

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Herausgegeben vom
Institut für Kultur und Geschichte
der Deutschen in Nordosteuropa e.V.
an der Universität Hamburg
– Nordost-Institut –

in Verbindung mit
Andres Kasekamp (Tartu), Nikolaus Katzer (Moskau),
Claudia Kraft (Erfurt), Ilgvars Misāns (Rīga),
David J. Smith (Glasgow), Darius Staliūnas (Vilnius),
Robert Traba (Berlin) und Elena Zubkova (Moskau)

Reformation in Nordosteuropa /
The Reformation in Northeast Europe

Herausgeber der Ausgabe:
Sebastian Rimestad, Erfurt

25. Jahrgang 2016
Lüneburg 2016

Herausgeber:

Institut für Kultur und Geschichte
der Deutschen in Nordosteuropa e.V. (IKGN)
an der Universität Hamburg
– Nordost-Institut –
Conventstr. 1, D-21335 Lüneburg
Telefon (0 41 31) 40 05 90
Telefax (0 41 31) 40 05 95 9
E-Mail: sekretariat@ikgn.de
<http://www.ikgn.de>

Umschlagabbildung: Riga 1650. Zeichnung von Johann Christoph Brotze;
https://en.wikipedia.org/wiki/History_of_Riga#/media/File:Riga_1650.jpg.

Redaktion:

Anja Wilhelmi, Agnieszka Pufelska, Kai Willms

Die Beiträge der Zeitschrift „Nordost-Archiv“ werden im Double-Blind-Peer-Review-Verfahren begutachtet. Das „Nordost-Archiv“ ist eine referierte Zeitschrift.

Gefördert von der Beauftragten der Bundesregierung für Kultur und Medien aufgrund eines Beschlusses des Deutschen Bundestages.

Bezugsbedingungen:

Nordost-Archiv erscheint einmal jährlich.

Jahresabonnement € 15,00, Print-Ausgabe zuzüglich Versandkosten; auch als PDF-Download erhältlich. Ein Abonnement gilt zur Fortsetzung bis auf Widerruf, Mindestlaufzeit 2 Jahre. Das jeweilige Abonnement kann bis zum 30. September des laufenden Jahres gekündigt werden. Die Kündigung bedarf der Schriftform (per Brief oder Fax).

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprache, vorbehalten. Kein Teil dieser Zeitschrift darf ohne schriftliche Genehmigung in eine von Maschinen, insbesondere von Datenverarbeitungsanlagen, verwendbare Sprache übertragen werden. Auch die Rechte der Wiedergabe durch Vortrag, Funk- und Fernsehsendung, im Magnettonverfahren oder auf ähnlichem Wege bleiben vorbehalten. Unverlangt eingesandte Rezensionsexemplare können nicht zurückgesandt werden.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in HISTORICAL ABSTRACTS

Satz: Adam Pituła, Thorn, Polen

Herstellung: Achim Theiß – Satz & Druck, Grünberg

ISSN 0029-1595

Reformation in Nordosteuropa / The Reformation in Northeast Europe

Editorial:	
Sebastian Rimestad (Erfurt): Luthertum und Baltikum. Der konfessionelle Raum und die politische Entwicklung	7
Martin Pabst (Kiel): Riga als Beispiel für Städtereformation in Nordosteuropa	21
Otfried Czaika (Oslo): Mikael Agricola: Reformator und Sprachschöpfer. Anmerkungen zur finnischen Reformationsgeschichte	50
Irina Paert (Tartu): Orthodox Education in the Lutheran Environment 1840–1890s	74
Toomas Schvak (Tartu): Die orthodoxe Kirche im protestantischen Estland der Zwischenkriegszeit	92
Valdis Tēraudkalns und Nils S. Konstantinovs (Rīga): Der Kampf gegen die Sünde im Luthertum Lettlands: Wertvorstellungen im Wandel	114
Priit Rohtmets (Tartu): The International Dimension of Estonian Lutheranism in the 20 th Century	136
Mikko Ketola (Helsinki): Finland and the 450 th Jubilee of Reformation in 1967 ..	167
Marcus Moberg (Turku): The Evangelical Lutheran Church of Finland in a Changing Socio-Economic Environment: Marketization and Changing Discursive Practices ..	184
 Rezensionen	
Nadezhda Beljakova, Thomas Bremer u.a.: „Es gibt keinen Gott!“ – Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte (Sebastian Rimestad)	201
Ines Angeli Murzaku (Hrsg.): Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics (Łukasz Fajfer)	204
Manfred Hildermeier, Elise Kimerling Wirschafter (Hrsg.): Church and Society in Modern Russia. Essays in Honor of Gregory L. Freeze (Alena Alshanskaya)	207
Liina Eek (Hrsg.): Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: Õigeusu eri [Das Estland vieler Religionen IV. Ausgewählte religionsgeschichtliche Forschungen: Die Orthodoxe Kirche] (Sebastian Rimestad)	210

Anne Sommerlat-Michas (Hrsg.): Das Baltikum als Konstrukt (18.–19. Jahrhundert). Von einer Kolonialwahrnehmung zu einem nationalen Diskurs (Martin Klöker) . . .	213
Ernst Piper: Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs (Martyn Housden)	216
Jānis Siliņš: Padomju Latvija 1918–1919 [Rätelettland 1918–1919] (Detlef Henning)	217
Robert Gerwarth, John Horne (Hrsg.): Krieg im Frieden. Paramilitärische Gewalt in Europa nach dem Ersten Weltkrieg; Jonathan D. Smele: The „Russian“ Civil Wars 1916–1926. Ten Years that Shock the World (Tim Buchen)	219
Marius Otto: Zwischen lokaler Integration und regionaler Zugehörigkeit. Transnatio- nale Sozialräume oberschlesienstämmiger Aussiedler in Nordrhein-Westfalen (David Skrabania)	222
Katja Wezel: Geschichte als Politikum. Lettland und die Aufarbeitung nach der Dik- tatur (Benjamin Conrad)	226
Per Anders Rudling: The Rise and Fall of Belarusian Nationalism 1906–1931 (Artur Schleicher)	228
Benjamin Conrad, Lisa Bicknell (Hrsg.): Stadtgeschichten. Beiträge zur Kulturge- schichte osteuropäischer Städte von Prag bis Baku (Jan Musekamp)	230
Christoph Augustynowicz: Grenze(n) und Herrschaft(en) in der kleinpolnischen Stadt Sandomierz 1772–1844 (Guido Hausmann)	233
Eglė Bendikaitė, Dirk Roland Haupt (Hrsg.): The Life, Times and Work of Jokūbas Robinsonas – Jacob Robinson (Svetlana Bogojavlenska)	235
Die Autorinnen und Autoren der Abhandlungen	238

EDITORIAL

Luthertum und Baltikum. Der konfessionelle Raum und die politische Entwicklung

von Sebastian Rimestad

Ein „Raum“ wird in der Soziologie als ein mit Bedeutung und Intentionen gestalteter Ort verstanden, der „in sozialen Abläufen produziert und [dessen] Wahrnehmung [...] in sozialen Prozessen erlernt [wird]“.¹ Für Raumsoziologen wie Martina Löw ist wichtig, dass Räume „nicht natürlich vorhanden [sind], sondern [...] aktiv durch Syntheseleistung (re)produziert werden [müssen]. Über *Vorstellungs-, Wahrnehmungs-, und Erinnerungsprozesse* werden soziale Güter und Lebewesen zu Räumen zusammengefasst.“²

Das Luthertum hat seit der Reformation im 16. Jahrhundert einen vielfältigen Einfluss auf Kultur und Politik im Nordosten Europas ausgeübt. Daher kann man vom nördlichen Baltikum als einem lutherischen konfessionellen Raum sprechen, der seit der Reformation kontinuierlich reproduziert wurde. Die drei Staaten Lettland, Estland und Finnland sehen sich heute noch als kulturell überwiegend lutherisch.³ In allen drei Ländern möchte die lutherische Kirche gerne die historische Volkskirche sein, obwohl die Gesellschaft weitgehend säkularisiert ist und die Religion nur noch für wenige Einwohner einen relevanten Bezugspunkt darstellt. Der historische Einfluss des Luthertums auf Politik und Gesellschaft ist allerdings unumstritten, zumindest im Hinblick auf die Zeit bis zu den Prozessen der gesellschaftlichen Säkularisierung im 20. Jahrhundert und der Inkorporation Estlands und Lettlands in die Sowjetunion 1940/44.

Die acht Beiträge dieser Ausgabe des Nordost-Archivs gewähren Einsichten in die gesellschaftlichen Wandlungsprozesse, welche die Reformation in der nordöstlichen Ostseeregion in Gang setzte. Die vorliegende Einführung stellt ihre chronologische und systematische Disparität in einen größeren Kontext und unterscheidet zu diesem Zweck drei größere Perioden, die jeweils eigene Herausforderungen an die gesellschaftliche Konzeption der lutherischen Kirche stellten. Die erste Periode umfasst die Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert, in der neue theologische Ansätze der Reformation Fuß fassten, die zur Entstehung eines lutherischen konfessionellen Raumes führen sollten. Das 19. Jahrhundert wird als zweite Zeitspanne begriffen, in der die stärkere Betonung des orthodoxen Christentums im russischen Imperium als eine große Herausforderung an das lokale Luthertum begrif-

1 Martina Löw: Raumsoziologie, Frankfurt a.M. 2001, S. 54.

2 Ebenda, S. 225. Hervorhebung im Original.

3 Dies ist besonders in Estland und Finnland der Fall. Für Estland vgl. Alar Kilp: Patterns of Lutheran Politics in a Post-Communist State. The Case of Estonia, in: *Kultura i Polityka* 6 (2009), S. 65-76. Für Finnland vgl. Matti Kotiranta: Religion and the Secular State in Finland, in: Javier Martinez-Torrón, W. Cole Durham Jr. (Hrsg.): *Religion and the Secular State. National Reports*, Provo, UT 2010, S. 273-298. URL: <http://www.iclrs.org/content/blurb/files/Finland.pdf> [letzter Zugriff: 26. Oktober 2016].

fen wurde. In diese Phase fällt auch die Erstarbung pietistischer Strömungen, insbesondere Herrnhuter Prägung. Im Verlauf der dritten Periode, die um die Wende zum 20. Jahrhundert begann, brachten schließlich säkulare Weltanschauungen die lutherische Kirche zunehmend in Bedrängnis.

1. Das Zeitalter der Konfessionalisierung (16.–17. Jahrhundert)

Ernst Walter Zeeden's berühmte Konfessionalisierungsdefinition von 1965 besagt, dass Konfessionalisierung „die geistige und organisatorische Verfestigung der seit der Glaubensspaltung auseinanderstrebenden christlichen Bekenntnisse zu einem halbwegs stabilen Kirchentum nach Dogma, Verfassung und religiös-sittlicher Lebensform“ sei.⁴ Vor der Reformation war das Baltikum Teil des römisch-katholischen Raumes gewesen, wo Selbstvergewisserung von Glaubensgrundsätzen keine maßgebliche Rolle gespielt hatte. Mit den Glaubenskämpfen, die zunächst freilich am stärksten in Mitteleuropa wüteten, entstand das Bedürfnis, den eigenen Glauben präziser abzugrenzen, oftmals in Form von Glaubensbekenntnissen oder sogenannten *Confessiones*. Aber nicht nur der Glaube wurde entlang konfessioneller Trennlinien konkretisiert, sondern auch politische Einstellungen, wirtschaftliche Strategien, Kleidungs- und Architekturstile sowie moralische Vorstellungen. Diese Schaffung ganzheitlicher konfessioneller Räume, innerhalb derer sich der Gläubige bewegte, ist eine der Kernaussagen der Konfessionalisierungsthese.⁵

Richard Heinrich Schmidt hat versucht, die verschiedenen Entwicklungspfade der Konfessionalisierung in zwei Grundrichtungen aufzuteilen.⁶ Einerseits konnte die Festigung konfessioneller Identität einen bisher einheitlichen regionalen Raum spalten, wie es oft in den deutschen Fürstentümern, der Schweiz und den Niederlanden der Fall war. Andererseits konnte die Konfessionalisierung zu einer Stärkung der regionalen Identität führen, wie etwa in Spanien, Frankreich, Skandinavien und auf den britischen Inseln. In seinem Arbeitspapier bringt Schmidt alle Regionen Europas zusammen, in denen sich reformatorische Gedanken verbreiten konnten, nur der Nordosten Europas bleibt in seiner Aufzählung ein blinder Fleck.

Nordosteuropa bestand in der Frühen Neuzeit aus Alt-Livland im Norden und dem Großfürstentum Polen-Litauen im Süden. Während die Konföderation Alt-Livland wie ein Flickenteppich aus mehr oder weniger zusammenarbeitenden Bischofs- und Deutschordensgebieten bestand, war die polnisch-litauische Rzeczpospolita eine zentralisierte politische

4 Ernst Walter Zeeden: Die Entstehung der Konfessionen. Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe, München u.a. 1965, S. 9 f.

5 Vgl. dazu Richard Heinrich Schmidt: Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert, München 1992; Heinz Schilling: Das konfessionelle Europa. Die Konfessionalisierung der europäischen Länder seit der Mitte des 16. Jahrhunderts und ihre Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: Joachim Bahleke, Arno Strohmeyer (Hrsg.): Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, Stuttgart 1999, S. 13-62.

6 Vgl. Richard Heinrich Schmidt: Raum und Religion im frühneuzeitlichen Europa, in: Wolfgang Wüst, Werner K. Blessing (Hrsg.): Mikro–Meso–Makro. Regionenforschung im Aufbruch, Arbeitspapier Nr. 8, Erlangen 2005, S. 90-124. URL: <http://www.regionenforschung.uni-erlangen.de/publikationen/dokumente/8/06.pdf> [letzter Zugriff: 26. Oktober 2016].

Einheit. Diese Region ist für das 16. und 17. Jahrhundert durch eine Reihe von Kriegen gekennzeichnet, in denen es vordergründig um die Kontrolle der Handelsschifffahrtswege auf der Ostsee ging, aber gewissermaßen auch um Glaubensauseinandersetzungen. Solche Glaubenskriege fanden allerdings kaum zwischen Anhängern reformatorischer Gedanken und Vertretern der römisch-katholischen Kirche statt, sondern eher zwischen den westlichen Konfessionen einerseits und dem russisch-orthodoxen Bekenntnis andererseits. Zumindest der Livländische Krieg (1558–1583) wurde in Propagandaflugschriften als solch ein Glaubenskrieg stilisiert.⁷

Bis in das 17. Jahrhundert hinein kennzeichnete das Großfürstentum Polen-Litauen eine tolerante Religionspolitik. Hier war, anders als z.B. im Deutschen Reich, die Konfessionalisierung weit weniger territorial fixiert, vielmehr war „die Glaubensfreiheit für Christen auf der Ebene des Individuums förmlich garantiert“.⁸ Im 17. Jahrhundert bestand die katholische Kirche, stark gefördert durch die jesuitische Gegenreformation, restriktiver auf ihrem Monopolanspruch, der ihr aber bereits politisch und praktisch nicht mehr zustand. Das Großfürstentum blieb multikonfessionell, allerdings fand die Konfessionalisierung hier nicht im selben Ausmaß wie in den weiter westlich gelegenen Regionen statt.

Im nördlicher gelegenen Alt-Livland, das ungefähr den heutigen Staaten Estland und Lettland entspricht, kam der Reformation eine viel nachhaltigere Rolle zu.⁹ Die deutschsprachigen religiösen und intellektuellen Eliten der Städte standen in regem Kontakt mit den Zentren der deutschen Reformation. In den livländischen Städten tobten reformatorische Kämpfe, die, wie Martin Pabst in seinem Beitrag zu diesem Band zeigt, vergleichbar mit denen im Deutschen Reich waren.¹⁰ Für Pabst ist klar: Trotz Rigas geografisch-territorialer Randlage in Europa kann die Reformation auch hier als ein typischer Fall von Städtereformation begriffen werden.

Das noch nördlicher gelegene Finnland, das bis 1809 zum Königreich Schweden gehörte, durchlief eine staatlich geförderte lutherische Konfessionalisierung, wie sie im 17. Jahrhundert durch schwedische Expansion sukzessive auch in Livland unterstützt wurde. Einen wesentlichen Anteil an dieser Entwicklung besaß die Verschriftlichung der Sprachen der autochthonen Bevölkerung, die unter Letten und Esten sowie Finnen früh verwirklicht wurde. Der berühmteste Reformator Finnlands, Mikael Agricola, ist daher auch wegen seiner Verdienste um die Verschriftlichung der finnischen Sprache bekannt. Der Osloer Kirchenhistoriker Otfried Czaika analysiert in seinem Beitrag Agricolas vielfältige Aktivitäten und ordnet sie kenntnisreich in die gesellschaftliche und politische Gemengelage seiner Zeit ein.¹¹

7 Vgl. z.B. Aleksandr I. Filjuškin: Der Livländische Krieg ist der „Heilige Krieg“. Die europäische und die russische Perspektive, in: Karsten Brüggemann, Bradley D. Woodworth (Hrsg.): *Russland an der Ostsee. Imperiale Strategien der Macht und kulturelle Wahrnehmungsmuster* (16. bis 20. Jahrhundert), Wien u.a. 2012, S. 67-88.

8 Mathias Niendorf: *Das Großfürstentum Litauen. Studien zur Nationsbildung in der Frühen Neuzeit* (1569–1795), Wiesbaden 2006, S. 124.

9 Für einen Überblick vgl. Aleksander Loit: *Reformation und Konfessionalisierung in den ländlichen Gebieten der baltischen Lande von ca. 1500 bis zum Ende der schwedischen Herrschaft*, in: Matthias Asche, Werner Buchholz u.a. (Hrsg.): *Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721*, Tl. I, Münster 2009, S. 49-216.

10 Siehe S. 21-50.

11 Siehe S. 50-74.

Die religiösen, sprachlichen und kulturellen Grundlagen, die die Reformation in dieser Region Europas legte, sollten bis in die Neuzeit hinein bemerkbar bleiben. Die Quellen, insbesondere die livländischen, sprechen allerdings bis in das 18. Jahrhundert hinein nur von den Angehörigen der deutschen, polnischen und schwedischen Oberschichten. Die einheimische Bevölkerung Livlands findet hierin nur im Einzelfall unter der Bezeichnung „Undeutsche“ Erwähnung. Wer genau mit dem Terminus „undeutsch“ gemeint ist und ob unter diesen irgendeine Gruppenzugehörigkeit entwickelt war, lässt sich bis in das 19. Jahrhundert hinein nicht eindeutig belegen.¹² Auch die Ausbreitung reformatorischer Ideen unter den „Undeutschen“ ist aufgrund der Überlieferungslage ein schwierig zu erforschendes Feld. Aivar Pöldvee hat die vorhandene Forschung dazu in Bezug auf den estnischen Sprachraum zusammengefasst.¹³ Seine Betonung von Sprache und Schrifttum macht deutlich, dass die Reformation auf dem Land aufgrund fehlender geistlicher Kontrolle und Sprachkenntnisse sehr schleppend voranging.

In der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts waren anerkannte estnische und lettische Grammatiken geschaffen worden, die einen geordneten Sprachunterricht ermöglichten. Erst mit ihrer Hilfe konnten Pastoren vielerorts überhaupt mit ihren ländlichen Gemeindemitgliedern kommunizieren. Vorher, so Pöldvee, „nahmen die estnischen Gemeindemitglieder den Inhalt der verkündeten Lehre und die fremd klingende Schriftsprache, die zu deren Vermittlung geschaffen worden war, als eine Art magische Formel hin, die mit dem Alltagsleben und der Volkssprache in einem – wenn überhaupt – losen Zusammenhang stand“.¹⁴

Auch der Ausbau der Volksbildung, die bei den mitteleuropäischen Reformatoren solch eine wichtige Rolle spielte, kam in ländlicheren Regionen der schwedischen Provinzen erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Gang. Die begrenzte Konfessionalisierung im Baltikum leitete aber ohne Zweifel Prozesse ein, die im 19. Jahrhundert zum – wie die estnische und lettische Historiografie es nennt – nationalen Erwachen führen sollten.

2. Das 19. Jahrhundert – ein Zweites Konfessionelles Zeitalter

Ein integraler Bestandteil dieser Prozesse kann mit der von Olaf Blaschke geprägten Vorstellung eines „Zweiten Konfessionellen Zeitalters“ umschrieben werden. Blaschke wollte mit dieser These bestimmte Entwicklungen des 19. Jahrhunderts in Deutschland bezeichnen, nämlich die Wiederkehr konfessionell konnotierter Identitätszuweisung, die seit dem Westfälischen Frieden vernachlässigt worden war.¹⁵ Laut Blaschke kann das 19. Jahrhundert, ebenso wie das erste Zeitalter des Konfessionalismus im 16. Jahrhundert, durch fünf gesellschaftlich relevante Prozesse charakterisiert werden: Erstens sei eine Rechristianisierung zu verzeichnen, die als Reaktion auf Säkularisierungsschübe gedeutet werden könne. Zweitens sei „die binnenkonfessionelle Entwicklung [...] auf die *Uniformisierung* der re-

12 Vgl. Andrejs Plakans: *The Latvians. A Short History*, Stanford, CA 1995, S. 40-43.

13 Vgl. Aivar Pöldvee: *Die langsame Reformation: Luthertum, Schrifttum und die estnischen Bauern im 16.–17. Jahrhundert*, in: *Nordost-Archiv N.F. XXII* (2013), S. 56-88.

14 Ebenda, S. 84.

15 Vgl. Olaf Blaschke: *Das 19. Jahrhundert: Ein Zweite Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), S. 38-75.

ligiösen Sphäre hinaus [gelaufen]. Der praktizierte Pluralismus innerhalb des jeweiligen Glaubenssystems wurde in seine Schranken verwiesen.“¹⁶ Als dritten Prozess diagnostiziert Blaschke die äußere Konfessionalisierung, im Zuge derer konfessionsübergreifende Zusammenarbeit als verpönt angesehen worden sei und sich klare Segregationstendenzen zwischen den Konfessionen herausgebildet hätten. Die Vergesellschaftung konfessioneller Unterschiede charakterisiere den vierten Prozess. In ihm habe sich auch außerhalb der religiösen Sphäre konfessionelle Zugehörigkeit als identitätsstiftend erwiesen. Dies habe zu konfessionell gebundenen, parallelen Verlags- und Vereinswesen geführt. Letztlich sei auch der konfessionelle Utopismus zu nennen: Die Konfessionsvertreter träumten von einem Monopolanspruch – ein Wunsch, der sich allerdings durch persönliche Mobilität und fortschreitende Konfessionalisierung als utopisch herausgestellt habe.

Obwohl Blaschkes These in der deutschen Historikerzunft vielfach hinterfragt wurde, lassen sich in ihr viele interessante Denkanstöße finden, die auch für die Region des Baltikums fruchtbringend sein können.¹⁷ So können die fünf von Blaschke aufgezählten Prozesse als Ausgangspunkte genutzt werden, um auch Aspekte der baltischen Geschichte des 19. Jahrhunderts zu beleuchten. Auch im Baltikum gab es eine konfessionelle Polarisierung zwischen der lutherischen Landeskirche einerseits und der orthodoxen Konfession der Machthaber im Russischen Reich andererseits. Hier stechen insbesondere zwei Entwicklungen ins Auge: Die pietistische Herrnhuter Bewegung, die innerhalb der lutherischen Kirche entstand und sich hauptsächlich der religiösen Ermächtigung der Esten und Letten zuwandte¹⁸ sowie der „tiefe Einbruch in die früher gewährte und gelebte Selbständigkeit der Kirchen in den Ostseeprovinzen“ durch das „griechisch-orthodoxe Staatskirchentum“ seit den 1840er Jahren.¹⁹

16 Ebenda, S. 61. Hervorhebung im Original.

17 Martin Schulze Wessel hat diese Ideen schon auf die böhmischen Länder anzuwenden versucht, Hans-Jürgen Bömelburg auf Polen und die baltischen Länder. Vgl. Martin Schulze Wessel: Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation, in: Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche (Hrsg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. 2004, S. 113-135; Hans-Jürgen Bömelburg: „Church-building“ – ein komplementärer Ansatz zur Beschreibung von Vergemeinschaftung im östlichen Europa. Die „Volkskirchen“ in Polen und in den baltischen Ländern, in: Markus Krzoska (Hrsg.): Zwischen Glaube und Nation? Beiträge zur Religionsgeschichte Ostmitteleuropas im langen 19. Jahrhundert, München 2011.

18 Zu den Herrnhutern vgl. Otto A. Webermann: Pietismus und Brüdergemeinde, in: Reinhard Witttram (Hrsg.): Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 149-166; Mark Nerling: Die Herrnhuterfrage in Livland im 19. Jahrhundert im Spiegel der livländischen Synodalverhandlungen, in: ebenda, S. 166-177; Nicholas Hope: Die Herrnhuter in Livland und Estland im 19. Jahrhundert, in: Reinhard Staats, Siret Rutiku (Hrsg.): Estland, Lettland und westliches Christentum, Kiel 1998, S. 133-152; Jouko Talonen: Herrnhut and the Baltic Countries from 1730 to the Present: Cultural Perspectives, in: Riho Altnurme (Hrsg.): Estnische Kirchengeschichte im vorigen Jahrtausend, Kiel 2001, S. 98-108.

19 Das Zitat und die Terminologie ist übernommen von Gert Kroeger: Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840–1918, in: Witttram (Hrsg.), Kirchengeschichte (wie Anm. 18), S. 177-206, hier S. 178. Eine weniger polemische Annäherung an das Thema bietet Karsten Brüggemann: Ein Fall von „Verschmelzung“ mit Russland? Zur nationalen Frage in der Orthodoxen Kirche der Ostseeprovinzen im späten Zarenreich, in: Nordost-Archiv N.F. XXII (2013), S. 89-111. Vgl. auch Sebastian Rimestad: Pro-

Die pietistische Herrnhuter Brüdergemeine wurde 1727 von Graf Nikolaus Ludwig von Zinzendorff gegründet und fand nur wenig später auch in den Ostseeprovinzen Zulauf.²⁰ Zunächst in deutschsprachigen Kreisen verbreitet, setzte die Betonung von Katechisierung sowie von persönlicher Erweckung und Frömmigkeit eine intensive Arbeit unter der Landbevölkerung in Gang. Kenntnisse des Christentums wurden jetzt zum ersten Mal wirklich über das Zeremoniale hinaus vertieft. So spielten vielerorts vorchristliche Opferstellen und heilige Haine im Volksglauben eine beachtliche Rolle, die die neu Erweckten unter Anleitung deutscher Herrnhuterprediger nunmehr mit Inbrunst zu zerstören suchten.²¹ Diese frühe Phase des Herrnhutertums fand 1743 ein jähes Ende, als Kaiserin Elisabeth alle herrnhutischen Aktivitäten auf Drängen der lutherischen Vertreter der Provinzen verbot. Entgegen der Intention förderte die folgende Ausweisung deutscher Herrnhuter Prediger aus dem Baltikum die estnischen und lettischen Brüder und Laienprediger, die sich nun alleine organisieren mussten. Obwohl sie einige Jahrzehnte nicht mehr offen tätig sein konnten, blieben die Brüdergemeinen bestehen und sorgten für eine religiöse und kulturelle Entwicklung der Landbevölkerung.

In Analogie zu den fünf Prozessen, die Blaschke hinsichtlich eines Zweiten Konfessionellen Zeitalters für Deutschland festgestellt hat, lässt sich behaupten, dass der Herrnhutismus einige Züge von Konfessionalisierung aufwies, obwohl er keine konfessionelle Trennung darstellte. Es ist zunächst eine klare Rechristianisierung zu erkennen, obschon im baltischen Fall eher von einer Erstchristianisierung die Rede sein kann, da die Landbevölkerung vielerorts nur rudimentäre religiös-christliche Kenntnisse besaß und die Herrnhuter den Glauben erstmals an die Bevölkerung herantrugen. Eine Uniformisierung des Glaubenslebens ist im Fall der Herrnhuter Brüdergemeine nicht zu erkennen, allerdings stark in der Reaktion der baltischen lutherischen Amtskirche, die Strömungen der im deutschsprachigen Raum ausgeprägten lutherischen Orthodoxie aufnahm und sich zu eigen machte.²² Nachdem Zar Alexander I. 1817 ein Gnadenmanifest erließ, das die Brüdergemeine wieder legalisierte, erreichte diese ihre Blütezeit um 1840, wurde daraufhin aber allmählich von den Landeskirchen „im Namen der Einheit der Kirche“ verdrängt, bis sie 1860 keine neuen Mitglieder mehr aufnehmen durfte und ihre Bedeutung einbüßte.²³

Die drei letzten von Blaschke diagnostizierten Konfessionalisierungsprozesse lassen sich im Falle der Herrnhuter Brüdergemeine nicht vorfinden. Es gab keinerlei Segregationstendenzen, denn die Brüdergemeine verstand sich als Supplement zur Amtskirche, nicht als Konkurrent. Somit ist auch keine Vergesellschaftung konfessioneller Unterschiede zu verzeichnen. Auch der konfessionelle Utopismus spielte eine untergeordnete Rolle. Diese drei Prozesse wurden für eine zweite religiöse Entwicklung des 19. Jahrhunderts weitaus wich-

testantismus und Orthodoxie im Baltikum, in: Anton Schindling u.a. (Hrsg.): Protestantismus in den baltischen Ländern. Konfessionen, Ethnien und Politik vom 16. Jahrhundert bis 1918, Münster (im Druck).

20 Vgl. Webermann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 157.

21 Vgl. ebenda, S. 159 f.

22 Vgl. Horst Garve: Konfession und Nationalität. Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Livland im 19. Jahrhundert, Marburg 1978, S. 68-95; Erich von Schrenck: Baltische Kirchengeschichte der Neuzeit, Riga 1933, S. 72-91.

23 Vgl. Webermann, Pietismus (wie Anm. 18), S. 164. Ein Beitrag zur Rolle der Herrnhuter im Nationalisierungsprozess konnte leider nicht rechtzeitig für diesen Band fertiggestellt werden.

tiger: die unvermittelte Konversion von ca. 100 000 estnischen und lettischen Bauern der Provinz Livland zum orthodoxen Christentum in den 1840er Jahren.

Diese Konversionswelle hatte verschiedene mehr oder weniger säkulare Gründe, aber geplant war sie nicht.²⁴ Zum einen gab es in den 1840er Jahren wiederholte Missernten, die Hunger und Verzweiflung mit sich brachten, und zum anderen hatten administrative Neuerungen in den vorhergehenden Jahren die Stärkung der Orthodoxen Kirche überhaupt erst ermöglicht: Die Befreiung von der Leibeigenschaft 1816 verbesserte die rechtliche und soziale Lage der livländischen Bauern zwar nicht durchschlagend, gewährte ihnen jedoch ein größeres Ausmaß an persönlicher Autonomie. Ferner schwächte 1832 eine Neuregelung des Staatskirchenrechts im Zarenreich die lutherischen Landeskirchen der Ostseeprovinzen: Die Privilegierung der orthodoxen Staatskirche galt theoretisch nun auch hier.²⁵ Drittens ist schließlich die Einrichtung eines orthodoxen Vikarbischofssitzes in Riga 1836 zu nennen, der zunächst primär für die Betreuung derjenigen Altgläubigen in den Ostseeprovinzen zuständig war, die mit der Orthodoxen Kirche in eine Union getreten waren. In Riga war die Gemeinde der Altgläubigen sehr lebendig und die orthodoxe Kirchenleitung hatte Angst, ihre Mitglieder an die Altgläubigen zu verlieren.²⁶

Zwischen 1845 und 1848 wechselten über 100 000 Esten und Letten in Livland ihren Glauben und wurden Mitglieder der orthodoxen Staatskirche. Die Integration dieser religiös meist ungebildeten Bauern in eine für sie ungewohnte Konfession, deren Gläubige in Livland bisher ausschließlich ethnische Russen gewesen waren, gestaltete sich schwierig. Die Anschuldigungen der lokalen deutschen Oberschicht, die russischen „Popen“ hätten die Bauern zur Konversion gelockt und die Anschuldigungen der Gegenseite, wonach orthodoxe Bauern durch deutsche, lutherische Gutsbesitzer benachteiligt würden, führten zu einer sehr unübersichtlichen Situation, in der die Konfessionsunterschiede größere soziale Bedeutung annahmen. Die Polemik zwischen Deutschen und Russen berücksichtigte die autochthone Bevölkerung allerdings nur als Objekte, die zu der einen oder anderen Seite gehören sollten. Die Konfessionalisierungstendenzen entsprachen somit nicht ganz dem Zweiten Konfessionellen Zeitalter, das Blaschke für den gleichen Zeitraum in Deutschland postulierte.

Die fünf Prozesse lassen sich allerdings auch in diesem Fall nachzeichnen. Die Re-Christianisierung der Bevölkerung wurde von den Kirchenvertretern beider Seiten deutlich eingefordert. Allerdings waren die Ressourcen der lokalen orthodoxen Gemeinden zu beschränkt, um die angestrebte Neu-Katechisation der frisch konvertierten, schlecht bemittelten Bauern zu bewerkstelligen. Der Prozess ging nur mühsam voran, nicht zuletzt weil die lutherische Kirche einen massiven strukturellen, materiellen und intellektuellen Vorsprung

24 Eine detaillierte Beschreibung des Verlaufes der Bewegung findet sich bei Aleksandr V. Gavrilin: *Očerki istorii Rižskoj eparchiju 19. vek* [Abriss der Geschichte der Rigaer Eparchie im 19. Jahrhundert], Rīga 1999.

25 Vgl. Brüggemann, *Verschmelzung* (wie Anm. 19), S. 91.

26 Zu den Altgläubigen in Riga vgl. u.a. Svetlana Kovalchuk: *Der baltische Generalgouverneur Fürst Aleksandr A. Suvorov und die Verfolgung der Altgläubigen in Riga*, in: Brüggemann, Woodworth (Hrsg.), *Russland* (wie Anm. 7), S. 191-214; Heiko Schmidt: *Glaubenstoleranz und Schisma im Russländischen Imperium. Die staatliche Politik gegenüber den Altgläubigen in Livland, 1850–1906*, Göttingen 2015.

aufweisen konnte.²⁷ Auch hier ist somit vor allem von einem Erstarren der lutherischen Rechristianisierung gesprochen worden, denn die deutlichste Reaktion der Landessynoden auf die Konversionswelle zum orthodoxen Christentum zielte auf eine Verfestigung der lutherischen Konfession unter der Landbevölkerung ab.²⁸

Auf die Uniformisierung der lutherischen religiösen Sphäre wurde schon hingewiesen, wobei auch die Auseinandersetzung mit dem als Drohung wahrgenommenen „Überfall“ der orthodoxen Staatskirche dazu beitrug, dass das baltische Luthertum seine konfessionelle Einheit noch stärker betonte. Die aus Deutschland stammende „lutherische Orthodoxie“ wurde mit offenen Armen empfangen und implementiert, um sich der russischen Orthodoxie entgegenzustemmen.²⁹ In den neu errichteten Gemeinden der russisch-orthodoxen Konfession wurde zunächst nicht an eine offensive Betonung der konfessionellen Merkmale gedacht, denn sie hatten mit dem Wunsch vieler Konvertiten nach Rekonversion zu kämpfen. Dabei handelte es sich um ehemalige Lutheraner, die sich – häufig aufgrund fehlender Betreuung und Katechisation – in ihrem neuen orthodoxen Glauben nicht zurechtfinden und deshalb die Rückkehr zur lutherischen Kirche wünschten. Die Rekonversion war ihnen jedoch rechtlich verwehrt, denn eine Konversion aus der Staatskirche war nicht erlaubt.³⁰ Anstatt konfessionelle Merkmale durchzusetzen, verfolgten viele Priester der Orthodoxen Kirche in Livland eine Strategie der Anpassung, wobei den Konvertiten das Leben im neuen Glauben durch das Einführen bekannter lutherischer Elemente im orthodoxen Gottesdienst erleichtert werden sollte. So gab es zum Beispiel mancherorts die der Orthodoxie fremde Tradition des Gemeindegesangs, teils mit Instrumentalbegleitung, sowie die Konfirmation der Jugendlichen.³¹

Eine äußere Konfessionalisierung, die Segregation der Konfessionen voneinander, ist deutlich zu erkennen, ebenso die Vergesellschaftung dieser Segregation. Allerdings war dies keineswegs eine „organische“ Entwicklung, wie es Blaschke für Deutschland konstatiert hat; die strikte Trennung der Konfessionen war vielmehr politisch gewollt und wurde durch Gesetze und administrative Maßnahmen herbeigeführt. Konfession – oder religiöse Zugehörigkeit – war neben der Ständezugehörigkeit im russischen Imperium bis 1917 das Identitätsmerkmal *par excellence*, das politisch erfasst wurde.³² Im Baltikum wurde die politisch gewollte Trennung noch durch die Vorstellung der regierenden Kreise in St. Petersburg verschärft, es handle sich um eine ursprünglich orthodoxe Region, die es zu re-orthodoxisieren galt.³³ Die lokalen deutschen Autoritätspersonen – Gutsherren, Magistrat und lutherische Pastoren – mussten daraufhin eine Verteidigungshaltung für sich und ihre mehrheitlich lutherische Landbevölkerung einnehmen.

27 Vgl. Brüggemann, Verschmelzung (wie Anm. 19), S. 101.

28 Vgl. Garve, Konfession (wie Anm. 22), S. 64.

29 Vgl. Schrenck, Kirchengeschichte (wie Anm. 22), S. 80-83.

30 Vgl. Rimestad, Protestantismus (wie Anm. 19).

31 Vgl. Jeffers Engelhardt: *Singing the Right Way. Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*, New York, NY 2015, S. 85-105.

32 Vgl. Ralph Tuchtenhagen: *Religion als minderer Status*, Frankfurt a.M. u.a. 1995; Juliette Cadiot: *Searching for Nationality: Statistics and National Categories at the End of the Russian Empire (1897–1917)*, in: *Russian Review* 64 (2005), S. 440-455.

33 Vgl. Brüggemann, Verschmelzung (wie Anm. 19), S. 93-95.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als auch im Baltikum ein Vereinswesen entstand, wurde deutlich, dass die Konfession dennoch nicht die Haupttrennlinie darstellte. Man gründete national gegliederte Vereine, die keine konfessionelle Ausrichtung hatten. Zwar waren deutsche Vereine *per definitionem* lutherisch und russische Vereine orthodox. Lettische und estnische Vereine konnten ebenfalls konfessionell getrennt entstehen; in der Praxis geschah dies jedoch kaum. Während zu Beginn noch das von den Deutschen oder Russen übernommene ideologische Grundmuster eine klare Trennung nahelegte, arbeiteten gegen Ende des Jahrhunderts lutherische Esten und Letten oft mit ihren orthodoxen Landsleuten bei der Ausbildung eines gemeinsamen nationalen gesellschaftlichen Lebens zusammen. Die Lutheraner hatten die Ideen und die Durchsetzungskraft, während die Orthodoxen die Beziehungen zu den russischen Behörden und die für Genehmigungen nötige Sprachkenntnis besaßen.³⁴

Auch im Schulsystem war eine Konfessionalisierung im Sinne Blaschkes unter den Esten und Letten kaum durchführbar. Es gab zwar klar getrennte lutherische und orthodoxe Schulen, aber, wie Irina Paert im vorliegenden Beitrag zeigt, gehörten die Schüler dieser Schulen keinesfalls immer der Konfession der Schule an.³⁵ Es existierte eine Reihe von anderen Faktoren, wie Kosten, Zukunftserwägungen und Wegstrecke, die die Wahl der Schule beeinflussten. Die kirchliche Zuordnung der Schule spielte oftmals eine untergeordnete Rolle.

Glaubt man der zeitgenössischen Polemik, war die Betonung der konfessionellen Spaltung unter den Esten und Letten ein Ergebnis deutscher, lutherischer Propaganda. In einem anonym erscheinenden estnischen Büchlein aus dem Jahre 1911 heißt es zwar: „Die Orthodoxie spaltet die estnische Einheit nicht, sondern ganz im Gegenteil – sie schafft und entwickelt sie weiter. Sie vervollständigt das kaputt gegangene estnische Volk, indem sie große und unermessliche Kulturarbeit leistet.“³⁶ Trotz wiederholter Versuche, diese Meinung im estnischen Volk zu verbreiten, erhielt sich jedoch eine negative Bewertung der Orthodoxie unter Esten auch nach dem Ersten Weltkrieg. Im Beitrag von Toomas Schvak wird die Stellung der orthodoxen Esten in der Zwischenkriegszeit anhand zeitgenössischer Quellen aus vielen Perspektiven beleuchtet.³⁷ Obwohl orthodoxe Esten genauso loyale Staatsbürger wie ihre lutherischen Landsmänner waren und sein wollten, mussten sie teilweise gegen Vorurteile und Benachteiligungen kämpfen. Die Anpassungsstrategien, die sie entwickelten, um

34 Vgl. Anneli Lõuna: Jüri Truusmann ja teised õigeusklikud Eesti haritlased Tallinnas 19. sajandi teisel poolel – 20. sajandi algul [Jüri Truusmann und andere estnische orthodoxe Intellektuellen in Tallinn am Ende des 19. – Anfang des 20. Jahrhundert], Tartu 2002, unveröffentl. Magisterarbeit, S. 29-46. Diese Entwicklung ist vor allem für den estnischen Sprachraum untersucht worden. Im lettischen Kontext waren die einheimischen Orthodoxen viel deutlicher territorial konzentriert. Vgl. z.B. Kristine Wohlfahrt: Erinnerungen eines lettischen Bauern aus dem Jahr 1953, in: Svetlana Bogojavlenska, Jan Kusber (Hrsg.): Tradition und Neuanfang. Forschungen zur Geschichte Lettlands an der Wende vom 20. zum 21. Jahrhundert, Berlin u.a. 2014, S. 107-130.

35 Vgl. S. 74-92.

36 Kas Õigeusk lõhub Eesti rahvuslikku ühistunnet? [Spaltet die Orthodoxie das estnische nationale Einheitsgefühl?], Riga 1911, S. 18. Auch Anfang des 20. Jahrhunderts sind im lettischen Sprachraum ähnlich lautende Argumente zu finden. Siehe Sebastian Rimestad: The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940), Frankfurt a.M. u.a. 2012, S. 238 f., bes. Anm. 51.

37 Vgl. S. 92-114.

diese Situation zu ändern, begründen heute noch die Spaltung der Orthodoxen Kirche in Estland in zwei verfeindete Lager.³⁸

3. Das 20. Jahrhundert als „säkulares Zeitalter“

Anfang des 20. Jahrhunderts wurden die Kirchen mit neuen Herausforderungen konfrontiert. Der oft kirchenfeindliche Sozialismus verdeutlichte den immer größer werdenden Gegensatz zwischen einer säkularen und einer religiösen Weltanschauung. Charles Taylor beschreibt die Gegenwart als ein „säkulares Zeitalter“: Für ihn vollzog sich seit dem hohen Mittelalter ein Wandel „von einem Zustand, in dem die Menschen der christlichen Welt naiv im Rahmen einer theistischen Deutung lebten, zu einem Zustand [...], in dem wir uns alle zwischen zwei Haltungen hin- und herbewegen, in dem die Deutung eines jeden als Deutung in Erscheinung tritt und in dem die Irreligiosität überdies für viele zur wichtigsten vorgegebenen Option geworden ist.“³⁹ Dieser Wandel, den Taylor vorrangig für die Zivilisation des lateinischen Christentums diagnostiziert, vollzog sich mit Verspätung auch im Russischen Reich. Insbesondere der Sozialismus wurde von russischen Intellektuellen antizipiert und führte 1905 zu gewaltigen revolutionären Unruhen, die nach einem konstitutionellen Zwischenspiel 1917 mit der bolschewistischen Oktoberrevolution ihren Höhepunkt erlangten. Der antireligiöse Sowjetkommunismus ist das beste Beispiel für die in der Moderne möglich gewordene Option, ein Leben ohne explizit religiöse Deutung zu führen.

Die baltischen Staaten Estland, Lettland und Litauen sowie Finnland machten sich im Zuge des Ersten Weltkrieges und der russischen Revolutionen von Russland selbstständig und blieben daher zunächst vor dem Sowjetkommunismus verschont. Das heißt allerdings nicht, dass ihre Gesellschaften vom säkularen Zeitalter unberührt geblieben wären. Dieses Zeitalter ermöglichte nicht nur säkulare Eschatologien wie den Sowjetkommunismus, es forderte gleichzeitig jeden dazu auf, Grundsätze des eigenen religiösen Denkens zu hinterfragen. Dies galt auch für die Frage nach der Sünde, wie Valdis Tēraudkalns und Nils Konstantinovs in ihrem Beitrag zeigen.⁴⁰

Nicht nur die Grundsätze religiösen Denkens waren im säkularen Zeitalter im Vergleich zur vormodernen Zeit einem Wandel unterworfen, auch der Art und Weise, wie religiöse Akteure und Institutionen sich in der säkularen Umwelt positionieren und „vermarkten“, kam im säkularen Zeitalter eine neue Bedeutung zu. In der „verzauberten“ Welt des nicht-säkularen Zeitalters war Gott „der maßgebliche Garant dafür, dass das Gute den Sieg davontragen wird“.⁴¹ Somit war der zentrale Platz von Religion als einem Raum der Pflege der Beziehung zu Gott innerhalb der Gesellschaft gesichert. Im säkularen Zeitalter hingegen mussten sich religiöse Akteure und Institutionen als glaubwürdige und relevante Optionen darstellen, um ihre gesellschaftliche Anerkennung nicht einzubüßen. Diese Behauptung mag

38 Vgl. Rimestad, *Challenges* (wie Anm. 36); ders.: *Orthodox churches in Estonia*, in: Lucian L. Leustean (Hrsg.): *Eastern Christianity and Politics in the Twenty-First Century*, London 2014, S. 295-311.

39 Charles Taylor: *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M. 2012, S. 34.

40 Vgl. S. 114-136.

41 Taylor, *Zeitalter* (wie Anm. 39), S. 79.

zunächst etwas überspitzt wirken, aber dass sich religiöse Institutionen in der modernen Welt zunehmend inszenieren mussten, ist evident – und zwar nicht mit pompösen Zeremonien und Ritualen wie im Mittelalter, sondern indem sie politische und wirtschaftliche Rollen einnehmen und Strategien verfolgen.

Ein Aspekt dieser Transformationen religiöser Identität und Selbstbehauptung kann in einer Internationalisierung festgemacht werden: Das Selbstverständnis der christlichen Kirchen wandelte sich von einer universalen Institution, die sich um das Seelenheil der Bevölkerung kümmerte, zu einem Sinnangebot unter vielen. Kirchen mussten mit ähnlichen Institutionen außerhalb des eigenen Staates Kontakte knüpfen und zusammenarbeiten.

Für die lutherischen Kirchen Estlands, Lettlands und Finnlands war dieser Wandel einschneidend, da sie durch den Zusammenbruch des Russischen Reiches zu eigenständigen Nationalkirchen befördert wurden, die sich sogleich als Partner auf der internationalen Ebene präsentieren konnten. In seinem Artikel zeigt Priit Rohtmets eindrücklich auf, wie dieser Wandel im Falle der Estnischen Evangelischen Lutherischen Kirche vonstattenging.⁴² Für Rohtmets ist klar, dass die Esten zunächst eine gewisse Emanzipation von der deutschen theologischen Kultur anstrebten, wobei erst die sowjetische Okkupation im Zuge des Zweiten Weltkrieges die engen Bande nach Deutschland durchbrechen konnte. Seit 1949 wurden kirchliche Kontakte ins Ausland sowjetischen internationalen Interessen untergeordnet⁴³ und die Verbundenheit zum deutschen lutherischen Raum erodierte weiter. Heute ist der lutherische konfessionelle Raum im Baltikum nicht nur säkular durchdrungen, sondern auch von seinen historischen deutschen Wurzeln abgekoppelt.

Eine andere Entwicklung kann in Finnland beobachtet werden, wo der lutherische Raum schon seit jeher schwedisch orientiert war, aber durch die Internationalisierung im Laufe des 20. Jahrhunderts eine Ausweitung erfuhr. Die Rolle der Lutherischen Kirche Finnlands für die finnische Gesellschaft kann durch einen genaueren Blick auf das 1967 gefeierte Reformationsjubiläum exemplarisch verdeutlicht werden. In dem Beitrag von Mikko Ketola wird genau beschrieben, warum für Finnland das Jahr 1967 in vielerlei Hinsicht einen Scheidepunkt darstellte.⁴⁴ Das Jubiläum selbst bewerteten die meisten Finnen nur als ein kleines Ereignis. Die Kirche war nicht in der Lage, die Bedeutung des Jubiläums, über die Publikation einer Jubiläumsbriefmarke hinaus, gesamtgesellschaftlich wirksam zu gestalten.

Einige Folgen dieses Bedeutungsverlustes der Kirche verdeutlicht Marcus Moberg im letzten Beitrag zu diesem Band.⁴⁵ Auch im kirchlichen Kontext fanden Diskurse der Vermarktung und Verwaltung Einzug. Moberg zeigt in Bezug auf die finnische Kirche, auf welche Art und Weise Konzepte wie Marktrelevanz und Effizienz sowie strategische Ziele vermehrt in kirchlichen Verlautbarungen und Strategiepapieren benutzt werden.⁴⁶ Der „Selbstvermarktungsprozess“ der Lutherischen Kirche Finnlands sei, laut Moberg, bezeichnend für einen generellen Trend zu kapitalistischer Durchdringung der gesamten Gesell-

42 Siehe S. 136-167.

43 Vgl. auch Nadezhda Beljakova, Thomas Bremer u.a.: „Es gibt keinen Gott!“. Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Freiburg i.Br. 2016, besonders S. 122-129.

44 Siehe S. 167-184.

45 Vgl. S. 184-201.

46 Für eine Studie zu ähnlichen Entwicklungen in der Evangelischen Kirche Deutschlands vgl. Jens Schlamelcher: Ökonomisierung der protestantischen Kirche?, Würzburg 2013.

schaft in der modernen westlichen Welt. Was diese Entwicklung für den lutherischen konfessionellen Raum konkret bedeuten kann, bleibt abzuwarten.

Zusammenfassung

Nordosteuropa ist immer noch ein überwiegend lutherisch geprägter Raum. Seit der Reformation vertieften oder spalteten verschiedene politische und kulturelle Erscheinungen diese Prägung. Dabei wies hier die Reformation, bedingt durch die politische und demografische Gemengelage der Region nicht die gleiche Durchsetzungskraft wie im nördlichen Mitteleuropa auf. Bereits während der Reformation kam der Unterschied zwischen den baltischen Ländern Alt-Livlands im Süden und Finnland im Norden zum Tragen. Während in Alt-Livland die Reformation direkt aus Deutschland Einzug hielt und primär unter der Stadtbevölkerung Wirkung zeigte, verlief sie in Finnland zu Beginn als Ausläufer der schwedischen Reformation sehr viel gründlicher. Beide Landstriche erfuhren jedoch relativ früh als Teile des europäischen Protestantismus eine lutherische Prägung. Selbst die gegenreformatorischen Maßnahmen in Polen-Litauen blieben in den eroberten Gebieten Alt-Livlands wirkungslos.

Die vielen Kriege des 17. Jahrhunderts, die Klarheit in die sogenannte Ostseefrage bringen sollten, änderten zunächst nichts an der konfessionellen Ausrichtung der Region. Die schwedische Reichskirchenordnung von 1686 zementierte den lutherischen Glauben nach schwedischer Lesart in den baltischen Provinzen und der finnischen Provinz. Diese Ordnung blieb auch nach der Eingliederung der Gebiete 1710/21 als russische Gouvernements (Ostseeprovinzen) und 1809 als Großfürstentum Finnland ins Russische Reich in Kraft.⁴⁷ Von einer tiefgreifenden Verbreitung des lutherischen Glaubens unter der autochthonen Landbevölkerung kann erst mit den pietistischen Strömungen in der Mitte des 18. Jahrhunderts gesprochen werden, die allerdings mit Verweis auf die Kirchenordnungen zunächst unterdrückt wurden. Erst im 19. Jahrhundert wurden die pietistischen Herrnhuter Brüdergemeinen unter dem Einfluss aufklärerischer Ideen auch im Russischen Reich wieder erlaubt. Dieser Prozess fiel zeitlich mit der Konversionsbewegung zum orthodoxen Christentum in den 1840er Jahren zusammen. Letztere führte in der deutschbaltischen lutherischen Amtskirche zu einem Überdenken der bisherigen Praxis der Glaubensvermittlung unter Esten und Letten.

Beide Entwicklungen des 19. Jahrhunderts kann man mit Olaf Blaschkes Begriff des Zweiten Konfessionellen Zeitalters fruchtbringend in Beziehung setzen. Insbesondere hinsichtlich der „lutherischen Orthodoxie“ in der vorherrschenden Theologie und verbesserten Sprachkenntnissen der Pfarrer führten beide Entwicklungen zu einer allgemeineren Verbreitung konfessioneller Identitätsmerkmale. Gleichzeitig brachten aufklärerische Ideen Nationalisierungsprozesse in Gang, wie Benedict Anderson gezeigt hat.⁴⁸ Religionszugehörigkeit wurde für die estnische und lettische Nationalbewegung nur bedingt als Identitätsmerkmal genutzt, da die vorherrschende lutherische Konfession nicht eng genug mit dem Volk

47 Vgl. Loit, Reformation (wie Anm. 9), S. 135-138.

48 Benedict Anderson: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London 1983.

verschmolzen war. Zudem gab es selbstbewusste und einflussreiche orthodoxe Esten und Letten, auf die das Merkmal Luthertum nicht zutraf.

Neben dem aufkeimenden Nationalismus wies besonders der Sozialismus einen anti-religiösen Zug auf. Diese „nichtreligiösen“ Ideologien veränderten das Nachdenken über Religion und machten nach Charles Taylor die „Säkularisierung 3“ aus: Das Religiöse sei nun nicht mehr die alleinige vorgegebene Option, sondern nur eine von mehreren Alternativen gewesen. Dadurch habe sich das Selbstverständnis kirchlicher Institutionen geändert: Diese hätten sich fortan in einer säkularen Welt behaupten müssen und die tragende Rolle als Garanten für die göttliche Ordnung verloren. Die dadurch bedingten Diskursverschiebungen und neuartigen Selbstinszenierungen der Kirchen sind als Merkmal von Religiosität im 20. Jahrhundert auch in Nordosteuropa festzustellen, obwohl sie hier durch die besonderen politischen Wechselfälle und den sowjetischen Machtbereich vielfach gebrochen wurden. Die kulturell und religiös prägende Kraft der Reformation in ihrer lutherischen Ausprägung stellte jedoch, wie die vorliegenden Beiträge belegen, auch in Nordosteuropa ein dauerhaftes historisches Phänomen dar.

Riga als Beispiel für Städtereformation in Nordosteuropa

von Martin Pabst

Städtereformation – spätestens seit der durch Bernd Moellers „Reichsstadt und Reformation“¹ angestoßenen Forschung ist unstrittig, dass es sich hierbei um mehr handelt als nur um „die Reformation der Bürger und derer, die mit ihnen als Nichtbürger und -bürgerinnen in einer Stadt zusammenleben“.² Aus einer Vielzahl von Gründen wurden die Städte des Reichs insbesondere in den Jahren 1520 bis 1525 geradezu zu „Laboren“ der Reformation.³ Denn innerhalb ihrer Mauern wurden konzentriert theologische und politische Entwicklungen angestoßen, Konflikte zur Eskalation getrieben und Lösungsansätze für die daraus entstehenden Probleme entwickelt, die für Reformationsprozesse auf landesherrlicher Ebene positiv sowie negativ Vorbildcharakter hatten.

Dass es zu dieser besonderen Form reformatorischen Geschehens kommen konnte, lag an einer Vielzahl von Rahmenbedingungen und Ereignissen. Die hohe – rechtliche und/oder faktische – Autonomie der Städte und das intellektuelle Potential ihrer Bewohner sind hierbei als grundlegend zu nennen, doch zeigt ein Blick beispielsweise nach Norditalien, dass politische Autonomie und gebildete Bewohner allein für erfolgreiche städtereformatorische Bewegungen nicht ausreichten.⁴ Eine frühe Fokussierung auf die Reichsstädte hatte lange den Eindruck erweckt, dass Städtereformation ein primär oberdeutsches Phänomen gewesen, das ab 1525 reichsweit von einer „Fürstenreformation“ abgelöst worden sei. Dieses Bild ist in den letzten Jahrzehnten auch durch intensiviertere Forschung zu den Städten des niederdeutschen Raums bis hin nach Danzig, Elbing und Thorn korrigiert worden.⁵

Es mag viele Gründe dafür geben, dass Livland hingegen in der Städtereformationsforschung eine *terra incognita* geblieben ist. Am offensichtlichsten ist vielleicht die geografi-

- 1 Die Erstauflage erschien 1962, die bearbeitete Neuauflage 1987: Bernd Moeller: Reichsstadt und Reformation, Berlin 1987.
- 2 Berndt Hamm: Bürgertum und Glaube. Konturen der städtischen Reformation, Göttingen 1996, S. 16.
- 3 Angesichts der Tatsache, dass der Terminus „Reformation“ für eine Fülle schwer greifbarer und unterschiedlicher Prozesse steht, ist verständlich, dass er zwar unterschiedliche Definitionen erfahren hat, in der Literatur jedoch zumeist ohne Inhaltsbestimmung verwendet wird. Dieser Aufsatz folgt der Definition Schmidts als einer „Umwandlung eines Kirchenwesens in ein anderes“: Heinrich Richard Schmidt: Reichsstädte, Reich und Reformation. Korporative Religionspolitik 1521–1529/30, Stuttgart 1986, S. 118.
- 4 Wie Hamm es treffend zusammenfasst: „Nicht in der Autonomie der Städte an sich lag ihre spezifische Bedeutung für die Reformation, denn autonom waren auch die Fürsten und Reichsritter.“ Hamm, Bürgertum und Glaube (wie Anm. 2), S. 89.
- 5 Dazu Gunter Zimmermann: Die Einführung des landesherrlichen Kirchenregiments, in: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985), S. 146-168, hier S. 146-149 sowie Gottfried Schramm: Danzig, Elbing und Thorn als Beispiele städtischer Reformation (1517–1558), in: Hans Fenske (Hrsg.): Historia integra. Festschrift für Erich Hassinger zum 70. Geburtstag, Berlin 1977, S. 125-154. Eine umfangreiche Ermittlung und Bewertung der Faktoren, die Städtereformation prägten bzw. ausmachten, bietet Martin Pabst: Die Typologisierung von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel, Frankfurt a.M. 2015.

sche Lage, weit im Nordosten Europas, fern vom oberdeutschen Raum, dem Ausgangs- und Schwerpunkt der Städtereformationsforschung. Von den knapp 20 Siedlungen mit Stadtrechten in Alt-Livland wiesen am Ausgang des Mittelalters die wenigsten mehr als 100 Bürger auf und der Livländische Städtetag kann kaum mit den Städtebünden Oberdeutschlands oder des Rheinlands verglichen werden.⁶ Neben der Topografie wird auch der hohe Anteil der „Undeutschen“ seinen Anteil daran haben, dass die Hansestadt Riga bisher nicht auf dem Radar der Reformationsforschung erschienen ist. Die traditionelle Perspektive livländischer Landesgeschichte, in der die Städte hinter Orden, Erzbischof und Vasallen im Hintergrund standen und kaum als eigenständige Akteure in Erscheinung traten, hat eine lange Wirkmacht. Daher ist es nicht verwunderlich, dass die reformatorischen Entwicklungen in Riga, Reval oder Dorpat stets im landesgeschichtlichen Kontext betrachtet wurden und in der baltischen Reformationsgeschichte „Städtereformation“ als Paradigma bislang keine Rolle spielte.⁷

Im Folgenden soll gezeigt werden, dass es sich beim reformatorischen Geschehen in Riga um eine autonome Städtereformation handelte, die nicht in Abhängigkeit von der gesamtlivländischen Entwicklung und ihren Akteuren stand, sondern dieser – gemeinsam mit Reval und Dorpat gewissermaßen als Labor Livlands – wichtige Impulse gab. Um dies sichtbar zu machen, werden zunächst die grundlegenden Rahmenbedingungen, Ereignisse, Konflikte und Prozesse des Phänomens Städtereformation skizziert. Diesen Ausführungen liegt das dreiphasige Verlaufsmodell von Städtereformation, bestehend aus Inkubation, Konflikt und Neuorganisation, zugrunde, wie es u.a. Hans-Christoph Rublack und Bernhard Rütth vertreten.⁸

- 6 Vgl. Paweł A. Jeziorski: Die Städtelandschaft Livlands im sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert. Eine Problemskizze, in: Roman Czaja (Hrsg.): Städtelandschaften im Ostseeraum im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit, Toruń 2009, S. 103-118, hier S. 109-112 sowie Pabst, Typologisierung (wie Anm. 5), S. 185 f.
- 7 Die Beobachtung Heydes: „Die Geschichte Livlands im 16. und 17. Jahrhundert ist zudem oft einseitig unter machtpolitischen oder kulturgeschichtlichen Gesichtspunkten interpretiert worden, wobei die Darstellung zusätzlich durch konfessionelle Parteilichkeit belastet wurde“ (Jürgen Heyde: Bauer, Gutshof und Königsmacht. Die estnischen Bauern in Livland unter polnischer und schwedischer Herrschaft 1561–1650, Köln 2000, S. 11) gilt sowohl für die deutsch(baltische) als auch für die estnisch- und lettischsprachige Forschung. Eine Zusammenfassung der klassischen deutschbaltischen, national-lettischen und marxistischen lettischen sowie ostdeutschen Literatur bis 1976 bietet Egil Grisli: Recent Trends in the Study of the Reformation in the City of Riga, Livonia, in: *Journal of Baltic Studies* 7 (1976), S. 145-169; die neuesten Forschungsüberblicke der estnisch- bzw. lettischsprachigen Literatur leisten Juhan Kreem: Die livländische Reformation im Spiegel der estnischen Geschichtswissenschaft, in: Matthias Asche, Werner Buchholz u.a. (Hrsg.): Die baltischen Lande im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Livland, Estland, Ösel, Ingermanland, Kurland und Lettgallen. Stadt, Land und Konfession 1500–1721, Tl. 4, Münster 2012, S. 99-121 und Valda Kļava: Die livländische Reformation im Spiegel der lettischen Geschichtswissenschaft, in: Ebenda, S. 123-146.
- 8 Vgl. Hans-Christoph Rublack: Reformatorische Bewegung und städtische Kirchenpolitik in Esslingen, in: Ingrid Bátori (Hrsg.): Städtische Gesellschaft und Reformation, Stuttgart 1980, S. 191-220 sowie Bernhard Rütth: Reformation und Konfessionsbildung im städtischen Bereich. Perspektiven der Forschung, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 77 (1991), S. 197-281, hier S. 247.

Städtereformation: Rahmenbedingungen und Merkmale

Von den Rahmenbedingungen, die Städtereformation erst ermöglichten, ist an erster Stelle zu nennen, was Max Weber in seiner viel zitierten Definition von Stadt unter „3. eigenes Gericht und mindestens teilweise eigenes Recht – 4. Verbandscharakter und damit verbunden 5. mindestens teilweise Autonomie und Autokephalie, also auch Verwaltung durch Behörden, an deren Bestellung die Bürger als solche irgendwie beteiligt waren“ zusammenfasste.⁹ Der Verbandscharakter der Bürgerschaft und der Stadtrat als autonomes, autokephales Gremium schufen auch durch die Rechtssetzungskompetenz des Stadtrats den politischen und rechtlichen Raum, der eine eigenständige Reformation im Sinne eines strukturellen und organisatorischen Wandels erst ermöglichte.¹⁰

Indem die Stadträte im Laufe der Generationen von ihren Stadt- und Landesherren mehr und mehr Rechte und Befugnisse erwarben – ob durch Pfand, Kauf, Privileg oder Usurpation –, wurde der ursprüngliche „Leitungsausschuss der Bürgergemeinde“ immer mehr zur Obrigkeit.¹¹ Und selbst wenn die Führungsschichten mancher Städte sich zunehmend abschlossen, blieben die aus ihren Reihen rekrutierten Räte „wenigstens ideell an die konstituierende Gemeinde rückgebunden“.¹² Diese Rückbindung fußte nicht nur auf Ratswahlverfahren und Schwurtag, sondern auch auf einem gemeinsamen Wertekanon von bürgerlicher Freiheit, städtischem Frieden, der rechtlichen Statusgleichheit der Bürger und ihrem Recht auf Partizipation. Wie die innerstädtischen Konflikte sowohl des Spätmittelalters als auch der Reformationszeit zeigen, war der ursprüngliche Genossenschaftsgedanke zumindest als ideeller Anspruch stets präsent und die Legitimation der Rats Herrschaft von der erfolgreichen Erfüllung ihrer Pflichten – allen voran der Sicherung des innerstädtischen Friedens – abhängig.¹³

9 Max Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte*. Nachlaß, Teilbd. 5: *Die Stadt*, Tübingen 1999, S. 84 f.

10 Zur Rechtssetzungskompetenz von Personenverbänden und ihrem Verhältnis zum allgemeinen Rechtsverständnis vgl. Eberhard Isenmann: *Die deutsche Stadt im Mittelalter 1150–1550. Stadtgestalt, Recht, Verfassung, Stadtrecht, Kirche, Gesellschaft, Wirtschaft*, Köln u.a. ²2014, S. 181–195.

11 Dazu beispielsweise Eberhard Isenmann: *Gesetzgebung und Gesetzgebungsrecht spätmittelalterlicher deutscher Städte*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 28 (2001), S. 1–94 u. 161–261. Die Veränderung der Rolle der Stadträte zur Obrigkeit war auch Gegenstand spätmittelalterlicher Autoren, vgl. Ulrich Meier: *Gemeinnutz und Vaterlandsliebe. Kontroversen über die normativen Grundlagen des Bürgerbegriffs im späten Mittelalter*, in: Rainer Christoph Schwinges (Hrsg.): *Neubürger im späten Mittelalter. Migration und Austausch in der Städtelandschaft des alten Reiches (1250–1550)*, Berlin 2002, S. 53–82, hier S. 53.

12 Eberhard Isenmann: *Ratsliteratur und städtische Ratsordnungen des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit. Soziologie des Rats – Amt und Willensbildung – politische Kultur*, in: Pierre Monnet, Otto Gerhard Oexle (Hrsg.): *Stadt und Recht im Mittelalter. La ville et le droit au Moyen Âge*, Göttingen 2003, S. 215–479, hier S. 221.

13 Vgl. Hamm, *Bürgertum und Glaube* (wie Anm. 2), S. 40–62; Olaf Mörke: *Integration und Desintegration. Kirche und Stadtentwicklung in Deutschland vom 14. bis ins 17. Jahrhundert*, in: Neithard Bulst, Jean-Philippe Genet (Hrsg.): *La ville, la bourgeoisie et la genèse de l'État moderne. (XII.–XVIII. Siècles)*, Paris 1988, S. 297–321, hier S. 306; Peter Blickle: *Gemeindereformation. Die Menschen des 16. Jahrhunderts auf dem Weg zum Heil*, München 1985, S. 104. Vgl. Jörg Rogge: *Für den gemeinen Nutzen. Politisches Handeln und Politikverständnis von Rat und Bürgerschaft*

Der innere Frieden war – dies war den Stadtbürgern sehr bewusst – wichtig, denn: „Die Stadt der beginnenden Neuzeit, auch die Reichsstadt, ist höchstens in ihrem pathetischen Selbstverständnis und Wunschdenken eine selbstgenügsame und abgeschlossene Monade.“¹⁴ Unfriede und innere Spaltung – dies sollte sich in der Reformationszeit bei mancher Landstadt zeigen – waren sowohl machtpraktisch als auch legitimatorisch die beste Chance für Stadtherren oder Landesherren, in die innere Autonomie der Stadt einzugreifen, gar die Kontrolle über die Stadt (wieder)zuerlangen.¹⁵

Der gemeinsame Wertekanon der Bürgerschaft war ein Teil eines Selbstverständnisses der Stadtgesellschaft, für das Bernd Moeller den Begriff des „*corpus christianum* im Kleinen“ prägte.¹⁶ Bei aller Kritik, die dieser Begriff erfahren hat, beschreibt er doch treffend, dass das genossenschaftlich-korporative Selbstverständnis der Stadtgesellschaft sich über die rein politisch-rechtliche Ebene hinaus erstreckte. Auch deshalb kann das vorreformatorische Verhältnis von Stadt(gesellschaft) und der Institution Kirche als eine Art Symbiose in einem permanentem Systemkonflikt beschrieben werden. Die städtische Gesellschaft war auf vielfältige Weise eng mit der Kirche verwoben: Franziskaner und Dominikaner waren genuin städtische Orden, die in der Seelsorge und Heilungsvermittlung eine große Rolle spielten. Neben den Pfarrkirchen boten ihre Konventskirchen den vielen Korporationen einen Ort, wo sie ihre Altäre errichteten, ihre Messpriester die Seelenmessen lesen lassen konnten. Durch enge persönliche, teils familiäre Bindung wurden die Mendikantenkonvente von den Bürgern durchaus auch als „ihre Klöster“ verstanden, die in Testamenten und Spenden reich bedacht wurden. In der Teilnahme von Rat, Zünften und Bruderschaften an den Prozessionen zu hohen Feiertagen wurde die soziale Rangordnung ebenso sichtbar wie das Selbstverständnis der Bürgergemeinde auch als geistliche Gemeinschaft.¹⁷

- in Augsburg im Spätmittelalter, Tübingen 1996, S. 284 f.; Wilfried Ehbrecht: Eintracht und Zwietracht. Ursache, Anlaß, Verlauf und Wirkung von Stadtkonflikten, in: Ders.: Konsens und Konflikt. Skizzen und Überlegungen zur älteren Verfassungsgeschichte deutscher Städte, Köln u.a. 2001, S. 155-180, hier S. 158; Isenmann, Gesetzgebung und Gesetzgebungsrecht (wie Anm. 11), S. 10.
- 14 Werner Trobbach: Unterschiede und Gemeinsamkeiten bei der Durchsetzung der Reformation in den Hansestädten Wismar, Rostock und Stralsund, in: Archiv für Reformationsgeschichte 88 (1997), S. 118-165, hier S. 162.
- 15 Exemplarisch sei hier auf das Beispiel Lüneburg verwiesen, vgl. Heinz Schilling: Die politische Elite nordwestdeutscher Städte in den religiösen Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts, in: Wolfgang J. Mommsen (Hrsg.): Stadtbürgertum und Adel in der Reformation. Studien zur Sozialgeschichte der Reformation in England und Deutschland, Stuttgart 1979, S. 235-308, hier S. 271-277.
- 16 Moeller, Reichsstadt und Reformation (wie Anm. 1), S. 15. Widerspruch zu Moellers Betonung der städtischen Eintrachtsbestrebungen erhoben insbesondere Robert Scribner: Sozialkontrolle und die Möglichkeit einer städtischen Reformation, in: Bernd Moeller (Hrsg.): Stadt und Kirche im 16. Jahrhundert. Beiträge vom 2. Wissenschaftlichen Symposium des Vereins für Reformationsgeschichte 1977, Gütersloh 1978, S. 57-65 und ders.: The Reformation as a Social Movement, in: Mommsen (Hrsg.), Stadtbürgertum und Adel (wie Anm. 15), S. 49-79 sowie Thomas Brady: Ruling Class, Regime and Reformation at Strasbourg. 1520-1555, Leiden 1978, die beide die soziale Binnendifferenzierung und die damit einhergehenden Konflikte betonten. Zur Kritik, die Bradys „Ruling Class“ auslöste, vgl. auch Kaspar v. Greyerz: Stadt und Reformation. Stand und Aufgaben der Forschung, in: Archiv für Reformationsgeschichte 76 (1985), S. 6-63, hier S. 9-14.
- 17 Die soziale und wirtschaftliche Verflechtung von Bettelorden und einer spätmittelalterlichen Stadt mit ihrem Umland hat am Beispiel der Straßburger Mendikantenkonvente Rüther umfassend unter-

Selbst wenn mancherorts die Versuche, die Weltgeistlichen durch Annahme des Bürgerrechts in die städtische Rechts- und Solidargemeinschaft zu integrieren, recht erfolgreich waren: Rechtlich waren und blieben die kirchlichen Institutionen Fremdkörper innerhalb der Stadt. Stiftskirchen und Kommenden der Ritterorden waren ebenso Sonderbezirke wie Dom-Immunitäten. Und auch auf städtischem Grund unterstanden Kleriker dank des *privilegium fori* der geistlichen Gerichtsbarkeit, ebenso wie alle, die mit ihnen im Rechtsstreit lagen. Das *privilegium immunitatis* wiederum befreite seit dem III. Laterankonzil 1179 den Klerus von städtischer Besteuerung. Diese Steuerbefreiung umfasste sowohl den Verkauf landwirtschaftlicher Produkte der Klöster aus dem Umland und andere gewerbliche Aktivitäten als auch den innerstädtischen Grundbesitz der Klöster, der im Laufe der Zeit durch Testamente und Schenkungen mancherorts erheblichen Anteil am gesamten Grund und Boden einnahm. Diese rechtlichen Sonderstellungen führten neben Pfründenhäufung und einem dem Luxus zugeneigten Lebenswandel nicht allein im Hochklerus zu wiederkehrenden Konflikten. Der spätmittelalterliche Prediger Geiler von Kaysersberg formulierte es direkt: „Ir leyen hassen uns pffaffen / und ist auch ein alter hass zwischen euch und uns.“¹⁸

Die Kritik, dass Welt- und Ordensgeistliche ihre Gelübde, speziell das der Armut, brächen, allzu weltlich lebten und ihren Pflichten nicht nachkämen, Verkündigung und Seelsorge vernachlässigten oder diese an minderqualifizierte Vikare delegierten, griff auch die monastische Observanzbewegung auf. Vielerorts gelang es den Stadträten, die Observanten bei der Durchsetzung ihrer Vorstellungen im konventsinternen Machtkampf zu unterstützen und im Gegenzug dafür die Finanzen und Wirtschaft des Klosters unter ihre Kontrolle zu bringen.¹⁹

Nicht allein durch ihre höhere Bevölkerungsdichte waren Städte Orte verdichteter Kommunikation; sie waren zugleich Knotenpunkte vielfacher formaler sowie informeller Kommunikationsnetze. Nicht nur weltliche Herrscher – Fürsten und reiche Städte, auch geistliche Orden und Universitäten verfügten über ihr eigenes Nachrichtensystem. Dazu kamen die zahlreichen Kontakte und Korrespondenzen der Stadtbewohner, der rege schriftliche Austausch der humanistischen *respublica litterarum* oder die weniger bekannte Kommunikationskultur der Hansekaufleute.²⁰

- sucht. Vgl. Andreas Rüther: Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter, Berlin 1997, S. 155 f.
- 18 Geiler v. Kaysersberg: Die Emeis, zit. bei Thomas A. Brady: „You hate us Priests“. Anticlericalism, Communalism, and the Control of Women at Strasbourg in the Age of the Reformation, in: Peter A. Dykema (Hrsg.): Anticlericalism in Late Medieval and Early Modern Europe, Leiden 1993, S. 167-207, hier S. 167. Zur Entstehung der kirchlichen Immunitäten in den mittelalterlichen Städten grundlegend: Helmut Flachenecker: Kirchliche Immunitätsbezirke. Fremdkörper in der Stadt?, in: Peter Johaneck (Hrsg.): Sondergemeinden und Sonderbezirke in der Stadt der Vormoderne, Köln 2004, S. 1-28, hier S. 1-5.
- 19 Vgl. Kaspar Elm: Reform- und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen. Ein Überblick, in: Ders. (Hrsg.): Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen, Berlin 1989, S. 3-19.
- 20 Dazu Michael Gassert: Kulturtransfer durch Fernhandelskaufleute. Stadt, Region und Fernhandel in der europäischen Geschichte. Eine wirtschaftshistorische Untersuchung der Beziehungen zwischen wirtschaftlichen Vorgängen und kulturellen Entwicklungen anhand von Karten, 12. bis 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M. u.a. 2001, S. 254; Oliver Landolt: Mobilität und Verkehr im europäischen Spätmittelalter. Mit besonderer Berücksichtigung der Verkehrspolitik innerhalb der

Die gelehrten Räte im Dienst geistlicher und weltlicher Fürsten oder auch der Stadträte und die seit der Jahrhundertwende immer häufiger nachweisbaren studierten Ratsherren, die auch über die Mauern ihrer Stadt hinaus den Kontakt mit ihren alten Kommilitonen hielten, bildeten die intellektuelle Elite der Stadtgesellschaft. Von ihren Mitbürgern trennte sie ihre höhere Bildung. Da zumeist nur die Lateinschulen historisch greifbar sind, ist schwer zu bestimmen, wie hoch der Anteil der Lesefähigen unter der städtischen Bevölkerung der Reformationszeit gewesen sein mag; gängige Schätzungen schwanken zwischen 10-20% und bis zu 50%.²¹ Doch selbst bei vorsichtigerer Schätzung wird ersichtlich, warum die Städte einen derartigen Absatzmarkt für das noch junge Medium der Flugschrift boten. Die kostenintensive Produktion muss für die Drucker finanziell lohnenswert gewesen sein. Auch wer nicht lesen konnte, war nicht allein auf die Holzschnitt-Grafiken mancher Flugblätter angewiesen: Lesen vollzog sich im Vor-Lesen, als ein soziales Geschehen. Dessen waren sich die Verfasser der reformatorischen Drucke bewusst, wie der erste Satz einer Flugschrift von 1524 zeigt: „Lieber Leser, kannst nit lesen, so such Dir einen jungen Mann, der Dir diesen Text vorleset.“²² Selbst umfangreichere Schriften – wie beispielsweise Luthers Hauptschriften des Jahres 1520 – wurden oft gemeinsam von humanistisch gesinnten Sodalitäten gelesen und diskutiert.

Durch diese Informationskanäle – Briefe, Hörensagen, Flugblätter, Druckschriften – wurden symbolkräftige Ereignisse wie Luthers Verbrennung der Bannandrohungsbulle, aber auch Ideen, Lehren und umfangreiche Schriften binnen weniger Tage und Wochen bis nach Livland verbreitet. Die „Inkubationsphase“ begann gewissermaßen mit einer „Infektion“ der Stadtgesellschaft mit reformatorischen Gedanken, vor allem durch die Predigt. Die ersten Verkünder der neuen Ideen waren oft Ordens- oder Weltgeistliche, die zum Teil nur auf Durchreise in die Stadt gekommen waren und je nach Resonanz blieben oder weiterzogen. Doch auch die Inhaber von Predigerstellen – selbst Vikare, Prädikanten und Pfarrherren – begannen, sich in ihren Predigten auf das „reine Evangelium“²³ zu beschränken. Um diese Prediger sammelten sich begeisterte Anhänger aus allen Bevölkerungsschichten, die ersten

Eidgenossenschaft, in: Rainer Christoph Schwinges, Christoph Hesse (Hrsg.): *Europa im späten Mittelalter. Politik – Gesellschaft – Kultur*, München 2006, S. 489-510; Michael North: *Das Reich als kommunikative Einheit*, in: Johannes Burkhardt, Christine Werkstetter (Hrsg.): *Kommunikation und Medien in der Frühen Neuzeit*, München 2005, S. 237-247, hier S. 239 f. sowie Miloslav Polívka: *Nürnberg als Nachrichtenzentrum in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts*, in: Heinz-Dieter Heimann, Ivan Hlaváček (Hrsg.): *Kommunikationspraxis und Korrespondenzwesen im Mittelalter und in der Renaissance*, Paderborn 1998, S. 165-177. Die regionale Beschränkung der Kommunikationsreichweite der meisten Humanisten betont Harald Müller: *Habit und Habitus. Mönche und Humanisten im Dialog*, Tübingen 2006, S. 360.

21 Vgl. Rudolf Endres: *Städtische Kultur und Staat. Das Bildungswesen und die Kulturpflege in den fränkischen Städten*, in: Bulst, Genet (Hrsg.), *La ville, la bourgeoisie* (wie Anm. 13), S. 324-338, hier S. 324.

22 Zit. nach Stephan Füssel: *Klassische Druckmedien in der Frühen Neuzeit*, in: Burkhardt, Werkstetter (Hrsg.), *Kommunikation und Medien* (wie Anm. 20), S. 57-61, hier S. 57. Vgl. auch Thomas Hohenberger: *Lutherische Rechtfertigungslehre in den reformatorischen Flugschriften der Jahre 1521-22*, Tübingen 1996.

23 „Der zentrale Begriff städtischer Reformation heißt ‚Evangelium‘. Evangelium wird die nicht weiter reduzierbare Abkürzung für das ‚reine Evangelium‘, das seinerseits das Kürzel für das ‚Evangelium ohne menschlichen Zusatz‘ darstellt. Solche Vereinfachungen machen einen Sinn nur dann, wenn die inhaltliche Kürzung durch eine Auffüllung des Symbolgehalts aufgewogen

„Evangelische[n]“²⁴, wie beispielsweise die Straßburger Gartner, humanistische Zirkel oder Kaufleute in Hamburg, Lübeck und Lüneburg.²⁵

Die zunehmende Verbreitung reformatorischer Ideen innerhalb einer Stadt, die Formung einer frühen „evangelischen Bewegung“ führte schließlich in die Konfliktphase. Die harmloseste Form war die Predigtstörung durch Zwischenrufe. In ihnen wurde gefragt, wo denn Heilige oder Kirchenväter im Evangelium zu finden seien. Prozessionen wurden nicht nur – so beispielsweise in Frankfurt und Göttingen²⁶ – durch Spottrufe oder provokantes Absingen evangelischer Lieder gestört, mit fortschreitendem Wachstum des evangelischen Lagers kam es auch zu Spannungen und Gewalttätigkeiten: In kleinen, persönlichen Aktionen, wenn Geistliche auf offener Straße beschimpft oder gar wie die Fenster ihrer Klöster mit Steinen beworfen wurden, oder auch in Tumulten mit mehreren Beteiligten. Diese erfolgten nach der klassischen Konfliktform des Bannerlaufs;²⁷ Kloster- und Bilderstürme entwickelten sich jedoch zumeist aus spontanen Anlässen, wie das Beispiel Stralsund zeigt.²⁸

Ist das Ende der Inkubationsphase durch das Auftreten erster Konflikte definiert, stellte der Übergang von der Konfliktphase in die Phase des Ordens eher einen längeren Prozess dar. Denn schon die ersten Unruhen und Tumulte hatten den Stadtrat in der Regel zum Eingreifen, zu ordnendem Handeln veranlasst. Dabei dürfen die Predigt- und allgemeinen Zensurmandate der frühen Reformationsjahre nicht als bewusste, (verdeckt) proevangelische Maßnahmen einer agierenden städtischen Obrigkeit gesehen werden, sondern als Ergebnisse zum pazifikatorischen Eingreifen gezwungener Stadträte mit beschränktem Handlungsspielraum. Zeitlich auf einen akuten Anlass, inhaltlich beschränkt aufgrund einer reichsrechtli-

wird. ‚Evangelium‘ wird zum allseits verstandenen Zeichen für die vorherrschenden Stimmungen und Tendenzen der 1520er Jahre.“ Blickle, *Gemeindereformation* (wie Anm. 13), S. 91.

24 Zur Problematik des Begriffs „evangelisch“ bzw. „Evangelische“ vgl. Pabst, *Typologierbarkeit* (wie Anm. 5), S. 33 f.

25 Postel nennt als Beispiele für erste Prediger Heinrich von Zütphen (Bremen), Johann Fritze (Lübeck), Joachim Slüter (Rostock), Stephan Kempe (Hamburg). Vgl. Rainer Postel: *Motive städtischer Reformation in Norddeutschland*, in: *Jahrbuch für Regionalgeschichte* 15 (1988), S. 92-107, hier S. 101. Vgl. auch Antjekathrin Graßmann: *Lübeck, Freie Reichsstadt und Hochstift. Wendische Hansestädte Hamburg, Wismar, Rostock, Stralsund*, in: Anton Schindling, Walter Ziegler (Hrsg.): *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650. Nachträge*, Münster 1996, S. 115-128, hier S. 119 und Rainer Postel: *eyne gans nye ferlicke secte. Die Hansestädte und die Reformation*, in: Antjekathrin Graßmann (Hrsg.): *Der Kaufmann und der liebe Gott. Zu Kommerz und Kirche in Mittelalter und Früher Neuzeit*, Trier 2009, S. 131-146, hier S. 139.

26 Vgl. Andrea Löther: *Prozessionen in spätmittelalterlichen Städten. Politische Partizipation, obrigkeitliche Inszenierung, städtische Einheit*, Köln u.a. 1999, S. 301 u. 320 f.

27 Vgl. Wilfried Ehbrecht: *Zu Ordnung und Selbstverständnis städtischer Gesellschaft im späten Mittelalter*, in: Ders., *Konsens und Konflikt* (wie Anm. 13), S. 27-45, hier S. 45. Ausführliche Beispiele für Bannerlauf und Auflauf in vorreformatorischen Städten bieten ders.: *Bürgertum und Obrigkeit in den hansischen Städten des Spätmittelalters*, in: Wilhelm Rausch (Hrsg.): *Die Stadt am Ausgang des Mittelalters*, Linz 1974, S. 275-302 und Wilfried Ehbrecht: *Köln – Osnabrück – Stralsund. Rat und Bürgerschaft hansischer Städte zwischen religiöser Erneuerung und Bauernkrieg*, in: Franz Petri (Hrsg.): *Kirche und gesellschaftlicher Wandel in deutschen und niederländischen Städten der werdenden Neuzeit*, Köln u.a. 1980, S. 23-63, 48-50. Eine feinere Typisierung der in der Städtereformation auftretenden Konfliktformen bietet: Troßbach, *Unterschiede und Gemeinsamkeiten* (wie Anm. 14), S. 119.

28 Vgl. Ehbrecht, *Köln – Osnabrück – Stralsund* (wie Anm. 27), S. 58 f.

chen und außenpolitischen Lage, als deren wichtigste Eckpunkte das „Wormser Edikt“,²⁹ das „Regimentsmandat vom 20. Januar 1522“ und „Bauernkrieg“ angesehen werden können.³⁰

Als kaiserliches Mandat benötigte das Wormser Edikt – anders als ein Reichstagsabschied – keine Bestätigung der Reichsstände, um Rechtsgültigkeit zu erlangen. Karl V. hatte die Stände vielmehr einbezogen, um von der Reichsacht Gebrauch zu machen. Doch schon die offensichtliche Verweigerungshaltung des sächsischen Kurfürsten ließen die erhoffte radikale Lösung der *causa Lutheri* unwahrscheinlich werden.³¹

Bereits sieben Monate nach Verhängung der Reichsacht über Luther, seine Förderer und Anhänger verkündete das Reichsregiment auf dem Nürnberger Reichstag am 20. Januar 1522 ein Moratorium des Edikts „bis solange durch vorsehung der gemeinen reichsstend ernstliche versammlung oder consilia solcher sachen halber ein bedechtliche, wolerwogne, gegrunte, gewisse erklerung, entortierung und derminaz furgenommen und beslossen werde“.³² Auch wenn das Mandat explizit nur für die sächsischen Territorien gelten sollte, relativierte es doch grundsätzlich das Wormser Edikt und baute den Dualismus von Rom-Treue und Häresie um die Möglichkeit einer Verhandlungslösung durch ein (National-)Konzil aus. Am 9. Februar 1523 erweiterte der Reichstag – der keine formale Möglichkeit hatte, das kaiserliche Edikt aufzuheben – dieses Moratorium des Ketzerrechts für alle Reichsstände.³³ Die inhaltlich unpräzise Vorgabe, dass künftig allein „das heilig evangelium nach auslegung der schriften von der christlichen kirchen approbirt und angenomen gepredigt werden dürfe“,³⁴ schuf den Reichsständen und Stadträten den rechtlichen Spielraum, den Heinrich Richard Schmidt so treffend „Konsensfiktion Evangelium“ nennt.³⁵

Vor diesem Hintergrund wird verständlich, welche Entwicklung die Disputation im Laufe der frühen Reformationsjahre nahm. Aus den frühkirchlichen Synoden der Antike übernommen, blieb die *disputatio* seit Whitby 664 und Aachen 800 der römischen Kirche ein probates Mittel, sich mit Häretikern und Orthodoxen auseinanderzusetzen und ihnen zugleich einen Weg zurück in die Kirche zu weisen. An der entstehenden mittelalterlichen Universität wurde die Disputation dann zur klassischen Form der akademischen Auseinandersetzung. Als Mittel der Entscheidungsfindung in Fragen der Theologie oder des Ritus war das theologische Streitgespräch, auch wenn die Rezeption insbesondere der Zürcher Disputationen Zwinglis den Eindruck erwecken mag, keine Erfindung der Reformation. Ihr genuines Verdienst war es vielmehr, dass sie die Disputation aus ihrem universitären Rück-

29 Ediert in Adolf Wrede (Hrsg.): Deutsche Reichstagsakten Jüngere Reihe, Bd. 2, Gotha 1896, S. 640, 659.

30 Ediert in Felician Gess (Hrsg.): Akten und Briefe zur Kirchenpolitik Herzog Georgs von Sachsen. Erster Band 1517–1524, Leipzig 1905, Nachdr. Köln u.a. 1985, S. 250–252.

31 Vgl. dazu Armin Kohnle: Reichstag und Reformation. Kaiserliche und ständische Religionspolitik von den Anfängen der Causa Lutheri bis zum Nürnberger Religionsfrieden, Gütersloh 2001, S. 100–103 u. S. 440 sowie Rudolf Mau: Evangelische Bewegung und frühe Reformation 1521 bis 1532, Berlin 2000, S. 33.

32 Zit. nach Gess (Hrsg.), Akten und Briefe (wie Anm. 30), S. 252.

33 Vgl. Kohnle, Reichstag und Reformation (wie Anm. 31), S. 105–109.

34 Diese Formel erscheint im Mandat vom 6.5.1523, Adolf Wrede (Hrsg.): Deutsche Reichstagsakten Jüngere Reihe, Bd. 3, Gotha 1901, S. 448–452, allein drei Mal, sowie im Abschied, in: Ebenda, S. 474 f.

35 Schmidt, Reichsstädte (wie Anm. 3), S. 122.

zugsraum holte und als Mittel der öffentlichen Meinungsbildung etablierte. So diskutierten schon 1518 der Jüterboger Ratsprediger Franz Günther und der Minoritenpater Bernhard Dappen; im Folgejahr soll der Aldermann der Stralsunder Tuchscherer einen Dominikaner zum Streitgespräch über die „rechte Lehre“ herausgefordert haben.³⁶

Dank Wormser Edikt und Reichspolitik befanden sich Fürsten sowie Städte seit 1521 faktisch in einer rechtsunsicheren Lage darüber, was als „schriftgemäße Predigt“ zu gelten habe. Ein General- oder wenigstens Nationalkonzil, welches diese Frage verbindlich beantworten sollte, ließ zunächst auf sich warten, wurde dann gar vom Kaiser unterbunden.³⁷ In dieser Situation boten Disputationen den städtischen Obrigkeiten einen Ausweg. Auf Basis der „Konsensfiktion Evangelium“ konnte so eine – vorläufige, aber für diese Stadt verbindliche – Entscheidung über die „schriftgemäße Predigt“ getroffen werden, die Frieden und Einigkeit in der Stadt wiederherstellen konnte. Wurden alle Bürger als Gemeinde an der Entscheidungsfindung beteiligt, konnten sich die Räte gegenüber Bischöfen, Papst und Kaiser der Verantwortung entziehen. Von 1524 (Mühlhausen/Elsass) bis 1532 (Lüneburg), vom Oberrhein bis zur Ostseeküste luden daher Stadträte zu Disputationen in Rathäusern, Mendikanten- oder Stadtpfarrkirchen ein.³⁸

Auch wenn „das Evangelium“ vor allem rechtlich argumentativ als Konsens verwandt wurde, blieb es doch der zentrale, namensgebende Kampfbegriff des evangelischen Lagers,³⁹ um für ein Einkommen zu plädieren. Der erste und einfachste Weg, evangelische Prediger anzustellen, waren gestiftete Vikarien und Prädikaturen. Spätestens, wenn eine Stadt sich durch Disputation zum Evangelium bekannt hatte, stellte sich jedoch die Frage nach der entsprechenden Besetzung der Pfarrstellen in den Stadtkirchen. Die Kollatur – das Stellenbesetzungsrecht – gehörte zu den Patronatsrechten. Bis zur Reformation war es nur 82 von 3 000 Städten gelungen, in irgendeiner Form Patronatsrechte an ihren Pfarrkirchen zu erwerben.⁴⁰ Um die evangelische Predigt auch an den Stadtkirchen zu garantieren, blieb den

36 Dazu Thomas Fuchs: *Konfession und Gespräch. Typologie und Funktion der Religionsgespräche in der Reformationszeit*, Köln u.a. 1995, S. 230. Mit weiteren Beispielen für ähnliche Ereignisse vgl. ebenda, S. 132-143. Vgl. auch Otto Scheib: *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion. Mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517–1689)*, 3 Bde., Wiesbaden 2009, S. 98.

37 Der Text des sogenannten Edikt von Burgos in: Rosemarie Aulinger (Hrsg.): *Deutsche Reichstagsakten Jüngere Reihe*, Bd. 5/6, München 2011, S. 104-107. Reichsregiment und die Mehrzahl der Stände hatten zunächst angenommen, dass sich das Verbot lediglich auf den Themenkomplex der *causa Lutheri* bezog, sodass Karl V. in einem weiteren Schreiben vom 30. September die komplette Versammlung eindeutig untersagte, vgl. ebenda, S. 127 f. Vgl. auch Kohnle, *Reichstag und Reformation* (wie Anm. 31), S. 223 u. 247.

38 Die umfangreichste Darstellung zu den tatsächlichen wie auch geplanten Disputationen bietet weiterhin Bernd Moeller: *Zwinglys Disputationen. Studien zu den Anfängen der Kirchenbildung und des Synodalwesens im Protestantismus*, II. Tl., in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung* 60 (1974), S. 213-364, hier S. 218-340.

39 Vgl. Anm. 23.

40 Die Erfolge Schlettstadts und Nürnbergs sind dabei als besonders außergewöhnlich zu werten. Grundlegend weiterhin Dietrich Kurze: *Pfarrerwahlen im Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte der Gemeinde und des Niederkirchenwesens*, Köln 1966, hier besonders S. 40 f., 315, 434-442 u. 532.

Städten in der Regel nur das Mittel der Usurpation. Doch hatte dieser Schritt oft praktisch-organisatorische Auswirkungen, wenn die ursprünglichen Patronatsherren – beispielsweise Stiftskapitel oder Bischöfe – die Auszahlung der damit verbundenen Pfründen sperrten.⁴¹

Die Frage nach der Besoldung der evangelischen Pfarrherren und der Unterstützung „entlaufener“ Mönche und Nonnen blieb nicht folgenlos für städtische Finanzen. Kirchenstürme und -räumungen sowie später die Einziehung des Vermögens geschlossener Konvente und die Abwicklung geistlicher Stiftungen bedeuteten neue Einnahmen, die angemessen verwaltet werden wollten. Vor allem letztere waren – nach heutigem Sprachgebrauch – zweckgebundene Mittel, die nicht ohne weiteres dem Säckel des Kämmerers hätten zugeschlagen werden können. Aus diesem Grund wurden sie dem – entweder schon existierenden oder neu zu schaffenden – „Armen-“ oder „gemeinen Kasten“ als Sondervermögen zugeteilt, das gemäß einer eigenen Kastenordnung verwaltet wurde.⁴²

Die neue, evangelische Predigt diente nicht nur primär der Verbreitung reformatorischer Theologie, sondern brachte Veränderungen im Ritus mit sich. Die neuen Ideen erforderten zwangsläufig noch weitere Reformen, die über die Reichung des Laienkelchs hinausgehen mussten. Mit der Weihnachtmesse 1521 hatte Karlstadt in Luthers Abwesenheit aus Wittenberg drastische Veränderungen vorgelegt und die Diskussion eröffnet, wie ein evangelischer Gottesdienst aussehen sollte. In den folgenden Jahren entwarfen und veröffentlichten viele Reformatoren neue, evangelische Gottesdienstordnungen, vom Nördlinger Karmeliterprior Kaspar Kantz 1522⁴³ bis zu Luthers „Deutsche Messe vnd ordnung Gottis dienst“⁴⁴ 1526. Hierbei lassen sich zwei Grundtypen unterscheiden: Im Norden des Reichs und in Franken dominierte eine Art „gereinigter Messe“, deren Schwerpunkt klar von der Eucharistie zur Wortverkündigung verschoben wurde. Im Südwesten verbreitete sich eine modifizierte Form

41 Zur Entstehung der neuen, evangelischen Geistlichkeit und der Patronatsrechtproblematik vgl. Pabst, Typologisierung (wie Anm. 5), S. 164-166.

42 Seit der Adelschrift vertrat Luther nachdrücklich den evangelischerseits weithin akzeptierten Standpunkt, dass letztlich alles Stiftungsgut „zum Gottesdienst“ gestiftet, der Unterhalt von Predigern und Lehrern ebenso wie das Almosenwesen ja auch Teil dessen sei, sodass eine Verwendung für diese Zwecke durch die weltliche Obrigkeit dem ursprünglichen Sinn des Stifters nicht zuwiderlaufe. Vgl. dazu Karl Trüdinger: Luthers Briefe und Gutachten an weltliche Obrigkeiten zur Durchführung der Reformation, Münster 1975. Der alte und bis heute sehr populäre Vorwurf, Städte und Landesherren hätten sich der Reformation angeschlossen, um sich am Kirchengut bereichern zu können, entbehrt angesichts der bis 1555 völligen Rechtsunsicherheit in dieser Sache jeglicher Grundlage. Dazu Harm Klüeting: Enteignung oder Umwidmung? Zum Problem der Säkularisation im 16. Jahrhundert, in: Irene Crusius (Hrsg.): Zur Säkularisation geistlicher Institutionen im 16. und im 18./19. Jahrhundert, Göttingen 1996, S. 57-83, hier S. 63 und Anton Schindling: Die Reformation in den Reichsstädten und die Kirchengüter. Straßburg, Nürnberg und Frankfurt im Vergleich, in: Jürgen Sydow (Hrsg.): Bürgerschaft und Kirche, Sigmaringen 1980, S. 67-88. Zum ebenfalls mehr als problematischen Begriff der „Säkularisation“ vgl. Martin Heckel: Das Problem der „Säkularisation“ in der Reformation, in: Irene Crusius (Hrsg.), Säkularisation (wie Anm. 42), S. 31-56, hier S. 33 u. 41-44. Zu erwähnen ist an dieser Stelle auch die rechtshistorische Dissertation von Hans Lehnert: Kirchengut und Reformation. Eine kirchenrechtliche Studie, Erlangen 1935.

43 Die Kantzsche Messe ist ediert in: Wolfgang Herbst (Hrsg.): Evangelischer Gottesdienst. Quellen zu seiner Geschichte, Göttingen ²1992, S. 9-12. Dazu auch: Karl-Heinrich Bieritz: Liturgik, Berlin u.a. 2004, S. 452.

44 D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Bd. 19, Weimar 1897, S. 44-113.

des spätmittelalterlichen Wortgottesdiensts der Prädikanten, an den das Abendmahl optional angehängt werden konnte.⁴⁵

Indem sie Kasten- und Messordnungen erließen, reagierten die Stadträte nicht mehr allein situativ auf Regelungsbedarf, sondern gingen aktiv erste Schritte zur Etablierung eines weltlichen Kirchenregiments. Dieser Prozess ging in den Erlass einer Kirchenordnung ein, die das Fundament des neuen, evangelischen Kirchenwesens jener Stadt bildete. Die Städtereformation fand hierin ihren Endpunkt, selbst wenn es noch altgläubig gehaltene Messen gab und viele Rechtsstreitigkeiten vornehmlich in Besitzfragen ungeklärt blieben.⁴⁶

Reformation in Riga

Rahmenbedingungen: Riga zu Beginn des 16. Jahrhunderts

In den drei Jahrhunderten seit der Gründung zwischen zwei livischen Fischerdörfern wenige Kilometer von der Mündung der Düna in die Ostsee war Riga mit seinen 13 000 Einwohnern die unumstrittene *metropolis Livoniae*, deren Beherrschung für eine politisch-militärische Vormachtstellung innerhalb Livlands, dieses „kleine[n] Kosmos von fünf geistlichen Staaten“ unabdingbar war.⁴⁷ Dies ist für das Verständnis der mittelalterlichen Geschichte Rigas essentiell, denn „die innerlivländische Geschichte [...] kennt ein beherrschendes Thema, gewissermaßen einen Dauerbrenner: die Auseinandersetzung der verschiedenen Landesherren um die Vorrangstellung im Land, genauer gesagt, den Streit zwischen dem Deutschen Orden auf der einen und den Prälaten von Riga und Dorpat, vor allem dem Erzbischof von Riga, auf der anderen Seite. [...] [D]ie Formen des Streites wechseln, der Kern [bleibt] eigentlich immer derselbe.“⁴⁸ Bürger und Rat profitierten von diesem permanenten Konflikt, der dazu

45 Vgl. Bieritz, Liturgik (wie Anm. 43), S. 481-484; zum Predigtgottesdienst grundlegend Eberhard Weismann: Der Predigtgottesdienst und die verwandten Formen, in: *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Bd. 3, Stuttgart 1956, S. 1-97.

46 Die zweifelsfrei bedeutendste Persönlichkeit ist in diesem Kontext Johannes Bugenhagen, dessen Braunschweigische Kirchenordnung von 1528 Vorlage vieler – nicht nur von ihm selbst verfasster – Kirchenordnungen des norddeutschen Raums wurde. Vgl. Wolf-Dieter Hauschild: Johannes Bugenhagen (1485–1558) und seine Bedeutung für die Reformation in Deutschland, in: *Lutherjahrbuch 77* (2010), S. 129-154, hier S. 147.

47 Norbert Angermann: Einbrüche im Osten. Von der Schlacht bei Tannenberg bis zur Schließung des Nowgoroder Kontors. Livland und Russland, in: Jörgen Bracker (Hrsg.): *Die Hanse – Lebenswirklichkeit und Mythos*, Lübeck ³1999, S. 137-141, hier S. 137. Dem Deutschen Orden unterstand mit ca. 67 000 km² (vgl. Preußen: rund 60 000 km²) mehr als die Hälfte Alt-Livlands. Das Erzstift Riga umfasste etwa 18 000 km², während die Stifte Dorpat (9 600 km²) Ösel-Wiek (7 600 km²) und Kurland (4 500 km²) über deutlich kleinere Territorien herrschten. Das Bistum Reval verfügte über keinerlei weltlichen Herrschaftsbereich. Dazu Marian Biskup: Livland als politischer Faktor im Ostseeraum zur Zeit der Kalmarer Union (1397–1521), in: Zenon H. Nowak (Hrsg.): *Der Deutsche Orden in der Zeit der Kalmarer Union 1397–1521*, Toruń 1999, S. 99-133, hier S. 100.

48 Klaus Neitmann: Um die Einheit Livlands. Der Griff des Ordensmeisters Bernd von Borch nach dem Erzstift Riga um 1480, in: Hans Rothe (Hrsg.): *Deutsche im Nordosten Europas*, Köln u.a. 1991, S. 109-139, hier S. 109.

führte, dass sich Erzbischof und Ordensmeister 1452 im 1492 bestätigten Vertrag von Kirchholm die Stadtherrschaft über Riga teilten.⁴⁹

Die Stadt selbst war in vielerlei Hinsicht eine typische Hansestadt des Ostseeraums: Neben dem Dombezirk und dem Ordensschloss umfasste sie die zwei Stadtkirchen St. Petri und St. Jakobi, sowie Klöster der Dominikaner und Franziskaner sowie einen Zisterzienserinnenkonvent. Eine russische Kaufmannskirche, St. Gertrud in der Stadtmark und das Heilig-Geist-Spital vervollständigten das Bild des kirchlichen Riga am Vorabend der Reformation.⁵⁰

Die führende Schicht der Rigaer Bürgerschaft waren die Kaufleute, die dank ihrer „Kreuz- und Querwanderung“ über familiäre Wurzeln und Beziehungen im gesamten Hanseraum verfügten.⁵¹ Sie bildeten zusammen mit den Goldschmieden die Große Gilde, aus deren Reihen sich der Stadtrat durch Kooptation ergänzte. Die übrigen Handwerksämter waren in der Kleinen Gilde zusammengefasst, die dritte prägende Korporation Rigas war die Bruderschaft der Schwarzhäupter, in der sich die ledigen Kaufgesellen organisiert hatten.⁵²

Riga unterschied sich von anderen Hansestädten in ihrer livländischen Eigenheit: Denn seit ihrer Gründung gehörten auch Angehörige der autochthonen Volksgruppen der Selonen, Liven und Letten zur Einwohnerschaft. Kommunikantenlisten aus der Mitte des 15. Jahrhunderts lassen darauf schließen, dass der Anteil der „Undeutschen“ an der Bevölkerung Rigas mit einem Drittel anzusetzen ist. Sie verdienten ihren Unterhalt als Dienstboten, Handwerker und im Handelshilfsgewerbe.⁵³ Anders als in Städten lübischen Rechts waren

49 Dazu Roman Czaja: Der Deutsche Orden als Stadtherr im Reich, in Preußen und Livland, in: Ders., Jürgen Sarnowsky (Hrsg.): Die Ritterorden als Träger der Herrschaft. Territorien, Grundbesitz und Kirche, Toruń 2007, S. 127-140, hier S. 133 und Neitmann, Einheit Livlands (wie Anm. 48), passim.

