: Aus der Zeit der Kämpfe zwischen Lutherischen und Reformierten im 17. Jahrhundert. In: *Schriften des Vereins für die Geschichte der Neumark* 24 (1910), S. 35-88.
- Ders.: Beiträge zur Kirchengeschichte brandenburgischer Städte. Zwei Tle. In: *JBKG* 7/8 (1911), S. 14-76 u. 9/10 (1913), S. 78-125.

- Ders.: Die Verhandlungen der Stände 1665 und 1668 über die Religionsedikte. In: JBKG 30 (1935), S. 88-114.
- Ders.: Aus dem Amt Quartschen. In: Die Neumark. Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Neumark 19/3 (1942), S. 49-55.
- Seeliger-Zeiss, Anneliese: Versuch einer Rekonstruktion der Mannheimer Eintrachtskirche. Ein Beitrag zur Geschichte der pfälzischen Baukunst im 17. Jahrhundert. In: Mainzer Zeitschrift 67/68 (1972/73), S. 201-213.
- Sieg, Hans Martin: Staatsdienst, Staatsdenken und Dienstgesinnung in Brandenburg-Preußen im 18. Jahrhundert (1713-1806). Berlin 2003,
- Signori, Gabriela: Umstrittene Stühle. Spätmittelalterliches Kirchengestühl als soziales, politisches und religiöses Kommunikationsmedium. In: ZHF 29 (2002), S. 189-213.
- Slenczka, Ruth: Die gestaltende Wirkung von Abendmahlslehre und Abendmahlspraxis im 16. Jahrhundert. In: Institut für Europäische Geschichte (IEG) (Hg.): Europäische Geschichte Online (EGO). Mainz 09.12.2010. URL: <http://www.ieg-ego.eu/slenczkar-2010-de>; URN: urn:nbn:de:0159-20101025241 [20.11.2012].
- Smolinsky, Herbert: Jülich-Kleve-Berg. In: Schindling, Anton (Hg.): Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Bd. 3: Der Nordwesten. Münster 1991, S. 86-106.
- Sommer, Wolfgang: Die Stellung lutherischer Hofprediger im Herausbildungsprozeß frühmoderner Staatlichkeit und Gesellschaft. In: ZKG 106/3 (1995), S. 313-328.
- Sonnek, Johannes: Die Beibehaltung katholischer Formen in der Reformation Joachims II. von Brandenburg und ihre allmähliche Beseitigung. Berlin 1903.
- Spicer, Andrew (Hg.): Lutheran Churches in Early Modern Europe. Farnham 2012.
- Spies, Adolf: Geschichte der evangelischen Gemeinde Spellen. Wesel 1934.
- Spohnholz, Jesse: Turning Dutch? Conversion in Early Modern Wesel. In: Luebke, David M. u. a. (Hgg.): Conversion and the Politics of Religion in Early Modern Germany. New York u. a. 2012, S. 49-68.
- Stampfuß, Rudolf u. Triller, Anneliese: Stadtgeschichte von Dinslaken 1273-1973. Neustadt/Aisch 1973.
- Steiner, Uwe: Triumphale Trauer. Die Trauerfeierlichkeiten aus Anlaß des Todes der ersten preußischen Königin in Berlin im Jahre 1705. In: FBPG N. F. 11 (2001), S. 23-52.
- Steinmüller, Paul: Einführung der Reformation in die Kurmark Brandenburg durch Joachim II. Halle 1903.
- Stievermann, Dieter: Politik und Konfession im 18. Jahrhundert. In: ZHF 18 (1991), S. 177-199.
- Stollberg-Rillinger, Barbara: Rang vor Gericht. Zur Verrechtlichung sozialer Rangkonflikte in der frühen Neuzeit. In: ZHF 28 (2001), S. 385-418.
- Stolleis, Michael: 'Konfessionalisierung' oder 'Säkularisierung' bei der Entstehung des frühmodernen Staates. In: Ius Commune 20 (1993), S. 1-23.
- Stolze, Wilhelm: Ein Beitrag zur Unionspolitik Friedrich Wilhelms I. In: JBKG 6 (1908), S. 57-67.
- Ders.: Friedrich Wilhelm I. und der Pietismus. In: JBKG 5 (1908), S. 172-205.
- Straube, Herbert: Die Bildhauer-Familie Döbel. Königsberg 1916.

