

HEIDE WUNDER

## Bauern und Reformation im Herzogtum Preußen

Der Deutsche Bauernkrieg von 1524–1526 belegt für Südwest- und Mitteldeutschland eine enge Verbindung zwischen Bauern und Reformation und verweist zugleich auf allgemeinere Aspekte der Beziehungen zwischen Bauern und Religion in den spätmittelalterlich/frühneuzeitlichen Gesellschaften Europas.

Die antiklerikale Haltung der Bauern gegenüber der Anstaltskirche fand in den Zehntverweigerungen und den Klosterstürmen ihren Ausdruck<sup>1</sup>. Andererseits wählten die Bauern Geistliche als Führer (z. B. Müntzer und Hubmaier), und sie konnten nicht ohne Feldprediger und geistliche Schreiber in ihren Feldkanzleien auskommen. Die Bauern begründeten ihre Forderungen mit dem Evangelium und dem „göttlichen Recht“ und schlugen Theologen als Schiedsrichter zur Schlichtung ihres Streites mit den Herren vor. Zwar waren die Städte die Zentren der reformatorischen Predigt<sup>2</sup>, doch gehörten die Bauern neben den Bürgern von Anfang an zu den Zuhörern, bedingt durch die intensiven wirtschaftlichen Stadt-Land-Beziehungen und die herausragende Stellung der städtischen Kirchen für die Volksfrömmigkeit vor der Reformation<sup>3</sup>. Es ist daher davon auszugehen, daß Kenntnisse der reformatorischen

---

Die Arbeiten von Günther Franz zum Themenbereich Bauern und Reformation dienen als Grundlage der folgenden Überlegungen und werden nicht in jedem Einzelfall zitiert. Entscheidende Anstöße, die Religionssoziologie Max Webers für die Erörterung des Verhältnisses von Bauern und Religion heranzuziehen, gehen auf die Zusammenarbeit mit St. Breuer, H.-P. Schneider, H. Treiber und M. Walther (alle Hannover) im Projekt „Die Entstehung des modernen Staates“ zurück.

<sup>1</sup> Den neuesten Forschungsstand bietet H. J. COHN, Reformatorische Bewegung und Antiklerikalismus in Deutschland und England, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland, hg. v. W. J. Mommsen u. a. (Veröffentlichungen des Deutschen Historischen Instituts London, 5), S. 309–329.

<sup>2</sup> B. MOELLER, Reichsstadt und Reformation, 1962, sowie ST. E. OZMENT, The Reformation in the Cities, 1975.

<sup>3</sup> B. MOELLER, Frömmigkeit in Deutschland um 1500, in: Archiv für Reformationsgeschichte 56 (1965), S. 5–31; H. MOLITOR, Frömmigkeit in Spätmittelalter und früher Neuzeit als historisch-methodisches Problem, in: Festgabe für Ernst Walter Zeeden zum 60. Geburtstag am 14. Mai 1976, hg. v. H. Rabe u. a., 1976, S. 1–20; H. BOOCKMANN, Zu den geistigen und religiösen Voraussetzungen des Bauernkrieges, in: Bauernkriegsstudien, hg. v. B. Moeller, 1975, S. 9–27.

Lehren nicht nur bei den bekannten Führern der Bauern und den Verfassern ihrer Artikel vorhanden waren, sondern ebenso bei vielen „einfachen“ Bauern. Trotzdem ist die gezielte Benutzung der religiösen und theologischen Argumente der Reformation durch die Bauern auffallend: sie beschränken sich darauf, das als Argument zu übernehmen, was der Legitimierung ihrer „anti-feudalen“ Forderungen dienen könnte<sup>4</sup>. Auch die Forderung nach Pfarrerwahl ist in diesem Zusammenhang zu sehen: nämlich die Kontrolle über die lokalen Ressourcen zu erlangen. Dieses Verhalten gegenüber der „reinen Lehre“ ist von P. Blickle als „Biblizismus“ bezeichnet worden<sup>5</sup>, ohne dieses Phänomen näher zu erläutern. Die Berufung auf die Bibel ist allerdings nichts Spezifisches der Reformation, sondern bezeichnend für die wiederholten Erneuerungsbewegungen in der Geschichte des Christentums und der christlichen Kirche, wobei freilich die Entwicklung der Kommunikationsmöglichkeiten im ausgehenden Mittelalter – Buchdruck und Lesefähigkeit – einen neuen Akzent setzte<sup>6</sup>. Weiter ist zu bedenken, daß dieser Biblizismus, der auch in dem Schlagwort „göttliche Gerechtigkeit“/„göttliches Recht“ anklingt, mit Vorstellungen eines bäuerlichen Naturrechtsdenkens einherging<sup>7</sup>, das zwar sakral fundiert war, jedoch als Recht einen eigenen Gültigkeitsanspruch besaß.

Mit der dargestellten Verbindung zwischen Bauernkrieg und Reformation wird nur eine Dimension des Verhältnisses von Bauern und Religion berührt, nämlich die Rolle der institutionalisierten Religion als Ideologie zur Legitimierung einer sozialen – oder sozialrevolutionären – Bewegung. Dies ist sowohl bei den Vertretern der These von der „frühbürgerlichen Revolution“ zu beobachten, als auch bei der traditionellen Historiographie des Bauernkriegs: beide isolieren die legitimierende und mobilisierende Rolle religiöser Begründungen, indem sie einerseits den Geltungsbereich von Religion zu eng fassen, nämlich als institutionalisierte Religion, und andererseits ihre Eigenständigkeit wie Wechselwirkungen mit sozialen, wirtschaftlichen und politischen Strukturen nicht hinreichend berücksichtigen. Für die Durchsetzung der Reformation wird daher den Bauern keine tragende, geschweige führende Rolle zuerkannt. Vielmehr werden die rückblickend als zukunftsweisend und

<sup>4</sup> M. BRECHT, Der theologische Hintergrund der Zwölf Artikel der Bauernschaft in Schwaben von 1525. Christoph Schappelers und Sebastian Lothers Beitrag zum Bauernkrieg, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 85 (1974), S. 30–64.

<sup>5</sup> P. BLICKLE, Die Revolution von 1525, 1977, S. 135.

<sup>6</sup> Siehe hierzu die Beiträge von B. MOELLER, TH. A. BRADY, Jr., R. W. SCRIBNER und ST. OZMENT, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation (wie Fußnote 1), S. 25–48.

