

■ MICHAEL G. MÜLLER

## Orthodoxie und Synkretismus im Protestantismus

### Verhandeln über protestantische Rechtgläubigkeit in Danzig im 16. Jahrhundert

Wie sind die konfessionellen Profile der Landes- und Stadtkirchen im Wirkungsbereich der Reformation seit der Mitte des 16. Jahrhunderts entstanden? Wer war jeweils »Herr« dieser Profilbildungsprozesse – definierte also für die jeweilige Bekenntniskirche die Grenzen zwischen Rechtgläubigkeit (Orthodoxie) und falscher Lehre und sorgte für die Einhaltung dieser Grenzen? Wie wurden konfessionelle Ordnungen innergesellschaftlich durchgesetzt?

Für die Forschung scheinen solche Fragen lange Zeit nicht problematisch gewesen zu sein. Die Literatur zur Geschichte der Konfessionspolitik, der Bekenntniskirchen und der interkonfessionellen Beziehungen in der nachreformatorischen Zeit war in der Regel von zwei Grundannahmen geleitet: Zum einen wurde meist angenommen, dass es spätestens am Ende der sogenannten Konfessionsbildungsprozesse des 16. Jahrhunderts, d. h. nach dem Trienter Glaubensbekenntnis von 1564 und der Verabschiedung des Heidelberger Katechismus der Reformierten von 1563 (bestätigt durch die Dordrechter Synode von 1618/19) bzw. der lutherischen »Konkordienformel« von 1577 sowohl relativ klare konfessionelle Identitäten als auch mehr oder weniger klare Abgrenzungen zwischen den Bekenntnisgemeinschaften gegeben habe.<sup>1</sup> Zum andern vermittelte sie den Eindruck, dass die wichtigen konfessionellen Richtungsentscheidungen weitgehend »souverän« durch die weltlichen Obrigkeiten getroffen wurden (wenn auch in enger Bindung an die Autorität theologischer Leitfiguren und unter genauer Beachtung der politischen Machtkonstellationen) – gewissermaßen nach einer Praxis des *cuius regio eius religio*.<sup>2</sup>

In Bezug auf die erste Annahme haben neuere Forschungen zur Alltagsgeschichte nachreformatorischer Frömmigkeit wie auch zu den intrakonfessionellen Konflikten und den interkonfessionellen Überschneidungen der Zeit inzwischen zu anderen Einsichten geführt. Offenbar waren innerhalb der jeweiligen Bekenntnisgemeinschaften die Verständigungsprozesse darüber, was die Essentialia des Glaubens, also die nicht verhandelbaren Glaubensgewissheiten, je ausmachte und was diese von denen anderer Bekenntnisse im Kern unterschied, bis ans Ende des 16. Jahrhunderts noch keineswegs abgeschlossen. Die kodifizierten Bekenntnisformeln übersetzten sich durchaus nicht von selbst in ein von allen »Konfessionsverwandten« geteiltes bekenntnistheologisches Wissen, und so blieben das Verständnis und die Definition von Orthodoxie, also der nicht

- 1 Ernst Walter Zeeden, Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München 1965; ders., Konfessionsbildung. Studien zur Reformation, Gegenreformation und katholischen Reform, Stuttgart 1985; vgl. auch Joachim Bahlcke/Arno Strohmeyer (Hg.), Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999; allgemein Ole Peter Grell/Bob Scribner (Hg.), Tolerance and Intolerance in the European Reformation, Cambridge 2002.
- 2 Axel Gotthard, Der Augsburger Religionsfrieden, Münster 2004; Heinz Schilling/Heribert Smolinsky (Hg.), Der Augsburger Religionsfrieden 1555. Wissenschaftliches Symposium aus Anlass des 450. Jahrestages des Friedensschlusses, Augsburg 21. bis 25. September 2005, Münster 2007.

verhandelbaren Glaubenswahrheiten, sehr lange uneindeutig, zum Teil auch vehement umstritten (»disputierbar«).<sup>3</sup> Auf jeden Fall wurde im gesellschaftlichen Alltag über konfessionelle Differenz bzw. Koexistenz anders verhandelt als auf der Ebene der Kirchenpolitik.<sup>4</sup> Außerdem ist deutlich geworden, dass die bekennniskirchlichen Abgrenzungen, welche in Kernregionen der Reformation galten, anderswo von geringer Bedeutung sein konnten – dass also »synkretistische« Verhältnisse in vielen konfessionell gespaltenen Räumen Europas durchaus zur Normalität des sogenannten konfessionellen Zeitalters gehörten.<sup>5</sup>

Überprüft werden müsste aber auch die zweite Annahme der älteren Forschung, nämlich die, dass die weltlichen Obrigkeiten zumindest bei der Festlegung des förmlichen Bekenntnisstandes von Territorien oder Städten weitgehend autonom hätten handeln können. Tatsächlich wissen wir bisher wenig darüber, wie konfessionelle Differenz im je konkreten Fall hergestellt wurde, d. h. welche Autoritäten (z. B. Bekenntniskirchen und deren geistliche Oberhäupter, weltliche Obrigkeiten, einzelne theologische oder weltliche Leitfiguren) daran beteiligt waren; wie sie Deutungsmacht in Bezug auf den »wahren Glauben« erlangen und behaupten konnten, um über das theologisch-bekennniskirchliche Profil von Gemeinden, Städten oder Landes- bzw. Staatskirchen zu entscheiden. Wer hatte in einem konkreten Kontext die Macht und die Autorität, Orthodoxie zu definieren bzw. andere konfessionelle Milieus auszugrenzen? Wo und wie konnte der Vorwurf des Synkretismus als Argument und Waffe eingesetzt werden, um andere Autoritäten zu delegitimieren bzw. in einen Konflikt mit diesen einzutreten? Welche Faktoren entschieden darüber, ob Versuche, »synkretistische« Verhältnisse zu skandalisieren und die (Wieder-)Herstellung von Orthodoxie einzufordern, erfolgreich waren oder nicht?