50 Als ein Charakteristikum hansischer Städtegründungen nennt Brandt „große, rational zugeschnittene Pfarrbezirke“: Ahasver v. Brandt: Die Stadt des späten Mittelalters im hansischen Raum, in: Hansische Geschichtsblätter 96 (1978), S. 1-14, hier S. 7. Zu den Mendikantenklöstern vgl. Leonhard Lemmens: Die Franziskanerkustodie Livland und Preussen. Beitrag zur Kirchengeschichte der Gebiete des Deutschen Ordens, Düsseldorf 1912, S. 5 u. 12 sowie Wilhelm v. Gutzeit: Zur Geschichte der Klöster im ehemaligen Riga, in: Mittheilungen aus dem Gebiete der Geschichte Liv-, Ehst- und Kurlands 10 (1865), S. 336-358, hier S. 346 und Norbert Kersken: Städtische Freiheit und die nichtdeutsche Bevölkerung. Livland und die Oberlausitz im Vergleich, in: Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 57 (2008), S. 4-22, hier S. 9. Zur Ersterwähnung der Dominikaner zu Riga vgl. Leonid Arbusow: Bruchstücke eines Kopialbuchs des Rigaschen Dominikanerklosters, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands (1910), S. 127-135.

51 Nach Brandt ein typisches Merkmal der hansischen Kaufleute: Vgl. v. Brandt, Stadt des späten Mittelalters (wie Anm. 50), S. 12.

52 Vgl. Thomas Brück: Bemerkungen zur Kaufmannschaft Rigas in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Schwarzhäupter zwischen 1413 und 1424, in: Nils Jörn, Detlef Kattinger u.a. (Hrsg.): „Kopet uns werk by tyden“. Beiträge zur hansischen und preußischen Geschichte. Walter Stark zum 75. Geburtstag, Schwerin 1999, S. 113-130, hier S. 116-120.

53 Dazu Leonid Arbusow: Studien zur Geschichte der lettischen Bevölkerung Rigas im Mittelalter und im 16. Jahrhundert, in: Acta Universitatis Latviensis 1 (1921), S. 76-100, hier S. 77-87 und Vilho Niitemaa: Die undeutsche Frage in der Politik der livländischen Städte im Mittelalter, Helsinki 1949, S. 48. Zum Terminus „undeutsch“ unter ausführlicher Verwendung der mittelalterlichen Quellen grundlegend: Wilhelm Lenz: Undeutsch. Bemerkungen zu einem besonderen Begriff der

in Riga weder Geistliche noch „Nicht-Deutsche“ vom Bürgerrecht ausgeschlossen, lediglich Adeligen blieb die Zugehörigkeit zur Bürgerschaft verwehrt: „Et ne sal neyn ridder wonen binnen dessen wicbelde, dat hebet de wisesten louet vnde wilkoret.“⁵⁴

Inkubation: Andreas Knopkens Suche nach der felicitas

Dass der spätere Reformator Knopken während seines ersten Aufenthalts an der Düna sich in drei Briefen an Erasmus von Rotterdam darüber beklagte, in Riga niemanden zu haben, der ihm bei der Suche nach der *felicitas* behilflich sei, erweckt einen sehr negativen Eindruck.⁵⁵ Auch wenn die Klosterbibliotheken nicht mit der des Nürnberger Katharinenklosters zu vergleichen waren, so waren sie doch „auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit“,⁵⁶ was das Bild vom intellektuellen Ödland zu einem „weitgehend unbemerkten Einzug“ des Humanismus in Livland hin korrigiert.⁵⁷ Da sich der Landtag nicht auf die Finanzierung einer landeseigenen höheren Bildungseinrichtung hatte einigen können, waren an den Universitäten und höheren Schulen Mecklenburgs und Pommerns stets Söhne Livlands zu finden⁵⁸ – so auch in Treptow, wo der Pfarrer Andreas Knopken unter dem Rektor Bugenhagen an der Stadtschule unterrichtete, bis er 1517 seinem Bruder Jakob nach Riga folgte. Als neu rezipierter Domherr hatte Jakob Knopken die Pfarrstelle an der Petrikirche erhalten, da das Domkapitel die Patronatsrechte über beide Stadtkirchen besaß. Zur Erledigung der Pflichten engagierte er seinen Bruder Andreas und beide traten im Herbst 1517 der Losträgerbruderschaft bei. Da Andreas – wie bereits erwähnt – in Riga keine Entsprechung seines humanistischen Zirkels in Treptow fand, kehrte er dorthin zurück, wo er 1520 mit Bugenhagen und anderen die frühen Lutherschriften las. Als der pommersche Herzog Bogislaw X. im folgenden

- baltischen Geschichte, in: Bernhart Jähnig (Hrsg.): Aus der Geschichte Alt-Livlands. Festschrift für Heinz von zur Mühlen zum 90. Geburtstag, Münster 2004, S. 169-184.
- 54 Zit. nach Jakob Gottlieb Leonhard Napiersky (Hrsg.): Die Quellen des Rigischen Stadtrechts bis zum Jahr 1673, Riga 1876, S. 61. Zum Bürgerrecht siehe August v. Bulmerincq: Die Verfassung der Stadt Riga im ersten Jahrhundert der Stadt. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Stadtverfassung, Leipzig 1898, S. 25 u. 47-56; auch Arbusow, Studien (wie Anm. 53), S. 79 und Niitemaa, Die undeutsche Frage (wie Anm. 53), S. 50.
- 55 Die insgesamt drei Briefe Knopkens an Erasmus sind nicht erhalten, werden von jenem jedoch gleich zu Beginn seiner Antwort an Knopken vom 31. Dezember 1520 erwähnt. Vgl. Percy S. Allen (Hrsg.): Opus Epistolarum Des. Erasmi Roterdami, Bd. 4, Oxford 1922, Nr. 1177. Vgl. auch Christoph Schmidt: Auf Felsen gesät. Die Reformation in Polen und Livland, Göttingen 2000, S. 166 f. und Otto Pohrt: Reformationsgeschichte Livlands. Ein Überblick, Leipzig 1928, S. 21 f.
- 56 Martin Klöker: Geistliche und humanistische Literatur in deutscher und lateinischer Sprache im Zeichen von Reformation und Konfessionalisierung, in: Asche, Buchholz u.a. (Hrsg.), Die baltischen Lande (wie Anm. 7), Tl. 3, Münster 2011, S. 127-162, hier S. 127.
- 57 Ebenda, S. 128.
- 58 Vgl. den Rezess des Landtags 1512 in Leonid Arbusow (Hrsg.): Akten und Rezesse der livländischen Ständetage, Bd. 3 (1494–1535), Riga 1910, Nr. 53 (hier S. 188) und das Gutachten der Ritterschaften und Städte von 1522 ebenda, Nr. 136 (hier S. 400). Dazu auch Leonid Arbusow: Die Einführung der Reformation in Liv-, Est- und Kurland, Leipzig 1921, Nachdr. Aalen 1964, S. 78, 115-133 u. 830 sowie Pärtel Piirimäe: Staatenbund oder Ständestaat? Der livländische Landtag im Zeitalter Wolters von Plettenberg (1494–1535), in: Forschungen zur baltischen Geschichte 8 (2013), S. 40-80, hier S. 74.

Frühsommer diesen offensichtlich evangelischen Kreis zerschlug, kehrte er wieder in die Dienste seines Bruders Jakob nach Riga zurück.⁵⁹

Diese zweite Treptower Zeit hat Knopken offensichtlich verändert nach Riga zurückkehren lassen. Vordergründig versah er wie zuvor sein Amt in St. Petri und am Altar der Losträgerbruderschaft, doch scheinen seine Messen und Predigten nur noch der Form nach unverändert gewesen zu sein. Auch ohne den Namen Luthers oder seine These explizit genannt zu haben, begann Knopken in dieser Zeit, evangelisch zu predigen und darüber hinaus einen eigenen humanistischen Zirkel aufzubauen, in dem er Vorlesungen über den Römerbrief hielt. Aus ihnen sollte später sein gedruckter Römerbriefkommentar hervorgehen.⁶⁰

Beginn des Konflikts: Die Disputation

Die Inkubationsphase der Reformation, die im Spätsommer 1521 begonnen haben muss, endete spätestens am 22. Juni 1522, als im Chor der Petrikirche zu Riga die erste Disputation stattfand. Grundlage waren 24 Thesen Knopkens, die vor allem auf dem Römerbrief basierten. Wer zur Disputation lud und wer Knopken gegenübertrat, ist nicht bekannt.⁶¹

Wer auch immer diese Disputation initiiert haben mag – einiges spricht für den Stadtschreiber Lohmüller –, als erstes überliefertes reformatorisches Ereignis in Riga diente sie nicht zur Entscheidungsfindung. Man sollte die Disputation vielmehr als eine erste öffentliche Machtprobe des jungen evangelischen Lagers, dem neben dem Chef der Stadtverwaltung, Lohmüller, bereits einige Ratsherren angehört haben müssen, mit den geistlichen Stadtherren und den Vertretern des altgläubigen Klerus in der Stadt selbst betrachten. Denn Knopken hatte die geistlichen Landesherrn Livlands in seinen Thesen nicht nur theologisch, sondern auch politisch angegriffen, ohne dass man ihn in der Folgezeit dafür zur

59 Vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 172-176; Schmidt, Auf Felsen gesät (wie Anm. 55), S. 166 f. Vgl. auch Gustavs Strenga: Remembering the Dead. Collective Memoria in Late Medieval Livonia, Diss. phil., London 2013, S. 121. Die Argumentation Ruhtenbergs, die größere theologische Nähe Knopkens zu Melanchthon (verglichen zu Luther) habe darin seinen Grund, dass Luther während Knopkens zweiter Treptower Phase auf der Wartburg versteckt und somit auch als geistiger Einfluss kaum in Erscheinung getreten sei, überzeugt nur begrenzt. Vgl. Ralph Ruhtenberg: Die Beziehungen Luthers und der anderen Wittenberger Reformatoren zu Livland, in: Reinhard Wittram (Hrsg.): Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Ländern, Göttingen 1956, S. 56-76, hier S. 58-62.

60 Es liegt nahe zu vermuten, dass die Zuhörerschaft von Knopkens Römerbriefvorlesungen dieselbe Gruppe war, die – so der Stadtschreiber Lohmüller in seinem ersten Brief an Luther – Luthers Schriften las und diskutierte: „Itaque huic studere in omnibus tuis libellis, quorum magnam partem hic vidimus et legimus“. D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe, Briefwechsel, Bd. 3, Weimar 1933, Nr. 532, S. 591, 9 f.; vgl. auch Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 198.

61 Die Thesen Knopkens – ediert und übersetzt bei Pohrt, Reformationsgeschichte (wie Anm. 55), S. 115-125 – sind die einzige verlässliche Quelle, alle anderen Berichte entstammen späteren Quellen. Dies gilt etwa für Hermann v. Breverns „Kurze Nachrichten über den Beginn der Reformation in Livland“, ediert in: Archiv für die Geschichte Liv-, Est- und Curlands 8 (1861), S. 44-57, die zumindest sehr kritisch betrachtet werden müssen. Dazu Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 208-211.

Verantwortung zog. Dass der Franziskanerpater Thomas Rehberg – möglicherweise Knopkens Disputationsgegner – weiterhin von der Kanzel seiner Konventskirche Acht und Bann gegen Luther und alle Anhänger seiner Lehren verkündete, muss den meisten Rigensern daher zunehmend als Farce erschienen sein.⁶²

Als erstem bedeutenden reformatorischen Ereignis Livlands ist der ersten Rigaer Disputation große Beachtung zuteilgeworden; ihrem „Sieger“ Knopken hat sie den Titel des „Reformators Rigas“ eingebracht. Dabei war Knopken nur für den überschaubaren Zeitraum von maximal einem Jahr der bedeutendste (wenngleich nicht unbedingt einzige) Verkünder des Evangeliums in der Dünametropole. Spätestens im Herbst 1522 kam Sylvester Tegetmeyer nach Riga. Vermutlich aus Hamburg stammend, hatte dieser in Rostock studiert sowie als Disputator gearbeitet und dabei wohl die ersten Kontakte mit Livländern geknüpft: „Wer kann wissen, wie viele dieser jungen Leute, die aber für uns fast alle blosser Namen geblieben sind, nicht auch zu seinen Schülern im ‚Roten Löwen‘ gehört haben?“⁶³ Im Herbst 1521 hatte er sich in Wittenberg immatrikuliert, wo er das Wirken Karlstadts während Luthers Wartburgaufenthalts erlebte. Ob er tatsächlich wegen des Erbes seines verstorbenen Bruders nach Riga kam, wie Chyträus berichtet, bleibt ungeklärt.⁶⁴

Arbusow charakterisiert Tegetmeyer als denjenigen, der „zuerst in Riga die Stimme des Fanatismus erheben“ sollte.⁶⁵ Verglichen mit dem etwa 27 Jahre älteren Knopken, der von Lohmüller im Briefentwurf an Luther „*modestinus*“ genannt wurde,⁶⁶ mag Tegetmeyer wahrhaftig „radikal“ erscheinen. Dabei sollte jedoch nicht außer Acht gelassen werden, dass Tegetmeyer selbst sich schon in Wittenberg von Karlstadt und den radikaleren Formen der Reformation abgewandt hatte und es in Livland generell auch später keine nennenswerten radikalreformatorischen Strömungen und Bewegungen gab. Doch da er Zeuge der Wittenberger Unruhen war und eine entscheidende Rolle während des Rigaer Unruhejahrs 1524 spielte, kann Tegetmeyer für Rigaer Verhältnisse als radikal gelten.⁶⁷

Noch bevor die Konfliktphase der Rigaer Reformation ihren Höhepunkt erreichen sollte, schuf der Stadtrat Fakten, indem er die Kollatur der Pfarrstellen St. Petri und St. Jakobi an sich zog.⁶⁸ Als der Inhaber der Pfarrstelle an der Petrikirche – mittlerweile der Domherr Hildebrand Lutkens – im Ausland weilte und von seinem Vorgänger Jakob Knopken vertre-

62 Vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 215; auch Schmidt, Auf Felsen gesät (wie Anm. 55), S. 168 f.

63 Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 239.

64 Vgl. David Chyträus: *Davidis Chytraei chronicon Saxoniae et vicinarum aliquot gentium ab anno Christi 1500 usque ad M.D. XCIII*, Leipzig 1593, 10. Buch, S. 291; auch Werner O. Packull: Sylvester Tegetmeier, Father of the Livonian Reformation. A Fragment of His Diary, in: *Journal of Baltic Studies* 16 (1985), S. 343-356, hier S. 344-350. Vgl. auch Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 240. Den Beinamen „Reformator Rigas“ für Knopken verwendet Hoerschelmann schon im Titel seiner Monografie, vgl. Ferdinand Diedrich Hoerschelmann: *Andreas Knopken, der Reformator Rigas. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte Livlands*, Leipzig 1896.

65 Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 236.

66 WAB 2, Nr. 532.

67 Dazu Joachim Kuhles: *Die Reformation in Livland. Religiöse, politische und ökonomische Wirkungen*, Hamburg 2007, S. 144. Vgl. auch Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 625-627, 702 f. u. 804 sowie Klaus Deppermann: *Melchior Hoffman. Soziale Unruhen und apokalyptische Visionen im Zeitalter der Reformation*, Göttingen 1979, S. 78.

68 Dies muss unbestritten als klares Bekenntnis von Stadtrat und Bürgerschaftsmehrheit zu den

ten wurde, setzte der Rigaer Rat im Oktober 1522 den Vikar Andreas Knopken an die Stelle seines Dienstherrn. Nur wenige Wochen später – am 30. November – hielt Tegetmeyer seine Antrittspredigt als Pfarrherr zu St. Jakobi. Zur Legitimation des offenen Rechtsbruchs der Usurpation wählte der Rat wohl zwei Mittel, die auch von Magistraten anderer Städte im Reich gewählt wurden: Zum einen band er durch Konsultation der Ältesten der Großen und Kleinen Gilde die Stadtgemeinde insgesamt ein und nahm sie somit mit in die Verantwortung. Zum anderen berichtet seit Chyträus die Chronistik davon, dass man den Erzbischof Linde wiederholt und vergeblich um neue Pfarrherren, die das reine Evangelium predigen mögen, gebeten habe, sodass man um des Heils der Stadtbevölkerung willen die Kollatur habe usurpieren müssen.⁶⁹

Aus den 15 Monaten, die dem Dienstantritt Tegetmeyers folgten, ist aus Riga fast nichts überliefert, was mit dem reformatorischen Prozess in Zusammenhang steht – abgesehen davon, dass Jakob Knopken die Stadt Richtung Wittenberg verließ und am 11. November 1523 Luthers Sendbrief in Riga eintraf und vom Rat beantwortet wurde.⁷⁰ Wir können dennoch erschließen, dass die Stimmung zunehmend gegen den altkirchlichen Klerus und besonders die Mendikanten umgeschlagen sein muss und unter dem Einfluss der evangelischen Predigt Mönche und Nonnen ihre Klöster verließen. Dies verlief nicht unbedingt still und leise, sondern durchaus tumultartig, wie im Falle des Franziskanerpaters Thomas Rehberg, der über 30 Jahre dem Orden angehört haben soll:

„Ock de borgher unde koplude der stadt Ryghe hebben myt sodanem wylmode und konheyth gehandelt wedder unse broder, dat se ock syck hebben vermethen tho gande in dat kloster in der stadt des grauwen ordens unde hebben vorloff gegeben, den orden unde dat kleyde tho verwerpen, dartho etliken, de dat sulveste annehmen wolden, hebben se gelavet gelt unde kledere. Darbaven eynen olden broder des ordens, de dar prediker was unde plach wedder Luttersch lere tho prediken und de bullen des pawstes Leonis plach afthokundigen, densulvigen myt lavynghe geldes unde kledere hebben se ehne vorforet unde hebben ehne myt macht uth deme kloster gehalet ane fulbordt des gardians unde des gantzen conventes.“⁷¹

Die Folgenlosigkeit der Disputation für das evangelische Lager hatte gezeigt, dass die altgläubige Geistlichkeit kaum mehr Rückhalt in Riga selbst genoss und Übergriffe ungesühnt

evangelischen Predigern angesehen werden. Da man zu jenem Zeitpunkt – womöglich unter äußerem Druck – die evangelische Predigt leicht wieder hätte verbieten, die neuen Prediger recht umstandslos entlassen können, sollte das Jahr 1522 mit Disputation und Installation evangelischer Pfarrherren zwar als Beginn eines evangelischen Kirchenwesens in Riga angesehen werden, jedoch nicht als das entscheidende Jahr der Durchsetzung. Vgl. dazu Martin Pabst: *Verschwörung – Empörung – Zerstörung. Das Jahr 1524 als Schlüsseljahr der Reformation in Riga*, in: *Deutsch-Baltisches Jahrbuch* 63 (2015), S. 42-63.

69 Es kann sich hierbei auch um eine rückwirkend verwendete Rechtfertigungsargumentation handeln. Ob der Stadtrat sich tatsächlich zunächst an Linde wandte, kann nicht abschließend geklärt werden, doch ist es angesichts der vorreformatorischen Reformansätze der livländischen Kirche durchaus denkbar. Chyträus, *Chronicon Saxoniae* (wie Anm. 64), 10. Buch, S. 292. Vgl. Arbusow, *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 209 u. 241 f.

70 WAB 12, S. 147-150.

71 Zit. nach Lemmens, *Franziskanerkustodie* (wie Anm. 50), S. 120.

blieben. So wandte man sich anscheinend an den Ordensmeister Plettenberg, der zum ersten bekannten Mal hinsichtlich der Reformationsthematik aktiv wurde und beim Rigaer Rat Fürsprache für die Minoriten einlegte. Der Stadtschreiber Lohmüller berichtet in einem späteren Brief an den preußischen Bischof Polenz, wie er den Meister mit der Frage, „ob sein g[naden] nicht leiden kund, das ir die gebratnen raphuner selbs in den munt flogen“ davon abgebracht habe,⁷² sich weiterhin für die Franziskaner einzusetzen. Spätestens durch diesen Versuch, sich Unterstützung außerhalb der Stadtmauer zu verschaffen, waren die Minoriten für den Stadtrat nicht mehr allein beständiger Anlass für innere Unruhe, sondern ein Sicherheitsrisiko geworden. Daher beschlagnahmte er „van ehn [den Franziskanern; M. P.] de schlotel, welckere se wol 200 jar in fryher brukynghe gehat hadden, tho der porten in der stadt murhen, an welcker ock dat kloster gebuwet ys“.⁷³

Da also weder vom Ordensmeister noch vom Erzbischof Hilfe zu erwarten war, entschloss sich der Konvent der Franziskaner, seinen Lektor – den gebürtigen Revaler Antonius Bomhower, Bruder des 1518 verstorbenen Dorpater Bischofs – mit seinem Ordensbruder Burkhard Waldis nach Rom zu senden.⁷⁴ Im Laufe des Sommers 1523 reisten die beiden Mönche über Danzig und Stettin, Leipzig und Florenz nach Rom. Dort angekommen, waren sie jedoch zunächst zur Untätigkeit verurteilt, da Papst Hadrian VI. kurz zuvor verstorben, der Nachfolger noch nicht benannt und auch der neu gewählte Generalminister des Ordens, Franziskus Quinones, noch auf dem Weg an den Tiber war. In einem Brief an den Kustos und Guardian des Rigaer Konvents schilderte Bomhower die Reise und wie er die Zeit in Rom damit verbrachte, um vier Bögen Papier mit einer ersten Klageschrift zu füllen, in der er vom künftigen Papst vier Strafmandate gegen den Livländischen Ordensmeister, den Erzbischof und seine Suffragane, den Hochmeister und die Stadt Riga forderte. Als mit Giulio Medici – als Papst Clemens VII. – ein Förderer des Rigaer Erzbischofs Blankenfeld gewählt wurde, mögen Bomhowers Hoffnungen wohl zunächst gestiegen sein. Doch schnell zeigte sich, dass der neue Papst seinen Fokus auf den Kampf gegen die Türken legte und Livland keine Beachtung schenkte.⁷⁵

Erfolglos reisten Bomhower und Waldis Anfang 1524 vermutlich im Gefolge des päpstlichen Legaten zum Reichstag nach Nürnberg, wo sie am 14. März eintrafen und knapp

72 Lohmüller an Polenz, ediert bei Ulrich Müller: Johann Lohmüller und seine livländische Chronik „Warhaftig Histori“. Biografie des Autors, Interpretation und Edition des Werkes, Lüneburg 2001, S. 310-315.

73 Bomhower an Isenbrook, 19. November 1523, zit. nach Lemmens, Franziskanerkustodie (wie Anm. 50), S. 120; vgl. auch Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 258-260.

74 So Leonid Arbusow: Die Aktion der Rigaschen Franziskaner gegen das Vordringen des Luthertums, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands (1913), S. 21-71, hier S. 28 f. und Theodor Schiemann: Antonius Bomhower und Andreas Knopken. Eine Episode aus der Reformationsgeschichte Rigas, in: Baltische Monatschrift 32 (1885), S. 351-360, hier S. 351. Zu Waldis siehe auch Marcus Angebauer: „Idt ys all hir tho Ryge geschen...“. Burkhard Waldis, der verlorene Sohn und die Reformation in Riga, in: Jahrbuch des baltischen Deutschtums 42 (1994), S. 21-26. Vgl. auch die Chronik des Zisterzienserklosters: Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs [Historisches Staatsarchiv Lettlands, LVVA], f. 214, apr. 6, Nr. 264, S. 7 f.

75 Bomhower an Isenbrook, 19. November 1523, zit. nach Lemmens, Franziskanerkustodie (wie Anm. 50), S. 119-121. Vgl. auch Arbusow, Aktion der Rigaschen Franziskaner (wie Anm. 74), S. 29-33 sowie Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 263.

drei Wochen blieben. Hier verfasste Bomhower erneut eine Schrift: „Informatio, quo pacto commodius resistendum Luteranae heresy“.⁷⁶ Doch auch auf dem Reichstag war ihm diplomatisch kein Erfolg beschieden, sodass sich die beiden Minoriten wieder auf den Weg nach Riga machten.⁷⁷

Höhepunkt des Konflikts: Das Jahr 1524

Währenddessen erlebte Riga kurz vor Ostern 1524 den Höhepunkt der reformatorischen Konfliktphase, als es zu einer Abfolge von Kloster- und Kirchenstürmen kam. Wie die Anekdote um den Klostersaustritt Pater Rehbergs zeigt, waren die evangelischen Rigaer schon mehrfach mit Gewalt in den Minoritenkonvent eingedrungen, doch kam es nun zu Plünderungen. Am 6. März 1524 erhielt der evangelische Prediger Nikolaus Ramme mehrere Bände aus der franziskanischen Klosterbibliothek, die als Grundstein der späteren städtischen Bibliothek gelten können:

„Anno etc. XXIIII vmmmentrent mydfastenn vngeferlich do entfenck ick Nicolaus Ramme dusse na anetekeden boeke vth denn Grawen Kloster dorch overhantreyunge des erzamen, wysen un vorsichtigen herrn Pawel Drelinges, borgermeister, tho denste un gebroke vor dat gemene beste. Int erste eyn boek genomet Secunda pars biblie com expositione Lire / Sexta pars / Sexta pars Hugonis / Domini Aureoli Augustini sermonum opera / Opera Cipriani. Dusse vorschreuen Bo[e]ke synt by my to truer hant thom gemenen bestenn, alle tydt in macht des ersamen rades to vorderende efte tho vorgunende, wo erer Ersamheidenn dat geleueth.“⁷⁸

Schon im Frühjahr oder Sommer 1523 war das Franziskanerkloster zu Hasenpoth „dorch de vorbenomden Luttersch gentzlick myt unspreklichen schaden verbrandt“ worden,⁷⁹ wie Bomhower es im Brief an den Guardian und Kustos formulierte. Mit dem Sturm des Grauen

76 Ediert bei: Lemmens, Franziskanerkustodie (wie Anm. 50), S. 122-124.

77 Chyträus berichtet zwar von erlassenen Mandaten – Chyträus, *Chronicon Saxoniae* (wie Anm. 64), 10. Buch, S. 292 –, irrt hierbei jedoch offenkundig. Vgl. dazu Arbusow, *Aktion der Rigaschen Franziskaner* (wie Anm. 74), S. 34-40 sowie auch ders., *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 267.

78 Zit. nach Nikolaus Busch: *Die älteste Nachricht über eine städtische Bücherei in Riga*, in: *Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands* (1910), S. 178-180, hier S. 178. Da die Wahl Paul Dreling zum Bürgermeister erst 1528 stattfand, kann Ramme diesen Vermerk frühestens in jenem Jahr geschrieben haben. Busch machte im Bestand der städtischen Bibliothek zwar weitere Inkunabeln und Handschriften aus, die ursprünglich im Besitz der Rigaer Minoriten gewesen sein können, doch wurde offensichtlich nicht die gesamte Klosterbibliothek im Zuge der Klosterauflösung vom Rat übernommen. Die Bände, die der Ratsherr Dreling dem Prediger Ramme aushändigte, sind möglicherweise beim Klostersturm gestohlen und vom Rat beschlagnahmt worden. Vgl. ebenda, S. 179.

79 Zit. nach Lemmens, *Franziskanerkustodie* (wie Anm. 50), S. 120. Zumindest als Institution hatte das Kloster zu Hasenpoth noch bis 1560 bestand. Ob es 1523 baulich tatsächlich „gänzlich verbrannt“ wurde, ist unklar. So oder so gibt die Wortwahl Bomhowers seine Wahrnehmung des Geschehens wieder.

Klosters im März 1524 erreichte die Aggression gegen Vertreter und Institutionen der römischen Kirche in Riga eine neue Stufe.⁸⁰ Wenige Tage später beschlossen die Schwarzhäupter, „dath me[n] de taffel vn[de] alle[n]t weiß suß tho der vycire[n] hörede affneme[n] sulde, vn[de] vp dath nye hwß samptliken bringe[n].“⁸¹ Laut Vikarienbuch geriet die geplante Demontage des Korporationsaltars außer Kontrolle:

„wart eyn rumor, dat de gantse gemene hupe der junghen broder myt enen dullen, unsynnygen koppe unde myt gantser unstymycheyt in de kerke lepen unde tho breken unde vorstorden alle, dat to der swartenhoveden altare horde, also de grote taffel myt den clenen taffelen, myssal, corporal, kelke, patenen, luchter unde allent, war dar wasz, ock so, dat de vycyarye myt aller tobehorynge unde myssen ganz vorstoret wart.“⁸²

Einen Tag nachdem die Kaufgesellen ihren eigenen Altar zerstörten, kam es in den Pfarrkirchen St. Petri und St. Jakobi zum ersten allgemeinen Bildersturm in Riga.⁸³ Das Bruderbuch der Bierträger berichtet von weiteren Bilderstürmen in der Folgewoche:

„Item ind jar xxiiij In der fasten desz myddewekens na Judica don anrichtedenn de luterianer eyn wunderlick an bynnen Righe. de blinde worden sen, de stummen sprekende, de lamen gande, de holter worden mynschen de vorstat also se breken de beyden kerken alyo sunte perters vnnd jacobi vnnd alle de bylde cruce marien vnnd wasz dar wasz. Item de reliquien sanctorum in den Altaren bemuret vthbroken sze vnnt tho slogen tho worpen wasz in der kerken wast. Dan dit alle geschenn wasz

80 Die Formulierung Michalskis, die „Plünderung der franziskanischen Kirchenschätze [habe] eine vorikonoklastische Psychose“ erzeugt, wirkt durch ihre Wortwahl drastisch, bietet jedoch gruppenpsychologisch einen Erklärungsansatz, warum es zu diesen extremen Ereignissen in solch zeitlicher Verdichtung kam; Sergiusz Michalski: Bilderstürme im Ostseeraum, in: Peter Blickle, André Holenstein (Hrsg.): Macht und Ohnmacht der Bilder. Reformatorischer Bildersturm im Kontext der europäischen Geschichte, München 2002, S. 223-237, hier S. 231. Denn die These, dass Kaufgesellen, gewissermaßen „frisch agitiert“ nach Riga kommend, die Stimmung angeheizt hätten, hat schon Arbusow widerlegt: Die Frühjahrsschiffahrt war noch nicht aufgenommen worden und die für den März 1524 in Riga nachgewiesenen Schwarzhäupter waren bereits seit Herbst in der Stadt. Die zuerst bei Chyträus aufgezeichnete Anekdote, der Komtur des Ordensschlosses Hoyte sei in der Großen Gilde erschienen und habe den Kaufleuten eine Knotenpeitsche überbracht, um Mönche und Messpaffen aus der Stadt zu treiben, trägt deutliche legendarische Züge. Die Anmerkung Hiärns, dass jene Peitsche „noch heutigen Tages auf der Kaufleute Stuben“ zu sehen sei, gibt der Anekdote einen ätiologischen Charakter. Vgl. Chyträus, *Chronicon Saxoniae* (wie Anm. 64), 10. Buch, S. 292; Carl Eduard Napiersky (Hrsg.): *Thomas Hiärn: Ehst-, Lyf- und Lettländische Geschichte Monumenta Livoniae Antiquae* 1, Riga 1835, Nachdr. Osnabrück 1968, S. 194. Auch Arbusow, *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 291-293 sowie ders., *Aktion der Rigaschen Franziskaner* (wie Anm. 74), S. 42 f.

81 LVVA, f. 4922, apr. 2, Nr. 26, S. 15; vgl. Arbusow, *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 293 f.

82 Hauptbuch der Schwarzhäuptervikarie 1481–1585, Dokumentensammlung des Herder-Instituts 120, Nr. 7, S. 39.

83 Michalski verweist darauf, dass auch der „große Stralsunder Bildersturm vom 10. April 1525“ aus einer geplanten Entfernung von Kirchenspinden eskalierte: Michalski, *Bilderstürme* (wie Anm. 80), S. 230.

up den aventh sundhen sze hec dies paschalis up eltike psalmenn. dar mede wart de predikie angehaven dar he mende to vordedinghe se recht hedden gedan vp de mede afgaderye na scholde blyven.“⁸⁴

Mit dem Sturm des Franziskanerklosters und der Pfarrkirchen hatten sich Bürger und Bewohner Rigas zunächst gegen diejenigen kirchlichen Institutionen gewandt, denen sie besonders eng verbunden waren, die sie als „ihre“ ansehen konnten. Als die Domherren – vermutlich mit den altgläubigen Bürgern der Stadt – ihre Karfreitagsprozession abhielten, lieferten sie dem nun endgültig gewaltbereiten evangelischen Lager einen Anlass, sich auch gegen die Dom-Immunität zu wenden. Vom St.-Jakobi-Pastor Sylvester Tegetmeyer angeführt, stürmten diese am Karsamstag den Dom, wie das Bruderbuch der Bierträger knapp erwähnt: „Item im samer dar na vmen trent Sancti laurencij spletenn se de altare stene [...] in de grunth schach up den mandach vor Laurencij.“⁸⁵ Ausführlicher ist die Geschichte des Jungfrauenklosters:

„was die lieben alten gegeben hatten zur Kirche zum Gottesdienst, das risen die ungerathenen Nachkömmlinge ihren verfluchten Madensack auszustaffieren, die bilder musten auch daraus, musten auch aus den kirchen sich packen, wozu Sie dem in S. PetersKirche einen besonderen dunckeln Orth ersehen, dahin man die bilder aus allen Kirchen zusammenbrachte, gleichwie ins Gefängnis, diesen Orth nannten Sie zu allen Heiligen, wann die Praecicanten irgends ein bild gewahr wurden, haben Sie es von Stund an befohlen, abzustürmen, und zu aller-heiligen bringen, hiermit aber haben, Sie noch nicht ihr Müthlein gekühlet, darumb haben Sie einen Tag bestimmt, in welchem Sie alle die bilder auff Mistwagen zur Stadt hinaus haben führen lassen am Sandberg, Kubsberg genannnd, allda ein hauffen holtz zusammenführen laßen und betterstellung zu bereiten, gleichwie man pfeget für die Zauberer, und da die bilder auffgeworffen, fürnemlich aber das bild der hochgebenedeyeten Mutter Gottes, welche Sie mit lästerlichen Worten verbrandt.“⁸⁶

Wenige Wochen später löste die Himmelfahrtsprozession heftige Attacken der Evangelischen auf die Prozessionsteilnehmer aus, sodass diese direkt die Stadt verließen. Wenige

84 LVVA, f. 4038, Nr. 1088, S. 36r. Strengra verweist darauf, dass der Autor, der Vikar Johann Steffen, mit dieser Paraphrase von Jes. 35, 4-6 seine ablehnende Haltung gegenüber der Reformation verdeutlicht, die ihm u.a. sein Einkommen kostete: Strengra, Remembering (wie Anm. 59), S. 122.

85 LVVA, f. 4038, Nr. 1088, S. 36r.

86 LVVA, f. 214, apr. 6, Nr. 264, S. 5. Allein in dieser – erst nach 1582 verfassten – Quelle werden die typischen ikonoklastischen Elemente der Hexenverbrennung und des Allerheiligenwinkels benannt, die für Riga sonst nirgendwo belegt sind. Der bzw. die unbekannte VerfasserIn dieser Chronik schildert die Frevel mit einem klar behlehrenden Ziel, denn „nicht lange hernach hat sich die hochgelobte Jungfrau Maria an ihren Ehrschänders“ in Form eines verheerenden Stadtbrandes gerächt, der aber – worauf Arbusow hinweist – erst 1547 stattfand. Die Klosterchronik wird auch dadurch fragwürdig, dass sie die vermeintliche „Wiedertaufe“ (wohl eher eine Parodie der österlichen Wasserweihe) durch Tegetmeyer, von der der Rigaer Domherr Ployss in einer Aussage 1536 berichtet – vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 306 f. – in die Jakobikirche verlegt: LVVA, f. 214, apr. 6, Nr. 264, S. 3; vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 296 sowie S. 297 u. 350.

Tage später, am 13. Mai 1524, wurde ein Brief an den Revaler Rat versandt, in dem der Rat Rigas mitteilte, dass man die Franziskaner der Stadt habe verweisen müssen, um weitere Ausschreitungen zu verhindern. Als Begründung wurde der bereits genannte Brief Bomhowers an den Kustos Wilhelm Isenbrook vom November 1523 genannt, den der Stadtrat offensichtlich hatte abfangen oder anderweitig beschlagnahmen können.⁸⁷

Im Zuge der Ausweisung beschlagnahmte vermutlich der Stadtrat auch die Kirche und die Konventsgebäude der Minoriten, ebenso wie auch die Dominikaner höchstwahrscheinlich im Frühjahr 1524 der Stadt verwiesen wurden. Das Zisterzienserinnenkloster blieb jedoch unangetastet, da es seit langem bevorzugt der Versorgung von Töchtern der erzstiftischen Ritterschaft diente, welche sich die Stadt in ihrem Konflikt mit dem Erzbischof nicht zu Feinden machen mochte.⁸⁸

Von all diesen Ereignissen werden Bomhower und Waldis auf ihrer Heimreise wohl spätestens in Lübeck erfahren haben, ebenso davon, dass ihre Mitbrüder im Lemsaler Franziskanerkloster Zuflucht gefunden hatten. Daher planten sie möglicherweise, bereits in Dünamünde von Bord zu gehen, um von dort die Küste hinauf zu ihrem vertriebenen Konvent zu gelangen. Doch, ob es nun ein plötzlicher Wind war, wie Chyträus es schildert, oder doch eher eine erfolgreiche „geheimdienstliche“ Aktion im Auftrag des Stadtrats – das Schiff mit Bomhower und Waldis legte in Riga an, wo die beiden am 10. Juni 1524 umgehend verhaftet wurden.⁸⁹

Der Vorwurf gegenüber den – sowohl in Rom als auch in Nürnberg erfolglos gebliebenen – Minoriten lautete, dass sie mit ihrer Reise wider Rigas „ere, gelimpe, liif und gud gehandelt“,⁹⁰ wie es schon der Brief Bomhowers an den Kustos Isenbrook belege. Bereits zwei Tage nach der Verhaftung wandten sich die Rigenser an den Revaler Rat mit einer Bitte: Bomhower habe gestanden, seinem Bruder Bartel in Reval ein Fass mit Schriften geschickt zu haben, welches man beschlagnahmen möge. Doch als einen Monat später die Rigenser Delegation auf dem Landtag in Reval jenes Fass erhielt und öffnete, stellte sich heraus, dass der Inhalt nicht inkriminierend war. So blieb ihnen nur mehr Bomhowers Brief aus Rom, um die Anklage zu begründen. Mit der Unterstützung Revals, Dorpats und

87 Regest des Briefes an Reval bei Lemmens, Franziskanerkustodie (wie Anm. 50), S. 126; vgl. Arbusow, Aktion der Rigaschen Franziskaner (wie Anm. 74), S. 32 u. 48 f. sowie ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 256-258, 291 f. u. 297-306.

88 Durch diese Funktion des Klosters für die Vasallen erklärt sich zumindest deren Eintreten für dessen Erhalt, wie es auch der 47. Artikel des Landtagsrezesses von 1525 widerspiegelt: „Myt den klosterjunkfrouwen de her meyster wyl hebben, dat de fredeszam bliven mogen und bynnen Rige eynen capellan edder dry holden, de en yn vorlatener dore mysse holden und ander sacrament na erer arth holden.“ Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, S. 531; dazu auch: Ders., Aktion der Rigaschen Franziskaner (wie Anm. 74), S. 46 f.; ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 300, 309 u. 315; auch Lemmens, Franziskanerkustodie (wie Anm. 50), S. 49.

89 Arbusow urteilt: „Ob wirklich das Geschick dem Rat die Mönche in die Hand spielte, oder ob für das Vorübersegeln an Dünamünde heimliche Abmachung und bestimmte Vorkehrungen getroffen worden waren, ist Ansichtssache. Wenn der Rigasche Rat, durch weit entfernte Freunde unterstützt, Korrespondenzen abzufangen verstand, war er offenbar auch in der Lage, einige im Ordensgewande aus Lübeck anreisende Mönche durch geeignete Massnahmen dahin zu bringen, wohin er sie haben wollte.“ Arbusow, Aktion der Rigaschen Franziskaner (wie Anm. 74), S. 51-53, hier S. 52; ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 327.

90 So auf die Klage Rigas auf dem Landtag: Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, S. 432.

der Ritterschaften von Ösel, Harrien und Wierland wurde beschlossen, Bomhower keinem geistlichen Gericht auszuliefern, sondern auf dem nächsten Landtag abzuurteilen. Doch zu diesem Verfahren sollte es nicht kommen: Vermutlich nach Intervention des Ordensmeisters und auch der Angehörigen Bomhowers schwor Antonius Bomhower noch vor August 1525 der Stadt Riga Urfehde und wurde in Hausarrest überstellt.⁹¹

Der Übergang zur neuen Ordnung

Mit der widerrechtlichen Bestallung Knopkens und Tegetmeyers als Pfarrherren hatte der Stadtrat Ende 1522 erstmalig in einer Form ordnend gehandelt, die sich im Nachhinein als erste Schritte zum neuen, evangelischen Kirchenwesen herausstellen sollten – auch weil sich der Magistrat damit ein Folgeproblem eingehandelt hatte. Die Pfründen, welche die Pfarrstellen finanzierten, unterstanden nämlich weiterhin der Kontrolle des Domkapitels. Vorübergehend werden Knopken und Tegetmeyer ihren Lebensunterhalt möglicherweise durch Spenden und durch Vikariatszahlungen der Schwarzhäupter bestritten haben können. Langfristig musste jedoch eine Lösung gefunden werden. Mit der Usurpation der Kollatur hatte der Stadtrat die Verantwortung übernommen. Der Übergang weiter Teile der Bevölkerung in das evangelische Lager entzog nicht nur den beiden Pfarrherren, sondern auch den vielen Angehörigen des Niederklerus ihre Stellen und Einkünfte aus Privat- und Seelenmessen, und nicht nur deshalb, weil so mancher Vikar oder Kaplan selbst evangelisch wurde. Auf der anderen Seite mussten sich die Korporationen wie Ämter und Bruderschaften – wenn sie mehrheitlich evangelisch geworden waren – der Frage stellen, wie sie mit den Geldern, die für Altarausstattung, Seelenmessen und ähnliche Formen der Seelenheilsvorsorge und Memoria gestiftet worden waren, nun umgehen sollten.⁹²

Die Bilderstürme der Fastenzeit 1524 brachten zusätzliche Brisanz in die Rigaer Reformation. Aus rechtlicher Sicht war eine geordnete Demontage von Altären durch ihre Stifter nach damaliger Rechtsauffassung durchaus legitim.⁹³ So waren die wilden Zerstörungen und Plünderungen als „Kirchenbruch“ zu werten, dessen Ahndung im Zehnten Buch

91 Vgl. ebenda, Nr. 150, hier S. 434 f.; ein Regest des Briefes Riga an Reval, 12. Juni 1524 bei Lemmens, *Franziskanerkustodie* (wie Anm. 50), S. 127; Brief Plettenbergs an Blankenfeld, 13. Juni 1524, ebenda, S. 128. Vgl. auch Arbusow, *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 403 f. u. 646; ders., *Aktion der Rigaschen Franziskaner* (wie Anm. 74), S. 57 f.

92 Arbusow charakterisiert die in Abschriften von zwei Namenslisten aus den Jahren 1524 und 1526 bekannten evangelischen Prediger als „überaus buntscheckige Schar von Geistlichen in Riga“: Arbusow, *Einführung der Reformation* (wie Anm. 58), S. 567, ebenda, S. 304 u. 564.

93 Zur reformationszeitlichen Diskussion um das Eigentum an gestifteter Kirchengestaltung und die Rechtmäßigkeit der Rücknahme oder Einziehung vgl. Peter Jezler: *Etappen des Zürcher Bildersturms. Ein Beitrag zur soziologischen Differenzierung ikonoklastischer Vorgänge in der Reformation*, in: Robert W. Scribner (Hrsg.): *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit. Vorträge gehalten anlässlich eines Arbeitsgesprächs vom 15. bis 17. September 1986 in der Herzog-August-Bibliothek, Wiesbaden 1990*, S. 143-174, hier S. 149, 156 f. u. 164 f. Rosenfeld weist auf das klare Bewusstsein der meisten Stifter für den materiellen Wert des von ihnen gestifteten Guts hin, vgl. Jörg Rosenfeld: *Reformatoreischer Bildersturm – Export ins Nichts? Skulpturen zwischen ökonomischer und karitativer Verwertung*, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 87 (1996), S. 74-89, passim. Vgl. auch Sergiusz Michalski: *Das Phänomen Bildersturm*.

des Stadtrechts geregelt war: „Van eneme kerkenbrekere. Enen kerkenbrekere, de vppe der openbaren schult begrepen wert, de vp en loth ghestolen heuet, den sal men setten vp en rath.“⁹⁴ Eine strafrechtliche Verfolgung der Beteiligten nach dieser Norm – selbst allein etwaiger Anführer – hätte angesichts der Machtverhältnisse jedoch unzweifelhaft die öffentliche Ordnung noch stärker beeinträchtigt. Gegenüber Erzbischof oder Ordensmeister hätte sich der Rat solchermaßen dafür rechtfertigen können, die Bilderstürme rechtlich ungesühnt zu lassen, doch davon ist nichts bekannt. Stattdessen wurde die Auslieferung aller geraubten Wertgegenstände sowie auch der noch in den Kirchen befindlichen Vermögenswerte angeordnet.⁹⁵

Wenige Wochen nach dem Sturm des Franziskanerklosters und den Bilderstürmen in den Pfarrkirchen schuf der Rat an Gründonnerstag 1524 – also noch vor den Ausschreitungen an Ostern – mit dem Gemeinen Kasten die Grundlage für die finanzielle Verwaltung des entstehenden evangelischen Kirchenwesens. Für diese Jahre ist insbesondere über den Gemeinen Kasten wenig überliefert, doch sind die sieben Vorsteher bekannt, von denen je zwei dem Rat (Paul Dreling und Tonnies Tiling), der Großen (Hans Duvel und Hans Kalff) und der Kleinen Gilde (Gerth Hannemann und Hans Niemann) angehörten. Der siebte Vorsteher – Jakob Celle – wurde von der Bruderschaft der Losträger entsandt, woraus geschlossen werden kann, dass die Losträger sich schon zu diesem Zeitpunkt geschlossen zur evangelischen Bewegung bekannt und als Konsequenz daraus ihre Stiftungen und regulären Zahlungen dem Gemeinen Kasten übertragen hatten.⁹⁶

Im Laufe des kommenden Jahres folgten die meisten Korporationen und Bruderschaften dem Beispiel der Losträger und händigten die Gelder, die sie bis dahin für ihren Altar und die Vikarien aufgewendet hatten, sowie noch vorhandene Ausstattungsgegenstände den Kastenvorstehern aus. Die Korporationen einigten sich mit den Kastenvorstehern meist auf eine jährliche Pauschalsumme – im Falle der Schwarzhäupter 175 Mark rigisch. Das Amt der Goldschmiede vereinbarte 1526 eine deutlich geringere Zahlung:

„Item [anno] xxvj do ssyn avereyn gekamen de olderlude des amttes to Ryggen, als Dyrick van der Heygde, olderman, unde Hynrick Stampe unde Harmen Olldendorp, myt den vorstenderen der armen to Ryggen, dat dat amt t[o Ryg]gen sulde jarlyck upp Meichelln geven xxxij mrc. van dem g[e]ld[e], dar ssze de olde dullen gadesgewanheyt medde pleggen to hebben, dat den nu kumt in den rechten gades ordengen, allsze me woll we[then, e]t ssy benedyget in eywicheyt.“⁹⁷

Versuch einer Übersicht, in: Scribner (Hrsg.), Bilder und Bildersturm (wie Anm. 93), S. 69-124, hier S. 108-110.

94 Zit. nach Napiersky, Quellen (wie Anm. 54), S. 192.

95 Vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 292-299 u. 311 f.

96 Vgl. ebenda, S. 572 und darauf aufbauend u.a. Niitemaa, Die undeutsche Frage (wie Anm. 53), S. 237. Arbusow weist darüber hinaus darauf hin, dass für spätere Zeiten auch vier Vorsteher aus den Reihen der Kleinen Gilde bekannt sind. Die Zahl und Zusammensetzung des Vorsteherkollegiums wird sich also von der ursprünglichen Siebenzahl entfernt haben. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 573, auch S. 301-304.

97 Zit. nach Hermann von Bruiningk: Kirchliches aus dem Buche der Ältermänner des rigaschen Goldschmiedeamtes, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands (1904), S. 264-272, hier S. 272. Im Vikarienbuch der Bierträger

Mit der „gemeinsamen Verordnung und Beliebung über die Gottesrenten und Vikarienrenten“ vom 24. November 1524 verfügte der Rat grundsätzlich, dass künftig alle Einkünfte kirchlicher Stiftungen in der Stadt an den Gemeinen Kasten zu entrichten waren. Im Gegensatz zur Revaler Kastenordnung von 1525, die auf dem Rigaer Vorbild fußte, ist die Rigaer Kastenordnung im Wortlaut nicht erhalten. Grundlage dieser Verfügung war derselbe Grundsatz, der sich beispielsweise auch in den Ruhjener Vorverhandlungen zum Wolmarer Landtag 1526 findet:

„Item is ock eindrechtlick irkant und geslaten, dat datjenne, eynsten Gade gegeven, ock vordan Gade bliven solle, als nemlick mith dem vycarien gelde, datsulvige in eynenn gemen kasten tho behof der kerkendener und armen tho bringende, id we-re denne, de armen vicarien kein nering hedden der ilder de vicarien upgericht, desulvigen man tho den forsteren des kysten wisen sal, umme eyn jarlick irkentnis daruth tho donde.“⁹⁸

Einen Tag nachdem die Himmelfahrtsprozession in der Flucht der Altgläubigen geendet hatte – am 6. Mai 1524 –, zog der Stadtrat auch sämtliches noch im Dom befindliches Altargerät ein, auch das der Seitenaltäre und Vikarien. Angesichts der Ereignisse des Vortags begründete man diesen Schritt damit, verhindern zu wollen, dass es von der altgläubigen Geistlichkeit aus der Stadt gebracht werden könne. Zwölf Jahre später sagte der Priester Johann Ployss im Reichskammergerichtsprozess gegen die Stadt Riga aus, dass der Dom-priester Berthold Knebus einer Delegation aus zwei Ratsherren und dem Stadtschreiber Lohmüller die Schlüssel übergeben habe, das Ciborium mit den Monstranzen dennoch aufgebrochen worden sei. Als die Ratsherren das wertvolle Gerät beschlagnahmten, habe er wenigstens die Heilig-Blut-Reliquie entnehmen können, deren Spur sich an dieser Stelle verliert. Letztlich konnte aber nur der Teil der Domausstattung eingezogen werden, der sich an dem Tag tatsächlich im Dom befand und nicht andernorts von den Domherren verwahrt oder bereits beiseitegeschafft wurde. Doch auch das, was im Mai nicht beschlagnahmt werden konnte, brachte der Rat unter seine (partielle) Kontrolle, indem man mit dem Domkapitel übereinkam, die Wertgegenstände in einem Nebenraum der Sakristei in einem speziell angefertigten Schrank unterzubringen. Der Schrank wurde mit zwei Schlössern versehen, deren Schlüssel der Rat und das Domkapitel erhielten. Bis die Besitzfrage rechtlich geklärt war, konnte keine Partei ohne Einwilligung der anderen Hand an das Gerät legen.⁹⁹

schlägt sich die reformatorische Veränderung in den Abrechnungen nieder: Wurden noch 1521 und 1522 die regulären Zahlungen für Vikarien und Wachs entrichtet, werden die Gelder 1525 „de radtlude“ ausgehändigt; vgl. LVVA, f. 4038, Nr. 1088, S. 35r-36v. Am 12. Mai 1525 übergab beispielsweise ein Thomas Schultete den Kastenvorstehern das Altargerät der Hl. Dreifaltigkeitskapelle in der Petrikirche. Das Regest der Empfangsbestätigung des Rates vom 12. Mai 1525 in LVVA, f. 673, apr. 2, Nr. K3 – Nr. 37; vgl. auch Constantin Mettig: Materialien zu einer Geschichte der reformatorischen Bewegung zu Riga, in: Sitzungsberichte der Gesellschaft für Geschichte und Altertumskunde der Ostseeprovinzen Russlands (1890), S. 65-71, hier S. 70 f. und Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 309 f. u. 572 f.

98 Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, S. 578; ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 309.

99 Ebenso beschloss 1525 auch der Landtag: „Die clenodie und gesmeide och privilegien, zo in den

Wie in vielen Domstädten des Spätmittelalters, befand sich auch in Riga ein großer Teil des innerstädtischen Grundbesitzes in der Hand des Domkapitels und seiner Domherren. Auch wenn der konkrete Zeitpunkt und Anlass der Einziehung dieser Häuser und Grundstücke durch den Stadtrat nicht bekannt ist, so kann mit Arbusow davon ausgegangen werden, dass dies zwischen November 1524 und Frühjahr 1525 geschah. Eine Abordnung, bestehend aus dem Landvogt Heinrich Gotte, einem weiteren Mitglied des Rats und dem Stadtschreiber Lohmüller, beschlagnahmte die Schlüssel der Häuser und wies die noch anwesenden Priester an, noch am selben Tage die Stadt zu verlassen. Da der geistliche Grundbesitz – von möglichen Ausnahmen abgesehen – nicht „eynsten Gade gegeben“ war, wurden die konfiszierten Häuser nicht dem Gemeinen Kasten übereignet, sondern gingen in den allgemeinen Besitz der Stadt über. In den ehemaligen Vikarienhäusern wurden den Predigern der Pfarrkirchen Dienstwohnungen zugeteilt, das ehemalige Franziskanerkloster diente ab Oktober 1525 als Quartier für Bedürftige. Die übrigen Häuser wurden zugunsten der Ratskasse vermietet, die auch aus diesen Erlösen die Bezahlung der Prediger übernahm und den Gemeinen Kasten bezuschusste.¹⁰⁰

Auch ohne Schlusspunkt: Das „Nachspiel“ der Rigaer Reformation

Schon im Sommer 1524 scheint die Reformation in Riga – als Entstehung eines neuen, eigenständigen und evangelischen Kirchenwesens – mit einer Kirchenordnung ihren Abschluss gefunden zu haben. Von dieser ersten Kirchenordnung haben wir jedoch nur Kenntnis, weil sich ein im September 1524 in Reval verfasster Kirchenordnungsentwurf hinsichtlich des neuen Amtes des „Oberpastors“ auf ein Rigaer Vorbild bezieht. Dieser „Oberpastor“ war *primus inter pares* der Pastoren, der allein in Fragen der Lehre, der reinen Predigt und Kirchenzucht Befugnisse innehatte. Ob Knopken, dessen Bestallung als Oberpastor mehr als naheliegend ist, jedoch praktisch in der Lage gewesen wäre, etwaige disziplinarische Kompetenzen gegen seinen charismatischen Amtsbruder von St. Jakobi, Tegetmeyer, überhaupt durchzusetzen, ist mehr als fraglich. In den Bereichen, die man heute mit Personalwesen und Finanzverwaltung bezeichnet, lag die Kontrolle unmittelbar oder mittelbar (durch die Vorsteher des Gemeinen Kastens) beim Stadtrat. Ob in Riga diese erste Ordnung von 1524 je in Kraft trat, ist nicht belegt.¹⁰¹

tumkirchen, klostern und calanden von den steten in gewarsam genomen, sollen stehn in gutter verwarung bis zur kentnis, wie vorberurt ist.“ Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, S. 534. Auch in der Folgezeit vereinnahmte der Rat weitere Wertgegenstände aus sakralem Besitz: Am 17. Februar 1525 bescheinigte er den Empfang des bis dahin versteckten Silbers der Kalandsbruderschaft im Wert von insgesamt 43 Mark lötig und 5 Lot. Das Regest der Empfangsbestätigung in: LVVA, f. 673, apr. 2, Nr. K3 – Nr. 34; vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 307 f. u. 398. Vgl. auch Maja Gašowska: Livländer auf der Wallfahrt nach Wilsnack und das Heilige Blut zu Riga, in: Felix Escher, Hartmut Kühne (Hrsg.): Die Wilsnackfahrt. Ein Wallfahrts- und Kommunikationszentrum Nord- und Mitteleuropas im Spätmittelalter, Frankfurt a.M. 2006, S. 97-113, hier S. 113.

100 Eine ausführliche Nennung von Namen und Häusern, die davon betroffen waren, bietet Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 402 f. sowie S. 400, 574 u. 583.

101 Arbusow bezeichnet die Ordnung mit Blick auf 1527 explizit als Provisorium, das möglicher-

Spätestens im Sommer 1525 wurde auch hier eine erste evangelische Messordnung verfasst. Berücksichtigt man, dass Knopken nach seiner Rückkehr aus Treptow zunächst wohl keine signifikanten Änderungen an der Messe vorgenommen, Tegetmeyer jedoch die radikalen Änderungen Karlstadts zu Weihnachten 1520 miterlebt hatte, kann davon ausgegangen werden, dass bei diesem Thema Tegetmeyer wenn nicht Initiator, so doch zumindest prägende Kraft war. Denn auch der Beschluss des livländischen Städtetags im März 1526, „dat de gotlicke denst indreechtlick in allen dren steden des landes upgericht und geholden werde“,¹⁰² kann auf seine Initiative zurückgeführt werden. Erhalten ist diese Messordnung – ebenso wie die erste Kirchenordnung des Vorjahres – jedoch nicht, sodass man „freilich nur auf Rückschlüsse angewiesen“ ist.¹⁰³ Arbusow schließt aus der späteren Gottesdienstordnung, dass die erste Messordnung einerseits mit einer tropierten Doxologie und der *lectio continua* die lokale Tradition des Rigaer Breviers übernahm, hinsichtlich der Adiphora, der Verwendung des Lateins als Liturgiesprache, jedoch deutliche Veränderungen vorsah. Auch die Abendmahlsvermahnung und die Elevation seien abgeschafft worden.¹⁰⁴

Die Radikalität der Veränderungen Tegetmeyers wird – ähnlich wie im Falle derjenigen Karlstadts in Wittenberg vier Jahre zuvor – manche vom Übertritt in das evangelische Lager abgehalten haben. Im Rahmen des livländischen Städtetags¹⁰⁵ brachten die Vertreter Revals den Vorschlag ein, dass in Riga eine Vorlage für eine gemeinsame Gottesdienstordnung für alle drei Städte – Riga, Reval und Dorpat – erarbeitet werden solle. Da sich das Verhältnis zwischen Knopken und Tegetmeyer zunehmend als konfliktgeladen herausstellte, wurde Johannes Briesmann, der seit 1527 in Riga weilte, als externer Fachmann für diese Aufgabe herangezogen.¹⁰⁶

Am 26. April 1529 verabschiedete der Rigaer Rat jedoch keine vollständige Kirchenordnung, sondern eine Gottesdienstordnung, in der in Teilen die preußischen „Artikel von Ceremonien und anderer Kirchenordnung“ von 1525 übernommen wurden. Formal wurden

weise nie umgesetzt wurde. Vgl. ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 563 f. Schmidt hingegen geht von einer praktischen Anwendung aus, vgl. Schmidt, Auf Felsen gesät (wie Anm. 55), S. 203.

102 Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, Nr. 231, S. 578. Vgl. auch ders., Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 634.

103 Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 568.

104 Vgl. ebenda, S. 568-570.

105 Zum livländischen Städtetag vgl. Ilgvars Misāns: Die späten Anfänge städtischer Zusammenarbeit in Alt-Livland, in: Ortwin Pelc, Gertrud Pickhan (Hrsg.): Zwischen Lübeck und Novgorod – Wirtschaft, Politik und Kultur im Ostseeraum vom frühen Mittelalter bis ins 20. Jahrhundert. Norbert Angermann zum 60. Geburtstag, Lüneburg 1996, S. 89-98; ders.: Der Städtetag. Eine hansische und territoriale Institution in Alt-Livland, in: Nordost-Archiv N.F. VII (1998), S. 81-96 und ders.: Zusammenarbeit und Konkurrenz. Riga, Dorpat und Reval auf den livländischen Städtetagen, in: Nils Jörn, Detlef Kattinger u.a. (Hrsg.): Genossenschaftliche Strukturen in der Hanse, Köln 1999, S. 273-285.

106 Vgl. Arbusow, Akten und Rezesse (wie Anm. 58), Bd. 3, Nr. 256, S. 667. Der ehemalige Minorit Briesmann war 1522 in Wittenberg promoviert worden. Auf Empfehlung Luthers wurde er ein Jahr später Domprediger zu Königsberg. Nach der Schaffung des Herzogtums Preußen blieb er als herzoglicher Rat in den Diensten Albrechts. Vgl. Mau, Evangelische Bewegung (wie Anm. 31), S. 90 und Sven Tode: Die Reformation in Preußen. Einheit und Vielfalt reformatorischer Bewegungen, in: Nordost-Archiv N.F. XIII (2004), S. 201-265, hier S. 211-217 u. 234; auch Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 661, 701 u. 704.

mit ihr manche Bestandteile der alten Messe wie der lateinische Introitus oder das dreisprachige Kyrie wieder eingeführt. Nach der Präfation kamen auch die Glöckchen wieder zum Einsatz, doch blieb die Elevation – anders als in Luthers *formula missae* – abgeschafft. Durch diese Elemente kam die Agende ebenso wie durch die Beibehaltung der *lectio continua* in der Lesung von Epistel und Evangelium denjenigen entgegen, denen an der Beibehaltung vertrauter Formen lag.¹⁰⁷

Man kann es eine besondere Eigenheit der Rigaer Städtereformation nennen, dass sie keinen formalen Abschluss durch den Erlass einer umfassenden Kirchenordnung fand. Offensichtlich scheint der Stadtrat auch keine Notwendigkeit gesehen zu haben. Die finanzielle Seite des neuen Kirchenwesens – von der Besoldung der Prediger über das Almosen- und Schulwesen bis zur Instandhaltung – war durch den Gemeinen Kasten geregelt. Hinsichtlich der Taufe gab es wohl weder in theologischer noch in praktischer Hinsicht irgendeinen Dissens und die ersten evangelischen Prediger waren ehemals geweihte Priester, sodass keine Ordinationsordnung vonnöten war. Durch die neue Agende, die zusammen mit dem ersten Rigaer Gesangbuch im Sommer 1530 in der Offizin des Ludwig Dietz in Rostock gedruckt wurde, waren auch hinsichtlich der Messe alle Streitfragen verbindlich geregelt. Und dem fortwährenden Konflikt zwischen Knopken und Tegetmeyer um die Vorrangstellung versuchte man mit der am 13. Dezember 1532 erlassenen „Erste[n] ordnung von bedienung des ministerij“¹⁰⁸ beizukommen.¹⁰⁹ Auch ohne einen klar datierbaren förmlichen Verwaltungsakt kann die städtische Reformation in Riga bereits mit dem Jahreswechsel 1524/25 als abgeschlossen bewertet werden. Denn zu diesem Zeitpunkt waren alle grundsätzlichen Entscheidungen zur Schaffung des neuen, evangelischen Kirchenwesens gefällt. Sie wurden nicht mehr prinzipiell, sondern lediglich in der konkreten Ausgestaltung – wie der Weg zur Rigaer Agende von 1529/30 zeigt – hinterfragt und verändert. Die so genannte zweite Disputation zwischen Knopken und dem bereits bekannten Franziskanerlektor Bomhower Anfang 1527 war faktisch ein öffentlicher Häresieprozess, an dessen Ende die (evangelische) Bürgergemeinde den uneinsichtigen Mönch gemäß Mt 18 und 1. Kor 3 aus ihrer Gemeinschaft verstieß. Dieses Ereignis bezeugt ebenso wie der Versuch Rigas um die Klärung des Rechtsstreits mit Erzbischof Schöning 1529/30 im „Lübecker Anstand“, dass sich die Stadt in ihrem politisch-gesellschaftlichen Selbstverständnis als gefestigte evangelische Stadtgesellschaft verstanden haben muss.¹¹⁰

107 Vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 706 u. 708-711; Hoerschelmann, Knopken (wie Anm. 64), S. 124 und Pohrt, Reformationsgeschichte (wie Anm. 55), S. 87 f.

108 Vgl. LVVA, f. 214, apr. 6, Nr. 121, S. 769-771. Vgl. auch Müller, Lohmüller (wie Anm. 72), S. 134.

109 Reval und Dorpat übernahmen die Gottesdienstordnung erst 1533, vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 706 f. u. 714-719 sowie Schmidt, Felsen (wie Anm. 55), S. 206.

110 Zur Bannung Bomhowers vgl. Arbusow, Einführung der Reformation (wie Anm. 58), S. 645-648. Eine hochdeutsche Übertragung eines Briefes, in dem Knopken den Revaler Rat vom Geschehen unterrichtete, ist abgedruckt bei: Hoerschelmann, Knopken (wie Anm. 64), S. 74-79. Zum „Lübecker Anstand“ vgl. Pabst, Typologisierung (wie Anm. 5), S. 239-241.

Fazit

Das reformatorische Geschehen in Riga erfüllt alle Merkmale einer Städtereformation. Trotz der – für die Rigaer Geschichte des Spätmittelalters sehr beschränkten – Quellenlage lassen sich nicht nur die drei Phasen von Inkubation, Konflikt und Ordnung gut abgrenzen, es lassen sich auch die Akteure und die hohe Autonomie des Geschehens von Stadtherren und Landespolitik klar erkennen. Riga, die in ihrer Anlage, kirchlichen Struktur und Stadtrecht so typische Hansestadt des Ostseeraums, zeigte dabei nicht nur Phänomene, die vielen Städtereformationen der Region gemein waren – wie intensive Bilderstürme oder das Fehlen von Konflikten um Priesterehe und Bürgerrecht –,¹¹¹ sondern auch lokale Spezifika: So trat die Stadt schon 1522 – also in zeitlicher Parallelität zu beispielsweise Straßburg – in die Konfliktphase ein. Diese fand wiederum schon in der Fastenzeit 1524 ihren Höhepunkt und noch im gleichen Jahr ihr Ende, zu einer Zeit, bevor der Bauernkrieg die reformatorische Entwicklung vieler Städte Südwest- und Mitteldeutschlands zur Kulmination brachte¹¹² und als viele Städte des Ostseeraums erst in die Konfliktphase eintraten. Die markanteste Besonderheit Rigas war jedoch das Fehlen eines formalen Abschlusses durch einen Erlass – und die Umsetzung – einer mehr oder minder umfassenden Kirchenordnung. Dies war nicht notwendig. Bei aller Berechtigung der bislang dominierenden landesgeschichtlichen Perspektive auf das Reformationsgeschehen in Livland ist es für die historische Baltikumsforschung also lohnend, Riga – sowie auch Reval und Dorpat – auch unter dem Paradigma der Städtereformation zu betrachten.

Summary

Since the publication in 1962 of Bernd Moellers „Reichsstadt und Reformation“ („Imperial cities and the Reformation“), the Reformation in the cities has been an established research field and paradigm of historical Reformation research. Over the course of time, the view that the events of the Reformation in the Free and Imperial Cities and in the largely autonomous „Landstädte“ represented the independent Reformational activity of independent players has spread beyond the boundaries of the Southwest-High German area to include the towns of the Low German-Hanseatic region, reaching as far as West Prussia. Views of late Mediaeval Livonia, however, are still dominated by the classic perspective on the country's historical actors representing the dualism of the Livonian Order and the Archbishop of Riga and his Suffragan Bishops.

This essay demonstrates that the Reformation process in Riga was also a case of an autonomous city Reformation which was not dependent on the overall development in Livonia but which, together with Reval and Dorpat, preceded and gave important impetus to this development. The documentation of the Disputation in 1522 shows early evidence of the strength of the Evangelical fraction. The wave of iconoclasms in the spring of 1524 and the closure of the monasteries and confiscation of ecclesiastical property which followed shortly afterwards, called – after the appointment in the autumn of 1522 of the

111 Vgl. dazu Pabst, Typologisierbarkeit (wie Anm. 5), S. 153-160.

112 Auch hier sei wieder Straßburg als markantes Beispiel genannt, vgl. ebenda, S. 117-119.

preachers Knopken and Tegetmeyer – for new, regulative action on the part of the Council and ultimately led to the establishment of Riga's own Evangelical Church. One striking particularity of the urban Reformation in Riga is the fact that it was carried out without the passing of a formal decree laying down a specific church constitution for Riga's new Church.

Mikael Agricola: Reformator und Sprachschöpfer. Anmerkungen zur finnischen Reformationsgeschichte

von Otfried Czaika

1. Mikael Agricola in der Forschung und im kollektiven Gedächtnis

Die Reformation in Finnland scheint nur in einer Symbiose mit ihrem Reformator Mikael Agricola vorstellbar zu sein. Seit bald 100 Jahren haben sich zahlreiche (Kirchen-)Historiker, u.a. Jaakko Gummerus (1870–1933), Viljo Tarkiainen (1879–1951), Kauko Pirinen (1915–1999) und Simo Heininen (*1943), mit dem Leben und Werk des wohl um 1509 geborenen und aus dem Dorf Torsby im Kirchspiel Pernaja (schwedisch Pernå) in Südfinnland stammenden Mikael Olavinpoika (Olavssohn) befasst, der später nach Humanistensitte einen latinisierten Nachnamen annahm: Agricola. Vor allem der Kirchenhistoriker Heininen hat sein ganzes akademisches Leben als unermüdlicher Anwalt der finnischen Reformationsgeschichte darauf verwendet, nicht nur den historischen Hintergrund von Agricolas Leben zu beleuchten, z.B. durch die Beschäftigung mit den akademischen Peregrinationen finnischer Studenten im Spätmittelalter und während der Reformationszeit, sondern u.a. auch das Leben des Paulus (Paavali) Juusten (1516–1575) biografisch nachzuzeichnen, der Agricola im Turku-Bischofsamt nachfolgte und Heininen zufolge ein „Erbe“ des finnischen Reformators war.¹ Im Zentrum von Heininens Forschungen steht allerdings die Person Agricola selbst. Ihm schenkte er nicht nur in zahlreichen Einzelstudien, sondern auch in einer umfassenden, zum Agricolajahr 2007 (anlässlich seines 450. Todestages) erschienenen Biografie Aufmerksamkeit.

Dass der Name Agricola so untrennbar mit der finnischen Reformation verbunden ist, ja dass Agricola sogar nahezu ein Synonym für die Reformation in Finnland darstellt, hat drei Hauptgründe. Erstens – darauf wird weiter unten noch zurückzukommen sein – zählt hierzu die Quellenlage: Von den theologischen Präferenzen finnischer Theologen um und nach 1500 wissen wir praktisch nichts, zumal es keine belastbaren Ego-Dokumente oder sonstigen Quellen aus erster Hand gibt, die über theologische Fragen genauer Aufschluss geben könnten. Agricola ist hier eine Ausnahme: Er ist nicht nur der erste, der ein umfassenderes Korpus von Texten in finnischer Sprache hinterlassen hat, er wird vielmehr aus gerade diesem Grund auch als Vater der finnischen Schriftsprache und der finnischsprachigen Druckgeschichte betrachtet. Nationalsprachliche Texte vor Agricola sind bis auf wenige – und an Umfang äußerst begrenzte – Ausnahmen nicht existent.² Drucke in finnischer Sprache existieren vor Agricola nicht. Zudem wissen wir über Agricolas Leben zwar im Vergleich zu zahlreichen Reformatoren aus Mitteleuropa nur wenig, für skandinavi-

1 Simo Heininen: *Agricolan perintö. Paulus Juustenin elämä* [Agricolas Erbe. Das Leben des Paulus Juusten], Helsinki 2012.

2 „[Die] vorläufig ältesten schriftlichen Belege des Finnischen in Satzform“ sind zwei kurze Sätze, die ein Reisender aus Deutschland wohl etwa 1450 bei einem Besuch in Turku/Åbo aufgezeichnet hat. Diese Sätze sind als Abschrift Teil der Bibelhandschrift Ms. Solg. 16,2⁰, die in der Stadtbibliothek zu Nürnberg aufbewahrt wird. Vgl. Christine Wulf: Zwei finnische Sätze aus dem 15. Jahrhundert, in: *Ural-Altäische Jahrbücher NF 2* (1982), S. 90-98, hier S. 93.

sche Verhältnisse allerdings recht viel: Über viele skandinavische Kirchenpersönlichkeiten in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts existieren tatsächlich noch weniger – und zudem unsicherere – Angaben als über das Leben und Werk Agricolas. Neben diesem aus der Geschichte des 16. Jahrhunderts selbst herzuleitenden Grund für die Synonymsetzung Agricolas mit der Reformation in Finnland finden sich freilich zwei eher als sekundär anzusehende Motive für die historische Engführung auf Agricola: Die deutsche und schwedische Lutherrenaissance des beginnenden 20. Jahrhunderts hat auch auf die finnische Theologie und (Kirchen-)Geschichte gewirkt. International bekanntestes Beispiel hierfür ist wohl die Lutherforschung und -deutung des finnischen Theologen Tuomo Mannermaa (1937–2015) und seiner Schüler. Aber auch die Gründung der heute noch bestehenden Luther-Agricola-Gesellschaft im Jahre 1941 spiegelte nicht nur den Zeitgeist, sondern auch eine akademische Mode wider, in diesem Fall das durch die Lutherrenaissance beförderte historische Interesse an den „großen“ Persönlichkeiten der Reformation, nämlich an Luther und Agricola.

Zum Agricolajahr 2007 feierte die finnische lutherische Kirche ihren Reformator als den „finnischen Luther“.³ Die Steilvorlage zu diesem Statement hatte Heininen geliefert, der an exponierter Stelle, im letzten Abschnitt seiner Agricola-Biografie, Folgendes feststellt: „Er [Agricola] war der finnische Erasmus. [...] Er war auch der finnische Luther [...]“.⁴ Agricola und der Reformation kommt somit eine bedeutende Funktion im kollektiven Gedächtnis Finnlands zu: Da Finnland vom Mittelalter bis 1809 ein mit dem schwedischen Mutterland organisch verbundener Reichsteil war und sodann bis 1917 als autonomes Großfürstentum vom Zaren regiert wurde, hat Finnland eine „eigene“, „nationale“ Geschichte, die nur etwa ein bis zwei Jahrhunderte zurückreicht. Über die Bedeutung der Reformation für die Sprache und darüber hinaus für ein häufig in das 16. Jahrhundert extrapoliertes Nationalbewusstsein wird mithin die Illusion einer bereits vor etwa 500 Jahren existenten finnischen Nation in der kollektiven Erinnerung Finnlands evoziert.⁵

Bevor die Bedeutung Agricolas für die Reformation in Finnland und die ersten Lebenszeichen einer finnischen Schriftsprache thematisiert werden können, ist es jedoch angezeigt, sich der Frage zu widmen, welche historischen Entwicklungen zu Agricola als dem Reformator Finnlands hinführten.

2. Vom Vorabend bis zu den ersten Zeichen der Reformation in Finnland

In der skandinavischen Forschung, in der schwedischen stärker als in der finnischen, wurden in den vergangenen 100 Jahren die Brüche vom Mittelalter zur Neuzeit verschiedentlich diskutiert. Dabei waren es anfänglich eher die Maßgaben der Lutherrenaissance, welche die Reformation mit ihrem Hauptvertreter Luther als einen positiv konnotierten Durchbruch

3 „Mikael Agricola – Der finnische Martin Luther“, <http://evl.fi/agricola2007.nsf/sp?Open&cid=Content18029> [letzter Zugriff: 14.3.2016].

4 Simo Heininen: Mikael Agricola. Elämä ja teokset [Mikael Agricola. Leben und Werk], Helsinki 2007, S. 367. Vgl. ders.: Mikael Agricola ja Erasmus Rotterdamlainen [Mikael Agricola und Erasmus von Rotterdam], Helsinki 2006.

5 Vgl. Otfried Czaika: Det kollektiva minnet av reformationen och Mikael Agricola i 2000-talets Finland [Das kollektive Gedenken an die Reformation und Mikael Agricola im Finnland des 21. Jahrhunderts], in: *Biblis* 46 (2009), S. 14-25.

der evangelischen Wahrheit werteten. In den vergangenen Jahrzehnten ist dieses Bild oftmals eher in sein Gegenteil verkehrt worden: Die Reformation wird als eher negativer Umbruch gewertet, der eine mittelalterliche Kirche relativ unvorbereitet traf, da sie Reformen in weitaus geringerem Maße bedurfte als etwa die Kirche im Heiligen Römischen Reich. Zudem sei die Reformation praktisch ausnahmslos von den fiskalischen Interessen des jungen schwedischen Königums unter Gustav Vasa geleitet gewesen. Freilich lässt sich weder das positive Reformationsbild im Fahrwasser der Lutherrenaissance noch das häufig in dezidiert abwehr dagegen entworfene Bild von der Reformation als etwas eigentlich Wesensfremdem oder gar einer von einigen kirchlichen und politischen Eliten gelenkten „Revolution“ aufrechterhalten.⁶

Die Reformation wurde selbstredend nicht nur durch Plausibilitätsverluste oder „Verfallserscheinungen“ spätmittelalterlicher Kirchlichkeit und Frömmigkeitskultur vorbereitet,⁷ sondern knüpfte oftmals gerade an die Theologie, Spiritualität sowie die Kirchenpolitik des Spätmittelalters an und transformierte sie unter dem Eindruck der reformatorischen Erkenntnis. Allerdings kann in Bezug auf die gelebte religiöse Kultur, die religiöse Geschichte „von unten“ nur wenig – und für den finnischen Reichsteil noch weniger als für den schwedischen – aus den Quellen gewonnen werden. Wie die Bevölkerung in Finnland (und *cum grano salis* auch in Schweden) am Vorabend der Reformation die dogmatischen Vorgaben der römischen Kirche verinnerlicht hatte, lebte oder sich auch von ihnen abgrenzte, ist ebenso in Dunkel gehüllt wie ihr Verhalten zur reformatorischen Lehre in den Jahrzehnten nach etwa 1520. Alle Quellen, die wir besitzen, illustrieren eine Geschichte „von oben“ – den religiösen Alltag des „gemeinen Mannes“ erreichen wir nicht, im besten Fall streifen wir seine Lebenssphäre.

Dass die religiöse Lage im Schwedischen Reich am Vorabend der Reformation grundverschieden zu der in anderen Teilen Europas, die Kirche weniger reformbedürftig oder reformwilliger gewesen sein sollte, darf trotz der eher dürftigen Quellenlage als unwahrscheinlich gelten. Allerdings bestand eine wichtige Differenz zu Mitteleuropa: Das Schwedische Reich war im Vergleich zu anderen Teilen Europas extrem dünn besiedelt; die Bevölkerungsdichte in Finnland lag um 1500 sogar noch markant unter der schwedischen. Die Kirchspiele außerhalb der Städte oder einiger verhältnismäßig dichter besiedelter Regionen waren im ganzen Reich groß, die kirchliche Versorgung der Bevölkerung entsprechend schlecht. Einige Kirchspiele hatten eine so immense geografische Größe, dass der Priester nicht rechtzeitig einen Sterbenden zur Ausspendung der letzten Ölung erreichte, da er eine Reise von 150 bis 200 Kilometern auf sich zu nehmen hatte.⁸ Erst im Zuge der Reformation wurden vermehrt neue Gemeinden gegründet, sodass sich der Abstand der Kirche von den Gläubigen im Laufe des 16. Jahrhunderts buchstäblich verringerte.⁹ Dennoch sollte man sich für das

6 Vgl. Anders Piltz: Den europeiska bakgrunden [Der europäische Hintergrund], in: Sven-Eric Pernler (Hrsg.): Sveriges kyrkohistoria. Hög- och senmedeltid [Schwedische Kirchengeschichte. Hoch- und Spätmittelalter], Stockholm 1999, S. 202-211, hier S. 211.

7 Simo Heininen, Markku Heikkilä: Kirchengeschichte Finnlands, Göttingen 2002, S. 54.

8 Vgl. Stina Fallberg Sundmark: Sjukbesök och dödsberedelse. Sockenbudet i svensk medeltida och reformatorisk tradition [Krankenbesuch und Sterbevorbereitung. Die Krankenkommunikation in der schwedischen mittelalterlichen und reformatorischen Tradition], Skellefteå 2008, S. 94.

9 Vgl. Kauko Pirinen: Finlands kyrkohistoria [Kirchengeschichte Finnlands], Bd. 1: Medeltiden och reformationstiden [Mittelalter und Reformationszeit], Skellefteå 2000, S. 241-243.

Spätmittelalter und die Reformationszeit in Skandinavien generell keine Illusionen über die kirchliche Versorgung der Bevölkerung machen; sie war jedenfalls bei weitem schlechter als in dichter besiedelten Teilen Europas.

Die spätmittelalterliche Jenseitsfürsorge prägte die Frömmigkeit in den Jahrzehnten der Reformation auch in Schweden und Finnland nachhaltig. Ablassbriefe oder mit dem Ablassgedanken in Verbindung stehende Texte wie z.B. von Klöstern ausgestellte *litterae participationis* waren am Vorabend der Reformation die am weitesten verbreiteten schriftlichen Texte im Schwedischen Reich.¹⁰ In den Jahren 1516–1519 weilte der päpstliche Legat Giovanni Angelo Arcimboldi in Schweden; er erlöste nicht nur erkleckliche Summen durch den Ablasshandel, sondern sein Name steht auch für die Vermengung kurialer (Kirchen-)Politik mit den Auflösungstendenzen der Kalmarer Union.¹¹ Insgesamt war die Kirche im Schwedischen Reich – wie im Spätmittelalter üblich – auch ein politisch bedeutsamer Akteur. Viele Bischöfe entstammten Adelsfamilien und gehörten dem Reichsrat an, wie z.B. der Bischof von Turku Magnus Nicolai [Stjärnkors] (Bischof in Turku/Åbo 1489–1500, †1500)¹² oder der von Linköping Hans Brask (1464–1538). Die Bischöfe des Spätmittelalters hatten nicht nur politische Macht, sie lebten auch das Leben der bessergestellten Schichten im Zeitalter der Renaissance.¹³ Das Domkapitel in Turku stellte hier keine Ausnahme dar, wie der für 1509–1516 nachweisbare Import von Luxusgütern auf Rechnung des finnischen Dompropstes Paul Scheel (†1516) belegt. Kauko Pirinen sieht daher das Turkuer Domkapitel am Vorabend der Reformation nicht gerade als „ein Zentrum [...], in dem sich geistiges Leben entzündete“.¹⁴ Heininen und Markku Heikkilä stellen im Anschluss daran ein „Verlassen des mittelalterlichen Frömmigkeitsideals“ fest und sehen darin einen Grund, „weshalb die Reformation [...] auf wenig Widerstand stieß“.¹⁵

Um 1500 strebte nicht nur die politische Leitung des Schwedischen Reiches nach Unabhängigkeit von der dänischen Krone. Teile der Kirche engagierten sich zudem auf der Seite jener, die das Schwedische Reich aus der Kalmarer Union lösen wollten.¹⁶ Nationalkirchliche Tendenzen äußerten sich auch im finnischen Reichsteil: Wie bereits erwähnt, unterstützte der Bischof von Turku, Arvid Kurck, Gustav Vasa bei dem Befreiungskrieg gegen die däni-

10 Vgl. Otfried Czaika: Buchdruck und Reformation in Schweden und Finnland. Einheimische Drucke, Transfer und Importe, Sammlungen [Vortragstitel auf der Göttinger Tagung zu Reformation und Buchdruck am 21./22.2.2016], in: Bibliothek und Wissenschaft (2016), im Druck.

11 Vgl. Die drei skandinavischen Reiche – Schweden, das seit dem Hochmittelalter auch Finnland umfasste, sowie Dänemark und Norwegen, zu dem auch Island, die Färöer-Inseln und Grönland gehörten – waren von 1397 bis 1523 unter der dänischen Krone in der sogenannten Kalmarer Union vereint.

12 Vgl. Otfried Czaika: Magnus Nicolai (Stjärnkors), in: Svenskt biografiskt lexikon [Schwedisches biografisches Lexikon], <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/34523> [letzter Zugriff: 15.3.2016].

13 Instrukтив hierzu etwa Per Stobaeus: Hans Brask. En senmedeltida biskop och hans tankevärld [Hans Brask. Ein spätmittelalterlicher Bischof und seine Gedankenwelt], Skellefteå 2008.

14 Zitiert nach Heininen, Heikkilä, Kirchengeschichte (wie Anm. 7), S. 55.

15 Ebenda, S. 54.

16 Der *electus* von Linköping Hemming Gadh etwa war einer der wichtigsten Verbündeten des schwedischen Reichsverwesers Sten Sture d.Ä. (ca. 1440–1503) im Kampf gegen die dänische Zentralregierung zu Beginn des 16. Jahrhunderts. Obwohl Gadhs Wahl zum Bischof nicht durch eine kanonische Weihe bestätigt war und er 1506 von Papst Julius II. gebannt wurde, konnte er dennoch weiterhin unter dem Schutz Sten Stures politisch wirken und sogar über die Einkünfte aus dem Bistum Linköping verfügen. Vgl. dazu: Pernler, Kyrkohistoria (wie Anm. 6), S. 180-184.

sche Krone. Bei dem Versuch, die Ostsee zu überqueren,¹⁷ erlitt Kurck 1522 Schiffbruch und ertrank. Der verhältnismäßig hohe Anteil finnischer Studenten, die im Spätmittelalter eine Studienreise ins Ausland unternahmen, ist vermutlich auch als Ausdruck nationalkirchlicher Tendenzen zu sehen: Die Kirche in Finnland bemühte sich, höhere kirchliche Ämter mit indigenen Personen zu besetzen, die durch eine Studienreise dafür entsprechend qualifiziert waren.¹⁸

Insgesamt stellen die Studienreisen der schwedischen und finnischen Studenten im Hoch- und Spätmittelalter sowie während der Reformationszeit eine wichtige historische Konstante dar. Da die in Uppsala 1477 gegründete hohe Schule nur teilweise den Bedarf an akademischer Ausbildung im Reich bedienen konnte und der Lehrbetrieb dort bereits vor der Reformation (wohl um 1515) eingestellt worden war, rissen die Studienreisen aus dem Schwedischen Reich an Universitäten in Mitteleuropa nie ab. Allerdings waren es seit dem 15. Jahrhundert, vor allem durch zahlreiche Neugründungen von Universitäten im Heiligen Römischen Reich, vermehrt die Hohen Schulen im deutschen Sprachraum, die Studenten aus Schweden und Finnland anzogen und nicht mehr in erster Linie Bologna, Orléans oder Paris wie noch im Jahrhundert zuvor. Die Universitäten in Prag, Wien, Leipzig, Rostock, Greifswald oder Frankfurt/Oder wurden daher regelmäßig von Studenten aus Schweden und Finnland besucht. In den ersten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts wurde zudem die in Wittenberg gegründete Leucorea rasch ein bedeutender Studienort für Schweden und Finnen. Die Studienreisen waren somit der bedeutsamste Faktor, der die Kirche in Schweden und Finnland an die europäische *res publica litteraria* anschloss. Dank dieser Kontakte zur Gelehrtenrepublik trifft man seit den letzten Jahrzehnten des 16. Jahrhunderts auch im Schwedischen Reich ein sich sukzessive verstärkendes Interesse an humanistischem Gedanken an. Hoch gebildete Bischöfe wie der Bischof von Strängnäs Kort Rogge (Bischof dortselbst 1479–1501, †1501)¹⁹ oder sein finnischer Kollege Magnus Nicolai [Stjärnkors] förderten administrative und religiöse Reformen und unterstützten Studienreisen an ausländische Universitäten. Unter späteren Bischöfen Finnlands finden wir in dem bereits erwähnten Arvid Kurck oder Mårten Skytte (ca. 1470–1550) Kirchenleiter, die die protonationale Erhebung im Schwedischen Reich unterstützten, gleichzeitig aber Reformen der Kirche – teils noch im Rahmen der überkommenen römischen Strukturen – ermöglichten. Skytte oder auch sein schwedischer Kollege, der Bischof von Skara Sveno Jacobi (†1554) werden gerne als Vertreter der römischen Kirche dargestellt; in Wirklichkeit waren sie jedoch Männer des Übergangs. Akademische Bildung, humanistische Studien und Gelehrsamkeit, Kirchenreformen und frühneuzeitliches protonationales Bewusstsein, insbesondere die Unterstützung Gustav Vasas, bildeten um und nach 1520 ein Konglomerat, das der Kirche in Schweden und Finnland den Anschluss an die Reformation überhaupt erst ermöglichte.

17 Vgl. Helge Pohjolan-Pirhonen: Arvid Kurck, in: Svenskt biografiskt lexikon [Schwedisches biografisches Lexikon], <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/11872> [letzter Zugriff: 15.3.2016].

18 Vgl. Jussi Nuorteva: Suomalaisten ulkomainen opinkäynti ennen Turun akatemian perustamista 1640 [Die Studienreisen der Finnen ins Ausland vor Gründung der Akademie in Turku 1640], Helsinki 1997, S. 34–149; Simo Heininen: Die finnischen Studenten in Wittenberg 1531–1552, Helsinki 1980, S. 12.

19 Vgl. Henrik Schüick: Kort Rogge, in: Svenskt biografiskt lexikon [Schwedisches biografisches Lexikon], <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/6812> [letzter Zugriff: 15.3.2016].

Spätestens im Jahre 1524 kehrte Pietari Särkilahti (†1529) von einer Studienreise, die ihn nach Rostock und Löwen geführt hatte, ins finnische Turku zurück. Dass Särkilahti in Wittenberg studiert hatte, ist nicht belegt (aber auch nicht ausgeschlossen); während seines Aufenthaltes im Ausland war er jedenfalls mit den Ideen der Reformation in Kontakt geraten und hatte als „lebendigen Beweis für seine Berührung mit der neuen Lehre [...] [a]ls erster im gesamten Schwedischen Reich eine Pastorenehe geschlossen und führte seine junge deutsche Frau Margaretha heim“.²⁰ Dass Särkilahti aufgrund dieses Bruchs des Zölibats nicht gravierende Probleme mit dem Turkuer Domkapitel bekam (das Bischofsamt war von 1522 bis 1528 vakant), wird in der Literatur häufig mit der Unterstützung erklärt, die Gustav Vasa Särkilahti angedeihen ließ. Allerdings greift dies wohl zu kurz, denn bis zum Reichstag von Västerås 1527 hatten z.B. der altgläubige Bischof von Linköping Hans Brask (1464–1538) oder auch das altgläubige Domkapitel von Uppsala durchaus größere Handlungsspielräume gegenüber dem König, die etwa zur Behinderung der sich ausbreitenden neuen Lehre benutzt werden konnten. Viel wahrscheinlicher dürfte sein, dass das Domkapitel in Turku gespalten war. Bereits um 1525 war eine humanistisch und reformatorisch beeinflusste Fraktion (oder mehrere Fraktionen) so stark,²¹ dass sie zumindest in den ersten Jahren nach seiner Rückkunft effektive Aktionen gegen Särkilahti unterbinden konnten. Särkilahti brachte es schließlich bis zum Rektor der Schule in Turku und Erzdiakon, also zum Stellvertreter des Bischofs.

Der Turkuer Bischof Mårten Skytte wird gerne als „überzeugter Katholik“ dargestellt.²² Wenn er dies war, dann freilich in weitaus geringerem Maße als z.B. sein schwedischer Kollege Hans Brask, der lieber das Exil wählte als Gustav Vasa und damit dem Fortgang der Reformation freien Lauf ließ. Skytte hatte zwar 1528 noch einen heimlichen Protest dagegen eingelegt, dass er kanonisch nicht gültig zum Bischof geweiht worden war; damit grenzte er sich gleichzeitig auch gegen die Forderung des Königs ab, ein „evangelischer“ und nicht „papistischer“ Bischof zu sein. Während Skyttes Amtszeit konnte sich die neue Lehre im Bistum Turku jedoch stetig konsolidieren: Mehr und mehr Mitglieder des Domkapitels gingen nun eine Priesterehe ein, die ersten reformatorischen Texte in finnischer Sprache entstanden wohl bereits in den 1530er Jahren und Agricola, der trotz (oder wegen?) seines offensichtlichen Interesses für die Reformation zum Kanzler des Bischofs in Turku aufgestiegen war, wurde 1536 zum Studium in die „heilige Stadt“²³ Wittenberg entsandt.²⁴ Wie Mårten Skytte in seinem Innersten zu den Ideen der Reformation stand, wissen wir nicht. Möglicherweise waren für ihn ein Übergang seines Bistums zur Reformation und

20 Heininen, Heikkilä, Kirchengeschichte (wie Anm. 7), S. 60.

21 Hierzu etwa Kauko Pirinen: Turun tuomikapituli uskonpuhdistuksen murroksessa [Das Turkuer Domkapitel am Vorabend der Reformation], Helsinki 1962, S. 178 f. Pirinen verweist darauf, dass Johannes Messenius (1579–1636) in seinen historiografischen Werken u.a. den Dompropst Johannes und den Erzdiakon Pietari Sild zu den reformatorisch eingestellten Theologen am Domkapitel in Turku während der 1520er Jahre zählt.

22 Vgl. Simo Heininen: Mårten Skytte, in: Svenskt biografiskt lexikon [Schwedisches biografisches Lexikon], <http://sok.riksarkivet.se/sbl/artikel/6040> [letzter Zugriff: 15.3.2016].

23 Martin Schwarz Lausten: Die heilige Stadt Wittenberg. Die Beziehungen des dänischen Königshauses zu Wittenberg in der Reformationszeit, Leipzig 2010.

24 Vgl. Christian Callmer: Svenska studenter i Wittenberg [Schwedische Studenten in Wittenberg], Stockholm 1976, S. 21 f.

die Unterstützung des jungen schwedischen Königtums ein kleineres Übel als ein Verharren im spätmittelalterlichen Katholizismus unter gleichzeitiger Aufrechterhaltung der Union mit Dänemark. Immerhin unternahm Skytte nichts, das einer aktiven Behinderung der neuen Lehre gleichkam; er ließ – ganz im Gegenteil – den Dingen ihren Lauf. Sollte er selbst in den Jahren nach 1530 vornehmlich passiv gewesen sein, so bedeutet dies jedoch, dass er damit die reformatorische Aktivität anderer in seinem Bistum ermöglichte.

3. Turku – Wittenberg und zurück: Mikael Agricola

Agricola weilte zwischen 1536 und 1539 in Wittenberg, wo er nicht nur bei Luther und Melancthon studierte sowie am 11. Februar 1539 zum Magister promoviert wurde,²⁵ sondern auch Bücher für seine Bibliothek erwarb. Agricola, der seit 1528 Sekretär und seit 1529 Kanzler von Bischof Skytte war, dürfte allerdings schon während seiner Schulzeit in Viborg, die auf etwa die zehn Jahre vor 1528 zu datieren ist, mit der reformatorischen Verkündigung in Berührung gekommen sein. Dort existierte am Hof des deutschen Adelsmannes Johannes Hoya von Bruchhausen, der seit 1525 Schlossherr zu Viborg war, eine reichhaltig ausgestattete, 180 Bände umfassende Bibliothek, die zahlreiche reformatorische Werke enthielt; der Viborger Hofpfarrer Johannes Block führte diese Buchsammlung mit sich, als er spätestens 1528, vermutlich aber schon früher, aus Dorpat nach Viborg umsiedelte.²⁶ Dass Agricola nicht nur wichtige religiöse Eindrücke durch die evangelische Predigt am Hofe zu Viborg, sondern auch durch Johannes Blocks Bibliothek erhielt, ist sehr wahrscheinlich, wie Heininen in seiner Biografie des finnischen Reformators darlegt.²⁷

Agricola hatte allerdings nicht nur die Möglichkeit, Bücher anderer zu nutzen, über den wohl funktionierenden Buchmarkt im Ostseeraum konnte er während seiner Zeit in Turku auch Bücher erwerben: Die uns bekannten Reste seiner Bibliothek belegen nicht nur, dass er in Turku 1531 Erasmus' Lob der Ehe („Encomium matrimonii“)²⁸ und Luthers Postille („Enarrationes seu postillae“)²⁹ sowie einige andere Schriften erwarb,³⁰ sondern auch, dass er insbesondere Luthers Text genau las und fleißig kommentierte.³¹

25 Vgl. Ebenda.

26 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 36 f.

27 Ebenda.

28 VD16 E2809. Vgl. Otfried Czaika: Plinius väg från Rom via Basel, Wittenberg och Finland till Roggebiblioteket. Ett tillägg till Mikael Agricolas bibliotek [Plinius' Weg von Rom über Basel, Wittenberg und Finnland in die Roggebibliothek. Eine Ergänzung zu Mikael Agricolas Bibliothek], in: Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja / Finska kyrkohistoriska samfundets årsskrift / Jahrbuch der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte 101 (2011), S. 21-35, hier S. 31.

29 VD16 L6554. Vgl. Czaika, Plinius (wie Anm. 28), S. 30.

30 Nämlich Herrmannus Torrentinus' „Orationes familiares“ (bisher nicht im VD16 nachgewiesen) und Valerius Maximus' „Dictorum et factorum memorabilium libri novum“ (VD16 C 136). Vgl. Czaika, Plinius (wie Anm. 28), S. 30; Simo Heininen: Mikael Agricolan kirjasto [Mikael Agricolas Bibliothek], in: Pentti Laasonen, Anto Leikola u.a. (Hrsg.): Mundus librorum, Helsinki 1996, S. 59-67.

31 In Luthers Postille finden sich insgesamt 673 Randbemerkungen von Agricolas Hand, von denen etwa die Hälfte auf Bibelstellen verweist. Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 56.

Während Agricolas Studienaufenthalt in Wittenberg dürften die ersten Texte für den gottesdienstlichen Gebrauch in finnischer Sprache niedergeschrieben worden sein. Möglicherweise entstanden diese aber nicht in Finnland selbst, sondern in Stockholm. Als 1533 ein finnischsprachiger Prediger nach Stockholm berufen wurde, begannen dort nämlich auch Gottesdienste in finnischer Sprache. In Stockholm gab es nicht nur eine Finnisch sprechende Gemeinde mit einem Pfarrer, sondern auch ein für die Entstehung religiöser Texte in finnischer Sprache günstiges Klima: Druckerei, königlicher Hof, die meist eng mit dem König zusammenarbeitenden schwedischen Reformatoren Olaus Petri (1493–1552) und Laurentius Andreæ (nach 1470–1552) sowie nicht zuletzt die deutschsprachige Bevölkerung Stockholms und ihr Interesse für die Reformation bildeten ein potentiell produktives Milieu für die Übertragung religiöser Texte ins Finnische. „Dies bedeutet jedoch nicht zwangsläufig, dass die ersten finnischsprachigen Texte in Stockholm übersetzt wurden, aber auch dies ist nicht ein Ding der Unmöglichkeit.“³²

Paulus Juustens Bischofschronik zufolge begann die Gottesdienstreform im Bistum Turku in den Jahren 1534 bis 1536. Die Reichstagsbeschlüsse von Örebro (1529) und Uppsala (1536) hatten festgelegt, die Volkssprache im Gottesdienst zu verwenden. Die ältesten finnischen Texte zur Feier des Gottesdienstes in finnischer Sprache sind allerdings auf die 1540er Jahre zu datieren.³³ Laut Kauko Pirinen sei eine Anlehnung insbesondere der aus der schwedischen Agende entliehenen Texte nicht an die Textgestalt der aktuellen schwedischsprachigen Ausgabe von 1541 zu belegen, sondern an frühere Ausgaben, u.a. an diejenigen von 1537, 1535 oder noch früher zu datierende. Er zieht daraus den Schluss, dass Juustens Angabe, nach welcher die Gottesdienstreform 1534–1536 begann, nicht nur zuverlässig ist, sondern dass im Zuge dessen auch die ersten liturgischen Texte in finnischer Sprache verfasst wurden. Aus dem Mittelalter sind solche Texte übrigens nicht in schriftlicher Form überliefert. Zwar wurde im Spätmittelalter verschiedentlich – u.a. durch die Provinzialsynode von Söderköping 1441 und die Beschlüsse der Bistumssynode in Turku 1492 – festgelegt, dass die Pfarrer allsonntäglich von der Kanzel das Vaterunser,³⁴ das Ave Maria, das Glaubens- und Sündenbekenntnis in Volkssprache zu verkünden hätten. Pirinen

32 Kauko Pirinen: Suomenkielisen liturgisen kirjallisuuden synty [Die Entstehung der finnischsprachigen liturgischen Literatur], in: Esko Koivusalo (Hrsg.): Mikael Agricolan kieli [Mikael Agricolas Sprache], Helsinki 1988, S. 9-24, hier S. 16.

33 Diese sind im sogenannten Codex Westh (Finnische Nationalbibliothek), dem Manuskript B 28 (Uppsala Universitätsbibliothek) sowie dem Missale aus Kangasala (Finnische Nationalbibliothek) überliefert. Der Codex Westh ist als Edition zugänglich: Kaisa Häkkinen (Hrsg.): Codex Westh. Westhin koodeksin teksti [Codex Westh. Die Texte des Codex Westh], Turku 2012; Erkki Tuppurainen (Hrsg.): Codex Westh. Westhin koodeksin kirkkolaulut [Codex Westh. Die kirchlichen Gesänge des Codex Westh], Helsinki u.a. 2012. Zum Codex Westh vgl. Kaisa Häkkinen, Tanja Toropainen: Westhin koodeksi ja liturgisen suomen kielen alkuvaiheet [Der Codex Westh und die Anfänge einer finnischen liturgischen Sprache], in: Anu Lahtinen, Miia Ijäs (Hrsg.): Risti ja lounatuuli. Rauman seurakunnan historia keskiajalta vuoteen 1640 [Kreuz und Südwestwind. Die Geschichte der Gemeinde in Rauma vom Mittelalter bis zum Jahr 1640], Helsinki 2015, S. 135-151; Jorma Hannikainen, Erkki Tuppurainen (Hrsg.): Suomenkielisiä kirkkolauluja 1500–1600-luvulta [Finnischsprachige Kirchengesänge im 16. und 17. Jahrhundert], Helsinki u.a. 2010; Maria Kallio: Excursus. Westhin koodeksin kodikologiaa [Exkurs. Die Kodikologie des Codex Westh], in: Lahtinen, Ijäs (Hrsg.), Risti (wie Anm. 33), S. 133 f. Das Kangasala-Manuskript wurde von Kauko Pirinen ediert: Pirinen, Turun tuomikapituli (wie Anm. 21), S. 302 f.

34 Eine offenbar mittelalterliche Variante des Vaterunser in finnischer Sprache ist in Sebastian Müns-

vermutet jedoch, dass diese Texte nur mündlich im jeweiligen Dialekt – und nicht schriftlich in einer für das gesamte Bistum Turku normierten Form – weitergegeben wurden, da es keinerlei Belege für eine schriftliche Überlieferung im Spätmittelalter gibt.³⁵

4. Mikael Agricolas Verfasserschaft

Vermutlich bereits im Jahre 1543 publizierte die Stockholmer Offizin den Erstdruck von Agricolas ABC-Buch („ABC-kiria“),³⁶ das von seiner Funktionalität her nicht nur als Bibel, sondern auch als Katechismus bezeichnet werden kann.³⁷ In der Vorrede zum Psalter in finnischer Sprache zählt Agricola die in den Jahren zuvor auf Finnisch veröffentlichten Werke auf und konstatiert, dass das ABC-Buch als erstes veröffentlicht wurde;³⁸ es muss somit vor dem 1544 erschienenen Gebetbuch die Stockholmer Offizin verlassen haben. In der Literatur wird daher davon ausgegangen, dass der nur sekundär zu erschließende – nicht erhaltene – Erstdruck des ABC-Buches auf 1543 zu datieren ist.³⁹ Die später erschienenen

ters *Cosmographia* aus dem Jahre 1544 überliefert. Siehe dazu: Pirinen, Suomenkielisen liturgisen kirjallisuuden synty (wie Anm. 32), S. 11-15; Sebastian Münster: *Cosmographia*. Bschreibbüß aller Lender [...], Basel 1544 [VD16 M6689], S. DXX.

35 Vgl. Pirinen, Suomenkielisen liturgisen kirjallisuuden synty (wie Anm. 32), S. 14. Maliniemi hält dahingegen die Existenz solcher handschriftlicher Texte und auch mittelalterlicher Kirchenlieder (dies im Anschluss an Gummerus) für wahrscheinlich. Aarno Maliniemi: Kansankieli Suomen keskiajan kirkossa [Die Volkssprache in der mittelalterlichen Kirche Finnlands], in: *Novella plantatio. Suomen kirkkohistoriallisen seuran juhlakirja suomen kirkon juhluvuotena 1955* [Novella plantatio. Festschrift der finnischen Gesellschaft für Kirchengeschichte anlässlich des Jubiläumjahres der finnischen Kirche 1955], Helsinki 1955, S. 82-112, hier S. 94-102; Jaakko Gummerus: *Onko katolisella keskiajalla ollut suomenkielisiä virsiä?* [Gab es im katholischen Mittelalter Kirchenlieder in finnischer Sprache?], in: *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja* (wie Anm. 28) 21 (1933), S. 333-353. Dafür, dass es „[...] eine bereits im Mittelalter entwickelte finnische religiöse Literatursprache“ gab, wie Christine Wulf im Anschluss an Martti Rapola formuliert, existieren also keine Belege. Dies ist sicherlich nicht völlig ausgeschlossen, bleibt aber Spekulation. Vgl. Wulf, Sätze (wie Anm. 2), S. 90; Martti Rapola: *Finska språket* [Die finnische Sprache], in: *Kulturhistorisk leksikon för nordisk middelålder* [Kulturhistorisches Lexikon für das nordische Mittelalter], København² 1981, Bd. 4, Sp. 296.

36 Vgl. Mikael Agricolan teokset I-III (AgTe), *Uudistettu näköispainos* [Mikael Agricolas Werke, Neuausgabe der Faksimile-Edition], Porvoo 1987, Bd. I, S. 01-024.

37 Vgl. hierzu auch Robert Schweitzer: Die ältesten deutschen ABC-Bücher und Fabeln, in: *Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen. Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek* 39 (2007), S. 93-106; Tuija Laine: *Kirkossa, kaupungissa, kolhoosissa. Suomalaisten aapisten arvoista Agricolasta 1960-luvulle – I kyrkan, i staden, i kolchosen. Om värderingar i finländska abc-böcker från Agricola till 1960-talet* [In der Kirche, in der Stadt, in der Kolchose. Zu den in finnischen ABC-Büchern vermittelten Werten von Agricola bis zu den 1960er Jahren], in: Inkeri Pitkäranta (Hrsg.): *ABC. Lukeminen esivallan palveluksessa – Läsandet i överhetens tjänst* [ABC. Lesen im Dienst der Obrigkeit], Helsinki 2002, S. 79-134.