<sup>7</sup> W. MÜLLER, Wurzeln und Bedeutung des grundsätzlichen Widerstandes gegen die Leibeigenschaft im Bauernkrieg 1525, in: Schriften des Vereins für Geschichte des Bodensees und seiner Umgebung 93 (1975), S. 1–41; ST. BREUER, Sozialgeschichte des Naturrechts (erscheint 1982); H. WUNDER, „Altes Recht“ und „göttliches Recht“ im Deutschen Bauernkrieg, in: Zeitschrift für Agrargeschichte und Agrarsoziologie 24 (1976), S. 54–66.

fortschrittlich identifizierten Kräfte – Bürgertum („Kapitalismus“) und Landesherren („moderner Staat“) – mit dem Protestantismus als religiöser Innovation positiv korreliert und ihnen ein bewußtes Interesse an der Durchsetzung neuer religiöser Inhalte und Normen zugeschrieben. Die Repräsentanten der „alten Ordnung“, Bauern und Adel, treten demgegenüber zurück. Adlige nahmen zwar als Landesherren, als landesherrliche Beamte, als ehemalige Kirchenfürsten und Prälaten, als Humanisten und als ritterschaftliche Herren an der Reformation teil<sup>8</sup>, doch war damit die Aufgabe ihrer adligen Kultur und Unterordnung unter die entstehende bürgerliche und höfische Kultur verbunden<sup>9</sup>. Von einer „Wahlverwandtschaft“ (M. Weber), wie zwischen Protestantismus und ökonomischer/politischer Rationalisierung, kann wohl nicht die Rede sein. Max Webers „protestantische Ethik“ hat Historiker immer wieder in dieser linear-fortschrittlichen Rekonstruktion von Geschichte unterstützt, ohne daß Webers Erkenntnisinteresse, nämlich den universalen Prozeß der Rationalisierung im Okzident zu ergründen, ausreichend mit den methodischen Implikationen (Idealtypus) und der bewußten Begrenzung des Aussageradius bedacht worden wäre. Vielmehr werden Webers „Verkettungen von Umständen“ als historische Tatsachen benutzt.

Die führende Rolle von Bürgertum und Landesherren für die Ausbreitung und Durchsetzung der Reformation soll hier gar nicht in Frage gestellt werden, wohl aber die Kategorien, mit denen – wie selbstverständlich – die Bauern aus diesem gesellschaftlichen Vorgang ausgeschlossen werden, nämlich ökonomischer Konservatismus<sup>10</sup>, Beschränktheit („Kirchturmpolitik“) und Unbildung. Dagegen sprechen nicht nur die niederländischen Mennoniten<sup>11</sup>, sondern auch die Salzburger Protestanten<sup>12</sup>. Beispiele für eine „Volksreformation“ wie für eine „Reformation von oben“ lassen sich beliebig anführen, ohne daß sich damit Klarheit über das Verhältnis von Bauern und Reformation gewinnen ließe. Vielmehr muß das allgemeine Verhältnis von Bauern und Religion untersucht werden, innerhalb dessen dann das Problem Bauern und Reformation (als religiöse Innovation)<sup>13</sup> erörtert werden kann.

<sup>8</sup> Dies dokumentiert auch die neueste Bearbeitung dieses Problems bei V. PRESS, Adel, Reich und Reformation, in: Stadtbürgertum und Adel in der Reformation (wie Fußnote 1), S. 330–383.

<sup>9</sup> M. WEBER, Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung), in: ders., Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe, 1976, S. 288–290.

<sup>10</sup> M. SCHARFE, Geschichtlichkeit, in: H. BAUSINGER u. a., Grundzüge der Volkskunde, 1978, S. 127–203, hier S. 143–152.

<sup>11</sup> K.-H. LUDWIG, Zur Besiedlung des Weichseldeltas durch die Mennoniten, 1961.

<sup>12</sup> Reformation, Emigration, Protestanten in Salzburg. Ausstellung 21. Mai–26. Oktober 1981, Schloß Goldegg, Pongau, Land Salzburg, 1981.

<sup>13</sup> Einen umfassenden Überblick über den gegenwärtigen Stand der Forschungen zur „Reformation“ entwickelt R. WOHLFEIL, Einführung in die Geschichte der deutschen Reformation, 1981.

Dafür gibt es drei Zugänge: den kirchengeschichtlichen – vor allem den reformationsgeschichtlichen –, den religionssoziologischen und den volkskundlichen. Die beiden ersten Zugänge erstrecken sich von den „Spitzen“ in Theologie und kirchlicher Organisation bis zum „Aberglauben“ mit deutlicher Hierarchie der Bewertungen in der kirchengeschichtlichen Sicht, während die religiöse Volkskunde sich überwiegend der Volksfrömmigkeit und dem Volksglauben widmet<sup>14</sup>. Da es hier um das Verhältnis *einer* gesellschaftlichen Gruppe zur Religion geht<sup>15</sup>, soll der religionssoziologische Ansatz Max Webers<sup>16</sup>, ergänzt durch ethnologische Überlegungen zum Verhältnis von Bauern und Religion in komplexen Gesellschaften<sup>17</sup>, als Ausgangspunkt dienen. Max Webers Positionen erscheinen insofern besonders geeignet, als sein Interesse gerade dem Prozeß der universalen Rationalisierung galt, der religiösen Rationalisierung, der „Entzauberung“ der Welt und ihrer Verfügbarmachung für das Handeln der Menschen, Prozesse, für die die Reformation ein zentrales Argumentationsfeld bietet.

Es reicht nicht aus, die einschlägige Passage der „Religionssoziologie“ § 7 „Stände, Klassen und Religion. Die Religiosität des Bauerntums“<sup>18</sup> heranzuziehen, obwohl sie wichtige Stichworte für die Interpretation des Verhältnisses von Bauer und Religion/Bauer und Reformation nennt, die zu überprüfen sind: Ohne weiteres leuchtet die Naturabhängigkeit der Bauern ein, fraglich ist der Mangel an „rationaler Systematisierung“ in ihrem ökonomischen Verhalten, fraglich auch die These, daß der Bauer „nur da Mitträger einer Religiosität zu werden pflegt, wo ihm durch innere (fiskalische oder grundherrliche) oder äußere (politische) Mächte Versklavung oder Proletarisierung droht.“ Gegenbeispiel ist die „Erbuntertänigkeit“ in den ostdeutschen Territorien. Zentral für eine weiterführende Diskussion erscheinen dagegen zwei Thesen: 1. „Bauern als Träger rational ethischer Bewegungen“ kommen im Christentum nur ausnahmsweise vor, und zwar eben nur auf der Grundlage des Christentums als einer bereits ethischen Religion; 2. selbst im Rahmen einer ethischen Religiosität bleiben die Bauern auf eine „streng formalistische Ethik, des ‚do ut des‘ dem Gott und Priester gegenüber, eingestellt“. In diesen Zitaten fällt die Formulierung „ethische Religiosität“ zur Charakterisierung des Chri-

<sup>14</sup> Siehe G. WIEGELMANN, M. ZENDER, G. HEILFURTH, Volkskunde. Eine Einführung, 1977; H. TRÜMPY, Die Reformation als volkskundliches Problem, in: Kontakte und Grenzen, Festschrift für G. Heilfurth zum 60. Geburtstag, 1969, S. 249–258.

<sup>15</sup> Siehe hierzu J. MATTHES, Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie I, 1967; Social Groups and Religious Ideas in the Sixteenth Century, hg. v. M. U. Chrisman, O. Gründler (Studies in Medieval Culture XIII), 1978.

<sup>16</sup> M. WEBER, Religionssoziologie (wie Fußnote 9).

<sup>17</sup> M. BANTON (Hg.), Anthropological Approaches to the Study of Religion, 1966: „Religion“, in: International Encyclopaedia of Social Sciences, Bd. 13, 1968, S. 398–421; J. GOODY, Religion and Ritual: The Definitional Problem, in: British Journal of Sociology 12 (1961), S. 142–164.