Solchen Fragen wird hier im Blick auf das späte 16. Jahrhundert und den städtisch-protestantischen Kontext nachgegangen – und zwar am Beispiel der innerstädtischen Konflikte in Danzig über den »richtigen« protestantischen Bekenntnisstand. Danzig eignet sich für eine solche Fallstudie aus mehreren Gründen: Ähnlich wie die beiden anderen »großen Städte« im Königlichen Preußen (Thorn und Elbing), die sich im 15. Jahrhundert bewusst und freiwillig der Herrschaft der polnischen Krone unterstellt hatten, stand Danzig seit der förmlichen Einführung der Reformation, d. h. seit der Erlangung von Privilegien des polnischen Königs für das Augsburger Bekenntnis ab 1556 unter dem Einfluss fundamental gegenläufiger Prozesse von protestantischer Konfessionsbildung, d. h. von religiöser Identitätsstiftung wie von äußerer Abgrenzung.<sup>6</sup>

So war für das polnische Danzig einerseits das verpflichtend, was für das protestantische Milieu in Polen-Litauen insgesamt galt, nämlich dass dieses seit 1552 den Schutz durch ein »Interim« und seit 1573 durch ein förmliches Reichstagsgesetz genoss, das die gegenseitige Verfolgung, Benachteiligung oder Belästigung aus Gründen des Dissens über die christliche Religion grundsätz-

3 Kaspar von Greyerz/Manfred Jakubowski-Tiessen/Thomas Kaufmann/Hartmut Lehmann (Hg.), *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität. Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*, Gütersloh 2003.

4 Beispielhaft die Studie von Silke Törpsch, *Krieg und konfessionelle Koexistenz in Osnabrück 1628–1633*. Rudolf von Bellinckhausens »Kurtze beschreibung so [sich] zu Oßnabrugk hat zugetragen«, in: Dietlind Hüchtker/Martina Thomsen/Yvonne Kleinmann (Hg.), *Reden und Schweigen über religiöse Differenz. Tolerieren in epochenübergreifender Perspektive*, Göttingen 2013, S. 236–265.

5 Eindrucksvolle Beispiele aus den östlichen Ländern Polen-Litauens im 16./17. Jahrhundert zeigt Tetiana Shevchenko, *Hosius and Mohyla. Catholicism and Orthodoxy in the Polish-Lithuanian Commonwealth in Early Modern Times. A History of a Transcultural Reform Movement*, in: *Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung* 60 (2011) 3, S. 325–377.

6 Michael G. Müller, *Zweite Reformation und städtische Autonomie im Königlichen Preußen. Danzig, Elbing und Thorn in der Epoche der Konfessionalisierung (1557–1660)*, Berlin 1997, S. 58ff.

lich verbot – wohlgermerkt ohne einzelne christliche Bekenntnisse ausdrücklich zu benennen.<sup>7</sup> Zugleich hatten sich die polnisch-litauischen Protestanten verschiedenster Orientierung 1570 im sogenannten *Consensus Sandomirensis* darauf geeinigt, eine »brüderliche Verbindung« (*fraterna coniunctio*) einzugehen und damit die innerprotestantischen Lehrkontroversen um der gemeinsamen Sache willen einstweilen stillzustellen.<sup>8</sup> Andererseits aber stand die Danziger protestantische Kirche dauerhaft unter dem Einfluss des deutschen Protestantismus bzw. der im Reich virulenten konfessionellen Polarisierungsprozesse: Da die Stadtkirche ihre protestantischen Geistlichen lange Zeit ganz überwiegend aus den protestantischen Reichsterritorien rekrutierte, importierte sie damit *nolens volens* auch den im Reich ausgetragenen Bekenntniskonflikt zwischen Lutheranern und Reformierten – und der im erwähnten *Consensus Sandomirensis* zwischen den polnisch-litauischen Protestanten 1570 gemachte *Deal* war, wie sich zeigte, für die aus den protestantischen Reichsterritorien kommenden lutherischen Geistlichen keineswegs akzeptabel.

Vor diesem Hintergrund kam es in Danzig zwischen 1560 und 1604 zu scharfen innerstädtischen Auseinandersetzungen über den rechten Bekenntnisstand. Die dort ausgetragenen Kontroversen dokumentieren besonders eindrücklich, wie breit das Spektrum von potentiell legitimen Definitionen von protestantischer Orthodoxie war und welche Instanzen über Definitionsmacht verfügten. Nicht zuletzt: Aufgrund ihrer langen Dauer, ihrer Intensität sowie ihrer stadt- und landespolitischen Tragweite sind diese Konflikte speziell für Danzig auch ungewöhnlich dicht dokumentiert, in Quellen verschiedenster Provenienz, so dass die Ereignisabläufe fast lückenlos rekonstruiert werden können, und zwar aus der Perspektive aller Konfliktparteien. Wir haben hier also die Chance, die Konfliktpositionen sowie die Modi der Konfliktaustragung besonders nahe zu beobachten.