38 Vgl. AgTe (wie Anm. 36), Bd. III, S. 209.

39 Zahlreiche Drucke der frühen Reformation im Schwedischen Reich sind nur als Fragmente erhalten oder gar nur sekundär zu belegen. Es ist also nichts Außergewöhnliches, dass auch der Erstdruck von Agricolas ABC-Buch nur über sekundäre Quellen nachzuweisen ist. Vgl. Otfried Czaika: *Then Svenska Psalmeboken 1582. Utgåva med inledande kommentarer* [Das schwedische Gesangbuch von 1582. Kommentierte Ausgabe], Helsinki/Skara 2016, S. 13-27.

Auflagen (1551 und 1552) des ABC-Buches sind nur als Torso überliefert.⁴⁰ Allerdings ist es möglich, aus den verschiedenen Fragmenten die gesamte Textgestalt zu rekonstruieren.⁴¹ Nur ein Jahr nach der *editio princeps* des ABC-Buches erschien das umfassendste Werk Agricolas – zumindest hinsichtlich der Anzahl Druckbögen: Das 1544 veröffentlichte Gebetbuch („Rucouskiria“)⁴² umfasst 877 Seiten Oktav. Es wird jedoch an Textumfang von dem nur vier Jahre später in Quart gedruckten Neuen Testament („Se Wsi Testamenti“) übertroffen.⁴³

Im Jahr 1549 verließen drei finnische Drucke die Stockholmer Offizin: Eine Agende („Käsikiria“),⁴⁴ die finnische Messe („Messu eli Herran Ehtolinen“)⁴⁵ sowie eine Passionsharmonie („Se meiden Herran Jesusen Christusen pina“).⁴⁶ Diese Werke sind *de facto* als eine Einheit zu verstehen; dies belegt nicht nur das Druckjahr, sondern auch die Überlieferungsgeschichte – etwa die Hälfte der erhaltenen Werke sind nämlich in der Reihenfolge Agende–Messe–Passion zusammengebunden.⁴⁷ Für den gottesdienstlichen Gebrauch in den Gemeinden waren diese Werke zudem das wohl bedeutendste Hilfsmittel, das es den Pfarrern ermöglichte, den „gemeinen Mann“ in der Volkssprache zu erreichen und ihm die reformatorische Lehre nahezubringen.

Drei Übersetzungen alttestamentlicher Bücher markieren in den Jahren 1551 und 1552 den Abschluss von Agricolas Publikationstätigkeit. Wie alle vorherigen Drucke erschienen auch der Psalter Davids („Dauidin Psaltari“, 1551),⁴⁸ Auszüge aus dem Pentateuch und den Propheten („Weisut ia Ennustoxet Mosesen Laista ia Prophetista Wloshaetut“, 1551)⁴⁹ sowie eine Übersetzung der Propheten Haggai, Sacharja und Maleachi („Ne Prophetat. Haggai. Sacharja. Maleachi“, 1552) in der Stockholmer Offizin.⁵⁰

Die buchhistorische Forschung hat Agricolas Werken eine bedeutsame Stellung in der Buchgeschichte des Schwedischen Reiches zugewiesen. Die bei Amund Laurentsson in den 1540er und 1550er Jahren gedruckten Werke stehen in verschiedenster Hinsicht aus der sonstigen schwedischen Druckproduktion der Reformationszeit hervor: Agricolas Gebetbuch ist vermutlich das erste im Schwedischen Reich gedruckte Werk,⁵¹ in dem nicht nur Druckerschwärze, sondern auch rote Druckfarbe zur Hervorhebung von Überschriften u.Ä.

40 Zur Überlieferungsgeschichte des ABC-Buches vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 156-168.

41 Vgl. Aarni Penttilä (Hrsg.): Mikael Agricola, Agricolan aapinen. Näköispainos Mikael Agricolan ABC-kirian eri painosten säilyneistä kappaleista [Mikael Agricola, Agricolas ABC-Buch. Faksimile der in verschiedenen Auflagen erhaltenen Exemplare], Vaasa 1971.

42 Vgl. AgTe (wie Anm. 36), Bd. I, S. 1-877.

43 Vgl. Ebenda, Bd. II. Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 189.

44 Vgl. AgTe (wie Anm. 36), Bd. III, S. 1-80.

45 Vgl. Ebenda, Bd. III, S. 81-144.

46 Vgl. Ebenda, Bd. III, S. 145-195.

47 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 276, 375.

48 Vgl. AgTe (wie Anm. 36), Bd. III, S. 197-436.

49 Vgl. Ebenda, Bd. III, S. 437-712.

50 Vgl. Ebenda, Bd. III, S. 713-792.

51 Da die Buchgeschichte des Schwedischen Reiches von größeren Verlusten gekennzeichnet ist, einige Werke nur sekundär erschlossen werden können bzw. nur fragmentarisch erhalten sind, ist Agricolas Gebetbuch zumindest das erste erhaltene nachreformatorische Werk, für das auch rote Druckfarbe verwendet wurde. Eine hundertprozentige Sicherheit, dass es sich hier um das erste Werk handelt, ist also nicht gegeben.

verwendet wurde.⁵² U.a. das Gebetbuch, die Übersetzungen biblischer Texte, allen voran das finnische Neue Testament sind reich bebildert: Das 1548 gedruckte finnische Testament enthält 94 Holzschnitte, während das 1549/50 ebenso bei Laurentsson in Stockholm herausgegebene schwedische Neue Testament nur 23 beinhaltet. Für die Bebilderung von Agricolas Werken wurden teilweise spätmittelalterliche Holzschnitte, in erster Linie aber Vorlagen aus der Wittenberger Cranach-Werkstatt verwendet.⁵³ Den Bildern kommt dabei auch eine argumentative, volksbildende Funktion zu: Darstellungen des Wortgottesdienstes oder des Abendmahls (in Agricolas Messbuch) unter beiderlei Gestalt kommentieren direkt zentrale reformatorische Lehraussagen.⁵⁴

Ein Vergleich zu schwedischsprachigen Drucken um 1550 ist auch in anderer Hinsicht instruktiv: Agricolas Ausgaben alttestamentlicher Bücher sind im Quart-Format gedruckt, während schwedische Übersetzungen als Oktav herausgegeben wurden. Das schwedische Neue Testament von 1549/50 beinhaltet im Unterschied zu „Se Wsi Testamenti“ auch keine gedruckten Randbemerkungen. Insgesamt wurde auf die finnischen Drucke um 1550 in jeder Hinsicht – in Bezug auf die Druckfarbe, Bebilderung, Kommentierung und auch generell das Satzbild – größere Sorgfalt verwendet als auf die zeitgenössischen schwedischen Drucke.⁵⁵ Heininen und Anna Perälä verweisen zudem darauf, dass das Bistum Turku in den ersten zehn Jahren von Laurentssons Tätigkeit als Drucker in Stockholm (1543–1552) der Hauptauftraggeber für die Stockholmer Offizin war: Etwa ein Viertel der in dieser Phase gedruckten Werke entfallen auf die Drucke in finnischer Sprache; zählt man den Anteil Druckbögen, so machen diese sogar fast 50% des Auftragsvolumens dieser Zeit aus.⁵⁶ Allerdings muss einschränkend hinzugefügt werden, dass die Hauptwerke der Reformation in schwedischer Sprache, darunter das Neue Testament (1526) und die erste schwedische Gesamtbibel (1541) bereits im Druck vorlagen und der prozentuale Anteil finnischer Drucke, auf eine längere Periode betrachtet, weitaus geringer ist.⁵⁷ Dennoch ist nicht nur der hohe Anteil finnischer Werke an der totalen Druckproduktion um 1550 bemerkenswert, sondern vor allem auch die auf diese Drucke verwendete Sorgfalt. Das Bistum Turku und allen voran sein bedeutendster Vertreter Agricola waren offensichtlich dazu bereit, hohe Summen, die ein entsprechend hochwertiges Resultat garantierten, für den Druck reformatorischer Werke in finnischer Sprache aufzuwenden. Teilweise kann diesbezüglich auch von der „Gnade der späten Geburt“ der ersten finnischen Druckwerke gesprochen werden: Der östliche Teil des Schwedischen Reiches hatte einen entsprechenden Nachholbedarf an reformatorischer Literatur in der Volkssprache, in diesem Fall dem Finnischen. Deshalb konnten hier die Mittel gebündelt und typografische Standards angefordert bzw. abgerufen werden, die so in den ersten 15 Jahren der reformatorischen Druckproduktion im Schwedischen Reich ab 1525/26 nur selten oder gar nicht erreichbar gewesen waren.

52 Vgl. Anna Perälä: Mikael Agricolan teosten painoasu ja kuvitus [Die Druckgestalt und Bebilderung von Mikael Agricolas Werken], Helsinki 2007, S. 48-52.

53 Vgl. ebenda, S. 55-69, 86-108.

54 Vgl. ebenda, S. 55-59, 118-120, 197-228.

55 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 161.

56 Vgl. Perälä, Mikael Agricolan teosten painoasu (wie Anm. 52), S. 194-196; Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 159.

57 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 159.

Mit Ausnahme des ABC-Buches waren alle Drucke für den kirchlichen Gebrauch bestimmt; sie richteten sich an die Pfarrerschaft, die diese Werke für Gottesdienst, Verkündigung und Kasualien benötigte.⁵⁸ Da das ABC-Buch mehrmals aufgelegt wurde – und zudem nur fragmentarisch erhalten ist (was auf einen regen Gebrauch schließen lässt) –, kann davon ausgegangen werden, dass die Abnehmer hier in den finnischsprachigen Kirchengemeinden und z.T. in der „gemeinen Bevölkerung“ zu suchen waren, wobei letztere weitestgehend illiterat war.⁵⁹

5. Mikael Agricolas Muttersprache

Agricolas Werke legten also einen Grund für die finnische Schriftsprache. Dass ihm dadurch eine kaum zu überschätzende Bedeutung für die finnische Sprach- und Kirchengeschichte zukommt, wird nicht in Zweifel gezogen. Agricolas sprachschöpferische Tätigkeit ist allseits anerkannt. Höchst umstritten ist allerdings die Frage nach der Muttersprache des finnischen Reformators, ob seine Muttersprache das Schwedische oder das Finnische war. Traditionell war die Forschung in zwei Lager gespalten: Während (Kirchen-)Historiker in erster Linie davon ausgingen, dass Agricola ein schwedischer Muttersprachler gewesen sei, neigten Sprachwissenschaftler eher zu der Annahme, das Finnische sei seine Muttersprache gewesen. Dabei war die Diskussion meist von der Muttersprache des jeweiligen Agricola-Forschers bestimmt: Schwedischsprachige Forscher tendierten eher dazu, in Agricola einen schwedischen Muttersprachler zu sehen, finnischsprachige hingegen betonten vornehmlich, dass das Finnische die Muttersprache des finnischen Reformators gewesen sei.⁶⁰

Die historische und kirchengeschichtliche Forschung hat u.a. darauf verwiesen, dass Agricolas Heimat einem schwedischen Sprachgebiet angehörte. Allerdings ist es durchaus problematisch, von klaren Sprachgrenzen im Finnland der Frühen Neuzeit auszugehen, da keine belastbaren seriellen Quellen existieren, die es ermöglichen würden, für das 16. Jahrhundert Sprachgrenzen halbwegs sicher zu bestimmen. Letztlich sind Sprachgrenzen immer aus deutlich jüngerem Material abgeleitet. Aber selbst wenn Agricolas Heimat im 16. Jahrhundert schwedischsprachig gewesen sein sollte, so lässt dies keine sichere Aussage über die Sprache(n) zu, die tatsächlich in Agricolas Familie gesprochen wurde(n). Von Agricolas Vater ist der Vorname bekannt; von seiner Mutter kennen wir hingegen weder den Namen noch die Herkunft. Für Schwedisch als Muttersprache spricht, dass Agricola Glossierungen in Büchern vornehmlich auf Latein oder Schwedisch, aber nur höchst selten auf Finnisch vornahm.⁶¹ In der zeitweise sehr kontrovers geführten Diskussion über Agricolas Mutter-

58 Vgl. ebenda, S. 157.

59 Vgl. Tuija Laine: Kirkon ja kansanopetuksen kirjat uuden ajan [Die Kirche und die Bücher für die Volksbildung in der Neuzeit], in: Dies. (Hrsg.): Luther, reformaatio ja kirja – Luther, reformationen och boken – Luther, the Reformation, and the Book, Helsinki 2012, S. 53-62, hier S. 53 f.

60 Vgl. Kari Tarkiainen: Mikael Agricolas död och eftermäle [Mikael Agricolas Tod und Gedenken], in: *Opusculum* 4 (1984), S. 121-129, hier S. 128; ders., Viljo Tarkiainen: Mikael Agricola. Suomen uskonpuhdistaja [Mikael Agricola. Der Reformator Finnlands], Helsinki 1985, S. 35; Osmo Ikola: Agricolan äidinkieli [Agricolas Muttersprache], in: Koivusalo (Hrsg.), *Kieli* (wie Anm. 32), S. 25-68, hier S. 64.

61 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. *Elämä* (wie Anm. 4), S. 26.

sprache wurden viele letztlich anachronistische Argumente angeführt, die dazu beitragen sollten, seine Muttersprache zu bestimmen. So wurde z.B. auf „Fehler“ und Schwedismen oder Germanismen in Agricolas finnischen Texten verwiesen, die gegen das Finnische als Muttersprache angeführt wurden.⁶² Frühneuzeitliche Sprachen waren jedoch generell nur wenig normiert und da zudem Agricola selbst das mit Abstand umfassendste finnischsprachige Textkorpus aus dem 16. Jahrhundert hinterlassen hat, ist diese Argumentation wenig nachvollziehbar. Prinzipiell ist es wohl kaum operabel, eine normative, (post-)moderne Grammatik auf die Volkssprachen der Frühneuzeit zu applizieren.

Sprachwissenschaftler haben als Argument für das Finnische darauf verwiesen, dass seine Texte – trotz geringerer sprachlicher Mängel – sowohl grammatikalisch und stilistisch als auch in Bezug auf den Wortschatz auf einem derart elaborierten Niveau seien, dass nur ein Muttersprachler als Verfasser dieser Texte in Frage komme.⁶³ Doch auch dies muss nicht überzeugen. Hier spukt nämlich der Geist der Nationalromantik: Ein späterer Spracherwerb – insbesondere des Finnischen als eines kaum erlernbaren Idioms – könne keine nahezu perfekten Sprecher einer Sprache hervorbringen. Agricola müsse also, da er auf hohem Niveau Texte in finnischer Sprache produziert hat, finnischer Muttersprachler gewesen sein. Zudem ist ein fennomanischer Aspekt in dieser Gedankenfigur nicht von der Hand zu weisen: Dass Agricola als Schöpfer der finnischen Schriftsprache – und damit auch Wegbereiter einer finnischen Nation – eine andere Muttersprache als das Finnische gehabt haben könnte, ist mit einem solchen Geschichtsbild unvereinbar.

Das hohe sprachliche und sprachschöpferische Niveau des von Agricola geschriebenen Finnisch als Argument für seine Muttersprache anzuführen, überzeugt auch nicht im Hinblick auf die *res publica litteraria* um und nach 1500: Alle, die ein Universitätsstudium absolvierten, beherrschten das Lateinische und konnten sich in Wort und Schrift darin äußern sowie alltägliche Konversationen führen. Akademische Lehrer konnten avancierte gedankliche Inhalte in lateinischer – seltener auch in altgriechischer Sprache – flüssig und nach den Regeln der grammatischen und rhetorischen Kunst in Wort und Schrift darlegen. Wer sich dieser gelehrten Idiome bediente, hatte sie allerdings sekundär erworben; Latein und Altgriechisch waren selbstredend keine „lebendigen“ Muttersprachen. Dass eine begabte und fleißige Person also auch das Finnische nicht nur erlernen, sondern auch perfekt beherrschen konnte, ist also keineswegs unwahrscheinlich.

Die wohl überzeugendste Antwort auf die Frage, ob das Schwedische oder Finnische Agricolas Muttersprache war, hat Osmo Ikola gefunden: Er unterstreicht die Möglichkeit, dass Agricola zweisprachig aufgewachsen ist. Auch die Frage, welche Sprache Agricola als erste erlernte, ist Ikola zufolge unerheblich.⁶⁴ In den vergangenen Jahren wurde Icolas These von Kaisa Häkkinen aufgegriffen und leicht modifiziert. Häkkinen zufolge kann nur mit Sicherheit konstatiert werden, dass Agricola das Finnische auf einem so hohen Niveau beherrschte, dass seine Sprachkenntnis der eines Muttersprachlers ebenbürtig war – sofern er nicht gar ein *native speaker* gewesen sein sollte.⁶⁵ Sollte Agricola zweisprachig

62 Vgl. Ikola, *Agricolan äidinkieli* (wie Anm. 60), S. 46-56.

63 Vgl. ebenda, S. 61-63; Heininen, *Mikael Agricola. Elämä* (wie Anm. 4), S. 26.

64 Tarkiainen, *Tarkiainen, Agricola* (wie Anm. 60), S. 293 f., 298. Vgl. Heininen, *Mikael Agricola. Elämä* (wie Anm. 4), S. 235-237.

65 Kaisa Häkkinen: *Mikael Agricolan elämä ja elämäntyö* [Mikael Agricolas Leben und Lebenswerk],

aufgewachsen sein – was auch im Hinblick auf die sprachliche Vielfalt im Schwedischen Reich des 16. Jahrhunderts eine plausible Vorstellung ist – so muss dies allerdings nicht bedeuten, dass ein Elternteil Schwedisch und der andere Finnisch als Muttersprache gehabt hätte; eine zweite Sprache könnte Agricola auch durch Hausangestellte oder im dörflichen Umfeld in Torsby erlernt haben.

Die gesamte Diskussion über Agricolas Muttersprache steht auf tönernen Füßen, da sie nur von den gedruckten Werken des finnischen Reformators ausgeht und die Entstehungs- und Redaktionsgeschichte dieser Texte bis zu ihrer Drucklegung in der Stockholmer Offizin nicht ausreichend diskutiert.

6. Zur Entstehungs- und Druckgeschichte von Agricolas Werken

Zunächst ist zu konstatieren, dass nur etwa die Hälfte der Drucke, die traditionell als Werke Agricolas identifiziert werden, Agricola eindeutig als Verfasser ausweisen: Dies sind die Auflagen des ABC-Buches („ABC-kiria“ 1543, 1551 und 1559), sein Gebetbuch („Rucouskiria“ 1544) sowie die Anfang der 1550er Jahre erschienenen Übersetzungen alttestamentlicher Bücher („Daudin Psaltari“ 1551, „Weisut ja Ennustoxet“ 1551, „Ne prophetat“ 1552). Das finnische Neue Testament („Se Wsi Testamenti“ 1548), die Agende („Käsikiria“ 1549), das Messbuch („Messu“ 1549) und die Passionsgeschichte („Se meiden Herran Jesusen Christusen pina“ 1549) enthalten weder auf dem Titelblatt noch in der Vorrede eine Angabe des Verfassers. Ebenso wie andere reformatorische Schriften im Schwedischen Reich, auch die überwiegende Mehrzahl der Werke, die dem schwedischen Reformator Olaus Petri zugeschrieben werden, wurden anonym publiziert.

Während seines Wittenberger Studienaufenthalts schrieb der finnische Reformator mehrmals dem schwedischen König Gustav Vasa. In diesem Briefwechsel, der teils in lateinischer, teils in schwedischer Sprache geführt wurde, bemerkte Agricola, dass er seine theologischen Studien an der Leucorea dazu nutzen wolle, das Neue Testament ins Finnische zu übertragen und dass er damit an eine bereits begonnene Arbeit anschließen wolle. Einige Jahre später (1543) schrieb der finnische Reformator an den von Gustav Vasa als Superintendenten für das gesamte Reich eingesetzten Georg Norman und berichtete diesem, dass der finnische Adelsmann Erik Joakimsson Flemming (1487–1548) die Drucklegung des finnischen Neuen Testaments unterstütze. Außerdem bat er darum, entweder die Einkünfte einer Präbende oder Mittel aus dem Erbe des verstorbenen und der Reformation zugeneigten Turku-er Erzdiakons Pietari Sild (†1529) zur Finanzierung des Druckes zugesprochen zu bekommen.⁶⁶ Agricolas Briefe an Gustav Vasa und Norman sind in zweierlei Hinsicht von Interesse: Erstens schrieb der finnische Reformator ausdrücklich von sich in der ersten Person Singular als dem kommenden Übersetzer des Neuen Testaments. Zweitens verwies er aber darauf, dass er damit die „bereits begonnene“ Übersetzungsarbeit fortführen wolle.⁶⁷

in: Dies., Tanja Vaittinen (Hrsg.): *Agricolan aika* [Agricolas Zeit], Helsinki 2007, S. 13-23, hier S. 16 f.

66 Vgl. Tarkiainen, Tarkiainen, Agricola (wie Anm. 60), S. 306-311; Pirinen, Turun tuomikapituli (wie Anm. 21), S. 266-269; Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 238.

67 Vgl. Tarkiainen, Tarkiainen, Agricola (wie Anm. 60), S. 298; Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 237.

Welche Teile des Neuen Testaments bereits bearbeitet waren, ist nicht bekannt. Heininen verweist darauf, dass die ersten Spuren von Agricolas Tätigkeit als Bibelübersetzer bereits dessen Randbemerkungen in der 1531 in Turku erworbenen Postille Luthers sind.⁶⁸ Ferner vermutet Heininen, dass zwei andere finnische Studenten in Wittenberg, Simon Henrici und Martinus Teit, zusammen mit Agricola während ihres Studienaufenthaltes an der Leucorea an der Bibelübersetzung arbeiteten. Zu den Vorarbeiten des finnischen Neuen Testaments von 1548 sind keine Quellen wie z.B. Entwürfe, Druckvorlagen o.Ä. überliefert. Ein Entwurf zum Neuen Testament war allerdings schon 1543 fertig und dürfte in den kommenden Jahren bis zur Drucklegung eingehend überarbeitet worden sein.⁶⁹ Wir wissen auch nicht, wie umfänglich diese Vorarbeiten waren oder wer zu einer größeren Gruppe möglicher Bearbeiter bzw. Übersetzer zählte. Agricolas Gebetbuch belegt allerdings, dass die Übertragung biblischer Texte ins Finnische ein Arbeitsprozess war: Das Gebetbuch beinhaltet eine Reihe alt- und neutestamentlicher Texte, die in überarbeiteter Form in Agricolas spätere Werke, das Neue Testament und die Übertragungen alttestamentlicher Texte, einfließen.⁷⁰ Ob auch selbstständige Vorarbeiten anderer auf Agricolas Werke, insbesondere seine Übersetzungen biblischer Texte gewirkt haben, kann aufgrund der Quellenlage weder verifiziert noch falsifiziert werden. Selbst wenn wir davon ausgehen, dass frühere Entwürfe weitestgehend verworfen wurden, können solche Vorarbeiten auch in der bewussten Entscheidung, sich gegen sie abzugrenzen, auf Agricolas Schriften gewirkt haben.

Paulus Juusten behauptet in seiner Bischofschronik, Agricolas Übertragung des Psalters gehe auf Übersetzungen zurück, die an der Turkuer Schule während Juustens Rektorat angefertigt wurden; Agricola habe diese Vorarbeiten sodann nur noch – meist abends, in seinem Zimmer – korrigiert.⁷¹ Diesen Arbeitsgang weist Heininen als eher unwahrscheinlich zurück, da Juusten hier – wie auch andernorts in seiner Chronik – Agricolas Bedeutung aus nur schlecht verborgenen Neidgefühlern heraus zu schmälern versuchte. Es kann aber wohl als sicher gelten, dass insbesondere die Übertragung biblischer Texte die Arbeit mehrerer und hoch gebildeter, im Ausland studierter Theologen und nicht etwa der Schüler an der Turkuer Schule war.⁷² In der Vorrede zum Psalter ermahnt Agricola nämlich den Leser, sich derer zu erinnern, die in Turku als Übersetzer im zur Präbende des Heiligen Laurentius gehörenden Haus⁷³ – und damit Agricolas Arbeitsplatz (also nicht in der Turkuer Schule!) – an der Übersetzung mitgewirkt hätten.⁷⁴ Als Vorlagen für die Übertragung biblischer Texte ins Finnische, allen voran des Neuen Testaments, wurden u.a. das schwedische Neue Testament von 1526, die schwedische Bibel von 1541, Erasmus' Ausgabe des Neuen Testaments, Otto Brunfels' „Biblich Bettbüchlin“ und dessen „Precationes Biblicae“, Jo-

68 Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 236.

69 Simo Heininen: Mikael Agricola raamatunsuomentajana [Mikael Agricola als Bibelübersetzer], Helsinki 1999, S. 274 f.

70 Vgl. ebenda, S. 19-257, 274-276.

71 Vgl. ebenda, S. 9 f.

72 Ebenda, S. 276.

73 In einem Brief an Gustav Vasa im März 1538 merkt Agricola an, dass er die Einkünfte der Präbende für die bereits begonnene Übertragung des Neuen Testaments ins Finnische nutzen wolle. Vgl. Tarkiainen, Tarkiainen, Agricola (wie Anm. 60), S. 298; Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 237.

74 Vgl. Heininen, Mikael Agricola raamatunsuomentajana (wie Anm. 69), S. 10.

hannes Bugenhagens Psalter von 1544 sowie Luthers Bibelübersetzung benutzt.⁷⁵ Dass es eine Arbeitsgruppe war, die mit der Übertragung biblischer Texte arbeitete, legt u.a. der Umstand nahe, dass sich eine 1535 in Lyon gedruckte Konkordanz erhalten hat, die Teit 1538 gekauft hatte.⁷⁶ Ein solches Werk war für eine Bibelübersetzung selbstverständlich überaus nützlich.

Auch in das Gebetbuch („Rucouskirja“), das durch die Vorrede zweifelsfrei Agricola als Verfasser ausweist, ist eine Vielzahl unterschiedlicher textlicher Vorlagen eingeflossen. U.a. lassen sich spätmittelalterliche lateinische Texte,⁷⁷ kirchenordnende Texte der Reformation in Deutschland,⁷⁸ die schwedische Messe des Olaus Petri, Erasmus von Rotterdams „Precationes“ oder aber das gesamte Gebetbuch Kaspar Schwenckfelds, das 1537 unter dem Titel „Bekantnus der Sünden“ erschienen war,⁷⁹ als Vorlagen identifizieren. Auch hier ist es nicht ausgeschlossen, dass dieses Werk das Ergebnis einer Arbeitsgruppe ist und Agricola nicht nur als Übersetzer fungierte, sondern – vielleicht auch bereits existierende, nur wenige Jahre ältere – Vorlagen in finnischer Sprache rezipierte, redaktionell und sprachlich bearbeitete und kompilierte. Dass Agricola als Verfasser eine ganze Reihe unterschiedlicher Funktionen auf sich vereinte, u.a. die des Übersetzers, Kompilators und Herausgebers, wäre keinesfalls ungewöhnlich, sondern zeittypisch. Da es bekannt ist, dass um und nach 1540 auch andere, handschriftliche Texte in finnischer Sprache angefertigt wurden, die offensichtlich nicht auf Agricola zurückgehen, ist die Existenz eines größeren Umfelds belegbar, das zur Entstehung einer religiösen Literatur im Finnland der Reformationszeit beigetragen haben muss.

Die in Stockholm zwischen 1543 und 1552 gedruckten finnischsprachigen Werke legen also möglicherweise nicht nur von einem intertextuellen Verhältnis zu anderen – heute verschollenen – Texten der finnischen Reformation Zeugnis ab, sie wurden auch einer redaktionellen Bearbeitung für die Drucklegung unterworfen. Agricola hatte 1547 Mikael Tapaninpojka (schwedisch Staffansson) für die Korrektur der Druckfahnen nach Stockholm abgeordnet. Es war zudem kein Problem, in der schwedischen Hauptstadt weitere Personen zu finden, die über die nötigen Kenntnisse nicht nur des Finnischen verfügten. Heininen vermutet, dass der seit 1545 in Stockholm tätige Pfarrer an der finnischen Gemeinde, Martinus Olavi, mit seiner Sachkenntnis dem Drucker in Stockholm behilflich sein konnte. Olavi hatte nicht nur selbst die Übersetzung des aus dem Spätmittelalter stammenden schwedischen Gesetzes von König Christoffer besorgt (die allerdings nur als Manuskript zirkulierte und nicht gedruckt wurde), als Pfarrer der finnischen Gemeinde lebte er auch praktisch Wand an Wand mit Laurentssons Offizin.⁸⁰

75 Vgl. ebenda, S. 261-276.

76 Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 237.

77 U.a. aus dem „Missale Aboense“ (1522), „Hortulus anime“ (Nürnberg 1519) oder den „Hore beate virginis“ (Uppsala 1525). Siehe dazu: Jaakko Gummerus: Mikael Agricolan rukouskirja ja sen lähteet [Mikael Agricolan Gebetbuch und seine Quellen], 3 Bde., Helsinki 1941–1955.

78 Kirchenordnung [...] der Margrauen zu Brandenburg [...] (1533). Vgl. Gummerus, Rukouskirja (wie Anm. 77).

79 Zu den Vorlagen von Agricolas Gebetbuch siehe: Gummerus, Rukouskirja (wie Anm. 77); Juhani Holma: Sängen ialo Rucous. Schwenckfeldiläisten rukouskirja Mikael Agricolan lähteenä [Ein besonders edles Gebet. Das schwenckfeldische Gebetbuch als Quelle für Mikael Agricola], Helsinki 2008.

80 Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 161 f.

Ob es in der Stockholmer Offizin des Amund Laurentsson, der alle Werke Agricolas druckte, Setzer gab, die des Finnischen mächtig waren, ist nicht bekannt. Der Göttinger Kirchenhistoriker Thomas Kaufmann hat erst unlängst auf den immensen Beitrag Wittenberger Setzer auf die sprachliche Gestalt von Luthers gedruckten Werken verwiesen.⁸¹ Sollten – analog zu Kaufmanns Befund – die Stockholmer Setzer in Laurentssons Offizin oder der bzw. die Sprachkorrektor(en) Agricolas in ähnlichem Umfang die sprachliche Gestalt von Agricolas Werken überformt haben, so bedeutet dies jedoch, dass die bei Laurentsson zwischen 1543 und 1552 in finnischer Sprache gedruckten Werke nicht nur zumindest teilweise einer Arbeitsgruppe um Agricola zuzuweisen sind, sondern dass die in diesen Werken vorfindliche sprachliche Gestalt zudem keinerlei verlässliche Aussagen über Agricolas Kenntnis des Finnischen, dialektale Varianten oder gar seine Muttersprache zulässt. Da uns also viel zu wenig über die einzelnen Bearbeitungsschritte von Agricolas Werken bekannt ist, von möglichen Vorlagen in finnischer Sprache bis zu handschriftlichen Druckvorlagen, Korrekturfahnen etc., so erscheinen alle Aussagen, die einen direkten Konnex von den Drucken zu dem von Agricola gesprochenen Finnisch konstruieren, als höchst spekulativ. Auf die Produktion finnischsprachiger Drucke wurde, wie oben dargestellt, höchste Sorgfalt verwendet; die Vorlagen wurden mit Holzschnitten, roter Druckfarbe und Randbemerkungen reichhaltig elaboriert und wurden demnach einer entsprechenden Nachbearbeitung in der Stockholmer Offizin unterworfen. Dass es auch eine ähnlich sorgfältige sprachliche und stilistische, in Teilen möglicherweise gar inhaltliche redaktionelle Nachbearbeitung (z.B. beim Gebetbuch) gegeben haben kann, ist keinesfalls ausgeschlossen.

Es kann also vermutet werden, dass Agricolas Werke das Ergebnis einer vielschichtigen redaktionellen Bearbeitung sind; zumindest die Überwachung des Druckes des Neuen Testaments durch Mikael Tapaninpojka ist nachweisbar, auch wenn die Korrekturmaßnahmen nicht im Einzelnen nachvollziehbar sind. Die Forschung tendiert häufig dazu, Agricola als den absolut bestimmenden Faktor und Hauptverfasser, der zudem letzte Hand an die Werke legte, zu beschreiben. Dies ist freilich nur eine – sicherlich nicht völlig ausgeschlossene – Deutungsoption. Allerdings wurde bisher nicht versucht, u.a. sprachliche Eigenarten, dialektale, volkssprachliche oder andere Varianten im Wortschatz,⁸² der Grammatik oder auf der Stilebene systematisch zu untersuchen und ggf. auf verschiedene textuelle Vorformen, unterschiedliche Bearbeiter oder Bearbeitungsstadien zurückzuführen. Die These, in Agri-

81 Thomas Kaufmann: Von der Handschrift zum Druck. Beobachtungen zur frühen Wittenberger Reformation [Vortragstitel auf der Göttinger Tagung zu Reformation und Buchdruck am 21./22.2.2016], in: Bibliothek und Wissenschaft (2016), im Druck.

82 Vgl. Marie-Elisabeth Schmeidler verweist z.B. auf Varianten bei der Schreibung von „Jerusalem“, das u.a. in der Übersetzung von Matth. 20,17-18 einmal eher an die griechische Wortform angelehnt ist (Jerolimam) und ein andermal in der eher volkssprachlich anmutenden Form (Jerusalem[in]) verwendet wird. Zu den verschiedenen Varianten für lateinisch *conscientia* bzw. deutsch „Gewissen“ siehe den folgenden Abschnitt. Möglicherweise könnte eine Systematisierung dieser und anderer sprachlicher Phänomene interessante Ergebnisse offenlegen, die auf verschiedene Bearbeitungsstadien o.Ä. schließen lassen. Marie-Elisabeth Schmeidler: Zur Übersetzungstechnik Agricolas, in: Martti Kahla, Paavo Ravila (Hrsg.): *Congressus Secundus Internationalis Fenno-Ugristarum. Helsingiae habitus*, 23.–28.VIII.1965, Bd. 1: *Acta Linguistica*, Helsinki (1968), S. 473-479, hier S. 475; dies.: Zu finn. *omatunto* „Gewissen“ bei Michael Agricola, in: *Suomalais-Ugrilaisen Seuran Aikakauskirja/Journal de la Société Finno-Ougrienne* 72 (1973), S. 371-382.

colas Werken ließen sich verschiedene Überlieferungsschichten identifizieren, sollte von der Agricola-Forschung zumindest vorurteilsfrei geprüft werden.

Weitere, nur wenig ältere Texte, die im Zuge der Reformation im Bistum Turku – oder aber auch im Umfeld der finnischen Gemeinde in Stockholm – entstanden sein dürften, können z.B. von Agricolas gedruckten Werken gleichsam aufgesogen worden sein. Dass andere finnischsprachige Texte aus der Reformationszeit immerhin punktuell und vor allem als Handschrift überliefert sind, ist ein höchst instruktiver Befund. Dies belegt nicht nur zweifelsfrei, dass auch Dritte – nicht nur Agricola selbst – mit der Übertragung religiöser Texte ins Finnische befasst waren, es erklärt zudem auch, dass die Mehrzahl dieser Texte nicht tradiert wurde: Handschriften sind ob ihrer Singularität dem Druck als Medium der Vervielfältigung *per se* unterlegen.

7. Die Bedeutung von Mikael Agricolas Werken

Aus Agricolas Briefwechseln u.a. mit dem schwedischen König Gustav Vasa, dem Superintendenten Norman oder finnischen Adligen lässt sich herleiten, dass Agricola der *spiritus rector* des finnischen Neuen Testaments war. Die Vorreden zum ABC-Buch, dem Gebetbuch sowie zu den Anfang der 1550er Jahre erschienenen Übersetzungen alttestamentlicher Bücher weisen ihn zudem als Verfasser dieser Werke aus. Allerdings tendiert die Literatur bisweilen dazu, einen anachronistischen, letztlich der Aufklärung und Klassik entsprungene Verfasserbegriff auf die Frühe Neuzeit zu applizieren.⁸³ Dementgegen wird hier dafür plädiert, mit einem „weicheren“ Verfasserbegriff zu operieren, welcher der literarischen Kultur des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit eher gerecht wird. Frühneuzeitliche Verfasser vereinten oft zahlreiche unterschiedliche Funktionen auf sich, sie wirkten u.a. als Kompilator, Übersetzer, Redaktor und Herausgeber. Die Grenzen zu dem, was ein frühneuzeitlicher Autor im Sinne einer „modernen“ Verfasserschaft an individuellem Beitrag leistete, sind von diesen Verfasserfunktionen nur selten klar zu ziehen. Im Hinblick auf die finnischen Sprachdenkmäler des 16. Jahrhunderts, die zugleich den Beginn der finnischen Druckgeschichte markieren, tritt zudem erschwerend hinzu, dass Quellenbelege, die die Entstehungsgeschichte dieser Werke offenlegen, praktisch nicht existieren. Wir verfügen nur über sekundäre und reichlich knappe Angaben aus Agricolas Briefwechseln, seinen Vorreden oder Juustens Bischofschronik, nicht aber z.B. Vorlagen, Entwürfe oder Druckfahnen.

Im Anschluss an dieses Postulat eines „weichen“ Verfasserbegriffs, der der zeittypischen Genese von literarischen Werken eher gerecht wird, sollte auch das Genitivattribut „Mikael Agricolas Werke“ bzw. finnisch „Mikael Agricolan teokset“ als eine Chiffre verstanden werden, die stellvertretend unter dem Verfassernamen Agricolas andere mögliche Mitarbeiter,

83 Instruktiv hierzu etwa: Mark-Georg Dehrmann: Das „Orakel der Deisten“. Shaftesbury und die deutsche Aufklärung, Göttingen 2008, S. 367-369, 379-381; Otfried Höffe: Immanuel Kant, München 2004, S. 275; Christian Baier: Zwischen höllischem Feuer und doppeltem Segen. Genie-konzepte in Thomas Manns Romanen „Lotte in Weimar“, „Joseph und seine Brüder“ und „Doktor Faustus“, Göttingen 2011, S. 100-167; Götz Müller: Jean Pauls Ästhetik und Naturphilosophie, Tübingen 1983, S. 27-35, 59-68.

intertextuelle Interferenzen, Bearbeitungsstadien etc. – insbesondere wegen der ungünstigen Quellenlage – subsumiert.

All dies vermindert jedoch nicht die epochale Bedeutung der finnischsprachigen Literatur, die unter der Chiffre „Mikael Agricolas Werke“ zusammengefasst ist. Es ändert nichts daran, dass die von Agricola herausgegebenen und übersetzten, zumindest möglicherweise auch in Teilen von ihm bearbeiteten und kompilierten Werke das früheste umfassendere Korpus von Texten in finnischer Sprache sind. Von einigen wenigen Ausnahmen abgesehen, u.a. den seit dem Mittelalter zumindest in mündlicher Form tradierten Texten wie dem Vaterunser, dem Ave Maria, dem Glaubens- und Sündenbekenntnis und vielleicht auch einer höchst begrenzten Anzahl anderer religiöser Texte, die in Volkssprache tradiert waren, lagen die Texte, die Agricolas Werke umfassen, wohl nicht verschriftlicht in volkssprachlichen Vorformen vor.⁸⁴ Als gesichertes Faktum kann angenommen werden, dass im Vergleich zu den großen Volkssprachen Europas, dem Deutschen, Englischen oder Französischen etwa, die Reformation in Finnland nicht an mittelalterliche Vorläufer zu Agricolas Bibelübersetzung und auch nicht an Evangelien- oder Passionsharmonien in der Volkssprache anknüpfen konnte. Dies heißt nicht, das volkssprachliche Bibelwort im Finnland des Spätmittelalters wäre völlig abwesend gewesen. Selbstverständlich paraphrasierten all jene Predigten mit Bezug auf biblische Texte und nicht etwa auf Heiligenlegenden, Exempla o.Ä. den Bibeltext *ad hoc*. Für die Vermittlung der christlichen Lehre zentrale – und im wiederkehrenden Zyklus des Kirchenjahres sich wiederholende – Texte dürften somit auch in größeren Teilen der Bevölkerung qua mündlicher Repetition kulturell eingeübt gewesen sein. Der springende Punkt ist jedoch, dass diese Texte erstens nicht in einer darüber hinausgehenden Normierung tradiert waren und zweitens nur eine begrenzte Auswahl an Texten auf diese Art und Weise weitergegeben worden sein dürften. Das finnische Neue Testament und auch die Teile des Alten Testaments, die während Agricolas Lebenszeit ins Finnische übertragen wurden, umfassen jedoch ein Textkorpus, das weitaus umfänglicher ist als die in der sonntäglichen Wiederkehr verwendeten Perikopen. Agricolas Werke repräsentieren somit ein dem Humanismus und der Reformation entsprungenes Ideal an Vollständigkeit und Zusammenhang, das wesensverschieden von der überkommenen spätmittelalterlichen Religiosität ist.

In der – für die peripheren Verhältnisse des überwiegend finnischsprachigen östlichen Teils des Schwedischen Reiches – immensen Textmenge, ihrer schriftlichen Kodifizierung und drucktechnischen Verbreitung liegt denn auch die epochale Bedeutung von Agricolas Werken: Zahlreiche Begriffe, die vorher nicht Teil des finnischen Wortschatzes waren, z.B. viele Bezeichnungen exotischer Gewächse, die in biblischen Büchern genannt sind, dürften zuvor in der Volkssprache überhaupt nicht existiert haben.⁸⁵ Die Übertragung biblischer Texte ins Finnische forderte also kreative Neuschöpfungen – etwa durch die Bildung von Lehnworten, Schaffung von Neologismen oder Synonymbildungen in der Volkssprache.⁸⁶ Noch avancierter als beispielsweise die Neuschöpfung botanischer Fachbegriffe war aller-

84 Vgl. Ritva Vartiainen: *Agricolan kielen keskeiset hengelliset laatusanat* [Die zentralen geistlichen Eigenschaftsworte in Agricolas Sprache], in: Koivusalo (Hrsg.), *Kieli* (wie Anm. 32), S. 180-202.

85 Vgl. Kaisa Häkkinen, Terttu Lempiäinen: *Aaloesta öljypuuhun. Suomen kielellä mainittuja kasveja Agricolan aikaan* [Von der Aloe zum Ölbaum. Die in finnischer Sprache zur Zeit des Agricola erwähnten Gewächse], Helsinki 2011, insbes. S. 11-31.

86 Vgl. Vartiainen, *Agricolan kielen keskeiset hengelliset laatusanat* (wie Anm. 84); Raimo Jussila: *Agricolan sanasto ja nyky-suomi* [Agricolas Wortschatz und das heutige Finnisch], in: Koivusalo

dings die Schaffung eines der reformatorischen Lehre und ihren Intentionen entsprechenden religiösen Vokabulars. Marie-Elisabeth Schmeidler hat etwa auf den sprachschöpferischen und normierenden Einsatz von Agricolas Werken in Bezug auf die finnischsprachige Entsprechung für lateinisch *conscientia* – deutsch „Gewissen“ verwiesen. Von wenigen Ausnahmen abgesehen, in denen „Gewissen“ mit *omatieto* (etwa: „Selbst-Kennntnis“) übersetzt wird,⁸⁷ wird das neu geschaffene Kompositum *omatunto* (etwa: „Selbst-Gefühl“) verwendet; andere in der wohl nur wenig älteren handschriftlichen Literatur der finnischen Reformation benutzte Begriffe für „Gewissen“ fanden keine Verwendung mehr und wurden entsprechend ausgemerzt.⁸⁸ Die Verwendung konkurrierender finnischer Übersetzungen von lateinisch *conscientia* bzw. deutsch „Gewissen“ in Agricolas Werken könnte möglicherweise auch ein Hinweis auf verschiedene Bearbeitungsstadien oder Beiträge sein (in der überwiegenden Mehrzahl der Fälle wird Gewissen mit *omatunto* übersetzt, es findet sich aber auch die konkurrierende Wortbildung *omatieto*).

Agricolas Werke waren stilbildend für das Finnische als Schrift- und Drucksprache. Diesbezüglich ist es auch bemerkenswert, dass in den 100 Jahren nach Agricola praktisch alle Druckerzeugnisse in finnischer Sprache religiöser Natur waren. Dass Agricolas Werken eine so immense Bedeutung zukam, ist vor allem dem Umstand geschuldet, dass Finnlands gebildete Schicht, also die potentiellen Produzenten von (religiöser) Literatur, entsprechend klein war; die adlige Oberschicht war fast ausschließlich schwedischsprachig. Der „gemeine Mann“ hatte hingegen überwiegend Finnisch als Muttersprache, war aber – bis ins 18. Jahrhundert hinein – nur in Ausnahmefällen literat.⁸⁹ Damit fehlte einer finnischsprachigen Literatur, die über die kirchlich zu verwendenden Bücher hinausging, die Leserschaft. Der von den oberen Schichten nachgefragte Lesestoff konnte entweder durch Werke in schwedischer Sprache oder durch Importe von Werken auf Deutsch oder Latein geliefert werden.

Die extrem restringierte Gruppe potentieller Rezipienten einer volkssprachlichen, d.h. finnischsprachigen Literatur lässt sich u.a. daran ablesen, dass nach Agricolas Tod während des gesamten 16. Jahrhunderts nur eine Handvoll weiterer Drucke in finnischer Sprache vorlag.⁹⁰ Agricolas zwischen 1543 und 1552 erschienene Werke übertreffen also allein in Bezug auf die Anzahl der Titel bzw. Auflagen alles, was in den kommenden Jahrzehnten gedruckt werden sollte, zu gut 100%. Hinsichtlich der Druckseiten und der Textmasse ist dieses Verhältnis noch weiter ausgeprägt. Neben der Illiteralität der Bevölkerungsmehrheit

(Hrsg.), Kieli (wie Anm. 32), S. 203-228; Marja Itkonen-Kaila: Michael Agricola als Übersetzer des Neuen Testaments, in: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen. Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek 39 (2007), S. 81-92.

87 So in den 1551 und 1552 gedruckten Werken „Dauidun Psaltari“ und „Ne Prophetat“. Schmeidler, Zu finn. *omatunto*, S. 373-376.

88 Schmeidler, Zu finn. *omatunto* (wie Anm. 82).

89 Vgl. Esko M. Laine: Läsande i Finland under 1700-talet – kontroll och attityder [Lesen in Finnland während des 18. Jahrhunderts – Kontrolle und Attitüden], in: Otfried Czaika, Jonas Nordin u.a. (Hrsg.): Information som problem. Medieanalytiska texter från medeltid till framtid [Information als Problem. Medienanalytische Texte vom Mittelalter bis zur Zukunft], Stockholm 2014, S. 140-151; ders.: Pelottava ja kauhistava lukeminen – Det skrämmande och hemska läsandet [Die erschreckende und unheimliche Lektüre], in: Pitkäranta (Hrsg.), ABC (wie Anm. 37), S. 11-32, hier S. 12-23.

90 Vgl. Tuija Laine, Rita Nyqvist (Hrsg.): Suomen Kansallisbibliografia – Finlands Nationalbibliografi – Finnische Nationalbibliographie 1488-1700 (SKB), Bd. 2, Helsinki 1996, S. 517.

war die geringe Druckfrequenz finnischsprachiger Werke im 16. Jahrhundert wiederum durch die vornehmlich kirchliche Abnehmerschaft solcher Werke determiniert. Agricolas Werke hatten zunächst für die kommenden Jahrzehnte den Bedarf der Gemeinden gesättigt. Instruktiv ist in diesem Zusammenhang nämlich der Umstand, dass mit Ausnahme der von Paavali Juusten 1575 herausgegebenen finnischen Messe („Se pyhä messu“)⁹¹ keine Doppelungen zu Agricolas Werken existieren: Bereits 1574 hatte Juusten einen Katechismus („Catechismus somenkielen tulkittus“) herausgegeben.⁹² Auch Jacobus (Jaakko) Petri Finno (ca. 1540–1588) verfasste einen 1583–1585 gedruckten Katechismus („Catechismus“);⁹³ 1583 hatte er zudem ein Gebetbuch („Yxi wäähä rucous kiria“)⁹⁴ und ein Gesangbuch („Yxi wäähä suomenkielinen virsikiria“)⁹⁵ in Druck gegeben.

Erst im zweiten und dritten Jahrzehnt des 17. Jahrhunderts begann die Druckfrequenz finnischsprachiger Werke langsam, aber stetig anzusteigen. Dabei waren es zunächst Neu- drucke älterer Werke, u.a. von Agricolas Passionsharmonie oder von Jacobus Petri Finnos Werken, die an die Druckgeschichte des Reformationsjahrhunderts anschlossen.⁹⁶ Um 1620 setzte eine nennenswertere, wenn auch sowohl im europäischen als auch im skandinavischen Vergleich bescheidene Produktion einer finnischen – selbstredend religiösen – Literatur ein: 1618 und 1622 wurde eine Neubearbeitung der Evangelien und Episteln herausgegeben.⁹⁷ Vor allem ist hier aber der Turkuer Bischof Ericus Erici Sorolainen (ca. 1546–1625, Bischof 1583–1625) zu nennen, der 1614 einen Katechismus („Catechismus“) und eine erneuerte Agende („Käsikiria“)⁹⁸ herausgab und in den 1620er Jahren eine gut 2000 Quart-Seiten umfassende Postille veröffentlichte. Sorolainens Kleiner Katechismus („Vähä katekismus“) wurde sodann der erste Bestseller in finnischer Sprache: Zwischen 1629 und 1682 wurde dieses Werk insgesamt 14 Mal gedruckt.⁹⁹ Obwohl also im Finnland des 17. Jahrhunderts Lesen weiterhin eine selten anzutreffende Kulturpraxis war, etablierte sich im Schwedischen Reich unter dem Eindruck des konfessionalisierten Luthertums allmählich eine konfessionelle Kultur, die sich mehr und mehr am geschriebenen bzw. gedruckten Wort und dem Buch als Objekt orientierte.

Auch wenn die finnischsprachige Bevölkerung nicht oder nur selten direkt, d.h. durch eigene Leseerfahrungen, an der im 16. und 17. Jahrhundert weitestgehend neu geschaffenen Schriftsprachlichkeit partizipierte, so wirkte diese dennoch durch die mündliche Verkündigung der Pfarrer, durch Liturgie und Kasualien auf sie. Je weiter der konfessionalisierte Staat in die Lebenswelt des gemeinen Mannes eingriff, desto mehr partizipierte dieser –

91 Vgl. ebenda, Nr. 2048.

92 Vgl. ebenda, Nr. 2047.

93 Vgl. ebenda, Nr. 1113.

94 Vgl. ebenda, Nr. 1115.

95 Vgl. ebenda, Nr. 4213.

96 Vgl. ebenda, Bd. 2, S. 517.

97 Vgl. ebenda, Nr. 1079 f. Zu Sorolainens Werken s. auch: Laine, Kirkon (wie Anm. 59), S. 54–56.

98 Vgl. SKB (wie Anm. 90), Nr. 1050 f. Sorolainens Postille ist als Faksimile zugänglich siehe dazu: Martti Parvio (Hrsg.): Ericus Erici Sorolainen: Postilla. Näköispainos [Ericus Erici Sorolainen: Postilla. Faksimileausgabe], Helsinki 1988–1990. Zu Sorolainens Postille s. insbes. Erkki I. Kouri: Saksalaisen käyttökirjallisuuden vaikutus Suomessa 1600-luvulla. Ericus Ericin Postillan lähteet [Der Einfluss deutscher Gebrauchsliteratur in Finnland während des 17. Jahrhunderts. Die Quellen von Ericus Ericis Postille], Helsinki 1984.

99 SKB (wie Anm. 90), Nr. 1054–1068.

zumindest *nolens volens* – an der religiösen Sprache, die von Agricola in der Mitte des 16. Jahrhunderts kodifiziert und drucktechnisch verbreitet worden war. Agricolas Werke schufen aber vor allem auch eine Anschlussfähigkeit für die Verfasser, die nach ihm in finnischer Sprache publizierten; sie waren ein selbstverständlicher Ausgangspunkt für Kirchenmänner wie Sorolainen, der als zeittypisch für die Theologen im Schwedischen Reich während des konfessionellen Zeitalters gelten kann. Religiöse Bildung der Pfarrer, für die Sorolainens Postille in erster Linie bestimmt war, aber auch in zunehmendem Maße der Bevölkerung, die es katechetisch zu versorgen galt, wurde im 17. Jahrhundert sukzessive wichtiger. Entsprechend wurden nun mehr und mehr katechetische Texte in den Volkssprachen des Reiches publiziert. Die Lesefähigkeit stieg unter der schwedischsprachigen Bevölkerung, bei dem finnischsprachigen Teil der Einwohner hingegen weitaus langsamer an. Dass eine, wenn auch begrenzte, volkssprachliche Literatur – in Finnlands Fall also Agricolas Werke – bereits existierte, erleichterte dieses volksbildende Unterfangen. Agricolas Werke sicherten den kommenden Generationen somit eine Anschlussfähigkeit an ein bereits vorhandenes, volkssprachliches und theologisches Repertoire. Ein besonders schöner physischer Beleg dieses Konnexes von Agricolas Werken zur späteren volkssprachlichen Literatur hat sich übrigens in den Sammlungen der Königlichen Bibliothek zu Stockholm erhalten: Diese beinhalten nämlich ein Exemplar von Agricolas „Se Wsi Testamenti“, das durch Provenienzen auf dem Einband und auf dem Titelblatt Sorolainen als Besitzer ausweist.¹⁰⁰

8. Epilog: Agricolas weiterer Lebensweg

Agricola war zu Beginn seiner kirchlichen Laufbahn im Bistum Turku u.a. mit administrativen Aufgaben betraut. Nach der Rückkunft von seiner Studienreise nach Wittenberg war er als Rektor der Schule in Turku tätig, nahm aber auch weiterhin administrative Funktionen wahr: Aus den Jahren 1541/42 ist das von Agricola geführte Rechnungsbuch erhalten, in dem Einkünfte der Domkirchengemeinde zu Turku und ihrer Pfarrerschaft verzeichnet sind.¹⁰¹ Dieses Register ist in Schwedisch als der Verwaltungssprache des Reiches gehalten und stellt gleichzeitig das umfangreichste als Handschrift erhaltene Werk aus der Feder Agricolas dar.

Nach dem Tod Martin Skyttes (1550) war Agricola wohl aufgrund seiner administrativen Fähigkeiten, seiner gediegenen theologischen Bildung und seiner Tätigkeit als Verfasser der Nachfolger im Amt des Bischofs. Der schwedische König Gustav Vasa hatte jedoch seit 1540 verstärkt versucht, den Einfluss der Bischöfe zu reduzieren und Kontrolle über die einzelnen Bistümer zu erlangen. Für Agricola bedeutete dies nicht nur, dass sich die Bischofswahl bis 1554 verzögerte, sondern auch, dass Agricola als Bischof von Turku nicht mehr für den gesamten finnischen Teil des Reiches zuständig war. Gustav Vasa hatte nämlich nach

100 Vgl. KB Stockholm F1700 1248. Siehe hierzu auch: Isak Collijn: Sveriges bibliografi intill år 1600 [Schwedens Bibliografie bis zum Jahr 1600], Uppsala 1927–1931, Bd. 2, S. 160–166, insbes. S. 166.

101 Vgl. Jyrki Knuutila, Anneli Mäkelä-Alitalo (Hrsg.): Turun tuomiokirkon ja papiston tulot 1541–1542 – Åbo domkyrkas och prästerskaps inkomster 1541–1542 [Die Einkünfte der Domkirche und der Pfarrerschaft in Turku 1541–1542], Helsinki 2007.

dem Prinzip *divide et impera* das finnische Bistum in einen östlichen Teil mit Viborg als Bistumsstadt und einen westlichen mit Turku als kirchlichem Zentrum geteilt. Bischof von Viborg wurde ebenfalls 1554 Paavali Juusten.¹⁰²

Trotz der fiskalischen und machtpolitischen Einschränkungen, die die Reformation für die Kirche im Schwedischen Reich mit sich brachte, umfasste das Bischofsamt auch weiter teils handfeste, teils eher rituelle politische Funktionen. Der finnische Reformator Agricola starb am 9. April 1557 auf der Rückreise (aber bereits auf finnischem Boden) von einer diplomatischen Mission, die ihn in Gesellschaft des schwedischen Erzbischofs Laurentius Petri und einiger politischer Vertreter Schwedens nach Russland geführt hatte. Aufgabe dieser Gesandtschaft war es, die Grenzstreitigkeiten zwischen Russland und dem Schwedischen Reich beizulegen, die sich in den Jahren zuvor zu einem regelrechten Krieg entwickelt hatten. Agricola wurde in der Domkirche zu Viborg begraben.¹⁰³

Zu Beginn des Jahres 1550 hatte Agricola Birgitta Olavintytär (schwedisch Olavsdotter) geheiratet. Gegen Ende desselben Jahres wurde der Sohn Kristian geboren, der nach einem Studium in Leipzig und Wittenberg zunächst als Rektor der Schule in Turku wirkte (1578–1583) und von 1583 bis zu seinem Tod 1586 als Bischof von Tallinn amtierte.¹⁰⁴ Agricolas Witwe heiratete 1559 Henricus Jacobi (†1588), der in Wittenberg und Jena studiert hatte. Auch Jacobi tat zunächst als Rektor der Turkuer Schule und später als Oberpfarrer von Turku Dienst, wurde aber 1581 von Johan III. wegen seines Widerstandes gegen die katholisierende Liturgie des Königs abgesetzt. Olavintytär überlebte auch ihren zweiten Gatten, der ein Jahr nach seiner Amtsenthebung verstarb. Sie verstarb 1595.¹⁰⁵

Agricolas Ehe, die Karriere seines Sohnes und nicht zuletzt die Wiederheirat seiner Witwe belegen, dass die Reformation in Finnland durch die Etablierung evangelischer Pfarrhäuser und Theologengeschlechter nachhaltig auf die soziale Struktur und religiöse Kultur des Landes wirkte. Mikael Agricolas Leben und Werk illustriert somit nicht nur die Bedeutung, die der Reformation für die Entstehung der frühneuzeitlichen Schriftsprachen im europäischen Nordosten zukam, anhand seiner Biografie lässt sich zudem auch ein Schlaglicht auf die sozialgeschichtlichen Folgen der Reformation werfen.

102 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 125-127; Jukka Paarma: Michael Agricola und das Bischofsamt, in: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen. Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek 39 (2007), S. 107-115.

103 Vgl. Kari Tarkiainen: Ein Reformator als Diplomat. Michael Agricola als Gesandter Schwedens in Rußland, in: Jahrbuch für finnisch-deutsche Literaturbeziehungen. Mitteilungen aus der Deutschen Bibliothek 39 (2007), S. 116-128. Die Akten der Friedensverhandlungen wurden von Kari Tarkiainen herausgegeben: Ders. (Hrsg.): Ruotsin ja Venäjän rauhanneuvottelut 1557. Mikael Agricola Ruotsin lähetystön jäsenenä [Die Friedensverhandlungen zwischen Schweden und Russland im Jahre 1557. Mikael Agricola als Mitglied der schwedischen Gesandtschaft], Helsinki 2007.

104 Estland gehörte seit 1561 zum Schwedischen Reich.

105 Vgl. Heininen, Mikael Agricola. Elämä (wie Anm. 4), S. 150 f.

Summary

This article deals with the Finnish reformer Mikael Agricola (ca. 1509–1557). After studying in Wittenberg in the 1530s, he returned to Finland where he became the leading figure in the Finnish Reformation and, in 1554, a Bishop in the Bishopric of Turku. In both academic and popular discourse Agricola is viewed primarily as the creator of the written Finnish language. The translation of the entire New Testament as well as some books of the Old Testament, Agricola's ABC-Book, which also functioned as a Catechism, and his prayer book were the first comprehensive texts in Finnish to go far beyond the extremely restricted written inventory of the Middle Ages. Due to the lack of historical sources, however, we know only little about the making of all the works attributed to Agricola: To what extent the various processing stages, preliminary work or editorial modifications may have shaped the linguistic character of Agricola's works is uncertain. What is more, Agricola is not expressly named as the author of all the works which are traditionally ascribed to him. The author of the present article thus advocates a „soft“ interpretation of the term „author“, one which is more suited to the typical genesis of literary works in Agricola's time, and recommends using the term „Mikael Agricola's works“ (Finnish: „Mikael Agricolan teokset“) as a „code“ which includes the possibility that other people were involved, that intertextual interferences occurred, that changes were made at various editing stages etc. Although Agricola's achievements as an independent creator of language thus certainly need to be scrutinised, it cannot be denied that the Reformation laid the cornerstone for the written Finnish language and hence – religious developments apart – has had a lasting impact.

Orthodox Education in the Lutheran Environment 1840–1890s¹

by Irina Paert

Classical studies of the Russian Empire's engagement with the Baltic region have focused primarily on the conflicts between the Russian central state policy and local particularism. In a volume written when the Baltic region was still part of the Soviet Union, Thaden and his co-authors analyzed the impact of Orthodoxy on “administrative” and “cultural” Russification from the 1860s to 1914, arriving at the unsubstantiated conclusion that “Orthodox proselytizing and Russified schools had very little impact on Estonians and Latvians”.² In recent years, the discussion of the Russian central state versus local particularism has been framed in the context of Empire, focusing on the ways in which nationalizing societies were caught between the central policies of Russification and processes of modernization.³ Scholars have brought various cultural forms of power to light, including imperial imagination and mental maps.⁴ Inevitably, despite the shift towards cultural history and new imperial history, historians continue to focus on the workings of power and responses to it by the national intelligentsia and the emerging civil society. While the new theoretical and methodological approaches have been very useful in invigorating the studies of the Baltic region, there is still a shortage of studies that focus on popular everyday practices in the context of colonial or imperial authority, and a lack of knowledge of the responses of ordinary people, including the rural and lower-class urban population to the imperial policies of ‘Russification’. Religion provides an important insight into the lives of ordinary people and their responses to the various identity projects imposed on them either by the colonizers or by their own national intelligentsia.

It has become traditional to identify the interests of the “people” with those of the national activists who spoke on their behalf. In reality, this has not always been the case. The recent literature on “national indifference” in various borderland regions in Central Europe, including Silesia and Bohemia, takes issue with the dominant theories of nationalism and emphasizes the problematic identification of a specific nation with a linguistic group in such

1 This article was written with the support of the Estonian Research Council (PUT 428).

2 Edward C. Thaden: Part One. The Russian Government, in: Idem (ed.): Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914, Princeton, NJ 1981, pp. 13-108, here p. 55.

3 Cf. Toomas Karjahärm: Vene Impeerium ja rahvuslus. Moderniseerimise strateegiad [The Russian Empire and Nationalism. Strategies of Modernization], Tallinn 2012; Tõnu Tannberg, Bradley Woodworth (eds.): Vene Impeerium ja Baltikum. Venestus, rahvuslus ja moderniseerimine 19. sajandi teisel poolel ja 20. sajandi alguses [The Russian Empire and the Baltics. Russianness, Nationalism and Modernization 1850–1917], 2 vols., Tartu 2009/2010; Karsten Brüggemann, Bradley D. Woodworth (eds.): Russland an der Ostsee. Imperiale Strategien der Macht und kulturelle Wahrnehmungsmuster (16. bis 20. Jahrhundert) / Russia on the Baltic. Imperial Strategies of Power and Cultural Patterns of Perception (16th–17th Centuries), Wien 2012.

4 Cf. Karsten Brüggemann: Luft und Licht des Imperiums. Legitimations- und Repräsentationsstrategien russischer Herrschaft an der Ostseeküste im 19. und 20. Jahrhundert, Lüneburg 2017 [im Druck].

regions.⁵ Some studies focus on the role of religion, which provided a stronger identity-building element than the nation, while other studies address the people's choice of the language of tuition in schools (different from the one spoken at home) as a factor that often goes against the expectations of the national activists.⁶

The 'national indifference' can be used as a methodological tool to the study of religion in the Baltic region: It was home to multilingual and poly-confessional communities, that had become objects of competing projects of cultural homogenization during the 19th and 20th centuries. The Orthodox minority, as pointed out in a study of Estonian Orthodox music, "was marginalised within dominant national discourses at the end of the nineteenth century and, in many ways, Estonian Orthodoxy was the antithesis of such discourses."⁷ Examples of the ways in which Orthodox Estonians and Latvians identified themselves with the interests of their respective national groups can be found in the studies by Rimestad and Schvak, both of which also indicate how problematic belonging to the Orthodox Church was in the context of Russification and nationalism.⁸ For the sake of balance, it should be pointed out that the Lutherans faced a similar problem: it was religion that united the colonizers and the colonized, the masters and their former serfs. While for some leaders of national movement in the 19th century, the Lutheran church was the national church, for others it was an institution of cultural hegemony.⁹ This narrow view of religious identity fails to take into account the supra-ethnic aspects of religion, such as personal and communal faith, piety and religious education, in shaping faith communities. Also, neither the Lutheran nor the Orthodox Church in the Russian Empire, with their ecclesiastical structures covering more than one region, was monolingual.

The Baltic Orthodox schools in the Lutheran environment provide an important, but not well-studied, case for understanding how the competition between two confessions affected social behavior.¹⁰ Churches were instrumental in organizing and financing primary educa-

5 Cf. Jeremy King: *Budweisers into Czechs and Germans. A Local History of Bohemian Politics, 1848–1948*, Princeton, NJ 2005; Pieter M. Judson: *Guardians of the Nation. Activists on the Language Frontiers of Imperial Austria*, Cambridge, MA 2007; James Bjork: *Neither German nor Pole. Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*, Ann Arbor, MI 2009; Tara Zahra: *Kidnapped Souls. National Indifference and the Battle for Children in the Bohemian Lands, 1900–1948*, Ithaca, NY 2008.

6 Cf. Bjork, *Neither German nor Pole* (see note 5); Zahra, *Kidnapped Souls* (see note 5).

7 Jeffers Engelhardt: *Singing the Right Way. Orthodox Christians and Secular Enchantment in Estonia*, Oxford et.al. 2015, p. 99.

8 Cf. Sebastian Rimestad: *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*, Frankfurt a.M. 2012. See also the contribution by Toomas Schvak in this NOA issue.

9 Cf. Riho Saard: *Eesti rahvusest luterliku pastorkonna väljakujunemine ja vabarahvakiriku projekti loomine 1870–1917 [The Development of an Ethnic Estonian Pastor-class and the Creation of the Free People's Church Project, 1870–1917]*, Helsinki 2000.

10 The histories of education in the Baltic region are quite thorough, but deal separately with the individual "national" histories. For example: Aleksander Elango, Endel Laul et.al.: *Eesti kooli ajalugu. 2. köide: 1860. a 1917 a. [History of the Estonian School. 2nd volume: 1860–1917]*, Tallinn 2010; Leonards Žukovs: *Pedagogijas vesture. Pamatkurss [History of Education. Basic Course]*, Rīga 1999. An exception is the volume sponsored by BAHP: Iveta Kestere, Aīda Krūze et.al. (eds.): *History of Education and Pedagogical Thought in the Baltic Countries up to 1940. An Overview*, Riga 2013.

tion, training teachers, publishing textbooks and carrying religious instruction into schools. The Baltic provinces had the highest level of literacy in the whole of the Russian Empire, not least because of the importance of the written word in the Protestant creed. While the churches tried to use education for confessional aims, and the authorities for integration, the social attitudes have been driven by other motivations, among which confessional or cultural loyalties have not been in the first place.

This article focuses on the Orthodox popular education that developed in the region dominated by Lutheran educational traditions. The article sprung from a number of archival cases that seemed to contradict what I had read or construed about the role of confession in the history of the region. The study of the Orthodox schools which I began in 2013 had shown that the activities of the Orthodox Church are intertwined with the institutions and practices of the Lutheran church in the Baltic. While this article does not aim at a comprehensive survey of Lutheran, or even Orthodox education, it hopefully enables an examination of the hypothesis regarding the disparity between the intentions of the elites and the actual needs and practices of the ordinary people. The method used in this article is a combination of social history and microhistory, the social microscope that allows an insight into the practices and motivations of the subaltern subject, who is arguably mute or lacks his or her own language.¹¹ The article is divided into two major parts, the first of which contextualizes the story of the Orthodox schools in the Lutheran environment, focusing on the acculturation of Orthodoxy and the intentions of the Russian officials with regard to the schools. The second section deals with cases of confessional mixing in both types of schools and cases of school mergers. These cases are treated as windows providing insight into the situation on the ground, attempting to understand the ordinary people's attitudes, motivations and tactics of resistance.

Orthodox Schools in the Lutheran Educational Environment

The relationship of the Orthodox Church to Lutheranism in the Baltic might not have been as tense in the nineteenth century as its relationship with Catholicism, but neither was it free of rivalry.¹² Throughout the 1840s to 1880s the Orthodox clergy appealed to the government that their interests had been neglected, feeling justified when 129 Lutheran pastors were prosecuted between 1884 and 1894 for administering sacraments to members of the Orthodox Church.¹³ However, confessional competition does not rule out exchange and mimesis, and we must follow Gregory Freeze's lead in exploring the ways in which the Russian Orthodox Church adopted ideas and practices of the contemporary Protestant

11 See the writings of Ginzburg, for example: Carlo Ginzburg: *The Inquisitor as Anthropologist*, in: *Idem: Clues, Myths, and the Historical Method*, Baltimore, MD 2013, pp. 141-148.

12 On Orthodoxy and the Roman Catholic church see Mikhail Dolbilov: *Russkii krai, chuzhaia vera. Etnokonfessional'naia politika imperii v Litve i Belorussii pri Aleksandre II* [Russian Land, Foreign Faith. Ethnoconfessional Imperial Politics in Lithuania and Belarus under Alexander II], Moskva 2010.

13 Cf. Karen Weber: *Religion and Law in the Russian Empire. Lutheran Pastors on Trial 1860–1917*, PhD dissertation, University of New York 2013.

churches, in particular Lutheran pastoral and parish organization models.¹⁴ In the Baltic, this process of creative borrowing and adaptation was both a matter of necessity and an expression of the Orthodox missionary approach that adapted to local cultures.¹⁵

This adaptation was particularly visible in the sphere of education. The Orthodox schools in the Baltic provinces had been set up in the mid-1840s with the aim to provide education for Estonian and Latvian converts to Orthodoxy. By 1906 the number of these schools in the three Baltic provinces reached 493 (373 in Livland alone), constituting around one fifth of all primary schools.¹⁶ In Livland the proportion of these schools was highest in Saaremaa (38%) and in South Estonia (25%).¹⁷

The Orthodox schools in Livland followed the model of a Lutheran rural school, and by the time of Orthodox conversions in the 1840s a network of these schools had expanded in all three Baltic provinces. An imperial edict of 1850 determined that Orthodox schools had to be opened in every area where there were at least 500 Orthodox members; this was based on a law of 1819 relating to Livland peasants that regulated the work of Lutheran schools.¹⁸ As in the Lutheran schools, the priest was responsible for coordinating the work of the parish school, but he was rarely involved in teaching, which was carried out by cantors (Est. *kõster*, Lat. *ķesteris*, Rus. *Prichetnik* or *psalomshchik*). The Orthodox cantors had often studied in the Riga Orthodox Seminary, but not all of them completed the full course necessary for ordination. Cantors as a rule were of local origin, Estonian and Latvian-speaking, and many came from the families of clergy.¹⁹ The schools also had teachers (Est. *koolimeistrid*). In the Orthodox schools, teachers were initially recruited from among the converted peasants and former Lutheran teachers, but later came from the graduates of parish schools or special teachers' seminaries. In the Baltic, there were three seminaries that prepared teachers for the Orthodox elementary schools: in Riga, later Goldingen (Kuldīga); Dorpat (Tartu); and Arensburg (Kuressaare), which mainly prepared teachers for the Orthodox schools in Ösel (Saaremaa). This, too, was similar to the Lutheran system, where parish schools and special teachers' seminaries prepared future teachers for village schools.²⁰

14 Cf. Gregory L. Freeze: *Lutheranism in Russia. Critical Reassessment*, in: Hans Medick, Peer Schmidt (eds.): *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen 2004, pp. 297-317, here p. 297.

15 Cf. Alison Kolosova: *Narodnost' and 'Obshchechelovechnost' in Russian 19th Century Missionary Work. N.I. Il'minskii and the Christianization of the Chuvash*, PhD dissertation, University of Durham 2015.

16 Cf. *Otchet o sostoianii pravoslavnykh narodnykh uchilishch Pribaltiiskikh gubernii za 1904–05 uchebnyi god*. [Report on the Situation of the Orthodox People's Schools in the Baltic Provinces for the Academic Year 1904–1905], supplement to "Rizhskiie eparkhial'nye vedomosti", 11-12 (1906), Riga 1906, p. 15.

17 Cf. Elmar Ernits: *Õigeusu koolid 1840. aastatest 1880. aastate koolireformideni* [The Orthodox Schools from 1840 to the School Reforms of the 1880s], in: *Nõukogude kool* 31 (1973), no. 10, pp. 847-854, here pp. 851-853.

18 *Lihvlandi-ma Tallorahva Seädus* [The Law of the Livland Peasantry], Tartu 1820.

19 *Rahvusrhiivi ajalooarhiiv* (EAA): f. 5437, op. 1, d. 67. (Õigeusu kõstrid Eestis). No page numeration.

20 Cf. Lembit Andreen: *Eestonskie narodnye shkoly v XVII–XIX vv.* [The Estonian National Schools 17th–19th Centuries], Tallinn 1980, p. 135.

The teaching of religion was a central element of both Lutheran and Orthodox schools, at least until the last decades of the old regime. The core of the Lutheran elementary school curricula in the 1840s to 1860s was reading holy texts, prayers, liturgical singing and catechism. The word of God was both the content and the method.²¹ In 1848 in North Estonia, which had the most developed school network, writing was taught only in 50% of schools, while counting was taught in 36 out of 146.²² In addition to reading and catechism, the Orthodox schools were required to teach arithmetic, writing and Russian.²³ In the 1850s religion occupied up to 30% of the curriculum in some Orthodox schools.²⁴ The Lutheran schools emphasized that their main aim was to prepare children for confirmation.²⁵ Before the 1870s there was a greater variety within the curricula of different Orthodox schools than was the case for the Lutheran schools.

Before the creation in 1870 of the special Council for the Affairs of the Orthodox in Riga that coordinated the Orthodox schools, the main responsibility for the church's educational activities was on the dean who oversaw several parish schools in his deanery and reported to the Riga Spiritual Consistory. Each parish had a parish council (*popechitel'stvo*), which consisted of the parish priest and some active parishioners, and was responsible for the material provision of the schools, attendance and teachers' credentials. The appointment of teachers had to be approved by the parish priest and by the dean; this practice was different from that in the Lutheran church where the appointment of teachers had to be approved by the landlords.²⁶

The Orthodox schools were poor, in relation to the Lutheran ones. Unlike the Lutheran schools, the Orthodox schools did not receive funding from local taxes, nor did they have the support of the nobility. Lutheran peasant education was funded by a combination of local taxes, tuition fees, donations, and support of teachers with food. Many schools enjoyed the possession of land.²⁷ Teachers' salaries were paid from the school taxes. The average school tax per peasant was about 78 kopeks, and per peasant plot of land 2 rubles 69 kopeks (for volost schools); some schools charged parents an average of 6 rubles per study winter, and if studies were continued in the summer months, another 5 rubles.²⁸ The landlords contributed to the maintenance of the schools, but their share in 1867/68 was almost the

21 The New Testament was used as a reading aid. Cf. *ibidem*, p. 138.

22 Cf. *ibidem*, p. 139.

23 *Pravila dlia pravoslavnykh prikhodskikh shkol v Lifliandskoi gubernii* [The Regulation of the Orthodox Parish Schools in the Livland Province], S.-Peterburg 1846.

24 EAA: f. 1931, op. 1, d. 280, no page numeration (1859). The program developed for Ösel (Saaremaa) Orthodox parish schools in the late 1850s demonstrates the prevalence of the confessional element in teaching: Religion (*Zakon Bozhii*, Catechism, Sacred History) occupied 30% of the curricula (6 days a week, 5 hour teaching day); Russian 30%; Arithmetic, Reading and Writing 40%.

25 *Materialy k izucheniju polozheniia evangelichesko-ljuteranskikh zemskikh narodnykh shkol v Lifliandii* [Materials for the Study of the Situation of the Evangelical-Lutheran Peasant Schools in Livland], Riga 1884, p. ix.

26 On Lutheran practice and the conflicts between landlords and pastors over the appointment of teachers see Karen Weber: *Disputes of Parish School Administration in the Late Nineteenth Century. The Case of Pastor Trei*, unpublished paper presented to ASEEEES, Boston 2013.

27 *Materialy k izucheniju* (see note 25), p. xvii.

28 *Ibidem*, p. xv.

same as that of the volost peasant councils (46.7%), and in the 1880s it decreased to an average of only 19% (compared to 63% from peasants).²⁹ In addition, the schools charged pupils fines for every school day missed, between 5 to 50 kopeks per day. The names of the “debtors” were sent to the provincial Higher School Court, which had the authority to order the families of truants to pay the fines.³⁰ The Orthodox schools tried to implement similar fines, yet they lacked the authority of the court. As a result, many schools had poor attendance. In 1869, inspectors pointed out that the total time missed due to truancy at the Orthodox schools could amount to up to 2.5 months.³¹

Establishing Orthodox schools according to the Lutheran model had its limitations. Moreover, the educational reforms in Russia in the 1860s affected both Lutheran and Orthodox schools. Already in the late 1860s the central government expressed an intention to place all elementary schools under the control of the Ministry of Education.³² The threat of Germanization of Estonian and Latvian peasants that was hotly debated in the Russian press in the 1860s had been linked with the Lutheran schools, some of which began to dedicate more time to German.³³ In the early 1870s, the provinces had to adopt new laws that centralized and unified teaching programs: both Lutheran and Orthodox schools had received centrally approved programs with a fixed number of lessons for the individual subjects.³⁴ However, compared to Lutheran schools the Orthodox school curricula of the 1870s was poor, lacking such subjects as natural science, geography and history. And more lessons were devoted to Russian and arithmetic.³⁵

In his letter to Count Tolstoy in 1868, Governor General P.P. Albedinsky pointed out the unsatisfactory condition of the Orthodox schools, arguing that over the eight years from 1860 to 1868 their conditions had not improved, and that the peasants had lost interest in Orthodoxy at a time when the Lutheran clergy’s attention to pastoral care had increased. The Bishop of Riga, Veniamin (Karelin), in 1869 also commented that, compared to the Lutheran schools, the Orthodox schools had a long way to go.³⁶

29 Ibidem, p. xviii.

30 EAA, f. 2738, op. 1, d. 627. The court could absolve parents from penalties in cases when children missed classes because of illness, lack of warm clothes, children’s work. See Maie Männik, Elvi Kullamägi et.al.: Kaks sajandit Vaeküla kooli [Two Centuries of the Vaeküla School], Vaeküla 2007, pp. 24 f.

31 Russian State Historical Archive (RGIA), f. 733, op. 170, d. 537, l. 31. It is difficult to know whether this is a combined number of missed days, or some extreme cases.

32 Cf. Andrezen, *Estoniskie narodnye shkoly* (see note 20), p. 149.

33 On the polemic in the press see Sergei G. Isakov: *Ostzeiskii vopros v russkoi pečati 1860kh godov* [The Baltic Question in the Russian Press of the 1860s], Tartu 1961. On German-language teaching in the Lutheran schools see Andrezen, *Estoniskie narodnye shkoly* (see note 20), pp. 146 f.

34 Cf. Liivimaa *Lutheriusu maakoolide õpetuse plaanid* [The Curricula of the Lutheran Peasant Schools in Livland], Riia 1874; Liivimaa *Lutheriusu Maakoolide Säädus* [The Law on the Lutheran Peasant Schools in Livland], Riia 1874. In Northern Estonia the law was adopted in 1878: *Koolipidamise seadus Eestimaa evangeeliumi Lutheruse usu maakoolidele* [The Law on Keeping the Lutheran Peasant Schools in Estland], Tallinn 1878.

35 Cf. Endel, Laul et.al., *Eesti kooli ajalugu* (see note 10), p. 149. However, teaching of geography and history was included in the so-called *rodinovedenie* (similar to Heimat teaching).

36 Cf. RGIA, f. 733 (Ministry of Education), op. 170, d. 342, l. 27.

The Ministry of Education became particularly concerned about the Orthodox schools in the Baltic provinces in the late 1860s. In 1869, the councilor (*statskii sovetnik*) Mozhnevsky was commissioned to inspect Orthodox schools in several parishes in Livland. His report as a school commissioner on Laudon parish, which had 3,000 Orthodox Latvians, was very critical of the educational achievements of the Orthodox Church. The schools were poorly attended, truancy was high, material conditions dire (there was a lack of specially designated buildings and equipment such as desks, blackboards, textbooks), and academic achievement was very low (students did not know subtraction, and did not master Russian). The inspector described the method of teaching children to read in auxiliary schools (schools that had one teacher): “Children learn to read at home in their native language. In the classroom they recite homework which is based on different textbooks. They do it all together and very loudly. Such reading aloud has an intoxicating effect on the visitor.”³⁷ The inspector pointed out that writing skills were also poor and that mechanical memorizing dominated. The number of girls at schools was insignificant. The boys who had learnt to read and write a little were occasionally removed from school by their parents before the full school term. The reason for the poor standards, according to Mozhnevsky, lay in the clergy’s lack of pedagogical qualifications, as well as in their lack of commitment. He pointed out that of 37 cantors who carried out teaching duties, only 7 had pedagogical skills.³⁸ Others knew neither subtraction nor mental arithmetic. The narrowness of the students’ intellectual horizons, too, was striking: the inspector asked a boy whether the sun was bigger than his head, the answer was “no”.³⁹ In some schools, children had no idea which was the nearest town. The priests only shrugged their shoulders: since it was the boys’ fathers who traveled to towns, this information was quite superfluous for the children.⁴⁰ The situation described by Mozhnevsky was probably not much different from many Lutheran schools, where the method of collectively reading aloud was widely practiced, while writing had only been introduced in some schools in the 1850s.⁴¹ In contrast to Russia, however, which had taken a huge leap forward in the development of popular education in the 1860s based on contemporary progressive pedagogy, the situation in the Baltic appeared quite outdated.

While the plans to transfer the Lutheran schools to the Ministry of Education in the 1860s and 1870s did not materialize due to the resistance of the Baltic nobility, the Russian central government tried to strengthen the Orthodox schools as a medium of a very thin pro-Russian base in the Baltic. General Governor Albedinsky’s report and proposals were discussed by the Learned Committee of the Ministry of Education. As a result of these discussions, a new governing body over Orthodox schools in the Baltic provinces, the Council for the Administration of the Orthodox Peasant Schools and the Baltic Teacher Seminary had been set up in Riga in 1870. Further, the graduates of parish schools who passed qualification exams (in Russian) became entitled to a reduction in the number of

37 RGIA: f. 733, op. 170, d. 537 (On the subordination of the Orthodox country schools to the Ministry of Popular Enlightenment (1870–1874)), l. 30-31 ob.

38 Cf. RGIA: f. 733, op. 170, d. 537, l. 35.

39 Cf. *ibidem*, l. 39.

40 Cf. *ibidem*, l. 39-39 ob.

41 Cf. Andrezen, *Estoniskie narodnye shkoly* (see note 20), p. 141.

years military service they had to serve.⁴² In 1870, the schools received a lump sum of 800,000 rubles and 925 desiatin (about 2500 acres) of state land, and in 1884 a further 2087 desiatin (5217 acres).⁴³ The Council received an annual budget of 42,190 rubles from both the Ministry of Education and the Synod towards support of the Orthodox. This funding was used for translation into native languages and publication of textbooks, for building and maintaining school buildings and hiring teachers.

By providing financial support, the Ministry of Education tried to ensure control over the academic standards of these schools: The Director of Alexander City school (a “gymnasium” or grammar school) in Riga and a representative of the Curator of the Teaching District were expected to participate in the meetings of the Council. In 1870, the Minister of Education, D. Tolstoy, introduced special inspectors of Orthodox schools for the Latvian and Estonian parts of the province; these inspectors reported to the Curator of the Dorpat Teaching District.⁴⁴ These attempts at control over church schools were resisted by the clergy: bishops made complaints about the interference of the Curator in the affairs of the Orthodox schools.

However, it can be argued that the support provided by the central state from 1870 onwards made the Orthodox schools in the Baltic academically stronger and more competitive with the Lutheran schools than they had previously been. As will be shown below, the number of non-Orthodox students in the Orthodox schools grew substantially in the 1870s and 1880s. The efforts of the central government to centralize the system of elementary education in the Baltic provinces in the 1860s and 1870s and to offset the German cultural influence with Russian influence overlapped with the indigenous Estonian and Latvian movements for cultural autonomy. Some representatives of the national activists (known in Russian as *mladolatyski* and *mladoestonski*) demanded that the Lutheran schools be transferred to the Ministry of Education and that national language schools be permitted. At the same time, as opposition to the German influence, some leaders of the national awakening (Karl Jakobson, Krišjānis Valdemārs) were sympathetic to the expansion of the Russian influence in education. Taking into account the national activists’ alliance with the Russian state in the 1860s and 1870s, perhaps they perceived the Orthodox schools as a substitute for the ideal of the “people’s school”, free from the influence of the Lutheran church and German landlords. There is not sufficient evidence to argue this case, even though some indirect evidence suggests that for some Orthodox Estonians and Latvians it was indeed a possibility. The most visible example of the influence of national activists on Orthodox education is the popularity among the Orthodox of the textbooks by Carl Robert Jakobson, a progressive pedagogue and promoter of Estonian-language education. The “Estonian Reader” (2 parts) by Jakobson, free from religious texts but filled with the poetry of na-

42 Cf. *Pravila dlia vydachi svidetel'stv o znanii kursa nachal'nykh uchilishch* [Regulation for the Release of Certificates of Knowledge in Primary School Classes], in: *Prilozhenie N 2 k tsirkuliarov po Derptskomu uchebnomu okragu za 1887 g.* [Supplement no. 2 to the Circular on the Dorpat Teaching District from 1887], pp. 1-8.

43 Cf. S. Karpukhina: *Pravoslavnye tserkovno-prikhodskie shkoly na territorii Latvii v XIX v.* [Orthodox Church-Parish Schools on Latvian Territory in the 19th Century], in: A.V. Gavrilin (ed.): *Pravoslavie v Latvii* [Orthodoxy in Latvia], Riga 1993, pp. 7-26, here p. 13.

44 Cf. RGIA, f. 733, op. 170, d. 537.

tionalist Lydia Koidula, was banned from the Lutheran schools but recommended for use in the Orthodox schools.⁴⁵ St George's Orthodox school in Dorpat operated from the premises that belonged to the Trade Shipping Society 'Linda', many members of which were active national leaders, suggesting at least an indirect link between Orthodox schools and the national activists.

The propensity towards ethnic nationalism in the accounts of educational history of the Baltic provinces often tended to underestimate the confessional factor. The development of elementary education is firmly linked to the narratives of progressive secularization and nationalization. The presence of the Orthodox schools in the educational landscape has been treated as a minority education issue, and, with some rare exceptions, dismissed as insignificant.⁴⁶ The archival material, however, presents a rich and complex picture, showing how politics, culture and religion are all intertwined. Moreover, it is obvious that the history of education cannot be compartmentalized, as the Orthodox schools were integrated in local peasant society. In the following section we shall be looking at the problem of the mixed confessional makeup of both Lutheran and Orthodox schools, trying to determine what peasants made of the schools and how they made use of them. It is quite clear that, notwithstanding the intentions of the education managers and activists, the peasant schools were places that also responded to the expectations of the users, and were not simply the instruments of policies and ideologies. Focusing on what education meant for ordinary people, parents and their children and how they tried to shape the schools according to their own needs means that different kinds of questions have to be asked.

A Strange Case of Confessional Indifference? The Confessional Mix and School Mergers

Lutherans in the Orthodox Schools, Orthodox Pupils in the Lutheran Schools

Both the Orthodox and Lutheran schools had a confessional mix of students. In the 1860s and early 1870s there was a significant number of Orthodox students attending the Lutheran schools, a fact that worried the Russian authorities. In 1873 Bishop Veniamin of Riga had sent a secret circular requesting priests to collect evidence about the Orthodox students studying in the Lutheran schools. The data varied from parish to parish. In some parishes it was a case of individual children only, but in others there were dozens.⁴⁷ The reasons given by peasants were primarily material considerations. The distance from home to school was important. Since many schools were boarding schools, children had to be provided with food and clothing. Therefore, if a school was within walking distance, confessional considerations were largely insignificant for poor peasants. An Orthodox orphan, Ioann Bauer from Kokenhusen parish, attended the Lutheran school which was about 200 meters from his house (or the house of his masters) and had his meals at home rather than at the school.⁴⁸ He pointed out that the nearest Orthodox school was 7.5 km from his home.

45 Cf. EAA: f. 1655, op. 2, d. 2118 (1876).

46 Elango, Laul et.al., *Eesti kooli ajalugu* (see note 10).

47 In Fellin deanery there were 208 Orthodox children in Lutheran schools in 1873.

48 Cf. Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs (LVVA): f. 7466, Op. 1, D. 11, l. 3 ob.

In Uexküll parish, 90 Orthodox children studied in the Lutheran schools because there was not a single Orthodox school in the five townships served by this parish, while the number of Lutheran schools was 20.⁴⁹ The economic dependency of the Orthodox landless peasants on their Lutheran masters was another reason for them to choose Lutheran schools. The Fellinn dean Popov reiterated a familiar argument that the Lutheran masters prevented the poor Orthodox children who worked as servants from attending the Orthodox schools despite the demands of the Orthodox parish.⁵⁰ Yet, from the accounts of other priests we learn that some Lutheran masters were kind and charitable. Countess Medem, the patroness of a school in Stockmanshof, provided students with free school utensils, breakfast and lunch and treated children and parents kindly.⁵¹ Some priests also pointed out a cultural motivation in the peasants' choice of a Lutheran school, such as the importance of learning German in order to adapt better to German culture and Lutheranism.⁵²

What was the impact of this choice of education on confession? According to the priests, many of the Orthodox pupils who studied in the Lutheran schools were nominally Orthodox, but secretly Lutherans, i.e. apostates.⁵³ In practice, instruction in Orthodox religion was not provided either in Lutheran schools or outside the schools. Therefore, the priests reasoned that the Orthodox children studying in the Lutheran schools were lost for the Orthodox church. The tolerant policy of the government towards the baptism of children of mixed marriages in Lutheran churches during the reign of Alexander II has also been cited as a reason for parents choosing Lutheran schools.⁵⁴

In the 1870s there was clearly an attempt to reverse this situation and to make the Orthodox schools more competitive and attractive for both Orthodox and Lutheran peasants. Indeed, the establishment of the Council for rural Orthodox schools in Livland in 1870, which strengthened academic programs in the parish schools, the establishment of the Baltic Teachers Seminary in Riga and the financial support for the growing network of Orthodox schools had their effects. By the early 1880s the number of Lutherans studying in the Orthodox schools had grown. In some areas, such as Fellin township, Lutheran students constituted 36% of all students at Orthodox schools; on the island of Ösel (Saaremaa) they constituted 11%.⁵⁵ In Estland (in 1881, before conversions) the Lutherans prevailed in the Orthodox schools: 57.3% in parish schools and 55.6% in village schools.⁵⁶

In 1872, the central government had officially confirmed the right of the Lutheran children to study in Orthodox schools. This legislation provoked protests from the Lutheran church and nobility. There was concern about the traditional association between schooling and confirmation. There were also fears about Orthodox indoctrination. The central government pointed out that permission to study in the Orthodox schools did not relieve students

49 Cf. LVVA: f. 7466, op. 1, d. 11. l. 6-6 ob.

50 Cf. EAA: f. 1655, op. 2, d. 1763. n.p. (Report from S. Popov to Bishop of Riga Veniamin, 19.12.1873).

51 Cf. LVVA: f. 7466, op. 1, d. 11, l. 3 ob.

52 Cf. *ibidem*.

53 Cf. *ibidem*.

54 Cf. *ibidem*, l. 6-6 ob.

55 Cf. Ernits, *Õigeusu koolid* (see note 17), pp. 851-853.

56 Cf. *ibidem*.

from religious instruction which had to be organized outside school hours.⁵⁷ Some peasants complained that the Lutheran school councils charged their children for non-attendance, regardless of the fact that they attended the Orthodox school.⁵⁸

All in all, the evidence of Lutheran families voluntarily choosing the Orthodox schools without converting to Orthodoxy is quite substantial. The reasons for this choice were varied, with the confessional character of the schools playing a subsidiary role. As in the case with the Orthodox students in Lutheran schools, the material circumstances, the question of distance and other practical considerations were quite significant. Another reason was the milder discipline and weaker control of these schools. The reputation of the Lutheran schools as “schools of punishment” persisted even in the era of progressive pedagogy.⁵⁹ Physical punishment and shaming practices continued to be used despite numerous prohibitions by the educational authorities.⁶⁰ It would be unfair to represent the Orthodox schools as free of punishment, but it appears that unkind teachers and cantors were quickly reported by peasants and severely reprimanded by the deans.⁶¹ Peasants may have felt that they had more influence over the Orthodox schools, as the structure of Lutheran education was more rigid.

One of the reasons for the popularity of Orthodox schools frequently mentioned in the reports was the provision of the Russian language. Indeed, according to the 1850 statute on Orthodox schools, Russian had to be taught and teachers had to be fluent in Russian. Perhaps, despite the low quality of Russian tuition some peasants were attracted by the Orthodox schools precisely because they were regarded as “Russian”. Teachers who had graduated from the Russian-based Baltic Teacher seminary and Riga Spiritual seminary had more appeal for students who aimed to learn the language. An Inspector of Riga Teaching district, named Zaionchkovsky, emphasized that the Lutherans who lived within a radius of 25-100 km from Weisenberg (Rakvere) sent their children to the Orthodox parish school in town, precisely because they wanted them to master Russian.⁶² Yet, evidence also suggests that the quality of Russian taught in the Orthodox schools varied considerably. The father of a future Orthodox priest, Khristofor Vink, had to move his son from the parish school

57 Cf. G. Fal’bruk, V. Charnolusky: *Narodnye uchilishcha Pribaltiiskogo kraia* [The Peasant Schools in the Baltic Provinces], S.-Peterburg 1903, p. 30 (31 July 1872).

58 Cf. *ibidem*. The Dorpat Curator on 20 April 1886 issued a circular explaining that fining the students attending Orthodox schools for missing classes was illegal.

59 Jaan Adamson remembered that his mother taught him to read at home for fear that he would be sent to school where children were subjected to punishment. Cf. V. Reimann: *Jaan Adamson*, in: *Eesti kultura II*, Tartu 1913, p. 5.

60 In 1907 the case of a pupil who died because he was punished by being forced to stand in one place for eight hours was cited by school inspectors as a warning against using any form of physical punishment for children in elementary schools. Cf. EAA: F. 4723, op. 1, d. 11 (Uue Vändra Saalema Algkool), l. 48.

61 Cf. LVVA: f. 4754, op. 1, d. 794 (Complaints of the parishioners about cruel attitudes of the teacher, 1878), ll. 1-2 ob.

62 Cited in V. Pliss: *Istoricheskaia zasluga i prodolzhaishcheesia znachenie pravoslavnoi nachal’noi shkoly v Pribaltiiskom krae dlia pravoslavno-russkogo dela* [The Historic Service and Continuing Knowledge of the Orthodox Primary Schools in the Baltic Provinces for the Russian-Orthodox Case], in: *Pravoslavnye narodnye shkoly v Pribaltiiskikh guberniiakh. Istoricheskoe znachenie ikh i sovremennoe bedstvennoe polozhenie* [Orthodox Peasant Schools in the Baltic Provinces. Knowledge of Their History and Current Sad Situation], S.Peterburg 1914, p. 29.

in Ilmjärve to Salaku (Puka parish, Valga county) because of the poor Russian language taught in Ilmjärve.⁶³

The discussion above suggests that educational strategies cut across the confessional divide, showing that religious loyalties played a less significant role in education than other considerations of a practical, cultural or academic character. Undoubtedly, there were peasants who felt strongly about their confession but the fact that a high proportion of peasants switched from one confessional school to another suggests a more flexible approach. It can be argued that in the nineteenth century Estonian and Latvian peasants had already developed a pragmatic attitude to their choice of schools.

Confessional identity was still important, but sometimes it was used by aspiring Estonian and Latvian families as a leverage in order to achieve educational goals. From the 1860s onwards more peasants were able to get education in city schools, seminaries and even universities. However, for a family with several children the cost of education beyond village school level was quite prohibitive. Konstantin Päts' grandfather who converted to Orthodoxy in the 1840s moved to Fellin (Viljandi) from the countryside because of harassment by his landlord. When Jakob Päts, Konstantin's father, moved to Pärnumaa (Tahkuranna) the family faced a dilemma with regard to affordable education for his five sons and a daughter. On the advice of a family friend, the Orthodox priest Mikhail Suigusaar, the two older boys were sent to Riga Orthodox Seminary, which provided competitive scholarships for Estonian students.⁶⁴ The future president of the Estonian Republic, Konstantin Päts, studied at the seminary between 1887 and 1892, after which he enrolled in Pärnu City School ('Gymnasium') and the University of Tartu. His brother Nikolai graduated from the Riga Seminary in 1894 and was ordained a priest in 1899.⁶⁵ While his education at Riga Seminary led Nikolai Päts to a career in the church, Konstantin simply saw it as a step towards a secular education.

The generation of Estonians and Latvians that grew up after the school reforms of the 1880s, which involved the building of ministerial schools, the introduction of Russian as the medium of teaching and the transfer of the Lutheran schools to the Ministry of Education (1886), had a more acute perception of the language issue and of the increased control that the imperial central authority had over education. The sense of opposition to "Russified schools" increased when the Russian language was promoted as an instrument of cohesion in the Russian Empire. The new generation of intelligentsia (teachers, journalists, writers), criticized the shortcomings of the imperial school policy and the educational system that was in place, especially the ministerial schools and the power of the school inspectors. The centrality of Russian language in teaching was obviously one major obstacle for the development of a truly people's school (*rahvakool*) in Estonia and Latvia.⁶⁶ This perception of the imperial school in the non-Russian provinces was largely formed during the last years

63 Nõmme Museum (Tallinn), "The family chronicle of K. Vink (1956)", l. 18-19. Thanks to Toomas Schvak for this reference.

64 Cf. Eesti rahvuslikud suurmehed [Estonian National Heroes], vol. 4 (1938), no 19.

65 Cf. Anu Raudsepp: Riia Vaimulik Seminar. 1846–1918 [Riga Orthodox Seminary. 1846–1918], Tartu 1998, p. 131.

66 Cf. Ilmar Kopso: Eesti rahvasliku koolielu tekke eelloost [The Preface to the Development of Estonian National School Life], in: Eestikeelne keskharidus 100 [Estonian Secondary Education 100 Years], Tartu, pp. 26-30.

of the old regime, and was promoted in the writings of educated Estonians (and Latvians) during the independent republic. It would be misleading, however, to extend their views to the earlier period, or to assume that these views were shared by the majority of people.

What was the position of the Orthodox Estonians and Latvians towards the linguistic Russification of the schools? Russian was the language of administration, and the language of city schools and universities throughout the Empire. It cannot be denied that learning Russian was a major social goal, particularly in light of the high migration rate of Estonians and Latvians. The demand for a curriculum taught entirely through the means of Estonian or Latvian was never put forward at the diocesan councils, not even during the 1905 uprisings.⁶⁷ The main demand was to provide more opportunity for teaching local language and religion by means of a local language. The clergy emphasized the importance of teaching Russian. Somewhat surprisingly, the priests, participants at diocesan conferences, made a proposal to introduce German in the Orthodox schools. The priests argued that since knowledge of German was often a prerequisite of finding work, children would benefit from learning German at parish schools, even as an extracurricular subject.⁶⁸ Multilingualism was the norm not only among the elites but also among the ordinary people living in the borderlands. Switching between languages was an everyday reality, and a condition for survival. In Riga spiritual seminary the students learned several languages (Russian, Slavonic, Estonian or Latvian, Greek, Latin, German, and optionally French).⁶⁹ Given that the students came from a generally low social background we can surmise that this remarkable capacity for language learning was due to the multilingual environment in which they lived.

Scholl Mergers in the Context of School Reforms in the 1880s

In support of the thesis that confessional differences mattered less in the field of elementary education we would like to discuss the cases of school mergers. This had become possible due to the reforms of Alexander III in the 1880s and 1890s, showing the vulnerability of confessional segregation in the rural school network. As before, material and academic considerations often prevailed over confessional loyalties. The co-existence of two parallel elementary school systems was cumbersome and expensive. Since conversions to Orthodoxy created confessional patchiness, Lutheran and Orthodox parish and educational landscapes overlapped. It was not unusual for two parish schools to coexist within 200 meters of each other. In the late 1840s and 1850s, there was some hope that, due to conversions to Orthodoxy, some empty Lutheran school buildings could be transferred to the Orthodox church but, as a rule, the Lutheran church and landlords quite successfully resisted this option.⁷⁰

67 Cf. XXVI s'ezd deputatov dukhovenstva Rizhskoi eparkhii 1905 [The 26th Session of the Riga Diocesan Council]. Riga 1905.

68 Cf. *ibidem*, pp. 201 f.

69 Cf. RGIA: f. 802, op. 9, d. 25 (On the introduction of the new teaching programs in Riga seminary and school, 1867), ll. 1-67; f. 802, op. 9, d. 72 (1877), l. 27 ob.

70 MVD instruction (1849) as cited in Karpukhina: *Pravoslavnye tserkovno-prikhodskie shkoly* (see note 43), p. 12.

The policies of Alexander III had provided the legal basis for transferring lands and buildings that were in private use to the Orthodox Church. According to “The Rules on the procedure for alienation and occupation of private immovable property for the use of the Orthodox Church, congregations, cemeteries, pastorates and schools in the Baltic provinces” (1886), if the owner refused to give or sell his property to the Orthodox church, the state could force the owner to sell it through the court, at a price determined by the buyer. It is doubtful whether this quite unprecedented law was applied widely, because of the protests it raised on the part of the landowners. In the light of this political and legal change, we are able to understand why there was a large number of petitions in favor of the merger of Orthodox and Lutheran schools. In Palzmar (Palsmane, Walk county) where 3,000 peasants lived, the Lutheran and Orthodox schools operated within 200 meters of each other. Some representatives of the local volost council supported the Orthodox priest, Aleksandr Vitol, in his attempt to merge the two schools into an Orthodox one. The peasants voted in favor of the merger on the basis that resources would be saved, but set the condition that religion would be taught separately to Lutheran and Orthodox children in their respective mother tongue. One of the arguments the priest used to raise sympathy for his request with the authorities was by drawing attention to the bullying local manor lord who called those in favor of the merger “members of the Russian gang”.⁷¹

The saving of resources had also been used as an argument in the case of Suislepa parish school in Fellin (Viljandi) uезд in 1889. The Orthodox school founded in 1861 was regarded as more popular and better equipped, while the Lutheran school had only one teacher and one pupil who also worked as a shepherd for the schoolteacher. The petitioners deemed that the teacher’s use of the school land for his work was too good a pay for teaching just one student.⁷² Unlike Palzmar, Suislepa was a small parish. The proportion of converts in the 1840s in both Uus Suislepa and Vana Suislepa was only 1.1%.⁷³ However, between the 1850s and 1880s the number of Orthodox had grown so that by 1890 Suislepa had its own Orthodox church designed by the architect A. Edelson, who designed several Orthodox churches in the 1890s.⁷⁴ While the Orthodox by then made up about half of the taxpayers to Suislepa township, they were not represented equally in the township assembly, where they were outnumbered 3 to 11 by the Lutherans. The Orthodox priest Viktor Polistovsky argued that the prevalence of Lutheran members in the council meant that the question of the merger of the Lutheran with the Orthodox school was doomed to fail, even if a large number of Lutherans were to support the merger. He even proposed legal pressure to increase the number of Orthodox members in the assembly.⁷⁵

While the curator of Riga Teaching District Mikhail Kapustin was in favor of the merger of the Suislepa Lutheran school with the Orthodox one, the Ministry of State Properties was cautious, pointing out that the Lutheran school had been built by the uезд school council,

71 LVVA: f. 7454, op. 1, d. 27, ll. 22-23.

72 Cf. *ibidem*, l. 50.

73 Cf. Hans Kruus: *Talurahva k  rimine l  una-Eestis XIX sajandi 40. aastail* [The Peasant Unrest of the 1840s in South Estonia], Tartu 1930, p. 363.

74 Cf. Jaanus Plaat, Arne Maasik: *  igeusu kirikud, kloostrid ja kabelid Eestis* [Orthodox Churches, Monasteries and Chapels in Estonia], Tallinn 2011, p. 746.