<sup>18</sup> M. WEBER, Religionssoziologie (wie Fußnote 9), S. 285 f.

stentums auf. Dieses ist jedoch nur eine Komponente bäuerlicher Religion. Beherrschender scheint nach den Zeugnissen des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit der „Aberglaube“ gewesen zu sein, also eine magische Vorstellungswelt<sup>19</sup>, die Weber unter „Die Entstehung der Religionen“ ausführlicher abhandelt, die aber immer wieder in seinen vergleichenden Überlegungen zu Einzelaspekten von Religion auftaucht. Neben dieser typologischen Gegenüberstellung untersucht Weber das Gegen- und Miteinander von elitärer ethischer Religion, Laienrationalität und volkstümlicher Magie, in dem wichtige Gesichtspunkte für die Unterscheidung von mittelalterlicher Katholizität und Protestantismus enthalten sind: in der mittelalterlichen Kirche die Tendenz der Annäherung durch Einverleibung („Volksfrömmigkeit“), im Protestantismus „Reinigung“ durch ideologische Ausgrenzung und physische Vernichtung (z. B. Hexenprozesse).

Der Spannung zwischen der mittelalterlichen elitären und volkstümlichen Religiosität, die sogar zu der Auffassung Anlaß gab, daß das Kirchenvolk eigentlich gar nicht zu den Gläubigen zu rechnen sei, versuchte man im Protestantismus durch eine breite Bildung<sup>20</sup> zu begegnen, die den Menschen nicht nur die elementaren Kenntnisse der jeweiligen Konfession vermittelte, sondern auch deren bisweilen subtile Unterschiede<sup>21</sup>.

Das richtungsweisende Interpretament, das sich für das Verhältnis Bauern-Reformation aus Webers Ansatz gewinnen läßt, ist folgendes: Der Protestantismus ist eine religiöse Innovation im Sinne einer ethischen Rationalisierung, in der das Wort gegenüber dem rituellen Handeln (Sakramente, „gute Werke“) das Übergewicht gewinnt, in der die Gewißheit der Erlösung nicht verdient, sondern durch Gottvertrauen und die Ausrichtung des gesamten Lebens nach den Geboten Gottes erlangt werden kann („Gotteszwang“ – „Gottesdienst“). Die Frage zum Verhältnis von Bauern und Reformation muß daher lauten: Nahmen die Bauern am Prozeß einer ethischen Rationalisierung der Religion teil? Auf die Nutzung der reformatorischen Lehren zur Abwehr von „Herrschaft“ wurde bereits verwiesen. Dies war zwar eine Form bäuerlicher Rationalität, aber noch keine Teilnahme am Vorgang der religiösen Rationalisierung selbst. Die Frage mag verwundern angesichts des in der reformationsgeschichtlichen Forschung nachgewiesenen bäuerlichen Beharrens auf reformatorischen Forderungen, z. B. der Verkündung des „reinen Wortes“ und der Spendung des Abendmahls in beiderlei Gestalt<sup>22</sup>. Doch ist zu bedenken, daß ersteres dem „Bibilizismus“, letzteres einer sakramentalen Orientierung zuzurechnen ist, d. h., beide Phänomene dienen der anschauli-

<sup>19</sup> H. GEERTZ, An Anthropology of Religion and Magic, in: Journal of Interdisciplinary History 6 (1975), S. 71–89.

<sup>20</sup> G. STRAUSS, Luther's House of Learning, 1978.

<sup>21</sup> M. WEBER, Religionssoziologie (wie Fußnote 9), S. 312 f.

<sup>22</sup> G. FLOREY, Protestanten im Lungau und Pinzgau, im Defregental und am Halleiner Dürrnberg, in: Reformation (wie Fußnote 12), S. 77–84, hier S. 77.

chen und greifbaren Vermittlung von „Heil“ und können daher nicht als eindeutige Anhaltspunkte für einen Fortschritt in der ethischen Rationalisierung von Religion genommen werden. Das Blickfeld der Untersuchung muß also erweitert werden, einerseits auf die gesamte Breite des Spektrums von bäuerlicher „Religion“, andererseits auf die Aspekte der bäuerlichen Lebenswelt, die ein verändertes Verhältnis von Bauern und Religion begründen können.

Dem heutigen Historiker drängen sich auf Grund der seit Weber fortgeschrittenen Kenntnis der europäischen Agrargesellschaften weitere Fragen auf: Ist es ertragreich, für eine differenzierte ländliche Gesellschaft wie die des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit von „dem Bauern“ oder dem „Bauerntum“ zu sprechen? Denn seit dem 15. Jahrhundert war die Mischung landwirtschaftlicher und gewerblicher Arbeit/Einkommensmöglichkeiten ein bezeichnender Zug der ländlichen Wirtschaft, deren Erweiterung und Diversifikation eine weitgehende soziale Differenzierung der ländlichen und dörflichen Bevölkerung mit sich brachte. Zu den nicht berechenbaren ökologischen Abhängigkeiten kamen die gezielte Marktproduktion mit relativer Berechenbarkeit zumindest für einen Teil der Bauern und damit ihre Abhängigkeit von den Schwankungen der agrarischen und gewerblichen Konjunkturen<sup>23</sup>. Ob und inwieweit die wirtschaftliche und soziale Differenzierung zu verschiedenen religiösen Haltungen führte, bleibt zu untersuchen.

Weber gesteht den Bauern kaum Möglichkeiten einer ökonomischen Rationalisierung zu. Diese Bewertung erscheint zu pauschal, da bereits der hochmittelalterliche Vorgang der Vergetreidung und Verdorfung, der vielfach mit der Dreifelderwirtschaft verbunden war, als ökonomische Rationalisierung anzusehen ist, zumal im Zusammenhang einer geregelten wirtschaftlichen Stadt-Land-Beziehung<sup>24</sup>. Darüber hinaus forderte dieser Vorgang eine Rationalisierung der sozialen Beziehungen innerhalb der bäuerlichen Siedlungen, die ihren Ausdruck im Recht und in bäuerlichen Verbänden („Gemeinde“) fand, die das wirtschaftliche, soziale und religiöse Leben regelten<sup>25</sup>.

Während Weber in seiner Argumentation zur Religiosität des Bauerntums einerseits die naturgegebenen Abhängigkeiten mit dem magischen Charakter von Volksglauben und Volksfrömmigkeit in Beziehung setzt, andererseits die Abhängigkeit von einer elitären ethischen Religion betont, stellt er für die Religiosität des Kleinbürgertums als Determinante von Religiosität neben die Art der wirtschaftlichen Betätigung die gemeindliche Organisation, die erst die Übernahme und Weiterentwicklung einer ethischen Religiosität ermöglicht habe. Da inzwischen erkannt worden ist, daß das Gemeindeprinzip seit dem

<sup>23</sup> P. KRIEDTE, Spätfeudalismus und Handelskapital. Grundlinien der europäischen Wirtschaftsgeschichte vom 16. bis zum Ausgang des 18. Jahrhunderts (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1459), 1980.

<sup>24</sup> E. PITZ, Wirtschafts- und Sozialgeschichte Deutschlands im Mittelalter, 1979.