Das Danziger Beispiel legt zunächst die Annahme nahe, dass in diesem Kontext im Wesentlichen drei Autoritäts- bzw. Berufungsinstanzen und entsprechend auch drei Modi der Definition des orthodoxen Bekenntnisstandes in Betracht zu ziehen sind.<sup>9</sup> 1. Die Autorität der Theologie: Sowohl die Schriften Luthers, Melanchthons, Calvins als auch deren persönliche Empfehlungen konnten als Berufungsinstanzen dienen. Häufiger aber berief man sich auf die verschiedenen Bekenntnisschriften seit der *Confessio Augustana* von 1530 bzw. der *Confessio Augustana Variata* von 1540 sowie deren Auslegung durch theologische Fakultäten, welche auch um Gutachten über konkrete Streitfragen ersucht werden konnten. 2. Die Autorität der weltlichen Obrigkeit: Dem Inhaber des Kirchenpatronats oblag die *cura religionis* in dem Sinne, dass er nicht nur für die Bestellung der Kirchendiener, sondern auch für die Wahrung der Kirchendisziplin und des Bekenntnisfriedens verantwortlich war. Diese Aufgabe nahm die weltliche Obrigkeit durch den Erlass und die Überwachung von Kirchenordnungen oder, im Fall der Gefährdung des Kirchenfriedens, mithilfe von speziellen Dekreten und disziplinarischen Maßnahmen wahr. 3. Die Autorität der Gemeinde: An sich verfügte die Kirchengemeinde zwar über keinerlei formalisierte Mitsprache-

7 Michael G. Müller, »Dissidentes de religione Christianae« in Polen-Litauen. Vom Interim (1552) zur Warschauer Konföderation (1573), in: Heinz Schilling (Hg.), *Der Augsburger Religionsfrieden 1555*, Gütersloh 2007, S. 377–388.

8 Michael G. Müller, *Der »Consensus Sandomirensis« – Geschichte eines Scheiterns? Zur Diskussion über Protestantismus und protestantische Konfessionalisierung in Polen-Litauen im 16. Jahrhundert*, in: Joachim Bahlcke (Hg.), *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*. Winfried Eberhard zum 65. Geburtstag, Leipzig 2006, S. 397–408.

9 Überlegungen dazu bei Michael G. Müller, *Religion oder Rebellion? Konfessionsstreit und innerstädtische Konfliktaustragung in Danzig und Marienburg um 1600*, in: Christina Benninghaus (Hg.), *Unterwegs in Europa. Beiträge zu einer vergleichenden Sozial- und Kulturgeschichte*, Frankfurt am Main 2008, S. 163–181.

rechte und war in aller Regel auch nicht in der Lage, sich in Bezug auf strittige Glaubensfragen überhaupt zu artikulieren. Doch konnte sie dann zur Berufungsinstanz werden, wenn die seelsorgerische Praxis der Geistlichen oder das kirchenpolitische Handeln der Obrigkeit dem »gemeinen Mann« Anlass zu Unruhe und zu Widerstand gegen die Gefährdung seines Seelenheils gaben.

Unter welchen Umständen und in welcher Weise, auch mit welchen Folgen, diese verschiedenen Autoritäts- und Berufungsinstanzen zueinander in Konkurrenz treten konnten, lässt sich am Beispiel der innerprotestantischen Konflikte des späten 16. Jahrhunderts in Danzig gut beobachten. In der Phase der Einrichtung der protestantischen Kirchen in Danzig, wie in den drei großen preußischen Städten überhaupt, waren seit den 1550er Jahren die externen theologischen Autoritäten die maßgebliche Instanz für die Prägung des Bekenntnisprofils. Die Frage der konfessionellen Orthodoxie stellte hier noch keine politische Herausforderung dar; eher ging es um die theologische Legitimität der auf die Augsbургische Konfession privilegierten Stadtkirchen sowie um die professionelle Dignität ihres Personals.<sup>10</sup> Da die gesamte Geistlichkeit zunächst von außerhalb des Königlich Preußen rekrutiert werden musste, waren verlässliche Empfehlungen zentral. Solche erfolgten zum Teil durch die Herkunftskirchen, wie etwa im Fall böhmischer oder schottischer Prediger (in Thorn bzw. in Elbing); meist aber, nämlich bei dem Gros der deutschen Prediger und vor allem in Danzig, setzte man vorrangig auf die Empfehlungen theologischer Fakultäten für deren Absolventen.

Schon beim Einholen von Empfehlungen bzw. bei deren Bewertung waren die städtischen Obrigkeiten allerdings bemüht, der fortschreitenden Polarisierung innerhalb der protestantischen Theologie (und zwischen den protestantischen Universitäten) im Reich Rechnung zu tragen. Recht genau war man zum Beispiel über den sogenannten »Osiandrischen Streit« in der Kirche des nahegelegenen Königsberg (1551/52)<sup>11</sup> informiert. Die Stadtobrigkeit wollte sich nicht auf die von dort kommenden, als fundamentalistisch und gegenüber der Obrigkeit als streitbar geltenden Repräsentanten der lutherischen Orthodoxie einlassen. Stattdessen setzte man darauf, die gewünschten »gelehrten und friedfertigen« Geistlichen<sup>12</sup> aus dem Milieu der gemäßigten, kompromissorientierten melanchthonischen Theologie der »Philippisten« zu rekrutieren, wie sie in Leipzig und Wittenberg ausgebildet worden waren; Rekrutierungsgebiet waren vor allem Kur-sachsen, Schlesien und Pommern, wo es einen »Überschuss« an qualifizierten Predigern gab.<sup>13</sup>

Wenn damit ein weitgehend einheitliches bekenntnistheologisches Profil der Stadtkirchen sichergestellt werden sollte, so erfüllten sich diese Hoffnungen allerdings nicht. So präzise, wie die städtischen Räte es gewünscht hätten, funktionierte die Vorauswahl nach Kriterien des theologischen Profils nicht; auch orthodoxe Lutheraner fanden ihren Weg in die geistlichen Ministerien der drei Städte. Schon um 1560 kam es denn auch in Danzig zu innerstädtischen Streitigkeiten um die Auslegung der privilegierten Augsburgischen Konfession, wobei sich schon hier die Front-

10 Müller, *Zweite Reformation*, S. 58 ff.; vgl. auch Heinz Neumeyer, *Kirchengeschichte von Danzig und Westpreußen in evangelischer Sicht*, Leer 1970 (»evangelische Sicht« ist bei Neumeyer zu übersetzen als deutsch-lutherische Sicht, verbunden mit einem klaren anti-reformierten und anti-polnischen *bias*).