75 Cf. LVVA: f. 7454, op. 1, d. 27 (On the merger of Lutheran and Orthodox schools), l. 51.

which could lead to legal contestation.⁷⁶ But neither this caution, nor the lack of majority in the assembly prevented the authorities from closing down the Lutheran school and passing the land to the Orthodox Church.⁷⁷ In 1895/96 Suislepa Orthodox parish school had 62 students, of whom more than two thirds were Lutherans.⁷⁸ The number of students declined over the years, falling to 27 by 1913. Not all Orthodox were in favor of the merger of Orthodox and Lutheran schools. The deputies of the Orthodox Riga Diocese conference in 1886 objected to mergers as this would lead to the erosion of the confessional character of a school.⁷⁹

The conversion movement in Western and Northern Estonia in the mid-1880s had led to additional demands to replace Lutheran schools with Orthodox ones in the existing Lutheran school buildings. In 1886, peasants of Vihterpalu (Risti parish, Estland province) petitioned Mikhail Kapustin arguing that because of their conversion to Orthodoxy they were entitled to use the building of the “empty” Lutheran school, in which only eight students studied. The petitioners pointed out that the majority of the Orthodox and Lutheran peasants were in favor of this, with the exception of the volost elder and the scribe who was also the teacher.⁸⁰ The peasants guaranteed that they would provide the school with timber for heating and lighting, probably expecting that the expenses for the teacher would be covered by the Orthodox Church.⁸¹ Kapustin wrote to Bishop Donat, asking him to liaise with the governor of Estland to facilitate the transfer of the school. He argued that as long as the number of Orthodox peasants prevailed over the number of Lutherans, they had a right to have the school transferred.⁸²

The discussions on the mergers of Lutheran and Orthodox schools must be viewed in the context of the educational reforms of the 1880s and 1890s. These reforms included the strengthening of Russian as a compulsory medium of instruction and a transfer of all Lutheran schools from Lutheran Church control to the Ministry of Education. They often encountered resistance from manor lords on the one hand and divided peasant communities on the other. While the promise of state subsidies for the maintenance of elementary schools appealed to the peasants, economic pressure exerted by the manor lords made the everyday life of schools and teachers very difficult. The cases in which manor lords resisted the decisions of local councils have been documented in the literature.⁸³ The nobility’s withdrawal of financial resources from schools and teacher seminaries was part and parcel of their boycott of central policy. One specific act of resistance by local authorities against the transfer of Lutheran schools to the Ministry of Education was to stop collecting fines

76 Cf. LVVA: f. 7454, op. 1, d. 27.

77 Cf. RGIA: f. 859, d. 175538, k. 4788 (RGIA catalogue). The author only saw the summary of the decision in the RGIA catalogue. The file has yet to be found. It is interesting that in the Riga Orthodox Consistory case (the Orthodox Spiritual Consistory) the Ministry of State Properties refuses to complete alienation, but eventually the case is resolved in favor of the Orthodox school.

78 Cf. EAA: f. 1655, op. 2, d. 1784, no page numeration.

79 Cf. LVVA: f. 7454, op. 1, d. 27, l. 22-23.

80 Cf. *ibidem*, l. 29.

81 Cf. *ibidem*, l. 29 ob.

82 Cf. *ibidem*, l. 30.

83 Cf. Andrejs Plakans: Part Three. The Latvians, in: Thaden (ed.), *Russification* (see note 2), pp. 205-284, here pp. 237-239.

for schooldays missed by pupils.⁸⁴ As a result, some schools were under threat to lose all their pupils, as in the case of Suislepa school.

In the Estonian part of the Baltic provinces alone, 50 schools were closed or merged into Orthodox ones. From 1886 to 1894 the number of elementary schools in Estland declined by 14% and in Livland by 18%. Withdrawal of support by the nobility had placed a heavier burden on the peasantry to sustain the schools. Orthodox schools, unlike the Lutheran ones, remained under the jurisdiction of the State Church. The transfer of schools to the Orthodox Church was, thus, a sign of the complex processes of the disintegration of the traditional system of education which was taking place in the late 19th century. The motivations for, and configurations of, such developments could vary from one case to another, on the whole, as illustrated by the examples of mergers of Lutheran and Orthodox schools. The peasants and the institutions (such as the volost councils) which represented them played an assertive role in deciding what form of school they wanted.

The “positive” impact of educational reforms on the Orthodox schools should not be exaggerated. There may initially have been an expectation among the authorities that reforms would benefit Orthodox schools, as they had more Russian-speaking teachers than Lutheran ones. However, by the 1890s the Ministry of Education already looked unfavorably on the Orthodox schools, criticizing their academic achievements and the inadequate role of the clergy in running them.⁸⁵ In 1893, the sum of money spent per pupil in Orthodox schools was lower than in the other types of schools (on average 4.89 rubles per pupil compared to 21.15 in town schools).⁸⁶

Conclusion

The general understanding of the Orthodox schools in the Baltic region is based on several assumptions: the schools of the “Russian faith” were “Russified” more than the Lutheran schools, at least until the 1880s; they provided much lower standards of teaching; and generally they were not essential for the building of the nation through popular education. Most of these assumptions are based on the marginalization of Orthodoxy within the Estonian and Latvian national history narratives, and the negative evaluations of the educational policy of the Russian state in the late imperial period. The cases discussed in this article make it possible to modify this picture.

The confessional divide between Orthodox and Lutheran education in the nineteenth-century Baltic provinces was not as clear cut as it appeared. The members of both confessions studied in each other’s schools, with a very substantial Lutheran presence in the

84 Cf. S.P. Sakharov: *Narodnoe obrazovanie v Jur’evskom uезде* [Education in the Jur’ev county], Jur’ev 1917, p. 7. Partly due to these fines the Baltic provinces had the highest levels of school attendance. In 1880 in the group of 7-14 year old boys the schoolchildren constituted 39.3%, of all girls of the same age group 29.0%. In European Russia this number was 13.8% for boys and 3.3% for girls. Cf. V.I. Pokrovskii (ed.): *Odnodnevnaia perepis’ nachal’nykh shkol v imperii* [A Census of the Primary Schools in the Empire] (18.01.1911), vol. IX, part 1, Petrograd 1914, p. 2.

85 Cf. Irina Paert: *Orthodox Primary Schools in the Baltic Provinces: Confessional and Ethnic Identity 1870s–1914*. Paper presented to the ASEES convention, Boston, November 2013.

86 Cf. Pokrovskii (ed.), *Odnodnevnaia perepis’* (see note 84), p. 3.

Orthodox schools. This situation was a result of multiple factors, including the adaptation of the Orthodox religious institutions to the local cultural environment, the financial support of the central state, school culture, local control and language. As we have argued, the motivations of peasants regarding their choice of schools depended on a variety of factors, among which confession and the cultural orientation of the school were not prevalent.

The impact of the schools cannot be totally equated with that of the parish: Children spent three to five years at school, and Lutherans could be exempted from the lessons in Orthodox religion. Therefore, as the cases presented here demonstrate, the confessional character of the school was not necessarily an obstacle for parents when deciding which school their children should attend. This can also be compared to today's popularity of denominational or church-run schools among non-church goers. The cases of mergers in the Baltic, however, demonstrate that for the rural communities the question of control was perhaps more important than confession. In this respect, our case supports the findings of historians who have pointed out that resistance to Ministry of Education policy was not so much a matter of the Russian language but of loss of control over schools by peasants.⁸⁷ The Orthodox schools therefore could have represented a niche that made it possible to avoid the direct control of the Ministry of Education, and allowed local communities to control their own schools.

The problem of the language of tuition has been overstated: The rural schools often struggled to help peasants obtain a practical knowledge of Russian. Sometimes the struggle to retain the Estonian or Latvian language of tuition was more likely to be a confessional concern than a nationalist one. We should also allow for the fact that there was a greater diversity of needs and motivations among school-users than has otherwise been considered in the literature.

The Russian press portrayed the Baltic peasants as victims of the Lutheran pastors and landlords, while the Baltic German pamphlets represented the Orthodox converts as being manipulated by the Orthodox priests. Yet, as the documents relating to Lutheran and Orthodox schools demonstrate, peasants made rational choices, demonstrated solidarity in collectively defending their interests, and skillfully communicated with the authorities playing the stereotypes which the authorities assigned them in order to achieve their aims.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag steht die orthodoxe Volksbildung im Mittelpunkt, die sich in dem von lutherischen Bildungstraditionen beherrschten Ostseeraum im Zeitraum von 1840–1914 entwickelte. Dabei wird die These von einer Diskrepanz zwischen den Absichten der Eliten und den tatsächlichen Bedürfnissen und Praktiken der „einfachen Leute“ diskutiert. Der Beitrag ist in zwei wesentliche Teile gegliedert, im ersten wird die Geschichte der orthodoxen Schulen im lutherischen Umfeld zwischen 1840 und 1914 in einen Kontext gesetzt,

87 Cf. Ben Eklof: *Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture, and Popular Pedagogy, 1861–1914*, Berkeley, CA 1990; Steven T. Duke: *Educating Non-Russians in Late Imperial Russia. An Historical Study of Educational Development in a Multiethnic Setting, 1885–1914*, PhD dissertation, Indiana University 1999.

wobei ein Schwerpunkt auf die Akkulturation der Orthodoxie und die Absichten der russischen Amtsträger im Hinblick auf die Schulen gelegt wird. Im zweiten Abschnitt werden Fälle konfessioneller Vermischung in beiden Arten von Schulen und in Fällen von Zusammenschlüssen von Schulen in den 1880er Jahren verhandelt.

In dem Beitrag werden die negativen Annahmen bezüglich der orthodoxen Bildung hinterfragt, die auf der Marginalisierung der Orthodoxie in den nationalen estnischen und lettischen Geschichtsnarrativen beruhen.

Aus dem Englischen übersetzt von Annika Rathjens, Lüneburg

Die orthodoxe Kirche im protestantischen Estland der Zwischenkriegszeit¹

von Toomas Schvak

Bei dem vorliegenden Artikel handelt es sich nicht um den ersten Versuch, das Verhältnis zwischen Protestanten und Anhängern der Orthodoxie in Estland in einem historischen Rückblick zu analysieren. Riho Saard widmete sich schon in einem 2007 veröffentlichten Artikel den Beziehungen und Wechselwirkungen zwischen Protestanten und Anhängern der Orthodoxie von der Konversionsbewegung des 19. Jahrhunderts bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Leider liegt dieser Artikel nur auf Estnisch vor.² In seinen 2009 veröffentlichten estnisch- und englischsprachigen Artikeln schenkte Andrei Sõtšov den ökumenischen Verbindungen zwischen den Anhängern der Orthodoxie und den Protestanten in Estland Aufmerksamkeit, behandelte jedoch dem Kontext entsprechend hauptsächlich die offiziellen Beziehungen zwischen den Kirchen.³ Die umfangreichste englischsprachige Behandlung der Beziehungen zwischen Lutheranern und Orthodoxen in Estland enthält die 2012 erschienene Monografie Sebastian Rimestads, der sowohl die Entstehung einer estnischen orthodoxen Identität und ihre Entwicklung im lutherischen Kulturraum als auch den Platz der Orthodoxie in der lutherisch geprägten Historiografie der Region betrachtete.⁴ In diesem Beitrag werden im Großen und Ganzen dieselbe Periode und dieselben Fragen in den Focus gerückt. Allerdings ist die Forschung unabhängig von Rimestads Werk entstanden und daher wird nicht durchgängig darauf verwiesen, auch wenn sich starke Parallelen nachzeichnen lassen.

Im Folgenden werden die Jahre 1918 bis 1940 betrachtet, als das Verhältnis zwischen den Protestanten und den Anhängern der Orthodoxie im Kontext der Selbstständigkeit Estlands neue Nuancen erhielt. Ein Schwerpunkt liegt dabei auf der Entwicklung des Verhältnisses zwischen Protestantismus und orthodoxer Kirche im Russischen Kaiserreich. Insgesamt wird gezeigt, dass die kulturelle und religiöse Vorherrschaft der protestantischen Kirche in der estnischen Gesellschaft sowie die Tatsache, dass das Luthertum als ein Teil der estnischen nationalen Identität betrachtet wurde, den Anhängern der Orthodoxie vielerlei Schwierigkeiten bereitete, in ihnen das Gefühl von Ablehnung verstärkte und sie dazu zwang, Strategien zu entwerfen, um mit dieser Situation zurechtzukommen.

- 1 Das Projekt, auf dem dieser Artikel basiert, wurde unterstützt von der Estnischen Wissenschaftsagentur (PUT 428).
- 2 Vgl. Riho Saard: *Eestlane luterluse ja õigeusu vahel* [Die Esten zwischen Luthertum und Orthodoxie], in: *Usk ja Elu* 4 (2007), S. 117-134.
- 3 Vgl. Andrei Sõtšov: *Ecumenical Relations of the Orthodox Church. From the Beginning of the 20th Century to World War II*, in: Riho Altnurme (Hrsg.): *History of Estonian Ecumenism*, Tartu u.a. 2009, S. 62-82; Andrei Sõtšov: *Ecumenical Relations of the Orthodox Church. From WW II to 1989*, in: Ebenda, S. 154-170.
- 4 Vgl. Sebastian Rimestad: *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*, Frankfurt a.M. 2012.

Das Luthertum als estnische Kulturdominante

Die Estnische Republik, die sich am 24. Februar 1918 unabhängig erklärte, war einer der drei Staaten mit einer protestantischen Mehrheitsbevölkerung, die infolge des Zerfalls des Zarenreichs entstanden waren.⁵ Laut der Volkszählung des Jahres 1922 hatte Estland 1 107 059 Einwohner, von denen sich 867 134 (78,3%) als Protestanten bezeichneten. Die Anhänger der Orthodoxie, insgesamt 209 094 Menschen (18,9%), bildeten die zweitgrößte religiöse Gruppe. Wenn man die religiöse Zugehörigkeit der unterschiedlichen Nationalitäten betrachtet, war die Anzahl der Protestanten in der autochthonen Bevölkerung, d.h. unter den Esten, noch größer: 86% waren Protestanten und 12% Orthodoxe.⁶ Das gleiche Verhältnis blieb für die ganze Zwischenkriegszeit bestehen. Gemäß den Angaben der Volkszählung für das Jahr 1934 lebten in Estland 1 126 413 Menschen, von denen sich 874 026 (77,6%) zum Protestantismus und 212 764 (18,9%) zur Orthodoxie bekannten.⁷ Obwohl der Anteil der Protestanten an der Gesamtbevölkerung mit jeder Volkszählung seit dem Jahr 1881 leicht abnahm, stellten die Protestanten nach wie vor mehr als drei Viertel der estnischen Bevölkerung. Der Anteil der zweitgrößten religiösen Gruppe, der Orthodoxen, machte nicht einmal ein Fünftel der estnischen Bevölkerung aus und obwohl die Orthodoxen über ganz Estland verteilt waren, war ihre Siedlungsdichte in Südost- und West-Estland (den Kreisen Tartu/Dorpat, Valga/Walk, Võru/Werro, Pärnu/Pernau und Saare/Ösel) am höchsten. Ein weiterer Siedlungsschwerpunkt befand sich in den Gebieten, die nach dem Frieden von Tartu 1920 an die Republik Estland angegliedert wurden: dem Kreis Petseri/Petschur sowie dem Gebiet hinter dem Fluss Narva.

Die einheimische protestantische Kirche, die seit dem 16. Jahrhundert unter der Vorherrschaft der Deutschbalten stand, passte sich schnell der gewandelten politischen Situation an. Auf dem Kirchenkongress, der nach der russischen Februarrevolution am 31. Mai 1917 in Tartu stattfand, wurde die bisherige, seit dem Jahr 1832 gültige Kirchenordnung abgeschafft, der zufolge die estnischen Gemeinden zu den Konsistorialbezirken der Russischen Evangelisch-Lutherischen Kirche zählten. Die protestantische Kirche, die bisher als Landeskirche agierte, wurde zur unabhängigen Volkskirche erklärt, die im Laufe der Zeit estnische, schwedische und deutsche Gemeinden im Land selbst ebenso verband wie die estnischen Gemeinden, die außerhalb der Grenzen Estlands tätig waren.⁸ Auch wenn in der protestan-

5 Die anderen Staaten mit überwiegend protestantischer Bevölkerung waren Finnland und Lettland. In Finnland lebten im Jahr 1920 3 364 807 Menschen, von denen sich 3 299 630 (98,1%) als Protestanten und 55 681 (1,7%) als Anhänger der Orthodoxie bezeichneten. Vgl. Väestötilasto. 56:2. Suomen väkiluku joulukuun 31 päivänä 1920 [Bevölkerungsstatistik. 56:2. Die finnische Einwohnerzahl am 31. Dezember 1920], Helsinki 1923, S. 30. Lettland hatte im Jahr 1925 1 844 805 Einwohner, von denen sich 1 055 167 (57,2%) als Protestanten, 416 799 (22,6%) als Katholiken und 167 538 (9,1%) als Anhänger der Orthodoxie bezeichneten. Vgl. Otrā tautas skaitīšana Latvijā 1925. gadā 10. februārī [Die zweite Volkszählung vom 10. Februar 1925], Rīga 1925, S. 140 f.

6 Vgl. Rahva demograafiline koosseis ja korteriolud Eestis. 1922 a. üldrahvalugemise andmed. Viik I [Die demografische Zusammensetzung der Bevölkerung und die Wohnungssituation in Estland. Angaben der allgemeinen Volkszählung des Jahres 1922. Heft I], Tallinn 1924, S. 50.

7 Vgl. Rahvastiku koostis ja korteriolud. 1. III 1934 rahvaloenduse andmed. Viik II [Die Zusammensetzung der Bevölkerung und die Wohnungssituation. Angaben der Volkszählung vom 1. März 1934. Heft II], Tallinn 1935, S. 118 f.

8 Vgl. Priit Rohtmets, Erik Salumäe: Eesti evangeelse luterliku vaba rahvakirikku asutamisest [Über

tischen Kirche und in der Forschung darüber diskutiert wird, ob der Kirchenkongress des Jahres 1917 als die Geburtsstunde der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche (EELK) angesehen werden kann, lässt sich mit Sicherheit sagen, dass mit ihm der Grundstein für einen Prozess gelegt wurde, in dessen Verlauf bis zum Ende des Jahres 1919 eine einheimische protestantische Kirche mit neuer Struktur unter der Leitung von Esten entstand.⁹

Die innerhalb der Kirche durchgeführten Reformen zusammen mit dem jahrhundertelangen kulturellen Einfluss und der oben genannten demografischen Überlegenheit stellten sicher, dass auch in der unabhängigen Estnischen Republik das Luthertum seine religiös und kulturell dominierende Rolle behielt. Die Haltung des estnischen Parlaments und der estnischen Regierung zu Beginn der Selbstständigkeit war zwar eher antiklerikal. Die Reformen der Staatsgewalt in den frühen 1920er Jahren, die den Einfluss der Kirche beschneiden sollten (zum Beispiel durch die Festschreibung des Grundsatzes der vollständigen Trennung zwischen Staat und Kirche im Grundgesetz, die Abschaffung des Religionsunterrichts an Grundschulen und durch Versuche, die Rechte der Standesbeamten für Geistliche abzuschaffen), bedeuteten jedoch nicht, dass sich die Rolle der protestantischen Kirche als Indikator für die nationale Identität verändert hätte. Zudem scheiterten viele ähnliche Maßnahmen der Regierung oder wurden später rückgängig gemacht. So konnte das Familiengesetz nicht in der geplanten Form, die den Geistlichen die Rechte der Standesbeamten genommen hätte, realisiert werden. Als das Gesetz am Ende des Jahres 1925 verabschiedet wurde, erkannte es für Geistliche das Recht an, standesamtliche Akte zu registrieren.¹⁰ Die Abschaffung des Religionsunterrichts in den Schulen wurde durch eine Volksabstimmung im Februar 1923 aufgehoben, bei welcher die Mehrheit der Teilnehmer die Wiedereinführung des Religionsunterrichts befürwortete.¹¹ Ab der Mitte der 1920er Jahre wurde die Einstellung der Staatsgewalt gegenüber der Kirche wohlwollender und die Kirche wurde jetzt nicht mehr als Feind, sondern eher als Kooperationspartnerin betrachtet, mit der gemeinsame Ziele zu erreichen waren.

Die vorherrschende Auffassung der estnischen nationalen Kreise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, dass gerade der Protestantismus die Voraussetzung und der Kontext für das nationale und kulturelle „Erwachen“ der Esten sei, machte es zunehmend schwieriger, Luthertum und Estentum zu trennen. Anders als andere Religionen wurde es zunehmend als eine organisch estnische Erscheinung gesehen. Als einer der ersten betonte dies der Pastor Jakob Hurt, eine herausragende Person des estnischen nationalen Erwachens, der das protestantische Glaubensbekenntnis als einen wesentlichen Teil des Gemeinguts des estnischen Volkes ansah, das als Erbe der Vorfahren unter anderem auch vor dem Angriff der Ortho-

die Gründung der estnischen evangelisch-lutherischen freien Volkskirche], in: *Akadeemia* 6 (2011), S. 1144-1151. Zum russischen Kirchengesetz aus dem Jahr 1832, das als Grundlage für die frühere kirchliche Struktur diente, siehe Andres Andresen: *Luterlik territoriaalkirik Eestimaal 1710–1832* [Die protestantische Landeskirche in Estland 1710–1832], Tartu 2004, S. 162-168.

9 Vgl. Riho Saard: *Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku sünniloost* [Über die Entstehungsgeschichte der Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche], in: *Akadeemia* 12 (2010), S. 2187-2196.

10 Vgl. *Perekonnaseisu seadus* [Personenstandsgesetz], in: *Riigi Teataja* 191/192 (1925), S. 1089-1094.

11 Vgl. Pille Valk: *Ühest heledast laigust Eesti kooli ajaloos* [Über einen hellen Fleck in der Geschichte der estnischen Schule], Tallinn 1997, S. 22-31.

doxie tapfer geschützt werden müsse.¹² Im Jahr 1924 schrieb der Pastor und Schriftsteller Jaan Lattik, einer der Vorsitzenden der Christlichen Volkspartei: „Das estnische Volk wurde evangelisch und ist es bis zum heutigen Tag. [...] Den Söhnen und Töchtern des Nordens ist der evangelische Glaube eigen. Er bildet ihre Seele und ihren Verstand, lehrt sie singen und zwingt sie[,] auf eigenen Füßen zu stehen.“¹³ 1926 betonte der spätere Bischof der EELK, Hugo Bernhard Rahamägi, dass gerade die Grundsätze und die Ausrichtung der protestantischen Kirche den seelischen Grundlagen und Bedürfnissen der Esten entsprächen.¹⁴ So betrachteten viele protestantische Autoritäten das Luthertum als den Glauben, der fest zum „nordischen Wesen“ der Esten gehöre. Die Kirchenhistoriker Riho Saard und Veiko Vihuri haben zusammenfassend die historischen und kulturellen Prozesse beschrieben, in deren Verlauf sich solche Haltungen herausbildeten und aufgrund derer es im Selbstbild des Estentums, das sich bis zur ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts herausgebildet hatte, keinen Platz für andersgläubige Esten (u.a. Anhänger der Orthodoxie) gab. Ebenso haben sie die Standpunkte unterschiedlicher Autoren hinsichtlich der Rolle des Luthertums in der Selbstwahrnehmung der Esten dargestellt.¹⁵

Um die besondere Rolle des Luthertums im öffentlichen Leben Estlands zu unterstreichen, erklärte die Staatsgewalt Mitte der 1930er Jahre den Reformationstag zu einem staatlichen Feiertag. Zum ersten Mal wurde er am 31. Oktober 1934 als staatlicher Feiertag begangen, nachdem die neue kirchenrechtliche Gesetzgebung in Kraft getreten war. Damit wurde schon der zweite protestantische Feiertag zu einem staatlichen Feiertag erklärt, denn der kirchliche Gebetstag zu Beginn der Fastenzeit, der am volkstümlichen Aschermittwoch gefeiert wurde, hatte bereits denselben Status. Während der Gebetstag sich mit dem Beginn der Fastenzeit deckte und damit auch für Orthodoxe und Katholiken gleichermaßen bedeutsam war, war der Reformationstag ein spezifisch protestantischer Feiertag, dessen feierliche Begehung die Vertreter der so genannten Nicht-Reformierten Kirchen in eine ungünstige Lage versetzte.¹⁶ Jetzt, da sogar die Staatsgewalt das Luthertum offenbar als eine Volks-

12 Jakob Hurt: Eesti päevaküsimused [Estlands aktuelle Fragen], in: Hando Runnel (Hrsg.): Jakob Hurt. Looja ees [Jakob Hurt. Vor dem Schöpfer], Tartu 2005, S. 268 f., 288.

13 Jaan Lattik: Martin Luter. Usupuhastuse tuleku 400 a. mälestuspäevaks [Martin Luther. Zum 400. Gedenktage der Ankunft der Reformation], Tartu 1924, S. 64 f.

14 Vgl. Hugo Bernhard Rahamägi: Eesti evangeeliumi luteri usu vaba rahvakirik vabas Eestis [Die estnische evangelisch-lutherische freie Volkskirche im freien Estland], Tartu 1926, S. 6 f. Zwei Jahre früher urteilte Rahamägi, dass die Herrnhuter Brüdergemeine die Bewegung gewesen sei, aus der die wichtigsten estnischen Wissenschaftler und Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens hervorgegangen seien. Dennoch beinhaltete dieser Standpunkt keinen Widerspruch zur großen Bedeutung des Luthertums, denn die Herrnhuter Brüdergemeine wurde in dieser Zeit schon als eine innere Bewegung der protestantischen Kirche betrachtet. Siehe Hugo Bernhard Rahamägi: Milline usund vastab eestlase iseloomule? [Welche Religion entspricht dem Charakter der Esten?], in: Eesti Üliõpilaste Seltsi Album X (1934) Tartu, S. 105-107.

15 Vgl. Riho Saard: Eestlane ja luterlus [Die Esten und das Luthertum], in: Akadeemia 6 (2007), S. 1238-1268 und Akadeemia 7 (2007), S. 1424-1451; Veiko Vihuri: Eestlane ja ristiusk kirikute-gelaste pilgu läbi [Die Esten und das Christentum aus der Sicht der Vertreter der Kirche], in: Eerik Jõks (Hrsg.): Astu alla rahva hulka. Artikleid ja arutlusi Eesti elanikkonna vaimulaadist [Begib dich unter das Volk. Artikel und Gespräche über die Geisteshaltung der estnischen Bevölkerung], Tallinn 2012, S. 24-48.

16 Vgl. Usupuhastuse püha puhul [Anlässlich des Reformationsfestes], in: Usk ja Elu 11 (1934), S. 188.

religion behandelte, ging Bischof Rahamägi im Juli 1935 auf der gemeinsamen Konferenz der estnischen und finnischen Pastoren in Tallinn so weit zu behaupten, dass das ganze estnische Volk zur von ihm geführten protestantischen Kirche gehöre.¹⁷ Während diese Behauptung offensichtlich übertrieben war, ist eigentlich nicht bekannt, welche Einstellung Menschen, die sich als Protestanten bezeichneten, gegenüber der kirchlichen Zugehörigkeit tatsächlich hatten. Da die Aktivität im kirchlichen Leben relativ gering war, haben sogar mehrere protestantische Autoren betont, dass in erster Linie die kulturelle Verbindung mit der Kirche und die Teilhabe an bestimmten Ritualen wichtig waren. In der zweiten Hälfte der 1930er Jahre, als der Staat das Kirchenleben immer stärker selbst aktiv regelte und organisierte, stieg zwar die Aktivität im kirchlichen Leben, doch war auch diese Veränderung eher äußerlich und die innere Religiosität unter den Esten wuchs nicht.¹⁸ Die Betonung der Bedeutung des Luthertums in Estland in den 1920er und 1930er Jahren war somit weniger ein religiöses denn ein national-kulturelles Phänomen – in den Augen der Mehrheit war die Zugehörigkeit zum Luthertum ein Teil des Estentums, unabhängig davon, ob man die protestantische Lehre kannte und bereit war, sie zu befolgen. Gerade aus diesem Grund stellte sie ein Problem für die Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften dar.

Protestantische Haltungen gegenüber der Orthodoxie

Mit Blick auf die oben ausgeführten Punkte ist es keine Überraschung, dass ein großer Teil der protestantischen Geistlichkeit keinen Platz für religiöse Pluralität unter den Esten sah. Besonders negativ war die Einstellung gerade gegenüber der Orthodoxie, in der eine den Esten aufgedrängte, kulturell und national fremde Religion gesehen wurde. Die Bezeichnung „russischer Glaube“ festigte sich schnell auf allen gesellschaftlichen Ebenen und immer mehr wurde dieser Ausdruck für die Orthodoxie auch von denjenigen Intellektuellen benutzt, die zum Protestantismus nur eine kulturelle Verbindung pflegte.¹⁹ Dagegen wurde der Protestantismus niemals als „deutscher Glaube“ bezeichnet.

In der Zeit der Russifizierung der 1880er Jahre wurde die Rhetorik gegen die Orthodoxie noch schärfer, man betrachtete sie jetzt als eine Gefahr für das Fortbestehen der Esten. Ohne Zweifel wurden diese Sichtweisen auch dadurch verstärkt, dass die Staatsgewalt auf die protestantischen Pastoren Druck ausübte.²⁰ Einer der betroffenen Geistlichen war Villem Reiman, eine führende Figur der estnischen nationalen Bewegung, der 1889 seinem Mentor

17 Vgl. Huvitavat ajakirjandusest [Interessantes aus der Presse], in: Usk ja Elu 8 (1935), S. 142 f.

18 Vihuri, Eestlane (wie Anm. 15), S. 41 f.

19 Vgl. zum Beispiel Gustav Ränk: Sest ümmargusest maailmast. Läbielatu, nähtu ja kuuldu põhjal kirja pannud Gustav Ränk [Aus dieser runden Welt. Aufgeschrieben von Gustav Ränk aufgrund von Erlebtem, Gesehenem und Gehörtem], Stockholm 1979, S. 133-135.

20 Die Grundlage dafür bildete das in der Russifizierungszeit am 5. März 1885 an den livländischen Gouverneur verliehene Recht, gegen Pfarrer, die die Interessen der orthodoxen Kirche verletzten, Anklage zu erheben. Zu solchen Verletzungen konnte zählen: kirchliche Riten an Orthodoxen durchzuführen, in einer Mischehe geborene Kinder protestantisch zu taufen, Anhängern der Orthodoxie die protestantische Religionslehre zu vermitteln u.Ä. Vgl. A.V. Gavrilin: Očerki istorii Rižskoj eparchii. 19 vek [Veröffentlichungen zur Geschichte des Bistums Riga. 19. Jahrhundert], Riga 1999, S. 283.

Jakob Hurt anlässlich seiner möglichen Bewerbung als Pastor von Kolga-Jaani schrieb: „Vielleicht braucht gerade diese evangelische Gemeinde von Kolga solch einen Hirten, denn sie ist von Wölfen umzingelt und ihre Existenz ungewiss, und hinter ihrer Zukunft steht ein großes Fragezeichen!“²¹ Mit den Wölfen meinte Reiman die Anhänger der Orthodoxie, die mehr als 40% der damaligen Bevölkerung des Kirchspiels Kolga-Jaani ausmachten. Auch später, als Reiman schon in der Gemeinde Kolga-Jaani arbeitete, bediente er sich in seinen Predigten durchgehend der Analogie von Wolf und Schaf, in der die Protestanten die Schafe waren, umgeben von den Anhängern der Orthodoxie – den Wölfen.²²

Für Hurt selbst, der das Luthertum als Teil des estnischen nationalen Erbes und als einen Schutzwall gegen fremde Einflüsse betrachtete, gab es dennoch auch Platz für Ausnahmen. Sein Artikel über die jenseits der Grenze des livländischen Gouvernements lebenden Setukesen – eine ethnische Gruppe der Esten –, der erstmalig im Jahr 1903 veröffentlicht wurde, lässt in gewisser Weise den Schluss zu, dass es nicht zwangsläufig widersprüchlich sei, Este und gleichzeitig Anhänger der Orthodoxie zu sein. Hurt befand nämlich, dass die Setukesen orthodoxe Esten seien, die sich nur wegen der historischen Entwicklung der politischen Grenzen von den übrigen Esten unterscheiden.²³ Gleichzeitig betonte Hurt, dass die Orthodoxie der Setukesen keine innere Überzeugung sei, sondern nur eine äußere Erscheinung, die Summe von Riten und Sitten: Im orthodoxen Gottesdienst sähen sie nur ein geistliches Spektakel, die kirchlichen Handlungen seien magische Rituale, um sich Gottes Gnade zu verdienen, und die eigentliche Botschaft des Evangeliums würden sie gar nicht begreifen.²⁴ Zugegeben, den Vorwurf mangelhafter religiöser Kenntnisse der Setukesen bezog Hurt nicht direkt auf die Orthodoxie, sondern auf die Tatsache, dass jene ihre religiöse Unterweisung seit Jahrhunderten nur auf Russisch erhalten hatten, das sie nicht gut verstanden und sprachen.²⁵ Obwohl sich diese Aussagen Hurts auf die Setukesen bezogen, passten sie auch in den weiteren damaligen Kontext der Zeit der Russifizierung. Die Russifizierungspolitik, die gerade auch mit Hilfe der Orthodoxie betrieben wurde, drohte außerdem eine Situation mit sich zu bringen, in der die Esten nur in der russischen Sprache unterrichtet und ausgebildet worden wären. Die religiösen Kenntnisse der orthodoxen Esten wurden trotz estnischsprachiger Gottesdienste und estnischsprachigen Religionsunterrichts als bescheiden beschrieben; dies wurde vereinzelt noch Anfang des 20. Jahrhunderts auch von orthodoxen Priestern zugegeben.²⁶ Doch auch protestantische Pastoren äußerten ähnliche Klagen.²⁷

21 August Palm: Villem Reiman, Tartu 2004, S. 70.

22 Vgl. ebenda, S. 92 f.

23 Vgl. Jakob Hurt: Über die Pleskauer Esten oder die so genannten Setukesen, Helsingfors 1904, S. 5 f.

24 Vgl. ebenda, S. 8 f.

25 Vgl. ebenda, S. 11.

26 Zum Beispiel erwähnte dies im Jahr 1911 der Priester von Rannu, Nikolaj Tšistjakov, und berichtete, dass die Zahl der Kirchgänger gering sei und es sogar an sehr grundlegenden Kenntnissen, wie zum Beispiel über das Abendmahl, mangelte. Vgl. Toomas Schvak: *Õigeusk Võrtsjärve kallastel* [Die Orthodoxie an den Ufern des Võrtsjärve], Tallinn 2013, S. 20.

27 Für das 19. Jahrhundert hat beispielsweise Johan Köpp hervorgehoben, dass das Verständnis der Esten für christliche religiöse Überzeugungen und Unterschiede zwischen den verschiedenen Glaubensgemeinschaften gering gewesen sei, desgleichen Elmar Salumaa für die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts. Vgl. Vihuri, Eestlane (wie Anm. 15), S. 32 f.

Die Anhänger der Orthodoxie wurden als die Schwachen betrachtet, die Mitte des 19. Jahrhunderts der Versuchung, den natürlichen Glauben des eigenen Volkes aufzugeben, nicht haben widerstehen können. Der oben erwähnte Lattik schrieb im Jahr 1924, dass mehrmals in der Geschichte versucht worden sei, das estnische Volk aus der evangelischen Kirche herauszuführen und ihm ein neues geistiges Zuhause zu schaffen:

„Der stärkste dieser Versuche aber war der der Slawen. Der mächtige russische Staat hat alle Maßnahmen ergriffen, baute überall Kirchen und eröffnete eigene Schulen [...], um unser Volk in den großen slawischen Schmelztiegel zu locken. Einzelne, schwächliche Äste brachen vom Baum ab, heimatlose Kinder gaben ihr Zuhause auf, das Volk blieb erhalten. Wir sind doch von nordischer Rasse. Wir geben uns nicht mit dem betäubenden Opferrauch zufrieden, Rituale können uns nicht einschläfern.“²⁸

Die Anhänger der Orthodoxie galten nicht nur als schwach und fehlgeleitet, sondern auch als geradezu dumm. Die orthodoxen Schulen gerieten in die ständige Kritik der Protestanten, weil das Niveau des Schulunterrichts dort nach Meinung der Protestanten nicht vergleichbar mit ihrem Angebot war. So schrieb beispielsweise ein bekannter Journalist, Anton Jürgenstein, 1926 im veröffentlichten ersten Band seiner Erinnerungen, dass die Bewohner der Gemeinde Orajõe, in der er in den 1880er Jahren als Lehrer gearbeitet hatte, der Bevölkerung anderer Gemeinden in der Bildung nachstünden, weil sie überwiegend Anhänger der Orthodoxie seien.²⁹ Während viele Bauern der Meinung waren, dass die orthodoxen Schulen im 19. Jahrhundert wenigstens hinsichtlich der russischen Sprache eine gute Bildung vermittelten, widerlegte Jürgenstein auch dies anhand eigener Erfahrung und betonte, dass das Niveau der Lehrer der orthodoxen Schulen häufig niedrig sei, ihre eigenen Sprachkenntnisse schlecht und eine Methodik des Sprachunterrichts nicht existent; die besser ausgebildeten Lehrer, die aus dem Geistlichen Seminar in Riga kamen, betrachteten demnach die Arbeit als Lehrer nur als einen Übergang zum Priesterstand und stellten daher keinen Einsatz dar.³⁰

Die Hintergründe dieser allgemein verbreiteten Kritik hat der Sprachwissenschaftler Jaan Jõgever erläutert, der selbst vor seinem Universitätsstudium in einer orthodoxen Parochialschule und am Geistlichen Seminar in Riga gelernt hatte. Nach seiner Einschätzung hielten viele Esten mit protestantischem kulturellem Hintergrund jegliche russische Bildung (so auch die orthodoxe Bildung) für minderwertig, da die Russen selbst für sie Barbaren gewesen wären und somit auch deren Schulsystem minderwertig sein müsste.³¹ Manche Protestanten, die auf eine orthodoxe Schule geraten waren, so wie der Ethnologe Gustav Ränk, gaben später zu, viele Vorurteile gegenüber den orthodoxen Schulen gehabt zu haben, welche sich aber als falsch erwiesen hätten.³² Obwohl diese Bildungsdebatte auf den ersten Blick nur auf die Zeit des kaiserlichen Russland bezogen zu sein schien, muss

28 Lattik, Martin (wie Anm. 13), S. 64 f.

29 Vgl. Anton Jürgenstein: *Minu mälestused I* [Meine Erinnerungen I], Tartu 1926, S. 88 f.

30 Vgl. ebenda, S. 128 f.

31 Vgl. Eesti Kultuurilooline Arhiiv [Estnisches Kulturgeschichtliches Archiv, EKLA], 51.16.9. Päevaraamatuline vihik IV [Tagebuchheft IV], 4. Dezember 1883.

32 Vgl. Ränk, Sest (wie Anm. 19), S. 187-189.

bedacht werden, dass bis zum Jahr 1917 vor allem die orthodoxen Volksschulen für die Anhänger der Orthodoxie die Möglichkeit boten, Schulbildung zu erlangen. Die meisten orthodoxen Erwachsenen in der Estnischen Republik erhielten somit in ebendiesen Schulen ihre Bildung.

Das bereits seit Generationen währende niedrige Bildungsniveau musste jedoch noch andere Übel nach sich ziehen. Insofern überrascht es nicht, dass die Zeitung „Vaba Maa“ im Dezember 1926 einen Artikel über Zusammenhänge zwischen der Orthodoxie und der Kriminalität von Minderjährigen veröffentlichte. Obwohl „Vaba Maa“ eine eher linke und antiklerikale Zeitung war und keineswegs als Vertreterin der Positionen der protestantischen Kirche gelten kann, zeigt die Art und Weise, wie das Thema in der Zeitung behandelt wurde, dass diese geringschätzige Einstellung, die von den protestantischen Kreisen ausging, bis zur Mitte der 1920er Jahre weit verbreitet war. Ein anonymes Journalist verglich die Anzahl der Anhänger der Orthodoxie in der estnischen Bevölkerung und in den Jugendstrafanstalten, er zog aufgrund der Vergleichszahl der in den Besserungsanstalten befindlichen Personen den Schluss, dass die orthodoxen Jugendlichen viel stärker zur Kriminalität neigten als die Vertreter anderer Glaubensgemeinschaften. Obwohl die Zeitung keine Erklärung dafür lieferte, dass die Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft Auswirkungen auf kriminelles Handeln mit sich zöge, wurde dieser Eindruck mit dem Untertitel des Artikels verstärkt: „Kriminalität ist erblich. Auch der Glaube beeinflusst sie.“³³

Der deutlichste Beweis dafür, dass die Anhänger der Orthodoxie in der protestantischen Mehrheit nicht als „wahre“ Esten betrachtet wurden, war die Tatsache, dass ihnen der Zugang zur größten estnischen Studentenverbindung, dem im Jahr 1870 gegründeten und im Jahr 1883 bei der Universität Tartu offiziell eingetragenen Verein Studierender Esten, verwehrt wurde. Wegen der Politik des Vereins blieben die Türen auch für den späteren Präsidenten der Estnischen Republik, Konstantin Päts, verschlossen, denn die Aufnahme eines orthodoxen jungen Mannes in die Organisation stand im Widerspruch zu den Traditionen des Vereins und hätte die Einigkeit der Vereinsmitglieder in Gefahr bringen können.³⁴

Nur eine Minderheit der Vordenker des Protestantismus im ausgehenden 19. Jahrhundert und am Anfang des 20. Jahrhunderts legte eine positive Haltung gegenüber der Orthodoxie an den Tag. Insbesondere ist hier der Pastor Johan Köpp zu nennen, der spätere Rektor der Tartuer Universität und Bischof der EELK. In einem von Köpp im Jahr 1926 veröffentlichten Artikel über die estnischen Glaubensrichtungen wurden die gemeinsamen Grundlagen verschiedener Konfessionen, darunter Protestantismus und Orthodoxie, hervorgehoben und hinsichtlich der Konversionsbewegung folgendes vermerkt: „Die äußere Form des Glaubens war innerlich durch die Tatsache leichter zu wechseln, dass die Grundart der Volksseele religiös, nicht konfessionell ist [...]. Immer wieder tritt die ureigene menschliche Ahnung hervor, dass alle Menschen einer Natur und vor Gott gleich sind, und dass die äußeren Formen der Frömmigkeit in der Frage der Seligkeit nicht endgültig maßgebend

33 Vgl. Alaealiste kuritegevus Eestis [Die Kriminalität der Minderjährigen in Estland], in: Vaba Maa, 11. Dezember 1926, S. 8.

34 Vgl. Märt Raud: Eesti Vabariigi President Konstantin Päts [Der Präsident der Estnischen Republik, Konstantin Päts], Tallinn 1938, S. 12.

sind.³⁵ Somit waren für Köpp der Protestantismus und die Orthodoxie vor allem äußere Formen einer menschlichen religiösen Wesensart und letzten Endes austauschbar. Auch Köpps Definition einer Volkskirche ließ die Benutzung dieses Begriffs theoretisch frei für andere Glaubensgemeinschaften.³⁶ Schließlich bestätigen auch Köpps Memoiren seine Toleranz und Offenheit. Aus ihnen geht hervor, dass Köpp sogar in der Russifizierungszeit in den Anhängern der Orthodoxie keine Gegner des Estentums sah und eher versuchte, der weit verbreiteten Tendenz ihrer Geringschätzung entgegenzutreten.³⁷ Leider war Köpps Offenheit für den religiösen Pluralismus auch im Estland der Zwischenkriegszeit eher eine Ausnahme, denn viele, sonst liberale protestantische Geistliche konnten sich spitze Bemerkungen und verächtliche Aussagen über die Orthodoxie nicht verkneifen.

Die Entstehung der orthodoxen Gemeinde in der estnischen Gesellschaft

Die Situation der Anhänger der Orthodoxie in Estland war auch deshalb kompliziert, weil die Orthodoxie die lokale religiöse Landschaft, zumindest die autochthone Bevölkerung, sehr spät dauerhaft erreichte. Obwohl die estländische und die livländische Provinz, die mit Esten besiedelt waren, bereits im Jahr 1721 an Russland fielen, war der Protestantismus hier weiterhin der vorherrschende Glaube und eine orthodoxe Mission fand nicht statt. Wenn man die hinter der östlichen Grenze Livlands lebenden Setukesen außer Acht lässt, erreichte die Orthodoxie die Esten erst in der Mitte des 19. Jahrhunderts: Im Laufe der Konversionsbewegung, die in Livland hauptsächlich in den Jahren 1845 bis 1848 stattfand, ging ein Fünftel der dortigen estnischsprachigen Bevölkerung vom Protestantismus zur Orthodoxie über. Hinter dieser Bewegung wurden sowohl religiöse Motive vermutet (ein Standpunkt, den viele russische Autoren vertraten)³⁸ als auch eine heimliche Tätigkeit der russischen Zentralregierung, um den Einfluss der Deutschbalten zu untergraben und um die baltischen Gouvernements enger an Russland zu binden (ein Standpunkt, der hauptsächlich von deutschbaltischen Autoren vertreten wurde)³⁹. Aus heutiger Sicht erscheint jedoch die

35 Johan Köpp: Usulisi liikumisi Eestis [Religiöse Bewegungen in Estland], in: Andres Andresen (Hrsg.): Vaimu valgusel [Im Licht des Geistes], Tartu 2009, S. 375.

36 Köpp meinte nämlich, dass „entsprechend dem Gedanken der Volkskirche, jede Kirche, die im Leben eines Volkes eine ernste und wirksame Rolle spielt, sich Volkskirche nennen kann“. Vgl. ders.: Kirikuvalitsemisõpetus [Kirchenverwaltungslehre], Tartu 1940, S. 147.

37 Vgl. ders.: Mälestuste radadel 3 [Auf den Spuren der Erinnerungen 3], Tallinn 1991, S. 173-178.

38 Ähnliche Auffassungen überdauern in der russischen Geschichtsschreibung bis heute. Noch im Jahr 2013 beschrieb die Historikerin und Politologin Ljudmila Vorob'eva die Konversionsbewegung als eine Rückkehr von Esten und Letten zu ihrem einstigen natürlichen oder ursprünglichen Glauben: „Der Anschluss an die Orthodoxie war natürlich, weil diese für Letten und Esten nie fremd war [...]. Die Letten und Esten haben nie vergessen, dass die Orthodoxie bei ihnen bereits früher bestand, sie gaben die Beziehungen mit den an der Grenze liegenden [orthodoxen] Gemeinden nie auf.“ Pribaltika na razlomach meždunarodnogo soperničestva [Das Baltikum an der Bruchlinie der internationalen Rivalität], Moskva 2013, S. 239.

39 Estnische und lettische Historiker haben eine gezielte Verbreitung der Orthodoxie unter den Esten und Letten für unglaublich gehalten und keine Beweise für diese Annahme gefunden. Vgl. zum Beispiel: Ea Jansen: Eestlane muutumas ajas [Der Este in einer sich wandelnden Zeit], Tartu 2007, S. 163; Gavrilin, Očerki (wie Anm. 20), S. 163.

Auffassung am glaubwürdigsten, dass es sich um eine Protestbewegung gegen die deutschbaltische Vorherrschaft handelte, die eine soziale Nuance bekommen hatte und durch die schwierige wirtschaftliche Lage der 1830er und 1840er Jahre hervorgerufen worden war. Diesen Standpunkt hat am besten der estnische Historiker Hans Kruus verteidigt.⁴⁰ In kleinerem Umfang und dann bereits mit größerer Unterstützung seitens der Zentralmacht hätte die Konversionsbewegung in den 1880er Jahren auch im estländischen Gouvernement, vor allem in seinen westlichen Gebieten, stattgefunden.⁴¹

Obwohl die wirtschaftlichen und sozialen Probleme, die den Anlass zur Konversionsbewegung gegeben haben, durch den Übergang zur Orthodoxie nicht gelöst werden konnten, blieb der größere Teil der Esten, der die Kirche gewechselt hatte, seinem neuen Glauben dennoch treu. Einerseits wurde dies durch die administrativen Maßnahmen der russischen Zentralmacht begünstigt, die es bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts unmöglich machten, die orthodoxe Kirche zu verlassen. Andererseits wurde der neue Glaube binnen einiger Generationen den Menschen eigen. Dies zeigt sich darin, dass die Zahl der Rückkehrer zum Luthertum auch nach der Erlaubnis zum Austritt aus der orthodoxen Kirche durch Kaiser Nikolaus II. im Manifest zur Religionstoleranz vom 17. April 1905 nicht nennenswert war.⁴²

Wie erwähnt, wurde die Reputation der orthodoxen Kirche stark durch die Russifizierungspolitik untergraben. Die Reformen, die mit der Russifizierung einhergingen, brachten für die Esten auch viele positive rechtliche Folgen mit sich, da sie die Macht der Deutschbalten unterminierten. Aber im nationalen Gedächtnis hielten sich vor allem die negativen Einflüsse, von denen die allgemeine Einführung der russischen Sprache im Bildungssystem am stärksten war.⁴³ Zugleich fingen gerade zu dieser Zeit die orthodoxen Geistlichen an, sich aktiv an der nationalen Bewegung zu beteiligen. Wenn man in der nationalen Bewegung zwei größere Flügel unterscheiden kann, von denen der eine seine Ziele durch die gemeinsamen Interessen mit den Deutschbalten zu erreichen versuchte, während andere sich auf die russische Zentralgewalt stützte, so arbeiteten die orthodoxen Nationalisten wegen ihres religiös-kulturellen Hintergrundes hauptsächlich mit den so genannten russlandfreundlicheren Kreisen zusammen, deren wichtigste Anführer Carl Robert Jakobson und Ado Grenzstein waren. Die orthodoxen Nationalisten vertraten die Auffassung, dass es nicht möglich sei, mit den Deutschbalten konstruktiv zusammenzuarbeiten; ihre Kultur und Religion seien für die Esten geradezu schädlich. Solche Ideen wurden beispielsweise in den ersten Jahren nach ihrer Gründung in der Zeitung des orthodoxen Küsters Jakob Lindenberg „Valgus“

40 Vgl. Hans Kruus: *Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail* [Das Gären unter der bäuerlichen Bevölkerung in Südestland in den 1840er Jahren], Tartu 1930, S. 402–408.

41 Vgl. Ea Jansen: *Usk ja kirik* [Glaube und Kirche], in: Sulev Vahre (Hrsg.): *Eesti ajalugu V. Päriskirjuse kaotamisest Vabadussõjani* [Estnische Geschichte V. Von der Abschaffung der Leibeigenschaft bis zum Freiheitskrieg], Tartu 2010, S. 314–326, hier S. 323 f.

42 In den Jahren 1905–1908 kehrten laut dem Erzbischof von Riga und Mitau, Agafangel, in den zwei Gouvernements insgesamt 9 306 Menschen der Orthodoxie den Rücken. Dies entspricht zwar ca. 9% der Anhänger der Orthodoxie, die auf dem heutigen estnischen Gebiet lebten, aber die Statistik des Bischofs umfasste auch die Menschen, die auf dem heutigen lettischen Gebiet wohnten. Vgl. Toomas Karjahärm: *Ida ja Lääne vahel. Eesti-Vene suhted 1850–1917* [Zwischen Ost und West. Estnisch-russische Beziehungen 1850–1917], Tallinn 1998, S. 262.

43 Die Grund- und Mittelschulen wurden im Jahr 1887 auf russischen Unterricht umgestellt, auf Estnisch durfte neben der Muttersprache nur Religion unterrichtet werden. Vgl. ebenda, S. 83.

vertreten.⁴⁴ Ähnliche Standpunkte sind auch in den Briefen des im kulturellen Leben und im Verlagswesen einflussreichen Oberpriesters Aleksander Värat zu lesen, der der Meinung war, dass der Protestantismus die Esten als Volk in den Untergang führe, weil er den Individualismus zu sehr fördere, weshalb die Orthodoxie im Volk weiter verbreitet werden sollte, um den Geist der Brüderlichkeit zu stärken.⁴⁵ Värats Ansichten brachten ihm später den Ruf eines Russifizierers ein; im Jahr 1918 fiel er sogar bei vielen estnischen Anhängern der Orthodoxie in Ungnade. Der Sprachwissenschaftler Jõgever war der Meinung, dass den Esten, wenn sie zwischen der deutschsprachigen und der russischsprachigen Bildung wählen müssten, die russischsprachige Bildung helfe, gegen die deutsche Dominanz Widerstand zu leisten, sie eröffne den Esten mehr Möglichkeiten, sich sozial weiterzuentwickeln.⁴⁶ Da die Russifizierungszeit später negativ gesehen wurde, gerieten solche gemäßigten Standpunkte aber vollkommen in Vergessenheit.

Auf den ersten Blick schien die orthodoxe Kirche unmittelbar vor der Selbstständigkeit Estlands verglichen mit der protestantischen Kirche in der besseren Position zu sein. Wenn man die nationale Zusammensetzung der Geistlichen betrachtet, war die orthodoxe Kirche auf dem estnischen Gebiet viel mehr eine Kirche der Esten als die protestantische – während es in der protestantischen Kirche, zu welcher die Mehrzahl der Esten gehörte, 1910 lediglich 46 Geistliche estnischer Herkunft gab, betrug ihre Zahl in der orthodoxen Kirche 83.⁴⁷ Mehr noch, auch das Ansehen der russischen Geistlichen hätte unter der estnischen bäuerlichen Bevölkerung vergleichsweise gut sein müssen, denn während der Revolution von 1905 waren die orthodoxen Geistlichen unabhängig von der Nationalität und angeführt vom damaligen Erzbischof von Riga, Agafangel (Preobraženskij, 1854–1928), für die Bauern, die sich an der revolutionären Bewegung beteiligt hatten, eingetreten und hatten die Tätigkeit der Strafkompagnien in den Dörfern behindert.⁴⁸ Die politischen Veränderungen, die im Jahr 1917 nach der Februarrevolution stattgefunden hatten, öffneten die orthodoxe Kirche für Reformen. Neben den Beschlüssen des russlandweiten Kirchenrats im Jahr 1917, durch die die Führung der kirchlichen Strukturen demokratisiert und den Laien in den Gemeinden größeres Mitspracherecht gegeben wurde, brachten diese Reformen auch den Aufstieg der Esten in der kirchlichen Hierarchie mit sich. Im August 1917 übernahm die Vollversammlung des Bistums Riga die Führung desselben auf nationaler Grundlage. Mit dem Beschluss des Heiligsten Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche wurde bereits im selben Jahr das Tallinner Vikaribistum als Teil des Bistums Riga gegründet und schon am 31. Dezember der Oberpriester Paul Kulbusch (1869–1919) unter dem Namen Platon

44 Vgl. Mart Laar: Äratjad. Rahvuslik ärkamisaeg Eestis 19. sajandil ja selle kandjad [Die Erwecker. Das nationale Erwachen und seine Vertreter in Estland im 19. Jahrhundert], Tartu 2005, S. 242, 319 f.

45 Vgl. EKLA, 318.2.38. Preester A. Värati kiri õpetaja J. Veidermannile [Brief des Priesters A. Värat an den Lehrer J. Veidermann], 14. Februar 1886.

46 Vgl. EKLA, 51.16.9. Päevaraamatuline vihik [Tagebuchheft], 30. Oktober 1883.

47 Vgl. Riho Saard: Eesti varase baptismi eneserefleksioonist [Über die Selbstreflexion des frühen estnischen Baptismus], in: Toivo Pilli (Hrsg.): Teekond teiseks ajaks. Peatükke Eesti vabakoguduste ajalooost [Reise durch eine sich wandelnde Zeit. Kapitel aus der Geschichte der estnischen Freikirchen], Tartu 2005, S. 9–28, hier S. 10.

48 Vgl. Aleksius II: Õigeusk Eestimaal [Alexius II.: Die Orthodoxie in Estland], Tallinn 2009, S. 320–324.

zu dessen Bischof geweiht. Er wurde zum ersten bekannten orthodoxen Bischof estnischer Nationalität.⁴⁹ So hatten die estnischen Orthodoxen vor den Protestanten auch einen Oberhirten estnischer Nationalität bekommen. Auch im politischen Umfeld war die Position der Anhänger der Orthodoxie gut: Der orthodoxe Jaan Poska war im Jahr 1917 zum Kommissar des Gouvernements Estland aufgestiegen, ein anderer Anhänger der Orthodoxie, Konstantin Päts, leitete das Selbstverwaltungsorgan des Gouvernements Estland, die estnische Landesregierung. Orthodoxe gab es sowohl auf den höheren Ebenen des damaligen politischen und kulturellen Lebens als auch im Bildungsbereich.

Leider gelang es den Anhängern der Orthodoxie nicht, ihre Möglichkeiten auszuschöpfen. Offenbar war der protestantische Hintergrund der Esten doch zu stark. Das Luthertum unterstützte die Ausrichtung nach Westen, nährte den Glauben der Esten an den Fortschritt und das Streben nach Selbstständigkeit, während die Orthodoxie für viele die Vergangenheit repräsentierte, die soeben abgeworfenen Fesseln Russlands. Mit der Orthodoxie wurden die russische Sprache und Russlandfreundlichkeit assoziiert als ein Symbol für die Russifizierungspolitik der 1880er und 1890er Jahre. In einer Lage, in der sowohl die demografische Situation als auch die herrschende Kultur die Protestanten begünstigten, mussten sich die estnischen Anhänger der Orthodoxie auf die Suche nach neuen Lösungen begeben, um in der estnischen Gesellschaft anerkannt zu werden.

Anpassungsstrategien und Selbstbild

Um in der protestantischen Kultur zurechtzukommen, wandten die Anhänger der Orthodoxie gleich nach der Gründung der Estnischen Republik drei Strategien an. Die erste Strategie bestand darin, dass zwischen der russischen und der estnischen Orthodoxie eine klare Trennlinie gezogen wurde. Die zweite Strategie war eine Anpassungsstrategie: Diejenigen protestantischen, vor allem äußeren Elemente, die keine wesentliche Loslösung von der orthodoxen Lehre bedeuteten, aber den Esten kulturell zu eigen geworden waren, sollten in das orthodoxe Glaubensleben eingebunden werden. Die dritte Strategie baute auf einen Gegensatz auf: Nach ihr sollte ein Narrativ geschaffen werden, demzufolge die Orthodoxie und nicht der Protestantismus die so genannte natürliche Religion der Esten sei. Alle diese drei Herangehensweisen miteinander kombinierend, versuchten die estnischen orthodoxen Geistlichen die Position ihrer Kirche und ihrer Gemeinde in Estland zu verbessern. Diese Strategien wurden freilich nie als offizielle Vorgehensweise niedergeschrieben, aber dahingehende Aktivitäten waren bei den Leitungsorganen der Orthodoxen Kirche sowie einem Großteil der Geistlichen in den 1920er und 1930er Jahren durchgängig vorzufinden. Daher kann die Bezeichnung „Anpassungsstrategie“ als gerechtfertigt gelten.

Bis zum Frühjahr 1919 war dem größeren Teil der national gesinnten orthodoxen Geistlichkeit klar geworden, dass die einzige Möglichkeit, das Ansehen der Orthodoxie zu verbessern, die vollständige Auflösung der Beziehungen zur Russisch-Orthodoxen Kirche war. Am deutlichsten äußerten dies der Oberpriester Anton Laar und der Diakon Joann Juhtund.

49 Vgl. Nikolai Hindov: *Esimene Eesti ap.-õigeusu piiskop-usukannataja Platon* [Der erste estnische apostolisch-orthodoxe Bischof und Märtyrer Platon], Tartu 1929, S. 155-164.

Sie betonten, dass die Aufrechterhaltung der Beziehungen mit der russischen Kirche ein sowohl politisch als auch kirchlich verhängnisvoller Weg sei. Um die Kirche weitgehend zu reformieren und den Ruf eines russischen Glaubens loszuwerden, verlangten sie die Selbstständigkeit der estnischen Kirche, denn nur so könnten die Esten in der estnischen orthodoxen Kirche heimisch werden.⁵⁰ Auch der Oberpriester Nikolai Päts, Konstantin Päts' älterer Bruder, betonte in der Zeitschrift „Uus Elu“, ohne Selbstständigkeit sei es für die orthodoxe Kirche unmöglich, sich dem Seelenleben und den geistigen Bedürfnissen des estnischen Volkes anzupassen.⁵¹ Obwohl die konservativeren estnischen Geistlichen eine solche Herangehensweise für zu radikal hielten, erreichten die Befürworter auf der Vollversammlung der estnischen orthodoxen Gemeinden im April 1919 ausreichend Unterstützung. Die estnischen Gemeinden erklärten sich einseitig für selbstständig und begaben sich bei anderen orthodoxen Kirchen auf die Suche nach Anerkennung. Es war ein langer und mühsamer Prozess, in dessen Verlauf es der estnischen Kirche nicht gelang, eine vollständige Selbstständigkeit, also Autokephalie, zu erlangen. Die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche erreichte nur die kirchliche Autonomie: zunächst im Jahr 1920 noch recht eingeschränkt von ihrer Mutterkirche, dem Patriarchat von Moskau; später, im Jahr 1923, bereits eine deutlich weiter reichende Autonomie vom Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel, zu dessen Jurisdiktion man unter Ausnutzung der in Russland herrschenden politischen Situation übergegangen war.⁵² Für die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche selbst war gerade die zweite Autonomie wichtig, weil sie umfassender als die erste war und die Möglichkeit eröffnete, auch die letzten Bindungen zur Russischen Orthodoxen Kirche zu lösen.

Dabei ist es wichtig, wie die Anhänger der Orthodoxie selbst die Position ihrer Kirche gegenüber der Öffentlichkeit darstellten. Nach der Autonomie des Jahres 1920 wurde sowohl in offiziellen Dokumenten als auch in den in Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichten Artikeln betont, dass die Beziehungen der estnischen Kirche zu Russland künftig nur geistiger Art seien, denn ihren Alltag regle die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche bereits jetzt faktisch selbstständig, getrennt von Russland und der Russisch-Orthodoxen Kirche.⁵³ Die weiter reichende Autonomie des Jahres 1923 wurde aber sowohl innerhalb der Kirche als auch in der Öffentlichkeit als das Erreichen des endgültigen Ziels, d.h. der vollständigen Selbstständigkeit, dargestellt. Laut einer offiziellen Mitteilung, die in diesem Jahr in der orthodoxen Zeitschrift „Uus Elu“ veröffentlicht wurde, hatte der Patriarch von Konstantinopel die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche zu einer selbstständigen kirchlichen Einheit mit einer allen orthodoxen Kirchen der Welt vergleichbarer Grundlage erklärt.⁵⁴ Später bezeichnete der Oberpriester Laar den neuen Status der Kirche offen als autokephal, der selbe Begriff wurde auch in der russischsprachigen Übersetzung des Autonomieakts des

50 Vgl. Rahvusarhiivi Ajalooarhiiv [Estnisches Historisches Archiv, EAA], 1655.3.3: 3 f. Eestimaa apostliku õigeusu koguduse täiskogu koosolek 19. märtsil 1919 enne lõunat [Protokoll der Vollversammlung der Estnischen Orthodoxen Gemeinden, Vormittagssitzung am 19. März 1919].

51 Vgl. Nikolai Päts: Elu nõuded [Die Anforderungen des Lebens], in: Uus Elu 3 (1919), S. 33.

52 Vgl. Rimestad, Challenges (wie Anm. 4), S. 84-96.

53 Vgl. EAA, 1655.3.254: 80. Härra siseministrile, 17. September 1920 [An den Innenminister]; Jutuajamine ülempiiskop Aleksandriga [Ein Gespräch mit Erzbischof Alexander], in: Vaba Maa, 28. Dezember 1920, S. 4.

54 Vgl. Eesti ap. õigeusu kiriku iseseisvus [Die Selbstständigkeit der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche], in: Uus Elu 6 (1923), S. 1.

Patriarchen angewendet.⁵⁵ So hielt es die Obrigkeit der orthodoxen Kirche für wichtig, die heimische Kirche nicht nur als von Russland, sondern generell von allen Autoritäten außerhalb Estlands unabhängig darzustellen. Mit einem ausländischen Kirchenoberhaupt an der Spitze hätte sich die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche hinsichtlich der Volksnähe nicht mit der estnisch geführten protestantischen Kirche messen und erfolgreich Anspruch auf den Titel einer Volkskirche erheben können.

Die zweite Strategie, das heißt die Einbindung von protestantischen Elementen in die orthodoxen russischen Traditionen, war eigentlich keine Erfindung der Selbstständigkeitsperiode. Ihre Anfänge lagen vielmehr bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, als die heimische Kirche ein Teil der Russisch-Orthodoxen Kirche war. Die in die protestantische Umgebung geratene orthodoxe Kirche erkannte schnell, dass es in vielen Bereichen unmöglich war, mit den Protestanten erfolgreich zu konkurrieren, ohne sich den neuen Verhältnissen anzupassen. Wichtig waren in dieser Hinsicht die Bildung und die religiösen Kenntnisse, was zu drei großen Neuerungen in den baltischen Gouvernements führte: Es wurde ein orthodoxes Schulsystem gegründet, das größtenteils das protestantische Schulnetz kopierte, eine dem Konfirmationsunterricht ähnliche Katechese in den Gemeinden wurde eingeführt und die Predigt wurde zu einem üblichen Teil des Gottesdienstes.⁵⁶ Das Bedürfnis, zusätzliche Reformen durchzuführen war einer der Gründe, die bei den Bestrebungen nach Selbstständigkeit im Jahr 1919 erwähnt wurden. Diese Reformen können statt als „Lutheranisierung“ auch als Erneuerung der Kirche oder als die Begründung einer neuen, nationalen orthodoxen Tradition bezeichnet werden, doch muss man beachten, dass die Wurzeln dieser Erneuerungen in einer protestantischen Kultur- und Religionstradition lagen.

In die Reformen einbezogen waren z.B. die estnische (d.h. westlich-christliche) Namensgebung statt der slawischen Namen, die Entschärfung der Fastenregeln in Verbindung mit der Tolerierung von Trauungen während bestimmter Wochen des großen Fastens, die Kürzung der Gottesdienstordnung und deren Vereinfachung durch das Weglassen sich wiederholender Elemente, die Einführung der in der protestantischen Tradition und in der estnischen Volksmusik gebräuchlichen metrischen Lieder in der Kirchenmusik, das Anbringen von Sitzbänken in den Kirchensälen und die Umgestaltung des äußeren Erscheinungsbildes der Geistlichen, d.h. die Empfehlung, keine liturgischen Gewänder im weltlichen Leben zu tragen, sowie die Erlaubnis von Rasur und kurzem Haarschnitt. Offensichtlich gerade nach dem Vorbild der protestantischen Kirche wurde im Jahr 1919 auch die Ausbildung der Geistlichen an die Universität Tartu verlegt.⁵⁷ Des Weiteren bedeutete der Übergang einiger Gemeinden zum neuen Kalender im Jahr 1918, noch bevor der Patriarch von Moskau dies

55 Vgl. Anton Laar: Ülevaade Eesti ap.-õigeusu kiriku elukäigust – Eesti abipiiskopist kuni iseisvuseni [Ein Überblick über den Werdegang der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche – vom estnischen Weihbischof bis zur Selbstständigkeit], in: Uus Elu 7/8 (1923), S. 8. Siehe auch EAA, 1655.3.256: 278 f. Ringkiri kõigile kirikuametitele, 10. August 1923 [Rundbrief an alle Kirchenämter].

56 Siehe auch den Beitrag von Irina Paert in diesem Band.

57 Dieses Projekt erwies sich wegen zu weniger Studenten als erfolglos, was die Kirche parallel dazu zwang, Anfang der 1930er Jahre auch ein Priesterseminar zu gründen. Ausführlicher hierzu vgl. Toomas Schvak: Õigeusu vaimulikkonna ettevalmistamisest Eesti Vabariigis 1918–1940 [Über die Ausbildung der orthodoxen Geistlichkeit in der Estnischen Republik 1918–1940], in: Usuteaduslik Ajakiri 1 (2011), S. 70-86.

offiziell erlaubte, dass die orthodoxe Kirche dem Druck der protestantischen Mehrheit nachgab. Genau damit wurde diese Entscheidung anfänglich begründet – mit der Notwendigkeit, dass die protestantischen und orthodoxen Feiertage sich zeitlich decken würden.⁵⁸ Es wurde auch der Plan vorgestellt, in den orthodoxen Kirchen Orgel und Harmonium einzuführen, den ein Schöpfer dieser Idee, der Spezialist für Kirchenmusik und Oberpriester Christofor Vink, im Jahr 1927 so erläuterte:

„Für das estnische Volk ist unser Glaube fremd und abstoßend, unser Glaube wird spöttisch immer noch als ‚dieser alte russische Glaube‘ bezeichnet, der irgendwann vom estnischen Boden verschwinden müsse. [...] Die Kirche muss dem Volk nähergebracht werden, das ist unsere heilige Pflicht. Der erste Schritt dazu – das Volkslied in die Kirche, und dazu brauchen wir das Harmonium. Schwer wird dieser neue Schritt für uns sein, doch sind wir gezwungen, ihn zu gehen.“⁵⁹

Dieser Schritt erwies sich jedoch als zu radikal und barg die Gefahr einer Spaltung der Kirche, sodass er in der Kirchenverwaltung nicht ernsthaft erwogen wurde. Dennoch verbreiteten neben dem Oberpriester Vink auch andere Geistliche solche Gedanken.

Die dritte Strategie, die Darstellung der Orthodoxie als eine natürliche Religion der Esten, umfasste zwei Ebenen. Einerseits wurde versucht, die Orthodoxie als die älteste und reinste Form des Christentums zu zeigen, die von der Antike bis zum heutigen Tag überdauert habe und dabei vor Entstellungen bewahrt geblieben sei. Andererseits wurden drei historische Aspekte betont: Erstens, dass die orthodoxen Missionare die ersten gewesen seien, die das Christentum in die estnischen Gebiete gebracht hätten; zweitens, dass die Orthodoxie sich in den baltischen Ländern friedlich ausgebreitet hätte und dass sie immer friedlich verbreitet worden sei; drittens, dass die Orthodoxie der einzige Glaube sei, den die Esten selbst freiwillig angenommen und nicht von ihren deutschen Herren geerbt hätten. Das Argument der friedlichen Verbreitung war von diesen drei historischen Argumenten das schwächste, denn auch die Verbreitung des Luthertums war nicht gewaltsam vor sich gegangen. Doch versuchten die Anhänger der Orthodoxie das Luthertum als einen Glauben darzustellen, der aus dem Katholizismus erwachsen ist und dessen Wurzeln in den Kreuzzügen im Baltikum im 12. und 13. Jahrhundert gelegen hätten. Diese Argumente hatten bereits in den Werken der orthodoxen Apologeten aus der zaristischen Zeit ihren festen Platz gefunden, wurden aber durchgehend auch in der orthodoxen Presse der Zwischenkriegszeit verwendet, insbesondere in Artikeln, die in den 1930er Jahren veröffentlicht wurden.⁶⁰ Zu-

58 Vgl. Nikolai Kann: Üleminek uue kalendri peale [Der Übergang zum neuen Kalender], in: Tallinna Teataja, 20. Dezember 1918, S. 4.

59 Christofor Vink: Meie kirikulaul [Unser Kirchenlied], in: Uus Elu 7 (1927), S. 6.

60 Vgl. zum Beispiel Konstantin Kokla: Eesti kiriku iseseisvuse 10-da aasta puhul [Anlässlich des 10. Jahrestages der Unabhängigkeit der estnischen Kirche], in: Usk ja Elu 5 (1933), S. 2-4; N.S.: Tartu õigeusu märtrid XV sajandil [Orthodoxe Märtyrer im 15. Jahrhundert in Tartu], in: Usk ja Elu 1 (1935), S. 5-7; Ristiusu tulekust muistsesse Livooniassa [Die Ankunft des Christentums im vorzeitlichen Livland], in: Usk ja Elu 12 (1936), S. 189 f.; 13 (1936), S. 204 f.; 14 (1936), S. 221-223; 1 (1937), S. 6 f.; 2 (1937), S. 25 f. Von den Beiträgen solchen Inhalts aus der Zarenzeit ist das Buch des Oberpriesters Nikolai Leisman: Õigeusu ajalugu Baltimaal uemal ajal [Die Geschichte der Orthodoxie in der neueren Zeit im Baltikum], Riga 1907, am bekanntesten.

sammen mit den Schilderungen der Rolle der orthodoxen Kirche und der Geistlichkeit beim Schutz der bäuerlichen Interessen während der gesamten zaristischen Zeit dienten diese Argumente der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche zur Schaffung des Narrativs von der orthodoxen Kirche als einer „wahren“ Volkskirche.

Wie erfolgreich waren diese Strategien? Bevor diese Frage beantwortet wird, muss ein Aspekt behandelt werden, den diese Initiativen nach sich zogen. So vergrößerten insbesondere die erste und zweite Strategie die Kluft innerhalb der estnischen Orthodoxie selbst, deren Anhänger ja zum großen Teil Menschen russischer Nationalität waren. Besonders für viele jener Russen, die nach dem Jahr 1918 auf das Gebiet der Estnischen Republik gerieten, entweder wegen neuer Grenzziehungen oder Flucht vor dem bolschewistischen Terror, wurde die Orthodoxie ein sehr wichtiges Kennzeichen der nationalen Identität. Die Verbindungen zur Russisch-Orthodoxen Kirche und zu ihren Traditionen wurden für diesen Teil der russischen Bevölkerung vielleicht sogar wichtiger, als sie in den Tagen des Russischen Kaiserreichs gewesen waren. Somit leuchtet es ein, dass die Strategien der Esten, die darauf gerichtet waren, die Orthodoxie vom russischen Erbe und vom russischen Kontext zu befreien, in der lokalen russischen Minderheit keinen Zuspruch fanden. Ihre Einstellung gegenüber den in der Kirche durchgeführten Reformen war meistens feindlich und viele der ausgebrochenen Streitigkeiten, beispielsweise wegen der Einführung des neuen Kalenders in den russischen Gemeinden, bedurften der Einmischung der Staatsmacht. Wegen der Uneinigkeiten zwischen den zwei nationalen Gemeinden wurde festgelegt, dass die russischen Gemeinden in eine separate administrative Einheit, die ab dem Jahr 1925 den Namen Bistum Narva führte, abgetrennt wurden. Dennoch konnte der innerkirchliche Streit auch damit nicht vollständig vermieden werden.⁶¹ Im Namen der angestrebten nationalen Gemeinsamkeit zwischen estnischen Orthodoxen und Protestanten musste die religiöse Gemeinsamkeit zwischen estnischen und russischen Orthodoxen bis zu einem gewissen Grad geopfert werden. Uneinigkeiten zwischen den beiden nationalen Gemeinden in der orthodoxen Kirche bestanden zwar bereits früher, doch bekamen sie nun neuen Auftrieb und fanden ein neues Ventil.

Der Erfolg der gewählten Strategien fiel in der Gesellschaft unterschiedlich aus. Während die Durchführung der kirchlichen Reformen bei der kulturellen Annäherung der orthodoxen Gemeinde an die protestantische Mehrheit tatsächlich behilflich war, war die Wirkung der beiden anderen Strategien weniger ertragreich. Die Trennung der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche von Russland und der Russisch-Orthodoxen Kirche half nicht, endgültig den Ruf des „russischen Glaubens“ abzuschütteln: Diese Bezeichnung wurde in der Presse der 1930er Jahren durchgehend verwendet; in der Volkssprache wird sie es sogar bis heute. Die orthodoxen Heiligtümer wurden noch Ende der 1920er Jahre als Symbole der politischen Vorherrschaft Russlands gesehen, dies wurde während der Kampagne zum Abriss der

61 Einer der größten Konflikte war der so genannte Petseri kloostriisõda (Petschurer Klosterkrieg) in den Jahren 1930–1934, bei dem sich der Synod der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche und der Vorsteher des Klosters Pečory, Bischof Joann (Bulin), um die Kontrolle über das Kloster stritten. Vgl. Kalle Lõuna: *Petserimaa* [Der Landkreis Pečory], Tallinn 2003, S. 80-86. Über die Konflikte zwischen den zwei nationalen Gemeinden insgesamt hat Sebastian Rimestad in seiner Forschungsarbeit einen guten Überblick gegeben, vgl. Rimestad, *Challenges* (wie Anm. 4), S. 96-104, 145-154.

Aleksandr-Neuskij-Kathedrale in Tallinn im Jahr 1928 besonders deutlich sichtbar.⁶² Während die estnischen Orthodoxen ab der Mitte der 1920er Jahre in der Öffentlichkeit, u.a. in der Presse, zunehmend als die „Unsrigen“ betrachtet wurden, verblieben die russischen Anhänger der Orthodoxie weiterhin im Status der „Anderen“. In der gegen sie gerichteten Kritik verflochten sich oft kulturelle, politische und religiöse Argumente. Zum Beispiel sah man auch im Widerstand der russischen Gemeinden gegen kirchliche Reformen und in der zeitweiligen Unbotmäßigkeit der Kirchenregierung der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche gegenüber einen Beweis für ihre allgemein feindliche Einstellung zu Estland sowie ihre Sehnsucht nach der alten Zeit, nach der russischen Vorherrschaft.⁶³ Vollkommen fruchtlos blieb außerhalb der orthodoxen Gemeinde aber die dritte Strategie, d.h. der Versuch, die Orthodoxie als die wahre Volkskirche der Esten darzustellen. Diese Konzeption wurde über die Anhänger der Orthodoxie hinaus nicht angenommen. Das einzige Ergebnis dieser Strategie könnte auf den ersten Blick das Gesetz über die Kirchen und Glaubensgemeinschaften aus dem Jahr 1934 sein, das der protestantischen und der orthodoxen Kirche eine je gleichwertige rechtliche Stellung zusprach, die gegenüber anderen Glaubensbewegungen privilegiert war.⁶⁴ Allerdings wurde das neue Gesetz nicht als Ergebnis eines demokratischen Prozesses verabschiedet, sondern während der autoritären Regierung des orthodoxen Konstantin Päts.

So fühlten sich die Anhänger der Orthodoxie weiterhin als eine ungleich behandelte, ins Kreuzfeuer geratene Gemeinde, wobei die Ungleichbehandlung auf Seiten des Staates, der örtlichen Selbstverwaltungen sowie der Presse gesehen wurde. Am bedrückendsten war die Situation für diejenigen Esten, die orthodox und national gesinnt waren und jahrelang daran gearbeitet hatten, aus der orthodoxen Kirche eine estnische Volkskirche zu formen. Im Januar 1927 stellte der Oberpriester Laar in der Zeitschrift „Uus Elu“ resigniert fest, dass die Angriffe auf die Orthodoxie orthodoxe Esten weiterhin demoralisierten, ihre Hoffnungen und ihren Eifer zu Nichte machten. Laar sah nichts Erstaunliches darin, dass in einer Situation der ständigen Verspottung und Verfolgung manche orthodoxen Esten anfangen, an der Perspektive einer selbstständigen estnischen orthodoxen Kirche zu zweifeln und ihre Zukunft in der Wiedervereinigung mit der Russisch-Orthodoxen Kirche zu sehen.⁶⁵

Obwohl Laar in mancher Hinsicht übertrieb, war die Einstellung einiger Zeitungen und Zeitschriften, vor allem die der bereits oben genannten Zeitung „Vaba Maa“ der Orthodoxie gegenüber abschätzig und aggressiv. Die orthodoxe Kirche war die einzige Glaubensgemeinschaft, gegen die diese Zeitung systematische Kampagnen durchführte, wie etwa die Initiative zum Abriss der orthodoxen Kapellen in Tallinn 1922 oder der orthodoxen Kathedrale in Tallinn 1928. Ebenso verstärkte die Presse die inneren Streitigkeiten der Estnischen

62 Vgl. Margus Lääne: Aleksander Nevski katedraali lugu [Die Geschichte der Aleksandr-Neuskij-Kathedrale], in: Tuna 2 (2009), S. 148-156.

63 Auch mit solchen Abhandlungen fiel vor allem die Zeitung „Vaba Maa“ auf, vgl. zum Beispiel: Kalendri „sõda“ Apostliku-usu kirikus [Der Kalender-„Krieg“ in der apostolischen Kirche], in: Vaba Maa, 21. Januar 1924, S. 6; Mässuline klooster [Das rebellische Kloster], in: Vaba Maa, 7. August 1932, S. 3; Venelased kirikute liidust lahku [Russen raus aus dem Kirchenverband], in: Vaba Maa, 21. August 1932, S. 3.

64 Vgl. Walter Meder: Ülevaade Eesti kirikuõigusest [Überblick über das estnische Kirchenrecht], in: Õigus 1 (1938), S. 13-15.

65 Vgl. Anton Laar: Uueks aastaks [Zum neuen Jahr], in: Uus Elu 1 (1927), S. 1 f.

Apostolisch-Orthodoxen Kirche und versuchte, neben den Konflikten zwischen den Russen und Esten auch die Kluft innerhalb der estnischen Geistlichkeit größer erscheinen zu lassen. Die Meinung der Kirche zu kontroversen Themen wurde selten eingeholt und oft nicht veröffentlicht. Die orthodoxen Geistlichen selbst verfolgten neben den Inhalten der landesweiten Tageszeitungen intensiv auch den der Publikationen der EELK und jede dort gemachte negative Bemerkung der Orthodoxie gegenüber fand in der orthodoxen Presse ihren Widerhall. Besonders eifrig zeigte sich die in den Jahren 1933 bis 1940 erschienene orthodoxe Zeitschrift „Usk ja Elu“, die vom Oberpriester Konstantin Kokla herausgegeben wurde.⁶⁶ Die Presse wurde als das stärkste Instrument zur Untergrabung der Identität und Selbstachtung bei den Anhängern der Orthodoxie durch die protestantische Mehrheit betrachtet.

Die Diskriminierung wurde auch an anderen Stellen wahrgenommen, sehr häufig gerade im Bildungsbereich. Bei der Volksabstimmung im Februar 1923 unterstützte die Mehrheit der Anhänger der Orthodoxie offenbar die Wiedereinführung des Religionsunterrichts in den Grundschulen – im Gegensatz dazu riefen manche Kirchenleute, angeführt vom Oberpriester Laar, die Menschen auf, dagegen zu stimmen. Der Religionsunterricht konnte in den estnischen Schulen nämlich sowohl konfessionell (unter der Voraussetzung, dass in einer Jahrgangsstufe mindestens zehn Schüler zu derselben Kirche gehörten) als auch überkonfessionell durchgeführt werden. Die Anhänger der Orthodoxie befürchteten, dass ihre Kinder, da sie in den Schulen oftmals eine Minderheit bildeten und die meisten Religionslehrer protestantisch waren, dazu gezwungen wären, unabhängig von der Form des Religionsunterrichts protestantische Glaubenssätze zu lernen. Die orthodoxe Kirche wandte sich in dieser Frage wiederholt auch an das Bildungsministerium. Hingegen belegt eine vom Ministerium im Jahr 1924 erstellte Statistik einen höheren Anteil orthodoxer Religionslehrer als orthodoxer Religionsschüler. Für die Behauptungen der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche konnte demnach keine Bestätigung gefunden werden.⁶⁷ Eine andere Erscheinung der Diskriminierung war nach Einschätzung der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche die sich in vielen Gemeinden mit einer protestantischen Mehrheit zeigende Tendenz, in den allgemeinbildenden Schulen keine orthodoxen Priester einzustellen. Nach der Schließung der orthodoxen Kirchenschulen hatte das Bildungsministerium im März 1919 den Lehrern unter den orthodoxen Geistlichen gestattet, künftig auch in den staatlichen Schulen zu arbeiten, empfahl jedoch solche Bewerber als Lehrer zu bevorzugen, die die Arbeit an der Schule nicht nur als Nebentätigkeit ausübten.⁶⁸ Häufig wiesen die örtlichen Selbstverwaltungen darauf hin, dass es die Haupttätigkeit eines Priesters sei, einer Gemeinde zu dienen, und ließen die orthodoxen Priester als Bewerber für die Lehrerstellen beiseite. Es sind auch

66 Allein im Jahr 1933 veröffentlichte Kokla in drei aufeinanderfolgenden Ausgaben Antworten und Kommentare zu der in den protestantischen Zeitschriften geäußerten Kritik: Suusõnaline õpetus [Mündliche Unterrichtung], in: Usk ja Elu 5 (1933), S. 5; Ajakirjanduse keskel [Im Zentrum der Presse], in: Usk ja Elu 5 (1933), S. 6 f.; Ajakirjanduse keskel, in: Usk ja Elu 6 (1933), S. 6; Usutegelaste vahekorrad [Das Verhältnis zwischen den Religionsvertretern], in: Usk ja Elu 7 (1933), S. 1-3.

67 Vgl. EAA, 1655.3.251: 72. Haridusminister H.B. Rahamägi Eesti Apostliku Õigeusu Kiriku Sinodile, 23. Oktober 1924 [Bildungsminister H.B. Rahamägi an die Synode der Estnischen Orthodoxen Kirche].

68 Vgl. Kõrvalistest ametitest [Über Nebentätigkeiten], in: Kasvatus 2 (1919), S. 23.

Fälle bekannt, in denen Priester, die ihre Stellung als Lehrer verloren hatten, ihre Gemeinde und ihren Wohnort wechseln mussten, weil sie an ihrem bisherigen Standort nicht in der Lage waren, sich ein ausreichendes Einkommen zu sichern.⁶⁹

Eine Bevorzugung der Protestanten wurde auch darin gesehen, dass zur Einweihung von öffentlichen Gebäuden ausschließlich protestantische Geistliche geladen wurden oder darin, dass die Anhänger der Orthodoxie, die beim Militär dienten, keine Gelegenheit bekamen, an den orthodoxen Riten teilzunehmen. Besonders häufig kam das Problem Anfang der 1920er Jahre beim Militär vor, wo die Aufgaben des Kaplans bei den meisten Verbänden nur von protestantischen Geistlichen erfüllt wurden, was beispielsweise in der Garnison Valga sogar dazu führte, dass während des Dienstes gestorbene orthodoxe Soldaten nach protestantischem Zeremoniell bestattet wurden.⁷⁰ Obwohl sich die Lage im Laufe der Jahre veränderte, gab es auch in der zweiten Hälfte der 1920er Jahre ähnliche Klagen. Ebenso gab es Fälle, in denen Soldaten ungeachtet ihres Glaubensbekenntnisses zu Gottesdiensten in protestantische Kirchen abkommandiert wurden, beispielsweise zum Gedenkgottesdienst für den lettischen Präsidenten Jānis Čakste in der Kaarli-Kirche in Tallinn im März 1927.⁷¹ All dies vertiefte die Überzeugung, dass auch der Staat den Umgang mit den Anhängern der Orthodoxie als Bürgern zweiten Ranges unterstützte.

Als die Presse in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre wegen der Zensur auf die Angriffe gegen die Kirche verzichtete und auch die Diskriminierung im Unterricht keinen Anlass zu Klagen mehr gab, weil die neuen Lehrpläne von dem orthodoxen Bildungsminister Nikolai Kann ausgearbeitet wurden, begannen die Anhänger der Orthodoxie, ihr Augenmerk immer stärker auf die einseitige Behandlung der Orthodoxie in den Lehrmaterialien und in der wissenschaftlichen Literatur zu richten. In der orthodoxen Presse, insbesondere in der Zeitschrift „Elutõde“ mit ihrem Redakteur, dem Oberpriester Nikolai Päts, wurden zahlreiche kritische Artikel veröffentlicht. Vor allem wurde die Dominanz der protestantischen Geschichtsauffassung kritisiert, wie beispielsweise, dass die Orthodoxie Estland früher erreichte, die zu starke Betonung der wirtschaftlichen Aspekte bei der Konversionsbewegung des 19. Jahrhunderts sowie die Auffassung der Orthodoxie als Vorbedingung und Mittel der Russifizierung.⁷² Insgesamt bestätigt dies, dass auch in der zweiten Hälfte der 1930er Jahre die Anhänger der Orthodoxie sich nicht angemessen in der estnischen Geschichtsschreibung und der Gesellschaft wiederfanden.

69 In den frühen 1920er Jahren gab es zahlreiche Fälle, in denen orthodoxe Priester nicht im Lehramt bestätigt wurden, zum Beispiel im Landkreis Viljandi in Suislepa und in Lalsi sowie im Landkreis Tartu in Lohusuu und Rannu, vgl. EAA, 1655.3.251: 290 f., 328. Der Priester von Rannu, Joann Tõlp, war gezwungen, nach Rakvere umzusiedeln, weil er im Jahr 1921 seine Lehrerstelle verloren hatte. Vgl. Schvak, *Õigeusk* (wie Anm. 26), S. 37.

70 Vgl. EAA, 1655.3.266: 86. Sinodi liige A. Laar sõjaministeeriumile, 13. Juli 1921 [Mitglied der Synode A. Laar an das Kriegsministerium].

71 Vgl. EAA, 1655.3.323: 7. Metropoliit Aleksander sõjaministeeriumile, 22. März 1927 [Metropolit Aleksander an das Kriegsministerium].

72 Über diese Artikel hat Rimestad in seinem Buch einen guten Überblick gegeben, vgl. Rimestad, *Challenges* (wie Anm. 4), S. 253-265.

Über die Zusammenarbeit von Protestanten und Anhängern der Orthodoxie

Darüber hinaus existierten auch positive Beispiele für ein gutes Auskommen von Orthodoxen und Protestanten. Die Kirchen kooperierten in vielen Bereichen, von denen besonders die Zusammenarbeit bei der Förderung der Abstinenzbewegung und beim Gedenken an die Märtyrer der Ereignisse des Jahres 1919 in Tartu/Dorpat (unter ihnen waren neben dem Bischof Platon noch zwei orthodoxe Priester und zwei protestantische Pfarrer) auffielen. Trotz der Uneinigkeiten im Bildungsbereich kam man im Jahr 1930 zusammen, um den neuen Lehrplan für den überkonfessionellen Religionsunterricht zu erstellen. Auch an der Universität Tartu war der Lehrstuhl für orthodoxe Theologie seit dem Jahr 1924 ausgerechnet der evangelisch-theologischen Fakultät zugeordnet.⁷³ Ebenso plante man eine bessere Zusammenarbeit im Widerstand gegen Atheismus und andere Glaubensgemeinschaften, insbesondere gegen die Missionsarbeit der Freikirchen. Im Jahr 1932 wurde in Narva sogar eine Konferenz der beiden Kirchen zu diesem Thema veranstaltet.⁷⁴ In den Bereichen, die mit der Staatsmacht zusammenhingen und wo die Kirchen gemeinsame Interessen hatten, kooperierte man bereits seit den frühen 1920er Jahren. So verteidigten die EELK und die Estnische Apostolisch-Orthodoxe Kirche gemeinsame Standpunkte bei der Ausarbeitung vieler Gesetze, zum Beispiel bei den Fragen von Registrierung von Personenstandsakten und Begräbnisstätten, wenn auch die damals eindeutig säkulare Staatsmacht die gemeinsam erarbeiteten Vorschläge oft unbeachtet ließ.⁷⁵

Der größte Teil der Zusammenarbeit – auch die meisten Konflikte – fand jedoch auf der Ebene der Gemeinden und zwischen den Geistlichen statt. Als Beispiele können einige Fälle der gegenseitigen Nutzung von Kirchengebäuden hervorgehoben werden, u.a. als im Jahr 1922 in Nõmme im Landkreis Harju die Eröffnung der orthodoxen Gemeinde geplant wurde, wurden die orthodoxen Gottesdienste dort zunächst in der protestantischen Rahu-Kirche abgehalten.⁷⁶ Ein anderes, ähnliches Beispiel kennt man aus dem Jahr 1925 aus den Gebieten hinter der Narva, wo für die Abhaltung der estnischsprachigen orthodoxen Gottesdienste das protestantische Kallivere-Bethaus genutzt wurde.⁷⁷ Leider sind fast keine umgekehrten Situationen bekannt, in denen Protestanten für die Durchführung ihrer kirchlichen Handlungen die Räumlichkeiten der orthodoxen Gemeinden genutzt hätten. Ein sehr gutes Beispiel für die Zusammenarbeit von Protestanten und Orthodoxen auf der Ebene einer Basisbewegung stammt aus dem Landkreis Tartu, aus der Gemeinde Rannu, in der der Priester Theodor Bleive einen so genannten ökumenischen Kirchenchor gründete, in dem neben den orthodoxen Gemeindemitgliedern auch viele lokale Protestanten sangen.⁷⁸

73 Vgl. Sõtšov, *Ecumenical* (wie Anm. 3), S. 68-77.

74 Vgl. *Luteri ja apostliku usu vaimulik konverents* [Geistliche Konferenz der protestantischen und apostolischen Kirchen], in: *Vaba Maa*, 17. August 1932, S. 6.

75 Vgl. *Kiriku ja riigi vahekordade lahendamiseks* [Zur Klärung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat], in: *Uus Elu* 5/6 (1921), S. 37-39; *Riigi ja kiriku vahekorra lahendamiseks* [Zur Klärung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat], in: *Uus Elu* 10 (1921), S. 73 f.

76 Vgl. Toomas Schvak: *Nõmme Ristija Johannese kogudus* [Die Johannes-der-Täufer-Gemeinde Nõmme], Tallinn 2013, S. 17 f.

77 Vgl. *Kalliwerest – Ingerimaalt* [Aus Kallivere – aus Ingermanland], in: *Uus Elu* 3/4 (1927), S. 16; Sõtšov, *Ecumenical* (wie Anm. 3), S. 71.

78 Vgl. Schvak, *Õigeusk* (wie Anm. 26), S. 37 f.

Wenn man diese Beispiele mit den überlieferten Konflikten vergleicht, handelt es sich zwar um Einzelfälle, doch zeigen sie, dass die Beziehungen zwischen Orthodoxen und Protestanten nicht nur mit Blick auf die Unstimmigkeiten behandelt werden können. Viel wahrscheinlicher war es, dass die positiven Beispiele in Dokumenten und in der Presse einfach weniger Resonanzboden fanden.

Zusammenfassung

Die Auffassung der estnischen nationalen Elite, dass das Luthertum der „natürliche“ Glaube der Esten sei, hatte bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Wurzeln geschlagen und gewann nach der Unabhängigkeit Estlands, als das Luthertum immer mehr als ein Zeichen der estnischen nationalen Identität betrachtet wurde, spürbar an Bedeutung. Obwohl die religiöse Bindung der Esten zur protestantischen Kirche während der 1920er und 1930er Jahre eher schwach blieb, wurde der Rolle des Luthertums in der nationalen und kulturellen Identität eine umso größere Wichtigkeit beigemessen. Dies erlaubte es den andersgläubigen Esten nicht, als ein vollwertiger Teil des estnischen nationalen Gebildes gesehen zu werden. Besonders ausgeprägt war dieses Problem für die Anhänger der Orthodoxie, deren Glaube mit allem Russischen und mit einem niedrigen kulturellen Stand in Verbindung gebracht wurde. Da in der Orthodoxie seit der Russifizierung der 1880er Jahre zunehmend ein politisches Werkzeug der russischen Zentralmacht zur Assimilierung der Grenzgebiete und der dort ansässigen Völker gesehen wurde, war die Orthodoxie in der Estnischen Republik auch politisch stigmatisiert; sie wurde für ein Relikt des russischen Imperialismus gehalten.

Ihre Anhänger selbst versuchten diesen Problemen mit Strategien entgegenzutreten, die die Zugehörigkeit der Orthodoxie zu einer modernen Gesellschaft und der estnischen nationalen Identität belegen sollten. Obwohl die Trennung der estnischen orthodoxen Kirche von der Russisch-Orthodoxen Kirche und die Schaffung einer estnisch-nationalen orthodoxen Tradition, in der viele Elemente der protestantischen Kirche und Kultur erkennbar waren, erfolgreich verliefen, sah die Mehrzahl der Esten in der Orthodoxie dennoch keine ernst zu nehmende Alternative zum Luthertum. Die Idee, der orthodoxen Kirche in Estland, das Erscheinungsbild einer Volkskirche zu geben, verwirklichte sich nicht. Die weit reichenden innerkirchlichen Reformen erzeugten aber große Spannungen zwischen den orthodoxen Esten und Russen. Obwohl die Einstellung gegenüber der Orthodoxie im Laufe der Zeit milder wurde und Orthodoxe und Protestanten in vielen praktischen Fragen erfolgreich kooperieren konnten, dominierte das Luthertum während der gesamten Zwischenkriegszeit weiterhin die estnische Kultur, während sich die Orthodoxen von der protestantischen Mehrheit abgewiesen und diskriminiert fühlten. Ob und wie die Position der Orthodoxie in der Estnischen Republik sich hätte verändern können, bleibt unklar, da die soziale und kulturelle Entwicklung durch die sowjetische Besatzung im Jahr 1940 abgeschnitten wurde und deren spätere Religions- und Nationalitätenpolitik zur Folge hatte, dass auch heute noch die überwiegende Mehrheit der Esten die Orthodoxie als den „russischen Glauben“ betrachtet.

aus dem Estnischen übersetzt von Heli Rahkema, Bielefeld

Summary

This article focuses on the questions of the identity and social position of the Eastern Orthodox minority in Estonia in the interwar period (1918–1940) in relation to the Lutheran majority. The author looks at Lutheranism as a cultural dominant in Estonian society, and one that became strongly associated with Estonian national identity in the late 19th century. After mass conversions of Estonians to Eastern Orthodoxy in the 1840s, the local Baltic German elite came to view the Orthodox Church as a tool of Russian imperial subjugation that, while doctrinally backward and culturally inferior, was imposed upon Estonians for political purposes. This view was later adopted by the emerging ethnic Estonian elite, which was dominated largely by Lutheran pastors and schoolteachers. This created a hostile environment towards the Orthodox minority that had to develop various strategies in order to survive. The need for such strategies became even more important after 1918 when Estonia declared its independence. In independent Estonia large segments of the Lutheran majority saw the Orthodox Church and community as a remnant of the Russian rule, as something inherently Russian and therefore strange and unacceptable to „true“ Estonians. In order to break away from this image the Orthodox community seems to have deployed three different strategies: drawing clear lines of separation and differentiation between Estonian and Russian Orthodoxy, incorporating some widely accepted Lutheran practices and customs into Orthodox religious and cultural life, and creating a new narrative of Orthodoxy as the „natural religion“ of Estonians. Although the first two strategies were moderately successful and helped to create and strengthen Estonian Orthodox identity, at the same time they exacerbated conflicts within the Orthodox community between ethnic Estonian and ethnic Russian Orthodox believers. What is even more important, they were still unable to fully dissipate the overall negative views of Eastern Orthodoxy, and the Orthodox community continued to feel a degree of discrimination and rejection in the public sphere throughout the period of Estonian independence.

Der Kampf gegen die Sünde im Luthertum Lettlands: Wertvorstellungen im Wandel

von Valdis Tēraudkalns und Nils S. Konstantinovs

Wie jede andere Religion ist auch das Christentum einem steten Entwicklungsprozess unterworfen.¹ Christliche Vorstellungen davon, was moralisch zu beanstanden ist, änderten sich im Laufe der Zeit: Taten und Handlungen, die früher als verwerflich galten, verloren an Aktualität; an ihre Stelle traten neue, bis dahin unbekannt moralische Verurteilungen. Diesen Wandlungsprozess illustrieren einleuchtend die ersten Bußbücher, die um das 6. Jahrhundert in Irland und Wales erschienen. Die Anzahl der hierin aufgezählten Vergehen und Laster übersteigt bei weitem die Zahl derjenigen Sünden, die den Mönchen auf dem europäischen Festland bekannt waren.²

Bis zum 12. Jahrhundert hatten die Theologen Frankreichs bereits eine filigrane Sündenphilosophie entworfen, in der theologische Traditionen mit dem kanonischen Recht verbunden wurden.³ Die Kirche benannte die Vergehen, zeigte aber stets auch Wege auf, wie die einzelne moralisch angeprangerte Handlung „bereinigt“ werden könne. In jedem Zeitalter gab es allerdings auch Vergehen, die als besonders verwerflich betrachtet wurden und deshalb schwer oder gar unmöglich vergeben werden konnten. Diese besonders schweren Laster wurden von der Kirche in Predigten und theologischen Traktaten in den Vordergrund gerückt. In den ersten Jahrhunderten zählten hierzu Ehebruch, Mord und Götzendienst.⁴ Später, als die Kirche die Institution der Sünde und Buße zur sozialen Kontrolle einsetzte, richtete sich ihr Fokus vorrangig auf das Sexualleben.⁵

Im vorliegenden Beitrag wird der Frage nachgegangen, welche Auswirkungen die Transformationsprozesse auf die Bewertung der moralischen Laster in der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands (Latvijas Eвангēliski Luteriskā Baznīca, LELB) hatten. Hierfür werden die am häufigsten erwähnten Laster und Sünden in Lettland in zwei Zeitperioden verglichen, in der Zwischenkriegszeit (1918–1940) und in der postsowjetischen Zeit des unabhängigen Staates Lettland nach 1991. Für die Recherchen wurden die offiziellen Publikationen der LELB, die Predigten und Aussagen der höchsten Geistlichkeit, die zeitgenössischen Veröffentlichungen in der Presse sowie die Dokumentationen zur Kirchenarbeit herangezogen.

In Anbetracht der Entwicklungen, die sich in der Bewertung von Laster und Unsitte in der gesamten christlichen Welt nachzeichnen lassen, ist es denkbar, dass die LELB keine Ausnahme darstellt und dass die hier unternommene vergleichende Untersuchung auf eine

1 Vgl. William Grassie: *The New Sciences of Religion. Exploring Spirituality from the Outside In and Bottom Up*, New York, NY 2010, S. 3.

2 Vgl. Religious Manual, in: *Encyclopedia Britannica*, <http://www.britannica.com/topic/penitential-book> [letzter Zugriff: 6.1.2016].

3 Vgl. Peter Biller: *Confession in the Middle Ages: Introduction*, in: Ders., Alastair J. Minnis (Hrsg.): *Handling Sin. Confession in the Middle Ages*, New York, NY 1998, S. 11.

4 Vgl. Thomas N. Tentler: *Sin and Confession on the Eve of the Reformation*, Princeton, NJ 1977, S. 4.

5 Vgl. ebenda, S. 165.

parallele Dynamik in anderen Ländern verweist. Dies würde die Schlussfolgerung erlauben, dass die Wertordnung der Kirche sich in einem steten Wandlungsprozess befände. Sie demnach fortwährend durch die Entwicklung der umgebenden säkularen Gesellschaft, durch Globalisierungsprozesse und durch die mediale Öffentlichkeit beeinflusst, bestimmt und transformiert werde.

Der Begriff „Sünde“ wird im Folgenden – gemäß der Auffassung der katholischen und protestantischen Kirchen – im Sinne einer Abkehr von den moralischen Gesetzen einer bestimmten Gruppe verwendet, hier sind dies die lettischen Lutheraner. Damit unterscheidet sich das Verständnis grundlegend vom paulinischen im Neuen Testament. Dort wird Sünde alleinig als übermenschliche Kraft gesehen, die die Welt beherrscht.⁶

Der Sittlichkeitsdiskurs im Luthertum während der Zwischenkriegszeit

Die Wertvorstellungen des viktorianischen Zeitalters fanden infolge des Ersten Weltkriegs vielerorts in Europa ein Ende, so auch in Lettland. Die säkulare Presse Lettlands berichtete besorgt, dass die Frauen sich der „Liederlichkeit“ (*palaidnības*) hingäben. Als Gründe dafür wurden Nahrungsmangel und eine Neigung zur Ausschweifung genannt. Durch den Patriotismus der Kriegszeit waren auch Fragen zur Sexualität neu gestellt worden: Viele Frauen vertraten die Ansicht, sexuelle Beziehungen mit Soldaten und Offizieren seien als „Dienst an der Heimat“ zu verstehen, als eine Art Tribut, den der Krieg fordere.⁷ Im Krieg war zudem das Kontrollsystem über Geschlechtskrankheiten zusammengebrochen. In der nachfolgenden panischen Stimmung veranlassten die Machtinstanzen Rigas 1915 die Deportation von Prostituierten. Die staatlichen Behörden waren es auch, die die Aufsicht über die Lebensführung der Frauen übernahmen, indem sie dies als Staatsinteresse definierten.⁸ Auch von den Medien wurde das Thema Prostitution und Prostituierte aufgegriffen.

Für die Nachkriegszeit lässt sich eine Krise in den traditionellen Familienverhältnissen beobachten: Die Anzahl der Witwen hatte sich gemessen an der Vorkriegszeit erhöht. (Auf 1000 Frauen waren nun 35,6 Witwen hinzugekommen.) Männer, die von der Front zurückkamen, hatten Integrationsschwierigkeiten. Neurosen und physische Verletzungen sowie Probleme bei der Suche nach einem Arbeitsplatz traten ebenso als Kriegsfolgen auf wie ein Anstieg der Gewalttätigkeit in den Familien.⁹

Die Kirche nahm diese Situation mit Besorgnis wahr. Sie wies der Frau eine besondere Rolle zu. Zum Teil ist hier der Einfluss eines Nationalismus erkennbar, der die Mutter als Erzieherin der Nation, die die Sprache der Nation pflegt und schützt, definierte. Einer vergleichbaren Zuweisung bediente sich bereits der stellvertretende Leiter des Rigaer Wohltätigkeitsvereins (*Rīgas Labdarības Biedrība*) K. Kalniņš in einer Rede aus dem Jahr 1879, in der er das Leben der Frauen im Westen dem der Frauen im Osten gegenüberstellte:

6 Vgl. Paul Tillich: *Systematic Theology*, Bd. 2, Chicago, IL 1957, S. 46.

7 Vgl. Vita Zelče, Vineta Sprugaine: *Marginālās jeb 1376. fonds* [Die Marginalisierten oder der Bestand 1376], Rīga 2005, S. 27-29.

8 Vgl. ebenda, S. 30.

9 Vgl. ebenda, S. 48.

„Ein Volk mit entwickelten und anständigen Frauen und braven Müttern wächst und blüht, wogegen Völker, in denen die Frauen und Mütter nicht entwickelt und nicht anständig sind, dahinsiechen. Als Beispiel sei das Leben der östlichen Völker vor Augen zu führen. Frauen sind dort die Dienerinnen und zum Teil auch Besitz ihrer Männer [...]. Die Untreue der Frauen ihren Ehemännern gegenüber greift selten so tief ins Familienleben ein, wie das bei manchen östlichen Völkern der Fall ist – wie etwa im Land der Türken.“¹⁰

Die Ausdrucksformen der Sexualität galten im 19. Jahrhundert oft als triebhaft und tierisch. Die westliche Gesellschaft wurde als solche betrachtet, in der die Menschen im Gegensatz zu den Tieren in der Lage seien, ihre Sexualität zu kontrollieren und den Geschlechtern getrennte Rollen zuzuweisen. Diese Haltung ist auf den Sozialdarwinismus Herbert Spencers zurückzuführen, dem zufolge die „Zivilisation“ von der Kontrolle der Sexualität abhängt.¹¹ Mit diesem Denken wurden „nichtwestliche“ Kulturen abgewertet, da in ihnen Sexualität nicht kontrolliert werde.