<sup>25</sup> K. S. BADER, Studien zur Rechtsgeschichte des mittelalterlichen Dorfes, 3 Bde. 1961–73.

hohen Mittelalter für die bäuerliche Vergemeinschaftung ebenso grundlegend war wie für die Stadt<sup>26</sup>, kann dieses Kriterium nicht mehr zur Unterscheidung von Bauern und Bürgern maßgebend sein, vielmehr ist in dieser Hinsicht von einer Gleichläufigkeit der Entwicklung auszugehen. Unbezweifel ist jedoch, daß in den Städten eine neue Form christlicher Frömmigkeit ausgebildet wurde und daß im Zuge der schon genannten intensiven Stadt-Land-Beziehungen die Bauern an ihr teilnahmen. Ebenso unbezweifel ist, daß die Pfarrsprengel, die zunächst mehr administrativen Charakter hatten, in den Städten früher als auf dem Land Gemeindecharakter im Sinne von Gemeinschaft der Gläubigen annahmen<sup>27</sup>, also eine Intensivierung der Beziehungen zwischen institutionalisierter Religion und den Gläubigen wie der Gläubigen untereinander stattfand. Das Gemeindeprinzip als bezeichnende Form mittelalterlicher Vergesellschaftung in ihren vielfältigen Ausprägungen dokumentiert zudem eine Verbindung von religiöser Rationalität und Laienrationalität nicht nur für das Verhältnis Religion-Laien, das Weber im Auge hatte, sondern darüber hinaus für eigentlich säkulare Organisationsformen.

Mit der Festigung der Gemeinden ging die Herausbildung lokaler Führungspositionen einher, einerseits vom Amtsträgern (z. B. Dorfpfarrer, Schulz, Bürgermeister usw.), andererseits von wohlhabenden Gemeindemitgliedern, auf dem Land z. B. Müller, Wirt, Schmied, die auf Grund ihres lokalen Ansehens sowie ihrer Vermittlungstätigkeit zwischen Stadt und Land, Herrschaft und Bauern eine wichtige Rolle auch im Verhältnis der Bauern zur Reformation spielten, sowohl was die Vermittlung von Informationen und ihre persönliche Haltung als auch was ihr Organisationspotential angeht<sup>28</sup>. Es reicht nicht aus, die „Propheten“ oder die professionellen Vermittler von Religion („Priester“) zu berücksichtigen, vielmehr muß die breite Schicht von Exponenten der Laiengesellschaft in ihren Verflechtungen mit der Kirche beachtet werden, wenn der historische Vorgang der Reformation als religiöser Innovation erklärbar werden soll.

Diese Konfrontation der Thesen Max Webers mit dem gegenwärtigen Forschungsstand der verschiedenen Disziplinen, die sich mit „Bauern“, „Religion“ und „Reformation“ beschäftigen, hat bewiesen, daß Webers Theoretisierung auf dem Hintergrund der damaligen Forschungssituation keineswegs

<sup>26</sup> Die Anfänge der Landgemeinde und ihr Wesen, 2 Bde. (Vorträge und Forschungen 7 und 8), 1964.

<sup>27</sup> H. E. FEINE, Kirche und Gemeindebildung, in: Die Anfänge (wie Fußnote 26), Bd. 7, S. 53–77.

<sup>28</sup> G. FRANZ, Die Führer im Bauernkrieg, in: Bauernschaft und Bauernstand 1500–1970, hg. v. G. Franz, 1975, S. 1–15; H. WUNDER, Zur Mentalität aufständischer Bauern. Möglichkeiten der Zusammenarbeit von Geschichtswissenschaft und Anthropologie, dargestellt am Beispiel des Samländischen Bauernaufstandes von 1525, in: Der Deutsche Bauernkrieg 1524–1526, hg. v. H.-U. WEHLER (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 1), 1975, S. 9–37.

überholt ist, sondern durch die Art seiner Sektion der Probleme und ihrer Systematisierung eine Fülle von Anstößen zum Überdenken von Ergebnissen der neueren Agrar-, Religions-, Reformations- und Sozialgeschichte gibt. Da er sich mit dem Prozeß der universalen Rationalisierung beschäftigt, ist seine Religionssoziologie besser als die neueren Ansätze<sup>29</sup> geeignet, das Thema „Bauern und Reformation“ erneut anzugehen<sup>29a</sup>.

Ein lehrreiches Beispiel für das Verhältnis von Bauern und Reformation stellt das östliche Preußen dar, in dem die Bischöfe bereits vor der Säkularisierung des Restordensstaates 1525 die Reformation verkündeten. Da Preußen das erste protestantische Territorium war und Luthertum und Preußentum als eng zusammengehörig angesehen wurde, erklärt sich, daß die Reformation zu den Lieblingsthemen der landesgeschichtlichen Forschung gehört, die vor allem eine reiche Dokumentation der „Reformation von oben“ sowie der erbitterten theologischen Streitigkeiten vorgelegt hat<sup>30</sup>, während die neuere reformationsgeschichtliche Forschungsrichtung auch das religiöse und kirchliche Leben im 16. Jahrhundert untersucht hat<sup>31</sup>. Der Tatsache, daß im Herbst 1525 im Samland ein „Bauernkrieg“ ausbrach, sind Zeugnisse zu verdanken, die – wie für den „Großen deutschen Bauernkrieg“ – Rückschlüsse auf die Beziehungen zwischen Bauern und Reformation erlauben<sup>32</sup>. Demgegenüber gibt es für die Ordenszeit keine neuere zusammenfassende Darstellung der kirchlichen und religiösen Verhältnisse, deren Kenntnis jedoch unerlässlich für die Beurteilung der Reformation in Preußen sind. Im folgenden sollen unter den in der Auseinandersetzung mit Max Weber gewonnenen Gesichtspunkten und ihrer Neuformulierung: soziale Differenzierung – Religion – „Christianisierung“ der ländlichen Bevölkerung – ethische Rationalisierung durch die Reformation, das Verhältnis von Bauern zu Religion sowie Reformation am Beispiel von Ordensstaat und Herzogtum Preußen erläutert werden.

<sup>29</sup> Religion und Gesellschaft, hg. v. J. Matthes (Rowohlt's deutsche Enzyklopädie 279/280), 1967; H. BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung (Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 79), 1974; N. LUHMANN, Funktion der Religion, 1977.

<sup>29a</sup> Auch in der anglo-amerikanischen Forschung zur frühen Neuzeit erweist sich M. Weber immer wieder als fruchtbarer Anreger, z. B. N. ZEMON DAVIS, The Sacred and the Body Social in Sixteenth-Century Lyon, in: Past and Present 90 (1981), S. 40–70.

<sup>30</sup> W. HUBATSCH, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens, Bd. 1, 1968; P. TSCHACKERT, Urkundenbuch zur Reformationsgeschichte des Herzogthums Preußen, 3 Bde., 1890; Die evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts, hg. v. E. Sehling, Bd. 4, 1911.

<sup>31</sup> A. ZIEGER, Das religiöse und kirchliche Leben in Preußen und Kurland (Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands 5), 1967.

<sup>32</sup> H. WUNDER, Zur Mentalität (wie Fußnote 28).