11 Robert Stupperich, *Osiander in Preußen. 1549–1552*, Berlin 1973.

12 Brief des Thorner an den Danziger Rat vom 5.2.1557, *Archiwum Państwowe Gdańsk (APGd.)*, 300, 53/434, Bl. 14.

13 Vgl. Ernst Koch, *Der kursächsische Philipismus und seine Krise in den 1560er und 1570er Jahren*, in: Heinz Schilling (Hg.), *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland. Das Problem der Zweiten Reformation*, Gütersloh 1986, S. 60–77; Helmuth Heyden, *Kirchengeschichte Pommerns*, Bd. 2, Köln-Braunfels 1957, S. 51ff.

linie zwischen orthodoxen Lutheranern und Philippisten, die des Krypto-Calvinismus und des Synkretismus beschuldigt wurden, abzeichnete.<sup>14</sup>

In Danzig versuchte der Rat jetzt, den Konflikt noch einmal mit Bezug auf theologische Autorität zu lösen. Aufgrund externer theologischer Gutachten formulierten theologisch gebildete städtische Juristen erstmals eine eigene, lokale Bekenntnisformel – die *Notula Concordiae* von 1562.<sup>15</sup> Darin wurden die Essentialia des in Danzig privilegierten Augsbургischen Bekenntnisses unter Berufung auf die Schriften Melanchthons definiert – in eher großzügiger, d. h. philippistischer Auslegung der *Confessio Augustana*, wenn auch mit ausdrücklicher Abgrenzungen gegen Calvins Abendmahlslehre.<sup>16</sup>

Am Anfang der 1560er Jahre war dies offenbar noch eine halbwegs konsensfähige Option. Gut zehn Jahre später galt das aber schon nicht mehr – und zwar deshalb, weil die konfessionellen Profilbildungsprozesse der Protestanten in Polen-Litauen einerseits und im Reich andererseits jetzt schnell auseinander liefen. Die polnischen Protestanten einigten sich auf der Synode von Sandomierz 1570 auf eine »brüderliche Vereinigung« des augsburgischen, schweizerischen und böhmischen Bekenntnisses. Alle sollten als Repräsentanten der reformatorischen Orthodoxie gelten, nur nicht die Antitrinitarier oder Sozzinianer (die aufgrund ihrer Ablehnung der Dreifaltigkeitslehre außerhalb nicht nur der katholischen, sondern auch der protestantischen Theologie standen), sehr wohl aber die Calvinisten.<sup>17</sup> Im Reich dagegen wurde die Orthodoxie in der lutherischen Konkordienformel von 1577 enger definiert als je zuvor: Nur noch die »Invariata«, das »unveränderte« Augsburgische Bekenntnis von 1530, sollte als verbindliche Bekenntnisschrift gelten; Melanchthons Zusätze und Auslegungen wurden damit ausdrücklich verworfen – als, wie es jetzt hieß, krypto-calvinistisch und synkretistisch.

Inzwischen aber war Danzig, wie auch Elbing und Thorn, bei der innerstädtischen Kirchenpolitik längst auf einem eigenen Weg. Die mit dem Reformiertentum sympathisierende Mehrheit des städtischen Patriziats betrieb spätestens seit den 1570er Jahren das Projekt eines allmählichen, unauffälligen Übergangs zum reformierten Bekenntnis. Das entsprach den religiösen Überzeugungen der oft an »reformierten Orten« ausgebildeten Eliten. Dahinter stand aber auch die politische Einsicht, dass die protestantischen Städte ihre politische und konfessionelle Eigenständigkeit nur in engem Zusammenschluss mit den überwiegend calvinistischen Protestanten in Litauen und Polen würden behaupten können. Jedenfalls strebten die führenden patrizischen Familien und deren Verbündete im geistlichen Ministerium de facto genau das an, was deren lutherische Kritiker in der Geistlichkeit und in der Bürgerschaft ihnen unterstellten: Es ging um einen schleichenden, verdeckten Bekenntniswechsel, ohne dass – mit Rücksicht auf die privilegienrechtliche Situation – die formale Zugehörigkeit zur Augsburgischen Konfession aufgeben werden sollte.<sup>18</sup>

Dies bedeutete freilich, dass die Obrigkeiten der preußischen Städte künftig auf die Option verzichten mussten, ihre Kirchenpolitik theologisch zu rechtfertigen. Ihre eigene Position war nun weder mit den konkurrierenden Logiken der jeweiligen bekenntniskirchlichen Theologie noch mit

14 Müller, *Zweite Reformation*, S. 64ff.

15 Text der *Notel APGd. 300/R/Pp q. 1, Bl. 3 r.–21 v.* bzw. Reinhold Curicke, *Der Stadt Dantzig historische Beschreibung*, Amsterdam 1687, S. 302–310; vgl. auch Gustav Koetz, *Die Danziger Concordienformel über das Heilige Abendmahl*, *Notel* genannt, und ihre Apologie (1561–1564), Phil. Diss. Königsberg 1901.

16 So heißt es in der *Notel*: »Zum dreizehnten halten wir es auch nicht mit dem Zwinglio, Calvino und allen anderen...«; *APGd. 300 R Pp q. 1, Bl. 18 r.*

17 Kai Eduard Jordt Jørgensen, *Ökumenische Bestrebungen unter den polnischen Protestanten bis zum Jahre 1645*, København 1942, S. 260ff.; Müller, *Der »Consensus Sandomirensis«*.