- Stutz, Ulrich: Kurfürst Johann Sigismund von Brandenburg und das Reformationsrecht. In: Sitzungsberichte der Preußischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-Historische Klasse (1922), S. 4-38.
- Thadden, Rudolf v.: Die Brandenburg-Preußischen Hofprediger im 17. und 18. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der absolutistischen Staatsgesellschaft in Brandenburg-Preußen. Berlin 1959.
- Themel, Karl: Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums von seiner Gründung bis zum Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1543-1608. In: JBBKG 38 (1963), S. 65-96.
- Ders.: Die Mitglieder und die Leitung des Berliner Konsistoriums vom Regierungsantritt des Kurfürsten Johann Sigismund 1608 bis zur Aufhebung des Königlichen Preußischen Oberkonsistoriums 1809. In: JBBKG 41 (1966), S. 52-111.
- Ders.: Die Entstehung der Kirchenkreise in der evangelischen Kirche Berlin-Brandenburg. In: JBBKG 22 (1971), S. 11-34.
- Thiessen, Hillard v.: Das Sterbebett als normative Schwelle. Der Mensch in der Frühen Neuzeit zwischen irdischer Normenkonkurrenz und göttlichem Gericht. In: HZ 295 (2012), S. 625-659.
- Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 2 Bde. Tübingen 1912.
- Troßbach, Werner: Volkskultur und Gewissensnot. Zum Bilderstreit in der 'zweiten Reformation'. In: ZHF 23 (1996), S. 473-524.
- Tuck, Richard: Philosophy and Government 1572-1651. Cambridge 1993.
- Tuckermann, Walther: Die Lage der Weseler Lutheraner und Katholiken im 17. und 18. Jahrhundert. In: Herrmann, Alfred (Hg.): Beiträge zur Geschichte des Herzogtums Kleve. Köln 1909.
- Ulbrich, Claudia: Zankapfel 'Weiber-Gestühl'. In: Lubinski, Axel u. a. (Hgg.): Historie und Eigen-Sinn. Festschrift für Jan Peters zum 65. Geburtstag. Weimar 1997, S. 107-114.
- Vec, Miloš: Zeremonialwissenschaft im Fürstenstaat. Studien zur juristischen und politischen Theorie absolutistischer Herrschaftsrepräsentation. Frankfurt a. M. 1998.
- Volkland, Frauke: Konfession und Selbstverständnis. Reformierte Rituale in der gemischtkonfessionellen Kleinstadt Bischofszell im 17. Jahrhundert. Göttingen 2005.
- Wall, Heinrich de: Spannungen und Paradoxien im rationalen Territorialismus. In: ZRG, Kan. Abt. 92 (2006), S. 554-569.
- Weber, Max: Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus [1920]. München 2004.
- Weerda, Jan: Das ostfriesische Experiment. Zur Entstehung des Nebeneinander lutherischer und reformierter Gemeinden in der ostfriesischen Territorialkirche [1956]. In: Ders.: Nach Gottes Wort reformierte Kirche. Beiträge zu ihrer Geschichte und ihrem Recht. München 1964, S. 76-117.
- Weitling, J. C. F.: Geschichte des Großen Friedrichs-Hospitals und Waisenhauses zu Berlin. Berlin 1852.
- Weller, Thomas: Ius subselliorum templorum. Kirchenstuhlstreitigkeiten in der frühneuzeitlichen Stadt zwischen symbolischer Praxis und Recht. In: Dartmann, Christoph; Füssel, Marian u. Rüter, Stefanie (Hgg.): Raum und Konflikt. Zur symbolischen Konstituierung