1. Der Deutsche Orden hatte das Land der Preußen im 13. Jahrhundert unter dem Schlagwort der Heidenmission mit mehreren Kreuzzügen erobert<sup>33</sup>. Auf die Unterwerfung folgte die Taufe der Preußen und die Errichtung von Kirchen in den preußischen „terrae“<sup>34</sup>. Obwohl der Deutsche Orden und die anderen Landesherren (die Bischöfe von Samland, Ermland und Pomesanien) geistliche Landesherren waren, haben sie sich sehr unterschiedlich um die religiöse Unterweisung und Seelsorge ihrer preußischen Bauern gekümmert, am intensivsten wohl – nach Aussage der Synodalstatuten – die ermländischen Bischöfe. Sie förderten auch das Zusammensiedeln von Deutschen und Preußen, was schneller zur Assimilation der Preußen führte<sup>35</sup>. Demgegenüber gelang im überwiegend preußisch besiedelten Samland, in dem es zudem keine Städte gab, nur eine ganz oberflächliche Christianisierung<sup>36</sup>. Nicht nur die Bauern, sondern ebenfalls die kleinen preußischen Freien hingen noch 1520 dem alten Glauben an<sup>37</sup>. Dies braucht nicht zu erstaunen, wenn man erfährt, daß Predigt und Beichte von einem Dolmetscher übersetzt werden mußten und die Grundkenntnisse der christlichen Lehre auf das Hersagenkönnen zweier Gebete beschränkt waren. Nach den Aussagen der Landesordnungen des 15. Jahrhunderts<sup>38</sup> ist es wohl nicht übertrieben, für die preußischen Bauern von einem offiziellen Christentum und einem praktischen Heidentum zu sprechen. Ihre Priester („Weidler“) wurden den Zauberern gleichgesetzt und verfolgt. Dennoch gelang es anscheinend erst im 17. Jahrhundert, ihre „Macht“ zurückzudrängen. Aus Berichten über ihre sakralen Handlungen läßt sich entnehmen, daß sie „heidnische“ und christliche Elemente mischten. Allerdings bleibt unklar, ob sie dies zur Tarnung taten oder ob in dieser Mischung ein allmähliches Eindringen christlicher Gottesdienste zu sehen ist. Für die einwandernden deutschen Bauern gehörte die „Kirche im Dorf“ zu den Selbstverständlichkeiten ihrer lokalen gemeindlichen Organisation. Bei der Neugründung eines Dorfes wurde nur dann auf die Ausstattung eines Pfarrers verzichtet, wenn das Dorf zu klein war, einen Pfarrer samt Kirche zu unterhal-

<sup>33</sup> Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters, hg. v. H. Beumann (Wege der Forschung 7), 1963.

<sup>34</sup> R. WENSKUS, Zur Lokalisierung der Preußenkirchen des Vertrages von Christburg 1249, in: Acht Jahrhunderte Deutscher Orden (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens Bd. 1), 1967, S. 121–136.

<sup>35</sup> V. RÖHRICH, Die Kolonisation des Ermlandes, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 12 (1899), 13 (1901), 14 (1903), 18 (1913), 19 (1916), 20 (1919), 21 (1923), 22 (1924); M. TOEPPEN, Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preußischen Landes- und Kulturgeschichte, 1870, S. 168–170; J. A. LILIENTHAL, Die Hexenprozesse der beiden Städte Braunsberg, 1861.

<sup>36</sup> C. KROLLMANN, Eine merkwürdige samländische Urkunde, in: Altpreußische Forschungen 11 (1934), S. 32–38.

<sup>37</sup> L. DAVID, Preußische Chronik, Bd. 1, 1812, S. 117–126.

<sup>38</sup> Akten der Ständetage Preußens unter der Herrschaft des Deutschen Ordens, hg. v. M. Toeppen, Bd. 2, 1880, S. 664.

ten<sup>39</sup>. Die Kartierung der Kirchengründungen<sup>40</sup> zeigt daher kein planmäßiges Vorgehen im Sinne einer möglichst gleichmäßigen seelsorgerischen Betreuung. Schon von diesen äußeren Gegebenheiten her war die Beziehung zwischen deutschen Bauern und institutionalisierter Religion enger als bei den Preußen. Zudem sprachen Pfarrer und deutsche Bauern eine gemeinsame Sprache, die Distanz zwischen Priester und Gläubigen war auf Grund der längeren Vertrautheit mit dem Christentum weniger stark ausgeprägt und wurde vielleicht sogar durch die Konfrontation mit den zunächst feindseligen Preußen noch weiter vermindert.

Deutsche und preußische Bauern demonstrieren ein Modell ländlicher sozialer Differenzierung entlang ethnischer Unterschiede, das in ähnlicher Weise in der Anfangsphase der deutschen Ostsiedlung in den anderen ostdeutschen Territorien anzutreffen war und wohl ebenfalls geeignet ist, andere Wanderungsbewegungen z. B. in der Merowingerzeit zu erläutern. Das ethnische Kriterium verschwand mit der Zeit, es blieb jedoch lange der sachliche Unterschied in Wirtschaftsweise und Recht als Bestimmungsgrund für soziale Differenzierung. Die preußischen Verhältnisse sind daher kein Sonderfall, sondern erhehlen vielmehr allgemeine europäische Entwicklungen, die in Mittel- und Westeuropa bereits im frühen und hohen Mittelalter stattgefunden haben. Es wäre auch falsch, Preußen am Rande der Christenheit anzusiedeln. Gerade die bis ins 14. Jahrhundert andauernde Kreuzzugssituation gegen Litauen machte Preußen zum Ziel von Rittern<sup>41</sup> und Pilgern aus ganz Europa, und die Bewohner des Ordenslandes, Bürger wie Bauern, nahmen ihrerseits an den internationalen Wallfahrten teil<sup>42</sup>, es entstanden Wallfahrtsorte in Preußen<sup>43</sup>, und Preußen erhielt eine „eigene“ Heilige, Dorothea von Montau<sup>44</sup>. Allerdings, die multi-ethnische Struktur des Ordensstaates wirkte sich auch in

<sup>39</sup> H. WUNDER, Siedlungs- und Bevölkerungsgeschichte der Komturei Christburg (13.–16. Jhdt.) (Marburger Ostforschungen 28), 1968, S. 48–58.

<sup>40</sup> G. MORTENSEN, Erläuterungen zur Karte „Der Gang der Kirchengründungen (Pfarrkirchen) in Altpreußen“, in: Historisch-Geographischer Atlas des Preußenlandes, hg. v. H. Mortensen, G. Mortensen, R. Wenskus, 3. Lieferung, 1973.

<sup>41</sup> E. MASCHKE, Burgund und der preußische Ordensstaat. Ein Beitrag zur Einheit der ritterlichen Kultur Europas im Spätmittelalter, in: ders., Domus Hospitalis Theutonorum. Europäische Verbindungslinien der Deutschordensgeschichte. Gesammelte Aufsätze aus den Jahren 1931–1963 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens 10), 1970, S. 15–34.

<sup>42</sup> H. FREYTAG, Preußische Jerusalem-pilger vom 15. bis 16. Jahrhundert, in: Archiv für Kulturgeschichte 3 (1905), S. 129–154.

<sup>43</sup> z. B. Heilige Linde.

<sup>44</sup> Dorothea von Montau. Eine preußische Heilige des 14. Jahrhunderts, hg. v. R. Stachnik und A. Triller, 1976; A. TRILLER, Der Kanonisationsprozeß Dorotheas von Montau in Marienwerder 1394–1405 als Quelle zur altpreußischen Kulturgeschichte und Volkskunde, in: Preußenland und Deutscher Orden. Festschrift für K. Forstreuter, 1958, S. 311–343.

diesem Bereich aus: daß die Bürger der Städte im Hinblick auf fromme Stiftungen den mittel- und westeuropäischen Städten nicht nachstanden, ist fast selbstverständlich, aber sie und die deutschen Bauern trugen die Verehrung der Dorothea von Montau: unter den Zeugen im Kanonisierungsprozeß erscheint – neben einigen Polen – nur eine Preusin. Dennoch sollten die Unterschiede zwischen christlichen deutschen und „heidnischen“ preußischen Bauern nicht überbetont werden. Trotz der Bereitschaft, die finanziellen Belastungen für den Unterhalt eines Pfarrers zu tragen und trotz der dargestellten „Volksfrömmigkeit“ scheint die äußere Kirchlichkeit der deutschen Bauern im 15. Jahrhundert – nach Aussage der Landesordnungen – schwach ausgebildet gewesen zu sein: es wird über nachlässigen Besuch des Gottesdienstes, die Unkenntnis der elementaren Glaubensgrundsätze und die Neigung zum Zauberglauben geklagt<sup>45</sup>.