Sittlichkeit als eine Form säkularisierter Askese wurde, derselben nationalistischen Logik folgend, insbesondere während des autoritären Regimes von 1934 bis 1940 instrumentalisiert und als Mittel zur Disziplinierung des Menschen eingesetzt. Sie sollte zum Wohle des Volkes gepflegt werden. Jānis Dāvis, der sich unter anderem mit antisemitischen Ansichten hervortat, schrieb in diesem Zusammenhang: „Wenn die Völker gottesfürchtig und fromm gewesen waren, dann waren sie auch stark und haben ebenso starke Staaten gegründet und eine hohe Stufe der Kultur erreicht [...]. Die allerstärksten sind eben diejenigen Völker, in denen Glaube und Volkstum eins werden.“¹²

Unsittlich eingestufte Verhaltensweisen wurden nunmehr mit dem Wort *netiklība* (Unzucht) umschrieben, wobei dieser Begriff im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine große Bedeutungsvielfalt aufwies. In einer Ausgabe von „Liepājas Pastnieks“ (Libauer Bote) von 1878 wird von einem verwerflichen Nachtleben berichtet, an dem selbst die Gemeindeverwaltung beteiligt sei – ohne jedoch, dass die Gemeinde benannt wurde, in der die Ereignisse stattgefunden haben sollen. Der Autor des Beitrags gab in dem Artikel die Gründe seines Schreibens wider: „[...] Leider Gottes muss man über solche Schandtaten reden.“¹³ In der Zwischenkriegszeit sprach man offener über Unzucht und sexuelle Ausschweifungen. Für die Säkularisierung dieses Themas war nicht ausschlaggebend, ob in den Familien der Mittelschicht im 19. Jahrhundert und später das Sexuelleben eine andere Rolle spielte als in den Generationen zuvor, sondern welche sprachlichen Ausdrucksmittel für das Thema Sexualität zur Verfügung standen. Die Argumente für eine Kontrolle des Sexuellen in der Familie verloren in Europa ihre christlichen Bezüge – „dein Haar fällt aus, du verlierst die Kraft“. Im Vergleich zum Barock werden die Unterschiede sichtbar: Hier wurde

10 Latviešu meitiņu skola [Lettische Mädchenschule], in: Mājas Viesis, 1. September 1879, S. 286.

11 Vgl. Pat Caplan: Introduction, in: Dies. (Hrsg.): The Cultural Construction of Sexuality, London u.a. 1987, S. 11.

12 Jānis Dāvis: Ticība un tautība kā valsts pamati [Glaube und Nationalität als Fundament des Staates], in: Svētdienas Rīts, 10. April 1921, S. 4.

13 Iz R-nieku pagasta [Aus der R(igasch)en Gemeinde], in: Liepājas Pastnieks, 20. Dezember 1878, S. 2.

das Verständnis von Sexualität nicht nur durch Moralvorstellungen und offizielle Dogmen des Christentums beeinflusst, sondern auch durch Frömmigkeit und Gottesfurcht, mit denen gleichzeitig auch Pflanzen, Amuletten, Charakteren, verschiedenen Getränken und Mixturen eine magische potenzsteigernde Kraft zugeschrieben wurde.¹⁴

Die Vertreter der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland führten den Verlust an Sittlichkeit auf die zunehmende Säkularisierung zurück. Bischof Kārlis Irbe stellte 1922 fest, dass sich die Anzahl der Konfirmationskinder um ein Zehnfaches verringert habe.¹⁵ Als Pfarrer Edgars Ķiploks die Daten der Volkszählung von 1935 analysierte, fand er heraus, dass ca. 345 000 Letten ohne konfessionelle Zugehörigkeit zur Evangelisch-Lutherischen Kirche lebten. Es handelte sich um diejenigen, die älter als 19 Jahre seien und sich als Lutheraner bezeichneten, obwohl sie keine Kirchensteuer bezahlten und somit nicht als Gemeindemitglieder registriert seien.¹⁶

Bereits vor dem Ersten Weltkrieg kann man in den kirchlichen Veröffentlichungen eine spürbare Skepsis gegenüber der zunehmenden Säkularisierung der Gesellschaft wahrnehmen. Anhand eines Beispiels aus der Dichtung des Pfarrers Jānis Ērmanis lässt sich diese Stimmung illustrieren:

„Der Unglaube ist obenauf /
das Böse geistert überall! /
die Lästerer in großen Scharen /
wollen Gotteskinder nicht haben.“

(„Neticība visur kājās /
Stipri karo ļaunais gars! /
Dieva bērniem pretim stājas /
Zaimotāju lielais bars.“)¹⁷

Dass die kirchlichen Organisationen in Lettland den Verlust der traditionellen Moralvorstellungen mit Sorge beäugten, war nichts Neues in Europa: Bereits 1838 bedauerten die kirchlichen Institutionen der Stadt München, dass die Schulprogramme wenig zur Steigerung der Sittlichkeit beigetragen hätten, denn die Zahl der Schwangerschaften bei Mädchen im Schulalter habe zugenommen, sodass auch die Zahl außerehelicher Kinder gestiegen sei. Demgegenüber sank die Zahl der Kirchenbesucher: Beispielsweise gingen im Jahr 1825 in Gotha 50% weniger Menschen in die Kirche als im Jahr 1775.¹⁸

Pfarrer V. Sanders referierte 1922 auf der Synode in Kurland (Kurzeme) über die Förderung von Religiosität und Sittlichkeit, wobei er dies mit der Belebung des Gemeindelebens

14 Vgl. J. Michael Phayer: *Sexual Liberation and Religion in Nineteenth Century Europe*, London 1977, S. 22, 27.

15 Vgl. Kārlis Irbe: *Tautas baznīca: bīskapa raksts Latvijas evaņģēliskai tautai* [Volkskirche: eine bischöfliche Schrift für das evangelische Volk Lettlands], Rīga 1922, S. 9.

16 Vgl. Edgars Ķiploks: *Statistiskās ziņas par mūsu draudzēm 1937. g.* [Statistischer Bericht über unsere Gemeinden 1937], in: *Ceļš* (1939), H. 1, S. 40.

17 *Esiet vienprātīgi un stipri!* [Seid vereint und stark!], in: *Baznīcas Vēstnesis*, 1. November 1896, S. 344.

18 Vgl. Phayer, *Sexual Liberation* (wie Anm. 14), S. 74.

verband: Es sollte mehr Musik (die „Sekten“ seien hier als Vorbild zu nehmen), mehr und verschiedene Veranstaltungen (Bibelstunden, Gemeindefeste etc.), eine Sonntagsschule sowie eine ausführlichere Konfirmationslehre geben.¹⁹ Auf der anderen Seite bemerkte er jedoch auch, dass die Gemeinde allein nicht alles bewirken könne. Er betrachtete die Un-sittlichkeit vor allem als eine Folge des Krieges. Daher sei primär der Staat gefordert, die Sittlichkeit zu fördern.

Im Allgemeinen war die Stellung der Evangelisch-Lutherischen Kirche dem Staat gegenüber in der Zwischenkriegszeit eher widersprüchlich. Einerseits bestand sie auf ihrer Unabhängigkeit von den staatlichen Strukturen und protestierte gegen staatliche Eingriffe in kirchliche Angelegenheiten (wie es beispielsweise in den 1920er Jahren der Fall war, als nach der Unterzeichnung des Konkordats 1922 trotz heftiger Proteste der Lutheraner die Jakobskirche in Riga den Katholiken als Kathedrale übergeben wurde); andererseits erwartete die Kirche Unterstützung seitens des Staates. Bischof Irbe setzte sich für ein Volkskirchenmodell ein, das auch 1920 in der Resolution der Synode in Livland (Vidzeme) Beifall fand: „Am meisten ist die Volkskirche zu empfehlen – völlig selbstständig und autonom in inneren Angelegenheiten, in äußeren Fragen jedoch verbunden mit dem Staat, der die Kirche schützt und in ihren Zielen unterstützt.“²⁰

Um die Sittlichkeit in der Gesellschaft zu fördern, beteiligte sich die Evangelisch-Lutherische Kirche an der Gründung und Arbeit von etlichen Organisationen, deren Tätigkeit auf bestimmte Einwohnergruppen oder Bereiche ausgerichtet war, wie etwa der „Evangelischen Eisenbahnmission“ (Evaņģēliskā dzelzceļu misija), dem „Weißen Kreuz“ (Baltais Krusts: Arbeit mit Prostituierten), den „Patronat“-Vereinen (Arbeit mit Häftlingen) oder der Organisation „Für Kirche und Glauben“ (Par ticību un baznīcu), deren Ziel war, die Frömmigkeit in den evangelisch-lutherischen Gemeinden zu fördern.²¹

Die Bekämpfung der Prostitution war eines der meistdiskutierten Themen in der Kirchenpresse. Schon vor dem Ersten Weltkrieg hatte die Kirche ihre missionarische Arbeit mit Prostituierten begonnen. Damals schrieb die lettische Presse von ähnlichen Hilfsorganisationen an verschiedenen Orten in Europa. In „Apskats“ (Umschau) wurde die „Frauenfrage“ angesprochen und auf die Vereine des „Weißen Kreuzes“ in Deutschland verwiesen wurde mit dem Kommentar, dass „das meiste Volk und sogar die Intelligenz diese Vereine spöttisch und verächtlich angesehen haben.“²² „Baltais Krusts“ wurde 1921 in Lettland unter der Leitung von Pfarrer Irbe gegründet.²³ Dennoch handelte es sich nicht um eine konfessionelle Organisation. Alle Prostituierten wurden in Lettland registriert: Im Mai 1940 waren es in Riga 360 Frauen. Als Lettland am 1. August 1940 von der Sowjetunion okkupiert wurde, vernichteten die neuen staatlichen Behörden das Prostituiertenregister, denn bereits 1936

19 Vgl. Kā pacelt mūsu draudzēs grimušo tikumību un reliģiozitāti [Wie kann man in unseren Gemeinden die gesunkene Sittlichkeit und Religiosität steigern], in: Svētdienas Rīts, 3. Dezember 1922, S. 2.

20 Die Synode evangelisch-lutherischer Pfarrer und Gemeinde-Vorsteher Livlands (Vidzeme) in Riga, vom 8. bis zum 11. Mai 1920. Protokoll o.J., S. 39.

21 Vgl. Kārlis Freudenfelds: Kristīgās baznīcas vēsture [Geschichte der christlichen Kirche], Rīga 1936, S. 237.

22 Par sieviešu jautājumu [Über die Frauenfrage], in: Apskats, 15. September 1903, S. 482.

23 Vgl. Latvijas Baltais krusts [Das Weiße Kreuz Lettlands], in: Valdības Vēstnesis, 29. November 1921, S. 3.

hatte die Sowjetunion verkündet, dass die Prostitution im sowjetischen Staat abgeschafft worden sei. Gegen Prostituierte richteten sich die Sicherheitsbehörden, indem sie diese in Lager verbannten.²⁴

Vielorts in Europa wurde schon im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts über die Prostitution debattiert. Mit der Schließung der Bordelle verlagerte sich in vielen Ländern Europas die Prostitution auf die Straße und verdichtete sich hier meist in bestimmten Stadtteilen. In der Forschung wird von dem Diskurs über die Prostitution als *syphilisation* der Prostituierten gesprochen: Prostitution wurde mit dem Stigma der Krankheitsübertragung versehen. Man hoffte, auf diese Weise Männer von der Prostituierten abzuhalten. Das Ergebnis sah jedoch vollkommen anders aus: Um 1900 wurde Prostitution in Deutschland und in Österreich-Ungarn zu einem Gewerbe.²⁵ Gleichzeitig führte die kirchliche Arbeit zur Schaffung eines Opferbildes der Prostituierten. Durch den Begriff *fallen woman* wurde das Bild mit der ursprünglichen moralischen Unschuld der Prostituierten evoziert. In der englischsprachigen religiösen Literatur des 19. Jahrhunderts wurde mit dieser Begriffswendung eine Frau bezeichnet, die diese ursprünglichen Eigenschaften verloren, doch ihre Erinnerung an ihren Urzustand bewahrt hatte.²⁶ Ähnlich arbeitete das „Weiße Kreuz“ in der Zwischenkriegszeit am Bild der Prostituierten als einer verzweifelten Frau: „Allen unglücklichen Frauen, die sich in einer misslichen und schwierigen Lage befinden, wird die Hand gereicht, ohne zu fragen, welchen Glaubens und welcher Nationalität sie sind.“²⁷

Die Kirche drückte aber auch ihre Besorgnis darüber aus, wie sich die Haltung gegenüber der Ehe in der Gesellschaft änderte. Dieser Wandel hatte sich bereits auf die Gesetzgebung ausgewirkt: Die Eheschließung erfolgte nicht mehr ausschließlich durch die Kirche. Als 1920 in der Verfassungsgebenden Versammlung das Ehegesetz besprochen wurde, entbrannte eine heftige Diskussion zwischen den Sozialdemokraten und den Vertretern der christlichen Parteien, die der Ansicht waren, dass auch künftig die Eheschließung in der Kompetenz der Kirche bleiben sollte. Die lebhaft geführte Diskussion wurde auf das Thema der Ehescheidung ausgeweitet. Anfänglich enthielt das Gesetz eine Norm, die besagte, dass die Ehe auch dann geschieden werde, wenn nur eine Seite dies fordert. Am Ende wurde dieser Bestandteil aber gestrichen.²⁸ Damit hörten die Diskussionen über das Gesetz jedoch weder in der Gesellschaft noch in den politischen Kreisen auf. Gegen die Vorschrift, dass vor der kirchlichen Trauung eine standesamtliche Registrierung zu erfolgen habe, protestierte die katholische Kirche insbesondere im katholisch geprägten Lettgallen (Latgale). Einige Priester, die diese Gesetzgebung missachteten, wurden vor Gericht gestellt. Die Lutheraner waren in dieser Auseinandersetzung vergleichsweise wenig aktiv. 1928 bat schließlich auch die Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche die Regierung und das Parlament,

24 Vgl. Tillich, *Systematic Theology* (wie Anm. 6), S. 88.

25 Vgl. Franz X. Eder: *Sexual Cultures in Germany and Austria, 1700–2000*, in: Ders., Lesley A. Hall u.a. (Hrsg.): *Sexual Cultures in Europe. National Histories*, Manchester u.a. 1999, S. 138-172, hier S. 154.

26 Vgl. Sue Morgan: *A Passion for Purity. Ellice Hopkins and the Politics of Gender in the Late-Victorian Church*, Bristol 1999, S. 98 f.

27 Baltais krusts [Das Weiße Kreuz], in: *Latvis*, 23. Januar 1930, S. 8.

28 Vgl. Tillich, *Systematic Theology* (wie Anm. 6), S. 60-62.

Änderungen im Gesetz vorzunehmen, da mit der Regelung die religiösen Gefühle des Volkes verletzt würden.²⁹ Das Gesetz wurde noch im gleichen Jahr modifiziert.

Die Evangelisch-Lutherische Kirche beteiligte sich – ähnlich wie andere Konfessionen auch – an den politischen Verhandlungen zur Einschränkung des Alkoholverkaufs und -konsums. Auch wenn sie hinsichtlich des Alkoholgenusses keine so strikte Haltung vertrat wie beispielsweise die Baptisten, stellte die Alkoholismusbekämpfung in der kirchlichen Presse ein wiederkehrendes Thema dar. Die Tradition der sogenannten Mäßigkeitsvereine war auf dem Territorium Lettlands alt und bedeutend. Der Schriftsteller Matīss Kaudzīte schrieb, dass in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zwei Arten von Vereinen entstanden seien, in deren Reihen Letten Eintritt gefunden hätten: die Bibelvereine und die Mäßigkeitsvereine.³⁰ Ende des 19. Jahrhunderts wurden hier die ersten Vereine gegründet, die sich primär die Propagierung des Alkoholverzichts zum Ziel gesetzt hatten: der „Evangelische Verein der Enthaltbarkeit“ (Evaņģēliskā atturības biedrība, 1891) und das „Blaue Kreuz“ (Zilais krusts, Rigaer Abteilung 1893). Die Gründung des „Blauen Kreuzes“ geht auf den lettischen Publizisten und Schriftsteller Doku Atis zurück, der im regen Briefwechsel mit dem protestantischen Pfarrer Arnold Bovet stand. Dieser leitete die Organisation in der Schweiz.³¹ In den kirchlichen Veröffentlichungen des 19. Jahrhunderts wurde ein übermäßiger Alkoholgenuss nicht nur aus religiöser Hinsicht kritisiert, sondern auch als Ergebnis der Aufklärung als eine ernste Bedrohung für die Zivilgesellschaft bewertet. Ein anonymes Lehrer schrieb in diesem Sinne in „Baznīcas Vēstnesis“ (Der Kirchenbote) über die Notwendigkeit, die Lesekultur zu fördern. Er stellte in dem Artikel fest, dass viele Menschen durch allerlei Ausschweifung – wie etwa durch den Kauf von Tabak, Alkohol und Süßigkeiten – vom Büchererwerb abgehalten würden.³²

Die Bekämpfung des Alkoholkonsums wurde in der kirchlichen Presse der Zwischenkriegszeit weiterhin intensiv behandelt. Beispielsweise wurde in „Svētdienas Rīts“ (Der Sonntagmorgen) vom 2. April 1933 ein Gesetzesvorschlag kritisiert, der es erlaubte, Bier künftig in jedem beliebigen Laden zu verkaufen. In dem Artikel wurde auf den Pfarrer und Abgeordneten der Saeima, Kārlis Beldavs, verwiesen, der gesagt hatte: „Dieses Gesetz zerstört unsere Anständigkeit. Dieses Gesetz zerstört auch unser lettisches Familienleben. Die Familie ist das Fundament, worauf das Volk und der Staat baut.“³³ In einer früheren Ausgabe von „Svētdienas Rīts“ (1920) wurde von der Gründung eines Zirkels christlicher Jugendlicher in Rīga berichtet, der dem Verein der Inneren Mission Lettlands (Latvijas Iekšējās Misijas Biedrības) nahestand und zu dessen zentralen Aktivitäten die Bekämpfung des Alkoholgebrauchs zählte. Der Zirkel empfahl u.a. Singen, Vorlesen, Bibelstunden, Vorträge über Kunst, Wissenschaft und Gesundheitswesen als Alternativen zum Alkohol-

29 Vgl. Ineta Lipša: Seksualitāte un sociālā kontrole Latvijā 1914–1939 [Sexualität und soziale Kontrolle in Lettland 1914–1939], Rīga 2014, S. 318–322.

30 Vgl. Matīss Kaudzīte: Atmiņas no tautiskā laikmeta [Erinnerungen an das völkische Zeitalter], Rīga 1994, S. 158.

31 Vgl. Guntis Vāveris: Evaņģēlisko atturības biedrību darbība Vidzemes un Kurzemes guberņā (1893–1914) [Die Tätigkeit evangelischer Enthaltbarkeitsvereine im Gouvernement Livland und Kurland], in: Ceļš (2014), H. 64, S. 180 f.

32 Vgl. Skolas laikam sākoties [Zum Beginn der Schulzeit], in: Baznīcas Vēstnesis, 1. November 1896, S. 332.

33 Bīstams likums [Ein gefährliches Gesetz], in: Svētdienas Rīts, 2. April 1933, S. 108.

konsum.³⁴ Das Thema Alkohol wurde auch in den Synoden der Evangelisch-Lutherischen Kirche erörtert, wie z.B. in der Synode von 1928.³⁵

Zum Teil wurde in den kirchlichen Periodika nicht nur die Enthaltbarkeit (oder zumindest Mäßigkeit) beim Alkoholgebrauch angesprochen, sondern auch eine ungesunde Lebensführung im Allgemeinen problematisiert: der Mangel an Getreideprodukten in der Nahrung, zu viel Essen, zu viel Schlaf usw.³⁶ Themen wie Körperdisziplinierung oder die Aufforderung, sich von „Anderen“ zu distanzieren, waren allgemein übliche Haltungen, nicht nur in religiösen Gemeinschaften. In dem linksorientierten Periodikum „Jaunais Strādnieks“ (Der junge Arbeiter) wurde den Jugendlichen geraten: „Die Jugend der Arbeitswelt kann gar keine gemeinsamen Wege mit der charakterlosen und spießbürgerlichen Jugend gehen, die nur den ‚besseren‘ Kreisen angehören will.“³⁷ Nicht umsonst sahen die christlichen Konfessionen in den linksorientierten politischen Organisationen Lettlands mit deren charakteristischem Antiklerikalismus ernsthafte Konkurrenten und entfalteten Aktivitäten, die darauf abzielten, die Arbeiterschaft an die Kirche zu binden.

Symbolisch bedeutungsvoll waren diejenigen Veranstaltungen, die an Orten stattfanden, die von linken Kreisen als Erinnerungsorte angesehen wurden, wie etwa dem Rainis-Friedhof (Raina kapi) in Rīga, wo sich das Grab des lettischen Dichters und Sozialdemokraten Rainis (Jānis Pliekšāns, bekannt unter dem Pseudonym Rainis) befindet. 1937 wurde auf diesem Friedhof von den Vertretern verschiedener Konfessionen der „Vereinigung der Gläubigen Lettlands“ (Latvijas Ticīgo Apvienība), darunter auch von dem evangelisch-lutherischen Pfarrer J. Birģelis, eine Feier zum Gedenken an den Verstorbenen organisiert. Etwa 3000 Menschen waren anwesend.³⁸ Schon 1931 hatten während des Bibelfestzugs mehrere Geistliche aus der „Vereinigung der Gläubigen“ über das Verhältnis der Arbeiterschaft zu Bibel und Kirche gesprochen.³⁹

Ein weiteres Thema, das von der Kirche in den politischen Diskurs eingeführt wurde, stellte die Abtreibung dar. Im Parlament herrschte über diesen Punkt keine einheitliche Meinung und die Forderungen der Kirche wurden heftig kritisiert. In den Debatten über die Abtreibung sagte der Abgeordnete P. Zālīte, Mitglied der Arbeitspartei des Professors Kārlis Balodis, 1933 Folgendes: „Soll die Kirche nicht endlich auch etwas Anderes unternehmen als nur Hängen und Verbrennen? [...] Man muss auf eine gefallene Frau nicht sofort mit Steinen werfen, wie das in Jerusalem die Pharisäer getan haben. Das tun auch unsere Pfarrer.“⁴⁰

34 Vgl. Kristīgu jauniešu pulciņa dibināšana pie Latvijas Iekšējās misijas biedrības Rīgā 18. jūlijā š. g. [Gründung des Zirkels für christliche Jugendliche beim Verein der Inneren Mission Lettlands am 18. Juli dieses Jahres in Rīga], in: Svētdienas Rīts, 1. September 1920, S. 196.

35 Vgl. Latvijas ev. Lut. baznīcas sinode [Die Synode der Evangelisch-Lutherischen Kirche Lettlands], in: Svētdienas Rīts, 25. März 1928, S. 100.

36 Vgl. M. Zemnieks: Revidēsim savu dzīves veidu [Sollen wir nicht unsere Lebensweise revidieren?], in: Svētdienas Rīts, 12. August 1928, S. 259.

37 Jaunajiem strādniekiem [An die jungen Arbeiter], in: Jaunais Strādnieks (1925), H. 2, S. 1.

38 Vgl. Kapusvētki Raina kapos [Toten-Gedenktag auf dem Rainis-Friedhof], in: Jaunākās Ziņas, 12. Juli 1937, S. 7.

39 Vgl. Latvijas ticīgo apvienība [Vereinigung der Gläubigen Lettlands], in: Iekšlietu ministrijas Vēstnesis, 1. September 1931, S. 2.

40 Latvijas Republikas IV Saeimas IV sesijas 17. sēde 1932. gada 9. decembrī [Die 17. Sitzung der IV. Tagungsperiode der IV. Saeima der Republik Lettland am 9. Dezember 1932], in: Saeimas Stenogrammas (1932), H. 3, S. 684.

In kirchlichen Kreisen wurde außerdem viel darüber diskutiert, was an Unterhaltung erlaubt sei und was nicht. Pfarrer V. Sanders behauptete in seinem oben erwähnten Referat in der Synode Kurlands von 1922, dass die Jugend sich von der Kirche entferne, wenn sie auf Tanzabende gehe: „Von einer wahren christlichen Erziehung wird erwartet, dass unsere Jugendlichen keine billigen Vergnügungen ohne ihre Eltern besuchen.“⁴¹ Noch 1937 wurde in der Presse der lutherischen Kirche Tanz als unmoralisch bewertet. Auf der Konferenz in Rucava, an der Pfarrer- und Gemeindefrauen-Komitees des Bezirks Grobiņa teilnahmen, gab es in dieser Hinsicht unterschiedliche Meinungen. Die einen waren gegen Tanzvergnügungen jeder Art, die anderen fanden, es sei besser, wenn „die Jugend sich in ihren Gemeindeveranstaltungen vor den Augen der anderen Gemeindeglieder vergnügt, statt sich davonzumachen – irgendwo auf fremden Festen, wo ein fremder Geist herrscht“.⁴² Wenn in den Gemeindeberichten die Rede von Jugendzirkeln war, wurden deren Besucher meist als Jugendliche beschrieben, die „für das durchschnittliche Vergnügen (wie etwa Tanzabende oder Kinobesuche) auch gar kein Interesse zeigten“.⁴³ Gesellschaftstänze, insbesondere moderne Tänze, wurden von vielen stark kritisiert. Der Gynäkologe Ernests Putniņš behauptete sogar, sie seien eine „öffentliche Onanie“. Der „Rigaer Bildungsverein“ (Rīgas Izglītības Biedrība) bezeichnete sie als „schreiende Reize der niedrigsten Instinkte des Menschen“, der Tanzlehrer Morics Grebзде nannte sie „heidnisches Gedränge“ und der evangelisch-lutherische Pfarrer Jānis Kundziņš meinte, die heutigen Tänze seien „moderne Unzucht“.⁴⁴ Einen ähnlichen Tadel erteten auch die neue Musik und die für Lettland bis dahin unbekanntes Musikgenre. 1926 weilte in Lettland eine auf der Durchreise befindliche Musikband aus den USA. Sie wurde als „nēģeru operete“ (Neger-Operette) beschimpft, ihr Konzert von den staatlichen Behörden untersagt. Im darauffolgenden Jahr wurde einer Jazzband schwarzer Musiker aus Paris der Auftritt jedoch genehmigt.⁴⁵

Die Auseinandersetzungen über Tanz und Tanzveranstaltungen sind im Kontext eines weiteren Diskurses zu sehen: Ab 1800 änderte sich in Westeuropa der Charakter des Tanzes. Die Tänzer führten ihre Tänze nicht mehr in Gruppen, sondern in Paaren aus, wobei die Partner einander meist selbst frei wählten. Tanzen wurde zu einem intimen Körperausdruck. (Dies bedeutet jedoch nicht, dass nicht auch schon früher in der Geschichte des Tanzes Tänzer in der Kritik gestanden hätten: Der deutsche Barockprediger Jordan von Wasserburg klagte u.a. bereits um die Wende des 17./18. Jahrhunderts, dass bei den Tänzen zur Sonnenwende junge Frauen zum Teil ihre Brüste entblößten.) Sexualität gehörte ebenso zum Tanz wie sie auch Objekt der Musiktexte war.⁴⁶

Aus den Äußerungen mehrerer Geistlicher sprach eine unverkennbare Kritik an der Konsumkultur, die als Gegensatz zur gepriesenen Sparsamkeit aufgefasst wurde. Der Vor-

41 Zitiert nach Phayer, *Sexual Liberation* (wie Anm. 14), S. 2 f.

42 Grobiņas iec. draudžu mācītāju un dr. sieviešu kom. konference [Konferenz für die Pfarrer- und Gemeindefrauen-Komitees des Bezirks Grobiņa], in: *Svētdienas Rīts*, 7. November 1937, S. 356.

43 „Jaunību savu tev nododu, Kungs“ [Meine Jugend gebe ich Dir, Herr], in: *Jaunatnes Ceļš* (1939), H. 4, S. 118.

44 Vgl. ebenda, S. 372.

45 Indriķis Veitners: *Arzemju džeza mūziķi Latvijā 20. gadsimta 20.–40. gados* [Ausländische Jazzmusiker in Lettland in den 1920–1940er Jahren], in: *Mūzikas akadēmijas raksti* (2014), H. XI, S. 89 f.

46 Vgl. Phayer, *Sexual Liberation* (wie Anm. 14), S. 83, 85.

sitzende der „Vereinigung der Gläubigen Lettlands“ J. Krūmiņš sprach 1931 in Rīga auf einer öffentlichen Veranstaltung der Vereinigung anlässlich des Erntedankfests „Lūdz Dievu, strādā un taupi!“ (Bete, arbeite und spare!).⁴⁷ Ein unbekannter Autor hatte acht Jahre zuvor in „Svētdienas rīts“ das Konsumverhalten der reichen Einwohner Lettlands im Ausland angeprangert: „Erinnern wir uns doch an die kürzlichen ‚Pilgerfahrten‘ unserer Toilettenartikelkäufer nach Berlin. Bei allen Ausgaben und ehrlicher Verzollung waren diese Einkäufe in Deutschland meist gar nicht billiger als die örtlichen. Aber das war eine Modesache. Eine feine Dame war ohne Einkaufsfahrten nach Berlin gar nicht vorzustellen.“⁴⁸

Großstädte, darunter auch Rīga, wurden in solchen Texten nicht selten als Orte dargestellt, wo Unsitten leichter zu stimulieren seien als auf dem Lande. Auch die weltliche Presse nahm dieses Thema auf. Zum Beispiel wurde in der Zeitung „Dienas Lapa“ (Tagesblatt) vom 20. Januar 1900 auf den aktuellen Themen vorbehaltenen ersten zwei Seiten ein Artikel über die Stadt veröffentlicht. Darin wurde festgehalten, dass es in der Stadt bessere Aussichten gebe, Geld zu verdienen, doch habe auch das Landleben, die frische Luft und die Möglichkeit für jedes Kind, eine Schule zu besuchen, seine Vorteile. Der Beitrag endete mit einem Bild davon, wie in der Zukunft Leute zurück aufs Land ziehen würden, wo „Arbeiter ihre Wohnungen mit einem Kleingarten haben werden [...], wo die Frau des Arbeiters mit ihren Kindern nicht in engen Räumen wohnen muss, sondern die Frische auf dem Lande genießt“.⁴⁹ Als „antimodern“ ist diese Idyllisierung nicht zu werten, denn der Autor sah für die Zukunft voraus, dass in fernerer Zukunft die Menschen, die in den Städten arbeiten und auf dem Lande leben, die Städte mit dem Zug erreichen könnten. Darüber hinaus muss bemerkt werden, dass die Romantisierung des ländlichen Lebens typisch für eine Reihe lettischer Literaten vor und nach dem Ersten Weltkrieg war. Beispielsweise schilderte Edvarts Virza in seinem Gedicht „Dievi un cilvēki“ (Götter und Menschen) das Erscheinen der Götter bei den Bauern Semgallens (Zemgale).⁵⁰

Eine ähnliche Sichtweise war in der betrachteten Zeit auch in vielen anderen westlichen Staaten zu beobachten. Ralph Waldo Emerson äußerte im 19. Jahrhundert in den USA, dass Boston ein schöner Ort sei, um dort einzukehren, nicht aber um dort zu wohnen. Henry David Thoreau vermied sogar den Besuch von Städten. Viele Schriftsteller – wie etwa Theodore Dreiser oder Stephen Crane – waren der Ansicht, dass Städte Orte seien, die die Unglücklichen und Gescheiterten „verschlingen“ würden. Der Pfarrer Josiah Strong veröffentlichte 1885 das Buch „Our Country: Its Possible Future and Its Present Crisis“, in dem die Stadt als ein Übel dargestellt wird, das etliche neue Formen der Negation bewirke wie beispielsweise Immigranten, die den Katholizismus und Sozialismus mit sich brächten.⁵¹ Noch auf der Weltausstellung von Chicago im Jahre 1893 war ein glorifiziertes Stadtmodell präsentiert worden, das über mehrere Generationen Architekten und Stadtbauingenieuren

47 Vgl. Latvijas ticīgo apvienības Pļaujas svētkos [Die Vereinigungen der Gläubigen Lettlands auf dem Erntefest], in: Iekšlietu Ministrijas Vēstnesis, 25. September 1931, S. 2.

48 Vienkāršība dzīvē un audzināšanā [Einfachheit im Leben und in der Erziehung], in: Svētdienas Rīts, 18. Februar 1923, S. 4.

49 Akots: Uz pilsētu! [In die Stadt!], in: Dienas Lapa, 20. Januar 1900, S. 1 f.

50 Vgl. Edvarts Virza: Dievi un cilvēki [Götter und Menschen], [Osnabrück u.a. 1947].

51 Vgl. Steven Conn: Americans Against the City. Anti-Urbanism in the Twentieth Century, Oxford u.a. 2014, S. 15.

als Muster dienen sollte. Weniger als ein halbes Jahrhundert später, im Jahr 1939, präsentierten Anhänger der Dezentralisierung amerikanischer Städte auf der New Yorker Weltausstellung ein antiurbanes Stadtraummodell, das ihrer Ansicht nach eine Verbindung von Stadt und Land, von Beton und Grünanlagen herstellte.⁵²

Sport als eine Alternative zu dem, was man in der beschriebenen Zeit mit einer ausschweifenden Lebensweise assoziierte, wurde in der kirchlichen Presse nicht aufgegriffen – abgesehen von den Publikationen jener Jugendorganisationen, die die Ideen der *Muscular Christianity* aus den angelsächsischen Ländern übernommen hatten. Dazu gehörte u.a. die weltweit bekannte Young Men's Christian Association (YMCA), die seit den 1920er Jahren auch in Lettland aktiv war und die von vielen evangelisch-lutherischen Pfarrern unterstützt wurde. In ihrem Publikationsorgan „Trīsstūris“ (Dreieck) fehlten religiöse Themen weitestgehend; der Fokus lag auf der physischen Vervollkommnung. YMCA war 1844 in England gegründet worden. Ihre Initiatoren waren der Ansicht, dass aufgrund der immer größer werdenden Spannung zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern die Neuausrichtung einer „korrekten“ Männlichkeit die Verhaltensstandards ändern und soziale Spannungen mindern könne.⁵³ Die ursprüngliche Idee der *Muscular Christianity* entwickelte sich im 19. Jahrhundert zunächst in den Kreisen der britischen christlichen Sozialisten. Der anglikanische Priester, Schriftsteller und Professor der Universität Cambridge, Charles Kingsley, zeigte sich beispielsweise am Thema „Männlichkeit“ stark interessiert.⁵⁴

Im Vergleich zu den Ideen der *Muscular Christianity* dominierte in Lettland in der Presse der Evangelischen Kirche eher das, was man in der Literatur als neuromantische Schwärmerei bezeichnet, wie das folgende Beispiel illustriert: „Ein zarter Zweig des Kastanienbaums, der überhängend die Seite des Chors streifte, wiegte sich und warf einen leichten Schatten auf das Altargemälde. Das Bild des Erlösers vibrierte im Schimmer der Kerzen, und der äußere Eindruck verstärkte nur das innere Erlebnis.“⁵⁵ Dieser Schreibstil zeichnete nicht nur die Autoren des Pietismus aus, sondern war auch für den liberalen Flügel der Kirche bestimmend. Der Theologe Voldemārs Maldonis, Dekan der Theologischen Fakultät an der Universität Lettlands, äußerte sich in einer an das jugendliche Publikum adressierten Schrift ähnlich: „Unser weißes Fleisch soll bis in unser Greisenalter immer weiß bleiben. Es soll ohne Flecken erhalten bleiben, gesund, schön, graziös, jeden Tag und jede Stunde. Und wenn es irgendwo Schwärze aufweist, spülen wir es mit dem klarsten Wasser wieder rein.“⁵⁶ Selbst auf den Veranstaltungen, die von den evangelisch-lutherischen Kirchengemeinden für die Jugendarbeit organisiert wurden, herrschte eine ähnliche Stimmung. Sie wurde während des autoritären Regimes von Kārlis Ulmanis zusätzlich patriotisch aufge-

52 Vgl. ebenda, S. 110.

53 Vgl. Thomas Winter: *Making Men, Making Class. The YMCA and Workingmen, 1877–1920*, Chicago, IL u.a. 2002, S. 4.

54 Vgl. David Rosen: *The Volcano and the Cathedral. Muscular Christianity and the Origins of Primal Manliness*, in: Donald Hall (Hrsg.): *Muscular Christianity: Embodying the Victorian Age*, Cambridge 1994, S. 17–44, hier S. 17 f.

55 „Liegts kastaņkoka zars, pārlicies pār kora malu, viegli šūpodamies meta maigu ēnu uz altāra gleznu. Pestītāja tēls vibrēja sveču mirdzā un ārējais iespaids vēl pastiprināja iekšējo pārdzīvojumu.“ Gara atpūta vasarā [Lange Erholung im Sommer], in: *Jaunatnes Ceļš* (1937), H. 7, S. 212.

56 Voldemārs Maldonis: *Jaunatne! [Jugend!]*, in: *Jaunatnes Ceļš* (1939), H. 7, S. 207.

laden. Im Januar 1939 fand im Rahmen der Ausbildungskurse zum Jugendleiter ein als Pilgerfahrt bezeichneter Besuch des Bräufriedhofs statt.⁵⁷

Die Sittlichkeitsfrage wurde ausführlich gerade in der Literatur behandelt, die sich vorrangig an ein jugendliches Lesepublikum richtete. In ihr wurden als schädlich betrachtete Praktiken tadelnd hervorgehoben. Eine interessante Quelle dafür stellt das vom evangelisch-lutherischen Pfarrer Jānis Ērmanis verfasste Buch für Jugendliche dar, das nach seiner Erstauflage 1902 mehrfach neu aufgelegt wurde. In dem Buch wurden unter anderem auch solche heikle Themen literarisch angesprochen wie „geheime Taten der Fleischeslust, die die Lebenskraft des Menschen nur verschwenden“.⁵⁸ Mit solchen „Taten der Fleischeslust“, obgleich nicht direkt benannt, mochte das Masturbieren gemeint sein. In Westeuropa verbreitete sich eine von Medizinern unterstützte Kampagne mit ähnlicher Aussage. Im 19. Jahrhundert hielt man in England die Masturbation für sehr gefährlich, da sie ernsthafte Erkrankungen und sogar Irrsinn hervorrufen könne. Diese Ansicht bestand noch bis in die 1920er Jahre fort.⁵⁹ Der britische Pädagoge Maurice C. Hime befasste sich mit dieser Thematik in einer mehrfach veröffentlichten Broschüre, in der er ein unterstützendes System von Beobachtung und Disziplinierung empfahl und den Erziehern riet, Schüler viel zu beschäftigen und möglichst wenig für sich allein zu lassen. Er beschrieb auch seine eigenen Erfahrungen bei einer selbst im Schulalltag durchgeführten „Reform“, wonach alles wegzuschaffen sei, was die Betten der Zöglinge in den Heimen voneinander trennt, denn Betten sah er als „Erfindungen des Satans [an], damit diejenigen Jungen, die möglicherweise schon unter der Macht schlechter Gewohnheiten stehen, keinen starken Willen haben oder allzu sinnlich sind, heimlich dieser Sünde nachgehen können“.⁶⁰ Des Weiteren sollten die Jungen morgens nicht lange im Bett bleiben, den Klassenraum nur kurzzeitig während des Unterrichts verlassen (vier bis fünf Minuten) und nicht auf freiem Gelände spielen dürfen. Ähnlich strikt dachte der lettische Pfarrer J. Ērmanis: „Diese Unkeuschheit macht den Körper matt und schlaff, mindert die Sinne ebenso wie Gedächtnisvermögen, Willen, Geist und Energie. Der Mensch vermag immer weniger seinen Trieben zu widerstehen; er wird auf jeden Schritt von bösen Gedanken verfolgt und letzten Endes gar mitgerissen.“⁶¹ Ein empfohlener Weg hin zu einer guten christlichen Lebensführung führe über starke freundschaftliche Bindungen. Als Beispiel für solche Freundschaften führte Ērmanis nicht nur Luther und Melanchthon an, sondern auch biblische Figuren wie David und Jonathan. Die Beispiele widerlegen homosexuelle Konnotationen. Die Freundschaften wurden für die Unterweisung von Jugendlichen herangezogen.⁶² In diesem Sinne berief sich der Pastor auf das apokryphe Buch Jesus Sirach (Sir 6:14), explizit auf die Rolle des Heiligen Abend-

57 Vgl. Atmiņas un iespaidi jaun. vad. XII. v. kursos [Erinnerungen und Eindrücke an die XII. Ausbildungskurse für Jugendleiter], in: Jaunatnes Ceļš (1939), H. 2, S. 54.

58 Jānis Ērmanis: Ceļa vadons jaunekļiem un jaunavām dzīves cīņās un kārdināšanās [Der Wegweiser für Jünglinge und Jungfern in Lebenskämpfen und Versuchungen], Krimulda 1922, S. 66.

59 Vgl. Pat Caplan: Celibacy as a Solution? Mahatma Gandhi and Brahmacharaya, in: Dies. (Hrsg.), Cultural Construction (wie Anm. 11), S. 286 f.

60 Maurice C. Hime: Schoolboys' Special Immorality. Addressed Especially to Those who Have the Charge of Boys, London 1901, S. 19 f.

61 Atmiņas (wie Anm. 57), S. 66.

62 Vgl. ebenda, S. 80.

mahls im geistigen Leben. Aus heutiger Sicht mag dieser Verweis viele Lutheraner, die das allsonntägliche Abendmahl gewohnt sind, erstaunen.⁶³

Die Bibel stellte für evangelisch-lutherische Autoren eine wichtige Quelle dar, aus der man Anschauungsbeispiele für eine sittliche Lebensführung schöpfen konnte. Die Theologen des liberalen und die des konservativen Flügels nutzten die Bibeltex-te allerdings unterschiedlich. Der Kirchenhistoriker Ludvīgs Adamovičs, der an der Theologischen Fakultät dozierte, äußerte sich voller Bedenken, dass in die Lehrbücher für die Grundschule auch solche Texte aus dem Alten Testament aufgenommen worden seien, die für die noch jungen Kinder nicht zu verstehen seien und missverständlich aufgenommen werden könnten. Adamovičs berief sich auf ähnlich begründete Kritik aus der Lehrerschaft.⁶⁴

Innerhalb des lettischen Luthertums wurde demnach bis zum Zweiten Weltkrieg eine Reihe unterschiedlicher Praktiken als Sünde bekämpft. Es waren nicht allein sexuelle Vergehen, sondern auch solche, die im Zusammenhang mit Alkoholkonsum, mit der Unterhaltungsindustrie und einer ausgeprägten Konsumkultur standen. Diese Moralisierung- en enthielten sowohl pietistische Einflüsse als auch Gedanken eines lutherischen Liberalismus. In dem Diskurs über die Sünde wurde der Kirche die öffentliche Rolle einer moralischen Instanz in der Gesellschaft zugewiesen, da der Körper zur Sünde tendiere und diszipliniert werden müsse.

Die Transformation der Unsitten im postsowjetischen Lettland

Der Begriff der Sünde und seine Übertragbarkeit auf die heutige Welt ist von vielen Autoren untersucht worden, darunter Hugh Connolly⁶⁵, Derek Nelson⁶⁶, Paula Fredriksen⁶⁷ und Hilary Brand⁶⁸. Brands Analyse der Populärkultur zeigt, dass das heutige Konzept der Sünde seine eigenen, von den religiösen Strukturen unabhängigen Interpretationen und Auslegungen erhalten hat. Auch in den wenigen Fällen mit Verweis auf einen religiösen Hintergrund wird Sünde im Kontext von Rassismus, finanziellem Betrug oder anderen säkularen Erscheinungen verwendet. Der Sündenbegriff sei daher im religiösen Leben nicht mehr vorhanden. Er werde lediglich in trivialer oder ironischer Form genutzt. Diese Entwicklung zeigt sich auch im postsowjetischen lettischen Luthertum: Auch hier ist eine Trivialisierung des Konzepts in der Populärkultur zu erkennen bei einer gleichzeitigen Inklusion des Begriffes in aktuelle soziale und politische Diskurse.

In den 1990er Jahren wurde in Lettland eine neue politische Verwaltungsreform eingeführt. Es stellt sich jedoch die Frage, ob in den vorhergehenden Jahren die Sittlichkeitsfrage

63 Vgl. ebenda, S. 61.

64 Vgl. Ludvīgs Adamovičs: Ticības mācības stāvoklis Latvijas skolās 1919.–1934. g. [Die Glaubenslehre in den Schulen Lettlands 1919–1934], in: Reliģiski-filozofiski raksti V (1936), S. 164.

65 Vgl. Hugh Connolly: Sin and Sinfulness, in: Patrick Hannon (Hrsg.): Moral Theology. A Reader, Dublin 2006, S. 152-172.

66 Vgl. Derek R. Nelson: What's Wrong with Sin? Sin in Individual and Social Perspective from Schleiermacher to Theologies of Liberation, London u.a. 2009.

67 Vgl. Paula Fredriksen: Sin. The Early History of an Idea, Princeton, NJ 2012.

68 Vgl. Hilary Brand: Whatever Happened to Sin? An Examination of the Word and Concept in Contemporary Popular Culture, in: Holiness 2 (2016), H. 3, S. 283-312.

unter dem Einfluss der sowjetischen Macht wesentliche Änderungen erlebte. Vermutlich war dies nicht der Fall. Für diese Annahme spricht der Roman „Iedzimtais grēks“ (Die Erbsünde) von Ivande Kaija, der erstmals 1913 veröffentlicht und 1991 in der Zeitschrift „Cīņa“ (Der Kampf) neu publiziert wurde. In dem Roman steht eine emanzipierte Frau im Vordergrund, die Ehebruch begeht. Noch zu Beginn der Handlung wertet die Protagonistin außereheliche Beziehungen als sündhaft, am Ende der Erzählung nimmt sie dann aber eine andere Position ein: „Wenn lieben eine Sünde ist, dann ist es das Leben ja auch.“⁶⁹ Dank dieser freisinnigen Moral versetzte der Roman Anfang des 20. Jahrhunderts die Gesellschaft in heftige Erregung, und eine ähnliche Reaktion rief das Werk auch Ende des 20. Jahrhunderts hervor. Die in die Zeitungsredaktion eingesandten Leserbriefe sprechen sowohl von großer Ergriffenheit als auch von Kritik, weil dadurch die gesellschaftliche Moral ruiniert werde.⁷⁰

Es ist bemerkenswert, dass sich in Lettland in den Jahren nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit verstärkt diejenigen Presseerzeugnisse für die Thematik der Sünde interessierten, die nach dem Muster westlicher liberaler Medien gestaltet wurden. So führten beispielsweise Journalisten der Zeitung „Diena“ (Tag) im Sommer 1991 eine Umfrage durch, in der die Einwohner zum Thema „Sünden“ befragt wurden. Die Bürger Lettlands, die kurz zuvor noch Bürger der Sowjetunion gewesen waren, gaben zu, sie hätten darüber kaum nachgedacht. Zu den schwersten Sünden zählten sie jedoch Verrat, Gewalttätigkeit, Lüge und Diebstahl.⁷¹

In dieser Zeit setzte sich in der Gesellschaft eine erkennbare Tendenz durch, den Begriff von Sünde und Sündhaftigkeit auf die während der Zeit der Sowjetmacht verübten Repressionen zu beziehen. Dazu wurde auch der Gehorsam und die Anpassung einzelner Individuen an die Forderungen des Sowjetregimes gezählt. Auch wenn diesbezüglich der Begriff der Sünde als Metapher erscheinen mag, wurde er doch auch wörtlich in den Reden der Kirchenvertreter gebraucht, indem Verrat gegen den Staat zu den am häufigsten erwähnten Sünden wurde. In diesem Fall wurde die Teilhabe an den Strukturen der Sowjetmacht als Dienstleistung für ein repressives Regime interpretiert. Beispielhaft steht hierfür ein Artikel mit dem Titel „Ekskomunista grēksūdze“ (Beichte eines Ex-Kommunisten), der 1991 in der regionalen Zeitung „Zemgales ziņotājs“ (Semgaller Bote) veröffentlicht wurde. Der Autor erörterte zwei Fragen: „Die erste Frage lautet klar und unmissverständlich – wann die ehemaligen Mitglieder der Kommunistischen Partei der Sowjetunion Buße tun und zurücktreten werden, um dadurch den jungen, reinen Demokraten Platz zu machen? Die zweite Frage dagegen ist – worüber soll ein Lehrer (Ingenieur, Schlosser, Beamte u.a.) Reue empfinden, der ehrlich seinen Beruf ausgeübt hat?“⁷²

Die Tendenz, den Sündenbegriff auch auf das Politische zu übertragen, setzte sich in der jüngeren Zeitgeschichte fort, wobei später nicht nur den Funktionären des sowjetischen Re-

69 Ivande Kaija: Iedzimtais grēks [Die Erbsünde], in: Cīņa, H. 61-62, 26. Juni 1991.

70 Vgl. Rāksta mūsu lasītājs [Unser Leser schreibt], in: Cīņa, H. 80-81, 19. Juli 1991.

71 Vgl. Čarna Rižova, Dainis Sūna: Cik grēcīgi esam [Wie sündig wir sind], in: Diena, Nr. 121, 29. Juni 1991, S. 1.

72 P. Miļūns: Ekskomunista grēksūdze jeb LDDP aktivista pārdomas par dzīvi un politiku [Beichte eines Ex-Kommunisten oder Überlegungen eines LDDP-Aktivisten über Leben und Politik], in: Zemgales Ziņotājs, 26. November 1991, S. 1. Die LDDP ist die Lettische Demokratische Arbeiterpartei.

gimes sündhaftes Verhalten zugesprochen wurde. Die Kirche sah sich ebenso wie die Gesellschaft in ihren Erwartungen gegenüber der Staatsverwaltung des neuen unabhängigen Lettland enttäuscht. Eine ähnliche Stimmung herrschte auch in der Evangelisch-Lutherischen Kirche außerhalb Lettlands vor. Darauf verweist beispielsweise die Behauptung der Geistlichen der lettischen Kirche in Amerika, die auf einer Konferenz von 1997 verlauteten, es sei eine Sünde, sich nicht der lettischen Sprache zu bedienen, schließlich habe Gott die Letten mit ihrer eigenen Sprache versehen. Die Pfarrerin D. Rubļevska bemerkte jedoch, dass die Kirche endlich den Akzent vom Lettischen zum Christlichen verschieben müsse.⁷³

Wie die Atmosphäre in Lettland im Frühjahr 1998 war, spiegelt die Zeitschrift „Zemgales Ziņas“ wider: „Dieser Frühling hat sich für unseren Staat zu einer kritischen Zeit entwickelt – die Beziehungen zu Russland haben sich verschärft; das Interesse für Lettland hat sich aufseiten anderer Staaten Europas inzwischen stark abgekühlt; und nicht zuletzt wird Lettland allmählich ein ‚Raum ohne Volk‘.“⁷⁴ Die Kirche reagierte auf all diese Entwicklungen mit einer Kundgebung zum „Grēknožēlas diena“ (Buß- und Betttag), die im Sommer desselben Jahres von der LELB und der Christlichen Akademie Lettlands (Latvijas Kristīgā Akadēmija) organisiert wurde.⁷⁵ Ziel dieser Aktion war es, alle Lutheraner aufzufordern, gemeinsam an diesem Tag ein Sündenbekenntnis abzulegen und auf diese Weise einen Segen für Staat und Gesellschaft zu erneuern. Bereits vor dem Krieg hatte es in der Kirche einen „Buß- und Betttag“ als kirchlichen Feiertag gegeben, doch wollten die Veranstalter dieser Aktion darauf offensichtlich nicht direkt Bezug nehmen und erwähnten es in der Anmeldung der Aktion nicht.

Die LELB trägt die Sorge um das nationale Wohlergehen in der Gesellschaft auch heute. Das zeigt sich in vielen Aktionen und Aktivitäten, wie etwa dem gemeinsamen Glockenläuten zum Gedenktag des „Baltischen Weges“ (Baltijas ceļš) – einer Aktion, die aus bürgerlicher Initiative hervorging. Außerdem hält der evangelisch-lutherische Erzbischof auf Staatsfesten mit nationalen und sozialpolitischen Bezügen regelmäßig eine Predigt. Dies war beispielsweise auch am Unabhängigkeitstag Lettlands im Jahr 2015 der Fall: Hier setzte der Erzbischof in seiner Rede den Staat mit der Mutter eines Individuums gleich. Damit implizierte er, dass der Staat gemäß dem vierten Gebot die gleiche Liebe und Sorge verdiene wie die eigene Mutter. Der größte Teil der Predigt war allerdings aktuellen politischen Problemen gewidmet, namentlich der Flüchtlingsproblematik, die die Europäische Union betraf, als die Kriegssituation sich in Syrien zuspitzte. Der Erzbischof schilderte in seiner Rede die Flüchtlinge als „feindselige Vertreter anderer Zivilisationen, die sich gar nicht einfügen wollen“ und zeichnete das Bild eines Niedergangs Europas als Bestrafung für den sittlichen Verfall: „Die Philosophen und Pädagogen können plötzlich nicht mehr sagen, was Sittlichkeit heißt [...] und schon allein das Wort klingt wie ein Schimpfwort.“⁷⁶

73 Vgl. Juris Pūliņš: LELBAs Vidienes apgabala garīdznieku konference [Konferenz der Geistlichen der Abteilung Midwest der Lettischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Amerika], in: Laiks, 17. Mai 1997, S. 1.

74 Pirmo reizi Latvijā – grēku nožēlošanas diena [Das erste Mal in Lettland – der Tag der Sündenbuße], in: Zemgales ziņas, 27. Mai 1998, S. 3.

75 Vgl. Luterāņi kopīgi nožēlo grēkus [Die Lutheraner büßen gemeinsam], in: Latvija Amerikā, 13. Juni 1998, S. 3.

76 Svinot Mātes Latvijas dienu, par sirds un zemes robežām [Von Herzens- und Landesgrenzen, am Geburtstag der Mutter Lettland], in: Latvijas Avīze, 19. November 2015, S. 3.

Abgesehen davon, dass Sittlichkeit und Gesellschaftsordnung aus Sicht der Evangelisch-Lutherischen Kirche von außen bedroht seien, zeigt sich die Kirche auch über den immer mehr um sich greifenden Kapitalismus besorgt, der sich darin äußere, dass die Menschen immer stärker auf Konsum ausgerichtet seien. Im Gottesdienst zum Staatsgründungstag Lettlands verwies der Erzbischof Jānis Vanags 2011 darauf, die Konsumgesellschaft sei ein so großes Übel, dass es nur einen einzigen Weg gebe – sie ganz und gar zu meiden. Er riet, bestimmte Ideen und Gedanken zu ignorieren, die womöglich die Gläubigen dem Einfluss jener Konsumkultur aussetzen würden.⁷⁷ Das Übel, das diese mit sich bringe, ebenso wie die Kultivierung des Nationalismus waren Fragen, die schon vor dem Krieg die Kirche beschäftigten. Doch seit Ende der 1990er Jahre ist ein in diesem Kontext völlig neues Phänomen in den Fokus der kirchlichen Aufmerksamkeit gerückt. Dieses neue Phänomen ist die sexuelle Orientierung, der Kampf für die Gleichberechtigung gleichgeschlechtlicher Beziehungen.

In einigen Staaten Westeuropas und in den USA diskutiert man seit den 1960er und 1970er Jahren über dieses Thema unter Einbeziehung kirchlicher Positionen. In den 1990er Jahren wurden homosexuelle Beziehungen in der allgemein zugänglichen Popkultur positiv dargestellt.⁷⁸ Die Gesellschaft und die Geistlichkeit Lettlands verfügten diesbezüglich jedoch über keine Erfahrungen. In der Sowjetunion war Homosexualität kriminalisiert worden. Das negative Stigma wurde im neuen Staat von der Kirche aufrechterhalten. Noch Anfang der 1990er Jahre, als zu diesem Thema in den Medien ein Expertenbericht veröffentlicht wurde, handelte es sich meist nur um die Erörterung stereotyper Vorstellungen.⁷⁹

Die Situation änderte sich nur unmerklich, als 1994 die in erster Linie an eine intellektuelle Leserschaft gerichtete Zeitschrift „Rīgas laiks“ (Die Rigaer Zeit) vier anonyme Interviews mit homosexuellen Männern veröffentlichte. 1995 wurde das Interview-Buch „Ganz normal anders“ von Jürgen Lemke ins Lettische übertragen, in dem das Leben von Homosexuellen in Ostdeutschland behandelt wurde.⁸⁰ Kurz darauf erfolgte ein öffentlicher Tadel seitens der Kirche und nur wenige Jahre später wurden die Interventionen der Kirche so dominant, dass die Restriktion zum sichtbarsten Kennzeichen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Lettland wurde. Der Erzbischof Vanags gab 2010 zu, dass der größte Teil der Gesellschaft christliche Werte hauptsächlich mit dem Kampf gegen Homosexualität assoziiere: „Was sind die christlichen Werte? Wenn jemand auf der Straße eine Umfrage machen würde, wäre wahrscheinlich die durchschnittliche Antwort: ‚Etwas, was die Familie betrifft? Oder die sexuelle Orientierung?‘ Das hören die Menschen doch auch am häufigsten.“⁸¹

77 Arhibīskaps Vanags mudina izrauties no patērētāju sabiedrības jūga [Erzbischof Jānis Vanags fordert die Gesellschaft auf, das Joch des Konsums loszuwerden], in: LETA, 18. November 2011.

78 Vgl. Clyde Wilcox, Robin Wolpert: Gay Rights in the Public Sphere. Public Opinion on Gay and Lesbian Equality, in: Craig A. Rimmerman, Kenneth D. Wald u.a. (Hrsg.): The Politics of Gay Rights, Chicago, IL 2000, S. 409-432, hier S. 409 f.

79 Kārlis Vērdiņš, Jānis Ozoliņš: Zilās identitātes naratīvs postpadomju Latvijā [Narrativ der Blauen Identität im postsowjetischen Lettland], in: Dzimtes konstruēšana, Rīga 2013, S. 111-128. „Blau“ bedeutet in der lettischen Umgangssprache „homosexuell“.

80 Kārlis Vērdiņš, Jānis Ozoliņš: „Zilie“ (post)padomju naratīvi Ritas Rudušas intervijās un Klāva Smilgzieda stāstos [Die „blauen“ (post)sowjetischen Narrative in den Interviews von Rita Ruduša und Geschichten von Klāvs Smilgzieds], in: Dzimtes konstruēšana III, Rīga 2015, S. 78.

81 Jānis Vanags: Dieva valstība ir jūsos. Arhibīskapa uzruna 18. novembra ekumeniskajā dievkalpojumā [In Euch liegt das Reich Gottes. Die Rede des Erzbischofs im ökumenischen Gottesdienst vom 18. November 2010], <http://www.lalb.lv>. [letzter Zugriff: 6.1.2016].

Die Synode der LELB erörterte die Frage Mitte der 1990er Jahre und entschied, dass Homosexualität eine Sünde sei. Zudem wurde beschlossen, dass Homosexuelle keine Aufgaben in kirchlichen Strukturen oder Gottesdiensten übernehmen dürfen. Später kommentierte Pāvils Brūvers, der damalige Stellvertreter des Erzbischofs und Leiter der Kommission für die Öffentlichkeitsarbeit, diesen Entschluss wie folgt: Die Synode habe in der Bibel Hinweise darauf gefunden, dass „homosexuelle Beziehungen und sexuelle Ausschweifungen Sünden sind. Wir können das nicht aufheben“. Damit folgen die Lutheraner in Lettland einer weltweit verbreiteten Homophobie und betrachten Homosexualität als sexuelle Perversion und Ausschweifung.⁸²

Man muss konstatieren, dass infolge der Repressionen während der sowjetischen Zeit sowie wegen der eindeutig ablehnenden Haltung des neuen Staates Homosexuelle im öffentlichen Raum Lettlands sogar bis Anfang 2010 kaum präsent waren, geschweige denn in den Gemeinden traditioneller Konfessionen, wo sie immer noch – zumindest öffentlich – überhaupt nicht vertreten sind. Die letzten Umfragen zeigen: Die wenigen homosexuell orientierten Christen, die die scharfe Kirchenrhetorik noch nicht ganz vom Christentum abgeschreckt hat, sehen derzeit noch keine Möglichkeit, sich in ihrer Gemeinde zu ihrer Homosexualität zu bekennen. Auch das stützt die Auffassung, dass Christentum und Homosexualität zwei diametral entgegengesetzte Identitäten seien.⁸³

Die soziologischen Untersuchungen zeigen außerdem: Je geringer in einer Gruppe die Berührungspunkte mit homosexuell orientierten Menschen sind, desto häufiger sind in dieser Gruppe Ausdrucksformen von Homophobie zu beobachten.⁸⁴ So schloss sich die LELB, die bereits 1994 mit Beschluss der Synode den Homosexuellen beiderlei Geschlechts die Möglichkeit nahm, am kirchlichen Leben teilzunehmen, den meisten anderen Kirchen Lettlands hinsichtlich des Ziels an, ein gemeinsames Vorgehen gegen Homosexualität zu demonstrieren. Zudem wurde dies durch die Aktivitäten verschiedener Amtspersonen der Kirche gefördert. Beispielsweise nahmen 2002 der Erzbischof der LELB und das damalige Haupt der römisch-katholischen Kirche Jānis Kardinal Pujats an einem Essay-Wettbewerb teil, der von dem Rechtsextremisten und Esoteriker Aivars Gardā initiiert wurde und den Titel „Lettland ohne Homosexualität“ trug. Die Aufsätze von beiden wurden in die Essaysammlung aufgenommen; den Deckel der Ausgabe zierte ein Bild mit zwei nackten männlichen Gestalten mit Schweinsköpfen.⁸⁵ Die Sicherheitspolizei leitete ein Strafverfahren gegen den Herausgeber des Buches ein, nicht aber gegen die Autoren.⁸⁶

All diese Aktivitäten führten dazu, dass Homosexualität aus Sicht der Kirche ein Laster darstellt, das den Spitzenplatz der Sündenliste belegt und auf fundamentale Weise sehr viel

82 Vgl. Michael K. Sullivan: Homophobia, History, and Homosexuality, in: *Journal of Human Behavior in the Social Environment* 8 (2003), H. 2-3, S. 1-13.

83 Vgl. Ilze Jansone: Nevēlamās un neredzamās. Lesbietes kristietes Latvijas baznīcā [Die Ungewünschten und Unsichtbaren. Lesbische Christinnen in der Kirche Lettlands], in: *Dzimtes konsultācija III*, Rīga 2015, S. 100-102.

84 Vgl. Jenifer M. Cullen, Lester W. Wright Jr. u.a.: The Personality Variable Openness to Experience as It Relates to Homophobia, in: *Journal of Homosexuality* 42 (2002), H. 4, S. 119-134.

85 Vgl. Aivars Gardā (Hrsg.): Homoseksualisms – cilvēces negods un posts [Die Homosexualität – Schande und Unheil der Menschheit], Rīga 2002.

86 Vgl. Ierosināta krimināllieta par Viedas grāmatu [Eine Strafsache im Fall der Veröffentlichung des Buches von Vieda], in: *Diena*, 24. April 2002.

negativer gewichtet wird als alle anderen Sünden.⁸⁷ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts sah die Kirche eine ihrer wichtigsten Funktionen darin, gegen diese Sünde im gesellschaftlichen und politischen Leben Lettlands vorzugehen. Alle anderen Bestrebungen, die auf die Bekämpfung gesellschaftlicher „Unsitten“ ausgerichtet waren – etwa eine Bücherverbrennung, die von einer charismatischen Gemeinde veranlasst wurde und vor dem Fest zur Sonnenwende stattfand –, blieben eher periphere Ereignisse im Leben der christlichen Kirche. Sie wurden von den traditionellen Konfessionen öffentlich nicht unterstützt oder gar als allzu extreme Formen der Bekämpfung von negativ bewerteten Gebräuchen kritisiert.⁸⁸

Zur Bekämpfung der Homosexualität setzte die Kirche hingegen alle Mittel ein. Das zeigt der Fall eines Pfarrers, den die LELB ohne jeden Vorbehalt seines Amtes entthronte, als er sich offen zu seiner Homosexualität bekannte. Entlassen wurde auch ein anderer Pfarrer, der sich lediglich verständnisvoll zu gleichgeschlechtlichen Beziehungen geäußert hatte. Im letzten Fall wurde die ganze Gemeinde, die die Meinung ihres Pfarrers teilte, aus der LELB ausgeschlossen.⁸⁹

Als 2005 trotz des staatlichen Verbots die erste *Pride*-Parade in Lettland veranstaltet wurde, eskalierte die Situation. Die Eloquenz der Kirchenhäupter war auch dieses Mal beeindruckend. Sie bedienten sich militärischer Metaphern, der Kampf für die Menschenrechte (darunter für die Rechte der LGBT-Gemeinde) wurde als eine christliche Tugend und zugleich patriotische Pflicht definiert. Der Einsatz für die christlichen Werte wurde somit zum Politikum, zum Einsatz für den Staat und dessen Unabhängigkeit. Der Erzbischof der LELB Jānis Vanags kommentierte dies in einem Interview:

„Wenn ausländische Botschafter während des *Pride* im Zentrum von Riga marschieren und damit das Veranstalten des ‚Euro-Pride‘ hier unterstützen, kann man dies doch keinesfalls als einen demokratischen Schritt bezeichnen, denn auf diese Weise müssen die Politiker Lettlands mehr mit den Administrationen anderer Staaten rechnen als mit ihrem eigenen Volk. Oft ist ein Ansporn, der von außen kommt, gut und hilfreich, doch wenn uns das einer tödlichen Zivilisation näher bringt, ist das eindeutig eine Bedrohung.“⁹⁰

Nationalistische Ideen verschmelzen zunehmend mit den homophoben Ausdrucksformen der Kirche; Homosexualität wird eine staatsfeindliche Qualität zugesprochen. In einer Konferenz für christliche Pädagogen stellte der Bischof der LELB Pāvils Brūveris die „natürliche Ordnung“ der Welt mit einem einfachen Bild dar: „Wie eine Frau ihr Kind schützt, so schützt der Mann seine Frau, und der Staat schützt sie beide.“ Anschließend berief sich der

87 Vgl. Arhibīskaps Vanags mudina izrautie (wie Anm. 77), S. 102 f.

88 Vgl. Rīgas arhibīskapa Vanaga paziņojums. Preses relīze [Die Bekanntmachung des Erzbischofs von Riga Jānis Vanags. Eine Kurzmeldung in der Presse], in: LETA, 31. Juli 2009.

89 Vgl. LELB arhibīskaps: Māri Santu atbrīvoja no darba par to, ko viņš darīja vai nedarīja kā amatpersona [Der Erzbischof von LELB: Māris Sants wird aus dem Dienst entlassen. Was er als Amtsperson tat und was nicht], in: LETA, 8. Juni 2002; LELB vairs neiznomās telpas Reformātu-Brāļu draudzei [Die LELB kündigt den Mietvertrag mit der Reformierten Brüdergemeinde], <http://www.delfi.lv/news/national/politics/lelb>, 16. Oktober 2006 [letzter Zugriff: 6.1.2016].

90 Ģirts Kasparāns: Būt kristietim nav viegli [Ein Christ zu sein ist nicht leicht], in: Sestdiena, 1. Februar 2013.

Bischof auf eine lettische Redewendung, in der diese Ordnung festgehalten wird, denn sie sei nötig, damit „das Volk gedeihen und sein Glück erreichen kann.“ Diese Bestrebungen würden jedoch durch aggressive Attacken derjenigen bedroht, die „die homosexuelle Orientierung propagandieren“ und statt eines unabhängigen lettischen Staates eine „Theokratie der *gayness*“ (*gejisma teokrātija*) begründen wollten.⁹¹

Bemerkenswert ist noch eine weitere Beobachtung: Je einheitlicher und entschlossener die Kirche in ihren Bestrebungen auftritt, jede beliebige Ausdrucksform gleichgeschlechtlicher Beziehungen zu bekämpfen, desto nachgiebiger erscheint sie in ihren Urteilen über heterosexuelle Paare und deren sexuelle Praktiken. Diese Tendenz ist nicht nur für den lettischen Raum von der Forschung beobachtet worden; so ist festgestellt worden, dass z.B. evangelikale Autoren in den USA heute sexuelle Praktiken gutheißen, die früher kaum vorstellbar waren (wie etwa anale Stimulation oder *cross-dressing*), vorausgesetzt, dass sie nur in heterosexuellen Beziehungen ausgeübt werden.⁹² Ähnliches ließ sich auch in Lettland beobachten, als beispielsweise 2010 der christlich orientierten Leserschaft das Buch „Sex, den Sie sich nicht vorstellen können“ des polnischen Franziskanermönchs Ksawery Knotz angeboten wurde.⁹³ In diesem Werk werden sowohl der orale Sex zwischen den Ehepartnern als auch die Verwendung von Präservativen als akzeptabel dargestellt, falls dies dem Zweck diene, aus irgendwelchen Gründen das Spermium des Mannes aufzufangen. Wurde eine freizügige Sexualität unter heterosexuellen Partnern erlaubt, wurde die Masturbation verboten. In dieser – sonst so kompromissbereiten Haltung – wird Masturbation nach wie vor als eine der sündhaftesten Handlungen betrachtet.

Zum Verschmelzen von Christentum und Nationalismus hat auch die Tatsache beigetragen, dass unter dem Einfluss der großen christlichen Konfessionen Änderungen im Staatsgrundgesetz Lettlands vorgenommen wurden: Der Ehebegriff wurde als „Verbindung zwischen Mann und Frau“ konkretisiert und „die christlichen Werte und die lettische Lebensweisheit“ wurden fortan in das staatliche Wertesystem aufgenommen. Im künftigen kirchlichen Sprachgebrauch wird somit Homosexualität nicht nur als einfache Sünde oder als Laster gedeutet, sondern als Handlungsform interpretiert, die sich gegen das Grundgesetz des Staates richtet. Diese Entwicklungen betonen auf gewisse Weise die protestantische Sakralisierung der Familie als Fundament von Kirche und Staat, das schon im 16. Jahrhundert den katholischen Lobgesang der Unschuld durch die Familien-Ikonografie ablöste.⁹⁴

In den letzten Jahren zeichnet sich die Tendenz ab, dass im Kampf um die Sittlichkeit nicht mehr die Regulierung des Erwachsenenlebens im Fokus der kirchlichen Aufmerksamkeit steht, sondern die moralische Erziehung von Kindern. Eine Erklärung hierfür könnte sein, dass das gesellschaftliche Verständnis für homosexuelle Paare zunehmend wächst und

91 Vgl. Pāvils Brūvers: Skolotājs kristietis [Lehrer – ein Christ], in: <https://www.youtube.com/watch?v=98ssmYROzww> [letzter Zugriff: 6.1.2016].

92 Vgl. Kelsy Burke: What Makes a Man. Gender and Sexual Boundaries on Evangelical Christian Sexuality Websites, in: *Sexualities* 17 (2014), H. 1/2, S. 3-22.

93 Vgl. Ksaverijs Knocs: Sekss, kādu nevarat iedomāties. Laulātājiem, kuri mīl Dievu [Sex, den Sie sich nicht vorstellen können. Für Eheleute, die Gott lieben], Rīga 2010, S. 229 f. Das polnische Original erschien 2004 unter dem Titel „Seks jakiego nie znacie. Dla małżonków kochających Boga“ und ist bisher ins Litauische, Lettische und Portugiesische übersetzt worden.

94 Vgl. Merry E. Wiesner-Hanks: *Christianity and Sexuality in the Early Modern World*, London 2000, S. 61, 71.

die bisherigen diskriminierenden Normen in der Gesetzgebung gemindert werden, sodass die Kirche ihren Einfluss auf diesem Bereich schwinden sieht. Die Fragen, die den Schutz von Kindern vor moralischer Verrohung betreffen, könnten der Gesellschaft verständlicher und auch wichtiger erscheinen als das Erörtern der Rechte erwachsener Paare. Dass auf diesem Gebiet entsprechende Initiativen ergriffen werden, zeigen die Aktivitäten im Bereich der Pädagogik und Kindererziehung, an denen die Kirche in den letzten Jahren immer intensiver teilnimmt. Beispielsweise fand 2015 eine Konferenz statt, die der Erziehung und Bildung der Kinder gewidmet war und in deren Rahmen auch ein besonderer Gottesdienst für Kinder abgehalten wurde. Auch im politischen Diskurs wird die Frage der Sittlichkeit gerade im Zusammenhang mit Kindern behandelt, wobei immer wieder versucht wird, die „sittliche Erziehung“ in das Schulcurriculum aufzunehmen.⁹⁵ Standen bis vor Kurzem die Familienwerte im Zentrum der kirchlichen und politischen Diskussion, so ist jetzt hinsichtlich der Sittlichkeit von Kindern eine enge Verbindung von Kirche und Politik zu beobachten.

Ein Beispiel dafür war die Konferenz „Baznīca, ģimene un skola“ (Kirche, Familie und Schule), die von der Orthodoxen Kirche Lettlands 2015 organisiert wurde und im Hauptgebäude der Rigaer Stadtverwaltung stattfand. Die Konferenz, an der die Leiter aller großen Konfessionen Lettlands teilnahmen, eröffnete der Bürgermeister der Stadt Riga Nils Ušakovs mit den Worten: „Wir drücken unseren Dank aus, dass Sie für ein Forum auf so hohem Niveau den Sitzungssaal des Rigaer Stadtrates gewählt haben und auf diese Weise uns die Möglichkeit bieten, mit der Orthodoxen Kirche Lettlands in so wichtiger Angelegenheit zusammenzuarbeiten.“⁹⁶ Die vom Bürgermeister erwähnte „wichtige Angelegenheit“ bezieht sich auf den Kampf für die Sittlichkeit in der Gesellschaft und in den Schulen. Alexander, Metropolit der Orthodoxen Kirche Lettlands, zählte in seiner Eröffnungsrede die Übel auf, die überall auf der Welt existieren und jetzt auch Lettland bedrohen würden: „Abtreibungen, Leihmutterchaften, gleichgeschlechtliche Ehen, Adoptionen durch gleichgeschlechtliche Paare, Euthanasie, Propaganda der Ausschweifung, Drogen, Okkultismus.“⁹⁷ Da Okkultismus und Drogen in der Rhetorik der Evangelisch-Lutherischen Kirche als zu bekämpfende Laster selten auftreten, bietet heute der Kampf gegen die Rechte gleichgeschlechtlicher Paaren eine gemeinsame Plattform, die alle größeren christlichen Konfessionen verbindet.

Schlussbemerkung

Im Aufsatz wurden Fragen zu Moral und Sünde im Diskurs des lettischen Luthertums im Zeitraum von den 1920er Jahren bis in die heutige Zeit erörtert; dabei sind mehrere Akzentverschiebungen festgestellt worden. Viele der Fragen – etwa Abtreibungen und Konsumkul-

95 Vgl. Tikumiskā audzināšana: Vadlīnijas skolām taps līdz gada beigām [Die sittliche Erziehung: Richtlinien für die Schulen werden bis Ende des Jahres ausgearbeitet], <http://www.delfi.lv>, 3. Oktober 2015; <http://www.delfi.lv/news/national/politics/tikumiska-audzinasana-vadlinijas-skolam> [letzter Zugriff: 6.1.2016].

96 V Rīgē prošla XIV Meždunarodnaja pravoslavnaja pedagogičeskaja konferencija „Cerkov', sem'ja i škola“ [In Riga fand die XIV. internationale orthodoxe pädagogische Konferenz „Die Kirche, Familie und Schule“ statt], in: Vinogradnaja loza 11 (2008), S. 2.

97 Ebenda, S. 3.

tur – gehören immer noch zu den „Tagesthemen“ der kirchlichen Presse und beschäftigen die Geistlichkeit. Ein Teil der Geistlichen, ebenso wie viele andere Kirchenaktivisten, vertreten noch immer unkritisch die Thesen einer nationalistisch gesinnten Ideologie aus der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Dies betrifft wiederum sehr direkt die für die Kirche so aktuelle Frage, welchen Platz sie in der heutigen säkularen Gesellschaft Lettlands einnimmt. Einerseits ist die Kirche sich dessen bewusst, dass es nicht möglich ist, die Konzeption einer Volks- oder Staatskirche aufrechtzuerhalten. Die erste war aufgrund von Säkularisierungstendenzen schon in der Zwischenkriegszeit nicht zu verwirklichen, die zweite hat in der Geschichte des unabhängigen Lettlands nie existiert. Es ist zwar zu konstatieren, dass die Evangelisch-Lutherische Kirche während der autoritären Zeit (1934–1940) einen größeren Einfluss hatte als in der Zeit der Demokratie. Die Rolle der Kirche war in der politischen Hierarchie des Ulmanis-Regimes rechtlich jedoch nicht befestigt. Andererseits will die Kirche nicht die Chance aufgeben, mit ihren Vorstellungen von Moral die Gesetzgebung Lettlands beeinflussen zu können. Der in der Kirche dominierende Konservatismus ist keinesfalls vormodern, ganz im Gegenteil – er ist modern, denn für die Verwirklichung seiner Ziele setzt er die neuesten Kommunikationstechnologien und Methoden der politischen Kampagnenführung ein. Am häufigsten erwähnen Kirchenvertreter dabei Homosexualität als Sünde. Andere Themen, die im Lettland der Vorkriegszeit für die Kirche wichtig waren (z.B. der Kampf um die Einschränkung von Alkoholkonsum und -verbreitung) werden heute interessanterweise als Laster verhältnismäßig selten erwähnt.

Dies ist nicht nur auf die für den postsowjetischen Raum spezifischen Umstände zurückzuführen – wie etwa auf die aus der Sowjetzeit ererbten Vorurteile oder „schlechte“ Politik, die ihren Wählern statt Lösungen für ökonomische und soziale Probleme zu bieten – Feindbilder vor Augen führt. Die Erklärung für die beschriebenen Phänomene ist in einem weiteren kulturellen Kontext zu suchen. Der Religionsforscher Bryan S. Turner hat es so formuliert: „[T]he paradox of globalisation is that, because it compresses time and space by creating the world as a single place, it intensifies the problem of otherness.“⁹⁸ Die Rolle des „Anderen“ übernehmen andere Religionen (wie z.B. der Islam) sowie ethnische und sexuelle Minderheiten. Die im öffentlichen Raum zum Ausdruck gebrachten Meinungen der Kirchenvertreter enthalten oft die gleichen Argumente, die in globalen Medien und offiziellen Dokumenten von konservativen Protestanten, Katholiken und Orthodoxen zu finden sind. Dass Lettland geografisch nah an Russland liegt und sich teilweise auch im Einflussbereich von dessen Medien befindet, begünstigt eine Situation, in der viele Aussagen über Moral, die von konservativen Christen sowie der Kirche nahestehende Politikern geäußert werden, den Ansichten ähneln, die auch in Russland Resonanz finden.

Die Diskussion über die Sünde ist weder im Luthertum noch im allgemeinen Protestantismus etwas Neues. Wie der Historiker Diarmaid MacCulloch schrieb, war „Disziplin ein sehr positiv konnotiertes Wort während der Reformation“.⁹⁹ Obwohl Luther zunächst die kirchliche Lehre nur von den Ideen befreien wollte, die er als unbiblich ansah, konnte dies weder damals noch später die Sorge um den Einfluss auf das Leben der Gläubigen

98 Bryan S. Turner: *Religion and Modern Society. Citizenship, Secularisation and the State*, Cambridge 2011, S. 231.

99 Diarmaid MacCulloch: *The Reformation. A History*, New York, NY u.a. 2005, S. 591.

herunterspielen.¹⁰⁰ Dabei war aus Luthers Sicht die Sünde vornehmlich eine Verletzung des ersten Gebots: Du sollst keine Götter neben mir haben.¹⁰¹ Im heutigen Luthertum wird Sünde oft gedeutet als „Entfremdung von dem, wo wir hingehören – von Gott, uns selbst und der Welt“.¹⁰² In Lettland ist dabei die Tendenz zu erkennen, dass die kirchlichen Autoritäten kategorische, die Kirchenmitglieder und insbesondere die Geistlichkeit betreffende Gesichtspunkte ausdrücken. Dies rückt die Evangelisch-Lutherische Kirche Lettlands näher an den Katholizismus. Hierin unterscheidet sie sich von vielen anderen Kirchen des lutherischen Erbes (allen voran in der USA), in denen die Ansicht dominiert, dass „die Lutheraner keine Lehrstrukturen wie die katholische Kirche entwickelt haben, denn sie haben Angst davor, den Heiligen Geist und das Evangelium menschlichen Strukturen unterordnen zu müssen. [...] Der einzelne Gläubige, vom Heiligen Geist geleitet, kann selbst einschätzen, ob eine konkrete Ansicht der christlichen Moral entspricht.“¹⁰³ In dieser Perspektive ist es schwierig, einen Sünden katalog für das Luthertum zu erstellen. Die in der heutigen Kirche wahrnehmbare Konzentration auf besondere Problemfragen (gegenwärtig z.B. Homosexualität) weist auf die Tatsache hin, dass der moralische Aspekt im heutigen Christentum ein zentraler Punkt der theologischen Fragestellung geworden ist. Die moralischen Fragen sind vom ethischen Bereich in die Soteriologie umgesiedelt und stellen für viele Christen die entscheidenden Fragen der christlichen Identität dar.

Aus dem Lettischen übersetzt von Maija Levane, Riga

Summary

The concept of 'sin' has seen radical transformations throughout the history of Christianity. So too in Latvia. Following the First World War, an era of „degenerate“ behavior was publicly deplored, often by clergy. In the Post-Soviet era, while interwar discourses were revived, the concept of „sin“ was also projected onto developments during Soviet times. Moreover, the Latvian Church is currently very critical of homosexuality, which might be explained by the proximity to even more conservative Russian society and the wave of right-wing populism elsewhere in Europe.

100 Vgl. Richard L. Gawthrop: *Pietism and the Making of Eighteenth-Century Prussia*, Cambridge 1993, S. 90.

101 Vgl. Hans-Olof Kvist: *Lutheran Ethics and the Common Values of Mankind*, in: *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 82 (2006), S. 29.

102 Tillich, *Systematic Theology* (wie Anm. 6), S. 46.

103 Thomas A. Nairn: *The Christian Moral Life. Roman Catholic and Lutheran Perspectives*, in: *Journal of Lutheran Ethics* 1 (2001), H. 2, <https://www.elca.org/JLE/Articles/1019> [letzter Zugriff: 3.10.2016].

The International Dimension of Estonian Lutheranism in the 20th Century

by Priit Rohtmets

Introduction

Estonian Lutheranism, with its institutions, forms of religious identity and theological research, has its own specific character. This singularity, however, comprises a combination of theological, social, political and historical aspects. One of the factors that has shaped and is characteristic of Estonian Lutheranism is its international dimension. It is, however, impossible to analyze one specific moment without understanding and describing Estonian Lutheranism in its full complexity, since all the various aspects are interconnected. The aim of this article, then, is to analyze the international dimension of Estonian Lutheranism and its development through the 20th century in a wider context, taking various domestic and international actors into account.

Having established the interconnection between the specific and the general context, a more detailed definition of the international dimension of Estonian Lutheranism is needed. I distinguish two major motives, one being ecclesiastical, the other theological. The ecclesiastical motive involves formal and informal relations, i.e. international relations between churches, participation in the ecumenical movement and in various religious communions. The second motive is less formal, and although it includes institutional cooperation between theologians, the primary focus here is on the impact of the international dimension of Lutheranism on Estonian theological thought and church life. The structure of the analysis makes it possible to follow the changes in these motives over the 20th century. After a general introduction to the social and political context in which Estonian Lutheranism operated in the early 20th century, the article provides an analytical overview of local theological thought in the 19th century, thus portraying the main features of Lutheranism in Estonia. The third section covers the first period of Estonian independence from 1918 to 1940 in more detail, in order to better understand the changes in theological and ecclesiastical thinking in Estonian Lutheranism in connection with its international dimension. How this new orientation became a source of conflict is the topic of the following section, which deals primarily with the relationship between German and Estonian elements in the church. Radical changes took place after the Second World War when the Baltic States were occupied and annexed by the Soviet Union. The four sections which follow describe and analyze the development of the new, state-orchestrated internationalism. After a brief look at developments within Soviet Estonia, the fraught relationship with the Estonian Lutheran Church in exile is analyzed. The next section deals with the role of Jaan Kiivit in toning down the conflict across the Iron Curtain, and is followed by a section investigating the new generations of religious leaders that grew up in Soviet isolation.

The central question in the development of the international dimension of Estonian Lutheranism throughout the 20th century is its influence on local religious identity. The history of foreign influence and how it relates to religious identity is the key to understanding the identity of the Estonian Lutheran Church in the 21st century.

From Provincial Order to State Independence – the Historical and Social Context of Estonian Lutheranism in the Early 20th Century

In order to understand the history of Estonian Lutheranism, we first have to be aware that the Baltic States underwent a number of political changes in the course of the 20th century. These changes had a profound effect on their societies, population, social order, values and the development of civil society. They also changed the religious landscape and the profile of religious associations.

At the beginning of the 20th century the territory of Estonia was part of the Russian Empire. It was administratively and ecclesiastically divided into two provinces – Estland in the north and Livland in the south. Altogether, Lutheran congregations in the Russian Empire formed eight consistorial districts, which were subordinated to the General Consistory in St Petersburg. However, the General Consistory was not the highest authority in administrative matters, as it was subordinate to the Russian Ministry of Interior, the Governing Senate, and the Tsar. The church was a ‘Lutheran territorial church’, often called *Landeskirche*.¹

All local Lutheran peasants were obliged to belong to a certain congregation, but they were not allowed to participate in governing bodies of the parish. As society in general, the congregations were governed by the Baltic-German nobility, who were mostly local manor owners. The majority of the clergy were also of Baltic German origin.² Although the church’s freedom for self-government was officially limited and controlled by the state, in practice the church was in Baltic-German hands.³ The state did not usually intervene in the daily affairs of the church. That said, one must not forget the interest of the state in establishing a common identity for the empire, a development which was extremely intense during the so-called Russification period in the last decades of the 19th century. This also had consequences for the Lutheran Church, as its activity was severely hampered by the state, which favoured the established faith of the empire, the Russian Orthodox Church, as well as the Russian language.⁴

The First World War resulted in the fall of the Russian Empire in 1917, which was soon followed by the establishment of the new independent Baltic republics in 1918. The states – Lithuania, Latvia and Estonia – were internationally recognized and joined the international community. Little more than twenty years later, during the Second World War, their independence was forcefully interrupted. The Baltic States were annexed in 1940 by the Soviet Union (USSR), and were forced under Soviet rule. The fall of the Soviet Union in

1 Cf. Andres Andresen: *Luterlik territoriaalkirik Eestimaal 1710–1832. Riigivõimu mõju kirikuvalitsemisele, -institutsioonidele ja -õigusele* [The Lutheran Territorial Church in Estonia 1710–1832. State Influence on Church Administration, Institutions and Law], Tartu 2004, pp. 162 f.

2 Cf. Johan Kõpp: *From Established Church to Free People’s Church. A Chapter from the History of the Evangelic-Lutheran Church of Estonia*, in: Jaan Olvet-Jensen (ed.): *Apophoreta Tartuensia*, Stockholm 1949, pp. 2-5.

3 Cf. Mikko Ketola: *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1918–1939*, Helsinki 2000, p. 25.

4 Cf. Ea Jansen: *Usk ja kirik* [Faith and Church], in: Andres Andresen et.al. (eds.): *Eesti Ajalugu V. Pärisorjuse kaotamisest Vabadussõjani* [Estonian History V. From the Abolition of Serfdom to the Independence War], Tartu 2010, pp. 314-326, here pp. 320 f.

1991 saw yet another change, as the states fulfilled their goal of restoring their independence and have since then taken the path of democracy.⁵

The shift from provincial order, i.e. being a part of the Russian Empire until 1918, and of the Soviet Union from 1940 (1944) to 1991, to state independence meant a conceptual change. Although the declaration of independence in 1918 was addressed to “the peoples of Estonia” (in plural), and in 1925 the Republic of Estonia passed one of the greatest achievements in interwar Europe – the cultural autonomy law –, the Republic of Estonia was nevertheless established on the basis of Estonian national self-determination. It was, and still is, a nation-state. During the first half of the 20th century around 90% of the population were Estonians. Independence was perceived not only as an administrative act, but also as an expression of cultural identity and national history. For the first time, Estonian culture was publicly protected, fostered and promoted by the Republic of Estonia.⁶

Equally important is the fact that the establishment of Estonian nationhood made Estonia a part of the international community and created an Estonian national self-image, equal to other independent nations. The establishment of the Republic of Estonia thus introduced the concepts of national and international for the Estonians. During the interwar period international relations were primarily connected with the issue of foreign orientation and the preservation of independence. Choosing the right friends with whom to establish closer contacts seemed to be the best guarantee to preserve state independence. The Republic of Estonia, although internationally recognized, was still one of the smallest states established after the First World War according to the principle of national self-determination, and it was seen as a buffer country between Europe and Soviet Russia.⁷

Defining Lutheranism in the Context of ‘Domestic’ and ‘International’ Prior to Estonian Nationhood

The provincial order before Estonian statehood had two major ideological pillars: firstly, the predominantly Russian language-based ideology of the Russian Empire, which was more or less supported by the Russian Orthodox Church; and secondly, Baltic-German ideology, represented by the German-speaking ruling minority, with its local administrative and social institutions, including the Lutheran Church. Lutheranism and the Lutheran Church were considered to be the most important moral guardians of society and the guarantors of social order. As the Baltic Germans and the Russian government were unable to create a socially stable and nationally balanced political system, the end of the 19th century saw the establishment of an Estonian civil society, based on national values and national history.

5 Cf. Ago Pajur: Riikluse rajamine [The Development of Statehood], in: Ibidem et.al.: Eesti ajalugu VI. Vabadussõjast taasiseseisvumiseni [Estonian History VI. From the Independence War to the Restoration of Independence], Tartu 2005, pp. 47-64; Jüri Ant: Nõukogude okupatsioon [The Soviet Occupation], ibidem, pp. 164-180; Tõnu Tannberg: Taasiseseisvumine [The Restoration of Independence], ibidem, pp. 374-396, here pp. 391-393.

6 Cf. Andres Kasekamp: A History of the Baltic States, Basingstoke 2010, pp. 113-119.

7 Cf. Eero Medijainen: Saadiku saatus. Välisministeerium ja saatkonnad 1918–1940 [The Fate of the Ambassador. The Foreign Ministry and the Embassies 1918–1940], Tallinn 1997, pp. 47-55.

This was not integrated into the ruling social system, but started to function as a parallel society, with its own social organizations, media, and from the beginning of the 20th century political parties, which soon succeeded in controlling a few local governments.⁸

At the beginning of the 20th century the Lutheran Church in the Baltic provinces also faced renewal. However, reform efforts were rejected and the church managed to remain firmly behind the Baltic-German ruling class and preserve its confessional identity. Although Estonian clergy participated in the Estonian national awakening, the church in general was a bystander in these affairs and to some extent even opposed the development. Lutheran confessionalism had deep and reputable roots in the Baltic provinces, because the Faculty of Theology at the University of Tartu, responsible for educating clergy, was an institution with a prominent history, reputation and influence. It was the only Evangelical Faculty in the Russian Empire which trained ministers for the entire Russian Evangelical Lutheran Church. The Faculty at the University of Helsinki mostly produced ministers for the Lutheran Church in Finland. Confessional Lutheranism, as the predominant theological approach of the faculty for most of the 19th century, aimed to unite characteristics from Pietism and Orthodoxy as well as the historical-critical method of Bible studies. Before the wave of confessional theology in the second half of the 19th century there had also been several prominent representatives of Lutheran orthodoxy; Professors Theodosius Harnack and Friedrich Adolf Philippi should be mentioned here.⁹

Just as the political orientation of the Faculty gravitated to Germany so did its theological orientation. The most intimate ties were established with the University of Erlangen, so that new theological approaches reached the Baltic provinces in the form of Erlangen theology. The most famous representatives of the faculty during its peak in the second half of the 19th century were Alexander von Oettingen and Moritz von Engelhardt.¹⁰ In 1859 von Oettingen set up the faculty's theological journal *Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche*, and acted as its editor for the next 15 years.¹¹

Interestingly, the faculty was also a platform for theologians who later became professors at universities in Germany. This also serves as evidence of the close ties between Germany and the Baltic provinces. For example, Adolf von Harnack, professor of Church History at the Friedrich-Wilhelm University of Berlin was the son of Theodosius Harnack, Professor of Practical Theology in Tartu. Coincidentally, Reinhold Seeberg, Professor of Dogmatic

8 Cf. Toomas Karjahärm, Väino Sirk: *Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917* [The Development and Ideas of the Estonian Intelligentsia 1850–1917], Tallinn 1997, pp. 210 f.

9 Cf. Jouko Talonen, Priit Rohtmets: *The Birth and Development of National Evangelical Lutheran Theology in the Baltics from 1918 to 1940*, in: *Journal of Baltic Studies* 45 (2014), no. 3, pp. 345-373, here p. 347.

10 Cf. Heinrich Seesemann: *Die Theologische Fakultät der Universität Dorpat 1802–1918*, in: Reinhard Wittram (ed.): *Baltische Kirchengeschichte. Beiträge zur Geschichte der Missionierung und der Reformation, der evangelisch-lutherischen Landeskirchen und des Volkskirchentums in den baltischen Landen*, Göttingen 1956, pp. 206-219, here pp. 212 f.

11 Cf. Urmas Petti: *Tartu teoloogide algatatud kiriklik-teoloogilised perioodilised väljaanded XIX sajandil* [The Church and Theological Periodicals Initiated by Tartu Theologians in the 19th Century], in: Riho Altnurme (ed.): *Eesti teoloogilise mõtlemise ajaloo. Sissejuhatavaid märkusi ja apokrüüfe* [History of Estonian Theological Thought. Introductory Remarks and Apocryphals], Tartu 2006, pp. 38-44, here p. 42.

Theology at the Friedrich-Wilhelm University in Berlin, was also an alumnus of Tartu. As a representative of confessional Lutheranism, he balanced Harnack's liberal position in Berlin, and became one of his main opponents in theological matters.¹²

Adolf von Harnack had visited the Baltic provinces in 1911 to give lectures and promote his views. His lectures gained much attention; however, his views were considered too liberal and were not approved by the local church or supported by the professors of the Faculty of Theology in Tartu. Earlier, he had even had a conflict with his father, who was a notable representative of confessional Lutheranism, and for some time even parted ways with him. Harnack's views were condemned, but at the same time his influence proved to be a key factor in the division among the clergy during the inter-war period. Before Estonian nationhood, liberal theology had more support in the province of Livland than in Estland, where theologians tended to be more reserved about following the new line.¹³

At the same time, there were works published in Estonian about the new approach to Christianity in the light of Christian history. For example, the works of Ernest Renan, Gustav Frenssen, Johannes Riehl, Friedrich Delitzsch, David Friedrich Strauß and others were translated, published and promoted. Therefore, even though the church and the faculty were not prepared to go along with liberal tendencies, these views were nevertheless analyzed, reviewed and even supported by some pastors and theologians.¹⁴

The faculty was consolidated as an exclusively German affair, so that even during the Russification period it managed to avoid any major restrictions. Even though Russification brought with it new conditions, particularly the implementation of the Russian language, Slavic culture and Orthodox faith as the cornerstones of the empire's common identity, the Russian government deemed it dangerous to teach evangelical theology in Russian.¹⁵ The only new limitation concerned the appointment to the chairs, which was now in the hands of the government. The first non-German appointed to the chair of Church history was the Slovak Ján Kvačala.¹⁶

The strengthening of the Estonian national movement resulted in a struggle against the dominance of the ruling Baltic-German minority, including the Baltic-German clergy. During the period 1875 to 1916, 128 Estonians graduated from the Faculty of Theology in Tartu, 93 of whom were ordained as pastors. At the beginning of the 20th century the

12 Cf. Lembit Raid: *Tartu Ülikooli usuteaduskond 1632–1940* [The Tartu Faculty of Theology 1632–1940], Tartu 1995, pp. 30–32.

13 Cf. Jouko Talonen: *Latvian kansallisen teologian synty. Kiista teologian suunnasta ja taistelu pappiskoulutuksesta Latvian evankelis-luterilaisessa kirkossa 1918–1934* [The Birth of Latvian National Theology. Conflict about Theological Direction and Pastors' Education in the Latvian Evangelical Lutheran Church 1918–1934], Rovaniemi 2008, p. 276.

14 Cf. Riho Saard: *Kultuurprotestantismi ja teoloogilise liberalismi ajalugu Eestis. Peatükk XX sajandi Eesti teoloogilises mõtteloos* [Cultural Protestantism and Theological Liberalism in Estonia. A Chapter on the History of Theological Ideas in Estonia in the 20th Century], Tallinn 2008, pp. 45–57.

15 Cf. Urmas Petti: *Keiserliku Tartu Ülikooli usuteaduskonna esimesed professorid* [The First Professors of the Imperial Tartu University Faculty of Theology], in: *Ajalooline Ajakiri* 116/117 (2002), no. 1/2, pp. 127–132, here p. 127.

16 Cf. Karl W. Schwarz: *Ján Kvačala ja tema tähendus Tartu/Dorpati ülikoolile* [Ján Kvačala and His Importance for the University of Tartu], in: *Altnurme* (ed.), *Eesti teoloogilise mõtlemise ajaloo* (see note 11), pp. 72–83, here p. 73.

Estonians and Latvians thus began demanding the appointment of native Estonians and Latvians as professors of practical theology and greater influence in parish life.¹⁷ However, these demands were rejected, although the number of Estonian students rose consistently from the last decades of the 19th century and clergy had to be able to preach in local languages, i.e. in Estonian and Latvian.¹⁸

During the First World War, when anti-German agitation and activity reached a peak, the faculty was obliged to teach in Russian. While most of the Baltic German professors decided to resign, the state approved the call to appoint native Estonians and Latvians to the faculty, and in 1916 Johan Kõpp was appointed the first Estonian professor of practical theology.¹⁹

Although some congregations had a friendly relationship with the local Baltic-German pastor, after the 1905 revolution parishes began to demand pastors of Estonian origin and mother tongue. These demands could not, however, be fulfilled satisfactorily because there were not enough Estonian theology students to fill the posts, and the policy was not accepted by the ruling Baltic-German nobility.²⁰

All in all, Lutheranism in Estonia was influenced foremost by German culture and theology. The church and the faculty of theology belonged to the German cultural and theological world, although, politically, the Baltic provinces were a part of the Russian Empire. For the religious institutions in the Baltic provinces the sense of belonging to the German cultural and theological world was so deeply rooted that the influence of German evangelical theology cannot be defined as 'international'. At the same time, there was definitely a certain domestic form of theology in the Baltic provinces; however, this was still a part of the German world, and was recognized as such by theologians and clergy in Germany, as well as in the Russian Empire. The international dimension of Lutheranism in Estonia was therefore rather limited. There were almost no noteworthy international relations outside the German cultural space. The domestic form of theology was interpreted in the context of the German theological mainstream. The domestic interpretation of theology and the German context proved to be viable even after social and political conditions changed with the establishment of the Republic of Estonia.

17 Cf. Villem Reiman: Eesti ja Läti usuteaduse õppetoolide asutamisest Tartu Ülikooli juures [About the Establishment of Estonian and Latvian Chairs of Practical Theology at the University of Tartu], in: *Ibidem: Mis meist saab? [Where Are We Going?]*, Tartu 2008, pp. 447-452; Riho Saard: Eesti rahvusest luterliku pastorkonna väljakujunemine ja vaba rahvakiriku projekti loomine, 1870–1917 [The Development of an Ethnic Estonian Pastor-class and the Creation of the Free People's Church Project, 1870–1917], Helsinki 2000, pp. 6, 312 f.

18 Cf. Arthur Vööbus: *The Department of Theology at the University of Tartu. Its Life and Work, Martyrdom and Annihilation. A Chapter of Contemporary Church History in Estonia*, Stockholm 1963, pp. 22 f.

19 Cf. Jansen, *Usk ja kirik* (see note 4), p. 323; Priit Rohtmets: *Rektor Johan Kõpp [Rector Johan Kõpp]*, Tartu 2007, p. 29.

20 Cf. Saard, *Eesti rahvusest* (see note 17), p. 312.

Establishing New Perspectives – The International Dimension of Estonian Lutheranism in the 1920s and 1930s

The independent Estonian Lutheran Church was born as a result of the Russian Revolution in 1917. Its constitution was passed in 1919, at a time when the world was recovering from the atrocities of the First World War.²¹ As the leaders of churches and states started to work towards avoiding the repetition of similar bloodshed in the future, it also signaled a new era in the cooperation between churches. It was the war that gave the impetus to establishing many inter-confessional organizations with an aim to fight for peace in the world. Doctrinal differences were often set aside, and the social role of the church in stabilizing society was emphasized instead. The establishment of an independent Estonian Evangelical Lutheran Church (EELC) and the emergence of the ecumenical movement as a way to approach society through uniting the churches were the two major aspects which influenced the international dimension of Estonian Lutheranism from the 1920s.²²

The Lutheran church was established as a people's (folk) church. The main author of the church's new basic concept, Johan Kõpp, declared in 1917 that the aim of the church was to unite all members into one organization so that they would all feel at home in their own church.²³ The concept clearly addressed the Estonian majority and signaled a conceptual change in defining the relationship between the church and its membership and society. These views were in accordance with the path Estonian society had decided to take after the 1917 Revolution in Russia.

The new church order was democratic and had an episcopal-synodical structure, with its parliament (Church Diet) of more than 500 members, church government (Consistory) with a lay vice president, a bishop to lead the church, and its court system for religious matters. The constitution was passed at the Second Church Congress in 1919 by parish members who had earlier been elected according to new democratic rules implemented by the Republic of Estonia to organize their parish life and represent their congregation at the congress. According to these rules there were no limitations based on property or social position. The majority of church members were Estonians, thus the representatives in congress were also mostly Estonians. The Baltic-Germans lost their prerogative as well as the initiative they had held in leading the congress and electing the new leadership. In conclusion, it was the Second Church Congress that ended the Baltic-German hegemony, and as a result of the congress the Baltic Germans were ousted from the leading positions. All new members of the consistory were native Estonians, including Jakob Kukk, who was elected as the bishop of the church and served as its leader until his death in 1933.²⁴

21 Cf. Riho Saard: Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku sünniloost [The Birth Story of the Estonian Evangelical Lutheran Church], in: *Akadeemia* 22 (2010), no. 12, pp. 2177-2202, here pp. 2196-2199; Priit Rohtmets, Erik Salumäe: Eesti evangeelse luterliku vaba rahvakiriku asutamises [The Establishment of the Estonian Evangelical Lutheran Free People's Church], in: *Akadeemia* 23 (2011), no. 6, pp. 1135-1178, here pp. 1148 f., 1166.

22 Cf. Priit Rohtmets: Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku välissuhted aastatel 1919–1940 [Foreign Relations of the Estonian Evangelical Lutheran Church 1919–1940], Tartu 2006, p. 214.

23 Cf. Johan Kõpp: Kiriku ja riigi vahetõde [The Relationship between the Church and the State], in: *Ibidem*: Vaimu valgusel [In the Light of the Spirit], Tartu 2009, pp. 25-28.

24 Cf. Olaf Sild: Eesti kirikulugu. Vanimast ajast olevikuni [Estonian Church History. From the Earliest Times to the Present], Tartu 1938, p. 230.

The implementation of the new church order and the election of the new leadership went hand in hand with a new mentality and orientation of the church. At the same time the church had difficulties regaining the social position it had held before Estonian nationhood, because for many the church meant something that belonged to the past. Formally, the church and the state were separated, and now the church had its internal freedom. Even with the separation of church and state, the church's ability to function still depended on the state. Because of the church's past and socialist influence in Estonian politics during the first years of the republic, the state's attitude towards the church was not as friendly as the church had hoped. However, there were also centre-right-wing parties, who were more supportive towards the church. They did not consider the church as something of the past, but at the same time they severely criticized the church's past from a national perspective. So, the general scene tended to be pessimistic, and the church faced criticism from every direction. To protect the church, several members of the clergy, as well as laypeople, established a Christian-Democratic Party, which was represented in Parliament until the beginning of the 1930s. They managed to prevent the worst for the church, but were unable to win back the prerogatives the church had had earlier.²⁵

Although the church had aimed for self-rule and the state had approved the new approach, as an outcome of the new policy the church was now deprived of nearly all of its public functions. For example, the parliament passed a law that banned religious education from schools. After a referendum in 1923, initiated by the Christian Democratic Party, most of whose supporters were in favour of religious education, the subject was reinstated in the school curriculum on a voluntary basis. From the second half of the 1920s, the church gradually handed over its duties of registering births, deaths, marriages and divorces. The clergy preserved the right to register marriages as authorized civil servants. Most importantly, with the land reform passed in 1919 the church lost most of its properties in rural areas, because they were considered equivalent to Baltic-German manors. This weakened the church's position considerably. Financially, the church now functioned only with the support of its members and their voluntary annual fees. The system of compulsory tax and regulative tax, with landowners financing the church was abolished.²⁶

It was not only the state and the politicians who considered the church a symbol of the past or criticized the church's past, but it was the clergy themselves who wanted to overcome the image of a Baltic-German past. In fact, the Estonians responsible for reorganizing the church at the beginning of the 1920s did everything to free the church and Estonian Lutheranism from anything that resembled the previous *Landeskirche*, a church for the nobility, or the *Herrenkirche*, as it was often called.

It also meant that the orientation in foreign relations changed diametrically. Where previously the church had belonged to the sphere of German Lutheranism, Scandinavian

25 Cf. Ursula Haava: *Kristliku Rahvaerakonna tegevusest ja seostest luteri kirikuga 1919–1931* [The Activities of the Christian People's Party and Its Links to the Lutheran Church], Tartu 2006, p. 94.