- gesellschaftlicher Ordnung in Mittelalter und Früher Neuzeit. Münster 2004, S. 199-224.
- Ders.: *Theatrum Praecedentiae*. Zeremonieller Rang und gesellschaftliche Ordnung in der frühneuzeitlichen Stadt: Leipzig 1500-1800. Darmstadt 2006.
- Weltgen, Winfried: *Geschichte der evangelischen Kirchengemeinde Spellen*. Voerde 1984.
- Wendland, Walter: *Zur Geschichte der öffentlichen Kirchenbuße in Brandenburg im 18. Jahrhundert*. In: JBKG 15 (1917), S. 45-65.
- Ders.: *Studien zum kirchlichen Leben in Berlin um 1700*. In: JBKG 21 (1926), S. 129-197.
- Ders.: *Siebenhundert Jahre Kirchengeschichte Berlins*. Berlin u. Leipzig 1930.
- Werbeck, Alfred: *Die Superintendenten in Berlin und die Berliner Ephoren von der Reformation bis heute*. Berlin 1956.
- Wesel-Roth, Ruth: *Thomas Erastus. Ein Beitrag zur Geschichte der reformierten Kirche und zur Lehre von der Staatssouveränität*. Lahr/Baden 1954.
- Wex, Reinhold: *Ordnung und Unfriede. Raumprobleme des protestantischen Kirchenbaus im 17. und 18. Jahrhundert in Deutschland*. Marburg 1984.
- Ders.: *Der frühneuzeitliche protestantische Kirchenraum in Deutschland im Spannungsfeld zwischen Policity und Zeremoniell*. In: Raschzok, Klaus u. Sörries, Reiner (Hgg.): *Geschichte des protestantischen Kirchenbaues*. Festschrift für Peter Poscharsky zum 60. Geburtstag. Erlangen 1994.
- Whaley, Joachim: *A Tolerant Society? Religious Toleration in the Holy Roman Empire, 1648-1806*. In: Grell, Ole Peter u. Porter, Ray (Hgg.): *Toleration in Enlightenment Europe*. Cambridge 2000, S. 175-195.
- Ders.: *Religiöse Toleranz in der Frühen Neuzeit*. In: Schmidt, Georg u. a. (Hgg.): *Kollektive Freiheitsvorstellungen im frühneuzeitlichen Europa (1400-1850)*. Frankfurt a. M. 2006, S. 397-416.
- Wilhelmi, Peter: *Der Präses der Evangelischen Kirche im Rheinland*. Düsseldorf 1963.
- Winter, Agnes: *Das Gelehrtenschulwesen der Residenzstadt Berlin in der Zeit von Konfessionalisierung, Pietismus und Frühaufklärung (1574-1740)*. Berlin 2008.
- Winter, Georg: *Die märkischen Stände zur Zeit ihrer höchsten Blüte 1540-1550*. In: *Zeitschrift für Preußische Geschichte und Landeskunde* 19 (1882), S. 252-310.
- Wittenborn, Erich: *Zur Geschichte der reformierten Duisburger Klasse im 17. Jahrhundert*. In: MEKGR 43 (1999), S. 99-118.
- Wolff, Karl: *Ist der Glaube Friedrich Wilhelms I. von A. H. Francke beeinflusst?* In: JBKG 33 (1938), S. 70-102.
- Wolgast, Eike: *Calvinismus und Reformiertentum im Heiligen Römischen Reich*. In: Dingel, Irene u. Selderhuis, Herman J. (Hgg.): *Calvin und Calvinismus. Europäische Perspektiven*. Göttingen 2012, S. 23-45.
- Wotschke, Theodor: *Analekta zur märkischen Kirchengeschichte im 17. Jahrhundert*. In: JBKG 14 (1916), S. 31-44.
- Ders.: *Georg Friedrich Rogalls Lebensarbeit nach seinen Briefen*. Königsberg 1928.
- Ders.: *Der Pietismus in Königsberg nach Rogalls Tode in Briefen*. Königsberg 1929/30.
- Wrampelmeyer, C.: *Geschichte der kleineren evangelischen (lutherischen) Gemeinde zu Duisburg*. Duisburg 1887.