18 Müller, *Zweite Reformation*, S. 77ff.

denen der Bekenntnispolitik im Reich bzw. dem des polnisch-litauischen Unionsstaat vereinbar. Für lange Zeit versuchten die städtischen Räte denn auch, jeder Herausforderung in Bezug auf eine theologische Festlegung und Rechtfertigung ihres eigenen Bekenntnisstands auszuweichen. Erst 1595, während der Thorner Synode der polnisch-litauischen Protestanten, entschlossen sie sich unter großen Bedenken (und unter ebenso großem Druck der polnisch-litauischen Konfessionsverwandten), dem 1570 geschlossenen *Consensus Sandomirensis* von 1570 nachträglich beizutreten und sich damit indirekt zu ihrem lange verschleierte Reformiertentum zu bekennen.<sup>19</sup> Auch jetzt war dies aber nicht als Bekenntniswechsel im theologischen Sinn zu verstehen. Vielmehr hofften die städtischen Räte darauf, dass es ungeachtet ihrer Parteinahme innerhalb des polnisch-litauischen Protestantismus doch auch weiterhin gelingen könnte, den faktisch praktizierten lutherisch-calvinistischen »Synkretismus« innerstädtisch aufrecht zu erhalten, die eigene Bürgerschaft ahnungslos zu lassen. Diese Hoffnung erwies sich jetzt, in den 1590er Jahren, allerdings als trügerisch.

Immerhin war es den Räten in Danzig, Thorn und Elbing bis dahin, also über mehr als 30 Jahre, gelungen, den von ihnen gewollten und geförderten Synkretismus durchzuhalten, ohne dass die innerstädtischen Opponenten gegen dieses Kirchenregime dessen Legitimität mit Berufung auf theologische Autoritäten wirksam hätten in Frage stellen können. Das lag daran, dass die weltlichen Kirchenpatrone eben über sehr lange Zeit in der Lage waren, im Rahmen und mit den Instrumenten des weltlichen Kirchenregiments die theologische Autorität auszusteuern. Dabei spielte das Recht der städtischen Räte, die Mitglieder des geistlichen Ministeriums zu berufen oder auch zu entlassen, sicher eine wichtige Rolle. Mehr Gewicht hatte aber die Kompetenz der weltlichen Kirchenobrigkeit, Kirchenordnungen zu erlassen, Maßnahmen zur Erhaltung der Kirchen disziplin (also der Kontrolle über das Verhalten der Geistlichen) zu ergreifen und, nicht zuletzt, zu reglementieren, was überhaupt von der Kanzel aus, im Gottesdienst, verhandelt werden durfte.

Tatsächlich waren die städtischen Kirchenordnungen von Anfang an nur in zweiter Linie theologische Regelwerke. In erster Linie waren sie Disziplinarordnungen. Schon in der erwähnten Danziger *Notula Concordiae* von 1562 nahm die Auslegung des Augsburger Bekenntnisses weit weniger Raum ein als die Auflistungen der vielfältigen Sanktionen gegen Verstöße von städtischen Geistlichen gegen die Kirchendisziplin – gegen den Kirchenfrieden, gegen das Verbot des »calumnierens«, also der öffentlichen Beschimpfung von Kollegen, gegen das Verbot, die Kirchenpolitik der Obrigkeit auf den Kanzeln zu diskutieren, usw. – natürlich auch gegen persönliche, mit der Amtswürde unvereinbare Verfehlungen. Alle folgenden Danziger Ratsdekrete in Kirchensachen verwiesen bezüglich des Bekenntnisstands entweder nur lakonisch auf die Gültigkeit der »Notel« von 1562 – so zum Beispiel 1581 und 1586.<sup>20</sup> Oder sie beschränkten sich überhaupt darauf, jeden sogenannten Kanzelstreit zu verbieten und die Geistlichen an ihre Gehorsamspflicht gegenüber dem weltlichen Kirchenregiment zu erinnern – so 1575 und 1594.<sup>21</sup>

Durchgesetzt wurde die innerstädtische Kirchendisziplin notfalls mit drastischen Mitteln. Ungehorsame Geistliche wurden ihres Amtes enthoben und der Stadt verwiesen, ohne Appellationsrecht und ohne Entschädigung. Es traf fast immer die den Räten unliebsamen kämpferi-

19 Der aus diplomatischen Rücksichten nur in einem »separate scriptum« erklärte Beitritt der preußischen Städte: APGd. 300 R/Pp 82, Bl. 617–619; vgl. auch Gottfried Lengnich, *Geschichte der Preußischen Lande Königlich Polnischen Anteils*, Bd. 4 (Documente), Danzig 1724, S. 138–140.

20 Jacob Fabricius, *Historia Notulae Gedanensis* (1603), APGd. 300 R/Pp 2, Bl. 103 r. bzw. Bl. 136 v. Fabricius war seit den späten 1580er Jahren die maßgebliche theologische Autorität unter den Danziger reformierten Geistlichen. Seine »Historia Notulae« bietet eine ebenso parteiische wie ausführliche Darstellung des Danziger Bekenntniskonflikts von den 1560er Jahren bis 1602.