26 Cf. Niilo Pesonen: *Valtionkirkosta vapaakirkoksi? Viron evankelis-luterilaisen kirkon järjestysmuodon kehitys 1919–1925* [From State Church to Free Church? The Development of Church Order in the Estonian Evangelical Lutheran Church 1919–1925], Helsinki 2004, pp. 318–320.

churches and the Church of England now received maximum attention. The neighbouring churches were also included in the foreign relations short-list.²⁷

The church defined its foreign relations in two ways. Firstly, there were neighbour-churches and other partner churches: Cooperation with these was primarily related to certain fields of church activity. Secondly, there were relations with significance for the church's way of thinking and belonging to the family of other Protestant churches. The Church of Finland can be considered a unique case, because as the closest neighbour and an ally it belonged to both groups. In addition to bilateral relations with other churches, the EELC began to actively participate in the ecumenical movement.²⁸

The orientation of the EELC was, in fact, chosen even before the church was established. In 1916, Archbishop Nathan Söderblom of the Church of Sweden founded a Cooperation Committee of Scandinavian Churches. In so doing, mutual cooperation was not the only aim Söderblom had in mind: His ambition was to unite all the churches in the region in order to act as one organ in international Protestant and ecumenical forums. Olaf Schild, Professor of Church History at the Faculty of Theology during the inter-war period, mentioned that Söderblom's plans were more far-reaching than anyone at that time would have expected.²⁹ Söderblom expressed his conviction that the episcopal structure of the Baltic churches should be re-established and that the churches should be a part of the Scandinavian Cooperation Committee. It was also Söderblom who initiated the establishment of an Estonian national committee of the ecumenical peace organization: World Alliance for Promoting Peace through the Churches, which was the first ecumenical initiative in Estonia. Söderblom was literally the person who took the EELC to the international arena. Even though the cooperation between the two churches was not as close as it was, for example, with the Latvian or the Finnish Lutheran Church, the impulse which the Church of Sweden and Söderblom gave the EELC marked a completely new orientation.³⁰

Consequently, the Church of Sweden and its Archbishop were the closest allies for the EELC in shaping its new identity in the 1920s. Even though the Scandinavian Church Committee lost its significance by the mid-1920s, its importance cannot be overemphasized, because it was the church committee and the following cooperation which helped to formulate the concept that the EELC belonged to Scandinavia, or was a part of Baltoscandia, as it was called in the interwar period. As a clear sign, the first bishop of Estonia, Jakob Kukk, was consecrated by the Swedish Archbishop Nathan Söderblom.³¹

27 Cf. Jakob Aunver: *Eesti rahvakirik ristitee* [The Way of the Cross of the Estonian People's Church], Stockholm 1953, pp. 76 f.

28 Cf. Rohtmets, *Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku valissuhted* (see note 22), pp. 10 f.

29 Cf. Aila Lauha: *Suomen kirkon ulkomaansuhteet ja ekumeeninen osallistuminen 1917–1922* [The Foreign Relations and Ecumenical Participation of the Finnish Church 1917–1922], Helsinki 1990, pp. 88 f.

30 Cf. Priit Rohtmets, Veiko Vihuri: *Ecumenical Relations of the Estonian Lutheran Church (From the Beginning of the 20th Century to World War II)*, in: Riho Altnurme (ed.): *History of Estonian Ecumenism*, Tartu et.al. 2009, pp. 32-61, here p. 45.

31 Cf. Jakob Aunver: *Oma kirik* [Our Own Church], in: *Jumala abiga edasi. Piiskop dr. Johan Köpp'u 75. sünnipäevaks* [Onwards with the Help of God. On the 75th Birthday of Bishop Dr. Johan Köpp], Stockholm 1949, pp. 74 f.

Furthermore, Estonians were attracted to a concept which glorified the golden Swedish era in the 17th century, describing it as a period when the University of Tartu was established and there was a promising future ahead for local peasants. The church also used it to praise the 16th century Reformation and its aftermath, and claimed that it was the Reformation that brought spiritual freedom for Estonians.³² Cooperation with the Church of Sweden was also important because of the Swedish minority in Western Estonia. The Church of Sweden supported them financially, sending them pastors, and Söderblom visited the parishes personally in 1922.³³

However, the idea of Baltoscandia and the Golden Swedish era was not the only concept the EELC adopted in the 1920s. Another major idea concerned the cooperation between Finno-Ugric peoples. As a clear sign of friendly and close relations, the representatives of the Swedish and Finnish churches were both present at the Second Church Congress of 1919.³⁴

The EELC considered The Church of Finland as a big brother whose church life was observed with awe. The Church of Finland was the most influential and the closest partner of the EELC during the interwar period. The relations can be divided into several groups and phases, beginning with personal ties, through contacts between ecclesiastical societies, ending with official relations between the two institutions.³⁵

While the relations were closest between missionary societies in the 1920s, the cooperation began to attract other fields of church life in the following decade. What makes the Church of Finland special is the fact that the relations were usually interpreted in the context of common Finno-Ugric roots. The concept of Finno-Ugric peoples was promoted by many cultural organizations, singers, writers, and scholars of the inter-war period. To promote closer cooperation, a new tradition of organizing Finno-Ugric cultural congresses was called into existence in the 1920s. It took some years for the EELC to realize the benefits of cultural congresses. From 1929 the church began to use the Finno-Ugric concept and the cultural congresses to achieve closer cooperation with the Finnish Lutheran Church and its clergy. Finno-Ugric cooperation between the two churches culminated in the first Finnish-Estonian pastor's congress, which took place during the fourth Finno-Ugric cultural congress in 1931. The second such event was organized in 1935. The 1935 congress resulted in the establishment of a special committee to promote bilateral relations between the two churches. The congresses were intended not just for a few leading pastors, but included a great number of clergy. In addition to Estonians and Finns there was a third party, Hungarian Protestants, who organized the greatest event of the interwar period in 1937 when Finno-Ugric pastors were invited to a conference in Hungary.³⁶

32 Cf. Piiskop Jakob Kukk: Sissejuhatus [Introduction], in: *Usupuhastus eestlaste maal 1524–1924* [Reformation on Estonian Soil 1524–1924], Tartu 1924, pp. 2 f.

33 Cf. *Rootsi peapiiskop Rootsi kogudusi Eestis vaatamas* [Swedish Archbishop Visiting Swedish Parishes in Estonia], in: *Kaja* 158, 14 July 1922, p. 3.

34 Cf. Sild, *Eesti kirikulugu* (see note 24), p. 223.

35 Cf. Jukka Yrjölä: *Uskon sita Suomenlahden yli. Suomalaisten kirkolliset suhteet Viroom vuosina 1918–1939* [Faith Links over the Gulf of Finland. The Church Relations of Finns to Estonia 1918–1939], Helsinki 2016, pp. 358–365.

36 Cf. *Rohtmets, Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku valissuhted* (see note 22), pp. 44–47.

Although the cooperation contributed to the development of a strong sense of Finno-Ugric consciousness and was certainly of an international character, it was only a matter with regional importance. The internationalism of Finno-Ugric relations was important to Estonians and to the EELC because it helped to strengthen Estonian national religious identity. In reality, however, no new identity was created. The cooperation positioned Estonians among the Finno-Ugric peoples, but it had hardly any effect on the interpretation of religion. At the same time, the cooperation had several practical consequences, e.g. the contacts established between parishes. Estonians learnt from the well-organized Finnish church how to organize youth work, missionary work etc. The Church of Finland was the first partner church of the EELC with whom there was a modest, but growing, cooperation between parishes and church choirs already in the 1930s. This development was certainly a great step forward. The Finno-Ugric common stand helped to develop practical relations and gave a sense of shared history and identity. These aspects were crucial in re-establishing contacts between Finnish and Estonian clergy after they had been broken off by the Second World War.³⁷

In terms of foreign orientation and religious identity there was a third and, in comparison with the Finnish Lutheran Church, a completely different type of cooperation, with the Church of England. After the Church of Sweden and the Finnish Lutheran Church, the Church of England was the third major foreign partner with significance for the church's mentality.

The starting point in the relations with the Church of England was a decision of the Lambeth conference in 1930 to turn to the Finnish Lutheran Church and the Baltic Lutheran Churches with a proposal for cooperation. There had already been some contacts earlier. The Church of England had from the end of the 19th century sought ecumenical cooperation with Protestant and Orthodox churches.³⁸ The relations with Baltic and Finnish churches were a follow-up to the contacts established with the Church of Sweden. The Episcopal structure of the Nordic Lutheran churches was a crucial factor in reaching an agreement between Anglican and Lutheran churches; the Church of Sweden had maintained an uninterrupted episcopal succession and was therefore the first church with which contacts were established.³⁹

After Nathan Söderblom's death in 1931, the Church of Sweden lost its leading ecumenical figure, and the EELC lost a close friend and partner. This meant that the Anglican Church became the main partner with significance for the EELC's way of thinking. Anglicans were interested in coming to an agreement with partner churches to organize conferences, consecrate bishops, accept communion and mutually acknowledge marriages and baptisms when local pastors are not at hand. After two sessions of negotiations in 1936 and 1938 the churches of Estonia, Latvia and England signed a joint report with a recommendation to the church heads and parliaments to formalize the agreement. It was approved by the churches and by the British Lower and Upper houses in 1939, but unfortunately political developments did not allow the new relations to flourish.⁴⁰

37 Cf. Yrjölä, *Uskon sita* (see note 35), p. 365.

38 Cf. Georges Florovsky: *The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910*, in: Ruth Rouse, Stephen Charles Neill (eds.): *History of the Ecumenical Movement. Volume I: 1517–1948*, Geneva 2004, pp. 263–306, here pp. 295 f.

39 Cf. Rohtmets, Vihuri, *Ecumenical Relations* (see note 30), p. 58.

40 Veiko Vihuri: *Hugo Bernhard Rahamägi, Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku teine piiskop 1934–*

The New Orientation of Estonian Lutheranism as a Source for Internal Conflict

The new orientation of the EELC was not approved unanimously. On the contrary, the inter-war period was marked by conflicts over the new foreign approach. The new orientation was not exclusively connected with foreign relations, because there was domestic controversy over confessional and national religious identity as well. These discussions were primarily related to the aim of the church to say goodbye to its past as a *Herrenkirche*. The new foreign orientation developed for the same reason and was connected with domestic debates.

Discussions on the church's statute in 1917–1919 illustrated two contradictory concepts of the church, its mission and administration. This division was the basis for the formation of theological factions in the 1920s. One group of clergy and church members wanted first and foremost to get rid of the *Herrenkirche* and the influence of the ruling German minority to bring the church closer to its members; the other group wanted to rid the church of some of its members, namely the so-called nominal Christians, in order to include only the people who valued the church based on its eternal message and foundation. The majority of Estonians belonged to the first group and supported the free people's church (*Volkskirche*) concept as opposed to the old order and mentality that did not sufficiently recognize the role of the members of the church. Most of the Baltic Germans emphasized that church members ought to be religiously active and did not, partly on national grounds, want to oppose the former church order and its mentality to the same extent. This group also included a small proportion of the Estonian delegates.⁴¹

Estonians, who were behind the free people's church wished to create a new religious identity suitable for Estonians and minorities, whereas Baltic-Germans and conservative Estonians saw the need to finally establish a church of true Christians. In doing so, the Baltic Germans, with the help of conservative Estonians wished to remain in control of the church and preserve the religious identity of the previous period. However, as mentioned earlier, they lost control of the church in 1919 and henceforth the first group began to shape the church according to their own concept.⁴²

Based on these discussions and the alteration of the confession paragraph in 1918, when a clause was included about doctrinal foundation, which was now understood in the "spirit of reformation" (in 1919 it was again altered to "the spirit of Protestantism"), three theological factions emerged in the 1920s: the conservative, the liberal and later the ecclesiastical-confessional. The conservative faction understood the new doctrinal foundation as a betrayal of the church's confessional identity. It represented orthodox or confessional Lutheranism,

1939 [Hugo Bernhard Rahamägi, the Second Bishop of the Estonian Evangelical Lutheran Church, 1934–1939], Tartu 2007, pp. 173–202.

41 Cf. Priit Rohtmets: Teoloogilised voolud Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kirikus aastatel 1917–1934 [Theological Factions in the Estonian Evangelical Lutheran Church 1917–1934], Tartu 2012, pp. 474–477; Veiko Vihuri: Kirikuõpetuslikke vaateid Eesti teoloogias. Rahvakiriku küsimus 1917–1940 [Dogmatic Views in Estonian Theology. The Question of the People's Church 1917–1940], in: Jaan Lahe, Tiit Pädam (eds.): Minu Issand ja minu Jumal! Pühendusteos Dr. theol. Toomas Pauli 70. sünnipäevaks [My Lord and My God! Festschrift for Dr. theol. Toomas Pauli on His 70. Birthday], Tallinn 2009, pp. 131–145, here pp. 132–135.

42 Cf. Rohtmets, Teoloogilised voolud (see note 41), pp. 139–142.

whereas the liberal school of thought tended to support German liberal theology, and especially Adolf von Harnack.⁴³

The ecclesiastical-confessional faction emerged after the actions of the two opposing schools began to compromise the unity and structure of the church. The majority of pastors followed this third school. The name of the school – ecclesiastical-confessional – referred to Lutheran confessional theology and a centralized church. This faction supported the preservation of the old doctrinal foundation, and therefore in 1925 the “spirit of Protestantism” was removed from the doctrinal paragraph and the church adopted the doctrinal foundation it had had in the Lutheran church of the Russian Empire. In reality, the theological programme of the ecclesiastical-confessional school was less clear than that of the liberals and conservatives, because the main aim of the school was to protect the people’s church order and keep the church in one piece. In general, they represented the “Old Tartu” tradition, i.e. the views were in compliance with the approach which the Faculty of Theology had represented during the earlier period.⁴⁴

These debates revealed three aspects which formed the backbone of the discussions and actions of the church in the interwar period. First, there were theological views and their historical background, second a new religious and national identity, and finally the foreign orientation. Several pastors embraced the new liberal approach to theological issues, but the discussions about the confession paragraph proved that the church was not prepared to change the interpretation of its doctrinal foundation. It was nevertheless willing to look for a new foreign orientation and for a new religious (and national) identity with updated ecclesiology, liturgy etc. The EELC also wished to recognize Lutheranism as a positive element in Estonian national history.

National religious identity became especially topical in the 1930s after the coup in 1934 when the Republic of Estonia became an authoritarian state. A normative form of Lutheranism, suitable to Estonian souls and minds, was the approach that was now most often looked for. However, the nationalistic stance did not result in the abandonment of the theological heritage of the previous period, even though the theological, liturgical and ecclesiastical profile of the church changed over the years. Consequently, the theological legacy from the previous period was maintained and even though a new foreign orientation was introduced, theologially the church still belonged to the German world. Pastors from the entire spectrum of theological orientation used the German theological arsenal. Therefore, the German theological heritage, as well as contemporary German theology did not necessarily mean that the church was living in history or trying to maintain its previous identity unchanged. German theology can also be considered as a sign of openness to new ideas and therefore its contribution to Estonian theological thought must be highly valued.

It was the theological heritage which made it difficult to create a new religious profile for the church. It was criticized by the educated class in the Estonian media for preserving the ‘German’ theological profile. In fact, it was the inability to adopt a new religious identity – a nationally understood Estonian Lutheranism – that was criticized, since no sustainable domestic form of theology had developed which would have satisfied the educated class. The foreign orientation was interpreted as something that would change church life and

43 Cf. Saard, *Kultuurprotestantismi* (see note 14), pp. 73-78.

44 Cf. Talonen, Rohtmets, *The Birth and Development* (see note 9), pp. 360 f.

help to establish a new approach to Christianity, understood in the Estonian way. However, while there were some elements introduced from Finland and Scandinavia, the theological profile in general remained almost unchanged.

Another point of criticism was the number of Baltic-German clergy working in the EELC and at the Faculty of Theology. They were considered to be representatives of German Lutheranism, with its culture, language etc., which for many belonged to the past. Although the number of Baltic German clergy declined over the years, it was still an issue that was often raised, even at the end of the 1930s when the number of Baltic German pastors was in fact no longer a problem. In 1919 there were 58 Estonian and 74 Baltic-German pastors; by 1939 there were 173 Estonian and 49 Baltic-German pastors.⁴⁵

The criticism was not only verbal; there were several conflicts that characterized the difficulties between the Baltic-Germans and the Estonians who now ruled the church. The Baltic Germans fought several battles during the interwar period to maintain their position. Firstly, after the Baltic Germans were ousted from power, they for some time even considered the establishment of a separate church. Finally, in 1921, a national deanery was established to unite all German parishes. The Swedish minority also had a deanery of their own. A second confrontation emerged in the early 1920s, in connection with Tallinn Cathedral. Bishop Kukk wished to use it as his cathedral, and argued that previously it had been a bishop's church. The German congregation using the church refused to hand it over, thus obliging the state to nationalize it and pass it over to the bishop in 1925.⁴⁶

Thirdly, there was a conflict about theological education. For some time in 1919 the (re)opening of the Faculty of Theology was seriously under discussion, because the socialist government was not prepared to educate pastors in a public school. One of the key arguments in favour of the faculty was the fact that in its absence the church and the state would have had to send theology students to study abroad, most probably to Germany, which was not considered desirable.⁴⁷

The Baltic-Germans considered the qualification and competence of Estonian professors at the Faculty of Theology insufficient. In 1931 they established a separate Luther Academy to educate their own clergy.⁴⁸ In Latvia, the Herder Institute was established for the same reason in 1922.⁴⁹

While the Herder Institute turned out to be a successful institution, the Lutheran Academy in Tartu had lost its significance by the end of the 1930s. Nevertheless, the German Ministry of Foreign Affairs considered the preservation of the Academy essential in promoting German culture in Estonia. At first, it had been rather sceptical, but over the years it came to appreciate the Academy as a beacon of German culture. In the second half of the 1930s there were even plans to enlarge the academy, so that other subjects could also be taught.⁵⁰

45 Cf. Aunver, *Eesti rahvakirikku ristitee* (see note 27), p. 76.

46 Cf. Ketola, *The Nationality Question* (see note 3), pp. 326-328.

47 Cf. Peeter Põld: *Eesti Vabariigi Tartu Ülikool 1919–1929* [Estonian Republican University of Tartu 1919–1929], Tartu 1929, p. 122.

48 Cf. Ketola, *The Nationality Question* (see note 3), p. 232.

49 Cf. Talonen, *Latvian kansallisen teologian synty* (see note 13), pp. 167-169.

50 Cf. Mikko Ketola: *Tartu Luther-Akatemia saksalaisena etuvartiona idässä 1930-luvulla* [The Luther Academy in Tartu as a German Outpost in the East in the 1930s], in: *Teologinen Aikakauskirja* 120 (2015), no. 3, pp. 194-208, here p. 206.

In reality, one of the reasons for founding the academy was that the Estonian language was now the official language of higher education. Therefore, it comes as no surprise that new Estonian professors of theology were appointed to the Faculty of Theology. Johan Köpp had already been appointed in 1916 and continued throughout the 1920s and 1930s as Professor of Practical Theology. From 1923 to 1928 he was the vice-rector, and from 1928 to 1937 rector of the University of Tartu.⁵¹ Professor of Systematic Theology was Hugo Bernhard Rahamägi, an Estonian who was elected as the new bishop in 1934 to lead the church after Bishop Kukk's death.⁵² Professor of Church History was also an Estonian – Olaf Sild, who for many years served as the dean of the faculty.⁵³ A new chair for comparative religion, which was established in 1919, was also held by a notable ecumenical Estonian, Eduard Tennmann. He was an honorary secretary of the World Alliance for Promoting International Friendship Through the Churches, and organized Baltic regional conferences to promote peace.⁵⁴ At the same time, and until the second half of the 1930s, the chairs of Bible studies were held by Baltic Germans, teaching in German. After their deaths the faculty became fully Estonian. The appointment question was not so much about qualification, but about language and views about the future of Lutheranism in Estonia. The Baltic Germans considered the Estonians too nationalistic, although they, too, followed the German theological tradition. Most of the professors represented confessional or liberal theology. In 1921, the University parish was divided into two branches on the basis of language.⁵⁵

The Faculty of Theology in Tartu contributed to regional cooperation between theologians and faculties of theology, but the cooperation was also hampered by national confrontations. In 1927, the Finns organized the first conference for theologians from the Baltic States and Scandinavia, and in 1929 a similar meeting took place in Riga. The list of participants had grown, with representatives from Königsberg and Uppsala, so that there were now theologians present from Sweden, Finland, Estonia, Latvia and Germany. While the first conferences were devoted to administrative matters, e.g. theological curriculum and teaching techniques, from the 1930s they focused on contemporary theological discussion.

In 1929 the question arose whether new member-faculties should be invited to join the conference. There were a few candidates, including the Herder Institute in Riga. This move was strongly opposed by the members of the Latvian University, as the Herder Institute was German-minded and had a more practical orientation than the other members. After 1931 the Luther Academy was also included in the list of candidates. The next conference took place in Tartu, in connection with the university's 300th anniversary in 1932. The question of inviting new members was on the agenda. While the Estonians succeeded in

51 Cf. Rohtmets, Rektor Johan Köpp (see note 19), p. 132.

52 Cf. Vihuri, Hugo Bernhard Rahamägi (see note 40), p. 116.

53 Cf. Riho Altnurme: Olaf Sild Tartu Ülikooli usuteaduskonnas [Olaf Sild at the Tartu Faculty of Theology], in: Marju Lepajõe, Andres Gross (eds.): Mille Anni Sicut Dies Hesterna. Studia in Honorem Kalle Kasemaa, Tartu 2003, pp. 300-313.

54 Cf. Priit Rohtmets: Ecumenical Peace Organisation “The World Alliance for Promoting International Friendship through the Churches” and Resistance to Totalitarian Regimes between Two World Wars, in: *Usuteaduslik Ajakiri* 64 (2013), no. 1, pp. 62-83, here pp. 78-83.

55 Cf. Hugo Bernhard Rahamägi: Tartu Ülikooli koguduse Eesti pihtkond 1921–1931 [The Estonian Branch of the Tartu University Parish 1921–1931], Tartu 1931, pp. 8-17.

keeping the Luther Academy off the list of participants and nearly everybody agreed with that solution, the application of the Herder Institute was supported by the University of Königsberg. This was a source of conflict. There was a third party involved, which made the situation even more critical. The Estonians had invited the only Evangelical Faculty of Lithuania from University of Kaunas, but this decision was strongly opposed by the University of Königsberg. In the end Lithuanian theologians were unable to take part in the meeting, because their synod took place at the same time.⁵⁶

The next conference was hosted by the University of Königsberg in 1934. Among others, the Herder Institute was invited, while the evangelical theologians from Kaunas were not. For this reason, the Latvians decided not to take part; the Estonians decided to support them, and did not participate either. The conflict threatened to hamper the planning of the next meeting, because there seemed to be no solution. Since the Herder Institute had already participated in the meeting once, it was also invited to the Turku conference in 1937, which was hosted by Åbo Academy.

Finally, after much persuasion, the Latvians agreed to participate. The Estonians had already announced their participation before the Latvians and had, together with other participants, sent a letter asking the Latvians to take part in the conference. The conference decided to recognize the Herder Institute as a permanent participant, but not as a member of the board of deans, responsible for organizing the conferences. So, towards the end of the 1930s the 'national obstacle' was overcome.⁵⁷

In addition to the conflict between theologians, there were also warm relations between Estonian professors and their German colleagues, and the former took a keen interest in contemporary German theology. For example, Hugo Bernhard Rahamägi visited Germany in 1920 to consult and listen to lectures by Julius Kaftan, Reinhold Seeberg, Paul Tillich and Ernst Troeltsch.⁵⁸ Young scholars, like Uku Masing and Siegfried Aaslava studied for some time at German universities. In 1932, Masing spent a semester in Tübingen and thereafter two semesters in Berlin, Aaslava had a scholarship from the University of Tartu and spent the years from 1929 to 1931 in Greifswald, Heidelberg and, for a short time, in Paris.⁵⁹ Nevertheless, in the 1930s Masing was extremely critical of the foreign orientation of the EELC, defending the need to find a suitable version of Christianity for the Estonian soul, rather than importing the identity from outside.⁶⁰

In the 1920s, the foreign orientation formed part of the heated debates initiated by the theological factions. The Faculty of Theology was criticized too, mainly because of Eduard Tennmann and Johan Köpp, who were considered too liberal by the conservatives. Similarly, the international orientation was severely criticized by the conservative faction.

56 Cf. Rohtmets, *Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku valissuhted* (see note 22), p. 80.

57 Cf. Priit Rohtmets: *Baltijas un ziemeļvalstu teologu konferences starpkaru perioda* [The Baltic and Nordic Theological Conferences in the Interwar Period], in: Gvido Straube, Jānis Kalnačs et.al. (eds.): *Vidzeme, baznīca, sabiedrība laikmetu mainā* [Livland, Church and Society through Changing Times], Valmiera 2009, pp. 115-123, here pp. 115-119.

58 Cf. Vihuri, Hugo Bernhard Rahamägi (see note 40), p. 28.

59 Cf. Urmas Nõmmik: *Saateks* [Preface], in: Uku Masing: *Uskuda, elada* [Believing, Living], Tartu 2006, pp. 383-402, here p. 385; Andreas Härm: *Siegfried Aaslava elu ja töö* [Life and Work of Siegfried Aaslava], Tallinn 2001, pp. 16-24.

60 Cf. Uku Masing: *Eestipärasest ristiusust*, in: *Protestantlik Maailm* 16 (1938), no. 1, pp 5-9.

For the entire interwar period the church was ecumenically open and participated in almost all major ecumenical events, including the peace organization, World Alliance for Promoting Friendship through the Churches, the Life and Work movement, and the Faith and Order movement. In 1938 the EELC was invited to become a member of the World Council of Churches, which at that time was in its formation stage.⁶¹

The ecumenical movement attracted mostly liberal and ecclesiastical-confessional pastors. Conservatives remained rather cautious because they feared that the doctrinal issues would be disregarded in favour of social questions.⁶² They also opposed the Swedish orientation, because the Church of Sweden, with its ecumenically active Archbishop, was considered too liberal.

In addition to the ghost of liberalism there was a fear of Catholicism, which was sometimes related to the so-called high church elements. For example, in 1921, a fervent discussion about the bishop's office and the apostolic succession followed the consecration of Bishop Kukk because the conservatives accused the church leadership of importing Catholicism to the EELC. In reality, the EELC had taken on the new identity of an episcopal church, brought to Estonia from Sweden. As there had been no episcopal church structure in Estonia for centuries and the church had been run by a General Superintendent, the new church order was considered strange, foreign and Catholic. In the 1930s, the relationship with the Church of England was even more alarming. First, there were fears that the 'Catholicism' of the Church of England would lead to weakened ties with German Lutheranism. Thus, the relationship with the Church of England was interpreted as a change in international orientation and religious identity. Dean Harald Pöld, the leader of the conservative faction, asked whether the English had set a trap for the Estonians. There were also pastors who seriously enquired what the Reformation had been all about, considering that the EELC would be joining the Anglicans.⁶³

With the emerging national perspective another kind of criticism surfaced when a young theologian, later one of the most respected theologians of the 20th century, Elmar Salumaa, expressed his scepticism about the agreement with the Church of England. In 1938 he wrote that replacing German models with English ones only meant a relocation of furniture and that it was simply an illusion to replace one foreign influence with another. He was convinced that the blow to the Germanized church was not mortal. He claimed that the church remained a German church, with its dogmatism and formalism. He wanted to create instead a nationally accepted church for the Estonian majority, with its own religious morals as the basic norm for a harmonious society. The German tradition had to be abandoned. In foreign contacts it was important to find a balanced solution and in terms of identity not to focus on one church. He emphasized the need to enrich religious life and take into account personal religious feelings.⁶⁴

In addition to theological arguments there was criticism based on foreign politics. As the United Kingdom had made it clear that it was not going to provide security to the Baltic States, the Republic of Estonia, in fear of the Soviet Union, had begun to seek closer

61 Cf. Rohtmets, *Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku valissuhted* (see note 22), p. 147.

62 Cf. Vihuri, Hugo Bernhard Rahamägi (see note 40), p. 357.

63 Cf. *ibidem*, pp. 184-186.

64 Cf. Elmar Salumaa: *Evangeelium ja eetos* [Gospel and Ethos], Tartu 2008, pp. 42-52.

cooperation with Germany. Officially, Estonia remained neutral. Consequently, the church's actions were observed by the state with mistrust, and as Bishop Rahamägi had problems with trust and supporters within and outside the church, this was yet another reason why he was removed from office by the Minister of Interior in 1939.⁶⁵

In conclusion, in the interwar period, there was a movement to find a new foreign orientation and to create a new understanding of Estonian Lutheranism. On the one hand, the EELC managed to establish a large network of partner churches and participated actively in the ecumenical movement, but at the same time the desire to find a new orientation and to distance itself from German influence was not entirely fulfilled. The German theological tradition was still followed and interpreted in a domestic context, so that the church remained intimately connected with the German Lutheran tradition.

Soviet Occupation and State-Orchestrated Lutheran Internationalism

The annexation and occupation of the Baltic States changed the social position of religious associations and the attitude towards religion in general. In a *de facto* atheist state, religion was considered a relic and something society needed to overcome. For this reason, the activity of churches was strictly regulated and observed. It was made difficult in every possible way to be a religious person or a church member. Church organizations, missionary activity and youth work was criminalized as religious propaganda. Publishing activity was also prohibited. Consequently, church buildings remained the only places for worship and practising religion, because any other public expression of religion was prohibited. The clergy fell victim to repressions and many pastors were forced to become agents and keep an eye on their colleagues. Eventually, it was a society of fear which the Soviet authorities had established and controlled, leaving little room for religious freedom. Nevertheless, for the churches the situation improved starting from the second half of the 1950s, and although the main line was firm, the authorities were not very consistent in putting policy into practice. As there were a number of institutions dealing with religion, and they were hardly in agreement with each other, their actions were not always coordinated.⁶⁶

From the end of the Second World War until the mid-1950s there were no foreign relations between the Soviet Protestant churches and the West. Although the Russian Orthodox Church (ROC) had already been made a tool for the Soviet regime after 1943, when Stalin met the leaders of the ROC in Kremlin, Protestant churches were kept in isolation for another decade. Their contribution in promoting the message of the Soviet authorities abroad was discovered only after Stalin's death in 1953. Initially, the contacts of Protestant churches were orchestrated by the ROC and Moscow.⁶⁷ There is proof that even in the 1970s

65 Cf. Veiko Vihuri: Piiskop Rahamägi ja luterlik kirik vaikival ajastul [Bishop Rahamägi and the Lutheran Church in the Silent Era], in: Ajalooline Ajakiri 125 (2008), no. 3, pp. 215-244, here p. 235.

66 Cf. Atko Remmel: Religioonvastane võitlus Eesti NSV-s aastail 1957–1990. Tähtsamad institutsioonid ja nende tegevus [The Anti-religious Struggle in the Estonian SSR 1957–1990. The Main Institutions and Their Activities], Tartu 2011, p. 288.

67 Cf. Peeter Kaldur, Ingmar Kurg et.al.: Ecumenical Relations of the Lutheran Church, in: Altnurme (ed.), History of Estonian Ecumenism (see note 30), pp. 126-153, here p. 133.

permissions for local clergy to participate in meetings abroad were often granted only after a positive answer from Moscow. This sometimes took several months, meaning that some meetings could not be attended.⁶⁸

The Soviet regime considered the foreign relations of the churches to be in the service of general political interests. Therefore, foreign relations were not run by the churches themselves, although over the years, after becoming used to the Soviet system, they did manage to lay down their own agenda in promoting foreign relations. The church wanted to break out of its isolation, as isolation would have meant definite muteness and downfall. Thanks to earlier periods in which the Lutheran Church had been relatively active in establishing new links with partner churches and had participated in the ecumenical movement, the church was now able to re-establish contacts.

However, in general, foreign politics and relations were under the control of the state, run by the state and represented the interests of the state. For most of the Soviet period the churches were used as soft power tools and were expected to show that the Soviet state was not an enemy of religion, and that there was religious freedom in the Soviet Union. Any reports about the persecution of Christians in the Soviet Union were condemned as Western propaganda against the communist state. The churches were also the promoters and spreaders of the ideas of Communism and were assigned the task of exerting political and economic pressure to obtain the support of developing countries, where the Soviet Union had certain interests.⁶⁹

An Ideological Battle Between Estonian Churches on Different Sides of the Iron Curtain

In 1939, the Baltic German pastors left Estonia after a call from Germany. The *Umsiedlung* meant that the church had lost a considerable number of its clergy who had been the bearers of German theological and cultural tradition. What made the situation even worse was the fact that in 1944, fearing new Soviet repressions, approximately 70,000 Estonians had also left the country, escaping either to Sweden or Germany. Among them was the leader of the EELC, Bishop Johan Kõpp, who had been democratically elected to office in 1939 and had remained in office during the Soviet and German occupations. More than 70 pastors managed to leave Estonia in 1944.⁷⁰ The exodus caused the church considerable damage. In addition to Bishop Kõpp, Vicar-Bishop Johannes Oskar Lauri also left Estonia, reached

68 Archbishop Kiivit sent every invitation to the Commissioner for Religious Affairs. Usually there were two copies, one translated into Russian. For important conferences, the invitation was sent to Moscow. One copy was left in the church's archives and is usually marked "Given to the Commissioner", which means that in discussing foreign affairs there were probably personal contacts between the Commissioner and the Archbishop. Cf. EELCCA (Estonian Evangelical Lutheran Church Consistory Archives), Kirjavahetus Kirikute Maaailmanõukoguga [Correspondence with the WCC], 1964–1965. From Kiivit to the Commissioner, 28.4.1964; From Kiivit to the Commissioner, 22.4.1964; EELCCA, Kirjavahetus usuasjade volinikuga ENSV-s [Correspondence with the Commissioner for Religious Affairs] 30.6.1951–24.12.1979; From Acting Archbishop Hark to the Commissioner, 11.9.1973; From the Archbishop to the Commissioner, 3.10.1974.

69 Cf. Kaldur, Kurg et.al., *Ecumenical Relations* (see note 67), p. 138.

70 Cf. Jakob Aunver: Johan Kõpp, Uppsala 1969, p. 70.

Germany and began to organize religious work there.⁷¹ Therefore, by the beginning of the new Soviet occupation in 1944 the two leaders and most members of the church government had left Estonia. In Soviet Estonia, under the guidance of the Soviet authorities, a new church leader, Jaan Kiivit senior was elected in a somewhat rigged election in 1949. The new archbishop served the church from 1949 to 1967.⁷²

Bishop Kõpp arrived in Sweden and with the help of the Church of Sweden managed to appoint district pastors (Sweden was divided into six districts), who began to organize religious work among Estonians. The fact that the Church of Sweden and the EELC had had a close and friendly relationship during the previous period was beneficial for the organization of religious work under these new circumstances. This is clearly shown by the fact that for six months Bishop Kõpp lived in Archbishop Erling Eidem's residence in Uppsala, where the two men had long conversations about Baltic refugees, but also about religion and the future of the church in general.⁷³

By the end of the 1950s the church in exile had around 60 congregations all over the world, with 65 ministers and around 65,000 members.⁷⁴ The EELC in exile participated at the founding meeting of the World Council of Churches (WCC) in Amsterdam in 1948, and based on a 1938 decision made by the EELC to join the WCC, it was accepted as a full member. In 1947, the EELC in exile was also one of the founding members of the Lutheran World Federation (LWF). The LWF was essential for Estonian refugees because of its relief work. American churches supported refugees financially and from the end of the 1940s guaranteed them permits to enter the United States of America.⁷⁵

Naturally, the main aim of the church was to be of service to the exile community and to unite the Estonian community around the world in the service of God. No less important, however, was the ideological fight against communism, and drawing attention to the Soviet oppression of the Baltic States.

The two world organisations – the WCC and LWF – played an essential part in achieving this goal. Johannes Oskar Lauri, Vicar-Bishop and from 1964 Archbishop of the EELC in exile, wrote in 1950 that it was necessary to preserve the member status in these organi-

71 Cf. *ibidem*: Piiskop Johannes Oskar Lauri 70-aastane [Bishop Johannes Oskar Lauri's 70th Anniversary], in: *Issanda kiriku tööpõllul* [Working in the Lord's Field], Uppsala 1962, pp. 7-14, here p. 13.

72 Originally the EELC had been run by a bishop, and although there were already negotiations in the 1930s to establish eparchies with bishops and appoint an archbishop, the latter was carried out in 1949 by Soviet authorities. This was to show that Kiivit was not subordinate to Kõpp, who resided in Stockholm. This in turn resulted in a decision made by the EELC in exile to declare Kõpp an archbishop too. Cf. Riho Altnurme: *Eesti Evangeeliumi Luteriusu Kirik ja Nõukogude riik 1944–1949* [The Estonian Evangelical Lutheran Church and the Soviet State 1944–1949], Tartu 2001, pp. 165 f.

73 Cf. Aleksander Täheväli: *Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku korraldamine ja juhtimine Rootsis* [The Organization and Leadership of the Estonian Evangelical Lutheran Church in Sweden], in: *Jumala abiga edasi* (see note 31), pp. 96-112, here p. 98.

74 Cf. *Eesti kirik vabaduses. Aastaraamat 1958–1959* [The Estonian Church in Freedom. Yearbook 1958–1959], Toronto 1957, p. 45.

75 Cf. Mikko Malkavaara: *Luterilaisten yhteyttä rautaesiripun laskeutuessa. Luterilainen yhteysliike ja Itä-Euroopan luterilaiset vähemmistökirkot 1945–1950* [Lutheran Contacts at the Fall of the Iron Curtain. The Lutheran Movement and the Lutheran Minority Churches of Eastern Europe 1945–1950], Helsinki 1993, p. 538.

zations, especially at a time when “other doors have closed in front of us”⁷⁶. At the same time, both world organizations began to search for contacts with Soviet churches, aiming to incorporate them into the international society, thus trying to achieve greater autonomy for the churches in the Soviet Union.⁷⁷

In 1955, Archbishop Kiivit made his first visits abroad – to Finland and Great Britain. The Soviet authorities allowed such contacts in order to demonstrate the freedom of religion in the USSR and to collect information on foreign religious organizations. Another important aim for Estonian churchmen was to establish contacts with Estonians living in exile and try to obtain help from church leaders in Helsinki and London for the education of young clergy at universities in Great Britain and Finland. For the EELC it was not an entirely new concept, because there had already been similar contacts in the 1920s and 1930s. For example, Rudolf Kiviranna had studied in Hungary and Jaak Taul in Great Britain.⁷⁸

Now, in the new political situation, the motives had changed. For the Soviet state educating clergy abroad was considered an important counter-intelligence tool. At the same time, however, it did give the church an opportunity to educate pastors, since the Faculty of Theology had been closed by the Soviet authorities in 1940. There was only a small Theological Institute financed by the church itself with limited resources and a small number of students, who only gathered for limited study sessions. Among the students were two candidates who were sent to Great Britain and Germany. Kiivit had visited Germany in 1958 and during a meeting in Stuttgart had been promised that the Lutherans in the Federal Republic of Germany were prepared to cover the costs of one or two young Estonian theologians. The LWF was prepared to help finance studies in Great Britain. Kuno Pajula, the future Archbishop of the EELC from 1987 to 1994, was selected for studies in Germany. From 1960 to 1961, he stayed in Göttingen. The second student was Kaide Rätsep, who began his studies at Oxford in 1958 and with short breaks stayed there until 1961.⁷⁹ According to the KGB files, both exchange candidates were also recruited as agents. They had to win the trust of the intelligence service and go through several test jobs before they were allowed to leave the Soviet Union. The Finnish Lutheran Church was willing to support and welcome Estonian candidates in Helsinki, but due to political complications the plan could not be carried out.⁸⁰

The accession of the Russian Orthodox Church to the WCC in 1961 paved the way for other churches in the Soviet Union and Eastern Europe to join the WCC. The EELC joined

76 Johannes Oskar Lauri: Kiriku ülesanded paguluses [The Tasks of the Church in Exile], in: Eesti Kirik 1 (1950), pp. 4-7, here p. 6.

77 Cf. Mikko Malkavaara: Kahtia jakautuneet Baltian luterilaiset kirkot ja Luterilainen maailmanliitto 1944–1963 [The Twofold Baltic Lutheran Churches and the LWF, 1944–1963], Helsinki 2002, pp. 378 f.

78 Cf. Rohtmets, Eesti Evangeeliumi Luteri Usu Kiriku valissuhted (see note 22), pp. 43, 65.

79 Cf. Indrek Jürjo: Pagulus ja Nõukogude Eesti. Vaateid KGB, EKP ja VEKSA arhiividokumentide põhjal [Exile and Soviet Estonia. Views on the Basis of KGB, EKP and VEKSA Archival Sources], Tallinn 1996, pp. 166 f.

80 Cf. Kristel Engman: Usuteaduse Instituut Eesti ja Soome luterlike kirikute suhetes 1946–1986 [The Theological Institute in the Relations between the Estonian and Finnish Lutheran Churches 1946–1986], in: Riho Saard (ed.): Kultuurisillad Läänemere-äärses kultuuriruumis. Töid eesti kirikuloo, süstemaatilise teoloogia ja piibliteaduse alalt [Cultural Bridges in the Baltic Cultural Space. Works from Estonian Church History, Systematical Theology and Bible Studies], Tallinn 2011, pp. 137-163, here pp. 140-144.

the WCC in 1962 and the LWF in 1963. The WCC, LWF and the EELC had corresponded with one another from 1955.⁸¹ However, the first proposal by the Executive Secretary of the LFW Carl Lund-Quist to ask Jaan Kiivit to participate in the LWF meeting had been made back in 1952, but had been severely criticized by the exile church.⁸² Consequently, the internationalism of Estonian Lutheranism now meant either justifying or condemning Communism and the Soviet Union. This question was especially topical in ecumenical and confessional world organizations. Initially, the EELC in exile had managed to keep the EELC in Estonia away from the international arena for some years. In 1956, the exile church still managed to prevent discussion about the EELC joining the LWF. However, after a meeting of the Conference of European Churches the following year, which was also attended by Estonian and Latvian church leaders, the position of the LWF began to change. In 1959, the Conference of European Churches (CEC) was founded, which gave smaller churches more opportunity for cooperation. From the very beginning, the CEC was open to Soviet churches, and also respected the peace work which Soviet churches promoted. Therefore, the EELC was among the founding members of the CEC. Jaan Kiivit belonged to the presidium of the CEC and was one of the key figures in the organization.⁸³ Soon after founding the CEC, the EELC was also accepted into the LWF.⁸⁴

Among the most ardent and passionate protesters against the violation of religious freedom and the acceptance of Soviet churches into Christian world organizations was Arthur Vööbus (Vööbus), a respected and well-known Estonian theologian, who worked at the Lutheran School of Theology in Chicago. He constantly sent public letters to Christian organizations and governments. From 1969 he began to publish a fourteen volume series "Studies in the History of the Estonian People", which served as a testimony of the sufferings that the Estonians had endured under the occupation.⁸⁵

In 1959, the General Secretary of the WCC Willem Adolph Visser 't Hooft visited the Soviet Union⁸⁶ where he met the Baltic Protestant church leaders. Although Kiivit admitted that religious life had been severely hit, he nevertheless expressed his conviction that the situation was improving. Kiivit was considered a church leader who had made a personal sacrifice in becoming archbishop. The official speeches Kiivit gave were usually heavily censored and never revealed the whole truth. They did not contain direct lies, but described the Soviet society from a positive perspective.⁸⁷

81 Cf. EELCCA, Kirjavahetus Luterliku Maailmaliidu ja Kirikute Maailmanõukoguga [Correspondence with the LWF and the WCC], 1955–1965. Franklin Clark Fry to Jaan Kiivit, 6.8.1955; Carl E. Lund-Quist to Jaan Kiivit, 6.9.1955.

82 Cf. Swedish National Archives (SNA), Estniska evangelisk-lutherska kyrkans i exil arkiv [The Archive of the Estonian Lutheran Church in Exile], A 1:1, The minutes of the Committee of the EELC, 26.6.1952.

83 Cf. Kaldur, Kurg et al., *Ecumenical Relations* (see note 67), p. 133.

84 Cf. Malkavaara, *Kahtia jakautuneet Baltian luterilaiset kirkot* (see note 77), pp. 380-385.

85 Cf. Amar Annus: Saateks [Introduction], in: Arthur Vööbus: *Kummargil käsikirjade kohal* [On the Spot of Crooked Manuscripts], Tartu 2009, pp. 397-404, here p. 401.

86 Cf. J.A. Hebly: *The State, the Church, and the Oikumene. The Orthodox Church and the World Council of Churches, 1948–1985*, in: Sabrina Petra Ramet (ed.): *Religious Policy in the Soviet Union*, Cambridge 1993, pp. 105-124, here pp. 120 f.

87 Cf. Riho Altnurme: *The Estonian Evangelical Lutheran Church and the Soviet Union after the Second World War*, in: *Kyrkohistorisk årsskrift 104* (2004), pp. 95-103, here p. 99.

In the 1960s, the EELC in exile continued to protest about the absence of religious freedom in the Soviet Union. The biggest campaign was organized to oppose the WCC's decision to accept the Protestant churches of the Soviet Union as members. Archbishop Kõpp claimed that the clergy was simply being used as a tool to promote Soviet propaganda. Visser 't Hooft in his reply said that there were so many devoted men who were loyal to the Lord not only among the believers, but also among the leaders of the churches in communist countries, and that was the reason why the WCC desired fellowship with them. In a confidential memo sent to the LWF in 1959 regarding the situation in Latvia and Estonia, Visser 't Hooft was hopeful that religious activity in Estonia and Latvia was progressing.⁸⁸

In 1963, a similar confrontation took place during a LWF meeting in Helsinki, where Archbishop Jaan Kiivit of the EELC in Soviet Estonia replied to the criticism presented by the exile church. This was one of the few occasions when the representative of the Lutheran Church in Soviet Estonia criticized the exile community in Western media. Talking about religious freedom and the activity of the Lutheran Church in Soviet Estonia, Kiivit made three major points: There was no violation of religious freedom in the Soviet Union. To this he added that, in addition to the freedom of conscience there was also the freedom for anti-religious propaganda, but as a Soviet church leader he was convinced that the anti-religious policy had no effect on church life. Second, he emphasized that religion was not directly supported and its public presentation was forbidden in the Soviet Union, at the same time stressing that it was not these restrictions but urbanization and changes in civil society in general that were causing the church to lose members; in that sense, he argued, the Soviet Union did not differ from the West. Finally, he reasoned that the emigrated branch of the church was not in a position to judge the activity of the church in Soviet Estonia. He rhetorically questioned the decision made by the clergy in exile to abandon their congregations and move to the West.⁸⁹

With both churches taking part in international cooperation, a clear distinction between official relations and personal contacts emerged in the 1960s. In private conversations even the heads of the churches were more or less honest. For example, there was a secret meeting between Kiivit and a few persons from the exile community during Kiivit's visit to the USA in 1956 in which Kiivit was open-minded and honest. In a conversation he asked for medicine for his heart, as well as dark buttons for the gowns of ministers. When asked about his position as archbishop, he answered that somebody had to lead the church. He described the situation in Estonia as grey: there were no mass deportations any more. People had learned to keep their mouths shut, and suffered in silence. He looked at his compatriots now living in exile in the United States and said: "You would have learnt it too."⁹⁰

Well into the 1970s international organizations and their conferences continued to be events where the ideological battle between the exile and Soviet church delegations took

88 Cf. World Council of Churches Archives (WCCA), 42.2.044, WCC General Secretariat, Correspondence: member churches: 1938–1993, Estonian Evangelical Lutheran Church in Exile, Visser 't Hooft to the Consistory of the EELC, 18.2.1963.

89 Cf. Interview with Kiivit: Kirik ei saa olla viies kolonn [The Church Cannot Be a Fifth Column], in: *Võitleja* 12 (1963), no. 8, p. 3.

90 EELCCA, Perekond Kõpp [Family Kõpp], Johan Kõpu kirjavahetus erinevate isikute ja organisatsioonidega [The Correspondence of Johan Kõpp], Juhan Suurkivi to Johan Kõpp, 16.10.1956.

place, as the WCC assembly in Nairobi in 1975 illustrates. Before the assembly, the EELC in exile had published a brochure “A message to the churches from the Estonian Evangelical Lutheran Church” about the persecution of Christians and the church in the Soviet state. Archbishop Konrad Veem of the EELC in exile had even met with the General Secretary of the WCC, Philip Potter, intending to draw attention to the violation of religious freedom in the Soviet Union. Archbishop Edgar Hark of the EELC in Soviet Estonia, in turn, claimed at the assembly that there was no violation of religious freedom in the Soviet Union. In Hark’s report on the assembly, which he later wrote to the KGB, he claimed that Veem had afterwards apologized and claimed only to accuse the Soviet state and not the church. Veem offered a different description of the conflict, highlighting that Hark’s Nairobi reply had been calm and solid, and in Russian. Veem therefore negatively referred to Hark as a true Soviet church leader, adding that, personally, the two men got along just fine.⁹¹

As the churches were ousted from the public realm and foreign relations were in the hands of the state, only a small number of pastors were allowed to represent the church abroad. Although the number increased over the years, it still remained relatively small and travelling abroad was exclusively the privilege of church leaders and a few previously monitored pastors and theologians; for ordinary pastors it was impossible to attend any conferences, or to visit the West for other reasons. The case of Archbishop Kiivit senior is a good example of how pragmatic the state was in using the church for its own interests. Kiivit was respected by Western church leaders as one of the wisest theologians and church leaders in the Soviet bloc. For this reason he was elected to the boards of Christian organizations and attended so many meetings and conferences in various countries that the Soviet authorities began to suspect his loyalty and to fear that he had become too popular and too independent in representing the church abroad. Consequently, in 1967 he was removed from office by the authorities, ostensibly because of bad health. In reality, he was removed because he had become a threat to the system.⁹²

Old Partners, New Circumstances

It was partly Kiivit’s charismatic personality that helped to re-establish the relationship with one of the closest partners of the EELC during the Soviet period, the Finnish Lutheran Church. In the foreign relations of the Soviet period there were two major partner churches – the Lutheran churches in Finland and in West Germany.⁹³ The first visit that Kiivit was allowed to make was to a peace conference in Finland in 1955. During this visit he met

91 Cf. Riho Saard: “On küll kahju...” Luteri kiriku vaimulike välissõitudest ja välismaa kirikutegelaste külaskäikudest Eesti NSVsse [“That Is Sad...”. The Foreign Visits of Lutheran Clergy and Foreign Church Visitors to Soviet Estonia], in: *Akadeemia* 26 (2014), no. 7, pp. 1164-1205, here p. 1188; Konrad Veem: *Eesti vaba rahvakirik. Dokumentatsioon ja leksikon* [The Free People’s Church of Estonia. Documents and Encyclopedia], Stockholm 1990, p. 343.

92 Cf. Riho Altnurme: *Peapiiskopi tagandamine aastal 1967* [The Removal of the Archbishop in 1967], in: Arne Hiiob, Urmas Nõmmik et.al. (eds.): *Kristuse täisea mõõtu mööda. Pühendusteos Jaan Kiivitile 65. sünnipäevaks* [Across the Entire Lifespan of Christ. Festschrift for Jaan Kiivit on His 65. Birthday], Tallinn 2005, pp. 66-78, here pp. 72-77.

93 Cf. Engman, *Usuteaduse Instituut* (see note 80), p. 162.

the Bishop of Tampere, Eelis Gulin. Previous cooperation during the interwar period was crucial in Kiivit's search for friends. For example, the first contact he made with the Church of England was Herbert M. Waddams, who had been the secretary of the British delegation during the 1938 negotiations between the Church of England and the Estonian and Latvian churches. He was also an ardent supporter of a friendly relationship between the Soviet Union and Great Britain and during the Second World War had convinced the Swedes and Finns to adopt a friendlier attitude towards the Soviet Union.⁹⁴ Gulin, too, had been involved in the interwar cooperation between the Estonian and Finnish churches. At the same time, he had been a supporter of a friendly relationship with the Soviet Union and had even gained the nickname "red bishop".⁹⁵

From the mid-1950s the Church of Finland was involved in a dialogue with the Russian Orthodox Church and the WCC welcomed the Finnish church's position as a bridge builder.⁹⁶ Thereafter, the Soviet Union slowly but steadily came to acknowledge that it was also useful to consolidate cooperation between the EELC and the Church of Finland. In 1957, the authorities permitted the EELC to publish a yearbook in order to demonstrate that it was possible to publish religious materials in the Soviet Union. This was, however, only distributed outside Estonia. The next yearbook was not published until 1982.⁹⁷

Kiivit may have been too courageous in promoting the church's own agenda, although his activities were probably coordinated with the local Commissioner for Religious Affairs. In any case, the first time he invited Gulin and the Bishop of Helsinki, Martti Simojoki, to visit Soviet Estonia in 1959, this only caused confusion. The Soviet authorities did not grant Simojoki and Gulin a visa, advising Gulin to travel privately as a guest of the Association for Promoting Friendship between the Soviet Union and Finland. Gulin declined, correctly pointing out that there was probably a political motive behind this advice. In turn, Kiivit was invited to Finland in 1960 and 1962, but was not given permission to go abroad until 1963, when he travelled to Helsinki for the LWF meeting, and received an honorary doctorate in theology from the University of Helsinki. In 1983, Archbishop Edgar Hark received the same honour, and in 1982 the archbishop emeritus of the Finnish Lutheran Church Martti Simojoki was named honorary doctor of the Theological Institute in Tallinn.⁹⁸

In 1962 Kiivit had argued that through Finland it was possible to approach the Scandinavian churches and normalize relationships with them.⁹⁹ Another aim was to establish contact with the exile church in order to diminish its influence and convince them to ease the public campaigns against the Soviet Union. On a few occasions, exile church represen-

94 Cf. Hanna-Maija Ketola: *Relations between the Church of England and the Russian Orthodox Church during the Second World War, 1941–1945*, Helsinki 2012, pp. 190-193.

95 Cf. Riho Saard: *Jaan Kiivit senior – Soome ja Eesti kirikute vahelise silla taastaja* [Jaan Kiivit senior – Rebuilding the Bridge between the Estonian and Finnish Churches], in: Hiiob, Nõmmik et.al. (eds.), *Kristuse täisea mõõtu mööda* (see note 92), pp. 51-65, here p. 62.

96 Cf. Riho Saard: "Suurenmoinen rakkauden näytelmä". *Suomen evankelis-luterilaisen ja Venäjän ortodoksisen kirkon oppineuvottelut kylmän sodan vuosina* ["A Wonderful Spectacle of Love". *The Talks between the Finnish Evangelical-Lutheran Church and the Russian Orthodox Church during the Cold War*], Tallinn 2006, pp. 38-48, 205-207.

97 Cf. Riho Altnurme, Atko Rimmel: *Church Life during Occupations*, in: Riho Altnurme (ed.): *History of Estonian Ecumenism* (see note 30), pp. 109-125, here p. 118.

98 Cf. Engman, *Usuteaduse Instituut* (see note 80), pp. 157 f.

99 Cf. Saard, "On küll kahju..." (see note 91), p. 1173.

tatives met during the visits of church leaders from the Soviet bloc to Finland, but mostly no meetings took place, because of the fear created by propaganda.¹⁰⁰

In 1964, after Kiivit had visited Finland several times, a delegation of the Finnish Lutheran church finally visited Soviet Estonia. The visit took place less than a year before the President of Finland, Urho Kaleva Kekkonen came to Estonia, and held a speech in Estonian at the University of Tartu, in which he stressed how he cherished the Finno-Ugric relationship between the two nations.¹⁰¹ Thereafter, a few other visits were organized, notably that organized by Professor Kauko Pirinen, who was accompanied by almost 50 theology students. The end of the 1960s marked a setback in foreign relations due to the events in Prague in 1968 and the removal of Kiivit in 1967.¹⁰² The Consistory of the EELC drew up a document justifying the Soviet invasion of Czechoslovakia.¹⁰³

The Finnish Lutheran church was one of the churches to break through the Iron Curtain and send religious literature to Soviet Estonia. German Protestants and the representatives of ecumenical organizations contributed to this cause even more passionately. In Germany, there were a few Baltic German and Estonian pastors who were also active in supplying Estonia with theological literature.¹⁰⁴ In the 1950s and early 1960s Kiivit had brought along as many books as he could, because his luggage was not always checked. From the late 1960s books were allowed through customs.¹⁰⁵

Continuity and Disruption – New and Old Perspectives on Estonian Lutheranism

As mentioned earlier, only a small number of pastors were allowed to go abroad. The EELC hosted groups from the West, but before the 1980s there were no such visits organized to visit the Western churches. For most of the clergy, literature was the only way to break out from isolation, with the result that the internationalism of Estonian Lutheranism was rather limited and one-sided.

The church was, to a large extent, isolated in terms of international cooperation, but it was also kept from the public realm within Soviet society. In Soviet society, there was no honest and open discussion about social matters, and the church was not allowed to take a public position on any social issues. Peace work was the only exception, and this was

100 Cf. Riho Altnurme: Foreign Relations of the Estonian Evangelical Lutheran Church as a Means of Maintaining Contact With the Western World, in: *Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History* 19 (2006), no. 1, pp. 159-165, here p. 165.

101 Cf. Saard, Jaan Kiivit *senior* (see note 95), p. 61.

102 Cf. Altnurme, Peapiiskopi tagandamine (see note 92), pp. 66-78.

103 Cf. Riho Saard: Nõukogude aeg. Arengutest Euroopas ja Nõukogude Eestis [The Soviet Era. The Developments in Europe and in Soviet Estonia], in: Anne Velliste (ed.): *Usk vabadusse. Artikleid ja mälestusi Eesti Evangeelse Luterliku Kiriku osast Eesti iseseisvuse taastamisel* [The Faith on the Way to Freedom. Articles and Memories of the Role of the Estonian Evangelical Lutheran Church in Estonia Regaining Independence], Tallinn 2011, pp. 36-47.

104 For example Burchard Lieberg, who had left Estonia in 1939, and Toomas Põld, who escaped Estonia in 1944 and served as the Dean of the EELC in German exile.

105 Cf. Riho Saard: "Rõõmustame selle üle..." Usulise ja teoloogilise kirjanduse saatmine Soomest Eestisse 1950.–1980. aastatel ["Let's Rejoice...". Sending Religious and Theological Literature from Finland to Estonia, 1950s–1980s], in: *Akadeemia* 16 (2004), no. 4, pp. 844-869.

used zealously as a way of breaking out of isolation. The EELC participated in the 1958 Prague peace conference and in those which followed. Archbishop Kiivit was one of the prominent leaders of the movement. Peace work was also promoted by the churches inside the Soviet Union.¹⁰⁶ The Soviet authorities expected the church to praise the regime, but to do so in a way that would not reach a wider audience. Isolation shaped the profile of the EELC during the Soviet period, i.e. the questions asked in a free society differed from those asked in a totalitarian society. More importantly, isolation had consequences for the theological profile of the church because it meant that the church had little leeway if it wanted to preach the gospel in relative safety. Of course, there were a few dissident pastors, but in general, the result of isolation was a simplified, static and biblical form of theology, so-called survival theology.¹⁰⁷

As there was a constant need for pastors, from 1967 the church also ordained women. After one or two years of study, young candidates were usually ordained as assistant pastors. Some continued their studies after ordination, some did so independently, with limited supervision, and most only graduated from the Theological Institute after many years. This had a negative effect on the sustainability of theological tradition, resulting in a disruption of tradition and less quality in theological education.

Even though there were theologians with admirable wisdom and talent, which they put into practice, many were not very open to new ideas or to finding new approaches to analyzing the Christian faith, and the positive effect of internationalism tended to be only modest. The contribution of Elmar Salumaa, a systematic theologian, who in the 1930s had worked at the Faculty of Theology, has to be highlighted, because he was the most prominent teacher for many young candidates. Uku Masing was another notable and much respected theologian, even though he was ousted from the public sphere. While Masing's theological legacy has only been published in recent decades, Salumaa's contribution to translating and interpreting contemporary theology already shaped the church during the Soviet period. From 1967 he began to publish a one-man theological journal "Teoloogiline kogumik". Each of the 58 volumes consisted of up to ten articles and translations. In addition to the journal he published translations of contemporary systematic theology and wrote schoolbooks for theology students. They were typed and distributed in a small number of copies for students and pastors.¹⁰⁸

Despite German Protestants being one of the closest partners of the EELC, the German tradition slowly but steadily faded from the church's sub-consciousness. There was no Faculty of Theology, no Baltic German pastors, and the majority of society did not accept religion, although for a certain minority it proved to be an important alternative to Soviet ideology. Leading theologians of the church remained true to German theology, but their ability to influence the church without any publications and public debate was relatively

106 Cf. Kaldur, Kurg et.al., *Ecumenical Relations* (see note 67), p. 137.

107 Cf. Riho Saard: *Aktiivsetest reziimivastastest Eesti luterliku kiriku kontekstis 1970. ja 1980. aastatel* [About the Active Dissidents in the Estonian Lutheran Church Context, 1970s and 1980s], in: *Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 102* (2012), pp. 77-110.

108 Cf. Priit Rohtmet: *Järelsõna. Elmar Salumaa teoloogi ja õpetajana* [Epilogue. Salumaa as a Theologian and Teacher], in: *Elmar Salumaa: Tiib pandud aastaile õlale* [Wings Put on the Shoulders of Years], Tallinn 2010, pp. 871-873, here p. 871.

small. The vanishing German tradition did not mean that the church fell into complete isolation, nor did it mean that the relations with German Protestants ceased to exist. The Finnish influence has already been discussed, but there was another source, which influenced the church from the end of the 1970s, the Lithuanian Catholic Church. In addition to formal contacts with Germans, Finns etc. a group of young pastors began to visit the Lithuanian Church in the 1970s. With its 'sacramental movement' this church was rather successful in fighting communism, and was thus admired by Estonian pastors. A few pastors even left the Lutheran Church and became Catholics, but the majority of clergy tried to interpret Catholic theology in a Lutheran context and change some elements of the traditional liturgy as well as the appearance of pastors.¹⁰⁹ As a result, a lively debate has been going on since 1991 as to whether women should be ordained, whether pastors should be called pastors or priests, whether they should wear a black gown or a white alba, and whether the church should enrich its liturgy with elements of Catholic or Lutheran high-church background. Some of these questions were raised back in the 1980s, but at that time were criticized by Archbishop Edgar Hark and the Consistory.¹¹⁰

Official foreign visits and personal contacts were very complicated at least until 1975, the signing of the Helsinki Final Act of the Conference on Security and Cooperation in Europe. After that, and especially at the beginning of the 1980s, the number of foreign visits started to increase, although there were a few setbacks.¹¹¹ Archbishop Hark's role was also noteworthy. He was a Red-Army Second World War veteran and had good relations with state representatives. He managed to ease the church's isolation considerably from the end of the 1970s. A major event for the EELC was the LWF conference on peace policy in Tallinn in September 1980. This was a topic which was acceptable to both the Soviet and Western parties. International Christian organizations and churches in the West often put Tallinn on the list of destinations for their delegations because it was one of the most Western cities in the Soviet Union and thus seemingly had more religious freedom.¹¹²

At the beginning of the 1980s the number of foreign guests rose constantly and more and more groups came to Soviet Estonia. Notably, even the congregations hosted foreign visitors, mainly from Finland. The real breakthrough, however, came with the social change in the Soviet Union, beginning in 1985. In 1986 a delegation of the EELC visited the North-Elbian Church, and from that visit friendly relations have been maintained to the present day. Already in 1989 Jaan Kiivit junior, a minister in Tallinn Pühavaimu parish, and one of the most prominent Estonian theologians in the 1980s and 1990s, admitted that the relationship with the Church of Finland and with other Western churches had helped

109 Cf. Riho Saard: *Katoliiklik vagadusvool 1970. ja 1980. aastate Eesti Evangeelses Luterlikus Kirikus* [The Catholic Piety Movement of the 1970s and 1980s in the Estonian Evangelical Lutheran Church], in: *Usuteaduslik Ajakiri* 63 (2012), no. 1, pp. 36-62, here pp. 58 f.

110 Cf. *Eesti Evangeelne Luterlik Kirik* [The Estonian Evangelical Lutheran Church], Tallinn 1984, p. 78.

111 Cf. Kaldur, Kurg et.al., *Ecumenical Relations* (see note 67), p. 142.

112 Cf. *ibidem*, p. 144; Riho Saard: *Luterliku Maailmaliidu Euroopa vähemuskirikute konverents Tallinnas 1980* [The LWF Conference of the European Minority Churches in Tallinn 1980], in: Riho Saard (ed.): *Kultuurisillad Läänemere-äärses kultuuriruumis. EELK Usuteaduse Instituudi toimetised XXI* [Cultural Bridges in the Baltic Cultural Space. Miscellanies of the EELC Theological Institute XXI], Tallinn 2011, pp. 164-191.

to preserve the memory of a democratic state and church.¹¹³ Kiivit junior was elected archbishop of the EELC in independent Estonia in 1994.

Conclusion

During the 20th century the Lutheran church came a long way from a territorial church run by the German nobility to a democratic people's church. The international dimension of Estonian Lutheranism shaped the church and Lutheran identity along this path.

At the beginning of the 20th century Lutheranism in Estonia was influenced foremost by German culture and theology. The church and the Faculty of Theology at the University of Tartu (Dorpat) belonged to the German cultural and theological world, although, politically, the Baltic provinces were a part of the Russian Empire. For religious institutions in the Baltic provinces the sense of belonging to the German cultural and theological world was so deeply rooted that one cannot define the influence of German evangelical theology as 'international'. At the same time, there was definitely a certain domestic form of theology, but this was still a part of the German world, and was recognized as such by theologians and clergy both in Germany, and in the Russian Empire. The international dimension of Lutheranism in Estonia was therefore quite limited.

The domestic interpretation of theology and the German context proved to be viable even after social and political conditions had changed with the establishment of the Republic of Estonia. As a result of the Russian Revolution in 1917 an independent Estonian Lutheran Church was born. The Lutheran church was established as a people's church. The establishment of an independent church and the emergence of the ecumenical movement, as a way to approach society through uniting the churches, were the two major aspects that influenced the international dimension of Estonian Lutheranism from the 1920s. The implementation of the new church order and the election of new leadership went hand in hand with a new mentality and orientation of the church. Where, previously, the church had belonged to the sphere of German Lutheranism, Scandinavian churches and the Church of England now received maximum attention. The neighbouring churches were also included in the foreign relations short-list.

In addition to bilateral relations with other churches, the EELC began to actively participate in the ecumenical movement, aiming to find a new foreign orientation and create a new understanding of Estonian Lutheranism. The church managed to establish a large network of partner churches and participated actively in the ecumenical movement, but the desire to re-orientate and distance itself from German influence was still not completely fulfilled.

The new cooperation and foreign influence did not result in the abandonment of the theological heritage of the previous period, even though the theological, liturgical and ecclesiastical profile of the church changed over the years. Consequently, the theological legacy from the previous period was maintained and even though a new foreign orientation was introduced, theologically the church still belonged to the German world.

113 Cf. Saard, "On küll kahju..." (see note 91), p. 1201.

The Soviet occupation managed to disrupt that tradition. The Soviet authorities considered the churches' foreign relations in terms of general political interest. Therefore, foreign relations were determined by the state, not by the churches. Over the years, church officials became used to the Soviet system and managed to lay down their own agenda in promoting foreign relations, but the scope remained very limited. As the churches were ousted from the public realm and foreign relations were determined by the state, only a small number of pastors were allowed to represent the church abroad. Although the number increased over the years, it remained relatively small. For most of the clergy, literature was the only way to break out of isolation. The internationalism of Soviet Estonian Lutheranism was quite limited and one-sided and the contacts that existed were characterized by a constant ideological battle between the exile and Soviet church delegations.

The Faculty of Theology in Tartu was closed and replaced by a theological institute supported by the church. This institute did not offer full-time studies, which had an effect on the quality of theological education. Despite German Protestants being one of the closest partners of the EELC the German tradition slowly but steadily faded from the church's sub-consciousness.

As a result of the Soviet experience, a lively debate has been going on since 1991 about the religious identity and theological profile of the Estonian Lutheran Church. One can conclude that the internationalism of Lutheranism and the Lutheran church in Estonia has helped to preserve the sense of openness in finding and defining religious identity at the beginning of the 21st century.

Zusammenfassung

Die lutherische Kirche durchlief während des 20. Jahrhunderts einen langen Wandel von einer vom deutschen Adel geleiteten territorialen Kirche zu einer demokratischen Volkskirche. Während dieses Entwicklungsprozesses prägte die internationale Dimension des estnischen Luthertums die Kirche und die lutherische Identität. In diesem Beitrag werden die internationale Dimension des estnischen Luthertums und seine Entwicklung während des 20. Jahrhunderts beleuchtet und dabei verschiedene nationale und internationale Akteure berücksichtigt.

Anfang des 20. Jahrhunderts wurde das Luthertum in Estland vor allem durch die deutsche Kultur und Theologie beeinflusst. Die Kirche und die Theologische Fakultät der Universität Tartu (Dorpat) waren Bestandteile deutscher Kultur und Theologie, obwohl die baltischen Provinzen politisch gesehen Teil des Russischen Reiches waren. Die religiösen Einrichtungen in den baltischen Provinzen waren so tief in der deutschen Kultur und Theologie verwurzelt, dass man den Einfluss der deutschen evangelischen Theologie nicht als „international“ bezeichnen kann. Zudem war die Theologie definitiv national geprägt, obschon sie weiter als Bestandteil der deutschsprachigen Sphäre anzusehen ist. Sie wurde sowohl von den Theologen und dem Klerus in Deutschland als auch im Russischen Reich als solche anerkannt.

Die nationale Auslegung der Theologie und der deutsche Kontext erwiesen sich als existenzfähig, selbst nachdem sich die sozialen und politischen Bedingungen mit der Gründung der Republik Estland geändert hatten. Als Ergebnis der russischen Revolution wurde

im Jahre 1917 eine unabhängige Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche geboren. Die Lutherische Kirche wurde als eine Volkskirche gegründet. Die Einrichtung einer unabhängigen Kirche und die Entstehung der ökumenischen Bewegung als Mittel, sich der Gesellschaft durch die Vereinigung der Kirchen zu nähern, waren die zwei Hauptfaktoren, die die internationale Dimension des estnischen Luthertums ab den 1920er und 1930er Jahren beeinflussten. Gehörte die Kirche zunächst noch zum Einflussbereich des deutschen Luthertums, erhielten nun die skandinavischen Kirchen und die Kirche von England die größtmögliche Aufmerksamkeit. Die Kirchen der Nachbarstaaten wurden ebenfalls in die Außenbeziehungen mit aufgenommen.

Zusätzlich zum Aufbau der bilateralen Beziehungen mit anderen Kirchen begann die Estnische Evangelisch-Lutherische Kirche (EELK) damit, sich aktiv an der ökumenischen Bewegung zu beteiligen. Ziel war es, eine neue Ausrichtung nach außen zu finden und ein neues Verständnis des estnischen Luthertums zu schaffen. Doch der Wunsch nach einer neuen Ausrichtung und einer Distanzierung vom deutschen Einfluss wurde nicht vollständig erfüllt.

Die neue Zusammenarbeit und der ausländische Einfluss führten nicht zu einer Abkehr vom theologischen Erbe der vorangegangenen Ära, auch wenn das theologische, liturgische und kirchliche Profil der Kirche sich über die Jahre wandelte. In theologischer Sicht gehörte die Kirche weiter zur deutschsprachigen Sphäre.

Dieser Tradition wurde durch die sowjetische Besatzung ein Ende gesetzt. Nunmehr sollten die Außenbeziehungen der Kirchen im Dienste eines allgemeinen politischen Interesses stehen. Der Internationalismus des sowjetischen estnischen Luthertums war sehr begrenzt und einseitig. Obwohl die Gruppe der deutschen Protestanten eng mit der EELK zusammenarbeiteten, verschwand die deutsche Tradition langsam aber beständig aus der Kirche. Trotzdem verfiel die Kirche in keine vollständige Isolation und auch die Beziehungen mit deutschen Protestanten wurden weiter unterhalten. Es wurden Kontakte mit der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland und der Litauischen Katholischen Kirche gepflegt. Die Mehrheit des Klerus versuchte, die katholische Theologie im lutherischen Kontext zu interpretieren und einige Elemente der traditionellen Liturgie sowie das Erscheinungsbild der Pfarrer zu ändern.

Als Ergebnis der sowjetischen Erfahrung wird seit 1991 eine lebhafte Debatte über die religiöse Identität und das theologische Profil der EELK geführt. Die wesentlichen Themen umfassen Fragen wie die der Frauenordination oder ob Pfarrer Pastoren oder Priester genannt werden sollen, ob sie einen schwarzen Talar oder eine weiße Albe tragen sollen und ob die Kirche ihre Liturgie mit Elementen der katholischen oder der lutherischen hochkirchlichen Vergangenheit anreichern soll.

Aus dem Englischen übersetzt von Annika Rathjens, Lüneburg

Finland and the 450th Jubilee of Reformation in 1967

by Mikko Ketola

“Nineteen sixty-seven was the watershed year, the year the seams gave way. There was that feeling that trouble was coming, which it did later, with all the riots, street fighting and all of that. There was a tension in the air. It’s like negative and positive ions before a storm, you get that breathlessness that something’s got to break. In fact, all it did was crack.”¹ –
Keith Richards, guitarist of the Rolling Stones.

“The message of the Reformation came through in many ways via the mass media even if the overall impression of the festivities remained somewhat bland.”² –
Martti Parvio, Professor of Practical Theology in Helsinki.

Introduction

Looking back, 1967 seems to have been a year that separated two distinct periods in western cultural and political history. In 1967, The Beatles (with some help from Mick Jagger & co.) sang “All You Need is Love” and The Rolling Stones sang “We Love You”. The next year was different: The Rolling Stones sang about “Sympathy for the Devil” and “Street Fighting Man” and The Beatles sang about “Revolution”. 1967 was a year of hippies and the Summer of Love in San Francisco, although there was also the Six-Day War between Israel and the neighboring Arab states; 1968 was a year of violent street demonstrations in Berlin and Paris, Soviet occupation troops in Prague and political assassinations in the United States. The Vietnam war had been raging since 1965.³

The British church historian Hugh McLeod made a similar observation to that of Keith Richards about the special significance of 1967 as a turning-point in western religious life. He admits that the timetable of change varied from country to country but if he was to choose one year as marking the moment of radical change it would be 1967. It is a boundary marker between the inklings of a coming turbulence in the early and mid-1960s and the turbulence itself in the last couple of years of the decade.⁴

As elsewhere in the western world, discussion about social and political issues was becoming more heated in Finland year by year. A number of factors contributed to this development. The level of political and social consciousness and knowledge was rising

1 Keith Richards: *Life*, London 2015, p. 218.

2 Martti Parvio: *Kirkon elämää* [Church Life], in: Matti Paarma (ed.): *Kirkon kalenteri 1969* [The Church Calender 1969], Helsinki 1968, p. 36.

3 Cf. Norbert Frei: *1968. Jugendrevolte und globaler Protest*, München 2008, provides a good overview of the developments.

4 Cf. Hugh McLeod: *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford 2010, pp. 258 f.

constantly. International communication was increasing rapidly. The number of organizations and groups whose main aim was to actively promote their members' views on social and political issues was on the rise. Cultural radicalism easily found supporters among young people, combining strong intellectualism, leftist political views, pop culture, liberal views on sexual morality and attacks on institutions that upheld traditional values – such as the churches. Political causes such as opposition to the Vietnam War or the South African apartheid system found many supporters, especially among students. In Finland, the most vociferous representative of this sort of radicalism was the student magazine “Ylioppilaslehti”, published in Helsinki.⁵

Professor Juha Seppo, who has written a biography of the Finnish Archbishop Martti Simojoki, states that behind the restlessness of young Christians in the late 1960s was their deepening consciousness of the gap in the standard of living between the west and the developing countries and the desire to stand with the oppressed against the oppressors. They became disappointed with their churches when they were unable to reform their structures in line with impatient revolutionary expectations and demands.⁶

My hypothesis is that the rapid change of the late 1960s, which manifested itself in all spheres of life, be it political, cultural or religious, also affected the way the Reformation was celebrated in Finland. Finland at that time was probably one of the most Lutheran countries in the world, but a new ecumenical atmosphere was developing there as well, and it was inevitable that this atmosphere as well as the other aforementioned developments would make their mark on the Reformation festivities.

The Status of the Lutheran Church in the 1960s

Finland in 1967 was a country with a population of 4.6 million, two thirds of whom earned their livelihood in agriculture, forestry and industry. A huge majority (93%) of Finns were Lutherans. The Orthodox Church of Finland was the second largest denomination with 68,000 members (1.3% of the population). These two churches held the position of an established church with certain advantages, such as the right to collect the church tax in conjunction with governmental income tax. The Catholic Church in Finland had slightly less than 3,000 members. The percentage of religiously non-affiliated Finns was a little below 5%. Regarding Lutherans, in addition to the Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF) there was also the very small Confessional Lutheran Church of Finland, which had only about 400 members.

The ELCF had eight dioceses with eight male bishops. The ordination of women had been on the agenda of the Church Synod since the late 1950s but progress was slow. It was not until 1988 that the first female pastors were ordained. Martti Simojoki had been archbishop since 1964. Before becoming archbishop, with the seat in Turku/Åbo, he had been Bishop of Helsinki. Simojoki enjoyed the wider public's trust to the degree that, while

5 Jouko Sihvo, Heikki Mäkeläinen et.al.: Suomen evankelis-luterilainen kirkko vuosina 1967–1971 [The Evangelical Lutheran Church of Finland in 1967–1971], Pieksämäki 1973, pp. 18 f.

6 Cf. Juha Seppo: Arkkipiispan aika [Archbishop's Time]. Martti Simojoki II, Helsinki 2015, p. 164.

Bishop of Helsinki, he had been asked by influential circles in Finnish politics to stand as a rival candidate in the 1962 presidential elections to the incumbent President Urho Kekkonen (president since 1956). Simojoki refused the candidacy, however, and Kekkonen easily won the election.

In the late 1960s, the status of the Lutheran Church in Finnish society was still quite strong and influential. President Urho Kekkonen (1900–1986), who wielded almost absolute power in Finnish politics, was a member of the Church. At the beginning of 1967 he was the main speaker and guest of honor at the biennial church event *Kirkkopäivät* (resembles the German “Kirchentag”) in Vaasa on the west coast of Finland. He made use of the occasion to speak on a sensitive foreign political subject, the acknowledgement of the German Democratic Republic (GDR), something which Finland had not yet done. The speech was titled “Finland’s road in a world of tensions”. Ville Jalovaara, who has analysed Kekkonen’s relations to the Lutheran Church, thinks it possible that Kekkonen considered a church event a natural place to touch on Finland’s East German policy; after all, it was a Reformation jubilee year and the Reformation had started in Wittenberg which now belonged to the GDR.⁷

Although the future still looked quite bright for the church, there were signs that the respect it had so far commanded in Finnish society was slowly starting to fray at the edges. In 1964, the author Hannu Salama published the novel “*Juhannustanssit*” (Midsummer Dance), which brought him a suspended prison sentence for blasphemy the following year. The reason was that Archbishop Martti Simojoki drew the public’s attention to a passage in the book where one of the main characters of the novel makes a sermon-like speech in which he speaks insultingly about the person of Christ and his sexuality as well as about the Bible. This was enough for a group of conservative politicians to initiate the trial which led to Salama’s sentence. President Urho Kekkonen commuted Salama’s sentence in 1968. The whole process received a huge amount of publicity and Archbishop Simojoki was widely criticized for his perceived narrow-mindedness.⁸ This so-called Salama War (literally “Blitzkrieg” in German) gave a serious jolt to the societal prestige of the Lutheran Church.⁹

The Finnish Revivalist Movements

Finnish Lutheran religiosity and church life in the 1960s was – and still is – strongly colored by the existence of several revivalist movements, and for this reason it is helpful to explain their characteristics and nature in a few paragraphs. They all blossomed within rather than outside of the church and went on to have a profound impact on both religious life and society in Finland. Most of them have their historical roots in the period of national

7 Cf. Ville Jalovaara: *Kirkko, Kekkonen ja politiikka 1962–1982* [The Church, Kekkonen and Politics 1962–1982], Helsinki 2011, p. 75.

8 Cf. A.M. van der Hoeven: Hannu Salama, in: Derek Jones (ed.): *Censorship. A World Encyclopedia*, London et.al. 2001, p. 2130.

9 Cf. Aila Lauha: Religion, the Church and the 1960s in Finland, in: *Kyrkohistorisk Årskrift* (2011), p. 165.

awakening in the 19th century or even earlier and were, from their inception on, influenced to differing degrees by German pietism.

The first of these movements is the Awakened (*Heränneet*) movement whose most distinguished leader was the peasant Paavo Ruotsalainen (1777–1852), a man who could read but not write. The Awakened stressed that man must wait for God to show his mercy and laid great emphasis on spiritual experience. The Evangelicals (*Evankeliset*), who broke away from the Awakened in the 1840s, developed into a kind of rival movement. Their early leader was Pastor F.G. Hedberg (1811–1893). They criticized the Awakened for placing too much emphasis on the importance of Law, whereas they themselves taught the certitude of faith on the basis of baptism and the redemption of Christ. Doctrine and creed were more important to them than spiritual experience. The Finnish Evangelical movement should not be confused with Anglo-Saxon Evangelicals with whom they have very little in common.

Laestadianism (*Lestadiolaisuus*) is a very powerful and exclusive movement which even in the 1960s was still mostly limited to the northern half of Finland. Its headquarters are in the city of Oulu. Laestadianism originated in the northern parts of Norway, Sweden and Finland in the middle of the 19th century thanks to the activity of the Lutheran Pastor Lars Levi Laestadius (1800–1861). Today, conservative Laestadianism, the main branch, has around 100,000 adherents in Finland, and its mass meetings bring as many as 70,000 people together each summer. In the course of its history Laestadianism has seen several divisions. At the beginning of the 20th century, the movement divided into three branches, Conservative Laestadianism remaining the largest. Even after this major schism, other groups also left or were forced to leave, the last of them at the beginning of the 1960s. The congregational doctrine has always been at the core of these schisms. Who can be considered a true believer and member of the Kingdom of God?

The Supplicationist (*Rukoilevaisuus*) movement is geographically the most limited and also the smallest of the Finnish revivalist movements. Their stronghold is a part of southwestern Finland. The distinctive features of the movement are kneel-prayer and singing hymns with very old words and music. The most important leader of the Supplicationists was the Rev. Henrik Renqvist (1789–1852), who was very active in publishing and spreading Christian booklets. He was also an early champion of the temperance movement in Finland.

The newest of the revivalist movements is The Finnish Lutheran Mission (the FLM), established in 1967, the year of the Reformation Jubilee. It should not be confused with the Finnish Evangelical Lutheran Mission which is the largest mission organization in Finland, founded in 1859. The FLM united like-minded people from different conservative groups and movements. In Finland, these circles have been called neo-pietistic so as to stress, on the one hand, their roots in the old German pietistic tradition, and on the other hand to refer to the more recent influences of British and American Evangelicalism. The movement was influenced to a great degree by the American Evangelical movement especially with its emphasis on personal piety and evangelization. The FLM has also been called the “Fifth Revivalist Movement” to imply that it belongs to the same league as the four other, more traditional, revivalist movements.

The Finnish Lutheran Mission was to a large extent a protest movement. It protested against liberal tendencies in university theology, especially the use of the historical-critical

method in Bible studies, increasing ecumenical cooperation (they feared that the Catholic Church was plotting to subjugate all the other churches), and the general leftist radicalism of the 1960s which also manifested itself within the Lutheran Church. The movement was conservative, not only theologically but also politically and morally. For many patriotic young people who had had enough of increasingly leftist student politics, it offered an opportunity to join forces with like-minded anti-Soviet and antiliberal believers. In the Finnish case, one manifestation of this kind of ideological collusion was the organized smuggling of Bibles into the Soviet Union, which the FLM achieved through its Slavic mission subdepartment. Although not strictly illegal, it was unwelcome to both the Lutheran Church and the Finnish government because, in their view, it could endanger Finland's political relations with its powerful eastern neighbor.

The Reformation Jubilee Committee is established

The previous Reformation Jubilee in Finland in 1917 had taken place in a politically very tense situation. The First World War had caused turmoil in Europe. In Russia, the Bolsheviks were coming into power. The main Jubilee event took place on 31 October 1917, just a week before the start of the October Revolution, which eventually also led to Finnish Independence on 6 December. However, the Jubilee received lively interest and affected the populace widely.¹⁰

Since 1955, there had been two large-scale church events in Finland. In 1955, Finland had celebrated 800 years of Christianity. In 1963, the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation had taken place in Helsinki. Also, 1967 was to be not only a Reformation jubilee year but, more importantly for the whole population, the 50th anniversary of Finnish Independence. In fact, only five weeks separated All Saints Day (4 November), when the Reformation festivities were to be held, and Independence Day (6 December). As if this was not enough, November 1967 also marked the 50th anniversary of the October Revolution, and the Finnish media would be sure to report extensively on events connected with it.

The official preparations for the 1967 Jubilee started in October 1965 when Archbishop Simojoki addressed a letter to the Enlarged Bishops' Meeting. This was the highest decision-making body in the church in the periods between Synods and comprised, in addition to those who were members of the Bishops' Meeting, two lay representatives from each diocese and the members of the Ecclesiastical Board, the church authority on administrative and financial matters. The Archbishop referred to the previous Reformation Jubilee in 1917, stating that "its effects were felt not only in theology and church life but also more widely", also in Finland. He proposed that "a small committee" be appointed to prepare the 450th Jubilee of the Reformation in 1967.¹¹

10 Cf. Kauko Pirinen: Lutherin ja uskonpuhdistuksen riemujuhlat Suomessa [The Luther and Reformation Jubilees in Finland], in: Hannu Mustakallio (ed.): Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja [Yearbook of the Finnish Society of Church History], Helsinki 1983, pp. 40 f., 46.

11 The National Archives (NA, Helsinki), The Enlarged Bishops' Meeting's Archive (EBMA), Fa 22, Simojoki to the Enlarged Bishops' Meeting, 21 October 1965.

Aarre Lauha, Bishop of Helsinki, was originally proposed as chairman, but when he refused the position because of his many other duties, Olavi Kares, Bishop of Kuopio, was appointed in his stead. Kares was at the time a leading figure in the revivalist movement of the Awakened. The other members of the organizing committee were church counsellor Mauno Saloheimo, Dr. Mikko Juva (Professor of Church History) and Dean Yngve Bäck.¹²

The Reformation Jubilee Committee's archive has not been preserved (or at least it cannot be found) so we cannot follow its work very closely. Fortunately, some pieces of information pertaining to its activities can be culled from other sources, and the completed plans for the various activities during autumn 1967 are preserved in the archive of the Enlarged Bishops' Meeting.¹³

In September 1966, Bishop Olavi Kares, the chairman of the committee, wrote a letter to the other members and stressed that having the 50th anniversary of Finnish Independence the same autumn overshadowed the Reformation Jubilee. This meant that the Jubilee would have to be celebrated in a relatively modest way.¹⁴

The committee had charged Bishop Kares with formulating the central themes around which the main Jubilee event would be organized. Kares suggested that there be two separate national festivals each with a different character. The first would thematize the core message of the Reformation and its significance for the contemporary period. This could be held in Turku Cathedral. The second could thematize the cultural influences of the Reformation and be held in the Great Hall of the University of Helsinki.

For Bishop Kares, it was important to prove that the Reformation was also relevant for the present. In his view, the emphasis in the Cathedral festival should be on the idea that the Reformation really meant a return to the basics. However, he wanted to avoid looking only to the past; thus, he wanted the speakers to emphasize that reformation was the church's status quo. They should ask which contemporary questions gave the church reason to return to the basics. In this way, topical problems could be entwined with the themes of the Reformation.

Bishop Kares also recommended that Luther's "rich, multi-faceted, angular and charming" personality should not be forgotten. The Lutheran Reformation and Luther were inseparable. Kares regretted that Luther's person had recently been presented to the Finns in a very unflattering light. In saying this he was most probably referring to Erik H. Erikson's book "Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History" (1958), which had been translated into Finnish just that year. Kares was certain that Luther, with all his defects and merits, would nevertheless appeal to the contemporary man and provide "really colorful material" for the development of the Jubilee events.

Kares was optimistic about the impact of the Jubilee even on the circles that otherwise took a very critical stand toward the church. The reason for his optimism was that he considered the direct and indirect cultural influences of the Reformation to be so evident that even critics of the church could not deny their significance. As examples he mentioned the impact of the Reformation on the development of the Finnish language and on popular education.

12 Cf. *Kirkon vuosikirja* [The Church Yearbook] (1965), Pieksämäki 1966, p. 48.

13 Cf. NA, EBMA, Fa 25, Kares to the Enlarged Bishops' Meeting, 20 April 1967.

14 Cf. NA, Olavi Kares's Archive, 14, Kares to the Committee preparing the 450th Jubilee of the Reformation, 5 September 1966.

Kares also wanted to see Reformation-related programmes on national television and radio. The committee was especially keen on having John Osborne's recent (1961) play "Luther" on the radio.

In its earlier meetings the committee had approved the idea of having local Reformation festivals in individual parishes around the country, perhaps above all in cathedral towns. Kares thought it would be important if even schools could take notice of the Jubilee and arrange something suitable.

Is Luther Still Enough?

That the church, or the churches, were in need of reform became quite a widespread idea in the 1960s. Some of the books which outlined these reforms became very popular. One of these was the English Bishop John A.T. Robinson's "Honest to God" (1963), which became a huge bestseller around the world. Two years later he wrote another influential book, the "New Reformation" (1965). They were both translated into Finnish in 1965, as "Rehellinen Jumalan edessä" and "Uusi uskonpuhdistus". The books found eager readers among liberal and reform-minded Finnish theologians who soon started to write their own books. The first such work was published in 1967 and was titled "Kirkko avoinna korjauksille" (The Church Open for Renovations). It was an article collection by 14 authors, only one of whom was a woman. From the reviewers the book earned both praise and scorn.¹⁵

One of the writers was Professor Mikko Juva who was also a member of the Reformation Jubilee Committee. In a letter to his friend Risto Lehtonen who was the World Student Christian Federation's North American secretary, Juva said that religious reviewers had generally criticized the book, while "worldly" reviewers had accorded positive attention to it.¹⁶

In November 1967, the women's magazine "Kotiliesi" published Juva's article titled "Is Luther Still Enough?". Juva's answer was that "for our generation or even for the Church that bears his name" Luther was not an unquestioned authority, although the main principles he had followed still stood.¹⁷ However, there was much in Luther's writings that was not acceptable today, for instance his views on the Jews and on the Pope. Juva's view was that the 450th Jubilee of Reformation was taking place at a time when it was not certain that even the Lutheran countries were very enthusiastic about their Lutheran heritage. On the other hand, a new ecumenical thinking had gained ground in all churches. It emphasized that which was common to all Christians and regarded the splits among the churches as a wrong which should be righted. In the 16th century, this division was, for historical reasons, inevitable but not right. In Juva's opinion, 20th century Lutherans should, together with the Catholic Church, examine whether it would be possible to "unite the original Gospel found by Luther with the visible unity of all Christians, which Luther never denied".¹⁸

15 Cf. Mikko Ketola: Kirkko avoinna korjauksia varten -teos ja sen vastaanotto vuonna 1967 [The Church Open for Renovations and Its Reception in 1967], in: Antti Laine, Aappo Laitinen (eds.): Yliopisto, kirkko ja yhteiskunta, Helsinki 2011, pp. 332-345.

16 Cf. NA, Mikko Juva's Archive, 8, Juva to Lehtonen, 9 April 1967.

17 Mikko Juva: Riittääkö Luther yhä? [Is Luther Still Enough?], in: Kotiliesi (1967), no. 21, pp. 20 f.

18 Ibidem.

The editorials of the religious newspapers mostly agreed that reformation should be a constant factor in the life of the church. It should be a dynamic movement the way its instigator had been a dynamic man. Honoring the memory of the Reformation did not, however, mean honoring all the old ways of thinking and doing things. Nevertheless a totally new reformation was not necessary.¹⁹

A dissonant voice in this chorus was the “Uusi Tie” (New Way) newspaper, the organ of the Fifth Revivalist Movement. It also supported the idea of a constant reformation but it wanted to make a distinction between piecemeal improvements and real reformation. “Uusi Tie” was not opposed to many kinds of improvements provided they did not disturb or abandon “the leading principles of the Reformation”. Abandoning them would invalidate Luther’s life’s work and the whole Reformation and would open the road to a merger with the Catholic Church, something which they considered a disaster for the true faith.²⁰

President Urho Kekkonen who was invited as guest of honor to the Jubilee events gave a statement to the Kotimaa newspaper, the semi-official organ of the Lutheran Church. Kekkonen seems to have read Erik H. Erikson’s book about young Luther because he said it had shaken his idea of Luther’s triumphant personality. Kekkonen was fascinated by this new image of Luther. To him, the more insecure, more human Luther just seemed to emphasize Luther’s courage in the face of the reforms he was about to set in motion. He thought that many of those who were striving for reforms could feel sympathy toward that kind of Luther. In Kekkonen’s view, reforms in the internal government of the Church were more necessary than changes in the relations between the state and the Church.²¹

Philately, Radio Programmes and Essay Writing

One element of the committee’s action plan was to request from the Finnish Post and Telecommunications Authority (FPTA) the publication of a commemorative stamp. The Jubilee Committee submitted the request to the appropriate authorities on 22 October 1966. As was the custom, the FPTA first asked the Finnish Philately Association for an opinion and then proceeded.²² The stamp, which was designed by Olavi Vepsäläinen and featured a painting of Luther by Lucas Cranach the Elder was published on 4 November 1967 in an edition of three million copies.

Finland was the only Nordic country to publish a stamp in honor of the Reformation Jubilee.²³ This may be surprising, considering the long history and strong nature of Lutheranism in Sweden, Denmark, Norway and Iceland. The fact may, of course, be explained by the stamp publishing policy of each country but there may also have been other factors in play. However, this would require a study in its own right. Of the other European countries only the Federal Republic of Germany, the GDR and Austria honored the Jubilee with a special stamp.

19 Cf. *Församlingsbladet*, 3 November 1967, editorial; *Kotimaa*, 31 October 1967, editorial; Sana, 26 October 1967, editorial.

20 *Uusi Tie*, 15 November 1967, editorial.

21 Cf. Urho Kekkonen: *Valmius avoimeen keskusteluun on kirkossamme lisääntynyt* [Readiness for Open Discussion Has Increased in Our Church], in: *Kotimaa*, 31 October 1967, p. 3.

22 Cf. NA, The Finnish Post and Telecommunications Authority’s Archive, AA 140, 158/332 1966.

23 Cf. This can be verified by inspecting the relevant Michel stamp catalogue for the year 1967.

As the Jubilee Committee had wished, YLE, the Finnish national broadcasting company, also did its part. Starting at the beginning of September 1967 it broadcast a 15-minute Reformation-related talk programme once every two weeks. Five instalments were broadcast before the end of October. On the evening of 30 October the Radio Theater performed – for the first time in Finland – August Strindberg’s play “The Nightingale of Wittenberg” (1903). The next day the listeners enjoyed a report from the Jubilee festivities in Wittenberg where the Finnish Lutheran Church was represented by Bishop Osmo Alaja and church counsellor Mauno Saloheimo who was also a member of the Finnish Jubilee Committee. YLE also broadcast the whole Jubilee service from the Cathedral in Turku and short reports from the Conferment Ceremony and the Jubilee event in Helsinki.

The Committee charged the Church Education Matters Center with the task of promoting the Jubilee among schoolchildren and students. The Center thought it would be particularly valuable to get the students to evaluate the significance of the Reformation independently and from a contemporary viewpoint. In order to achieve this, the Center proposed to the Union of Finnish Teachers that the Finnish teachers assign certain themes as essay subjects, especially in November. For the fourth and fifth grade the Center recommended a list which included the following subjects: If I were Luther; Finland without Agricola; When I read the Bible; What sort of church would I build?; A Pastor’s working day. For high schools (“gymnasium”) the list included: “Here I stand and can do no other. God help me!”; Luther as an archetype of a new kind of man; My opinion of Luther as a person; The need for reformation in our own time.²⁴

Following the plans of the Jubilee Committee, a Reformation-related writing competition was announced in the Christian newspaper “Kotimaa”. Readers were asked to write about “The Reformation I am waiting for”. The newspaper emphasized that writers should remember that the Reformation was not only a thing of the past but also a contemporary issue. “Kotimaa” wanted personal views, reasoned evaluation, and suggestions as to how to find a way forward in “the world of revolutions and changes”. Theological treatises and theoretical disquisitions were not wanted and the length was strictly limited. The five best contributions would receive a pecuniary reward. In addition, among all the contestants there would be a prize draw of 20 copies of “the American negro leader” Martin Luther King’s new book “Tästä eteenpäin – sekasorrosta yhteyteen” (original: “Where do we go from here”).²⁵

The Helsinki Faculty of Theology Organizes a Conferment Ceremony

There were two theology faculties in Finland at this time, of which the Finnish-speaking Helsinki University faculty was the larger and the Swedish-speaking Åbo Akademi faculty the smaller. Helsinki University was heir to the Royal Academy of Turku/Åbo which had been established in 1640. It had moved to Helsinki after Turku burnt down in 1827 and continued under the name of the Imperial Alexander University in Finland until 1919 when

24 Virke (1967), no. 4, p. 3.

25 Kotimaa, 3 November 1967, Kirjoituskilpailu Kotimaan lukijoille [A Writing Competition for Kotimaa’s Readers].

the name was changed to the University of Helsinki. Åbo Akademi University was founded by private donations in 1918. There were eight professors in the Helsinki faculty and five in Åbo. The number of students was much higher in Helsinki than in Åbo.

The Faculty of Theology in Helsinki decided to make its own contribution to the Jubilee by arranging a festive degree conferment ceremony in connection with the Jubilee events. The last and only time that a conferment ceremony had been held in connection with a Reformation jubilee had been in 1818. Since only a short time had elapsed since the previous degree ceremony, which had been held in connection with the Fourth Assembly of the Lutheran World Federation in Helsinki in 1963 and also because the ceremony would be expensive for the University, the Dean of the Faculty, Professor Aimo T. Nikolainen, who was a Bible scholar, proposed that he himself and Vice-Dean, Professor Kauko Pirinen, discuss the matter with the Chancellor of the University.²⁶ The Chancellor approved the plan.

In the spring of 1967 the Faculty of Theology appointed the ceremony committee; this consisted of five professors and four junior teachers. Professor Nikolainen was the chairman of the committee. Dean Nikolainen and Vice-Dean Pirinen were charged with officially presenting President Urho Kekkonen and his wife Sylvi Kekkonen with an invitation to the ceremony as guests of honor.²⁷

The President and his wife attended the Conferment Ceremony but could not be present at the Jubilee event in Helsinki because the President was invited to the October Revolution Jubilee in Moscow, where he went on 4 November. There is no mention of the Conferment Ceremony in his published diary.²⁸

The most time-consuming question with respect to the ceremony was the choice of people who would be awarded the title *doctor honoris causa*. The matter was discussed at seven meetings of the Faculty. Finally, it was decided that there would be more honorary doctors (11) than ordinary doctors (9) at the ceremony. Six of them were from Finland, among them Archbishop Paavali of the Finnish Orthodox Church. The five foreign guests were Leonard Auala, Bishop of the Ambo-Kavango Evangelical Lutheran Church in South-West Africa, whose invitation was quite natural considering the long involvement of Finnish missionaries in helping to create an independent Lutheran Church in the region known in Finland as Ambomaa;²⁹ Chitose Kishi, leader of the Japan Lutheran Church; Sven Kjällström, professor of practical theology at the University of Lund in Sweden; Emil Koren, dean of the Evangelical Lutheran Parish in Fasor, Budapest; and Wolfgang Trillhaas, professor of systematic theology at the University of Göttingen.³⁰

It may also be interesting to note that not one of the regular doctors of theology at this ceremony was a Luther scholar. In contrast, however, one of the two systematic theologians

26 Cf. Helsinki University Archives (HUA), Protocol of the Faculty of Theology, 10.11.1966, §7.

27 Cf. *ibidem*, 23.2.1967, §16.

28 Cf. Juhani Suomi (ed.): *Urho Kekkonen päiväkirjat [Urho Kekkonen Diaries]*, vol. 2: '63-'68, Helsinki 2002, p. 357.

29 See e.g. Juhani Koponen, Hannu Heinonen: *Africa in Finnish Policy. Deepening Involvement*, in: Lennart Wohlgenuth (ed.): *The Nordic Countries and Africa. Old and New Relations*, Göteborg 2002, pp. 15-28.

30 Cf. HUA, Protocol of the Faculty of Theology, 27.5.1967, §17.

in the group had even written a thesis on Pope Pius XII.³¹ This was, in fact, a pioneering study, being the first doctoral thesis on contemporary Catholicism written by a Finnish theologian. It was also a sign of progress in ecumenical thinking and attitudes toward the Catholic Church.

There had been “a Luther renaissance” in Finnish theology after the 1917 Jubilee which had lasted into the 1960s, but by the late 1960s it had started to wane. Its most eminent representative, Professor Lennart Pinomaa, retired in 1968. Pinomaa’s internationally most famous work was his overview of Luther’s theology “Voittava usko” (translations: Faith Victorious. An Introduction to Luther’s Theology, 1963; Sieg des Glaubens. Grundlinien der Theologie Luthers, 1964).³² In the 1980s, Finnish Luther scholarship would become internationally famous once more with the work of Tuomo Mannermaa and his students, but in 1967, it was not very prominent.

The degree ceremony was held on 2 November 1967, just two days before the main Jubilee event, both at the Great Hall of the University. At the ceremony, Dean Professor Nikolainen first held the Chairman’s address. The title of his speech was “De rebus futuris libertatis”, “The Future of Freedom”.³³ He was followed by Professor Kauko Pirinen who presented the traditional Ceremonial Question which was answered by licentiate Kalevi Tamminen. The question concerned the subject of Tamminen’s doctoral thesis, the religious education plan in Finnish elementary schools from 1912–1939.³⁴ Next, Dean Nikolainen conferred the honorary and the regular doctorates. To conclude the ceremony, Professor Kjällerström gave a speech on behalf of the newly conferred doctors. Between the speeches some musical pieces were performed by the Helsinki Philharmonic Orchestra and the Sibelius Academy chamber choir Cantemus.³⁵ After the ceremony, the audience moved in festive procession to the nearby Helsinki Cathedral where the conferment service was held. Lennart Pinomaa, professor of systematic theology, gave the sermon.

This conferment ceremony was the first time that a non-Protestant had received an honorary doctorate in Finland. In his short speech to the Orthodox Archbishop Paavali, Dean Nikolainen said that “the Faculty of Theology is well familiar with the esteem you enjoy among the Orthodox Churches, and we have been able to follow your successful work closely both in the reconstruction of your own church and in forging ties between the churches of this country.”³⁶ Archbishop Paavali also gave the speech on behalf of all the doctors at the festive dinner in the hotel Marski.

31 Cf. Raimo Harjula: Roomalaiskatolisen kirkon ja Kristuksen mystillisen ruumiin identiteetti Pius XII:n mukaan [The Identity of the Roman Catholic Church and the Mystical Body of Christ according to Pope Pius XII], in: Suomen lähetystieteellisen seuran julkaisuja (1966), no. 13.

32 Cf. Kauko Pirinen: Seitsepäinen Luther. Martti Lutherin kuva eri aikoina [The Seven-Headed Luther. Martin Luther’s Image Through the Times], Helsinki 1984, pp. 104-121.

33 Cf. Aimo T. Nikolainen: De rebus futuris libertatis, in: Teologinen Aikakauskirja 72 (1967), no. 6, pp. 401-405.

34 Cf. Kalevi Tamminen: Kansakoulun uskonnon opetussuunnitelma 1912–1939 [The Religious Education Plan in the Public Schools in Finland 1912–1939], Helsinki 1967.

35 Cf. Kutsu Helsingin Yliopiston Teologisen Tiedekunnan tohtoripromootioon marraskuun 2 päivänä 1967 [The Invitation to the Helsinki University’s Faculty of Theology Conferment Ceremony].

36 Aamun Koitto (1967), no. 32, p. 257.

The choice of one of the honorary doctors, the Hungarian pastor Emil Koren, angered some conservative Finnish Christians who considered Koren a spy and an informer for the Hungarian secret police. Martti E. Miettinen, one of the leading members of conservative Christian circles, claimed Koren had obtained his position with the help of the Communist authorities and sought to advance their anti-church objectives through his work. Miettinen threatened to stay away from the Ceremony if the Faculty went through with Koren's honorary doctorate.³⁷ I have so far not come upon any research that would have provided documentary evidence of Koren's involvement with the secret police but the fact that he could travel freely and had quite a high position in his own church seems to indicate that there was some truth in Miettinen's accusations.

The Main Events of the Jubilee in Turku and Helsinki in November 1967

The Reformation Jubilee festival began in Turku on All Saints Day, 4 November. The Jubilee service was held in the Cathedral of Turku where Archbishop Martti Simojoki gave the sermon. He admitted that some of the previous Reformation Jubilees had taken place in an atmosphere of triumphalism but that the sentiments were now different. He referred to the "painful fact" that Martin Luther's actions had led to a divided Church, harsh judgements from both sides and quarrels that for centuries had caused more shame than glory to God's name. Simojoki described Luther as a man of conscience who had not wanted to oppose his own Church but had been forced to do so by his conscience.

In Simojoki's view, a true disciple of Luther follows three "lights" along his path. The first is freedom and clarity of rational thought. The second is the Bible, and the third is the Gospel message of justification by "faith alone, by mercy alone, by Christ alone".³⁸ Lutheran Christians cannot accept or defend anything that is in conflict with the Holy Bible and rational reasons.