- Zagorin, Perez: Ways of Lying. Dissimulation, Persecution, and Conformity in Early Modern Europe. London 1990.
- Zeeden, Ernst Walter: Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung in Deutschland im Zeitalter der Glaubenskämpfe. In: HZ 185/2 (1958), S. 249-299.
- Ders.: Katholische Überlieferungen in den lutherischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts. Münster 1959.
- Zschäbitz, Gerhard: Zur Problematik der sogenannten 'Zweiten Reformation'. In: Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität. Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 14 (1965), S. 505-509.
- Zuck, Lowell H.: Heinrich Heppe: A Melanchthonian Liberal in the Nineteenth-Century German Reformed Church. In: Church History 51/4 (1982), S. 419-433.
- Zückert, Hartmut: Gemeindeleben in brandenburgischen Amtsdörfern des 17./18. Jahrhunderts. In: Rudert/Zückert, Gemeindeleben, S. 141-179.

Hilfsmittel

- Bautz, Friedrich Wilhelm u. Bautz, Traugott (Hgg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Hamm, 1975- .
- Beck, Friedrich u. a. (Hgg.): Übersicht über die Bestände des Brandenburgischen Landeshauptarchivs Potsdam. Teil 1: Behörden und Institutionen in den Territorien Kurmark, Neumark, Niederlausitz bis 1808/16. Weimar 1964.
- Betz, Hans Dieter (Hg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1998-2007.
- Czubatynski, Uwe: Evangelisches Pfarrerbuch für die Altmark. Biographische Daten und Quellennachweise als Hilfsmittel zur kirchlichen Ortsgeschichte der Mark Brandenburg und der Provinz Sachsen. ²Rühstadt 2006.
- Fischer, Otto: Evangelisches Pfarrerbuch für die Mark Brandenburg. 2 Bde. Berlin 1941.
- Gruch, Jochen: Die evangelischen Pfarrerinnen und Pfarrer im Rheinland von der Reformation bis zur Gegenwart. Bonn 2011- .
- Hauck, Albert (Hg.): Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. ³Graz 1969-1971.
- Historische Kommission der Bayrischen Akademie der Wissenschaften (Hg.): Allgemeine deutsche Biographie. Leipzig 1875-1912.
- Dies. (Hg.): Neue deutsche Biographie. Berlin 1953- .
- Jaeger, Friedrich (Hg.): Enzyklopädie der Neuzeit. Stuttgart 2005-2012.
- Kloosterhuis, Jürgen (Hg.): Tektonik des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz. Berlin 2011.
- Rosenkranz, Albert: Das Evangelische Rheinland. Ein rheinisches Gemeinde- und Pfarrbuch. 2 Bde. Düsseldorf 1956-1958.

Anhang

**Anhang 1: Übersicht der deutsch-reformierten Inspektionen und
Immediatkirchen in Brandenburg im 18. Jahrhundert¹**

1713	1779
Immediatkirchen	Immediatkirchen
Oberpfarr- und Domkirche Parochialkirche Berlin Friedrichswerder/Dorotheenstadt Friedrichstadt Friedrichshospital Berlin Arbeitshaus Berlin Frankfurt(Oder) Schwedt Stendal (Altmark) Trüstedt (Altmark)	Oberpfarr- und Domkirche Parochialkirche Berlin Schwedt Hof- und Garnisonkirche Potsdam
Inspektion Altlandsberg	Inspektion Berlin
Altlandsberg Oranienburg Köpenick Bernau Neustadt Eberswalde Joachimsthal Müncheberg Neuholland Liebenberg	Friedrichswerder/ Dorotheenstadt Jerusalemkirche/ Neue Kirche Dreifaltigkeitskirche Böhmische Kirche Friedrichshospital Charité Altlandsberg (fil. Bernau) Oranienburg Köpenick (fil. Müggelheim, Gosen) Waisenhaus Potsdam
Inspektion Potsdam	Inspektion Potsdam
Potsdam (fil. Treuenbrietzen) Spandau Brandenburg Lehnin Schweizer Bruch Ziesar	Potsdam (fil. Nowawes) Spandau Brandenburg Lehnin (fil. Michelsdorf, Treuenbrietzen, Salz- born) Golmerbruch/ Vierhäuser (fil. Neu Töplitz)