21 Ebd., Bl. 90 r. bzw. Bl. 349 v.

schen Lutheraner. Dabei folgten die Räte mehrfach einem zweistufigen Verfahren. Der jeweilige Wortführer der opponierenden lutherischen Prediger wurde zunächst abgesetzt und der Stadt verwiesen. In einem zweiten Schritt wurden dann die übrigen opponierenden Prediger vor den Rat geladen, damit sie ihre Bekenntnisposition vortragen und rechtfertigen konnten. Ohne ihre Wortführer waren diese dazu aber meistens nicht in der Lage, denn argumentativ waren sie nicht nur den Wortführern der Melanchthonianer oder Krypto-Calvinisten, sondern auch den theologisch besser als sie selbst ausgebildeten städtischen Juristen in der Regel unterlegen. So gaben sich die Opponierenden meist geschlagen, und der Kirchenfrieden wurde auf formal korrekte Weise, d. h. mit einhelliger Zustimmung des gesamten geistlichen Ministeriums, wiederhergestellt.<sup>22</sup>

Bemerkenswert ist daran, dass alle an den innerstädtischen Bekenntnis Konflikten direkt Beteiligten – Theologen, weltliche Obrigkeit und Opponenten in der Bürgerschaft – sich der theologischen Unhaltbarkeit der synkretistischen Kirchenverhältnisse eigentlich völlig bewusst waren. Die Behauptung der ratsamtlichen Kirchenpatrone, dass die Stadtkirchen mit ihrer melanchthonischen und tendenziell calvinistischen Auslegung der Augsburgischen Konfession eine theologisch konsistente Basis hätten, war spätestens seit den 1570er Jahren offensichtlich eine reine Fiktion. Dennoch erwiesen sich die Barrieren, welche die städtische Obrigkeit gegen frontale Angriffe auf deren Autorität bei der Gestaltung der Stadtkirchen schützten, als sehr hoch. Der Autorität des legitimen weltlichen Stadtregiments wurde offenbar eine ähnlich sakrale Fundierung zugeschrieben wie der Autorität theologischer Instanzen; gegen das städtische Kirchenregiment vorzugehen, schloss das Risiko ein, sich der Rebellion gegen die legitime Ordnung schuldig zu machen, damit ein weltliches Sacrum zu verletzen. So blieb der seit den 1560er Jahren permanent schwelende Bekenntnisstreit in allen drei Städten, auch in Danzig, letztlich unausgetragen, solange er nur ein Konflikt zwischen konkurrierenden Fraktionen in der Geistlichkeit und deren jeweiligen Partiegängern in der Bürgerschaft bzw. zwischen Geistlichen und der städtischen Obrigkeit war. Hier behielten im Zweifelsfall immer die städtischen Räte und die ihnen verbundenen pro-calvinistischen Geistlichen die Oberhand.

Erst in den 1590er Jahren änderte sich diese Konfliktkonstellation grundsätzlich. Dafür waren wohl vor allem zwei Faktoren verantwortlich. Zum einen erkannten die innerstädtischen Konkurrenten der patrizischen Machtelite, vor allem das »Schattenpatriziat« der Zunftunternehmer und der Anführer der reichen Bürgerschaft, in dem Bekenntnisstreit eine Chance, in einen offenen Konflikt mit den Stadto brigkeiten einzutreten; sie setzten nun gezielt ihre materiellen und politischen Ressourcen ein, um die Widerstände gegen die regierenden Räte in der Bekenntnisfrage in Richtung einer wohl koordinierten politischen Oppositionsbewegung zu kanalisieren. Zum andern, und in direktem Zusammenhang damit, gewann der hin und wieder aufflammende Gemeindeprotest gegen anstößige (weil ungewohnte) Gottesdienstpraktiken krypto-calvinistischer Prediger unter gezielter Anleitung durch weltliche und geistliche Gegner des Rats jetzt eine neue Dynamik. In dem Maße, wie der Vorwurf, Rat und calvinistische Geistlichkeit setzten das Seelenheil der gesamten Bürgerschaft aufs Spiel, Resonanz in den Gemeinden fand, wurde die Bekenntnisfrage zu einer potentiellen Gefährdung des Stadtfriedens. Dazu bedurfte es keiner selbständigen, gezielten Aktionen der Gemeinde; es genügte, dass die Konfliktführer auf der Seite der Ratsgegner auf die – in einzelnen Protestaktionen manifestierte – Beunruhigung der frommen Bürgerschaft verweisen konnten. Der Gemeinde wurde damit Autorität zu eigenem Recht zugeschrieben, auch wenn sie diese nicht aktiv ausüben konnte.<sup>23</sup>

22 Müller, *Zweite Reformation*, S. 84ff.

23 Dieses Deutungsmuster der lutherischen Partei exemplarisch bei Eberhard Bötticher, *Historisches Kirchenregister der Großen Pfarr-Kirchen in der Rechten Stadt St. Marien*, APGd. R/Pp 25, Bl. 695.

Tatsächlich waren die städtischen Pfarrgemeinden im späten 16. Jahrhundert in Bezug auf die Vergewisserung über die Glaubenswahrheiten an sich weder entscheidungsfähig noch entscheidungswillig. Schon die Einführung des Augsburgerischen Bekenntnisses im Zuge der »Ratsreformation« der 1550er Jahre war ja nur deshalb weitgehend reibungslos verlaufen, weil die Gläubigen den Übergang zum neuen Bekenntnis eigentlich kaum gespürt hatten. Den entscheidenden Umbruch markierte die Änderung des Abendmahlsritus: Neu war vor allem, dass das Sakrament »in beiderlei Gestalt« gespendet wurde, also die Abendmahlsgemeinde nicht nur den Leib Christi in Gestalt der Oblate, sondern auch das Blut Christi in Gestalt des sogenannten »Laienkelchs« empfing. Ansonsten blieben die gewohnten Kirchenbräuche weitgehend erhalten. Auch die Lutheraner praktizierten die Ohrenbeichte und den Exorzismus als Teil des Taufrituals. Die Heiligenbilder und Darstellungen Jesu und der Jungfrau Maria blieben in den Kirchen an ihrem Platz, und selbst am Ornat der Prediger änderte sich zunächst nichts. Die Priesterehe war im lutherischen Milieu des 16. Jahrhunderts noch kein verbindliches Muster usw.<sup>24</sup>

Aber auch dort, wo nach den 1560er Jahren philippistische bzw. krypto-calvinistische Geistliche die Gottesdienstpraxis in ihren städtischen Kirchen vorsichtig und allmählich zu ändern versuchten – zum Beispiel in Bezug auf den Gebrauch der Bilder, den Verzicht auf die Ohrenbeichte, die Abschaffung des Exorzismus – gab es in der Regel kaum spontanen Protest dagegen. Vielmehr mussten die Repräsentanten der lutherischen Orthodoxie und Opponenten gegen die Calvinismus-affine Kirchenpolitik der Räte erst sozusagen mit dem Finger darauf zeigen, dass hier bekenntnistheologisch nicht alles mit rechten Dingen zugeht. Das heißt, die Gemeinde musste allererst instruiert und spezifisch angeleitet werden, damit sie als Träger spontanen Protests der Gläubigen ins Spiel gebracht werden konnte.