The festivities in Turku continued in several other places after the Cathedral service. The main Jubilee festival in Turku took place in the full Theater House where the audience enjoyed the first public performance of the pastor and poet Jaakko Haavio's (1904–1984) church play „Laudes aamun sarastaessa” (Laudes at the Break of Dawn), which told the story of the arrival of the Reformation in Turku.³⁹

Martti Parvio, professor of practical theology in Helsinki, considered the play an unfortunate example of the old and still prevailing prejudice toward the Catholic Church. Although its aim to portray the liberating message of the Reformation was understandable, it was at the same time a regrettable piece of black-and-white Protestant propaganda according to which everything that was spiritually good originated with the Reformation. Parvio was afraid that if the play was performed by young people in parishes it would only work to "re-heat" old antagonistic attitudes toward the Catholics. In Parvio's opinion,

37 Cf. Uusi Tie, 25 October 1967, Teologinen tiedekunta oudolla tiellä [The Faculty of Theology on Strange Paths].

38 Uusi Suomi, 6 November 1967, Martti Lutherin oppilas kunnioittaa ajattelun vapautta ja selkeyttä [Martin Luther's Follower Respects Freedom of Thought and Clarity].

39 Cf. Uusi Suomi, 6 November 1967.

the Reformation Jubilee had the potential to be “the Evangelical world’s friendly gesture to the Catholic Church across the dividing past”.⁴⁰ This, however, required unbiased and broad-minded thinking on the part of church leaders but it should also be reflected “in the field”, among clergy and in the parishes.

In addition to Haavio’s play the public at the Theater House had the opportunity to listen to Professor Lauri Haikola’s lecture about the significance of the Reformation. The main part of the lecture dealt with Luther’s criticism of the sale of indulgences. Haikola was professor of theological ethics and philosophy of religion in Helsinki.⁴¹

There were also Jubilee events in various Turku parishes throughout the weekend. The other diocesan centres also held their own events. For instance, in the Cathedral of Oulu in northern Finland, one of the honorary doctors, Bishop Leonard Auala first talked about the situation in his church in Ambo-Kavango. He was followed by Bishop Aimo T. Nikolainen who spoke about the future of Christianity. He considered the 1960s “an age of crisis” in view of the declining number of Christians in the world. In his opinion, the worst enemy of the Gospel was “the same demonic spirit of the time as always”, man’s feeling of self-sufficiency, of feeling that he is his own God above whom there is nothing. This was nothing new and had followed Christianity throughout its history. Ultimately, however, Nikolainen was optimistic about the future: Christianity would survive but it would always need new reformations.⁴²

Next day in Helsinki, the Jubilee festival at the Great Hall of the University began with an address by Bishop Olavi Kares. He compared the core discovery of the Reformation to gold, which has retained its value even though it has been abused more than any other earthly treasure. He also compared – perhaps in somewhat confused terminology – the Reformation to a “nuclear charge” whose effects can be felt even today:

“We know that the world of the Reformation, ‘dreaming and pregnant with future’, contained in itself a nuclear charge that has discharged itself along the centuries often in very surprising directions within the spheres of both general culture and Christianity. The effects of this discharge have been felt, if we look at it from the point of view of Christianity, in numerous both positive and negative phenomena.”⁴³

Kares added that, at the beginning of the reformatory period, the Bible’s words that “the just shall live by faith” had gained new power and “blew the Middle Ages to smithereens”.⁴⁴ Modern man had been threatened by a feeling of emptiness, which the abyss of the Second World War and Sartrean existentialism had given him. Justification by faith was the only real alternative to that emptiness.

Professor Kauko Pirinen delivered the Jubilee lecture, in which he illuminated the problems of reforming the church in Luther’s day and later. Pirinen was the main Finnish expert

40 Martti Parvio: *Reformaation 450-vuotisjuhlan viettäminen* [The Celebration of the 450th Jubilee of the Reformation], in: *Teologinen Aikakauskirja* 72 (1967), no. 3, pp. 217-219.

41 Cf. *Uusi Suomi*, 6 November 1967.

42 Cf. Aimo T. Nikolainen: *Kristinuskon tulevaisuus* [The Future of Christianity], in: *Näköala* 6 (1967), no. 6, pp. 169-172.

43 *Uusi Suomi*, 6 November 1967.

44 *Ibidem*.

on the period of the Reformation. He wrote the chapter on Finland in “Reformation in Europa”, edited by Oskar Thulin and published by the East German publisher Evangelische Verlagsanstalt in Leipzig in 1967.⁴⁵ In “Näköala”, a journal published by the Finnish Ecumenical Council and the Union of Christian Culture, Pirinen published an article titled “The Reformation from an Ecumenical Perspective”.⁴⁶

The Ecumenical Aspects of the 450th Jubilee of Reformation

The Helsinki Jubilee event was quite ecumenical in character. Among the guests of honor were the Orthodox Archbishop Paavali and the recently (29 June 1967) appointed Catholic Bishop of Helsinki, Paul Verschuren, a Dutchman and a member of the Order of the Priests of the Sacred Heart of Jesus.

On the eve of the Reformation Jubilee events, Verschuren acknowledged in the Catholic parish journal “Kellojen kutsu” (The Call of the Church Bells) that as the local bishop he could not let the jubilee of the majority church pass without paying it any attention. He wrote that the jubilee reminded the Catholics of issues which were painful but also healthy to think about. He referred to the Second Vatican Council decree on ecumenism (*Unitatis redintegratio*) and stressed that the Catholics should not only forgive the wrongs committed against their own church but also as a church confess their own blame for the divisions. All this, as well as admitting that there is much that is worthy in Lutheranism, should, he argued, be done sincerely, and seen not only as a tactical move or in the hope of converting Lutheran believers. Unity of all Christians was the utmost goal, but achieving it was not easy and not possible through compromises on either side. Verschuren urged the Catholics to “whole-heartedly pray to God to show plentiful mercy to the Evangelical Lutheran Church of Finland, her reform efforts, the bishops and all her members”.⁴⁷

Jan Aarts, a Dutch priest who had also arrived in Finland after the Second Vatican Council continued in the same vein in the next issue of “Kellojen kutsu”. The title of his article was “What can we learn from Luther?”. He found many positive aspects of Luther’s work and writings and concluded that “we should not presume that Luther wrote and said this insincerely. Whatever one thinks of or however one judges him, anyone who has read his writings must acknowledge his courage.”⁴⁸

A new ecumenical era had clearly begun in Finnish Catholicism with Catholic priests who had been inspired by the ecumenical advances of the Second Vatican Council. In 1968, the Catholic Church in Finland joined the Finnish Ecumenical Council. This made Finland one of the first countries in the world in which the local Catholic Church joined the national ecumenical council.

45 Cf. Kauko Pirinen: Neues im alten Gefäß, in: Oskar Thulin (ed.): Reformation in Europa, Leipzig 1967, pp. 229-234.

46 Cf. Kauko Pirinen: Uskonpuhdistus ekumeenisesta näkökulmasta [The Reformation from an Ecumenical Perspective], in: Näköala (1967), pp. 119-128.

47 Kellojen kutsu (1967), no. 9, pp. 3 f.

48 Ibidem, no. 10, p. 2.

It may also be interesting to briefly note how the most anti-ecumenical denomination in Finland, the Confessional Lutheran Church of Finland (CLCF), celebrated the Reformation Jubilee. The CLCF organized three different celebrations in southern Finland, in Koskenpää in August, in Helsinki in October and in Lahti in November. For the first event, Pastor A. Aijal Uppala had translated the debate between Luther and Eck and performed it with Pastor Markku Särelä. The subjects of the speeches at these events included “How the Reformation happened”, “Luther and the Bible”, and “How Luther rid himself of the Pope’s church”. There is no information on the number of participants.⁴⁹

The Reformation Jubilee in Publications

Whereas the previous Reformation Jubilee in 1917 had seen the publication of several books thematizing either Luther or the Reformation in general, 1967 proved very weak in this respect. For the 1917 Jubilee, the Bishops’ Meeting decided to prepare an illustrated publication. The end result, titled “The Reformation and the Church of Finland 1517–1917”, contained 18 articles and 215 pages. The writers included the Archbishop, other bishops, professors and other eminent churchmen.⁵⁰ The Finnish Society of Church History published an article collection titled “Luther’s Reformation and the Church of Finland”, although it only came out in 1921.⁵¹ The Finnish Journal of Theology published a special Reformation issue. A few biographical novels about Luther also appeared that year.⁵²

Erik H. Erikson’s “Young Man Luther” has already been mentioned; other than this, little can be said about literary output in connection with the 1967 Jubilee. Unlike in 1917, there was no Jubilee “Festschrift”. It is noteworthy that the Finnish Society of Church History seems to have paid no special attention to the event, even though both Professor Pirinen and Professor Juva were members of the board, Pirinen as the President. The protocols of the Society from 1964 to 1967 contain no references to the Jubilee.⁵³

The Lutheran Evangelical Association of Finland (LEAF), which was the central organization of the Evangelical Movement, published an anthology of Luther’s texts which was described as “a selection of Luther’s core ideas”. The book was subtitled “Publication for the 450th Jubilee of the Reformation”.⁵⁴ The LEAF also published a twelve-part pamphlet series named “Uskonpuhdistuksen sanoma juuri nyt” (The Message of the Reformation Right Now). Jakob Knudsen’s novel “Martin Luther”, which had originally been translated into Finnish in 1917, was reprinted in 1967 under the title “Vuorimiehen poika” (The Mining Man’s Son) and published by a commercial publishing house.

49 Cf. Luterilainen (1967), no. 3, p. 92; no. 11, p. 115.

50 Cf. Jaakko Gummerus, Yrjö Loimaranta et.al. (eds.): Uskonpuhdistus ja Suomen kirkko 1517–1917 [The Reformation and the Church of Finland 1517–1917], Sortavala 1917.

51 Cf. Jaakko Gummerus (ed.): Lutherin uskonpuhdistus ja Suomen kirkko I [Luther’s Reformation and the Church of Finland I].

52 Cf. Pirinen, Lutherin (see note 10), pp. 42 f.

53 Cf. Martti Parvio (ed.): Suomen kirkkohistoriallisen seuran vuosikirja 1964–1967 [The Yearbook of the Finnish Society of Church History], Helsinki 1968, pp. 313–381.

54 Cf. Ossi Kettunen (ed.): Martti Luther. En minä kuole – vaan elän. Antologia [Martin Luther. I Will Not Die, But Live. An Anthology], Helsinki 1967.

Conclusions

The 450th Reformation Jubilee of 1967 took place in a year that proved to be a turning point in western political history. After the relative peacefulness and orderliness of the early and mid-1960s, the last couple of years of the 1960s were a period of revolutionary tumult and political instability. The same was true, although not to the same degree of aggression and violence, of developments within the western churches. Politically radical young Christians made their demands known, and the word “revolution” became a household term, even among many theologians. Things were not the same after 1967.

Professor Mikko Juva, a church historian, observed that even in historically Lutheran countries there seemed to be little enthusiasm about their Lutheran heritage on the eve of the Jubilee. In contrast, a new ecumenical thinking, inspired by the Second Vatican Council, had gained ground in all churches. Luther seemed to have collapsed into oblivion.

Even in Finland one could feel the new ecumenical atmosphere. The Finnish Orthodox Archbishop Paavali was the first non-Protestant to receive an honorary doctorate at the Helsinki Faculty of Theology. The newly appointed Catholic Bishop of Helsinki, Paul Verschuren, attended the main Jubilee event in Helsinki as a guest of honor. Professor Parvio was worried that the church play staged at the Jubilee event in Turku would offend the Catholics. However, not everyone found the rapprochement between the Lutheran and the Catholic Church commendable. For the recently organized Fifth Revivalist Movement, it seemed especially dangerous.

If the festivities seemed a little bland, as Parvio later suggested, the reasons for this were understandable. The Finnish Reformation Jubilee Committee was well aware that late 1967 was not an auspicious moment for organizing Jubilee events. The 50th anniversary of Finnish Independence, which took place only a few weeks after the Jubilee, was of much greater significance for the Finnish people as a whole, and the Jubilee could not compete with it for media attention. Even the October Revolution Jubilee in Moscow caught the attention of the media almost immediately after the Reformation Jubilee festivities in Finland were over. It is also possible that there had been so many big church events in recent years that it was unreasonable to expect much spontaneous enthusiasm about the Reformation Jubilee.

Nevertheless, one can judge the Jubilee festivities to have been a moderate success. In the religious press they were reported widely and the thematic pair “reform” – “Reformation” provoked discussion. In the daily newspapers reporting was much less intensive and rather limited. Perhaps one outcome of the decade-long Luther renaissance of the 20th century in Finnish theology was that Finland was the only one of the Nordic countries to issue a commemorative stamp for the Jubilee.

Zusammenfassung

Das 450-jährige Jubiläum der Reformation wurde im Jahre 1967 gefeiert. In dem vorliegenden Beitrag werden die wissenschaftlichen und kirchlichen Feierlichkeiten analysiert, die das Ereignis in Finnland begleiteten. Der Fokus liegt auf der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Finnland, auf welche Weise sie der Reformation gedachte, um bei Klerikern und

Laien gleichermaßen Anklang zu finden. Ein weiteres Augenmerk ist auf die theologische Fakultät der Universität Helsinki und deren Beteiligung an der Jubiläumsfeier gerichtet.

Der Beitrag basiert auf gedruckten Quellen und Archivalien, die die Aktivitäten der verschiedenen Akteure und Parteien im Vorfeld der Jubiläumsveranstaltungen zwischen Ende Oktober und Anfang November dokumentieren. Zeitgenössische Zeitungen und Zeitschriften vermitteln darüber hinaus einen Einblick in die Stimmung und die Haltungen rund um die Geschehnisse.

Das Jubiläum fand zu einer Zeit schneller kultureller und gesellschaftlicher Wandel statt. Die politische Radikalisierung hatte gerade begonnen. Eine Entwicklung, die sich in den Anschauungen einiger Theologen widerspiegelte. Mithilfe von ökumenischen Leitbildern konnten religiöse Vorurteile abgebaut werden. Dies zeigte sich in der Anwesenheit orthodoxer und katholischer Ehrengäste bei den Feierlichkeiten; fünfzig Jahre zuvor wäre ein solcher Zusammenschluss undenkbar gewesen. Dennoch blieb Finnland auch weiterhin ein lutherisches geprägtes Land, wie an der Herausgabe einer Sonderbriefmarke mit Luther als Motiv veranschaulicht werden kann. Kein anderes skandinavisches Land hob Luther in dieser oder ähnlicher Weise im Jahre 1967 hervor.

Aus dem Englischen übersetzt von Annika Rathjens, Lüneburg

The Evangelical Lutheran Church of Finland in a Changing Socio-Economic Environment: Marketization and Changing Discursive Practices

by Marcus Moberg

Introduction

The general character and social position of the Evangelical Lutheran Church of Finland have undergone a range of notable transformations in the modern era. Ever since the initial official establishment of Lutheranism in Finland through the Swedish reformation in 1527, the Lutheran Church has, in various ways, sought to maintain a strong presence at every level of Finnish society and culture. Similar to other national churches with deep historical structural relationships with their respective states, the Finnish Lutheran Church has always developed concomitantly with the rest of society and, as such, always adapted to broader processes of social and cultural change.¹ Mirroring similar developments throughout much of Western Europe, the progressive differentiation of society and social functions in the modern era has entailed a general weakening of the church's structural relationship with the state, coupled with a gradual erosion of its social position and influence over social institutional spheres such as the legal and educational establishment.

The church has responded to its changing position in society by placing an ever stronger emphasis on its role as the main proponent of social solidarity. In modern times, and especially during recent decades, this has frequently been expressed through an idiom of social justice and egalitarianism. At the same time, however, the church has no doubt also been affected by some significant and more recent social and cultural trends that may, at least partly, seem to run counter to its expressed long-standing emphasis on social solidarity, namely, the increasing marketization of social and cultural life as a whole.

The notion of the "market" as a primary mode of governance and social and cultural organization has gained increasing prominence following the emergence and spread of neo-liberal ideologies on a worldwide scale since the early 1980s. Throughout the Western world, and indeed beyond, this development has brought about notable changes in general political economy and significant restructurings of earlier state and civil society arrangements through accelerating processes of decentralization, the privatization and outsourcing of public services, and the establishment of a new organizational culture underpinned by market-oriented values.²

As part of these developments, past decades have witnessed an increasing shift from hierarchical, bureaucratic, and centralized national-statist models of social organization and

1 Cf. Peter Berger: *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory on Religion*, New York, NY 2011.

2 Cf. Don Slater, Fran Tonkiss: *Market Society: Markets and Modern Social Theory*, Cambridge 2001; Marcus Moberg, Kennet Granholm et.al.: *Trajectories of Post-Secular Complexity: An Introduction*, in: Peter Nynäs, Mika Lassander et.al. (eds.): *Post-Secular Society*, Brunswick, NJ 2012, pp. 1-25.

regulation towards a market model that places horizontal and decentralized network-types of organization in the foreground – a development that has often had profound consequences for traditional religious organizations.³ As expressed by Gauthier, the establishment and perpetuation of consumerism and neoliberalism has propelled a set of interrelated social and cultural processes “through which economics has dislodged politics as a structuring and embedding force.”⁴

Following these socio-economic changes, traditional religious organizations in particular have become increasingly compelled to re-configure themselves in accordance with market-oriented modes of organizational and managerial culture and to communicate their messages in ways that are deemed to more closely correspond to the consumption-oriented sensibilities of modern populations.⁵ Current transformations affecting traditional institutional religious organizations therefore need to be approached and understood against the background of the “recent shaping of culture by economics.”⁶

The impact of market logics and consumer culture ideologies within the present-day religious landscape of the Nordic countries has recently started to receive more scholarly attention, particularly in relation to church welfare provision.⁷ A more cohesive scholarship on market, consumer culture, and religion in a Nordic context is, however, just beginning to emerge. This article explores the impact of processes of marketization and the increasing technologization of discourse within the particular institutional religious setting of the Evangelical Lutheran Church of Finland (ELCF). As such, focusing on changing discursive practices, it provides a general account of the gradual transformation of the ELCF from a state-oriented, community-building institution to a civil society and service-oriented one. Following a general account of the history of the ELCF, the article highlights how official ELCF discourse has, following broader changes in discursive practices, become increasingly permeated by market-oriented discourses and terminology since the early 1990s. This development is illustrated in relation to a few notable examples from official ELCF discourse.

3 Cf. François Gauthier, Linda Woodhead et.al.: Introduction: Consumerism as the Ethos of Consumer Society, in: François Gauthier, Tuomas Martikainen (eds.): *Religion in Consumer Society: Brands, Consumers, Markets*, Farnham 2013, pp. 1-26.

4 François Gauthier: Religion, Media and the Dynamics of Consumerism in Globalising Societies, in: Kennet Granholm, Marcus Moberg et.al. (eds.): *Religion, Media, and Social Change*, New York, NY 2015, p. 71.

5 Cf. Marcus Moberg, Kennet Granholm: The Concept of the Post-Secular and the Contemporary Nexus of Religion, Media, Popular Culture, and Consumer Culture, in: Peter Nynäs, Mika Lassander et.al. (eds.): *Post-Secular Society*, Brunswick, NJ 2012, pp. 95-128.

6 Tuomas Martikainen, François Gauthier et.al.: Introduction: Religion in Market Society, in: Tuomas Martikainen, François Gauthier (eds.): *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Farnham 2013, p. 2.

7 Cf. Anne-Birgitta Pessi, Henrietta Grönlund: The Place of the Church: Public Sector or Civil Society? Welfare Provision of the Evangelical Lutheran Church of Finland, in: *Journal of Church and State* 54 (2011), no. 3, pp. 353-374; Ida Marie Høeg: Familiene i trosopplæringen og trosopplæringens markedenkning (The Families in Religious Instruction and the Marketization of Religious Instruction), in: Turid Skorpe Lannem et.al. (eds.): *Metode, Mål og mening i Den norske kirkes trosopplæringsreform (Method, Aim and Meaning in the Reform of Religious Instruction in the Church of Norway)*, Oslo 2006, pp. 71-83; Anders Bäckström, Grace Davie et.al. (eds.): *Welfare and Religion in 21st Century Europe, Volume 1: Configuring the Connections*, Farnham 2010.

In this connection, the article also highlights the increasing technologization of discourse within the ELCF that has constituted a central element of these developments.

Marketization and Changing Discursive Practices

The term marketization can, and has been, used in a range of both heuristic, descriptive, and evocative capacities across various disciplines, such as sociology, economics and political economy. Heuristically, the term marketization can generally be taken to denote “the permeation of market exchange as a social principle”⁸ and, as such, also the process whereby different social and cultural institutional spheres or sub-systems become gradually, but increasingly, “subjected to a deliberate policy of economizing.”⁹ It is important to recognize, however, that marketization in this understanding needs to be approached as a multifaceted phenomenon that assumes different forms depending on the particular context in relation to which it occurs.¹⁰

Processes of marketization can be explored on several interrelated levels, one of the most significant being the ‘ideational’ and ‘discursive’, as can be observed in relation to changing institutional discursive practices. The purpose of this marketization-focused approach is by no means to argue for the reduction of social realities to economic determinants but, rather, to highlight the “*noneconomic* [i.e. the ideological, ideational, and discursive] dimensions and effects of market economics and their correlates in globalizing societies”.¹¹ In this discourse-focused approach, marketization is thus understood as a particular type of discursive process that involves the gradual proliferation and increasingly wide circulation of certain sets or clusters of discursive formations centered on market-oriented terms, notions, and values such as ‘deregulation’, ‘cost-effectiveness’, ‘privatization’, ‘managerialism’, ‘new public management’, ‘autonomy’, ‘flexibility’, and ‘entrepreneurialism’. In this perspective, marketization is therefore used to denote the process whereby institutional spheres or domains in society gradually, but increasingly visibly, become colonized by market-associated discourse, language, and terminology.¹²

Analyses of changing institutional discursive practices are usefully pursued by including a historical variable aimed at exploring general “qualitative differences between different historical epochs in the social functioning of discourse”.¹³ Although, as Fairclough points out, such a historical variable should not be added in order to be able to identify any “radical disjunctures” in discursive practices between different, supposedly clearly delineated

8 Slater, Tonkiss, *Market Society* (see note 2), p. 25.

9 Uwe Schimank, Ute Volkmann: *Economizing and Marketization in a Functionally Differentiated Capitalist Society – A Theoretical Conceptualization*, in: Uwe Schimank, Ute Volkmann (eds.): *The Marketization of Society: Economizing the Non-Economic*, Bremen 2012, p. 37.

10 Cf. Marcus Moberg: *Exploring the Spread of Marketization Discourse in the Nordic Folk Church Context*, in: Frans Wijsen, Kocku von Stuckrad (eds.): *Making Religion: Theory and Practice in the Discursive Study of Religion*, Leiden 2016, p. 241.

11 Gauthier, *Religion, Media and the Dynamics* (see note 4), p. 72, emphasis added.

12 Cf. Moberg, *Exploring the Spread of Marketization Discourse* (see note 10), p. 242.

13 Norman Fairclough: *Critical Discourse Analysis and the Marketization of Public Discourse*, in: *Discourse and Society* 4 (1993), p. 138.

historical periods, it can nevertheless be useful for identifying notable “qualitative shifts in the ‘cultural dominant’” with respect to the “nature of the discursive practices which have most salience and impact in a particular epoch.”¹⁴ When applied to the analysis of contemporary processes of institutional religious change, this approach is thus based on the contention that an adequate understanding of contemporary transformations in institutional religious life is contingent upon an adequate understanding and analysis of the discursive dimensions of these transformations (although this is by no means the only dimension that needs to be considered). The analysis of changing discursive practices in this chapter will further be pursued in relation to what Fairclough has termed the “technologization of discourse”.¹⁵

As a particular type of discursive practice and phenomenon, the technologization of discourse has developed into an increasingly salient feature of contemporary institutional discursive practice as a whole, including that of religious institutions and organizations. As argued by Fairclough, this has occurred following the emergence and spread of new market-oriented ‘discourse technologies’ – e.g. managerialism, entrepreneurialism, competitiveness, flexibility, cost-effectiveness, advertising, and promotion, coupled with a notable new emphasis on ‘communicative skills’ – all of which have increasingly become “designed and projected as ‘context-free’, and usable in any relevant context.”¹⁶ Specialist ‘technologists’ such as management consultants and management gurus have played a central role in the dissemination and continuous modification of these discourse types as they have developed into central tropes of “an increasingly powerful cultural circuit of capital”.¹⁷ Indeed, such discourse types have, over time, gained near-hegemonic status and played a central role in motivating and propelling an increasing technologization of discourse across several institutional domains, ranging from education and healthcare to religion.

More concretely, the technologization of discourse principally involves research into existing institutional discursive practices, a deliberate redesign of those practices according to new context-free discourse types that underpin new criteria of institutional effectivity, and training in the new practices.¹⁸ A technologization of discourse thus occurs when an organization or institution, due to perceived external pressures, becomes increasingly susceptible to discourse technologies, adopts new discursive practices, and deliberately strives to transform its existing discursive practices so as to conform (and be seen to conform) to new criteria of institutional effectivity with regard to, for example, organizational and managerial culture. As such, the technologization of discourse is closely related to a general extension and proliferation of strategic discourse to new domains and tends to be “most widely experienced in the form of top-down imposition of new discursive practices by organizations upon their members.”¹⁹

14 Ibidem, p. 138; Moberg, *Exploring the Spread of Marketization Discourse* (see note 10), p. 240.

15 Norman Fairclough: *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, 2nd Oxon 2010.

16 Ibidem, p. 139.

17 Nigel Thrift: *Knowing Capitalism*, London 2005, pp. 34 f.

18 Cf. Fairclough, *Critical Discourse Analysis* (see note 13), p. 137.

19 Ibidem, p. 140.

The ELCF: A Brief Historical Overview

Finnish history from approximately the beginning of the 1100s up to the mid-1700s can be divided roughly into two main cultural periods: medieval peasant culture (approx. 1200s–1500s) and estate society culture (approx. 1600s–1800s). The Protestant Reformation can be regarded as the “watershed” between these two cultural periods.²⁰

At the time of this watershed, Finland was an integral part of the Swedish kingdom, and, thus, Lutheranism was constitutionally established in Finland as it was adopted as the sole confessional state church of Sweden at the Synod of Uppsala in 1593 (prohibition of any other religious observance was introduced throughout the realm in 1617). The 1600s – commonly referred to as the Period of Orthodoxy – were marked by a strong emphasis on the perpetuation of religious uniformity and the establishment of centralized power structures, of which the Lutheran church formed an integral, and indeed, central part.²¹ During this period, the church extended its influence to every aspect of social and cultural life and strove, in particular, to adapt and consolidate its activities and practices with the realities of the local village community, which was the predominant form of life for the great majority of Finns at the time. The establishment of the Lutheran doctrine of the three estates and the resulting three-level division of society further strengthened and consolidated the relationship between church and state (or divine and secular) authority into a single whole.²² In the course of these developments, the Swedish-Finnish church gradually developed bureaucratic structures and modes of organization. Although Finland was annexed by the Russian Empire in 1809, the Lutheran church retained its position as the state church in what then became the autonomous Grand Duchy of Finland.²³

Finnish industrialization started fairly late. Not truly beginning until the 1830s and 1840s, industrialization picked up pace in the 1860s and 1870s and, as such, coincided with a range of additional broader contemporary transnational social and cultural transformations that eventually brought about a general shift from local to civil society. Several notable changes regarding the relationship of the church to the state and local municipalities also took place during this time. For example, in 1865 political municipalities were no longer identical with the Lutheran parishes. Church-state relations were further significantly altered when a new church law came into force in 1870. The Lutheran Church now gained a notably higher degree of administrative independence from the state through the establishment of its own decision-making body, the General Synod.²⁴

Following Finnish independence in 1917, the Evangelical Lutheran Church and the much smaller Orthodox Church were established as official national peoples’ churches. Finnish independence was followed by the bitter and bloody Finnish Civil War of 1918, during which the dominant Evangelical Lutheran Church aligned itself with the right-wing side or the “whites”. After the right-wing victory in May of 1918, the church was assigned

20 Cf. Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä et.al.: *Religion in Finland: Decline, Change and Transformation of Finnish Religiosity*, Tampere 2005, pp. 37 f.

21 Cf. *ibidem*, p. 39.

22 Cf. *ibidem*, pp. 39-46.

23 Cf. *ibidem*, pp. 49-55.

24 Cf. *ibidem*.

an ever more central role as a uniting force in the country, providing, among other things, “a counterbalance to the ideological threat of Communism.”²⁵ The Act of Religious Freedom of 1922 also further greatly affected the legal position of the church.

During the period leading up to the Second World War, Finnish society experienced increasing social differentiation as many social functions previously administered and overseen by the church were gradually taken over by secular government and municipalities. Such developments were indeed characteristic for the Nordic countries more generally and are often taken to have played a key role in the subsequent development of the Nordic welfare state model.²⁶ The post-war decades brought rapid industrial and service-industrial development and fast-increasing urbanization, resulting in unprecedented economic growth and fundamental changes in the social and cultural life of the large majority of Finns (at the beginning of the 1990s less than 20% of Finns lived in rural areas). During this period the ELCF also strengthened its position as a national or ‘people’s’ church, particularly through emphasizing its ‘special task’ and role as one of the main proponents of social solidarity.

A more thorough division between parish- and secular municipality administration had already commenced during the 1860s following a renewal of parish and municipality legislation in 1865 and 1869. This led to the establishment of many new parishes across the country, a development that picked up pace in the first three decades of the 20th century and was continued during the post-war reconstruction era up until the 1970s. This trend was eventually reversed following the increasing unification of municipalities beginning in the 1970s, leading to the start of a gradual and accelerating process of parish reform that eventually resulted in further unification of parishes and the establishment of larger parish-unions throughout the 1990s and early 2000s. Historically, the nation-wide ELCF parish structure has typically been affected and altered by broader changes in the structure and organization of municipalities, especially following the general relocation of the Finnish population to urban areas and the ageing of the population remaining in increasingly deserted rural areas.²⁷ Widespread parish reform has thus constituted one of the most significant general changes in ELCF organizational structure in the post-war era.

In the early 1990s, Finland was hit by a deep economic depression. During this time the ELCF further strengthened its position as a key proponent of general social solidarity. As was reflected in many of its official statements at the time – a practice that extended way into the 2000s – the ELCF now emerged as a particularly staunch public supporter of the welfare state model. The difficult economic situation of the early 1990s also brought serious financial challenges for the church, particularly as a result of a notable decrease in church-tax revenue.²⁸ Although the church was not as deeply affected as some other societal institutions, it nevertheless had to adjust and adapt the organization of its activities

25 Ibidem, p. 57.

26 Cf. *ibidem*, pp. 56-58.

27 Cf. Risto Nieminen, Leena Vallennius et.al.: *Seurakuntarakenne murroksessa. Yhdistyvien seurakuntien organisaation ja toimintayhteisön muutosprosessi* [A Changing Parish-Structure: The Process of Change of Unifying Parish Organization and Operational Environment], Tampere 2005, pp. 229 f.

28 Cf. Harri Heino, Kari Salonen et.al.: *Suomen evankelilais-luterilainen kirkko vuosina 1992–1995* [The Evangelical Lutheran Church of Finland between the Years 1992–1995], Tampere 1997, pp. 228 f.

to new financial realities.²⁹ The ELCF's regular four-year reports on church developments (compiled by the Church Research Institute) provide valuable insights into how the ELCF has viewed and responded to broader social, cultural, and socio-economic developments at particular points in time. For example, the report for the period 1992–1995³⁰ deals with the economic situation of the early 1990s at some length and also includes quite a detailed discussion of the basic tenets and social consequences of neoliberal policies and political economy. Like the ELCF as a whole during this period, the report itself takes a clear stance in favor of the preservation of a robust welfare society, which is represented as a concrete expression and manifestation of basic Lutheran ethical principles of collective care for those in need.³¹ The report urges ELCF actors to strive to further develop and deepen their cooperation with secular municipalities and NGOs.³² However, in what can be seen as a clear expression of the ELCF's contention that social welfare should remain a concern for the whole of society and basically be overseen and upheld by the state, the report simultaneously also warns against the church taking on "too many social functions."³³

However, in addition to these issues, the report also contains critical remarks on the ELCF's ability to adapt to a new socio-cultural environment. For example, it laments the fact that the ELCF has not been able to sufficiently reduce its bureaucracy, calling for a more thorough reform of church administrative and organizational culture.³⁴ The report consequently recommends considering new, more flexible organizational and administrative models for the future, such as increasing project-based forms of work and employing people on a part-time basis.³⁵

In addition, the report recommends that parishes strive to enhance inter-parish cooperation and more actively and purposefully utilize new ICTs and communication technologies in order to be able to respond and adapt more swiftly to new "economic demands."³⁶ In general, the increasing public emphasis that the ELCF started attaching to issues relating to social solidarity and the perpetuation of a strong welfare society in the early 1990s has continued to this day. However, as illustrated by the recommendations contained in the 1992–1995 four-year report, there is no denying that the ELCF itself has become increasingly influenced by and susceptible to new market-model related organizational and administrative values.

Religious Change and the Current State of the ELCF

Like the other Nordic countries, Finland has also clearly been affected by the same types of broader processes of religious change that have come to mark many contemporary Western liberal democracies. Although the ELCF has so far managed to retain its social and cultural

29 Cf. *ibidem*, p. 247.

30 Cf. *ibidem*.

31 Cf. *ibidem*, pp. 27–29, 309.

32 Cf. *ibidem*, p. 312.

33 *Ibidem*, p. 309. Author's translation of the Finnish original.

34 Cf. *ibidem*, p. 312.

35 Cf. *ibidem*, p. 247.

36 *Ibidem*, p. 248, 309. Author's translation of the Finnish original.

position as a ‘people’s’ church and the dominant religious institution in the country, in the past three or so decades, the Finnish religious landscape has nevertheless been marked by steady institutional religious decline coupled with what Ketola has termed “silent religious transformation.”³⁷ Although 72.8% of the Finnish population were still members of the ELCF on December 31st, 2015, active church attendance and participation in church activities has decreased sharply over a longer period of time and is now exercised by only a small minority.³⁸

It is also important to note that shrinking church membership has already started to pose economic challenges for the ELCF as austerity has emerged as an increasingly important agent of change, forcing it to ponder different alternatives for downsizing and re-thinking its allocation of financial resources. Adherence to ELCF beliefs has also decreased sharply, especially among the younger age groups.³⁹ Generally, when measured on the basis of conventional sociological indicators, the religiosity of young adults has declined on all fronts, particularly in the Helsinki metropolitan area. Since the mid-1990s, the ELCF has consequently developed and implemented a range of strategies and nation-wide projects aimed at bringing young people back into its fold. A development is now also clearly underway whereby an ever larger percentage of ELCF members who only rarely or occasionally participate in church activities increasingly tend not to participate at all⁴⁰ – a development that has also been documented in several other European countries and mainly been attributed to progressively weakening mechanisms of religious socialization.⁴¹

However, even though increasing numbers of Finns have less and less contact with the ELCF, its legacy as ‘the’ church still undoubtedly lives on in wider Finnish public discourse.⁴² The general attitudes of Finns towards the ELCF have often – using a re-formulation of Davie’s famous term “believing without belonging”⁴³ – been conceptualized in terms of a disposition of “belonging without believing”,⁴⁴ or even “believing in belonging”.⁴⁵ The term “vicarious religion”, also originally coined by Davie to capture the general attitude towards the Church of England among contemporary Britons, has also been used to

37 Kimmo Ketola: *Spiritual Revolution in Finland? Evidence from Surveys and the Rates of Emergence of New Religious and Spiritual Organisations*, in: *Nordic Journal of Religion and Society* 20 (2007), no. 1, p. 31; cf. Gallup Ecclesiastica. Regular poll conducted by Kirkon tutkimuskeskus (The Research Centre of the Finnish Evangelical Lutheran Church), kept in their archives, 2011.

38 Cf. Kääriäinen, Niemelä et.al., *Religion in Finland* (see note 20).

39 Cf. Teija Mikkola, Kati Niemelä et.al.: *The Questioning Mind. Faith and Values of the New Generation*. Tampere 2007, pp. 80-83, 94 f.; Gallup Ecclesiastica 2011 (see note 37).

40 Cf. Kyrkans forskningscentral: *Utmanad kyrka. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2008–2011* [A Challenged Church: The Evangelical Lutheran Church of Finland Between the Years 2008–2011], Tampere 2013, p. 410.

41 Cf. David Voas, Alasdair Crockett: *Religion in Britain: Neither Believing nor Belonging*, in: *Sociology* 39 (2005), no. 1, pp. 11-28.

42 Cf. Marcus Moberg, Måns Broo et.al.: *Contemporary Discursive Formations*, in: Peter Nynäs, Ruth Illman et.al. (eds.): *On the Outskirts of ‘the Church’: Diversities, Fluidities and New Spaces of Religion in Finland*, Berlin 2015, pp. 56-72; Kate Hunt: *Understanding the Spirituality of People who Do Not Go to Church*, in: Grace Davie, Paul Heelas et.al. (eds.): *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Hampshire 2003, pp. 162-168.

43 Grace Davie: *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.

44 David Martin: *On Secularization: Towards a Revised General Theory*, Hampshire 2005, p. 86.

45 Kääriäinen, Niemelä et.al., *Religion in Finland* (see note 20), p. 85.

describe the Finnish context in that an increasingly large percentage of ELCF members now view the church as a “public utility” that demands little of them but nevertheless provides “a form of religion which they can access as the need arises”.⁴⁶

As the church has become ever more concerned and engaged with wider social issues it has also increasingly come to be expected to serve not only its own members but also “the public at large.”⁴⁷ As Kääriäinen, Niemelä and Ketola pointed out in their general overview of the state of Finnish religiosity in 2005: “Institutional religion has changed from state-oriented to society-oriented.”⁴⁸ That is, the ELCF has increasingly taken on functions not directly or specifically connected to religious issues. As such, it can be said to have made a range of accommodations to late-modern Finnish society and culture through the growing emphasis it has begun to put on having “more interface with the concerns which people find important.”⁴⁹ Indeed, the social role or ‘social conscience’⁵⁰ that the ELCF represents remains highly appreciated by the majority of Finns, regardless of their individual religious commitments.

The ELCF and Current Socio-Economic Developments: Marketization and Changing Discursive Practices

The developments sketched in the previous two sections, relating to broader structural changes in society on the one hand, and changing religious sensibilities on the other hand, have all affected the institutional character and self-understanding of the ELCF in a number of notable ways. As already observed, religious institutions do, of course, always develop concomitantly with the rest of society. A religious institution with long-standing historical and structural relationships to the state and local municipalities will therefore naturally also be transformed as a consequence of wider processes of social structural change.

The challenges posed by changing religious sensibilities and declining church membership have also started to further affect the present-day social position of the church. The main point to note here is that both of these developments – broader societal and structural change and changing religious sensibilities – have posed challenges that have compelled the ELCF to reconfigure its activities and rethink its organizational structures. These two strands of developments have also been linked by the ELCF itself. For example, the challenges brought by the most recent wave of municipality reform are highlighted in the ELCF’s four-year report for the years 2008–2011. The report also focuses particularly on the success the ELCF has achieved as a result of the implementation of its general strategy (“Our Church. A Participatory Community: Strategy of the Finnish Lutheran Church until 2015”, also available in English),⁵¹ highlighting how its social and aid work has

46 Grace Davie: *Religion in Britain: A Persistent Paradox*, Oxford: 2015, p. 135.

47 Kääriäinen, Niemelä et.al., *Religion in Finland* (see note 20), pp. 166-177; Mikkola, Niemelä, *The Questioning Mind* (see note 39), pp. 47, 55.

48 Kääriäinen, Niemelä et.al., *Religion in Finland* (see note 20), p. 172.

49 *Ibidem*, p. 173.

50 Cf. *ibidem*, p. 173.

51 Cf. *Kyrkans forskningscentral, Utmanad kyrka* (see note 40), p. 409.

become the most important reason cited among ELCF members for retaining their church membership.⁵²

As already noted, during the past two to three decades, the general character of church-state and church-civil society relations in Finland have undergone a range of significant, albeit in many respects still subtle, changes. Although the effects on Finnish society have remained fairly moderate when compared to many other parts of the world, the spread of neoliberalist ideology and the gradual implementation of neoliberal policies have nevertheless brought about a range of notable changes in the Finnish political economy in the form of decentralization processes and an increasing outsourcing and privatization of public services. These developments have taken place alongside a more general perpetuation of new public management ideology that has principally involved the general establishment of an organizational and managerial culture based on market-oriented imperatives and values throughout political and public discourse alike.⁵³

Partly following from its own experience of slow but steady decline and changing relationships between church and state and civil society, the ELCF has gradually started to reconfigure its organizational culture towards a model that corresponds more to the market-oriented organizational values of new public management and managerialism. In the process, it has also become ever more susceptible to processes of internal marketization.⁵⁴ This development is still most clearly discernible at the level of changing discursive practices within the ELCF, in relation to which it is possible to observe an increasing general emphasis on strategic discourse, promotion, service provision, customer orientation, and marketing and advertising. This development is evidenced in particular by a steady increase in the development of elaborate strategic documents of various kinds. While changes in discursive practices always occur gradually at different levels of organizations, this notable new emphasis on strategic thinking itself constitutes an empirically observable instance of gradual discursive change within the ELCF. This is not least because strategic discourse tends to play a particularly important role in the introduction, establishment and eventual normalization of new discursive practices within organizations. Indeed, in the early 1990s, strategic documents of the type that has now become commonplace were few and far between. For example, the ELCF developed its first ever communication strategy in 1992. This was followed, however, by a much more elaborate new communication strategy in 2004 which has, in turn, been followed by several new large-scale communication-related strategic initiatives. There is thus clearly a sense in which changing discursive practices of the type mentioned above have emerged concomitantly with an increasing general emphasis on strategic thinking within the ELCF. Emerging at a time when market-related values and terminology started to spread and become more established throughout Finnish public and organizational discourse as a whole, the official strategic documents developed within the ELCF since the early 1990s constitute concrete manifestations of the types of changing discursive practices on which this article focuses. These strategic documents thus provide ample data and material for an analysis of these developments. In the following, we shall consider a few examples of this in a little more detail.

52 Cf. *ibidem*.

53 Cf. Moberg, Broo et al., *Contemporary Discursive Formations* (see note 42).

54 Cf. Gauthier, Woodhead et al., *Introduction* (see note 3), p. 21.

Let us start by considering the ways in which the ELCF has gradually begun to openly reconfigure its activities in accordance with the (presumed) consumerist sensibilities and expectations of modern populations. On a general level, such an emphasis can be seen in the ways in which the ELCF has increasingly started to engage in different types of market research for the purposes of being better able to identify core publics and ‘customers’ and to improve its ability to gear different types of church ‘services’ and activities to various niche audiences. This has, among other things, involved an increasing emphasis on the need to improve the ‘quality’ and entertainment appeal of various types of church services and activities. It has also involved efforts to reduce the demands put on participants (sometimes conceptualized as ‘customers’) in terms of belief, commitment and lifestyle. Examples of this include reducing the time people have to spend participating in divine services or creating alternative modes of participating (e.g. through the use of modern communications media). These efforts have also introduced a general “avoidance of explicit obligational meanings”,⁵⁵ whereby the expectations put on participants and potential participants (e.g. in terms of beliefs or commitments) have been reduced to a minimum. These developments have been accompanied by the gradual emergence of a discourse that recasts the church as a service provider and parishioners as customers.⁵⁶

To give an example of this, the former official communication strategy of the ELCF⁵⁷ contains a section titled “Advertising and marketing”. This section highlights “flashy media advertising” as “one, and sometimes a very effective, way among others of communication.”⁵⁸ It goes on to state that, provided that it is employed correctly, advertising “produces an image of the church” and provides “added value to a product or event.”⁵⁹ This provides an apt example of a type of discourse that recasts church events (including core events such as special divine services) as products and potential participants as customers. As such, this type of discourse simultaneously also recasts church events as types of events that can be both advertised and marketed like any other kind of service and engaged with through a general frame of consumption.⁶⁰

In addition to customer orientation and advertising, an increasing emphasis on the development of an organizational and administrative culture suitable for contemporary times has also become increasingly discernible throughout official ELCF discourse. The general *Our Church* strategic document provides an illustrative example of this. The section of the document that outlines the ELCF’s ‘Strategic Guidelines until 2015’ contains the subheading ‘Structures that serve functions’ under which the following is stated:

55 Jörg Stolz, Jean-Claude Usunier: Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, in: Jörg Stolz, Jean Claude Usunier (eds.): Religions as Brands: New Perspectives on the Marketization of Religion and Spirituality, Farnham 2014, pp. 17 f.

56 Cf. Fairclough, *Critical Discourse Analysis* (see note 13), pp. 156 f.

57 Kirkkohallitus: Vuoropuhelun kirkko: Suomen Ev.Lut kirkon viestintästrategia 2004–2010 [An Interactive Church: The Communication Strategy of the Evangelical Lutheran Church of Finland 2004–2010], Helsinki 2004.

58 Kirkkohallitus, Vuoropuhelun kirkko (see note 57), p. 57. Author’s translation from the Finnish original.

59 Ibidem. Author’s translation from the Finnish original.

60 Cf. Moberg, *Exploring the Spread of Marketization Discourse* (see note 10), p. 248.

- We are developing inside the Church a personnel structure that will implement the strategic aims.
- We support the spiritual growth of our personnel.
- We will build the Church into an ideal participatory employer.
- We will maintain an efficient administration, both lightweight and effective.
- We will keep our active units at a human size. [sic!]
- We will invest more in strategically appropriate areas.⁶¹

This excerpt constitutes a clear example of the increasing prevalence of strategic discourse throughout official ELCF discourse as a whole. However, it is of particular import to note that the strategic discourse found in the document constitutes strategic discourse of a specific type that is closely connected to market-mode types of organization and organizational values. This is evident in the frequent use of market-related vocabulary and terminology such as “strategic aims”, “active units”, “ideal participatory employer”, ‘efficient, yet slim’ mode of administration, and ‘investing’ in “strategically appropriate areas”.

The discourse of the document also constitutes an example of an (at least seemingly) very deliberate technologization of discourse in that it represents a clear shift in ELCF discursive practices from an earlier idiom which emphasized community and civil society idiom towards a new type of market-mode oriented and effectivity-emphasizing discourse. As such, it represents a marked difference to earlier discursive self-representations and institutional storytelling. At the same time, however, rather than retaining an impersonal or distant tone, the discourse of the document instead functions to construct a picture of the ELCF as an open, democratic, and participatory community. This is achieved in particular through the representation of both the source and addressees of the discourse of the document in terms of an unspecified ‘we’, which can also be viewed as an example of the inclusion of a promotional element in discourse that connects to a more general contemporary “generalization of promotion as a communicative function [...] – discourse as a vehicle for ‘selling’ goods, services, organizations, ideas or people – across orders of discourse.”⁶² Another characteristic of discourse of a promotional culture surfaces in the document’s ambiguity when it comes to the dividing line between what is to be considered information and what is to be considered promotion.⁶³ The discourse of the document is generally marked by a high degree of interdiscursive complexity and can be described as constituting an “interdiscursive mix”⁶⁴ that combines and simultaneously articulates a variety of religious, promotional, and managerial genres.⁶⁵

Let us consider another example of the more recent proliferation of strategic discourse and increasing emphasis on developing a new organizational culture within the ELCF. The English-language final report for the creation of the strategic document “A Church of Encounter – Guidelines for the Evangelical Lutheran Church of Finland until 2020” states the following: “A range of operational policies and strategy documents have been drafted on

61 Our Church – a participatory community, n.d., available from [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/9297F603C875C1C8C225770A002E3448/\\$FILE/Our_Church_Strategy2015_t.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/9297F603C875C1C8C225770A002E3448/$FILE/Our_Church_Strategy2015_t.pdf) [last accessed: 18.11.2016].

62 Fairclough, *Critical Discourse Analysis* (see note 13), p. 141.

63 Cf. *ibidem*, pp. 150 f.

64 *Ibidem*, p. 146.

65 Cf. Moberg, *Exploring the Spread of Marketization Discourse* (see note 10), pp. 251 f.

the basis of the Our Church strategy. The Our Church strategy has also inspired numerous undertakings intended to support the church's strategic and forward-planning work and individual priorities."⁶⁶ This excerpt can be seen as an example of a self-appraising discourse through which the ELCF has come to present itself as an institution that systematically plans and organizes its operations in ways that are fully in line with what is nowadays expected of modern, well-managed institutions. As such, it can also be viewed as an example of a technologization of discourse in that it serves to highlight the establishment of a new organizational culture within the ELCF as constituting a welcome and positive development. Like the previous excerpt quoted above, discourse of this type makes up a central part of institutional storytelling through which an institution, in this case the ELCF, strives to re-articulate its institutional identity and professional ethos. Thus, the difference between this and earlier types of institutional storytelling is made quite explicit.

Following the progressive decline in church membership rates and a few notable instances of negative mass media attention in recent years,⁶⁷ the discourse of the ELCF has recently also become ever more marked by a general language of crisis, which has led to the emergence of an often quite ambiguous discourse on the need for thoroughgoing structural and organizational "change". This development has, in turn, motivated the creation of several additional strategic undertakings. These include a document called "A Church in Transformation – Communication Plan" that was developed in 2009 and outlines the development and implementation of a 'change communication' program within the ELCF. The document starts out by stating the following:

"The overall goal of our change communication is to renew church structures and ways of operating so that the church can respond to the challenges of a changing economic and operational environment and so that the work of the church can be ever more concentrated on spiritual work. In this way, we create prerequisites for the strengthening of commitment to church membership.

The aim of the communication project is to make sure that the need for change is understood and accepted within the parishes and that the leadership and superiors understand the necessity for change and are committed to reform."⁶⁸

It is important to note that 'change communication' constitutes a sub-discipline of the broader disciplines of corporate communication and so-called 'change management' which originate from fields such as management and business administration theory. 'Change

66 A Church of Encounter – Guidelines for the Evangelical Lutheran Church of Finland until 2020 [Report], 2014, p. 8, available from [http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/2FDCB3893D7A4404C2257E2E0012D57A/\\$FILE/255155_KKH_Kohtaamisen_kirkko_kortti_engl_v2.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/2FDCB3893D7A4404C2257E2E0012D57A/$FILE/255155_KKH_Kohtaamisen_kirkko_kortti_engl_v2.pdf) [last accessed: 18.11.2016].

67 Cf. Marcus Moberg, Sofia Sjö: The Evangelical Lutheran Church and the Media in Post-Secular Finland, in: Stig Hjarvard, Mia Lövhelm (eds.): *Mediatization and Religion: Nordic Perspectives*, Gothenburg 2012, pp. 79-91.

68 Kirkko muutoksessa – viestintäsuunnitelma [A Changing Church – a Communication Plan], 2009 available from [http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4DAF211156EBB429C2257B5D0031B83C/\\$FILE/Kirkko%20muutoksessa%20-viestintasuunnitelma.pdf](http://sakasti.evl.fi/sakasti.nsf/0/4DAF211156EBB429C2257B5D0031B83C/$FILE/Kirkko%20muutoksessa%20-viestintasuunnitelma.pdf). Author's translation of the Finnish original [last accessed: 13.10.2016].

communication' constitutes a particular type of corporate re-organization practice that is principally aimed at improving the integration and grounding of new policies and structural changes within a particular firm, organization, or institution.⁶⁹ As is also illustrated in the excerpt above, a central aim of change communications is to generate acceptance of and minimize resistance towards desired structural changes among employees through a language of persuasion rather than command.⁷⁰ For the purposes of our discussion in this article, it is especially worth noting that change communication itself constitutes a prime example of a particular type of discursive technology that has emerged and developed concomitantly with the proliferation of broader discursive formations on new public management (e.g. total-cost management, management by objectives) in recent decades. Change communication strategies and models are principally developed and disseminated by specialist technologists such as communication consultancy firms and individual so-called communication gurus⁷¹ who operate in what Thrift has termed a global "cultural circuit of capital".⁷² Indeed, in what constitutes a particularly notable illustration of the degree to which the ELCF has adopted external market and managerial discourse, the logo of a consultancy firm has been visibly left at the top of the document from which the above excerpt is taken.

Concluding Remarks

This article has aimed to provide a broad-stroke sketch of general societal developments that have played a key role in the more recent historical transformation of the social position of the ELCF. The story of changes and transformations occurring within the ELCF that has been told in this article is, of course, only a partial one. In many ways, it provides a historically very specific 'snapshot' of how official ELCF discourse has become increasingly permeated by market-oriented language and terminology. The picture presented here is, moreover, one that has primarily focused on a small selection of a larger set of interrelated developments. Indeed, the types of changes that have been highlighted here are still primarily discernible on the level of changing discursive practices within the ELCF. Having said that, it is important to keep in mind that actual changes in the organizational structure and practices of organizations tend to be preceded by changes on an ideational level, such as the emergence and gradual establishment of new ways of understanding the nature of a given organization and new ways of conceptualizing future aspirations. The official discourse of an organization such as the ELCF at a particular point in time thus presents researchers with a particular type of material that allows for the identification and analysis of some of the main ways in which broader discursive change relates to, and often also translates into, different types of organizational change.

69 Cf. Deborah J. Barrett: A Best-Practice Approach to Designing a Change Communication Programme, in: Sandra Oliver (ed.): Handbook of Corporate Communication and Public Relations, London 2004, pp. 20-33.

70 Cf. Thrift, Knowing Capitalism (see note 14), p. 118.

71 Cf. Staffan Furusten: Popular Management Books: How They are Made and What They Mean for Organizations, London 1999.

72 Thrift, Knowing Capitalism (see note 17).

My argument in this article has been that the changing discursive practices of the ELCF with regard to the proliferation of market-related discourse coupled with an increasing technologization of discourse should be viewed as mirroring broader discursive changes occurring in society and culture at large. Indeed, market-related and efficiency-emphasizing discourse has increasingly come to provide the unquestioned and taken-for-granted language for discussing and conceptualizing desired developments and aspirations within a number of organizational and institutional domains, such as healthcare,⁷³ education,⁷⁴ and non-profit and ideological organizations.⁷⁵ In a discursive perspective, this development can be viewed in terms of the establishment and perpetuation of a new 'cultural dominant' that is beginning to have an increasingly formative effect on the very character of organizational and institutional life as a whole, including that of religious institutions such as the ELCF.⁷⁶ The changing discursive practices of the ELCF are thus not arbitrary, nor are they without their practical implications and consequences. As Thrift highlighted, capitalism and its associated values have become a "theoretical enterprise in which various essentially virtual notions (network, the knowledge economy, the new economy, community of practice) are able to take on flesh as, increasingly, the world is made in these notions' likeness."⁷⁷

Based on an exploration and analysis of changing discursive practices within the ELCF, it might thus be possible to at least tentatively argue that the ELCF has started to engage in what could be termed a 'self-marketization' process. If employed in a generally heuristic sense, we can take this term to denote cases where an organization or institution increasingly re-configures its discursive practices, and gradually also its actual organizational structures, on the basis of market-related organizational modes that emphasize values such as 'effectivity', 'management', and 'flexibility' (however vaguely defined such terms or notions may sometimes be). As a result of such efforts, irrespective of whether such changes in organizational culture are able to produce the desired effects or not, an organization or institution may gradually start to espouse a view of its own long-term fate, survival, and regeneration as being fundamentally dependent on its own perceived ability to adapt to (presumed) new organizational-cultural demands. What the actual practical consequences for future ELCF ecclesiastical polity, welfare provision, diaconal work, communication practices, etc. will be still remains to be seen.⁷⁸ However, as has already been thoroughly documented in relation to other social fields, market-mode types of actual organizational changes tend to be preceded by changing discursive practices coupled with an increasing technologization of discourse.

73 Morten Balle Hansen: Marketization and Economic Performance, in: *Public Management Review* 12 (2010), no. 2, pp. 255-274.

74 Fairclough, *Critical Discourse Analysis* (see note 13).

75 Marie-Laure Djelic: Marketization: From Intellectual Agenda to Global Policy Making, in: Marie-Laure Djelic, Kerstin Sahlin-Andersson (eds.): *Transnational Governance: Institutional Dynamics of Regulation*, Cambridge 2006, pp. 53-73.

76 Fairclough, *Critical Discourse Analysis* (see note 13), p. 138.

77 Thrift, *Knowing Capitalism* (see note 14), p. 6.

78 For a study on the German case see Jens Schlamelcher: *The Decline of the Parishes and the Rise of City Churches: The German Evangelical Church in the Age of Neoliberalism*, in: Tuomas Martikainen, François Gauthier (eds.): *Religion in the Neoliberal Age: Political Economy and Modes of Governance*, Farnham 2013, pp. 53-67.

Zusammenfassung

In diesem Beitrag wird aufgezeigt, wie in Analogie zu Veränderungen in Gesellschaft und Wirtschaft Sprache und Terminologien in den offiziellen Diskurs der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Finnland (ELCF) eindringen, die zu einer fortschreitenden Technologisierung des Diskurses vonseiten der ELCF selbst führten. Diese Entwicklung wurde von den Anpassungsbemühungen der ELCF an ein im Wandel begriffenes sozioökonomisches Umfeld gefördert. Die ELCF entwickelte sich im Rahmen dieses Prozesses schrittweise von einer staatsorientierten, gemeinschaftsbildenden Institution zu einer dienstleistungsorientierten Institution der Zivilgesellschaft.

Aus dem Englischen übersetzt von Annika Rathjens, Lüneburg

REZENSIONEN

Nadezhda Beljakova, Thomas Bremer u.a.: „Es gibt keinen Gott!“ Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Freiburg: Herder 2016, 255 S.

Zwei Historikerinnen und ein Theologe haben sich für das vorzustellende Buch zusammengesetzt, um einen Überblick über die Beziehung zwischen den christlichen Kirchen einerseits und der Ideologie des Kommunismus andererseits zu bieten. Zwar gibt es bereits eine Vielzahl von Publikationen zu einzelnen Aspekten oder geografisch, chronologisch und konfessionell begrenzten Entwicklungen dieser Beziehung, aber eine umfassende Synthese stand bisher noch aus. In dieser Hinsicht ist der Band eine sehr willkommene Einführung für Interessierte und Studierende, um sich die Konfliktgeschichte der beiden – sich scheinbar gegenseitig ausschließenden – Weltanschauungen vor Augen zu führen.

Das Buch ist das gemeinsame Produkt aller drei Verfasser, wobei kaum stilistische Brüche oder inhaltliche Schwerpunkte verraten, welche Teile welchem Autor zugewiesen werden können. Grundsätzlich wird ein chronologisches Verfahren angewandt, aufgebrochen durch thematische Gliederungspunkte. Der erste Teil befasst sich mit der Vorgeschichte bis zum Ersten Weltkrieg (S. 19-42), der zweite mit der Zwischenkriegszeit, hauptsächlich mit den Entwicklungen in der frühen Sowjetunion (S. 45-113). Im dritten Teil geht es dann um die Nachkriegszeit (S. 117-204) und im vierten stehen schließlich die Entwicklungen seit den politischen Umbrüchen Ende der 1980er Jahre im Vordergrund (S. 207-233). Eine Zeittafel (S. 239-242), in der die wichtigsten Entwicklungen dargestellt werden, rundet das Buch ab.

Da weniger Details aufgegriffen als vielmehr Einblicke in die Vielfalt der Beziehungen zwischen christlichen Kirchen und kommunistische Ideologie geboten werden, fallen die Fußnoten und die Literaturhinweise relativ spärlich aus. Nur bei direkten Zitaten werden Quellen im Text genannt; die Literaturliste umfasst lediglich sieben Seiten (S. 243-249). In ihr wird nur die wichtigste weiterführende Literatur in deutscher und englischer Sprache aufgelistet, wobei die Autoren sehr viel mehr Literatur in einer Vielzahl von Sprachen aussparen. Dafür ist Platz geblieben für ein umfangreiches Personenverzeichnis (S. 250-254), das alle im Buch genannten Akteure beinhaltet. Somit eignet sich das Buch als Anfangspunkt für weitere Recherchen zu einem gesuchten Ereignis.

Der erste Teil umfasst fünf Kapitel, wobei sich die ersten zwei auf dem Sozialismus verwandte Phänomene vor dem Marxismus konzentrieren. Die drei Autoren greifen zurück auf kommunitaristische Utopien in der Bibel und im frühen Christentum einerseits und auf die Ideen der Französischen Revolution andererseits. Die zunehmend offen antikirchliche Haltung der französischen Revolutionäre habe die Kirche allgemein misstrauisch gegenüber Revolutionsbewegungen gemacht, was dazu geführt habe, dass auch die später auftretende Ideologie Karl Marx' in der Kirche mit großer Skepsis rezipiert wurde. Eine zusätzliche Komplikation lag in der Reaktion auf seine Behauptung, Religion sei das „Opium des Volkes“; „es betäube die Werktätigen, damit sie ihre Unrechtssituation überhaupt ertragen könnten. Die Kirchen des 19. Jahrhunderts taten nicht viel, um diese Anschuldigung zu entkräften“ (S. 28). So zeigte das Verhältnis zwischen den christlichen Kirchen und der Arbeiterbewegung von Anfang an Risse auf. Es gab vereinzelte Annäherungen, die allerdings

nicht auf der Ebene der Kirchenleitung stattfanden, sondern eher von sozialistisch gesinnten Klerikern ins Leben gerufen wurden. Eine progressive Annäherung der Kirchen an die Sozialdemokratie und die Arbeiterfrage kann erst im Laufe des 20. Jahrhunderts nachgewiesen werden.

Während der erste Teil um die theoretischen Beziehungen zwischen den christlichen Kirchen und dem Kommunismus als Ideologie kreist, kommt im zweiten Teil der Sozialismus als Herrschaftsform hinzu. In ihm wird die frühe Sowjetunion aufgearbeitet. Zunächst wird der Kontext, in dem die besondere russische Form des Marxismus-Leninismus sich entfaltete, sehr plastisch und umfassend dargestellt. Die Russische Orthodoxe Kirche galt im vorrevolutionären Russland als Teil des imperialistischen Staatsapparates und stand den kommunistischen Bestrebungen diametral entgegen. Die wenigen sozialistisch gesinnten Kleriker wurden aus der offiziellen Kirche verdrängt. Als die Oktoberrevolution 1917 die Kirche überraschte, war das gegenseitige Misstrauen nicht mehr auszumerzen.

Die neuen Machthaber setzten alles daran, die einstige Staatskirche sowie die anderen Konfessionen aus der Gesellschaft zu verdrängen. Die religiöse Freiheit wurde streng auf die Religionsausübung beschränkt. Weiterhin wurde versucht, die Kirche zu spalten und gleichzeitig neue religionsähnliche Elemente einzuführen. Der russische Exilphilosoph Nikolaj Berdjajev bemerkte, dass „der wissenschaftliche Sozialismus zum Glaubensgegenstand wurde[, wobei] der Kommunismus selber den Anspruch einer Religion erhebe“ (S. 90 f.). Gegen Ende des zweiten Teils werden die nicht-russischen Gebiete der frühen Sowjetunion (die Ukraine, Georgien, Armenien) und die nicht-orthodoxen Kirchen analysiert, die zwar anfangs keiner starken Verfolgung ausgesetzt waren, deren Strukturen aber bis zum Ausbruch des Zweiten Weltkrieges fast gänzlich aufgelöst wurden.

Im dritten und umfangreichsten Teil geht es dann um die Nachkriegszeit. In dieser Zeit hatten nicht nur in halb Europa sozialistische Systeme Fuß gefasst, auch der Umgang der kommunistischen Machthaber mit Religion war viel komplexer geworden. Das erste Kapitel dieses Teils umfasst die Entwicklungen in der Sowjetunion: Während in der frühen Sowjetunion die Religion rigoros bekämpft wurde, waren die Weichen in der Nachkriegszeit eher auf Instrumentalisierung und psychologische Verdrängung gestellt. Der Nachkriegskommunismus verabschiedete sich vom militanten Atheismus und wandte sich eher dem „wissenschaftlichen Atheismus“ zu, auch aufgrund der durchaus religiös vitalen neu hinzugekommenen Gebiete. Die Religion galt als wissenschaftlich widerlegt, nicht-kirchliche Rituale wurden ausgebaut. Gleichzeitig sahen die kommunistischen Autoritäten in den Religionsvertretern Verbündete in der Friedensfrage und nutzten sie mit verschiedenen Druckmitteln für Spionagetätigkeiten aus. Eine Frage, die dabei in den Kirchen diskutiert wurde, war, ob „die Kirche die Aufgaben, die ihr von atheistischen Instanzen gestellt worden war, ‚verkirchlichen‘ und umformulieren“ konnte, oder ob sie sie einfach blind auszuführen hatte (S. 126).

Die kommunistisch regierten Staaten Mittel- und Osteuropas, inklusive der nach 1945 entstandenen neuen Sowjetrepubliken, stehen im Fokus des zweiten Kapitels von Teil drei. Hier wird die Komplexität der Strategien, Länder und Konfessionen deutlich unübersichtlicher. Die drei Autoren stellen zu Beginn des Kapitels die These auf, dass die rechtlich festgelegten Beziehungen zwischen den verschiedenen Staaten Mittelosteuropas und den christlichen Kirchen nicht so sehr auf die ideologischen Vorgaben des Marxismus-Leninismus basieren würden. Stattdessen könne man lediglich eine leichte Kursänderung im Verhältnis

zu den vorher bestehenden Regelungen feststellen. Gleichzeitig übten die politischen Autoritäten Druck auf religiöse Vertreter aus, sodass das offiziell vorhandene Regelwerk in der Praxis ganz anders aussah als in der Theorie. Nach dieser allgemeinen Einleitung werden die einzelnen Konfessionen analysiert, oft untergliedert in länderspezifische Analysen.

In den Kapiteln drei und vier werden sodann die Entwicklungen seit den 1950er Jahren vorgestellt. Dies umfasst einerseits die Wahrnehmung seitens der Kirche, dass der Kommunismus kein kurzzeitiges Phänomen darstelle; andererseits wird auf den Umgang mit christlichen Dissidenten eingegangen. Die Kirchenvertreter zeigten sich zwischen einer Loyalität zum Staat, in der Hoffnung auf Spielraum, und der Sympathie mit den regimekritischen Stimmen unter den Gläubigen hin- und hergerissen. Ebenso verhielt es sich in der Ökumene, im internationalen Dialog zwischen den christlichen Kirchen verschiedener Konfessionen. Obwohl die ökumenischen Organisationen von politischen Intrigen geprägt waren, boten sie dennoch eine Plattform, auf der sich Menschen von beiden Seiten des Eisernen Vorhangs treffen oder zumindest außerhalb der offiziellen Treffen ihre Verbundenheit demonstrieren konnten. Die Gemeindeparterschaften zwischen den niederländischen und ostdeutschen Gemeinden beispielsweise, die seit den späten 1970er Jahren florierten, bedeuteten auch einen Ausweg aus der Isolation für die Christen der DDR.

Im fünften Kapitel werden außereuropäische Entwicklungen analysiert. Hier kommen die sehr schwierigen Verhältnisse in den kommunistischen Ländern Ostasiens zur Sprache, aber auch Entwicklungen in Lateinamerika, allen voran der Siegeszug der sogenannten Befreiungstheologie. Obwohl die Anhänger letzterer sowohl von den Militärregimen als auch von der offiziellen katholischen Kirche gemäßregelt wurden, blieb diese dem Kommunismus nahestehende Variante der katholischen Theologie für lange Zeit in Lateinamerika bestimmend.

Insgesamt gesehen stellt dieser dritte Teil ein Kernstück des Buches dar. Mit verschiedenen Anläufen werden die Entwicklungen von Kirchen und religiöser Praxis im Kommunismus von 1945 bis in die 1980er Jahre erklärt, wobei Redundanzen nicht vermieden werden konnten. Dies ermöglicht dem Leser, eine beliebige Stelle aufzuschlagen und ihre inhaltliche Aussage zu verstehen, ohne das Vorhergehende gelesen zu haben. Auch existieren wenige Querverweise.

Im vierten Teil werden die Ereignisse seit Ende der 1980er Jahre dargestellt. Dabei geht es erst um die Rolle der Kirchen im politischen Prozess der Abkehr vom Kommunismus. Die Kirchen waren zwar in den meisten Fällen in diesen Prozess involviert, spielten aber, außer in Polen und der DDR, keine tragende Rolle: „Trotzdem übernahmen Christen überall 1989 auf unterschiedliche Weise politische Verantwortung, riskierten etwas und trugen damit dazu bei, dass sich die politische Situation in ihren Heimatländern änderte und die alte kommunistische Machtelite abdanken musste“ (S. 211).

Im anschließenden Kapitel werden die innerkirchlichen Aufarbeitungsprozesse seit der politischen Wende thematisiert. Diese Aufarbeitung geht in vielen Fällen nur schleppend voran, da „das Thema [...] nach wie vor sehr persönlich und emotional präsent“ ist – auch im Rahmen der Ökumene (S. 223). Im dritten Kapitel dieses Teils wird auf die bestehenden kommunistisch regierten Gesellschaften außerhalb Europas eingegangen. Hier reicht das Spektrum von der totalen Unterdrückung christlicher Kirchen in Nordkorea und weniger umfassend in China bis hin zu den vergleichsweise liberalen Regimen Vietnams und Kubas. Auf Kuba müssten die Entwicklungen der letzten zwanzig Jahre im Zusammenhang mit

den Papstbesuchen auf der Insel 1998, 2012 und 2015 gesehen werden. Durch sie hätte die katholische Kirche sehr viel an öffentlicher Reputation gewonnen, und von einer direkten Verfolgung der kubanischen Christen könne nicht mehr die Rede sein.

Das Buch endet mit einem Schlusswort, in dem die Autoren zwei Fragen stellen. Die erste, ob die kommunistische Ideologie zwangsläufig mit der christlichen Religion unvereinbar sei, beantworten sie mit „nein“, denn „vermutlich wäre die Schnittmenge an konkreten Handlungsmöglichkeiten zwischen Vertretern des Christentums und des Kommunismus gar nicht so gering gewesen. [Es hätte] vielleicht die Chance gegeben, neben einer möglicherweise fruchtbaren Zusammenarbeit auf konkreten Gebieten auch einen inhaltlichen Dialog über die unterschiedlichen Grundaussagen zwischen den beiden denkerischen Systemen zu führen. Doch es ist dazu nie gekommen“ (S. 237). Die zweite Frage ist, ob aus dem Konfliktverhältnis zwischen Christentum und Kommunismus ein Sieger hervorgegangen sei. Auch diese Frage wird verneint, weil „seit der Machtübernahme der Bolschewiki [...] eine jahrhundertalte, teils rückwärtsgewandte, antimoderne, nichtsdestotrotz aber reiche, vielfältige und dynamische christliche Kultur in Mittel- und Osteuropa zerstört“ worden sei (S. 238). Am Ende hätten so alle verloren, und die Welt sei kein besserer Ort geworden.

Dieses pessimistische Schlusswort soll aber nicht vom Wert des Buches ablenken, das einen sehr gut lesbaren Überblick über die Beziehung zwischen zwei Denksystemen bietet, die sich über fast zwei Jahrhunderte meist gegenseitig ausschlossen. Trotz der gelegentlichen Wiederholungen ist das Buch reichhaltig an Informationen, Fallbeispielen und Kontextualisierungen. Es ist keine detaillierte Studie mit einem ausgefeilten wissenschaftlichen Referenzsystem, stellt aber eine gute Einführung für Interessierte dar. Den Autoren ist es gelungen, eine wichtige Lücke in der deutschsprachigen Literatur zu schließen, die seit dem Ende der Sowjetunion bestanden hatte.

Sebastian Rimestad, Erfurt

Ines Angeli Murzaku (Hrsg.): *Monasticism in Eastern Europe and the Former Soviet Republics*, London u.a.: Routledge 2016, 403 S.

Der von Ines Angeli Murzaku herausgegebene Band besteht aus 17 englischsprachigen Beiträgen, die in zwei Abschnitte aufgeteilt sind. Der erste Teil betrifft das Mönchtum in Ostmitteleuropa (Eastern-Central Europe), der Fokus des zweiten Teils liegt auf Russland und den ehemaligen Sowjetrepubliken. Im ersten Abschnitt wirkt der Begriff Ostmitteleuropa irreführend, da auch das Mönchtum in vielen südosteuropäischen Staaten behandelt wird. Neben den Beiträgen zu der Slowakei, Kroatien, Ungarn und Polen sind in dem Sammelband auch Artikel zu Bulgarien, Montenegro, Griechenland (der Heilige Berg Athos), Rumänien, Serbien, Slowenien und Albanien zu finden. Damit werden nicht nur die Staaten Ostmitteleuropas behandelt, sondern es wird auch fast ganz Südosteuropa thematisiert. Zusammengerechnet mit den Beiträgen zu Russland, Armenien, Georgien und der Ukraine, die sich im zweiten Teil des Buches befinden, stellt der Sammelband eine besonders umfassende Darstellung des Mönchtums in Europa dar. Damit schließt der Band die Lücke fehlender wissenschaftlicher Publikationen zum Mönchtum in Ost-, Mittel-, und Südosteuropa, auf die auch Murzaku in ihrer Einführung hinweist („there is hardly one volume of analysis of Eastern and Western monasticism in CEE and the FSR“, S. 6 f.).

Das Ziel des Sammelbandes ist es, die Geschichte des Mönchtums in den genannten Ländern zu untersuchen und den Einfluss von Ordensgemeinschaften auf die nationale Identität und Kultur in den jeweiligen Ländern zu analysieren (S. 6). Dazu dienen Beiträge, in denen diese Themen in der Form von großen Synthesen behandelt werden, sowie auch Artikel, in denen ein bestimmtes Phänomen, ein Kloster bzw. ein Orden unter die Lupe genommen werden (S. 6). Besonders fällt auf, dass auch diejenigen Autoren, die sich die Beschreibung moderner Entwicklungen im Mönchtum zum Ziel gesetzt haben (z.B. Radmila Radić zu Serbien), sowie diejenigen, die sich mit bestimmten Themen auseinandersetzen wollen (z.B. Jelena Dzankic zu Religion und Identität in Montenegro), die Vorgeschichte des Mönchtums in den jeweiligen Ländern berücksichtigen. Auf diese Weise bietet fast jeder Artikel einen sachkundigen Überblick über die gesamte Geschichte des Mönchtums in den Ländern Ost-, Mittel- und Südosteuropas. Somit eignet sich das Buch sehr gut als Basis für komparatistische Studien und kann gleichzeitig als Nachschlagewerk für Studierende und andere Interessierte dienen.

Zu den Beiträgen, in denen explizit ein Überblick über die Geschichte des Mönchtums geboten werden soll, gehören die Artikel von Daniela Kalkandjieva (zu Bulgarien), Stanislav J. Kirschbaum (zur Slowakei), James P. Niessen (zu Ungarn), Krystyna Górniak-Kocikowska (zu Polen), Ines Angeli Murzaku (zu Albanien) und Sergio La Porta (zu Armenien). Kirschbaum stellt zu Beginn seines Beitrages klar, dass es sich bei seinem Text um eine Zusammenfassung handelt („our examination of monasticism is therefore a summary one“, S. 62). Dieser Satz kann als repräsentativ für die anderen genannten Autoren gelten. Sie alle beschreiben in chronologischer Reihenfolge die Entwicklungen des Mönchtums in den jeweiligen Ländern. Dabei greifen sie auf zahlreiche solide Quellen zurück und erstellen auf ihrer Basis eine gut überschaubare Synthese der Entwicklungen. Sowohl Kalkandjieva (S. 19) als auch Kirschbaum (S. 65) stellen dabei fest, dass die heutige Wahrnehmung des Mönchtums durch die Historiografie des Kommunismus beeinflusst worden ist. Erst in der neuesten Zeit löst sich die Betrachtung der Rolle der Ordensgemeinschaften von der Ideologie der kommunistischen Regime ab.

An der durchaus sachkundigen Analyse von Górniak-Kocikowska fällt besonders auf, dass die Bedeutung des Paulinenklosters von Częstochowa (Tschenstochau) vernachlässigt bleibt. Das Kloster wird erst in dem Teil des Beitrages zur gegenwärtigen Relevanz des Mönchtums in Polen erwähnt und in den Kontext des angeblichen Missbrauchs des Klosters für die Politik der katholischen Kirche in Polen gestellt. Zum historischen Überblick von Murzaku ist anzumerken, dass sie sehr systematisch an das Thema herangeht und die Geschichte einzelner Orden in Albanien darstellt. Auch die orthodoxen Klöster werden in diesem Beitrag erwähnt, selbst wenn diesem Thema im Vergleich zu den katholischen Orden leider zu wenig Platz eingeräumt wird. La Porta legt in seinem Beitrag einen besonderen Fokus auf die Zeit zwischen dem 10. und 15. Jahrhundert. Da er aber auch auf die Jahrhunderte davor eingeht, kann sein Text zu der ersten Gruppe der Aufsätze in diesem Sammelband gezählt werden. La Porta ist es gelungen, einen Überblick über den Einfluss der Klöster auf die Kultur des Landes zu geben. Dementgegen fallen jedoch seine Ausführungen zur Rolle des Mönchtums bei der Formung der Spiritualität der Gesellschaft farblos aus: Er beschreibt in diesem Zusammenhang lediglich das Kloster Narek und die Wallfahrtsorte in Armenien.

Zu der zweiten Gruppe von Beiträgen in diesem Sammelband gehören Artikel, in denen nur ein Ausschnitt der (meistens modernen) Geschichte des Mönchtums behandelt werden

soll. Hierzu zählen die Artikel von Radmila Radić (zu Serbien), Bogdan Kolar (zu Slowenien), Paul Crego (zu Georgien), Daniel Galadza (zur Ukraine), Scott M. Kenworthy und Jennifer B. Spock (beide zu Russland). In diesen Aufsätzen wird der Fokus auf einzelne Prozesse innerhalb bestimmter Zeitperioden gerichtet. Da es bei den meisten um das 19. und 20. Jahrhundert geht, sind deutliche Parallelen feststellbar. So analysieren sowohl Radić als auch Kolar und Crego den Einfluss der beiden Weltkriege und des Kommunismus auf die Ordensgemeinschaften in Serbien, Slowenien und Georgien. In diesem Kontext hat Kolar etwas ungeschickt den Beginn des Zweiten Weltkrieges auf den 6. April 1941 datiert (S. 228), meinte aber wohl den Überfall des Deutschen Reichs auf Jugoslawien. Radić und Kenworthy diskutieren die politischen Gründe für den Niedergang des Mönchtums in Serbien und Russland. Kenworthy geht in seinem Beitrag sehr systematisch vor und behandelt, anders als die Autoren zu Mittel- und Osteuropa in diesem Buch, auch die wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Hintergründe des Niedergangs sowie des Wiederauflebens. Gerade jene sozialen und ökonomischen Aspekte sind jedoch besonders wichtig für diese Prozesse. Es ist bemerkenswert, dass die Autoren zu Russland und den ehemaligen Sowjetrepubliken neben politischen und ökonomischen Aspekten auch auf den Zustand des geistlichen Lebens in den Klöstern eingehen. Dies wurde in dem ersten Teil des Buches eher vernachlässigt. In diesem Sinne beschreibt Kenworthy die Rolle der geistlichen Väter und die des Hesychasmus sowie Spock die Regeln des monastischen Lebens.

Spock hat dabei eine besondere Herangehensweise: Ihr Beitrag beruht auf umfassenden Archivrecherchen, auf die sie sich bereits in früheren Aufsätzen gestützt hat. Anhand dieses Materials schildert die Autorin das Klosterleben (zönobitisch, idiorhythmisch bzw. gemischt) und beschreibt penibel das Einkommen der Klöster nach ihren Rechnungsbüchern. Galadza geht anders vor. Bei seiner Analyse des griechisch-katholischen Mönchtums in der Ukraine versucht er, die Ereignisse auch anhand des Wirkens von Schlüsselfiguren darzustellen. Diese durchaus berechnete Methode führt jedoch dazu, dass der ständige Wechsel zwischen Sach- und Personenbeschreibungen unstrukturiert wirkt. Leider ist ihm auch ein Sachfehler unterlaufen, wenn er schreibt, dass Supraśl in Weißrussland liege (S. 374). Unklar ist darüber hinaus seine Feststellung zur ukrainischen Sprache, die angeblich heutzutage im St.-Panteleimon-Kloster auf dem Heiligen Berg Athos gesprochen werde (S. 373). Auch wenn dies der Wahrheit entspricht, beruht seine Angabe auf Quellen von 1984 (sic!) und 2007.

Eine dritte Gruppe von Beiträgen setzt sich aus thematisch gebundenen Artikeln zusammen. Zu dieser Gruppe gehören die Aufsätze von Julia Verkholtantsev (zu glagolitischer Tradition im kroatischen Mönchtum), Graham Speake (zum Heiligen Berg Athos), Antonio D'Alessandri (zu Dora d'Istrias Kritik am orthodoxen Mönchtum in Rumänien) und Kevin M. Kain (zur Formung nationaler Identität im Russland des 19. Jahrhunderts). Verkholtantsev stellt die international wenig bekannte Geschichte der slawischsprachigen Benediktiner in Kroatien und Mitteleuropa im Mittelalter und in der frühen Neuzeit dar. Diese Aufgabe führt sie geschickt aus, indem sie die ausschlaggebenden Quellen analysiert und auf dieser Grundlage ein umfassendes Bild zeichnet. Der Titel des Beitrags von Speake ist zunächst irreführend: Hier geht es mehr um die Osteuropäer auf dem Heiligen Berg Athos als um die Beziehungen zwischen Athos und Osteuropa. Speake beschreibt detailliert den Einfluss der osteuropäischen Staaten auf die dortigen Mönchsgemeinschaften, die andere Seite, d.h. der vielfältige Einfluss der Athos-Klöster auf orthodoxe Gesellschaften Europas bleibt hingegen unbeleuchtet. D'Alessandri nimmt in seiner Beschreibung des Mönchtums

im Rumänien des 19. Jahrhunderts eine besondere Perspektive ein: Er setzt sich mit der Kritik des Mönchtums seitens einer rumänischen Prinzessin und der erfolgreichen Autorin Dora d'Istria (Pseudonym) auseinander. Auf diese Weise stellt D'Alessandri ausführlich die Argumente der rumänischen Elite dar und gibt somit sehr bildhaft den Zeitgeist und die Betrachtung des Mönchtums aus der Perspektive von Intellektuellen wieder. Die Stärke des Beitrags von Kain liegt in der Genauigkeit der Betrachtung der Verbindungen zwischen Politik und Kloostervorstehern bei der Formung einer nationalen Identität in Russland. Kain analysiert diese Beziehungen sehr ausführlich und beschreibt die Verbreitungsmethoden der Nationalideen durch das Kloster Neu-Jerusalem (Museum, Publikationen, Wallfahrtsprogramm). Leider geht er weder auf die Wirkung dieser Politik noch auf den diesbezüglichen Diskurs der zeitgenössischen russischen Eliten ein.

Die Stärke des Sammelbands liegt in der geografischen Breite seines Spektrums: Sein Gegenstand ist das Mönchtum in 15 ost-, mittel- und südosteuropäischen Staaten. Murzaku hat einen bewundernswerten Versuch gemacht, die Arbeiten von Forscherinnen und Forschern, die sich mit dem Mönchtum in unterschiedlichen Ländern beschäftigen, in einer Publikation zu sammeln. Dieser Versuch ist durchaus gelungen. Die einzelnen Beiträge sind gut lesbar, alle Autoren berufen sich auf die grundlegenden Quellen und analysieren die geschichtlichen Prozesse rund um die Ordensgemeinschaften. Dank der Tatsache, dass in dem Band drei verschiedene Arten des wissenschaftlichen Zugangs zum Thema des Mönchtums zu finden sind, wirkt das Buch nicht monoton. Allerdings hat die geografische Bandbreite des Buches auch eine Schattenseite. Die Artikel haben meistens einen Überblickscharakter, sie eignen sich vor allem für Anfangsstudien. Für tief greifende Studien sollte auf andere Quellen zurückgegriffen werden. Dennoch ist der Sammelband sehr gut für komparatistische Studien geeignet und vor allem für Untersuchungen zur Geschichte des Mönchtums, die ein breiteres, grenzüberschreitendes Bild der komplexen Prozesse zeichnen wollen. Leider wird in keinem Beitrag die heutige Situation des Mönchtums erwähnt. Keiner der Beiträge behandelt die gegenwärtigen Prozesse, was im Hinblick auf den Titel des Sammelbands enttäuscht. Bezeichnend ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, dass auch in denjenigen Artikeln, in denen die gegenwärtige Situation angesprochen werden soll (Górniak-Kocikowska zu Polen; Radić zu Serbien), mit Statistiken aus den 1990er bzw. 2000er Jahren gearbeitet wird. Trotz der Kritik stellt der Sammelband jedoch einen wichtigen und begrüßenswerten Beitrag zum Verständnis des Mönchtums in Europa dar.

Lukasz Fajfer, Bremen

Manfred Hildermeier, Elise Kimerling Wirschafter (Hrsg.): Church and Society in Modern Russia. Essays in Honor of Gregory L. Freeze, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 2015, 238 S.

Der von den Osteuropa-Historikern Manfred Hildermeier und Elise Kimerling Wirschafter herausgegebene Band stellt eine Festschrift zu Ehren des Experten für russische Kirchengeschichte Gregory L. Freeze anlässlich seines 70. Geburtstages dar. Dem Anlass entsprechend, haben sich am Sammelband Schüler und Kollegen von Freeze beteiligt.

Ein Zwischenfazit zum wissenschaftlichen Engagement des Geehrten zieht knapp und zutreffend Scott M. Kenworthy in seinem Artikel am Ende des Bandes – eine Positionierung,

die vielleicht etwas ungeschickt anmutet. Den Leserinnen und Lesern ist zu empfehlen, mit diesem Artikel ihre Lektüre des Bandes zu beginnen, denn erst nach dem Einstieg in Freezes wichtigsten Forschungsthesen ergeben sich Fragen über mögliche Kontinuitäten oder Diskrepanzen zu den vorhergehenden Beiträgen. Eröffnet wird der Band mit einer kurzen Einführung der Herausgeber, in der sie den Inhalt skizzieren und die Bedeutung der Forschung des Jubilars hervorheben. Sie benennen Freezes Forschungsperspektiven und deren Etablierung im Gesamtkontext der russisch-orthodoxen Kirchenforschung.

Der Band ist mehrsprachig gestaltet: Ein Aufsatz ist in deutscher, drei in russischer und acht in englischer Sprache gehalten. Warum die Gliederung in die drei Sektionen – „The Russian Orthodox Church in Historical Context“, „The Church and Russian Society“ and „The Church and the Russian Empire“ – erfolgt, bleibt unklar, entsprechen doch die Sektionstitel den Beitragsinhalten oft nicht.

Im ersten Aufsatz setzt sich Manfred Hildermeier mit dem in der Geschichtsschreibung Geschichtsschreibung Russlands zur Tradition gewordenen Ideologem der „Rückständigkeit“ Russlands und dadurch implizit mit dem Theorieraster der (europäischen) „Moderne“ auseinander. Wie auch im Titel des Beitrages („Beharrliche Rückständigkeit: Über den Umgang mit einer notwendigen Kategorie“) angegeben, hält Hildermeier den Begriff der „Rückständigkeit“ in Bezug auf die Geschichte Russlands zwar für immer noch tragfähig, aber nur unter der Bedingung seiner Relativierung durch „Kontextualität“ und „Transfer“. Damit sollen die „Unterschiede zwischen Sektoren der historischen Wirklichkeit“ auch in einer allgemeineren Beschreibung ihre Geltung finden. Der Begriff der „Rückständigkeit“ könne so von seinem verallgemeinernden, diffamierenden Charakter befreit werden (S. 15).

Im zweiten Aufsatz geht Elise Kimerling Wirtschafter der Rolle der kirchlichen Elite am Beispiel des Metropoliten Platon (Levšin) in der russischen Aufklärung nach. Angelehnt an ihre diesbezügliche Monografie¹ konzentriert sich die Verfasserin in ihrem Aufsatz auf die Analyse der Predigten des Metropoliten Platon an den Festtagen der Gottesmutter. Dabei folgt sie dem grundsätzlichen Impetus von Freeze, dass die russische Geistlichkeit keineswegs reaktionär gewesen sei. Sie führt des Weiteren den Begriff des „eighteenth-century religious Enlightenment“ ein und bezeichnet den Metropoliten Platon als einen „religious enlightener“ (S. 34), der aufklärerische und christliche Ideale in seinen Predigten erfolgreich vereint habe. Dass Metropolit Platon mit solchen Begriffen wie „Verstand“ (razum) und „Ordnung“ (porjadok) operierte, über die traditionellen hagiografischen Motive (Wundertaten der Heiligen etc.) hinausging und die pragmatische Seite (lebenspraktische Erfüllung) des Glaubens ansprach, reicht für Kimerling Wirtschafter aus, um ihn in die Reihe der Aufklärer zu stellen.

In dem Beitrag von der an der Universität Tver' forschenden Tat'iana Leont'eva wird die Rolle der Dorfgemeinde nach den Reformen des 19. Jahrhunderts behandelt. Der Autorin zufolge bildete die Dorfgeistlichkeit einen der wenigen Wege der informellen Kommunikation zwischen Staat und Bauern, aufgrund der paternalistischen Haltung des Staates und darum nicht realisierter „Modernisierungsprozesse“ habe sie aber die Aufgabe der Konsolidierung der Gesellschaft nicht erfüllen können.

1 Elise Kimerling Wirtschafter: Religion and Enlightenment in Catherinian Russia. The Teachings of Metropolitan Platon, DeKalb, Ill 2013.

Im Anschluss daran untersucht der Sozialhistoriker Boris Mironov den Wohlstand der orthodoxen Geistlichen vom 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts anhand statistischer Daten. Dabei findet er zahlreiche Belege dafür, dass das reale Einkommen der Priester ein signifikantes Wachstum erlebt habe und Priester bis 1904 das gleiche soziale Niveau wie Offiziere oder Ingenieure erreicht hätten. Bemerkenswert ist, wie Mironov die Reaktion der Bauern auf diese Entwicklung bewertet: „Die Gemeinde zum Großteil, besonders auf dem Land, unterschätzte die harte Arbeit des Priesters und Klerus insgesamt, so wie auch ungebildete oder halbgebildete Handarbeiter überhaupt wenig die intellektuelle Arbeit schätzten und es mit schwarzer Undankbarkeit bezahlten“ (S. 74). Im Gegensatz zu seiner bekannten These eines Mangels an sozialen Voraussetzungen für die Oktoberrevolution 1917 gibt Mironov hier die Existenz sozialer Widersprüche zwischen Klerus und Kirchenvolk zu.

Mikhail Babkin, der bereits mehrere Quelleneditionen und Monografien zur Lage der russischen Geistlichen am Anfang des 20. Jahrhunderts publiziert hat, betrachtet in seinem Aufsatz die Aufhebung des Erbrechts innerhalb des hohen Klerus im Laufe der vorkonziliaren Konferenzen und des Landeskonzils 1917/18. Diese Maßnahme wurde als notwendige Reaktion auf neue Umstände im Verhältnis zwischen Kirche und Staat angesehen und auch vom Patriarchen Tichon (Belavin) unterstützt, aber letztlich nicht realisiert. Die Hoffnung des Autors, jene Erfahrungen und Vorarbeiten könnten noch heute für die Kirche fruchtbar sein, mutet eher naiv an, besonders im Lichte seiner eigenen Behauptung über „den in der Russisch-Orthodoxen Kirche seit 1917 bis heute andauernden Prozess der Erhebung und Verabsolutierung der Macht des Moskauer Patriarchen“ (S. 94). Immerhin gelingt es Babkin, das Paradebeispiel der verspäteten Reformbereitschaft der kirchlichen Eliten unmittelbar vor Beginn der sozialen Umbrüche darzustellen.

Eine ebenfalls innerkirchliche Entwicklung verfolgt Marlyn L. Miller in ihrem Aufsatz zur wachsenden Rolle der orthodoxen Äbtissinnen in der Zeit von 1700 bis 1917. Besonders zu Beginn des 20. Jahrhunderts übernahmen Kloostervorsteherinnen einige bis dato in dem Verantwortungsbereich der Bischöfe befindliche Aufgaben, sei es im Bereich der Leitung, des Personalwesens oder der Finanzen. Miller zeigt anhand der Biografien einiger Äbtissinnen die Gelegenheiten auf, die für Frauen bestanden hätten, in der Kirche Karriere zu machen. Dass Frauen nicht nur zu einer bewegenden Kraft in den Gemeinden oder Klöstern, sondern auch zu Gestalterinnen einzelner para-orthodoxer oder sektiererischer Bewegungen geworden seien, erläutert Page Herrlinger in ihrem Aufsatz zu den Trezvennitsy (Nüchternen) rund um den Priester „Bruder Johannes“ (Čurikov).

In zwei Beiträgen des Bandes steht die „jüdische Frage“ im späten Russischen Reich im Zentrum. Zuerst wendet sich Jonathan Dekel-Chen drei nichtstaatlichen Zeitschriften mit unterschiedlicher Leserschaft zu und analysiert ihre Inhalte zum „jüdischen Diskurs“ in der Duma-Periode 1906–1914, als Russland sich in zuvor ungekanntem Maß in Richtung einer Zivilgesellschaft entwickelt habe. Dabei entdeckt Dekel-Chen erwartungsgemäß verschiedene Strategien des publizistischen Umganges in der liberalen und konservativen Presse. Die Rolle der Russisch-Orthodoxen Kirche in der Behandlung der „jüdischen Frage“ wird allerdings vom Autor kaum angesprochen. ChaeRan Y. Freeze verortet in ihrem Beitrag die „jüdische Frage“ wieder innerhalb der thematischen Grenzen des Bandes, indem sie den Alltag zur Orthodoxie konvertierter Juden verfolgt. Dabei stellt sie fest, dass die imperiale Religionspolitik bei der Konversion der jüdischen Bevölkerung zur Orthodoxie einerseits bereits an deren Tagesablauf gescheitert sei, den ungeachtet der neuen religiösen Identi-

tät größtenteils frühere Gewohnheiten bestimmt hätten. Andererseits habe die Bereitschaft des Staates und der Kirchenleitung gefehlt, Konvertiten außerhalb ihres religiös-jüdisch geprägten Milieus finanziell und organisatorisch zu unterstützen. Nach dem Erlass des Religionsgesetzes 1905 habe sich daher verständlicherweise der Prozess der Re-Konvertierung der jüdischen Christen verstärkt.

Aber nicht nur die teilweise unter Druck konvertierten Juden hätten sich die neue Religionsfreiheit zunutze gemacht. Auch einige Altgläubige hätten diese zum Anlass genommen, sich als politische Kraft zu etablieren. Diesem Phänomen geht Roy R. Robson in seinem Beitrag nach, wobei er letztlich das Scheitern dieses Versuchs konstatiert: Die Altgläubigen seien als religiöse Gemeinschaft zu heterogen gewesen und seien hauptsächlich tradierten Mustern des „sozialen Überlebens“ gefolgt, sodass die partikulare Abwehrstrategie gegen den Staat sich im Gegensatz zur politischen Parteibildung als bewährtes Mittel durchzusetzen begonnen habe. Altgläubige seien aber nicht die Einzigen gewesen, die nicht ins Bild eines homogenen orthodoxen Staates gepasst hätten: Die Heterogenität der religiösen Landschaft habe von der allgegenwärtigen Opposition von Klerus (Bischöfen und Gemeindepriestern) und Laien unter der Landbevölkerung bis – wie Jan M. Surer in seinem Beitrag darstellt – zur Entstehung von Sekten gereicht, sogar in solchen „ursprünglich“ orthodoxen Gebieten wie dem Kiewer Gebiet. Surer verfolgt die (Mikro-)Geschichte der sog. Stundisten im Kiewer Gebiet als ein Indiz unter mehreren für den abnehmenden Einfluss der Staatsreligion bzw. der institutionalisierten Kirche und für eine steigende Nachfrage an geistigen Praktiken, die den Realitäten des bäuerlichen Lebens entsprachen. Der Band endet mit einem Schriftenverzeichnis des Jubilars.

Insgesamt wird mit den Beiträgen des vorliegenden Bandes das Spektrum der regionalen Forschung zur russischen Orthodoxie im Sinne von Freeze abgedeckt und die breite Palette des religiösen Lebens in Russland insbesondere an der Schwelle zum 20. Jahrhunderts dargestellt. Alle Artikel offenbaren hinter der oberflächlichen Monotonie des orthodoxen Staatskirchentums eine Fülle an spirituellen und religiösen Angeboten – die Bedeutung dieser Phänomene für die Modernisierung Russlands wird aber als solche von den Autoren des Bandes nur unzureichend reflektiert.

Alena Alshanskaya, Mainz

Liina Eek (Hrsg.): Mitut usku Eesti IV. Valik usundiloolisi uurimusi: Õigeusu eri [Das Estland vieler Religionen IV. Ausgewählte religionsgeschichtliche Forschungen: Die Orthodoxe Kirche], Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus 2015, 280 S.

Der inzwischen vierte Sammelband in der Reihe „Mitut usku eesti“ (Das Estland vieler Religionen) widmet sich dem orthodoxen Christentum, das nach der Volkszählung 2011 mit 16% der über 15-Jährigen die größte Religionsgemeinschaft in Estland bildet. Die Reihe, die mit einem allgemeinen ersten Band im Jahr 2004 anfang, versammelt Beiträge meist jüngerer, in Estland tätiger Akademiker. Die Aufsätze bieten eine leicht verständliche Einführung in die Geschichte der verschiedenen gelebten religiösen Traditionen, ohne dabei oberflächlich zu sein. Der zweite, 2007 erschienene Band, behandelte verschiedene Formen des westlichen (lateinischen) Christentums in Estland, während im dritten aus dem Jahr 2013 dem Phänomen des „New Age“ Beachtung geschenkt wurde.

Im hier rezensierten vierten Band wird das orthodoxe Christentum unter die Lupe genommen als eine religiöse Tradition, die zwar in Estland eine lange Geschichte und relativ große Anhängerzahl hat, aber erstaunlich unbekannt geblieben ist und akademisch wenig Beachtung erhalten hat. Der Band zielt darauf ab, dem estnischsprachigen Publikum die vielfältigen Facetten des orthodoxen Christentums in akademischer Sprache näher zu bringen. Diese Aufgabe ist besonders heikel, da sich in Estland zwei orthodoxe Kirchen gegenüberstehen, die sich gegenseitig nicht als rechtmäßig anerkennen. Sie sind jeweils dem Patriarchat von Konstantinopel und dem Patriarchat von Moskau unterstellt. Der Hauptstreitpunkt der beiden Kirchen besteht in der Deutungshoheit über die Geschichte. Umso erstaunlicher ist es, dass dieser Band es geschafft hat, eine von beiden Kirchen als geschichtlich korrekt angesehene Darstellung zu erreichen. Auf die Beziehungen der beiden Kirchen wird dieser Band dennoch kaum Auswirkungen haben, denn die Auseinandersetzungen finden meist in russischer, englischer oder französischer Sprache statt. Eine Publikation auf Estnisch wird in diesem Rahmen wahrscheinlich kaum rezipiert werden. Bei den estnischsprachigen orthodoxen Gläubigen kann der Band allerdings mit Sicherheit zu einem größeren Verständnis für die historische Entwicklung der Orthodoxie in Estland beitragen.

Die acht Beiträge des Bandes geben eine gründliche Einsicht in die komplexe Geschichte der orthodoxen Kirche in Estland. Den Schwerpunkt bildet die Darstellung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis heute sowie einige besonderen Entwicklungsstränge und Teilaspekte. Die ersten drei Kapitel sind nach chronologischen Gesichtspunkten aufgebaut, während die letzten fünf Kapitel sich bestimmten Teilaspekten widmen. Linda Lainvoo (S. 13-39) behandelt die so genannte Konversionsbewegung (auf Estnisch wörtlich: Glaubens- oder Kirchenwechselbewegung) in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dabei geht Lainvoo sehr sorgfältig vor, indem sie die Bewegung unvoreingenommen in ihrem gesellschaftlichen, rechtlichen, demografischen, politischen und religiösen Kontext darstellt, während sie gleichzeitig auf die Problematik der später entstandenen Narrative über die Bewegung aufmerksam macht. Die Bewegung selbst wird erst im dritten Teil des Beitrages analysiert, wobei Lainvoo sich ganz konkret auf die Entwicklung im Kreis Pernau (Pärnumaa) konzentriert. Lainvoos Beobachtungen reichen aus, um ein überaus differenziertes Bild der Bewegung aufzuzeigen, das keinesfalls mit einem einfachen Schema zu greifen ist.

Toomas Schvak hat das vermutlich wichtigste Kapitel des Bandes geschrieben (S. 40-86), in dem er die Geschichte der estnischen Orthodoxie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis heute schildert. Anhand zahlreicher archivalischer und zeitgenössischer Quellen gelingt es Schvak, die Geschichte erstmalig auf eine sehr nüchterne Art nachzuzeichnen. Bisher wurde orthodoxe Kirchengeschichte in Estland in der Regel apologetisch oder polemisch von den beiden heutigen Kirchenstrukturen geschrieben. Das dabei entstandene Bild schloss das Geschichtsbild der jeweils anderen Seite aus. Indem Schvak allerdings sehr bewusst die Unterscheidung zwischen Fakten und Interpretationen betont, konnten beide Kirchen den Text akzeptieren. Der Textfluss leidet an keiner Stelle unter dieser Herangehensweise. Die so verdeutlichten Streitpunkte offenbaren vielmehr, wie irrelevant der Streit für die alltägliche Religionsausübung ist.

Liina Eek gibt in dem darauf folgenden Kapitel (S. 87-118) einen Einblick in ihr Disserationsprojekt, eine qualitative Studie zur Religiosität estnischsprachiger Orthodoxer. Anhand semi-strukturierter Interviews analysiert Eek, wie orthodoxe Gläubige und Geistliche in Estland zum Glauben fanden. Dabei nutzt sie international anerkannte theoretische Mo-

delle der Konversionsforschung. Sie stellt fest, dass „die Gläubigen typischerweise, in allen Altersgruppen, durch die primäre oder sekundäre Sozialisierung zur orthodoxen Kirche gelangt sind. Meistens spielte die Mystik oder ein mystisches Erlebnis eine entscheidende Rolle“ (S. 116). Diese von Untersuchungen in anderen Konversionskontexten abweichende Betonung der Mystik deutet Eek dahingehend, dass ein mystisches Erlebnis in den Konversionsnarrativen der orthodoxen Kirche erwartet werde und somit möglicherweise ein später hinzugefügtes Element darstellen könne.

Helena Pogosjan widmet sich im vierten Kapitel (S. 119-170) der Analyse zweier Tallinner Ikonostasen aus den Jahren 1686 bzw. 1716. Das Kapitel ist reichhaltig bebildert und liefert neben einer detaillierten Bildanalyse der Ikonen selbst eine ausgefeilte Kontextualisierung. Die frühere Ikonostase war einer „friedlichen“ Mission in der Kirche der in Tallinn ansässigen russischen Handelsleute gewidmet. Die spätere Ikonostase dagegen weist mehr kriegerische und westlich anmutende Motive auf. Dies kann einerseits mit dem Standort in der russischen Garnisonskirche, andererseits mit der westlichen Orientierung des Stifters, Zar Peters des Großen, erklärt werden. Somit zeigen die beiden vorgestellten Ikonostasen „zwei chronologische Querschnitte sowohl der Ikonostasenentwicklung als auch der ideologischen Reifung Zar Peters des Großen infolge der militärischen, religiösen und kulturellen Eroberung neuer Länder“ (S. 164).

Auch das wichtige Kapitel von Irina Paert und Toomas Schvak zu Orthodoxie und Bildung (S. 171-192) bietet ein Längsschnitt von der Konversionsbewegung im 19. Jahrhundert bis zum heutigen Tag. Die Autoren zeigen, wie kontextuelle Umwälzungen weitreichende Konsequenzen für lokale Entwicklungen haben konnten. Die staatliche Politik des Russischen Reiches hatte genauso viel Einfluss wie bildungspolitische Entwicklungen im Deutschen Reich. Dabei geht es den Autoren sowohl um die Rolle religiöser Bildung in der Schule als auch um die Priesterausbildung.

Andreas Kalkun versucht in seinem Kapitel (S. 193-223), den weitverbreiteten Mythos des jahrhundertlang religiös ungebildet verbliebenen Seto-Volkes am südöstlichen Rand Estlands zu differenzieren. Die Setos, ein ethnisch mit den Esten verwandter Stamm, der jenseits des deutsch-baltischen Einflussbereichs siedelte und dadurch immer der Orthodoxie angehörig war, wurden von den Esten der Zwischenkriegszeit exotisiert. Sie wurden als primitive Esten angesehen, deren religiöses Leben mehr heidnisch als christlich sei. Kalkun bestreitet diese Ansicht mithilfe des Begriffs der „gelebten Religion“. Anstatt den Seto-Glauben aus protestantischer Sicht als „Halbglauben“ zu betrachten, sollte er demnach als vollwertiges religiöses System verstanden werden. Dabei zeigt Kalkun auf, dass es durchaus gelehrte Setos gab und dass der praktizierte Glaube zwar manchmal nicht der offiziellen Orthodoxie entsprochen, aber dennoch eine theologische Struktur aufgewiesen habe. Heute noch sei die besondere Seto-Orthodoxie „ein dynamischer Hybrid, ohne Fixpunkt, aber mit folkloristischen Wurzeln. Dadurch ist sie aber auch leicht verwundbar“ (S. 218). Durch Migration und Massenmedien seien ihre Charakteristika inzwischen sehr verwaschen und drohten nach wenigen Generationen ganz zu verschwinden.

Auch Tatjana Šor wendet sich in ihrem Kapitel (S. 224-249) einer besonderen Gruppe zu, nämlich den Altgläubigen. Vertreter dieser Gruppe, die ab der Mitte des 17. Jahrhunderts über die Grenzen des damaligen Russischen Reiches vor Verfolgung flohen, siedelten an der Westküste des Peipussees in Ostestland. Šor analysiert übersichtsartig und beispielhaft ihre Siedlungsgebiete, religiösen Vorstellungen und Beziehungen mit der Lokalbevölkerung

und Administration. Dass dieses Thema trotz der mageren Quellenlage sehr ergiebig ist, zeigt die sich über sechs Seiten erstreckende Literaturliste.