Inspektion Lindow	Inspektion Ruppin
Lindow (fil. Vielitz, Klosterheide, Glambeck) Neuruppin (fil. Storbeck)	Lindow (fil. Vielitz, Klosterheide, Glambeck) Neuruppin (fil. Storbeck; Perleberg, Pritzwalk)
Linow Lüdersdorf (fil. Gransee, Schulzendorf, Königstedt) Prenzlau Hindenburg (Beentz, Buchholz)	Linow (fil. Kagar, Braunsberg; Wittstock) Lüdersdorf (fil. Schulzendorf, Königstedt, Lögow; Gransee) Neuholland (fil. Zehdenick, Kreuzbruch) Hohenbruch (fil. Kremmen) Neustadt/Dosse (Havelberg, Rübendorst, Hohenharz, Koppinbrügge)
Inspektion Cüstrin	Inspektion Neumark
Cüstrin Blumberg (fil. Camin, Batzlo) Fürstenfeld (fil. Wittstock) Schaumburg (fil. Drewitz, Clewitz, Neumühl) Zicher (fil. Mützel, Kutzdorf, Quartsch) Zorndorf (fil. Wulckersdorf)	Cüstrin Königsberg Landsberg a. d. Warthe Soldin (fil. Fahlenwerder) Neu Anspach (Driesen)
Inspektion Crossen	Inspektion Cottbus
Crossen Cottbus Drossen Landsberg an der Warthe Züllichau Treppel	Crossen Cottbus (fil. Peitz) Drossen Züllichau

¹ Nach GStA PK, I. HA, Rep. 76 alt, Abt. V, Nr. 42 Nachweisung aller reformierten Prediger, Schul- und anderer zur Kirchen gehörigen Bedienten und ihr Gehalt (1713), inkl. Filialgemeinden; sowie Magazin für die neue Historie und Geographie, angelegt von Anton Friedrich Büsching. Bd. 13 (1779), S. 374-376; inkl. Filialgemeinden und von den Geistlichen mitversorgte Gemeinden. Die Gemeinde Ziesar gehörte 1713 zur magdeburgischen Inspektion, ebenso wie 1779 die Gemeinden Stendal und Trustedt (fil. Hottendorf) in der Altmark.

**Anhang 2: Landesherrliche Verordnungen,
die 'Emendation' der Liturgie betreffend²**

<i>Nr.</i>	<i>Datum</i>	<i>Inhalt</i>	<i>Quellenangabe</i>
1	18.07.1624	Edikt, wegen Freistellung des Exorzismus	CCM 6,1 Nr. 97, Sp. 325-330
2	10.10.1663	Reskript an das Konsistorium, wegen Abschaffung der lateinischen Gesänge in der Stiftskirche zu Havelberg	CCM 1,1 Nr. 30, Sp. 381 f.
3	16.09.1664	Edikt wegen Freistellung des Exorzismus	CCM 1,1 Nr. 31, Sp. 385
4	28.03.1671	Circular an die Inspektoren, wegen Abschaffung der lateinischen Lieder in der Kurmark	CCM 1,1 Nr. 38, Sp. 397 f.
5a	07.11.1680	Einführung des Gottesdienstes in Friedrichswerder ohne die altkirchlichen Zeremonien	Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 617
5b	05.01.1681	Verordnung an den Cöllner Magistrat, wegen des Verbots der Kruzifixe bei den Begräbnissen auf dem Friedrichswerder	GStA PK, I. HA, Rep. 47, F12
5c	04.08.1682	Verordnung an das Konsistorium, wegen des Verbots der Chorröcke und Kruzifixe bei den Begräbnissen des Cöllnischen Ministeriums auf dem Friedrichswerder	GStA PK, I. HA, Rep. 47, F12; Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 617
5d	21.12.1682	Konsistorialverordnung an die Prediger auf dem Friedrichswerder, Christian Ransleben und Johannn Friedrich Bergius, wegen des verbotenen Absingens der Einsetzungsworte beim Abendmahl	GStA PK, X. HA, Rep. 40, Nr. 578
5e	29.12.1682	Konsistorialverordnung an den dorotheenstädtischen Prediger Martin Schultze, wegen der Konformität des Gottesdienstes in den Städten Friedrichswerder und Dorotheenstadt	GStA PK, X. HA, Rep. 40, Nr. 578
5f	09.06.1683	Verordnung an das Konsistorium, wegen Abschaffung der weißen Chorröcke und der Kreuze bei den Begräbnissen in den Residenzen	CCM 1,1 Nr. 51, Sp. 407
6	07.09.1686	Reskript wegen Freistellung des Exorzismus	CCM 1,2 Nr. 41, Sp. 101 f.
7	15.07.1695	Reskript an das Konsistorium, wegen der Abschaffung der altkirchlichen Zeremonien (Chorröcke, Kaseln, Lichter, Kreuzschlagen) in der neuerrichteten Kirche vor dem Köpenicker Tor	Küster, Altes und Neues Berlin II, S. 706; GStA PK, I. HA, Rep. 47, C4
8a	13.03.1696	Verordnung an die Inspektoren wegen Abschaffung der Feiertage (Johannistag, Maria Kirchgang und Maria Heimsuchung); Vorschrift zur Feier des Karfreitags	CCM 1,2 Nr. 62, Sp. 123-126
8b	22.12.1696	erneuerte Verordnung gleichen Inhalts	CCM 1,2 Nr. 64, Sp. 125 f.