Allerdings konnten theologische Aspekte dabei als mobilisierendes Argument praktisch nicht ins Feld geführt werden; worum es bei den Disputen zwischen Lutheranern und Reformierten über die Deutung des Abendmahlsritus, die Bilderfrage, die Prädestinationslehre usw. theologisch eigentlich ging, war den Laien in den Gemeinden schlicht nicht zu kommunizieren – zumal sogar die Geistlichen, wie (freilich parteiische) Berichte von Zeitzeugen bekunden, oft nicht in der Lage waren, die eigene konfessionelle Position in der lutherisch-reformierten Kontroverse klar und konsistent darzulegen.<sup>25</sup> Dafür konnte das religiöse Empfinden der Laien in den Gemeinden auf zwei anderen Ebenen angesprochen werden: Zum einen ließ sich mit dem Verweis auf vorgebliche rituelle Verstöße gegen die Orthodoxie, also gegen das rechte Augsburgerische Bekenntnis, eine Frontlinie gegenüber der Gegenpartei innerhalb der städtischen Geistlichkeit markieren. Zum anderen konnte die Gemeinde auch durch magische Zeichen und Ereignisse beeindruckt und für die lutherische Sache eingenommen werden.

Auf der ersten Ebene war entscheidend, ob die Protagonisten der jeweiligen Bekenntnispartei in ihren Gemeinden eine Art Katalog von Merkmalen für orthodoxes bzw. deviantes Verhalten der Geistlichen zu etablieren vermochten. Dabei waren die Lutheraner am Ende deutlich erfolgreicher als die Reformierten, da Erstere im Wesentlichen die den Laien vertraute, katholische Gottesdienstpraxis gegen jede Änderung verteidigten. So kam es nur darauf an, die in den Gemeinden tradierten Gewissheiten, was gute Gottesdienstpraxis sei, zu bekräftigen, ferner zu erklären, an welchen sichtbaren Zeichen Verstöße dagegen zu erkennen waren.

24 Anschaulich bei Christoph Hartknoch, *Preußische Kirchen-Historia, Darinnen von Einführung der Christlichen Religion in diese Lande wie auch von der Conservation, Fortpflanzung, Reformation und dem heutigen Zustande derselben ausführlich gehandelt wird*, Leipzig 1686.

25 Fabricius, *Historia Notulae*, APGd. 300 R/Pp 2, Bl. 24 r.



Anhand der Anlässe und Abläufe verschiedener Bekenntniskonflikte innerhalb des Danziger Geistlichen Ministeriums lässt sich das gut nachvollziehen. Im »Danziger Reliquienstreit« der 1560er Jahre zum Beispiel ging es theologisch eigentlich um die Frage, ob die katholische Lehre von der Realpräsenz von Leib und Blut Christi im Abendmahl weiter gelten sollte (die lutherische Position, in Fortsetzung der katholischen Transsubstantiationslehre), oder ob das Abendmahl im Sinne Melanchthons seine sakrale Funktion nur durch den symbolischen Akt erhalte – Brot und Wein also außerhalb des Abendmahlsritus keine sakrale Qualität hätten.<sup>26</sup> Übersetzt in die gemeindliche Auseinandersetzung hieß dies, dass die lutherischen Prediger die Gemeinde aufforderten, darüber zu wachen, was mit den Überresten des Abendmahls geschah: Der im Kelch verbliebene Wein durfte nicht einfach in eine Flasche zurückgeschüttet, die Brocken der beim Abendmahl gebrochenen Oblaten nicht einfach zusammengefasst und in den Müll geworfen werden. Der für die Laien schwer nachvollziehbaren, weil zu akademischen, Auslegung der Melanchthonianer, wonach Brot und Wein nur durch die »Nießung« sakramentale Bedeutung erlangten, begegneten die Lutheraner mit dem spontan überzeugenden Argument, es könne wohl nicht sein, dass das Abendmahl erst durch die »stinkende Fresse« der Menschen zu einem Sakrament werde.<sup>27</sup>

In ähnlicher Weise wurde in den städtischen Gemeinden über die Frage des Exorzismus als Teil des Taufritus, die Ohrenbeichte oder die Bilderfrage verhandelt. Die lutherischen Prediger erklärten den Laien, durch welche Unterlassungen oder Abänderungen des Ritus die Grenzen der Orthodoxie überschritten wurden und welche Gefahren für das Seelenheil der Gläubigen damit verbunden waren – etwa dass der Verzicht darauf, Täuflinge vor der Taufe dem Exorzismusritual zu unterziehen, die Wirksamkeit der Taufe selbst in Frage stelle.<sup>28</sup> In aller Regel reagierten die Gemeinden auf solche Skandalisierung der vorgeblich krypto-calvinistischen Praktiken damit, dass sie den beschuldigten Geistlichen den Gehorsam verweigerten, wenn sie nicht gar, wie im Streit von 1587 um die drohende Entlassung des Lutheraners Friccius, gewaltsam gegen diese vorgingen.<sup>29</sup>