Ein letzter Gesichtspunkt bedarf der Erläuterung für Preußen: der Antiklerikalismus des 15. Jahrhunderts als *eine* Basis für die Breitenwirksamkeit der Reformation. Da der Deutsche Orden sowie die Bischöfe nicht nur die geistlichen Landesherren, sondern auch die größten Grundherren waren, fielen Kritik am unchristlichen Lebenswandel der geistlichen Herren mit ihrem unchristlichen Verhalten gegenüber den Untersassen zusammen. Dieses Verhalten erregte um so mehr Widerspruch, als die Ordensritter „Fremde“ waren, so daß sich kaum vertikale Loyalitäten, die durchaus zwischen Bauern und Grundherren bestehen konnten, entwickelten. Selbst der lokale Repräsentant kirchlicher Herrschaft, der Dorfpfarrer, bot nicht nur Anstoß, wenn er mit einer Konkubine zusammenlebte, sondern der Konflikt mit den Bauern war vorprogrammiert, da sein Landbesitz meist im Gemenge mit den bäuerlichen Äckern lag und sein Vieh zusammen mit dem Gemeindevieh gehütet wurde. In diesen Konflikten oder bei Zehntverweigerungen griffen die Pfarrer auch zu kirchlichen Strafen, z. B. Ausschluß vom Abendmahl, um ihre Forderungen durchzusetzen<sup>46</sup>. Maßnahmen, die nicht dazu beitrugen, das Vertrauen der Bauern in die Kirche zu stärken.

Insgesamt darf wohl davon ausgegangen werden, daß das Verhältnis Bauern–Religion am Vorabend der Reformation in Preußen dem in Mitteleuropa ähnlich war<sup>47</sup>, daß jedoch die multi-ethnische Struktur der Bevölkerung und die landesfremde Herrschaft des Deutschen Ordens die Bedeutung der sozialen Differenzierung des „Bauerntums“ mit den verschiedenen Ausprägungen von Religiosität und das Phänomen des „Antiklerikalismus“ besonders hervortreten lassen. Allerdings scheinen die häretischen Traditionen in Preußen wenig ausgebildet gewesen zu sein, wobei dahingestellt sei, ob dies allein oder

<sup>45</sup> M. TOEPPEL, Akten (wie Fußnote 38); J. A. LILIENTHAL, Hexenprozesse (wie Fußnote 35).

<sup>46</sup> Siehe P. TSCHACKERT, Urkundenbuch (wie Fußnote 30), Bd. 1, S. 84 f.

<sup>47</sup> E. JOACHIM, Vom Kulturzustand im Ordensland Preußen am Vorabend der Reformation, in: Altpreußische Forschungen 1 (1924), S. 1–22.

überwiegend auf das Bestreben des Deutschen Ordens, keine Bettelorden auf seinem Territorium zu dulden, zurückzuführen ist, da doch die Kontakte z. B. mit den Hussiten ziemlich naheliegend waren<sup>47a</sup>.

2. Der Ordensstaat Preußen war das erste Territorium, in dem die Bischöfe sich der Reformation zuwandten (1524) und diese ab 1525 mit der Unterstützung des ersten weltlichen Landesherrn durchsetzten. Vorbereitet war diese Aktion durch das Wirken lutherischer Prediger in Königsberg, das wie die königlich preußischen Hansestädte Elbing, Danzig, Thorn und Kulm früh von den Ausstrahlungen der protestantischen Bewegung erfaßt wurde<sup>48</sup>. So mag es zwar formal richtig sein, von einer „Reformation von oben“ zu sprechen, diese wäre jedoch kaum durchsetzbar gewesen, wenn es nicht zugleich eine organisierte bürgerliche protestantische Bewegung gegeben hätte. Die reformatorischen Kirchenordnungen berichten über die Gewohnheit der Landbewohner, an Sonntagen die Königsberger Kirchen aufzusuchen, die wohl nicht neu, sondern althergebracht war, so daß davon auszugehen ist, daß zumindest die Bauern in der Umgebung von Königsberg direkt an den Predigten von lutherisch gesinnten Priestern teilnahmen. Daneben dürften die fränkischen Söldner im Dienste des Hochmeisters Albrecht, die in der Umgebung von Königsberg stationiert waren<sup>49</sup>, früh gerade auf dem Lande zur Kenntnis der lutherischen Lehren beigetragen haben. Jedenfalls zeigen die chronikalischen Aufzeichnungen über den samländischen Bauernaufstand 1525<sup>50</sup> die Vertrautheit der aufständischen (deutschen) Bauern mit den Schlagworten der Reformation, die auch die Bauern im Westen benutzten, und die enge Stadt-Land-Beziehung vor allem, was die führenden Gruppen in Stadt und Land betraf<sup>51</sup>.

<sup>47a</sup> A. TRILLER, Häresien in Altpreußen um 1390? in: Studien zur Geschichte des Preußenlandes, Erich Keyser zu seinem 70. Geburtstag, 1963, S. 397–404; PH. FUNK, Zur Geschichte der Frömmigkeit und Mystik im Ordensland Preußen, in: Kultur- und Universalgeschichte, W. Goetz zum 60. Geburtstag, 1927, S. 67–90.

<sup>48</sup> F. GAUSE, Die Geschichte der Stadt Königsberg in Preußen, Bd. 1, 1965; G. SCHRAMM, Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation (1517–1558), in: *Historia Integra*, Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag, 1977, S. 125–154.

<sup>49</sup> H. WUNDER, Der samländische Bauernaufstand von 1525. Entwurf für eine sozialgeschichtliche Forschungsstrategie, in: *Der Bauernkrieg 1524–26. Bauernkrieg und Reformation*, hg. v. R. Wohlfeil (Nymphenburger Texte zur Wissenschaft 21), 1975, S. 143–176, hier S. 161.

<sup>50</sup> NIKOLAUS RICHAU, *Historie von dem Aufruhr der samländischen Bauern*, in: *Scriptores Rerum Prussicarum*, Bd. 6.

<sup>51</sup> A. SERAPHIM, Soziale Bewegungen in Altpreußen im Jahre 1525, in: *Altpreußische Monatsschrift* 58 (1921), S. 1–36, 71–104.

Die frühe Institutionalisierung der Reformation in Preußen erklärt zwei Schwierigkeiten bei ihrer tatsächlichen Durchsetzung<sup>52</sup>:

1. Es fehlte an einer ausreichenden Zahl von lutherischen Pfarrern: zwar bekannte sich eine Reihe von Landpfarrern zum Luthertum, doch andere blieben beim alten Glauben, und es war schwierig, Pfarrer im Reich anzuwerben. Schließlich trug der Pfarrermangel dazu bei, in Königsberg eine Landesuniversität zu gründen. Doch die materielle Ausstattung der Pfarrstellen war so schlecht, daß dieser Beruf keine große Anziehung auszuüben vermochte und die Pfarrer vielfach schlecht ausgebildet waren.
2. Die klare theologische Abgrenzung von der alten Kirche mußte erst erarbeitet werden, und es bedurfte eines langen Klärungsprozesses, bevor die Entscheidung für die lutherische Richtung des Protestantismus gesichert war (1581), so daß Landpfarrer wie Gläubige sich mit den wechselnden Konstellationen der theologischen Streitigkeiten konfrontiert sahen<sup>53</sup>, die zugleich der Konfliktaustragung zwischen den Landesherrn und seinen adligen Ständen dienten<sup>54</sup>.