<i>Nr.</i>	<i>Datum</i>	<i>Inhalt</i>	<i>Quellenangabe</i>
9	16.11.1698	Decisum wegen Freistellung der Beichte in den Residenzen	CCM 1,1 Nr. 65, Sp. 419-422
10	03.01.1703	Verordnung an das Konsistorium, wegen des Revers, den die Kandidaten für das Predigtamt bezüglich der Freistellung des Exorzismus unterschreiben müssen	CCM 1,2 Nr. 74, Sp. 145-148
11	20.12.1722	Instruktion an das Generaldirektorium (§ 32), bei der Renovierung und dem Neubau von Kirchen keine Altäre, Lichter, Kaseln und Messgewänder zu verwenden	Acta Borussica III, S. 614
12	26.08.1729	Verordnung an die Inspektoren, das Verbot der Kruzifixe bei den Begräbnissen betreffend	CCM 1,2 Nr. 127, Sp. 247 f.
13a	25.02.1733	Reglement für die neuerrichtete Petrikirche (Abschaffung zahlreicher liturgischen Praktiken: Kreuzschlagen; Absingen der Einsetzungsworte beim Abendmahl; Singen lateinischer Lieder; Generalbeichte statt Privatbeichte; Leuchter, Kerzen, Kaseln, Messgewänder und Chorröcke; Tische anstelle von Altären)	Faßmann, Leben und Thaten II, S. 746 f.; GStA PK, I. HA, Rep. 47, C4
13b	19.07.1733	Circular an alle Regierungen wegen Abschaffung der Kaseln und Chorröcke, der lateinischen Lieder und des Absingens der Evangelien und Episteln	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 10a
13c	27.09.1736	Verordnung an die Inspektoren wegen der Abschaffung des Absingens der Gebete, des Segens und der Einsetzungsworte beim Abendmahl bei der bevorstehenden kurmärkischen Generalvisitation	CCM 1,1 Nr. 135, Sp. 565-568
13d	18.10.1736	Kabinettsordre an Cocceji und Reichenbach, den neubestellten Inspektoren die Abschaffung der Chorröcke, Caseln und Messgewänder in allen Kirchen aufzutragen	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15; Stolze, Aktenstücke, S. 281f.
13e	06.11.1736	Reskript, wegen Abschaffung des Absingens der Gebete, der Episteln und Evangelien, des Segens sowie der Einsetzungsworte beim Abendmahl; Abschaffung der Chorröcke, Kaseln und Messgewänder	Acta historico-ecclesiastica II, S. 231 f.
13f	12.11.1736	Kabinettsordre an Cocceji und Reichenbach, wegen Abschaffung der Lichter auf den Altären und beim Abendmahl	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15
13g	24.03.1737	Kabinettsordre an Cocceji und Reichenbach, wegen Abschaffung der Lichter in den Berliner Kirchen	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15