Daneben konnten Zeichen und Wunder in den Gemeinden als Argument ins Spiel gebracht werden. Wiederholt erregten »Prophetinnen« mit ihren Appellen zur Rückkehr zum reinen Glauben die Aufmerksamkeit der Gemeinden – so eine Lehrersfrau, die 1587 auf den Straßen, bei Zunftversammlung und in den Kirchen gegen den üblen Lebenswandel der »Calviner« wettete und unter Berufung auf ihre Visionen großes Unheil für die ganze Stadt prophezeite.<sup>30</sup> Erheblich breiteres Aufsehen erregten aber 1588 die Ereignisse um den Tod des führenden reformierten Geistlichen im Danziger Ministerium, Peter Praetorius. Es erhob sich nicht nur »groß frolocken« unter dessen Gegnern, die mit dem Ruf »der Calviner ist todt« durch die Straßen zogen. Vielmehr streuten diese auch das Gerücht, dass der Leichnam auf wundersame Weise vom Teufel entführt worden sei – weshalb die Familie sich bei dem Begräbnis gezwungen sah, den Sarg ungewöhnlich lange offen zu präsentieren, um die herbeigeströmte Menge von der Intaktheit der Leiche zu überzeugen.<sup>31</sup>

26 Eick Sternhagen, Melanchthons Abendmahlsverständnis unter besonderer Berücksichtigung der *Confessio Augustana variata* von 1540 und dessen Bedeutung für den Erhalt des Protestantismus, in: Günter Frank (Hg.), *Fragmenta Melanchthoniana*, Bd. 1: Zur Geistesgeschichte des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Heidelberg 2003, S. 121–134.

27 Fabricius, *Historia Notulae*, APGd. 300 R/Pp 2, Bl. 51 v.

28 Ebd., Bl. 67 v., Bl. 68 r.

29 Reinhold Curicke, *Der Stadt Dantzig historische Beschreibung*, Amsterdam 1687, S. 342–344. Der Reprint, Hamburg 1979, beruht leider auf einer durch den Danziger Rat zensierten Fassung, welche den Konflikt zwischen Reformierten und Lutheranern unterschlägt.

30 Fabricius, *Historia Notulae*, APGd. 300 R/Pp 2, Bl. 253 r.

31 Ebd., Bl. 280 r./v.

Letztlich wurde die Gemeinde nicht trotz, sondern gerade wegen ihrer Manipulierbarkeit zur Entscheidungsinstanz. Anders als über die im Ratsdienst stehenden Geistlichen hatte die Danziger Obrigkeit über die Gemeinden keine unmittelbare Gewalt, jedenfalls nicht in Bezug auf deren Glaubensüberzeugungen – und vor allem solange nicht, wie sich Wortführer der obrigkeitlichen Kirchenpolitik direkt Gehör bei den Laien verschaffen konnten. Zugleich aber war die ständig zunehmende »Beunruhigung« der Bürgerschaft ein Faktor, der nicht nur die Stabilität, sondern auch die Legitimität des Ratsregiments im Binnen- wie im Außenverhältnis untergrub. Über Jahrzehnte, noch bis in die 1590er Jahre, hatte der Rat versucht, den Gemeindeprotest mithilfe vordergründiger, den ratsloyalen reformierten Geistlichen zum Teil durchaus brutal abgerungener Kompromisse stillzustellen.<sup>32</sup> Als diese Strategie um 1600 endgültig gescheitert war, zog der Rat den Schluss, dass er namentlich um des Friedens in den Gemeinden willen vor der lutherischen Partei im geistlichen Ministerium und im weltlichen Schattenpatriziat kapitulieren musste.<sup>33</sup> Die 1604 vollzogene Rückkehr der Stadt zum lutherischen Bekenntnisstand ermöglichte die Reintegration der geistlichen und weltlichen Ratsgegner – und mit der stadtpolitischen Demobilisierung der Stichwortgeber für den religiösen Gemeindeprotest erlosch auch dieser selbst.

Von den Schlussfolgerungen, die aus solchen Beobachtungen zu ziehen wären, könnte folgende wichtig sein: Wenn man die Begriffe Orthodoxie und Synkretismus ihres polemischen Potentials entkleidet, d. h. von ihrer Funktion in der zeitgenössischen konfessionellen Kampfrhetorik abstrahiert, dann zeigt sich, dass sie keineswegs in einem Gegensatz zueinander stehen. Die im 16. Jahrhundert in verschiedenen regionalen und politischen Kontexten ausgehandelten konfessionellen Orthodoxien repräsentierten offenbar ihrerseits meist nur Kodifizierungen synkretistischer Verhältnisse – wie derer in den lutherischen Kirchen, welche sich weitgehend über die Fortsetzung katholischer Kirchenbräuche legitimierten bzw. von anderen protestantischen Richtungen absetzten. Zudem war Orthodoxie im 16. Jahrhundert allemal verhandelbar, und zwar meist auch auf der Grundlage gewollter oder in Kauf genommener Synkretismen; was als Orthodoxie konsensfähig sein sollte, musste nicht nur zwischen unterschiedlichen religiösen Sensibilitäten, sondern auch zwischen verschiedenen Autoritäten, also Machtinstanzen, verhandelt werden. Schließlich: In den Augen der Zeitgenossen gab es sicher nicht nur das »Sacrum« des Bekenntnisses, sondern auch andere »Sakra«, zum Beispiel das des weltlichen Regiments. So sollten wir auch bei der Rekonstruktion der Entstehung religiöser Ordnungen darauf achten, in welchen Beziehungen und Konkurrenzen diese mit anderen sakralen Ordnungen ihrer Zeit standen.

32 Mit Verbitterung kommentierte Fabricius zum Beispiel die Ratsentscheidung der 1570er Jahre, gegen die eigenen Überzeugungen und gegen jede theologische Vernunft den Taufexorzismus wieder einzuführen. Ebd., Bl. 95 r. ff.

33 Müller, *Zweite Reformation*, S. 138ff.