Die obligatorische Predigt in der Volkssprache und die Aufnahme des deutschen Kirchenliedes in den Gottesdienst brachte eine Annäherung zwischen Kirche und Gläubigen, die eine Voraussetzung für eine Verinnerlichung der von der Kirche gesetzten Normen darstellt. Während mit Predigt und Kirchenlied wichtige Elemente der Volksfrömmigkeit in das offizielle Kirchentum aufgenommen wurden, wurden wesentliche Elemente des alten Glaubens und Ritus, vor allem die sakramentale Orientierung der Heilsvermittlung, in ihrer Bedeutung reduziert: als Sakramente blieben nur die Taufe und das Abendmahl. Die Heiligenverehrung wurde abgeschafft, in einem Atemzug mit Zauberei und Abgötterei genannt und mit Sanktionen bedacht. Das Zentrum der geduldeten Religiosität verlagerte sich auf die Verkündung und Kenntnis des Wortes Gottes, auf einen „Gottesdienst“, in dem das Wort im Mittelpunkt stand und die Ausrichtung des gesamten Lebenswandels an den durch das göttliche Wort vermittelten Normen. An die Stelle des „do ut des“ sollte die Lebensführung als Gottesdienst treten. Um dieses Ziel zu erreichen, wurden nicht nur in allen Kirchspielen Schulen errichtet, sondern der Pfarrer sollte seine Kirchspielkinder in regelmäßigen Abständen examinieren. Dies war um so notwendiger, als – wie die preußischen Bischöfe klar erkannt hatten – der größere Teil der Bevölkerung, nämlich Prußen und Litauer, überhaupt noch nicht wirklich christianisiert worden war<sup>55</sup>. Der erste Schritt, um diese Landes-

<sup>52</sup> Hierzu ausführlich W. HUBATSCH, *Geschichte* (wie Fußnote 30) und A. ZIEGER, *Das religiöse und kirchliche Leben* (wie Fußnote 31).

<sup>53</sup> So klagten z. B. Bauern über „Neuerungen“, wenn der Pfarrer sich auf die jeweilige Kirchenordnung umstellte.

<sup>54</sup> N. OMMLER, *Die Landstände im Herzogtum Preußen 1543–1561*, 1967.

<sup>55</sup> P. TSCHACKERT, *Urkundenbuch* (wie Fußnote 30), Bd. 1, S. 165; M. TOEPPEN, *Geschichte Masurens* (wie Fußnote 35), S. 234–241.

kinder zu erreichen, war daher die Übersetzung der wesentlichen religiösen Schriften und die Bereitstellung von Ausbildungsplätzen für Prußen und Litauer, die später als Pfarrer den Prußen und Litauern in ihrer eigenen Sprache predigen sollten. Gleiches galt für die aus dem angrenzenden Masowien einwandernden Polen, die als polnische Untertanen noch katholisch waren.

Wie aus den Visitationsberichten<sup>56</sup>, den Kirchenordnungen und den Landesordnungen<sup>57</sup> zu entnehmen ist, zog die Verkündung des „reinen Wortes“ die Gläubigen nicht von selbst an, sondern es war ein enges Netz von Bestimmungen und kontrollierenden Instanzen nötig, um das Wort den Gläubigen zu vermitteln. Sofort nach der Verordnung der Reformation durch Herzog Albrecht machte er sich selbst zusammen mit den Bischöfen daran, alle Kirchspiele zu visitieren, um die materielle Lage der Kirchen (Pfarrerbesoldung, Pfarrhaus, Instandhaltung von Pfarrhaus und Kirchhof, Schule, Lehrerbesoldung, Kirchenvermögen) zu klären und neu zu ordnen. Diese Visitationen waren tatsächlich Landesaufnahmen, und hinter der Neuordnung stand zugleich der Landesherr mit seinen Beamten, die die Forderungen der Kirche nachdrücklich unterstützten, z. B. bei der Dezemtreibung und den Arbeitsleistungen der Bauern für den Pfarrer. Das Einkommen der Pfarrer wurde in Geld festgelegt, und die Bauern sollten ihren Dezem in Geld erlegen. Dieser Versuch ökonomischer Rationalisierung, der zugleich eine Rationalisierung in den Beziehungen zwischen Geistlichen und Bauern hätte bewirken können, war jedoch zu partiell angesichts der Tatsache, daß – wie in der Ordenszeit – ein wesentlicher Teil des Einkommens aus dem Ertrag der Pfarrhufen stammte, die der Pfarrer selbst bewirtschaftete und daher ständig in die damit verbundenen Konflikte zwischen den Bauern einbezogen war. Außerdem mußte für Pfarrer wie Gemeindeglieder ein Problem entstehen, wenn der Pfarrer zur Aufbesserung seines Einkommens einen Krug betreiben durfte und mitunter zu seinen besten Kunden gehörte.

Pfarrer und Gemeinde waren nicht nur ökonomisch, sondern auch was die Kirchengemeinschaft angeht, eng aneinander gebunden: einerseits sollte der Pfarrer die „Verächter des Abendmahls“ nennen und über den Lebenswandel der Gemeindeglieder wachen, andererseits wurde bei den Visitationen die Gemeinde „gesondert“, d. h. ohne Anwesenheit des Pfarrers über seine Amtsführung und seinen Lebenswandel befragt<sup>58</sup>. Dieses System gegenseitiger Kontrolle sollte – von der Intention her – Mißbräuchen vorbeugen, es konnte aber ebenso Denunziationen fördern.

<sup>56</sup> Die Visitationsberichte sind noch nicht ediert. Sie befinden sich im Königsberger Staatsarchiv, das von der Stiftung Preußischer Kulturbesitz verwaltet wird (Berlin-Dahlem, Geheimes Staatsarchiv).

<sup>57</sup> Eine Edition der Landesordnungen ist in Vorbereitung.

<sup>58</sup> Siehe Visitationsinstruktion des Bischofs Paul Speratus vom 12. März 1542 und vom 28. April 1544 (Staatsarchiv Königsberg, Etatsministerium 37a Nr. 5).

Am anschaulichsten wird die Intensivierung der Kontrolle des kirchlichen Verhaltens beim sonntäglichen Gottesdienst. Wurden bereits im 15. Jahrhundert die Schulzen und Kirchenväter damit beauftragt, auf den regelmäßigen Kirchenbesuch zu achten, so wurden im 16. Jahrhundert neue Kirchenbänke angefertigt, auf denen jedem Gemeindeglied ein bestimmter Platz angewiesen wurde, um sein Fehlen leichter feststellen zu können. In der Kontrolle wechselten sich die Gemeindeglieder ab<sup>59</sup>, die bäuerliche Gemeinde wurde also mit dem ihr vertrauten Rügeverfahren in den neuen landesherrlich-landeskirchlichen Kontrollapparat eingebaut.