<i>Nr.</i>	<i>Datum</i>	<i>Inhalt</i>	<i>Quellenangabe</i>
13h	16.08.1737	Reskript an alle Regierungen und Konsistorien, von allen Pfarrern einen Revers über die Befolgung der Verordnungen einzuholen	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15/ Faßmann, Leben und Thaten II, S. 748 f.
13i	23.12.1737	Reskript an alle Regierungen und Konsistorien, die widerspenstigen Geistlichen ihres Amtes zu entheben	GStA PK, I. HA, Rep. 47, Tit. 1, Nr. 15
14	03.07.1740	Kabinettsordre, wegen Aufhebung der Verbote	CCM cont. 1, 1740 Nr. 29, Sp. 349-352

² In der Übersicht wurden nur jene Verordnungen aufgeführt, die in die offizielle Kirchenliturgie der märkischen Kirche eingriffen, um altkirchliche Elemente zu beseitigen. Die Reglementierungsversuche weiterer Praktiken, die mancherorts noch immer fest in der Volkskultur und -frömmigkeit verwurzelt waren, wie die kirchlichen Festspiele, sind hingegen nicht erfasst. Auch wiederholte Verordnungen, die auf mangelnden Gehorsam schließen lassen, wurden nicht in jedem Fall aufgeführt. Es wird kein Anspruch auf Vollständigkeit erhoben – insbesondere für die übrigen Territorien außerhalb der Kurmark finden sich noch weitere Verordnungen. Siehe etwa Sonnek, Beibehaltung katholischer Formen, S. 23-31, der auch auf eine Reihe preußischer Verordnungen verweist. Die Auflistung bei Sonnek ist leider außerordentlich fehlerhaft und nimmt auch keinerlei Rücksicht auf den jeweils lokalen oder territorialen Bezug der Verordnungen. Eine analytische Auswertung der zusammengetragenen Verordnungen bietet Sonnek ebenfalls nicht.

Zusammenfassung

Seit dem öffentlichen Übertritt Johann Sigismunds zur reformierten Konfession im Jahr 1613 gab es im Kurfürstentum Brandenburg neben der mehrheitlich lutherischen Bevölkerung eine kleine, aber privilegierte Minderheit von Reformierten, aus der sich im 17. und frühen 18. Jahrhundert die Hof- und Verwaltungselite der Hohenzollern-Fürsten rekrutierte. Eine weiterführende 'Zweite Reformation' war jedoch am geschlossenen Widerstand der lutherischen Landstände, die den Landesherrn zum Verzicht auf die Ausübung seines *ius reformandi* zwangen, gescheitert. Trotz dieser ständisch-konstitutionellen Beschränkung des landesherrlichen Reformationsrechts sollten die brandenburgischen Kurfürsten und preußischen Könige nicht nur dauerhaft am reformierten Bekenntnis festhalten, sondern auch den Anspruch auf die alleinige Verfügung über das Kirchenregiment als höchstes Regal behaupten, was zu einer aus religionshistorischer Perspektive recht ungewöhnlichen Konstellation führte.

Im Zentrum dieser Arbeit steht das Verhältnis von Konfession und Herrschaft in Brandenburg-Preußen, wie es sich nach der unabgeschlossenen 'Zweiten Reformation' im Laufe des 17. und frühen 18. Jahrhunderts entwickelt hatte. Der Übergang von einer konfessionell geprägten zu einer überkonfessionellen Politik- und Gesellschaftsordnung wird auf verschiedenen Ebenen aus einer historischen Perspektive verfolgt: im Staatskirchenrecht, in der Kirchenverfassung und -verwaltung, in der kirchen- und religionspolitischen Praxis sowie in der höfischen Kultur. Dabei werden die interkonfessionellen Beziehungen zwischen Lutheranern und Reformierten im Kontext herrschaftlicher Kirchen- und Religionspolitik analysiert. Deren praktische Umsetzung wird exemplarisch an den Themenkomplexen der Liturgiegesetzgebung, der Simultankirchen sowie der Besetzung von Pfarrstellen untersucht. Diese von der landesgeschichtlichen Forschung weitgehend vernachlässigten Themen stellten wichtige Experimentierfelder obrigkeitlicher Reformpolitik dar, die allen Beteiligten eine konfessionelle Selbstverortung und Positionierung abforderten. Anders als in der mündlich und schriftlich vorgetragenen kontroverstheologischen Polemik der Geistlichen eröffnet sich hier ein differenziertes Bild interkonfessioneller Beziehungen, in denen auch eine frömmigkeitspraktische Dimension greifbar wird. Über die Fokussierung auf die reformierten Entscheidungsträger in Hof und Verwaltung (Minister, Regierungsräte, Hofprediger) werden herkömmliche sozial-, kirchen- und verwaltungsgeschichtliche Forschungen um einen akteursorientierten Ansatz erweitert. Durch den Vergleich der Territorien Kurmark, Neumark und Herzogtum Kleve werden die unterschiedlichen Möglichkeiten und Bedingungen von Herrschaft im Territorialverband Brandenburg-Preußens aufgezeigt.

Es wird davon ausgegangen, dass die klassische historiographische Meistererzählung einer mehr oder weniger linearen Entwicklung vom Konfessionsstaat zum säkularen Toleranzstaat für die brandenburgischen Verhältnisse nicht zutreffend ist. Von Beginn an standen hier konfessionelle und überkonfessionelle, religiöse und säkulare Entwürfe für die gesellschaftliche und politische Ordnung des Gemeinwesens in einem Konkurrenz- und Spannungsverhältnis zueinander. Die allmähliche Durchsetzung der überkonfessionell-politischen Toleranzkonzeption, so eine grundlegende These dieser Arbeit, war das Ergebnis von wiederkehrenden, mühsamen und konfliktgeladenen Aushandlungsprozessen zwischen den historischen Akteuren, auf deren Grundlage sich erst langfristig politische Leitprinzipien entwickelten, die Allgemeingültigkeit beanspruchen konnten und somit einen konstitutiven Charakter für das Gemeinwesen gewannen. Gleichwohl lässt sich im Beobachtungszeitraum auf verschiedenen Ebenen ein Vorgang der Entkonfessionalisierung in der Politik und Gesellschaftsordnung feststellen.

Abstract

Since Johann Sigismund's conversion to the reformed creed in 1613, the population of the electorate of Brandenburg was divided between a majority of Lutheran Protestants, and a privileged minority group of Reformed Protestants from which the princes of Hohenzollern recruited their administrative staff during the 17th and 18th century. However, the enforcement of a 'Second Reformation' failed due to the estates' adamant resistance, forcing the ruler to abstain from the exertion of his *ius reformandi*. Subsequently, despite this constitutional limitation of their sovereign rights, the prince-electors of Brandenburg and kings of Prussia held on to the reformed creed and managed to maintain the State's exclusive rule over the Church, which led to an unusual constellation from the perspective of religious history.

This thesis addresses the relation between confession and rulership in Brandenburg-Prussia after the failed 'Second Reformation' in the 17th and early 18th century. It examines on different levels (public church law, constitution and administration of Church, political practice, and court culture) the transition from a confessional towards a multiconfessional order of state and society, exploring the interconfessional relations between Lutheran and Reformed Protestants in the context of governmental policies of church and religion. In addition to traditional approaches in research, including church history, administrative history, and social history, it focuses on the agency of the reformed decision-makers at court and in the territorial administration (ministers, private councillors, court chaplains). Contrasting the different territories of Kurmark, Neumark, and the duchy of Cleves, a comparative approach shows the different possibilities and constraints of rulership in the composite monarchy.

Dismissing the traditional historiographic narrative that postulates a linear progress from the confessional state towards the secular state, this thesis stresses the ambivalence of early-modern religious policy. Since the beginning, different competing concepts for the organization of the polity, confessional and transconfessional, religious and secular, existed simultaneously. The gradual success of the secular conception of tolerance was the result of continual, difficult and often conflictual processes of negotiation between historical actors, which formed the foundation for the polities' universal guiding principles. Nonetheless, a trend towards deconfessionalization becomes noticeable on different levels of the order of politics and society during the observation period.