Die Erfolge dieser neuen Kirchendisziplin waren langsam und beschränkten sich auf den Erwerb von Wortkenntnissen und der Demonstration von äußerer Kirchlichkeit, wobei bei den Litauern selbst diese Formalität nicht unbedingt eingehalten wurde<sup>60</sup>. Um so verwunderter waren zeitgenössische Beobachter, daß sie eine Sittlichkeit des Verhaltens zeigten, die anscheinend bei den deutschen Bauern nicht anzutreffen war<sup>61</sup>.

Es ist der Kirchenzucht ebenfalls nicht gelungen, Volksglauben („Aberglauben“) und das Beharren auf „papistischen“ Formen der Volksfrömmigkeit zu unterdrücken oder wenigstens einzuschränken, hatte doch die Reformation dazu beigetragen, den kriminalisierten Bereich von Religion auszuweiten<sup>62</sup>. So läßt sich zwar eine Reinigung der Hochreligion von „abergläubischen“ Bestandteilen feststellen, doch wirkte die Rationalisierung der Religion noch nicht auf eine Ethisierung der Lebensführung, sondern unter den Bedingungen der Entwicklung rationaler Verwaltungsmittel durch den entstehenden Staat nur als äußere Disziplinierung. Das distanzierte Verhältnis der preußischen Bauern zur institutionalisierten Religion wird in der Konfrontation mit den aus Salzburg vertriebenen Protestanten anschaulich dargestellt: Der Pfarrer in Budwethen beschreibt erstaunt, wie die Salzburger ihren Dialog mit Gott in freien Gebeten führen können<sup>63</sup>. Toeppen beobachtete noch im 19. Jahrhundert, daß die Masuren zwar steng kirchlich waren, ihre Religiosität jedoch außerhalb der Kirche im Volksglauben entfaltet<sup>64</sup>. Hier spielen sicher die

<sup>59</sup> Die evangelischen Kirchenordnungen (wie Fußnote 30), Nr. 10a „Fürstlicher durchleuchtigkeit zu Preussen bevelch, in welchem das volk zu gottesforcht, kirchengang, empfangung der heiligen sacramenten und anderm vermant wird. Vom 1. Februar 1543“, S. 58.

<sup>60</sup> Königsberger Staatsarchiv, Etatsministerium 55e, Nr. 1, Kirchenvisitation Insterburg 1590.

<sup>61</sup> CASPAR HENNENBERGER, Erclerung der Preussischen groessern Landtaffel oder Mappen, Königsberg 1595, S. 160–162.

<sup>62</sup> H. WUNDER, Hexenprozesse im Herzogtum Preußen während des 16. Jahrhunderts, in: Hexenprozesse in Norddeutschland und in Skandinavien im 16., 17. und 18. Jahrhundert (vorläufiger Titel), erscheint 1982 in der Reihe „Studien zur Volkskunde und Kulturgeschichte in Schleswig-Holstein“.

<sup>63</sup> W. HUBATSCH, Geschichte (wie Fußnote 30), Bd. 1, S. 190.

<sup>64</sup> M. TOEPPEN, Geschichte Masurens (wie Fußnote 35), S. 497–508.

mehrfach angeführten ethnischen Unterschiede in Preußen eine Rolle, die im Hinblick auf die Vermittlung von Religion mit den Übersetzungen der wichtigsten Texte keineswegs aufgehoben waren. Vor allem bei den Preußisch-Litauern blieb eine kulturelle Eigenständigkeit auch in der wirtschaftlichen und sozialen Organisation bis weit in das 19. Jahrhundert erhalten.

Doch ist die grundsätzliche Frage, warum die verschiedenen bäuerlichen Gruppen in Preußen, möglicherweise mit unterschiedlicher Akzentuierung, am Prozeß der Ethisierung der Lebensführung durch die Ethisierung der Religion kaum teilnahmen, noch nicht beantwortet. Die Erklärung, die sich unter der Weberschen Perspektive anbietet, könnte darin gesehen werden, daß die realen Existenzbedingungen aller bäuerlichen Gruppen sich nicht so grundlegend veränderten, daß sich ihnen eine neue Sinnggebung und eine neue Lebensweise aufgedrängt hätte. Für die bäuerliche Lebensperspektive war immer noch die Vorstellung vom „limited good“<sup>65</sup> bestimmend, und im Rahmen dieser ökonomischen Rationalität handelten sie, gaben Gott, was ihm gebührt (ceremonial fund<sup>66</sup>). Ökonomische Rationalisierung als fortschreitender kumulativer Prozeß, der die gemeindliche Organisation von Wirtschaft und Gesellschaft sprengte und neue individuelle Lebenschancen eröffnete, war für sie noch nicht realisierbar. Doch bestätigen die preußischen Bauern keineswegs Webers pauschale Aussage über die Religiosität des Bauerntums, sie belegen nur, daß sie im Falle der Reformation aus guten Gründen nicht an der Ethisierung der Religion teilnehmen konnten. Bäuerliche Gruppen, wie die Mennoniten, die aus den Niederlanden nach Preußen auswanderten, und die Salzburger im 18. Jahrhundert zeigen andere Einstellungen zur Religion, die nicht nur – wie bisher – religionsgeschichtlich behandelt werden müßten, sondern präziser auf den Zusammenhang von ökonomischer und religiöser Rationalisierung befragt werden müßten.

Die Auseinandersetzung mit Webers Religionssoziologie anhand eines konkreten Beispiels hat gezeigt, daß Religionssoziologie weiterhin nicht in einer „Religionsgeschichte als historische Sozialwissenschaft“<sup>67</sup> aufgehoben ist und daß trotz aller Annäherungen die Grenzen zwischen Soziologie und Sozialgeschichte nicht verwischt werden können. Soziologische Theoriebildung kann nicht durch Einzelbeispiele verifiziert oder falsifiziert werden, sondern nur durch die Prüfung der zentralen These weiterentwickelt werden. Historiker seien gewarnt, die Explikation einer These mit historischem Prozeß ineinzusetzen und Genese mit Funktion gleichzusetzen. Vielmehr bietet die Religionssoziologie dem Historiker Leitlinien zur Ordnung seiner „Fakten“ und zu ihrer Interpretation, die über die explizit in seinem Material enthaltenen

<sup>65</sup> G. M. FOSTER, Peasant Society and the Image of Limited Good, in: *American Anthropologist* 67 (1965), S. 293–315.

<sup>66</sup> E. WOLF, *Peasants*, 1966, S. 7–9.

<sup>67</sup> R. VAN DÜLMEN, Religionsgeschichte in der Historischen Sozialforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980), S. 36–59.

Verknüpfungen und die Verknüpfungen, die er mit Hilfe der „kritischen Methode“ herstellen kann, hinausführen. Bezeichnend für den Unterschied im Zugriff ist z. B. die Behandlung von Adel und Reformation bei M. Weber und bei V. Press. Während Weber bei der grundsätzlichen Orientierung des Adels ansetzt, fragt Press nach den aktuellen Problemen von Adel und Reformation, die vor allem in der standesgemäßen Versorgung der nicht zu verheiratenden Töchter und Söhne bestanden, die ein Auskommen in der katholischen Adelskirche fanden. Beide Zugriffe stehen zwar in einem Spannungsverhältnis zueinander, beide sind jedoch notwendig, um das Verhältnis Adel–Reformation nicht nur kurzfristig, sondern langfristig zu überblicken.