Auch Mari-Liis Paaver betrachtet im letzten Kapitel (S. 250-272) einen Aspekt des estnischen Altgläubigentums genauer, die Ikonenmalerei. Hier beschreibt sie eindrücklich, wie kompliziert es für altgläubige Ikonenmaler im 19. Jahrhundert war, ihren Beruf auszuüben.

Der überaus gelungene Sammelband berührt zahlreiche Teilaspekte der Geschichte der Orthodoxie in Estland. Jedes Kapitel ist mit umfangreichen Literaturlisten ausgestattet. Der Herausgeberin gelingt es, die bisher sehr oft isoliert betrachtete Thematik der Orthodoxie in Estland mit politischen Entwicklungen im Russischen Reich, der Republik Estland und der Sowjetunion zu synchronisieren, wodurch ein ganzheitliches Bild entsteht. Dass der Band auf Estnisch verfasst ist, schmälert seine Rezeption. Umso mehr aber steigert dies seinen Wert für estnischsprachige Leser, denn neben dem akademischen Publikum wird er auch für an Geschichte und an Religion interessierte Esten nützlich sein. Dass er von beiden gegenwärtig in Estland agierenden orthodoxen Kirchen gutgeheißen wurde, deutet auch auf seinen vermittelnden Charakter hin. Die Autoren, fast ausnahmslos junge und aufsteigende Nachwuchswissenschaftler, haben einen hervorragenden Sammelband erstellt.

Sebastian Rimestad, Erfurt

Anne Sommerlat-Michas (Hrsg.): Das Baltikum als Konstrukt (18.–19. Jahrhundert). Von einer Kolonialwahrnehmung zu einem nationalen Diskurs, Würzburg: Königshausen & Neumann 2015, 264 S.

Der auf ein Kolloquium an der Université de Picardie Jules Verne in Amiens im Juni 2013 zurückgehende Band vereint 14 Aufsätze, die auf unterschiedliche Weise das Spannungsverhältnis von kolonialem und nationalem Diskurs in Est-, Liv- und Kurland thematisieren. Die koloniale Deutung der historisch-politischen wie kulturgeschichtlichen Verhältnisse in den baltischen Landen ist mittlerweile so etabliert, dass es angebracht erscheint, die Frage nach der Bedeutung dieses Musters im Prozess der Nationalisierung im Baltikum zu stellen.

Eine kurze thematische Einführung sowie einen zusammenfassenden Überblick über die enthaltenen Beiträge liefert das ausführliche Vorwort der Herausgeberin. Im ersten Beitrag von Jörg Hackmann wird sodann eine begriffsgeschichtliche Herleitung von „Baltikum“ und „baltisch“ angegangen. Zuschreibungen, die angesichts der häufig verwirrenden Verwendung immer wieder der Klärung bedürfen. Basierend auf der älteren Literatur wird in hervorragender Weise die historische Entstehung und Veränderung der Begriffe aufgezeigt. Dies dient dem Band nicht nur zur geografisch-terminologischen Schärfung, sondern gehört eben auch in den „nationalen“ Kontext und führt in die „multikulturelle Dimension des betrachteten Gebiets“ ein, dem die ersten drei Beiträge gewidmet sind.

So folgt die Präsentation des Forschungsprojekts „Transkulturalität in den est-, liv- und kurländischen Wissensgesellschaften zwischen Aufklärung und Restauration“ durch York-Gothart Mix, in der anhand von Almanachen, Kalendern und Journalen, Privatbibliothekskatalogen und Nachlassinventaren sowie Konversations- und Schriftstellerlexika der vielseitige Kulturtransfer gerade jenseits nationalphilologischer Fixierung aufgezeigt wird. Im dritten Beitrag charakterisiert Hans-Jürgen Lüsebrink den „Essai critique sur l’histoire de la livonie“ (Dorpat 1817) des Comte de Bray als ein von der aufgeklärt-kosmopolitischen

und adeligen Einstellung des Autors geprägtes Werk, das insbesondere durch die spezielle Perspektive des Ausländers mit guter Kenntnis des Landes (durch Heirat und Aufenthalte) wertvolle Sichtweisen bietet. De Bray ist zwar von allzu großer Hoffnung auf den Zaren Alexander I. geprägt, steht dem wachsenden Nationalismus aber skeptisch gegenüber und sieht Esten und Letten noch in der deutschen Kultur aufgehen.

Der zweite Block ist auf die sprachliche Dimension gerichtet und wird von Stefan Kesslers Analyse von August Wilhelm Hupels „Idiotikon“ (1795) eröffnet. Das Wörterbuch wird auf koloniale Sichtweisen hin untersucht, und es kann gezeigt werden, dass Hupel das baltische Deutsch nicht lediglich als Abweichung des „Hochdeutschen“ sieht. Angesichts seiner Verankerung in einem vornationalen Modell mit regionalem und ständischem Bewusstsein sieht Kessler eine koloniale Deutung problematisch. Anschließend nimmt Maris Saagpakk in ihrem Beitrag „Sprache steht zur Debatte – Diskussionen um die Zukunft der estnischen Sprache um die Mitte des 19. Jahrhunderts“ im Kontext der Koloniallinguistik die estländischen Sprachdebatten in den Blick. Um die Esten kulturell zu unterstützen, empfahl Eduard Ahrens die Förderung der estnischen Sprache, während Eduard Meyer die Assimilierung an deutsche Sprache und Kultur propagierte. Verhinderten die politischen Implikationen zunächst noch Ahrens Bestrebungen, so wurde diesen dann letztlich doch nachgegangen. Dies führte zur Spaltung der Geschichte von Esten und Deutschen. Ulrich Ernst Zimmermanns „Versuch einer Geschichte der lettischen Literatur“ (1812) wird dann von Anne Sommerlat-Michas eingehend vorgestellt als ein Werk am Ausgang der Epoche, dem verinnerlichte kolonialkulturelle Kommunikationsebenen tief eingepreßt sind. Zugleich steht das Werk am Anfang der sprachkulturellen und ideologischen Auseinandersetzungen, die den Übergang zur (lettischen) Nationalliteratur vorbereiten. Schließlich widmet Aiga Šemeta sich der „Entstehung eines lettischen bürgerlichen Lesers“ in der medialen Neuformierung der Öffentlichkeit. Die präsentierten Entwicklungsstufen lettischsprachiger Periodika führen von volksaufklärerischer patriarchaler Sorge vor allem deutschbaltischer Pastoren für ihre Pfarrkinder (passive Nutzung) hin zu gebürtigen Letten, die institutionell abgesichert, lettische Zeitschriften für Letten herausbringen und mündigen Lesern eine aktive Aneignung und Verwendung zugestehen.

Die dritte Sektion widmet sich literarischen Texten. Michel Grimberg stellt zunächst Jakob Michael Reinhold Lenz' erstes Drama und Jugendwerk „Der verwundete Bräutigam“ vor. Das einem realen Ereignis in Adelskreisen entspringende Stück ist weder sozialkritisch, noch hat es Esten und Letten im Blick. Dies entspreche – so Grimberg – deutschbaltischer Adelsmentalität, von der Lenz sich erst in Königsberg und Straßburg emanzipiert habe. Māra Grudule zeigt in ihrem Beitrag „Der neue Lette am Kreuzpunkt der deutschen und lettischen Ansichten“ im Anschluss anhand von zwei Romanen des 19. Jahrhunderts – dem deutschbaltischen „Georg Stein oder Deutsche und Letten“ (1864) von Johanna Conradi und dem lettischen „Sadzīves viļņi“ [Die Alltagswellen] (1879) von Māteru Juris – wie in der literarischen Fiktion Bilder eines Zusammenlebens von Deutschen und Letten im Umbruch von kolonialer Herrschaft zum lettischen Nationalstaat entworfen werden. Ein Bild Kurlands und der Letten rekonstruiert Klaus Schenk in seinem Beitrag „Die literarische Ethnographie realistischen Erzählens bei Theodor Hermann Pantenius“, indem dessen Sammlung „Im Gottesländchen“ und daraus speziell die Novelle „Um ein Ei“ betrachtet werden. Pantenius wird als „kultureller Mittler“ vorgestellt, der mit dem Wunsch nach Versöhnung zwischen Adel und Landbevölkerung die kurländische Lebenswelt nach Deutschland ver-

mittelte. Dabei stellte er lettische und deutschbaltische Perspektiven gegenüber und flocht in ethnographischer Dimension lettische Dainas ein. Liina Lukas untersucht daraufhin „Die soziale Frage im deutschbaltischen Roman“, ausgehend von Wilhelm Christian Friebe's „Pitoresken aus Norden“ (1795) und Garlieb Merkels „Die Rückkehr ins Vaterland“ (1798), als utopische Entwürfe für ein Zusammenleben von Esten bzw. Letten und Deutschen. Ist in Johanna Conradis „Georg Stein“ dagegen noch der Versuch zu entdecken, eine Brücke zwischen den Nationalitäten zu bauen, so zeigt sich in der „Baltischen Tragödie“ Siegfried von Vegesacks schließlich einzig der Wunsch nach Versöhnung.

In der letzten Sektion des Bandes sind drei Beiträge unter einer geografischen und thematischen Erweiterung des Blickes zusammengefasst. Zunächst betrachtet Jürgen Joachimsthaler „Polen im (deutsch-)baltischen Diskurs“ indem er sowohl in publizistischen als auch in belletristischen Texten der Entwicklung des Polenbildes in den Ostseeprovinzen nachspürt. Gab es zunächst Kommunikationshemmnisse, bedingt u.a. durch die unterschiedliche Konfession, so erhielt Polen im Zuge der Aufklärung ein positives Image als politischer Hoffnungsträger, was aus konservativ-adeliger Perspektive freilich ins Gegenteil schlug. Diese negative Sichtweise auf die nationale Bewegung, die mit Esten und Letten parallelisiert wurde, setzte sich schließlich durch. So wurden Nationalismen funktionalisiert und bewirkten letztlich, dass bis heute kaum wechselseitige Einflüsse zu entdecken sind. Der kurze Beitrag von René-Marc Pille über den „Beitrag der Deutschbalten zu den ersten russischen Weltumsegelungen“ weist darauf hin, dass diese Unternehmungen unter maßgeblicher Beteiligung von Deutschbalten stattfanden. Am literarischen Niederschlag der Reisen hatte u.a. Adelbert von Chamisso teil, an dem angesichts französisch-deutsch-russischer Herkunft die Problematik eines „Nationalcharakters“ offensichtlich wird. Im letzten Beitrag analysiert Matthias Müller „Das Konsumverhalten der Deutschbalten in Est- und Livland während der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts“. Basierend auf Äußerungen des Adels und der Pastoren Heinrich Johann Jannau und August Wilhelm Hupel wird die unterschiedliche Bewertung von „Luxus“ offengelegt. Ab den 1750er Jahren zeigte sich ein zunehmendes Konsumverhalten, das unter Adeligen zu einigen Bankrotten führte, im Bereich der Kultur (Lektüre, Theater usw.) jedoch als Verbesserung der Sitten gedeutet wurde. Besonders Hupel bemühte sich, die vom Adel betriebene Einschränkung zu verhindern, indem er die Verantwortung des Einzelnen betonte, der vernünftig und nicht zum eigenen Schaden handeln könne. Dabei funktionalisiert Hupel die leibeigenen Bauern, die er mit Sklaven gleichsetzt, indem er argumentiert, diese hätten den Luxus nach der Ernte im Herbst zum Ausgleich für den Mangel im Frühjahr verdient.

Der mit Autorenverzeichnis und Personenregister schließende Band zeigt erstaunlich facettenreich, wie kolonialer und nationaler Diskurs das Schrifttum dieser Zeit im Baltikum durchziehen. Dabei erscheint es treffender, von einem Spannungsverhältnis dieser Diskurse zu sprechen, als von einer Entwicklung, die vom kolonialen zum nationalen Diskurs hingeführt habe. Denn die koloniale Wahrnehmung wird erst mit dem Aufkommen nationaler Ideen wirkungsmächtig. So scheint zuweilen auch mit der kolonialen Deutung die tiefe Verwurzelung in der ständischen Gesellschaft in den Hintergrund gedrängt zu werden. Der Gegensatz zwischen Deutschen und Esten bzw. Letten manifestiert sich jedoch zunächst im Ständewesen und wird erst mit dem Aufkommen eines deutschen „nationalen“ Bewusstseins dann als kolonial im Sinne der Unterdrückung der estnischen bzw. lettischen „Nation“ wahrnehmbar. Das aufklärerische Menschenbild liefert die Basis für die Emanzipierung der

„Undeutschen“, die schließlich in der Entstehung von estnischer und lettischer Nation, auf Sprache und Ethnie gegründet gipfelt, und letztlich – allen anderen Versuchen zum Trotz – die weitgehende Isolation der „Deutschbalten“ bewirkte. Der Sammelband bietet in diesen komplexen Zusammenhängen tiefe Einblicke in Literatur und Kultur der Zeit und offenbart immer wieder die vieldimensionale Verflechtung der baltischen Literaturen. Die Verbindung von kolonialer und nationaler Perspektive erweist sich dabei als trefflicher Schlüssel zum Verständnis.

Martin Klöker, Osnabrück/Tallinn

Ernst Piper: Nacht über Europa. Kulturgeschichte des Ersten Weltkriegs, Berlin: Ullstein Verlag, 2013, pp. 587.

How many more books do we need about the First World War, particularly ones that run to almost six hundred pages in length? Haven't these years been worked and re-worked enough? The point is banal, but still it casts a shadow over this title. True, the author's focus on cultural history provides the text with some freshness and originality, but there's just no escaping the fact that, especially in a text of such length, you keep on bumping into sections that tell you what you know very well already. This is particularly the case given that the book is organised not just thematically but also, broadly, chronologically. Since the narrative facts of the event won't change, what else can an author do but repeat the very well-known framework? In this light it's a shame that Ernst Piper didn't approach his text with more courage. A readiness to produce a much more concise study which took its shape more purely from the cultural themes scattered across its pages would have produced a more unusual, more innovative finished product. It could have been a different "Nacht über Europa" – one constructed solely from the more interesting material which the author relates – but maybe it would have been a still more saleable one as well. (The book retails at about 27 Euros.)

Piper's book certainly does contain material that provokes thought. He points out, for instance, that 600,000 soldiers were treated for nervous disorders (p. 432) while, of the 73 million combatants of all sides who were mobilised, as many as 20 million were wounded (p. 448). More specifically, 66,934 German men lost limbs in the war and 2,888 were blinded during it. These unfortunates became, to quote Joseph Roth, "living war memorials" whose damaged bodies mirrored the carnage inflicted on the German nation in general (p. 471). Moreover, while nine million soldiers were killed as a result of conflict, so were as many as six million civilians (pp. 447 f.). These are massive figures which can only make a reader stop and ponder about their intellectual- and cultural-historical significance. With so very many soldiers succumbing to mental illness, how did the development impact on both popular and professional attitudes to psychological sickness? With so many wounded and incapacitated men returning from the Front to domestic society, what were the consequences for ideas about disability in society? And with so very, very many people dying, what can the results of the conflict have been in terms of attitudes to death and experiences of bereavement in all of the societies affected in their own particular ways?

Piper is to be applauded for producing a stimulating text which highlights so clearly important, but too little-discussed, questions such as these; yet he also begins to provide some answers. So for example, discussion of Ernst Jünger's dehumanised characterisation

of war finds a counter-point in the work of Ernst Friedrich who, in 1924, published “Krieg dem Kriege”. Here, Friedrich displayed images of soldiers who had survived the war having suffered dreadful facial injuries. If doing this was not sufficiently subversive in its own right, the sad images were accompanied by jarring quotations from German warlords such as Hindenburg. So, one photograph was juxtaposed with the old Field Marshal’s following words: “I regard war as a like a bathing cure.” Under another image, Friedrich added the comment: “The bathing cure of the proletariat: almost the whole face shot away” (p. 473). Here, then, we have injury and disfigurement being adopted as a tool for a subversive kind of politics which certainly must have tapped into a deep and lasting current of popular post-war sentiment. Piper also does us the service of highlighting what an interesting figure Ernst Friedrich must have been. Not only did he produce controversial books in the 1920s, but he was arrested following the Reichstag Fire and subsequently opened an anti-war museum in Brussels. No doubt this would have been a fascinating institution presenting a singular vision of the past.

So in “Nacht über Europa” we have a book which is not only well written and well produced, but which can stimulate considerable and valuable reflection on one of the major events in world history. It is very much to Piper’s credit that he can do this for an event about which so very much ink has been spilled already. It’s just a shame he didn’t do it 250 pages.

Martyn Housden, Bradford

Jānis Siliņš: Padomju Latvija 1918–1919 [Räterepublik 1918–1919], Rīga: Vēstures un popularizēšanas biedrība 2014, 263 S., 12 Abb.

1919, das Jahr nach dem Waffenstillstand von Compiègne, war in Europa das Jahr der Räterepubliken. Nicht nur in Russland, wo die Bolschewiki unter Lenin bereits ab dem Winter 1917 Sowjetrußland formal als Räterepublik installiert hatten, auch in Deutschland (Bremen, Mannheim, Braunschweig, München, Würzburg u.a.) oder in Ungarn unter Béla Kun entstanden, teilweise nach sowjetrussischem Vorbild, kurzlebige Räterepubliken oder Rätekommunen. Dies gilt auch für die baltische Region, wo es im Zuge der zeitweiligen Rückeroberung durch die Rote Armee ab November 1918 zu kurzzeitigen Gründungen von Räterepubliken unter der Führung estnischer, lettischer und litauischer kommunistischer Spitzenfunktionäre und Anhänger Lenins kam.¹ Für Lenin stellte die Proklamation „selbstständiger“ baltischer Räterepubliken die Antwort auf die Gründung bürgerlich-demokratischer baltischer Staaten 1918 und ein wichtiges strategisches Element seiner Friedensbemühungen an der Westfront dar.

Am längsten konnte sich die „Sozialistische Räterepublik Lettland“ (lett. Latvijas Sociālistiskā Padomju Republika, LSPR)² halten, offiziell vom 17. November 1918 (Manifest

1 In Sowjetestland Jaan Anvelt (1884–1937), in Lettland der erste sowjetische Justizkommissar Pēteris (auch Pjotr) Stučka (1865–1932) und in Sowjetlitauen Vincas Mickevičius-Kapsukas (1880–1935).

2 Im Unterschied zu „Lettlands Räte-sozialistischer Republik“ (Latvijas Padomju Sociālistiskā Republika, LPSR), wie die offizielle Bezeichnung Sowjetlettlands ab 1940 lautete.

der Arbeiter-, Landlosen- und Schützenräte-Regierung Lettlands) bis zum Beschluss des Zentralkomitees der KP Lettlands auf Selbstaflösung der LSPR (17. Januar 1920, rückdatiert auf den 13. Januar). Damit war sie nach der Sowjetunion (1922–1991) die langlebige in der europäischen Geschichte. Trotzdem fand ihre Geschichte in der westlichen Geschichtswissenschaft bis heute ebenso wenig Beachtung in Form einer grundlegenden Monografie wie in der sowjetlettischen Historiografie bis Ende der 1980er Jahre. Westliche Untersuchungen über das Räteregime mussten bis Ende der 1980er Jahre auf zentrale Quellen verzichten.³ In Sowjetlettland hingegen wagte sich kein Historiker an das undankbare Thema der konfliktreichen Beziehungen zwischen den sich als kommunistische Avantgarde Europas gerierenden lettischen Kommunisten auf der einen und Lenins vermeintlich rückständigen russischen Genossen auf der anderen Seite, da es die Legitimität sowjetischer Herrschaft im Baltikum ab 1940 berührte.⁴ Hinzu trat die Unüberschaubarkeit und Komplexität der politischen und militärischen Vorgänge des Jahres 1919. Auch in der deutschbaltischen Erinnerung überdauerten überwiegend das Stereotyp der „Bolschewikenzzeit“ bis zur „Befreiung Rigas“ am 22. Mai 1919 und eine Fokussierung auf den „Roten Terror“ der lettischen Kommunisten sowie die heldenhaft verklärte Rückeroberung Rigas.

Dem jungen lettischen Historiker Jānis Siliņš gebührt daher das Verdienst, mit seiner überarbeiteten Dissertation die erste umfassende Untersuchung zum „kurzlebigen“ staatlichen Vorgänger der späteren SSR Lettland im Jahre 1919 vorgelegt zu haben. Nach einem gründlichen Überblick über die verzweigte Historiografie zum Thema seit 1919 (S. 13-24) schildert er in fünf Kapiteln auf Grundlage der wichtigsten Quellen, Akten der Räteregierung, zeitgenössischer Presse und Erinnerungen von Beteiligten die unmittelbare militärische und politische Vorgeschichte ab der Februarrevolution (S. 25-54), die politischen und militärischen Aspekte der Entstehung der LSPR im Herbst 1918 auf Befehl des Volkskommissars für Nationalitätenfragen, Stalin, und gegen den Willen der lettischen Bolschewiki (S. 55-88), die fünf Monate der politischen Räteherrschaft über fast das gesamte lettische Territorium bis zur Aufgabe Rigas im Mai 1919 (S. 89-147), die militärische Entwicklung während dieser Zeit (S. 148-185) sowie die Monate des Zusammenbruchs der lettischen Räteherrschaft im Osten des Landes (Lettgallen) zwischen Juni 1919 und Januar 1920. Eine Darstellung der wiederum gegen den Willen der lettischen Genossen von Lenin erzwungenen Selbstaflösung der Räterepublik zugunsten der sowjetischen Friedensverhandlungen mit den bürgerlichen Regierungen im Baltikum (S. 186-223) sowie eine englischsprachige Zusammenfassung (S. 256-263) runden die Veröffentlichung ab.

Siliņš gibt sowohl einen Überblick über die Entwicklungen innerhalb der KP Lettlands, deren Zentralkomitee mit der Räteregierung identisch war, als auch über die politischen, ökonomischen und sozialen Utopien, deren Verwirklichung in Rätelettland nachdrücklicher betrieben wurde als in Sowjetrussland. In der Folge bewirkten der Terror mit Revolutions-

3 Beispielgebend: Wolfgang Wachsmuth: Die Zeit der Bolschewistenherrschaft in Riga. 3. Januar – 22. Mai 1919, in: Baltischer Landeswehrverein (Hrsg.): Die Baltische Landeswehr im Befreiungskampf gegen den Bolschewismus. Ein Gedenkbuch, Riga 1939, S. 137-143; zuletzt: Karl-Otto Schlau: Bolschewikenzzeit in Mitau. 9. Januar – 18. März 1919, Wedemark-Elze 1999.

4 Nach Stalins Tod sind allerdings einige Quelleneditionen und zahlreiche kleinere Publikationen zu Einzelaspekten der lettischen Geschichte 1918/19 (internationale Politik, militärische Ereignisse, Geschichte der KP Lettlands, stilisierte Erinnerungen u.a.) erschienen, vgl. das Kapitel „Historiographischer Überblick“ in der angezeigten Publikation (S. 13-24).

tribunalen und Internierungslagern (in den Quellen „Konzentrationslager“), die sofortige Kollektivierung der Landwirtschaft und der Zusammenbruch der Versorgung sowie die organisatorische Dysfunktionalität unter den lettischen Kommunisten das Ende der Unterstützung derjenigen Bevölkerungsschichten, die zunächst mit dem Sozialismus sympathisiert hatten und sich ab Frühjahr 1919 der bürgerlichen provisorischen Regierung unter Kārlis Ulmanis zuwandten (lettische Schützen, Landlose, Industriearbeiter).

Es gibt kaum ein spannenderes Kapitel in der Geschichte des Baltikums und Lettlands als die Jahre der Revolution und der Staatengründungen 1917 bis 1920: Wie unter einem Brennglas werden in kürzester Zeit unter den Bedingungen von Revolution und Bürgerkrieg sämtliche politischen Zukunftsvarianten durchgespielt, kulminieren noch einmal die politischen, ökonomischen und sozialen Spannungen des 19. Jahrhunderts und der Revolution von 1905; sind die gleichen Akteure aktiv, die 25 Jahre später die erneute sowjetische Besetzung erleben sollten.

In Kürze, wenn Estland, Lettland und Litauen das 100. Jubiläum ihrer Staatengründungen feiern werden, werden diese Themen im Baltikum erneut in historiografischen Untersuchungen aufgegriffen werden. Siliņš' Darstellung bietet dabei einen guten Einstieg in die „linke“ Geschichte Lettlands, die zunächst eng mit der deutschen Sozialdemokratie, ab 1914 mit Lenins Bolschewiki und der Geschichte der Sowjetunion verbunden war, bis 1991 das dominierende Narrativ bildete und seit der erneuten Unabhängigkeit Lettlands wieder in Verdrängung geraten ist.

Künftige Forschungen sollten die Quellenbasis erweitern⁵ und vor allem darauf achten, die Geschichte der LSPR über eine nationallettische Perspektive um europäische und sowjetische Kontexte zu erweitern. Die kleine, aber feine und überaus spannende Geschichte der ersten lettischen Kommunisten, die sich 1919 mit „Hammer und Sense“ anstelle der rückständigen Sichel auf einer europäischen Mission Richtung Paris wähten und dann in den 1930er Jahren in der Sowjetunion als Volksfeinde ermordet wurden, wäre es jedenfalls wert, im europäischen Narrativ von den Diktaturen des 20. Jahrhunderts einen sichtbaren Platz einzunehmen.

Detlef Henning, Lüneburg

5 Etwa die vergleichsweise realistischen Lageberichte der kommunistischen Instrukteure aus der Provinz oder die Gerichtsakten der etwa 1000 Prozesse gegen Teilnehmer am „Roten Terror“ zwischen 1920 und 1939 in Lettland, die einen erschütternden Einblick in die menschliche Destruktivität jener Monate bieten.

Robert Gerwarth, John Horne (Hrsg.): Krieg im Frieden. Paramilitärische Gewalt in Europa nach dem Ersten Weltkrieg, Göttingen: Wallstein Verlag 2013, 347 S.; Jonathan D. Smele: The „Russian“ Civil Wars 1916–1926. Ten Years that Shook the World, London: Hurst & Company 2015, 423 S., 16 Bildtafeln.

Der Erste Weltkrieg veränderte die politische Landkarte und die Gesellschaften Europas und Asiens tiefgreifend. Nach der Auflösung moderner Staatlichkeit und dem Zerfall der multiethnischen Großreiche auf dem Höhepunkt ihrer militärischen Konfrontation prägten Gewalt und unzählige Konflikte die Nachkriegszeit, die bald nur noch Zwischenkriegszeit

genannt werden sollte. Im Zuge der intensivierten Beschäftigung mit dem Großen Krieg aus Anlass seines hundertsten Jubiläums ist vielfach die etablierte zeitliche Eingrenzung von 1914–1918, die geografische Verengung auf Europa und die Konzentration auf die Westfront überwunden worden. Anders sind weder die Ursachen der Entfesselung noch die globale Bedeutung des Weltkrieges zu fassen.

Die beiden vorliegenden Bücher tragen zu dieser erweiterten Perspektive auf die „Urkatastrophe“ des 20. Jahrhunderts bei und ergänzen sich gegenseitig. Jonathan Smele erzählt, wie das Zarenreich in Gewalt und Chaos versank und die unzähligen Kriege in seinem Zentrum und an den Rändern die Zeitgeschichte prägten wie kaum ein anderes Ereignis. Die Verschmelzung von imperialem Kollaps und der neuen politischen Dimension kriegereischer Auseinandersetzung nach 1917 produzierte jenen internationalen Bürgerkrieg, dem der Sammelband von Robert Gerwarth und John Horne in zahlreichen Fallstudien nachgeht. Smeles Buch ist vor allem Ereignisgeschichte, die dem Leser die Vehemenz, Dauer und geografische Dimension der Bürgerkriege auf dem Gebiet des alten Zarenreichs vor Augen führt. „Krieg im Frieden“ hingegen konzentriert sich auf die Analyse paramilitärischer Gewalt als eines prägenden und weit verbreiteten Phänomens der Nachkriegszeit. Leitfragen nach der Funktion und dem Ausmaß paramilitärischer Gewalt und ihrem Vermächtnis für die Gesellschaften verbinden die Kapitel, in denen zudem teilweise buchinterne Vergleiche angestellt werden. Explizit befassen sich die Beiträge auch mit der von George Mosse aufgestellten Brutalisierungsthese, wonach die Erfahrung der Massengewalt im Krieg zu einer Verrohung geführt habe, die noch im Frieden Kultur und Politik geprägt habe.

In beiden Büchern wird der Versuch unternommen zu verstehen, warum weite Teile Europas und Asiens nach den Revolutionen und Friedensschlüssen über Jahre von Gewaltausübung und blutig ausgetragenen Konflikten dominiert wurden. Weshalb erfasste die Brutalisierung politischer und sozialer Spannungen auch Gesellschaften und Gegenden, die in den Weltkrieg nicht aktiv involviert waren? Was unterschied den Weltkrieg von den unmittelbar anschließenden Bürgerkriegen?

Jonathan Smele setzt den Beginn der „russischen“ Bürgerkriege (die Anführungszeichen signalisieren, dass die Kriege keineswegs alle innerrussische Konflikte waren und sich auch nicht auf das Russländische Reich beschränkten) im Jahr 1916 an. Mit dem massiven Widerstand muslimischer Untertanen Zentralasiens gegen die Einziehung zum Arbeitsdienst scheiterte nicht nur die totale Mobilisierung für den Krieg; das Zarenreich bekam weder die eigene Bevölkerung noch seine Armee je wieder unter Kontrolle. Die jüngste Forschung setzt auch den Zerfall des Reiches und den Beginn der Dekolonialisierung seiner asiatischen Teile mit diesen Ereignissen an.¹

Im Folgenden schildert Smele in chronologisch angeordneten Kapiteln den Verlauf des Bürgerkriegs. Sein Narrativ folgt dabei der Auseinandersetzung zwischen der Roten Armee und jenen Formationen, die sich dem weißen Lager zurechneten. Die Entscheidung für diese traditionelle Perspektive hat den Vorteil, dass eine Linearität und eine Auswahl der Konflikte entsteht, anhand derer man erzählen kann, was die Bürgerkriege ausmachte. Smele weist immer wieder darauf hin, wie komplex die Konflikte und wie fluid die Allianzen in den einzelnen Arenen der Gewalt waren. Er betont die Verflechtung der sogenannten Unab-

1 Vgl. Joshua Sanborn: *Imperial Apocalypse. The Great War and the Destruction of the Russian Empire*, Oxford 2014.

hängigkeitskriege im Westen des Reiches mit dem Bürgerkrieg und seinen Praktiken. Und dennoch liegt hier der große Nachteil einer auf den Krieg Rot gegen Weiß ausgerichteten Erzählperspektive: Alle anderen Konflikte, die wie im Fall der Gewalt zwischen Bauern und Bolschewiki deutlich mehr Tote forderten oder in den südöstlichen Reichsteilen wesentlich länger dauerten, erscheinen als Nebenprodukte des eigentlichen Kampfes. Die Studie ist keine völlig neue Darstellung und Interpretation der Jahre des imperialen Kollapses, sondern eine aktualisierte und erweiterte Erzählung, die sich letztlich vor allem erneut der alten Frage nach den Gründen für die Niederlage der Weißen widmet. Konzeptionell bleibt das Buch somit hinter dem im Vorwort formulierten innovativen Anspruch zurück. Ungeachtet dessen ist die genutzte und diskutierte Forschungsliteratur gewaltig, der zeitliche und geografische Rahmen bewundernswert. Smeles Gespür für den Einfluss von Propaganda und den Entbehrungen des Weltkrieges auf das Geschehen im Bürgerkrieg ist überzeugend.

Auch der Sammelband von Gerwarth und Horne thematisiert gleich am Anfang die Russische Revolution, in der alles begann, was den Paramilitarismus in der Zwischenkriegszeit prägen sollte. Die Kapitel sind in zwei Teile gegliedert, die „Revolution und Konterrevolution“ sowie „Nationen, Grenzgebiete und ethnische Gewalt“ heißen. In nahezu allen Fällen verbanden sich jedoch die beiden Themen. Dies ist eine Erklärung sowohl für die große Bedeutung des Paramilitarismus im Frieden als auch für die beispiellose Gewalt in den Verwerfungszonen der Imperien, in denen paramilitärische Einheiten oft zum Kern späterer regulärer Armeen wurden. Das Buch ist somit mehr als eine Aneinanderreihung nationaler Fallstudien. In ihrer Breite und gegenseitigen Bezugnahme entsteht tatsächlich ein internationales Panorama der Zwischenkriegszeit.

William Rosenberg stellt in seinem Beitrag über Paramilitarismus in den russischen Bürgerkriegen die Formen und Organisation der Gewalt in den Mittelpunkt. Ihre Entgrenzung und Loslösung von allen Gedanken an eine Rückkehr zum friedlichen Umgang zwischen Kriegsparteien verdankte sie der zuvor bereits erfolgten vollständigen (Selbst-)Zerstörung von Staatlichkeit. Aufgrund der Größe des teilweise besetzten und über Millionen von Kriegsgefangenen verfügenden Reiches sorgte die umfassende Rekrutierung für den Bürgerkrieg zugleich für seine Ausbreitung über alle Reichsgrenzen hinweg.

Der Aspekt des Paramilitarismus, der im Weltkrieg bereits eine große Rolle spielte, erweist sich als hervorragender Zugriff auf die internationale Wirkung der Bürgerkriege in der Nachkriegszeit. In Staaten wie der Tschechoslowakei, Polen, den baltischen Staaten, Finnland und der Türkei, die aus den untergegangenen Kaiserreichen hervorgingen, hatten paramilitärische Organisationen wichtige Aufgaben im Prozess der Staatsbildung übernommen, die sie nach dem Krieg nicht aufzugeben gewillt waren. Die Geschichte der autoritären Wende fast aller neuen Republiken in den 1920er und 1930er Jahren ist ohne diese Formationen und ihre Anführer nicht zu schreiben. Der von Emilio Gentile analysierte Fall Italien zeigt, dass der Modus gewaltsamer Nationsbildung auch nach dem Krieg in Gang gesetzt werden konnte. Die faschistischen Kampfbünde gingen dabei in den ehemals habsburgischen Gebieten an der oberen Adria wie vergleichbare Gruppen in Ostmitteleuropa gegen „fremde“ nationale Minderheiten vor. Zugleich bekämpften sie rücksichtslos Kommunisten. In Zeiten ungefestigter Grenzen ging die Konterrevolution der Revolution voraus. Zwei Beiträge der Herausgeber besprechen das Phänomen der Konterrevolution als einer transnationalen Praxis infolge der Angst vor einem Ausgreifen des Bolschewismus, die Räterepubliken in besiegten Staaten Südost-, Mittel- und Osteuropas geschürt hatten.

Auch das Beispiel der osmanischen Gebiete hält Erkenntnisse bereit, die über das Staatsgebiet hinausweisen. Mit aller Vorsicht zeichnet Uğur Üngör die Gewaltspirale nach, die die Balkankriege mit dem Genozid an den Armeniern 1916 und den „ethnischen Säuberungen“ in Griechenland, Armenien und der Türkei verbinden. Paramilitärs waren nicht nur (eigen)mächtige Akteure im Krieg, sie waren oft auch nützliche Optionen des Staates, um Realitäten zu schaffen, für die man international keine Verantwortung übernehmen wollte.

Mosses Brutalisierungsthese, die sich vor allem auf die „Schützengrabenerfahrung“ an der Westfront stützte, wird praktisch von jedem Beitrag relativiert. Die blutigsten Konflikte, namentlich auf dem Gebiet des Russischen Reiches, insbesondere auch in Finnland und im Osmanischen Reich zeigen vielmehr die fatalen Konsequenzen des Wegfalls jeglicher staatlicher Ordnung und Kontrolle. Die Zerstörung der großen Landimperien Eurasiens erfolgte im Weltkrieg, nachdem diese in besetzten Gebieten oder im eigenen Staat durch Deportationen, Massenmorde und Zwangsrekrutierungen die heterogene Bevölkerung traumatisiert und brutalisiert hatten. Die Konfrontation der Reiche begann weit früher,² die Folgen zeigten sich noch Jahre und Jahrzehnte später. Es ist auch das Verdienst der beiden besprochenen Bücher, diesen Teil der Geschichte in das internationale Verständnis vom Großen Krieg zu integrieren.

Tim Buchen, Edinburgh

- 2 Vgl. Michael Reynolds: *Shattering Empires. The Clash and Collapse of the Ottoman and Russian Empires 1908–1918*, Princeton 2011 und einen weiteren Sammelband Robert Gerwarths: Robert Gerwarth, Erez Manela (Hrsg.): *Empires at War 1911–1923*, Oxford 2014.

Marius Otto: Zwischen lokaler Integration und regionaler Zugehörigkeit. Transnationale Sozialräume oberschlesienstämmiger Aussiedler in Nordrhein-Westfalen, Bielefeld: transcript Verlag 2015, 416 S.

Von den insgesamt 4,5 Mio. Menschen, die zwischen 1950 und 2010 mit Aussiedlerstatus in die Bundesrepublik Deutschland migrierten, stammten allein ca. 1,5 Mio. Menschen aus Polen und davon wiederum etwa 600 000 aus Oberschlesien. Diese Personengruppe, die vor allem in den 1970er und 1980er Jahren in die Bundesrepublik ausgereist war, erregte bislang weder ein größeres gesellschaftliches noch wissenschaftliches Interesse. Ihre grundsätzlich zügig und ohne viel Aufsehen verlaufende Integration machte sie als „deutschstämmige“ Gruppe für soziologische Untersuchungen offensichtlich unattraktiv. Nur so lässt sich die geringe Zahl der seit den späten 1980er Jahren erschienenen Fachpublikationen erklären. Dies ist umso verwunderlicher, als die bundesdeutsche Migrationsdebatte seit der Wiedervereinigung von Jahr zu Jahr an Brisanz gewinnt und sich aktuell an der Zuwanderung und Integration von Kriegs- und Wirtschaftsflüchtlingen entzündet. Zugleich sind Untersuchungen erfolgreicher zeithistorischer Immigrationen rar, die Aufschluss über integrations- und eingliederungsfördernde Faktoren geben und aus denen Politik, Wirtschaft und Gesellschaft Rückschlüsse auf entsprechende integrationsfördernde Maßnahmen ziehen könnten.

Umso erfreulicher ist die Veröffentlichung der Studie von Marius Otto, die als Dissertation im Fach Kulturgeografie an der Rheinisch-Westfälischen Technischen Hochschule

Aachen entstand. Der Autor widmet sich darin nicht nur der Eingliederung oberschlesienstämmiger Aussiedler in die bundesdeutsche Gesellschaft am Beispiel Nordrhein-Westfalens aus einer interviewbasierten Innenperspektive, sondern zeigt insbesondere auf, wie Integration bei gleichzeitiger Rückbesinnung auf den Herkunftskontext der Menschen – Stichwort Transnationalismus – und die Schaffung von subjektiven, grenzübergreifenden Raumkonzepten funktionieren kann. Dabei legt er auch dar, mit welchen Schwierigkeiten sich Migranten in unterschiedlichen zeitlichen Phasen nach ihrer Migration sowohl im Ziel- als auch im Herkunftskontext konfrontiert sehen. Ausgehend von den grundsätzlichen Fragen, ob die Aussiedlerintegration bestimmten Automatismen gefolgt sei (u.a. aufgrund der deutschen Staatsangehörigkeit), die gelungene strukturelle Integration tiefer gehende Differenzierungsprozesse verschleiert habe und die Aussiedlernetzwerke als Abkapselungsversuche wahrzunehmen seien, fragt der Autor aus einer konstruktivistischen Perspektive nach der Entwicklung von Lebenswelten der Aussiedler nach 1989. Somit rücken neben der Zeit vor der Migration und den unmittelbaren Migrationserfahrungen auch die Rückbesinnungen auf die Herkunftsregion infolge der neuen Reisefreiheit seit dem Ende des Kalten Krieges und die in diesem Rahmen geschaffenen individuellen transnationalen Sozialräume (TNS) der Aussiedler in den Vordergrund der Untersuchung. Der Autor betrachtet die Rekonstruktion der Lebenswelten der Aussiedler und deren individuelle Wahrnehmung und Reflexion der Integration aus einer langfristigen Perspektive. Überdies thematisiert er die sich mit der Zeit verstärkenden transnationalen Facetten dieser Lebenswelten. Hierbei kommt der polnischen Sozialisierung und regionalen Verbundenheit sowie der Rückbesinnung auf den Herkunftskontext über Mobilität und die Anknüpfung an die polnische bzw. oberschlesische „Community“ im Zielgebiet Nordrhein-Westfalen eine große Bedeutung zu.

Bevor sich der Autor jedoch dem Kernstück seiner Arbeit widmet, stellt er im zweiten und dritten Kapitel zunächst sein konstruktivistisches Raummodell vor – als subjektives, erst durch Handeln entstehendes emotionales Phänomen (S. 22, 27). Otto reflektiert bisherige soziologische und geografische Vorstellungen transnationaler Räume, die er als hybride, plurilokale Verflechtungszusammenhänge (Ludger Pries) betrachtet, in welche die handelnden Subjekte vielfach involviert sind (Petrus Han). Es folgen eine historisch-semantische Einordnung der Region Oberschlesien und ihrer symbolischen Aufladung sowie Ausführungen zum Migrationsverlauf auf der Makroebene und zur strukturellen Eingliederung oberschlesienstämmiger Aussiedler in der Bundesrepublik.

Die Grundlage der Untersuchung stellen 44 qualitative Interviews mit oberschlesienstämmigen, in Nordrhein-Westfalen lebenden Aussiedlern dar, die zwischen 1970 und 1989 immigrierten. Mit seinen Interviewpartnern vereinbarte der Autor jeweils zwei Gesprächstermine, was ihm die Möglichkeit zur Konkretisierung bestimmter Fragenkomplexe gab. Um eine möglichst große Bandbreite bei der Auswahl der Interviewpartner abzudecken, wählte er diese nach verschiedenen Kriterien aus, u.a. Alter, Migrationszeitpunkt, Herkunftsstadt bzw. -dorf, Aufenthaltsdauer in den Zielgebieten und Lebensphase zum Migrationszeitpunkt. Aufbauend auf dem Ansatz der Grounded Theory, einer offenen Methodik unter permanenter Rückkoppelung zwischen Empirie und Theoriebildung, definiert Otto fünf Analyseebenen: Mobilität, transnationale Netzwerkstrukturen, materielle Infrastruktur, transnationale Identitäts- und Zugehörigkeitsmuster sowie transnationales Einleben.

Aus einem transnationalen Verständnis heraus spielt physische Mobilität eine entscheidende Rolle beim Aufspannen transnationaler Sozialräume. Für die oberschlesienstämmigen Aussiedler wurde sie mit dem Zusammenbruch der kommunistischen Systeme im Osten Europas möglich, als die Herkunftsregion erstmals seit der Migration in die Bundesrepublik wieder problemlos zu bereisen war. Insbesondere für einen Teil junger Aussiedler habe die Mobilität als fördernde Kraft der Konstruktion transnationaler Sozialräume während temporärer Transmobilitätsphasen eine wichtige Rolle gespielt und Phänomene wie Transkulturalität und das „vielfache Involviertsein“ überhaupt erst möglich gemacht (S. 166 f., 173 f.). Grundsätzlich aber befänden sich in der Gruppe der interviewten oberschlesienstämmigen Aussiedler kaum pendelartige Mobilitätsmuster, wie sie in den letzten 25 Jahren in der Forschung entwickelt wurden. Vielmehr stellten mehr oder weniger regelmäßige Besuche in Oberschlesien bzw. Polen das dominante Mobilitätsmuster dar, daher folgert der Autor: „Leitete man transnationale Lebenswelten exklusiv von einem transmobilen Alltag ab, wäre Transnationalität daher ein Randphänomen unter den oberschlesienstämmigen Aussiedlern“ (S. 378).

Da der Lebensalltag eines großen Teils seiner Interviewgruppe aber translokal bzw. transnational geprägt ist, stelle sich die Frage, was neben Mobilität für die Konstitution transnationaler Sozialräume bedeutsam ist. Der erste wichtige Faktor seien die durch den Herkunftskontext geprägten Netzwerkstrukturen. Otto stellt einerseits fest, dass die Erfahrungen sozialer Interaktion im Herkunftskontext die Entwicklung von Netzwerkstrategien im Zielkontext beeinflussten. So blieben für manche ältere Gesprächspartner die polnisch-oberschlesischen Gegensätze („Gorole“ versus „Hanysy“) auch in Nordrhein-Westfalen wirksam: Für sie blieb der Kontakt zu Personen, die sich durch ihren Herkunftsort oder die Verwendung des Hochpolnischen als Nicht-Oberschlesier bzw. Polen entlarvten, ein Tabu.

Zum Teil werde dieser Konflikt auch generationenübergreifend fortgeführt, verliere bei den jüngeren Aussiedlern aber deutlich an Bedeutung und sei in der Regel nicht mehr handlungsrelevant (S. 212-214). Auf der anderen Seite stoße die weiterhin vorhandene Abneigung gegen alles Polnische auf Unverständnis und Widerstände und führe zu einer tiefen Spaltung innerhalb der oberschlesischen „Community“. Gemeinsam sei allen oberschlesienstämmigen Aussiedlern eine gewisse Distanz und Oberflächlichkeit in den Kontakten zu einheimischen Deutschen, die man mit Mentalitätsunterschieden und der kulturellen Andersartigkeit (Werte, Normen, Bedeutung von Kirche bzw. Glauben und Familie etc.) erkläre. Trotz alledem bewerten die Befragten den Kontakt zu den Deutschen in der Nachbarschaft und am Arbeitsplatz als unproblematisch (S. 234). Der zweite Faktor, der in der Konstruktion transnationaler Sozialräume die Bedeutung einer pendelartigen Mobilität abschwäche, sei die vorhandene materielle Infrastruktur für die polnische „Community“, innerhalb der es „oberschlesische Nischen“ gebe. Neben polnischen Läden, Zeitungen, Paketdiensten, Reiseunternehmen und Kirchengemeinden sowie kulturellen Veranstaltungen verschiedener Art, an denen die oberschlesienstämmigen Interviewpartner fast ausnahmslos, jedoch in sich stark unterscheidendem Ausmaß, partizipierten, trügen konkret auf Oberschlesien und dortige autochthone Traditionen gerichtete Radio- und TV-Sender sowie landsmannschaftliche Treffen zur Kompensation von Mobilitätsbedürfnissen bei (S. 268). Sie seien integrativer Bestandteil multikontextueller alltäglicher Lebenswelten (S. 279).

Im Hinblick auf ihre Identität und Zugehörigkeit unterscheidet der Autor fünf Typen von Oberschlesiern, denen er 38 von 44 Interviewpartnern zuordnet, ähnlich dem aus acht Typen

bestehenden historischen Strukturmodell von Manfred Alexander.¹ Ottos Typenzuordnung ist an den dominanten ethnischen und nationalen Kategorien ausgerichtet. Zwei von fünf Typen sind auf Oberschlesien bezogen (der „traditionelle“ und der „moderne“ Oberschlesier), hinzukommen die „Deutschpolen“, die deutschen und die polnischen Oberschlesier (S. 299). Anhand von zum Teil langen Interviewfragmenten belegt Otto, dass im Grunde alle Typen der Zugehörigkeit mehr oder minder durch Hybridität als Folge zunehmender Transmobilität und -kulturalität im Alltag und die Einbindung in transnationale Netzwerke gekennzeichnet sind. Die subjektive Positionierung orientiere sich am Herkunftskontext Polen bzw. Oberschlesien und werde durch unterschiedlich ausgeprägte Entfremdungserfahrungen in Deutschland geprägt. Somit könne von „den“ Oberschlesiern nicht die Rede sein, denn zumindest drei Identitätsmuster („moderne“ Oberschlesier, Deutschpolen, Polen) zeigten, dass bisherige Annahmen, die den oberschlesischen Aussiedlern generell ein Zugehörigkeitsgefühl zum polnischen Staat bzw. zur polnischen Nation absprachen, falsch seien. Diese Konzepte steuerten aber bei keiner der Gruppen der Integration im Zielkontext entgegen; selbst die sich als Polen verstehenden Interviewpartner machten auf die Bedeutung der Integrationsbereitschaft aufmerksam.

Nach Auffassung des Autors könne das transnationale Einleben in einem Dreiphasenmodell abgebildet werden. Auf die von Anlaufschwierigkeiten geprägte, jedoch durch Erfahrungen von Freiheit und materiellem Erfolg kompensierte Integrationsphase sei nach etwa 10-15 Jahren die Phase des Angekommen- und Etabliertseins gefolgt (gute berufliche Situation, Immobilienerwerb, Akzeptanz im deutschen Umfeld), die schließlich in die Phase des transnationalen Einlebens mündete. Diese sei geprägt durch die Rückbesinnung auf den Herkunftskontext, verstärkte Mobilität und Reaktivierung alter Netzwerke. Damit seien im Laufe der Zeit zusammenhängende Aktionsräume mit lokalen und regionalen Bezügen in Nordrhein-Westfalen und Oberschlesien (oder mit nationalem Bezug zur Bundesrepublik und Polen) entstanden, in denen transkultureller Alltag erlebbar geworden sei; diese seien nicht als Parallelwelten zu verstehen. In dieser Phase machten viele oberschlesienstämmige Aussiedler jedoch beiderseits der Grenze Entfremdungserfahrungen, u.a. aufgrund sich auflösender Netzwerkstrukturen oder aufgrund von wirtschaftlichen, infrastrukturellen und gesellschaftspolitischen Veränderungen im Herkunftskontext (S. 367-369).

Der Autor zeigt auf, dass grenzübergreifende lokale Kontexte die Lebenswelten von oberschlesienstämmigen Aussiedlern prägten. Diese hätten sich allerdings in vielen Fällen erst im Anschluss an eine erfolgreiche strukturelle und zumindest in Teilen mentale Integration etabliert. Ottos Argumentation verdeutlicht, dass sich erfolgreiche Integration und Rückbesinnung auf den Herkunftskontext unter bestimmten Voraussetzungen nicht ausschließen. So sei es beispielsweise die jüngere und vergleichsweise besser gebildete Gruppe der „Deutschpolen“, die ein besonders positives Bild ihres Lebens in der Bundesrepublik zeichne und sich als sehr gut integriert, mithin als Bestandteil der deutschen Gesellschaft sehe. Die Rückbesinnung auf den Herkunftskontext steht bei ihnen in keinerlei Widerspruch

1 Vgl. Manfred Alexander: *Oberschlesien im 20. Jahrhundert. Eine missverstandene Region*, Göttingen 2004, S. 465-489. Alexander unterscheidet innerhalb der oberschlesischen Bevölkerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts acht Gruppen, von denen er fünf als „Schlonsaken“ (von polnisch orientiert über national indifferent bis hin zu deutsch orientiert) identifiziert und drei der deutschen bzw. polnischen nationalen Gruppe zuordnet.

dazu, ganz im Gegenteil: Sie wird als Horizonterweiterung, als ein Eröffnen neuer Möglichkeiten angesehen. Gerade aber an dieser Stelle hätte der Autor danach fragen müssen, ob nicht auch die kulturelle Nähe zwischen dem Ziel- und Herkunftskontext die Entwicklung von Transkulturalität im Alltag erleichtert. Überdies wird deutlich, dass temporäre Phasen physischer Mobilität unter bestimmten Voraussetzungen für die Konstruktion eines transnationalen Sozialraumes offensichtlich ausreichen.

Otto unterfüttert seine Argumentationsstränge mit zahlreichen und zum Teil langen Interviewausschnitten, die er detailliert und sehr differenziert interpretiert sowie kontextualisiert. Zur Veranschaulichung seiner Nachweisführung und Typologisierung führt er eine Reihe von übersichtlichen Grafiken, Tabellen und Abbildungen an. Die einzelnen Kapitel bauen logisch aufeinander auf und verbinden sich zu einer verständlichen Gesamterzählung. Dabei ist sich der Verfasser der begrenzten Aussagekraft seines konstruktivistischen Vorgehens bewusst (so etwa der Konstruktionsleistung der Gesprächspartner während der Interviews, S. 385). Dies wird auch in seiner differenzierten und vorsichtigen Interpretation ersichtlich. Insgesamt legt Otto eine gelungene und wichtige Studie zu transnationalen Lebenswelten oberschlesienstämmiger Aussiedler vor, die nicht nur als Beitrag zur Aussiedler- und Oberschlesienforschung zu verstehen ist, sondern auch Aufschluss über Lebenswelten von Migranten in Nordrhein-Westfalen gibt und Rückschlüsse über Eingliederung und Integration in der Bundesrepublik über die untersuchte Gruppe hinaus bietet.

David Skrabania, Siegen

Katja Wezel: Geschichte als Politikum. Lettland und die Aufarbeitung nach der Diktatur, Berlin: Berliner Wissenschafts-Verlag 2016, 323 S.

Manchmal lohnt es sich, wenn Dissertationsprojekte etwas länger dauern: Katja Wezels 2005 begonnene und 2011 verteidigte Doktorarbeit ist nun erschienen. Aktuelle Ereignisse wurden bis kurz vor der Drucklegung aufgenommen. Gegenstand der Arbeit ist die Untersuchung des Umgangs mit der Sowjetherrschaft (1939/40–41 und 1944/45–1991) und teilweise auch mit der Zeit der deutschen Besatzung (1941–44/45) im unabhängigen Lettland nach 1991.

Nach einer instruktiven Einführung benennt die Verfasserin im ersten von vier Hauptkapiteln zunächst die Akteure der Geschichtspolitik. Ausgehend von der Zusammensetzung der Kader der Kommunistischen Partei Lettlands und der Überrepräsentanz von Russen und Russland-Letten, die in der Zwischenkriegszeit nicht in Lettland gelebt hatten, führt die Autorin den Leser auf die Spur derjenigen Reformkräfte, die aus der lettischen Sektion der KPdSU erwachsen und die in der Perestrojka-Zeit allmählich freier agieren konnten. 1990/91 setzten sich die Befürworter der Unabhängigkeit allmählich durch. Nach 1991 kamen weitere Akteure hinzu: Zurückgekehrte Exil-Letten sowie die zuerst recht passive russische Minderheit, deren Angehörige keinen lettischen Pass bekamen, wenn sie in der Sowjetzeit zugewandert waren, und schließlich externe staatliche Akteure wie Russland, die USA und die EU. In diesem ersten Kapitel betont die Verfasserin, dass Politiker im post-sowjetischen Lettland vielfach „Wendehälse“ gewesen seien. Sie hätten sich nach und nach von der KPdSU abgewandt. Dies habe ihnen die lettische Öffentlichkeit verziehen, sofern der Wandel bis zu den Barrikadenkämpfen im Januar 1991 erfolgt war.

Im zweiten Hauptkapitel geht es um die politische und juristische Aufarbeitung der Sowjetherrschaft in Lettland. Hierbei gelingt es Wezel, überzeugend nachzuweisen, dass die an sich schon schwierige juristische Aufarbeitung durch den mangelnden Zugriff auf Täter und Beweismittel außerordentlich erschwert wurde und kaum befriedigende Ergebnisse produzierte. Wezel skizziert ferner politische Bemühungen um die gewollte Ausgrenzung der Zuwanderer aus anderen Teilen der UdSSR, die Privatisierungen der Staatsbetriebe sowie die Einführung des Begriffs der „Okkupation“ für die Sowjetherrschaft und beleuchtet gründlich die damit verbundenen Probleme und Herausforderungen.

Das für die aktuelle innenpolitische Lage Lettlands bedeutendste dritte Kapitel widmet sich der Minderheiten- und Sprachpolitik. Hierin erläutert die Verfasserin den Weg der lettischen Gesetzgebung von völliger Ausgrenzung der sowjetischen Zuwanderer über die Entwicklung zum Nichtbürger-Status Mitte der 1990er Jahre bis hin zum liberalisierten Naturalisierungsgesetz von 1998. Im Kapitel wird dann der 2004 eingeführte verstärkte Unterricht in lettischer Sprache im russischen Schulwesen als Wendepunkt diskutiert, der die russische Bevölkerungsgruppe in Lettland erstmalig einte und politisch sichtbar machte.

Das letzte der vier Hauptkapitel beschäftigt sich mit dem für die Geschichtsforschung ausgesprochen interessanten Umgang mit dem Zweiten Weltkrieg. Hierbei stehen sich zwei konkurrierende, miteinander kaum in Einklang zu bringende Bilder gegenüber: Einmal das der sich ablösenden sowjetischen und deutschen Okkupationsregime und andererseits das der Befreiung vom Faschismus. Dabei ist das national-lettische Geschichtsbild der Okkupationen aufgrund seiner Staatsnähe das in der Öffentlichkeit klar präsentere, ohne dass der konkurrierenden Deutung überhaupt kein öffentlicher Raum eingeräumt würde.

In diesem Kapitel werden auch die Bemühungen der geschichtspolitischen Akteure in Lettland nachvollzogen, die einem europaweit stärkeren Gedenken an die Opfer der sowjetischen und kommunistischen Gewaltherrschaft, insbesondere die nach Sibirien deportierten, galten. Dabei schossen einige Gruppen über das Ziel hinaus oder operierten bewusst mit unangemessenen Gleichsetzungen zum Holocaust („roter Genozid“), um die gewünschte Aufmerksamkeit zu erreichen. Insgesamt wird in diesem Abschnitt wiederholt auf die externen Akteure Bezug genommen.

Durch eine nochmalige Durchsicht hätte sich noch der eine oder andere Fehler im Druck vermeiden lassen. So heißt Zatlars, der ehemalige Präsident Lettlands (2007–2011), nicht Valters, sondern Valdis mit Vornamen (S. 237). Dennoch fällt das Dutzend Druckfehler in diesem Werk in einer Zeit, in der Lektorate keinesfalls mehr selbstverständlich sind, bei der Bewertung nicht ins Gewicht.

Insgesamt lässt das Buch keine Untiefe aus. Weder wird eine Auseinandersetzung mit der in so vielfacher Hinsicht nationalistischen Politik der Republik Lettland gescheut, v.a. derjenigen der 1990er Jahre, noch wird die Anpassungsunwilligkeit von Teilen der russischen Bevölkerung, repräsentiert durch Mitglied des Europäischen Parlaments (MdEP) Tatjana Ždanoka, ausgelassen. Die Auseinandersetzungen um den Volksentscheid zur Einführung des Russischen als zweite Amtssprache (2012) sowie die internationale Lage seit der Annexion der Krim durch Russland 2014 machen es unwahrscheinlich, dass die aufgeworfene Thematik bald von der Tagesordnung der lettischen Innenpolitik verschwinden wird. Auch wenn also das letzte Kapitel noch nicht geschrieben ist, so wird dennoch für alle an der jüngsten Geschichte Lettlands Interessierte kein Weg an Wezels Werk vorbeiführen.

Benjamin Conrad, Mainz

Per Anders Rudling: *The Rise and Fall of Belarusian Nationalism. 1906–1931*, Pittsburgh: University of Pittsburgh Press 2015, 436 S.

Dass es heute einen selbstständigen belarussischen Nationalstaat gibt, ist keine Selbstverständlichkeit. Lange Zeit wurde das belarussische Volk in seiner nationalen Entfaltung – zunächst durch das Russländische Reich und später durch die Sowjetunion – gehindert. In der Zeit, in der die meisten Völker Europas entweder über einen eigenen Staat, über eine eigene kodifizierte Sprache oder zumindest über eine größere Nationalbewegung verfügten, hatten die Belarussen nichts Vergleichbares vorzuweisen. Erst Anfang des 20. Jahrhunderts formierte sich in St. Petersburg und in Vilnius eine nennenswerte belarussische Nationalbewegung, bestehend aus einer Gruppe Intellektueller, die vornehmlich dem Kleinadel entstammte. Doch diese Nationalbewegung war deutlich schwächer als sämtliche Nationalbewegungen anderer mittel- und osteuropäischer Völker. Dies führte dazu, dass die Belarussen während des Ersten Weltkrieges in ihrem Streben nach Eigenstaatlichkeit kaum Berücksichtigung fanden. Nach dem Ersten Weltkrieg bekriegten sich Sowjetrussland und die Polnische Republik auf dem belarussischen Siedlungsgebiet zwischen Warschau und Smolensk. Im Friedensvertrag von Riga 1921 wurde schließlich das belarussische Territorium zwischen Polen und Sowjetrussland aufgeteilt. Die belarussische Nationalbewegung zerfiel in zwei Teile: Während in der Sowjetunion eine Belarussische Sozialistische Sowjetrepublik entstand, waren die zu Polen gekommenen belarussischen Gebiete einer verstärkten Polonisierung ausgesetzt. Dies waren keine guten Voraussetzungen, um die Idee eines eigenen Nationalstaats zu verfolgen. Doch gerade diese Phase, so glaubt Per Anders Rudling, sei die Geburtsstunde der heutigen Belarussischen Republik, die nationalen belarussischen Aktivisten des frühen 20. Jahrhunderts seien deren Urväter.

In seinem Buch „*The Rise and Fall of Belarusian Nationalism 1906–1931*“ unternimmt der schwedische Historiker Rudling den Versuch, den Kampf der national gesinnten belarussischen Aktivisten um eine belarussische Staatlichkeit in der Spätzeit des russländischen Imperiums und der Frühphase des Sowjetreichs nachzuzeichnen. Das Buch ist in acht Kapitel gegliedert, in denen sich der Autor dem Aufkommen des belarussischen Nationalismus chronologisch nähert. Dabei bedient er sich des von Miroslav Hroch entwickelten Konzepts der Nationenbildung. Rudling sieht die Wurzeln des belarussischen Nationalismus im 19. Jahrhundert. Er beschreibt die Aufstände von 1830/31 sowie 1863 und versucht herauszufinden, inwieweit in diesem Zusammenhang bereits ein belarussisches Selbstverständnis vorhanden war. Ferner skizziert er die geistig-politischen Strömungen, die in der zeitgenössischen belarussischen Intelligenz breit diskutiert wurden: die Ideen der *Krajovaść*-Bewegung, welche als Ziel eine gemeinsame litauisch-belarussische Staatlichkeit anstrebte, die Ideologie des *Zapadnorussizm* (Westrussismus), welche die Belarussen als Volksstamm den Russen zuordnete und jegliche Existenz einer belarussischen Ethnie vollkommen leugnete, sowie die erst im Entstehen begriffene Idee von *Krivičen* als Urahnen der Belarussen. Die Vertreter der letztgenannten Idee befürworteten eine belarussische Staatlichkeit.

Sodann geht Rudling auf das frühe 20. Jahrhundert, die Zeit vor dem Ersten Weltkrieg, ein. Hier zeichnet er die organisierte Phase der belarussischen Nationalbewegung nach. Er geht auf die Gründung der „Belarussischen Sozialistischen Hramada“ ein, erklärt die Bedeutung der ersten Zeitschrift in belarussischer Sprache, der „*Naša Niva*“, für die Natio-

nationalbewegung und beschreibt die Arbeit der nationalen Aktivisten am Vorabend des Ersten Weltkrieges. Zutreffend konstatiert Rudling, dass bei Kriegsausbruch die belarussische Nationalbewegung, verglichen mit anderen russländischen Völkern, relativ schwach ausgeprägt war. Dies lag zum einen an den fehlenden finanziellen Mitteln, eine groß angelegte Kampagne zur Propagierung eines belarussischen Staates zu initiieren und zum anderen daran, dass die ethnischen Belarussen hauptsächlich auf dem Land oder in Kleinstädten ansässig, dadurch schwerer erreichbar und zudem kaum mit nationalen Fragen vertraut waren. Im Zuge des Krieges kam noch erschwerend hinzu, dass die belarussische Nationalbewegung durch den Frontverlauf in zwei Teile gespalten wurde. Dennoch gelang es den verbliebenen Aktivisten im vom Deutschen Reich besetzten Gebiet („Ober Ost“), Kontakt zu den deutschen Okkupationsbehörden aufzunehmen und einige Vorteile für die nationalen belarussischen Interessen auszuhandeln. Unbestritten kam die Sprachenpolitik der Deutschen den Belarussen zugute: Belarussisch (in der Amtsführung des Landes „Ober Ost – Weißruthenisch“) erhielt den Status einer Nationalsprache und war dem Polnischen, Russischen und Litauischen gleichgestellt. Diese Maßnahme beflügelte maßgeblich die späteren nationalen Aktivitäten der Belarussen. Schließlich begünstigte die relativ „freundliche“ deutsche Besatzungspolitik gegenüber den Belarussen, ohne dies je zu beabsichtigen, die nationale Emanzipation. Diese Politik mündete in der Ausrufung der ersten Belarussischen Volksrepublik. Nach Rudling führte dies wiederum dazu, dass die Sowjets sich unter Zugzwang sahen, eine Gegenstaatlichkeit in Form der Belarussischen Sozialistischen Sowjetrepublik auszurufen und somit den Belarussen eine eigene Staatlichkeit zuzugestehen, obwohl Lenin dies anfangs abgelehnt hatte.

Nach der ersten Phase des Ersten Weltkrieges widmet sich Rudling seinem eigentlichen Forschungsinteresse, den 1920er Jahren. Hier gelingt es dem Autor, auf überzeugende Art und Weise die Vorzüge der frühen sowjetischen Herrschaft auf dem Territorium des späteren belarussischen Staates nachzuzeichnen. In den 1920er Jahren erlebte die belarussische Kultur eine Art Wiedergeburt, eine „Nationalrenaissance“. Es entstanden zahlreiche belarussische Lerneinrichtungen, Belarussisch fand als Schulsprache Eingang in den Unterricht. Die „Belarussische Staatliche Universität“ wurde ebenso gegründet wie auch die „Akademie der Wissenschaft“, in der sich die belarussische Intelligenz sammelte. Auf diese Weise waren einerseits die nationalen Aktivisten mit der von Moskau aus geförderten Kulturkampagne und andererseits das belarussische Volk mit der sozialen Entwicklung zufrieden. Beide Bevölkerungsteile hatten sich mit der Sowjetmacht arrangiert. Anders verlief die Entwicklung in Polen: Für diese Region macht Rudling deutlich, weshalb die nationalen belarussischen Aktivisten mit ihrer politischen Arbeit in der Republik Polen keine Aussicht auf Erfolg hatten und warum einige von ihnen, wie zum Beispiel Vaclaŭ Lastoŭski, es vorzogen, ihr nationales Engagement in das sowjetische Minsk zu verlegen. Die Gründe dafür, so Rudling, sind in der repressiven Politik Piłsudskis zu suchen, der jeglichen nationalen Widerstand seitens der Belarussen rigoros bekämpfte, die politischen Aktivisten verfolgte und Ende der 1920er Jahre die meisten von ihnen inhaftieren ließ. Damit wollte er den nationalen Widerstand der Belarussen brechen und eine Verschmelzung ihrer Nationalbewegung mit der sozialistischen Ideologie der Sowjetunion verhindern. Letztlich konnte aber die „nationale Wiedergeburt“ der belarussischen Kultur Anfang der 1930er Jahre auch nicht in der Sowjetunion Fuß fassen. Der politische Kurswechsel Stalins führte zur Verhaftung oder gar Hinrichtung der belarussischen Aktivisten. Diese Periode ist bei Rudling sehr gut

dargestellt: Er zeigt auf, wie die belarussische Frage zwischen Moskau und Warschau diskutiert wurde, wie die belarussischen nationalen Bewegungen in Polen und Sowjetunion agierten, in welcher Wechselwirkung sie zueinander standen und weshalb diese Periode als politische und kulturelle Grundlage für die heutige Republik Belarus zu betrachten ist.

Trotz einer sehr gelungenen Darstellung muss sich Rudling allerdings mindestens einen Kritikpunkt gefallen lassen: Der Untersuchungszeitraum (1906–1931), der im Titel des Buches angegeben ist, ist mehr als auffällig. Bei seiner Untersuchung des belarussischen Nationalismus wendet Rudling das Nationalisierungsmodell Hrochs an, welches einzelne Nationalbewegungen in ihrer Entwicklung in drei verschiedene Phasen (Phase A, B, C) einteilt.¹ In diesem Rahmen würde das Ende des 19. Jahrhunderts für die Phase A der belarussischen Nationalbewegung stehen und nicht das Jahr 1906. Nach Hrochs Modell wären das Jahr 1906 bzw. der Anfang des 20. Jahrhunderts insgesamt eindeutig in die Phase B einzuordnen, d.h. der Formierung und Konstituierung von Parteien und Organisationen sowie der aktiven Propagierung einer belarussischen Geschichte, eines belarussischen Volkes, eines belarussischen Kulturguts usw. seitens der nationalen Elite mithilfe der Massenmedien. Denn zu dieser Zeit entstand nicht nur die erste belarussische politische Partei, die „Belarussische Sozialistische Hramada“, sondern es wurde auch „Naša Niva“ herausgebracht, die erste Zeitschrift in belarussischer Sprache. Dies beweist eindeutig, dass das Jahr 1906 in die Phase B fällt und nicht – wie von Rudling angenommen – in die Phase A. Die Phase C ordnet der Autor dagegen vollkommen richtig den 1920er Jahren zu.

Insgesamt ist es Rudling dennoch gelungen, einen detailreichen, informativen und faktenreichen Überblick über die nationale Selbstfindung des belarussischen Volkes im frühen 20. Jahrhundert sowie über die Entstehung der Idee einer belarussischen Staatlichkeit zu bieten.

Artur Schleicher, Gießen

1 In der Phase A entwickelt sich das nationale Bewusstsein in der Schicht der Intellektuellen. Sie studieren die Sprache, Kultur und Geschichte ihres Volkes. In der Phase B kommt es zur Formierung und Konstituierung von Parteien und Organisationen. In der Phase C wird die Nationalbewegung zu einem Massenphänomen. Vgl. Miroslav Hroch: Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. Prag 1968. S. 24-26.

Benjamin Conrad, Lisa Bicknell (Hrsg.): Stadtgeschichten. Beiträge zur Kulturgeschichte osteuropäischer Städte von Prag bis Baku, Bielefeld: transcript Verlag 2016, 314 S., zahlr. Abb. u. Karten.

Benjamin Conrad und Lisa Bicknell legen einen Sammelband mit Skizzen über sechzehn ost- und ostmitteleuropäische Städte vor, dessen thematische Heterogenität der Funktion von Stadtgeschichte „als Spiegel größerer gesellschaftlicher Entwicklungen, Probleme und Herausforderungen“ (S. 14) gerecht werden möchte. Schon das Inhaltsverzeichnis liest sich wie ein Panoptikum an historischen und aktuellen Problemfeldern aus so unterschiedlichen Themenbereichen der Kulturgeschichte wie „Musealisierung und Monumentalisierung“ (so der Titel der ersten Sektion), „Repräsentativität und Inszenierung“ (zweite Sektion) und „Multikulturalität im urbanen Raum“ (dritte Sektion). Beeindruckend ist das geographisch

ungewöhnlich breite Panorama, welches die HerausgeberInnen eröffnen. So finden neben mehreren Metropolen Russlands auch georgische, litauische, polnische, rumänische und ukrainische Städte sowie die aserbaidjanische Hauptstadt Baku ihren Platz. Allen Beiträgen ist die intime Kenntnis ihrer AutorInnen in Bezug auf die untersuchten Städte anzumerken – basierend auf Exkursionen und im besten Sinne von Karl Schlögel's „Augenarbeit“.¹ Auch finden sich in allen Beiträgen Themen wieder, die eher nicht im Mittelpunkt bisheriger Untersuchungen standen. Der Band ist das fruchtbare Ergebnis einer langjährigen kulturwissenschaftlichen Beschäftigung junger NachwuchswissenschaftlerInnen des Mainzer Arbeitsbereichs „Osteuropäische Geschichte“ mit urbanen Räumen und deshalb nicht ohne Grund Jan Kusber gewidmet.

Im ersten Teil des Bandes wirft Svetlana Bogojavlenska einen Blick auf neue und alte jüdische Orte in Riga. Neben einem kenntnisreichen Überblick bietet sie eine Analyse des spannungsreichen Verhältnisses im aktuellen Gedenken an lettische und jüdische Opfer von Krieg und Besatzung, die immer noch häufig in Konkurrenz zueinander gesehen werden. Gleiches trifft auf die Erinnerung an Willy Brandts Besuch in Warschau 1970 zu (Lisa Bicknell): Seinerzeit löste es in Polen auch Irritationen aus, dass Brandt vor dem Denkmal für die Opfer des Ghetto-Aufstandes auf die Knie ging und nicht am Grab des unbekanntes Soldaten. Brandt war zudem in den 1980er Jahren aufgrund der Zurückhaltung einer Mehrheit der deutschen Sozialdemokratie gegenüber der Solidarność auch in der Opposition eine umstrittene Figur. Seinen Frieden mit Brandt schloss Polen erst mit der Errichtung eines dem Kniefall gewidmetes Denkmals im Jahr 2000 (S. 50). Widerstreitende Erinnerungskulturen stehen auch im Zentrum von Maike Sachs Untersuchung zu den Ausstellungen des Stalin-Museums in Gori und des Museums der sowjetischen Okkupation in Tiflis. Nur sehr zögerlich wird im ersten Museum der Mythos um den „weisen Führer“ Stalin durch eine Gegengerählung des Despoten Stalin ergänzt. Die KuratorInnen des zweiten untersuchten Museums hingegen stellen gerade das Martyrium des georgischen Volkes in den Mittelpunkt und thematisieren die verbreitete georgische Kollaboration kaum. Keine Personen, sondern die Ressource Erdöl steht im Zentrum von Elnura Jivazadas spannender Analyse zu Baku. Sie erzählt die Industrialisierung der Stadt als eine transnationale Geschichte und zeichnet die Manifestierung des „Erinnerungsortes Erdöl“ in den neu errichteten „Flame Towers“ nach. Der letzte Beitrag der Sektion befasst sich anhand der Beispiele Irkutsk und Baikalsee mit dem Spannungsverhältnis zwischen Kultur- bzw. Naturerbe und wirtschaftlichen Interessen (Julia Röttger). Als das Ökosystem des „ältesten und tiefsten Sees der Welt“ durch Umweltverschmutzung in Mitleidenschaft gezogen wurde, kam es infolge der Entstalinisierung erstmals und trotz staatlicher Zensur zu Debatten über Belange des Umweltschutzes. Diese intensivierten sich in den 1980er Jahren und haben seit der Aufnahme des Baikalsees in die Liste des UNESCO-Naturerbes 1996 weiteren Auftrieb erhalten.

Den Anfang der zweiten Sektion machen zwei Aufsätze zu St. Petersburg (Alexander Bauer und Hans-Christian Petersen). Ihr Gegenstand sind so unterschiedliche Phänomene wie die mit dem Taurischen Palais verbundene höfische Gesellschaft des Zarenreiches sowie „Orte der Unterschichten“. Letztere entsprachen den in anderen europäischen Großstädten des 19. Jahrhunderts entstehenden Slums und stellten sowohl in der damaligen Wahrneh-

1 Vgl. Karl Schlögel: Im Raume lesen wir die Zeit. Über Zivilisationsgeschichte und Geopolitik, Frankfurt a.M. 2006, S. 269-274.

mung als auch in der heutigen Erinnerung marginalisierte Orte dar. Benjamin Conrad kann am Beispiel der deutschen Botschaften in Moskau zeigen, wie sich das Repräsentationsbedürfnis verschiedener deutscher Staaten hin zum Funktionalitätsbedürfnis wandelte. Er verweist zu Recht auf das Desiderat einer kulturgeschichtlichen Betrachtung solcher Orte jenseits der gängigen Analyse von Politikgehalten. Architektur und Repräsentativität kommen auch in der Untersuchung von Paul Friedl zum Tragen, in diesem Fall am Beispiel moderner Parlamentsbauten in Prag und Warschau über die Zeitenwenden von Krieg und Systemwechsel hinweg. Im Zentrum von Alena Alshanskayas Beitrag zur Allerheiligen-Gedächtniskirche in Minsk stehen konkurrierende Erinnerungspolitiken über und zu einem Kirchenbau. Sie analysiert die schwierige Gratwanderung zwischen der vom heutigen Staat betriebenen Glorifizierung der sowjetischen Zeit und der Erinnerung an die Unterdrückung von Kirche und belarussischer Bevölkerung in ebenjener Epoche. Stefan Albrechts Abhandlung führt uns in die Zeit der ungarischen Monarchie, in der die Frage des Krönungs- und damit zentralen Ritualortes zu verschiedenen Zeiten Thema heftiger Diskussionen zwischen Habsburger Dynastie einerseits und ungarischen Ständen andererseits war. Preßburg konnte sich trotz der Konkurrenz Budapests bis in die heutige Zeit als zentraler, obwohl geografisch peripherer Krönungsort für die ungarische Reichshälfte in die Erinnerungslandschaft einschreiben. An Elnura Jivazadas Artikel anknüpfend, fragt Andreas Frings in seinem Beitrag nach den Leerstellen in der Bakuer Erinnerungslandschaft. So hat das Erdöl heute andere, nicht genuin aserbaidschanische Lesarten der Stadtgeschichte wie die Bedeutung der Kongresse der frühen Sowjetzeit oder die Bakuer Moderne völlig verdrängt.

„Multikulturalität im urbanen Raum“ steht im Zentrum der drei Aufsätze der letzten Sektion des Bandes. Martin-Paul Buchholz zeigt die beeindruckende katholisch-orthodox-uniierte Verflechtung „auf 260 Metern“ hin zu ihrem Kulminationspunkt, dem „Tor der Morgenröte“ in Vilnius. Hans-Christian Maner wiederum widmet sich Hermannstadt und Iași als Beispielen für multiethnische und multikonfessionelle Städte, deren Erbe ganz im Sinne der von John Czaplicka konstatierten „Archäologie des Lokalen“ in jüngster Zeit – mit Ausnahme des jüdischen Anteils – von der städtischen Bevölkerung selbstbewusst zur Schau gestellt wird.² Christof Schimsheimer beschließt den Band mit einem Blick auf die Lemberger Städtepartnerschaften, wobei er einen Schwerpunkt auf die Verbindungen zu Freiburg und Rzeszów und „deren Inszenierungen im öffentlichen Raum“ (S. 283) legt.

Die Autorinnen und Autoren erfüllen den in der Einleitung skizzierten Anspruch weitgehend. Was den an wissenschaftlichen Fragen interessierten Leser und die interessierte Leserin jedoch vermissen werden, ist ein theoretisch belastbarer roter Faden, der die Analysekategorien und Herangehensweise der AutorInnen an die von ihnen untersuchten Städte deutlich machen würde. Erst in der knappen Schlussbetrachtung von Meike Hensel-Grobe wird die Exkursion als wissenschaftliche Methode und gestützt auf die theoretische Pionierarbeit von Karl Schlögel zum Raum in der Geschichtsschreibung angesprochen.³ Schlögels Arbeiten ebenso wie die zugrunde liegenden Überlegungen von Walter Benjamin oder in jüngster Zeit die Einleitungen zu Sammelbänden von John Czaplicka und Thomas Bohn

2 Vgl. John J. Czaplicka: *The Archeology of the Local*. Introduction, in: Ders., Blair A. Ruble u.a. (Hrsg.): *Composing Urban History and the Constitution of Civic Identities*, Washington, DC 2003, S. 25-27.

3 Schlögel, *Im Raume* (wie Anm. 1). Im Sammelband ist der Titel des Bandes falsch wiedergegeben.

als Leitlinien für alle AutorInnen hätten dem Band innerhalb der Osteuropaforschung und den Urban Studies noch stärkeres Gewicht verleihen können – gerade auch im Themenfeld sozialistischer und postsozialistischer Städtebau.⁴ In der ersten und zum Teil in der zweiten Sektion stehen Überlegungen zu Erinnerungskulturen nach Jan und Aleida Assmann bzw. Pierre Nora zwar im Mittelpunkt, die AutorInnen verzichten jedoch auf eine theoretische Kontextualisierung. Vereinzelt hätte sich der Rezensent zudem Verweise auf aktuelle Untersuchungen zu verwandten Themen im Sinne eines Forschungsstandes gewünscht. Zu nennen sind beispielsweise die Arbeiten von Jörg Hackmann und anderen zu Riga oder die Arbeit von Thomas Bohn zu Minsk nach 1945.⁵

Mutig ist die Entscheidung, bei den in vielerlei linguistischen Formen vorkommenden Toponymen der Region keine strenge Gebrauchsanweisung vorzuschreiben. Indem die AutorInnen von einer generellen linguistischen Übersetzbarkeit der Namen jenseits politischer oder nationalgeschichtlicher Konnotationen ausgehen, machen sie sich unangreifbar für die endlosen und politisierenden Ortsnamendebatten der vergangenen Jahrzehnte und zeigen, dass es eine neue, transnational agierende Forschergeneration gibt, die sich den fruchtlosen politisierenden Debatten zu entziehen weiß und sich stattdessen frischerer Themen annimmt. Nichtsdestotrotz wäre in diesem Zusammenhang eine Ortsnamenkonkordanz sinnvoll gewesen. Denn vielleicht gerade wegen einiger kleinerer Mankos im theoretischen Bereich richtet sich der Band ebenfalls an ein nichtwissenschaftliches Publikum, das in Zeiten von Easyjet, Ryanair und Wizz Air im Osten Europas unterwegs ist und nach einer Reiselektüre sucht, die abseits der touristischen Pfade Geschichte und jüngsten Wandel Ost(mittel)europas in den Blick nimmt. Dieser reich illustrierte und mit Karten ausgestattete Band sollte deshalb im Reisegepäck nicht fehlen.

Jan Musekamp, Frankfurt/Oder

- 4 Vgl. John Czaplicka, Nida Gelazis u.a.: Introduction: What Time is this Place? Locating the Postsocialist City, in: Dies. (Hrsg.): *Cities After the Fall of Communism. Reshaping Cultural Landscapes and European Identity*, Washington, DC u.a. 2009, S. 1-13; Thomas M. Bohn: *Minsk – Musterstadt des Sozialismus. Stadtplanung und Urbanisierung in der Sowjetunion nach 1945*, Köln u.a. 2008.
- 5 Eduard Mühle, Norbert Angermann (Hrsg.): *Riga im Prozeß der Modernisierung. Studien zum Wandel einer Ostseemetropole im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, Marburg 2004; Thomas M. Bohn: *Von der „europäischen Stadt“ zur „sozialistischen Stadt“ und zurück? Zur Einleitung*, in: Ders. (Hrsg.): *Von der „europäischen Stadt“ zur „sozialistischen Stadt“ und zurück? Urbane Transformationen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts*, München 2009, S. 1-20.

Christoph Augustynowicz: Grenze(n) und Herrschaft(en) in der kleinpolnischen Stadt Sandomierz 1772–1844, Wien: LIT Verlag 2015, 362 S.

Der Wiener Osteuropahistoriker Christoph Augustynowicz verbindet in seiner Geschichte der Stadt Sandomierz zwischen 1772 und 1844 zwei Ansätze: die klassische Analyse des politischen, sozialen und wirtschaftlichen Wandels von Stadt und Region mit der neueren und bisher wenig durchgeführten historischen Analyse des Wandels von Grenze und Raum. Grenze als historisches Thema beginnt trotz ihrer Bedeutung als historische Kategorie gerade erst theoretisches Potential zu entfalten, und Augustynowicz verknüpft ihre

Erforschung in seiner Fallstudie geschickt mit der Kategorie des sozialen Raumes. Die Studie ist deshalb sowohl konzeptionell interessant als auch empirisch vielschichtig, denn sie führt chronologisch von der ersten Teilung Polen-Litauens 1772 bis hin zur Zeitperiode nach dem Novemberaufstand 1830/31.

Das hoch in der Nähe der Weichsel-San-Mündung gelegene Sandomierz hatte 1772 bereits viel an früherer politischer (mittelalterlicher Fürstensitz), wirtschaftlicher (Handel mit Waren aus dem Osmanischen Reich) und kirchlich-kultureller Bedeutung (seit 1602 ein Jesuitenkolleg) eingebüßt. Augustynowicz erforscht in seiner Monografie in vier größeren Kapiteln, wie sich die 1772 erfolgte Teilung der Wojewodschaft Sandomierz entlang der Weichsel und die neue Lage als Grenzstadt auf Verwaltung und Herrschaft, Handwerk und Handel, Raum- und Grenzbildung sowie auf die Bereiche Gesundheit und Bildung auswirkten. Die vier Kapitel werden jeweils abschließend auf die Forschungsbegriffe „Herrschaftswechsel“, „Ganzes Haus“, „Eigensinn“ und „Lebenswelt“ bezogen. Ein solches Vorgehen ist möglich, erscheint aber nicht notwendig. Für die Anlage des Buches hat der Autor die richtige Entscheidung getroffen, die Kapitel nicht chronologisch entlang der Herrschaftswechsel 1772–1795, 1795–1809, 1809–1815 und 1815–1832–1844 anzulegen, sondern den jeweiligen Wandel systematisch über den gesamten Zeitraum darzustellen. Im Kern ist so eine empirisch dichte, aber auch konzeptionell durchdachte Untersuchung entstanden, die auf einer Vielzahl von publizierten und nicht publizierten Quellen aus polnischen, russischen und österreichischen Archiven basiert.

Die vielen Ergebnisse dieser Studie müssen hier nicht im Einzelnen referiert werden. Sie sind vor allem für Polen- und Ostmitteleuropahistoriker wichtig, aber auch für vergleichende historische Arbeiten zum Wandel von Grenzen und Raumbezügen in Europa von Bedeutung. Augustynowicz weist sowohl auf Kontinuitäten als auch auf Wandel hin, in administrativer Hinsicht etwa nach 1795, als Sandomierz seine Funktion als politisches Zentrum einer Wojewodschaft verlor. Wandel wird dabei auch immer wieder in den übergreifenden Kontext des Bedeutungsverlustes der Stadt seit der Mitte des 17. Jahrhunderts gestellt. Der ehemalige Fürstensitz war Ende des 18. Jahrhunderts mit seinen gut 2 000 Einwohnern allenfalls noch eine kleine Mittelstadt mit Handels- und Gewerbetraditionen, seine Bevölkerung sollte bis in die 1840er Jahre auf gut 3 500 Einwohner steigen. Handwerk und Landwirtschaft entfalteten in diesem Zeitraum wenig Dynamik, der Handel (der Salzhandel brach ein) begann sich stärker nach Russland zu orientieren. Der Autor zeigt sehr plastisch an der Entwicklung der Weichselüberfahren die wachsende ökonomische Marginalisierung der Stadt, vor allem nach der Schließung der Zollstation im Jahre 1823. Im Bildungswesen wirkte sich auch in Sandomierz der niedergeschlagene Novemberaufstand aus und leitete eine stärkere staatliche Kontrolle sowie eine Aufwertung der russischen Sprache ein. Ego-Dokumente in einem engeren Sinne, die einen Blick in die Erfahrungen und Wahrnehmungen eines Stadtbewohners dieser Jahrzehnte ermöglichen, liegen nicht vor. Doch interpretiert Augustynowicz entsprechendes Verwaltungsmaterial so, dass Lebenswelten angedeutet werden, etwa in drei biografischen Skizzen, anhand derer exemplarisch Lebenswege der oberen sozialen Schichten gezeigt werden. Er bezieht auch die jüdische Minderheit in der Stadt und die jüdisch-christlichen Beziehungen systematisch in die Analyse ein und stellt Prozesse durch Vergleichsperspektiven immer wieder in größere Kontexte.

Augustynowicz hat mit seinem Buch der stadthistorischen Forschung durch die Kategorien Grenze und sozialer Raum eine sehr gelungene neue Perspektive verliehen. Die

sorgfältig verfasste Studie geht angesichts der schwierigen Quellenlage analytisch so weit wie möglich. Durchlebte Sandomierz in dem untersuchten Zeitraum nun einen relativen Niedergang oder eher eine Phase des Neuaufbruchs? Das Erstere scheint der Fall gewesen zu sein und hätte vielleicht etwas stärker akzentuiert werden können. Denn wir verfügen meist über Stadtgeschichten, die Entwicklung und Fortschritt darstellen, seltener dagegen Stillstand oder Niedergang.

Guido Hausmann, Regensburg

Eglė Bendikaitė, Dirk Roland Haupt (Hrsg.): The Life, Times and Work of Jokūbas Robinzonas – Jacob Robinson, Sankt Augustin: Academia Verlag 2015, 269 S.

Der Sammelband der litauischen Historikerin Eglė Bendikaitė und des schwedischen Juristen Dirk Roland Haupt ist dem litauisch-jüdischen Politiker und Juristen Jacob Robinson (J.R.) (geboren 1889 in Seirijai, gestorben 1977 in New York City) gewidmet. Dieser wirkte in Litauen, den USA, Deutschland und Israel und war zwischen 1925 und 1931 jüdischer Sprecher im Europäischen Nationalitätenkongress. 1945 war Robinson maßgeblich daran beteiligt, den Artikel „Crimes against Humanity“ vor dem Nürnberger Tribunal auszuarbeiten und dort anzuwenden. 1961 trat er zudem als Nebenkläger im Eichmann-Prozess auf. Der breiten Öffentlichkeit wurde er nach dem Eichmann-Prozess als Kritiker von Hannah Arendt bekannt.¹ Das Ziel der Veröffentlichung ist es „to remember, to bring back to public awareness, and to honour the life and work of Jacob Robinson [...] and to highlight his merits in Lithuania, the United States, Israel and Germany as well as his achievements in consolidating and in developing further the principles of justice, humanity and the rule of law on the international arena“ (S. ix). Der Sammelband ist dem internationalen Symposium mit demselben Titel entsprungen, das im Oktober 2007 in Kaunas stattgefunden hat.

Es ist bemerkenswert, welche Autoren die Herausgeber mobilisierten, um ein differenziertes Bild der Persönlichkeit Robinsons zu zeichnen: Historiker, Juristen, Verwandte und Weggefährten aus Litauen, den USA, Kanada, Israel und Deutschland. Das Spezifikum des Sammelbandes liegt deshalb darin, dass ein Teil der Beiträge als wissenschaftliche Aufsätze betrachtet werden kann, die anderen jedoch eher als „transcripts of the living word“ (S. xi) bezeichnet werden sollten. Im Buch wie im Titel wird der Name in zweifacher Schreibweise benutzt: In Litauen war er als Jokūbas Robinzonas bekannt, in seiner Zeit danach als Jacob Robinson. Die Herausgeber verzichteten hier bewusst auf Vereinheitlichung und lassen die Autoren die Form benutzen, die am ehesten zu der dargestellten Zeit im Leben von Jokūbas Robinzonas und Jacob Robinson passt (S. xi).

Das Buch ist in mehrere thematische Abschnitte unterteilt, in denen entsprechende Facetten des Lebens und Wirkens von J.R. belichtet werden. Auf die Einleitung (S. 3-16), in der die Eckpunkte des Lebenslaufes von J.R. zusammengefasst werden, folgen die Abschnitte: „Jacob Robinson, the Politician“ (S. 17-66), „Jacob Robinson, the Lawyer“ (S. 67-176), „Jacob Robinson, the Diplomat“ (S. 177-205), „Jacob Robinson, the Person“ (S. 207-240).

1 Vgl. Jacob Robinson: *And the Crooked Shall Be Made Straight. The Eichmann Trial, the Jewish Catastrophe, and Hannah Arendt's Narrative*, New York, NY u.a. 1965.

In der Anlage ist das Prolegomenon „to a Bibliography of Jacob Robinson’s Writings“ zu finden (S. 243-252).

Die politische Tätigkeit von J.R. in Litauen wird anhand von zwei Beiträgen dargestellt: Seine Tätigkeit als Abgeordneter des litauischen Parlamentes Seimas, in dem er den Minderheitenblock und die jüdische Fraktion leitete, wird durch den Historiker Saulius Kaubrys belichtet („Jokūbas Robinzonas – A Member of the Second and the Third Seimas: Anatomy of Action and Experience“, S. 19-38). Die Mitherausgeberin Eglė Bendikaitė geht in ihrem Beitrag „Politician without Political Party. A Zionist Appraisal of Jacob Robinson’s Activities in the Public Life of Lithuania“ (S. 39-66) auf seine Tätigkeit als Zionist ein. Besonders wertvoll erscheint hier die Analyse seiner Aussagen in der jüdischen Zeitung zur Frage der Loyalität der jüdischen Minderheit zu Litauen. Bendikaitė zeigt, dass J.R. im Zionismus keinen Widerspruch zur Loyalität dem litauischen Staat gegenüber sah.

Besonders wichtig sind im Sammelband die Beiträge, die Robinsons juristische Tätigkeit belichten. Diese Tätigkeit wird in vier Abhandlungen dargestellt, von denen für historisch Interessierte der Beitrag von Michael R. Marrus, „A Jewish Lobby at Nuremberg: Jacob Robinson and the Institute of Jewish Affairs, 1945–1946“,² von besonderem Interesse ist. Der Autor zeichnet nach, wie J.R. den amerikanischen Ankläger Robert H. Jackson konsultierte, damit dieser vonseiten der USA die Ermordung der europäischen Juden unter Anklagepunkt 4, Verbrechen gegen die Menschlichkeit, in den Prozess integrieren konnte.

Der Bericht des Zeitzeugen Gabriel Bach, stellvertretender Generalstaatsanwalt im Eichmann-Prozesses, unter dem Titel „The Eichmann Trial and the Role of Jacob Robinson as Member of the Prosecution Team“ verspricht interessante Einblicke in den Prozess, den J.R. selbst als den Höhepunkt seiner Karriere ansah (vgl. Shabtai Rosenne: In Memoriam, S. 81). Der Leser wird jedoch enttäuscht, da der Name J.R. kein einziges Mal in dem Beitrag erwähnt wird. Mehr darüber erfährt er dagegen aus dem Beitrag von Shabtai Rosenne („In Memoriam: Jacob Robinson, November 28, 1889 – October 24, 1977“, S. 69-85), dem es gelungen ist, alle Meilensteine des juristischen Wirkens von J.R. als integrativen Teil der internationalen Rechtsgeschichte zu zeigen.

Der Beitrag des Mitherausgebers Dirk Roland Haupt über J.R. „as Writer and Practitioner in International Law“ (S. 123-176) beleuchtet ausführlich seinen Beitrag zur Entwicklung des internationalen Rechts in verschiedenen Lebensabschnitten: angefangen bei der praktischen Tätigkeit in Kaunas als Berater der litauischen Regierung in Rechtsfragen (seit 1931) bis zum Antwortbuch auf Hannah Arendts Darstellung des Eichmann-Prozesses 1965. Darin analysiert Haupt insbesondere Robinsons bibliografischen Arbeiten, seine Kommentare zu internationalen Abkommen, Monografien und Zeitschriftenbeiträge. Daraus wird ersichtlich, wie sich sein Verständnis von Recht und Gerechtigkeit mit der Zeit herauskristallisierte und wie seine Veröffentlichungen die Ausarbeitung und die Rezeption des internationalen Rechts (z.B. in Bezug auf Menschenrechte, verfestigt in der Charta der Vereinten Nationen, S. 155 f.) beeinflussten.

In zwei Abhandlungen wird Robinsons diplomatische Tätigkeit belichtet: Philipp Graf geht auf die Petition des oberschlesischen Juden Franz Bernheim von 1933 an den Völkerbund ein, in der die Wiederherstellung der Rechte der Juden im deutschen Teil Oberschlesiens gefordert wurde. Diese Petition kam dank der Kenntnisse und der Intervention

2 Dieser und einige weitere Beiträge sind im Inhaltsverzeichnis des Sammelbandes falsch betitelt.

von J.R. zustande. Thematisiert wird auch sein Kampf für die Rechte der Minderheiten im Europa der Zwischenkriegszeit („The 1933 Bernheim Petition: On Jacob Robinson’s Contribution to Jewish Minority Diplomacy in the Interwar Years“, S. 179-194). Asta Petraitytė-Briedienė stellt in ihrem Beitrag „Jacob Robinson and the Lithuanian Emigrants’ Organizations“ (S. 195-205) einen bis dato unbekanntem Bereich der Tätigkeit des Protagonisten als zweiten Vorsitzenden des Komitees für die Freiheit Litauens in den USA in den Jahren 1941/42 vor. In diesem Gremium vereinte sich nach der sowjetischen Besetzung des litauischen Staates 1940 die politische Elite Litauens im US-amerikanischen Exil.

Der Beitrag von Daniel A. Greenberg, „Jacob Robinson as a Person: The Human Side of One of the Great Figures of the 20th Century“ (S. 209-240), bietet Auszüge aus den noch nicht veröffentlichten Erinnerungen von J.R. über seine Zeit und sein Wirken, die vom Autor kurz vor dem Ableben des Biografierten während 16 Treffen aufgezeichnet wurden. Diese einzigartigen Selbstzeugnisse, eingebettet in die Erinnerungen Greenbergs, vervollständigen das Bild der Persönlichkeit von J.R. auf eine besondere, persönliche Art.

Durch diese verschiedenen Beiträge wird die Tätigkeit von J.R. in das Weltgeschehen des 20. Jahrhunderts eingebettet. Philipp Graf schreibt zu Recht am Ende seines Beitrages: „From an activist for collective minority rights he later advocated human rights; from a minority politician in the Lithuanian *Seimas* he first became a representative of the Jewish Agency, and then a representative of the young Israeli state. Robinson thus responded to the changing contours of the era – an era, which had swept the foundations of the vision of an amicable relationship between states and minorities in Europe.“ (S. 194) Es wird einerseits eine für das 20. Jahrhundert typische Biografie, durchgerüttelt von Krieg und Emigration, vorgestellt, andererseits jedoch die Einzigartigkeit dieses konkreten Menschen unterstrichen, ohne dessen Wirken viele moralische Herausforderungen der Zeit möglicherweise von der internationalen Gemeinschaft unbeantwortet geblieben wären.

Svetlana Bogojavlenska, Mainz

Die Autorinnen und Autoren der Abhandlungen

Otfried Czaika, Norwegian School of Theology, Gydas vei 4, Pb. 5144 Majorstuen, NO-0302 Oslo, Norwegen, e-mail: otfried.czaika@mf.no

Seit 2013 Professor für Kirchengeschichte mit dem Schwerpunkt Reformationsgeschichte an Det teologiske menighetsfakultet [Norwegian School of Theology] in Oslo. Studium der evangelischen Theologie, Germanistik, Skandinavistik und Finno-Ugristik in München, Linköping und Uppsala, 2002 Promotion zum Dr. theol. in Helsinki (David Chytræus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich). Von 2003 bis 2007 Lehrstuhlvertretung für Kirchengeschichte an der Universität Linköping, zwischen 2007 und 2013 Forscher und Bibliothekar an der Königlichen Bibliothek in Stockholm und der schwedischen Nationalbibliothek. Er hat zahlreiche Artikel und Bücher zur skandinavischen Kirchengeschichte der Frühneuzeit, der schwedischen und finnischen Buchgeschichte und zur skandinavischen Verfassungsgeschichte veröffentlicht, zuletzt eine kommentierte Ausgabe des schwedischen Gesangbuches von 1582 (Then Swenska Psalmeboken 1582. Utgåva med inledande kommentarer, Helsinki u.a. 2016).

Mikko Ketola, Department of Church History, PL 4, 00014 University of Helsinki, Finland, e-mail: mikko.ketola@helsinki.fi

Docent and University Lecturer in Church History at the Department of Church History, University of Helsinki. His doctoral dissertation (2000) was „The Nationality Question in the Estonian Evangelical-Lutheran Church, 1918–1939“; 2007–2013 President of the Finnish Society of Church History; since 2010 Secretary of Commission Internationale d’Histoire d’Études du Christianisme (CIHEC). He has published numerous articles on Finnish and Baltic church history, the history of the Catholic Church in the 20th and 21st centuries, and the Ukrainian Churches after the fall of Communism. He is currently writing a monograph on the Estonian Evangelical-Lutheran Church during the World War II. He was President of the Finnish Society of Church History in 2007–2013. Since 2010 he is Secretary of Commission Internationale d’Histoire d’Études du Christianisme (CIHEC).

Nils S. Konstantinovs, Rīga, e-mail: nilskonstantinovs@gmail.com

Doctoral student at Cambridge Theological Federation and research assistant at University of Latvia. Lectures on Pneumatology at the Faculty of Theology in Latvia. His main research interests are in the field of spirituality and mental health. He has written extensively on contemporary issues including church affairs in Latvia.

Marcus Moberg, Department of Comparative Religion, Åbo Akademi University, Turku, Finland, e-mail: marcus.moberg@abo.fi

Senior Researcher „Young Adults and Religion in a Global Perspective: A Cross-Cultural, Comparative and Mixed-Method Study of Religious Subjectivities and Values in their Context“ (YARG), Åbo Akademi University Centre of Excellence in Research 2015–2018, Academy of Finland Project 2016–2018. His work has appeared in journals such as Religion, New Media and Society, Journal of Contemporary Religion, Fieldwork in Religion, Culture and Religion, Popular Music and Society, Popular Music History and Temenos. Nordic

Journal of Comparative Religion. He is the author of „Christian Metal: History, Ideology, Scene“ (Bloomsbury Academic 2015); „Church, Market and Media: A Discursive Approach to Institutional Religious Change“ (Bloomsbury Academic 2017); co-editor (with Kennet Granholm and Sofia Sjö) of „Religion, Media, and Social Change“ (Routledge 2015), and (with Christopher Partridge) of „The Bloomsbury Handbook of Religion and Popular Music“ (Bloomsbury Academic 2017).

Martin Pabst, Lutherstr. 25, 24114 Kiel, e-mail: martin-pabst@gmx.de

Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, Mittleren Geschichte, ev. Theologie und Musikwissenschaft in Münster (Westf.); 2014 Promotion zum Dr. phil. in Geschichtswissenschaft an der Christian-Albrechts-Universität zu Kiel mit einer Arbeit zur „Typologisierung von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel“; seit 2016 Wissenschaftlicher Leiter der Deutschbaltischen Studienstiftung in Lüneburg. Publikationen: Die Typologisierung von Städtereformation und die Stadt Riga als Beispiel, Frankfurt/Main 2015 (Kieler Werkstücke Reihe G: Beiträge zur Frühen Neuzeit, Bd. 7); Verschwörung – Empörung – Zerstörung. Das Jahr 1524 als Schlüsseljahr der Reformation in Riga, in: Deutsch-Baltisches Jahrbuch 63 (2015), S. 42-63; Deutschbaltischer Neubeginn 1945–1952, in: Forschungen zur Baltischen Geschichte 8 (2013), S. 165-191; Der Aufstand in der St. Georgsnacht 1343, in: Jahrbuch des baltischen Deutschtums 57 (2009), S. 9-16.

Irina Paert, University of Tartu, School of Theology and Religious Studies, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Estonia, e-mail: irina@paert.com

Senior researcher, coordinator of the research project „Altar and the Classroom: history of the Orthodox schools in Livland in 1870–1914“ (Estonian Research Council). She is the author of two monographs: „Old Believers, Gender and Religious Dissent in Russia, 1760–1850“ (Manchester 2003); „Spiritual Elders: Charisma, Tradition and Russian Orthodoxy“ (DeKalb, ILL 2010) and of several articles published in The Russian Review, Slavic Review, Slavonica, Usuteadus ajakiri, the Journal of Baltic Studies and several collective monographs in Russian, English and Estonian language.

Sebastian Rimestad, Universität Erfurt, Nordhäuser Str. 63, 99089 Erfurt, e-mail: sebastian.rimestad@uni-erfurt.de

Studium der Politikwissenschaft, Internationale Beziehungen und Religionswissenschaft in Aberdeen, Tartu und Erfurt; 2011 Promotion zum Dr. phil. in Religionswissenschaft an der Universität Erfurt zum Thema „The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)“. Er forscht seit 2012 am Lehrstuhl Religionswissenschaft (Kulturgeschichte des Orthodoxen Christentums) der Universität Erfurt. Publikationen u.a.: The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940), Frankfurt/Main 2012; mit Łukasz Fajfer: The Patriarchates of Constantinople and Moscow in a global age: a comparison, in: International Journal for the Study of the Christian Church 10 (2010), Nr. 2-3, S. 211-227; The Russian Orthodox Church in Western Europe: one or many?, in: Religion, State and Society 43 (2015), Nr. 3, S. 228-243; Erster Weltkrieg und orthodoxe Theologie. Renaissance und Neuorientierung im Pariser Exil, in: Lean Herberg, Sebastian Holzbrecher (Hrsg.): Theologie im Kontext des Ersten Weltkriegs – Aufbrüche und Gefährdungen, Würzburg 2016, S. 155-170.

Priit Rohtmets, University of Tartu, School of Theology and Religious Studies, Ülikooli 18, 50090 Tartu; Theological Institute of the Estonian Evangelical Lutheran Church, Pühavaimu 6, 10123 Tallinn, Estonia, e-mail: priit.rohtmets@ut.ee

Professor of Church History at the Theological Institute of the Estonian Evangelical Lutheran Church and a researcher of church history at the University of Tartu, Estonia. He is the vice-chairman of the Estonian Society of Church History, and a member of the research project at the University of Tartu „Secularization (De-institutionalization and De-Christianization): Religion in Estonia from the Modern Period to the Present“. His research is focusing on the Estonian, Baltic and Scandinavian church history in the 19th and 20th centuries, the emergence of national theology, church-state relations, the relationship between nationalism and religion in Northern Europe, the history of the Orthodox church in the 20th century and the ecumenical movement in the Baltic States and the Balkans. His articles have appeared in the Journal of Baltic Studies, Religion, State & Society, Journal of Church and State and in the Journal of Ecumenical Studies.

Valdis Tēraudkalns, University of Latvia, Faculty of Theology, Raiņa bulv. 19, 1586 Rīga, Latvia, e-mail: valdis.teraudkalns@lu.lv

Professor of Church History and History of Religions at Faculty of Theology, University of Latvia, corresponding member of the Latvian Academy of Sciences. His main research interests are the relation between religion and politics, religion and gender and church history in the 19th and 20th centuries. He has published a number of articles in Latvian and English peer-reviewed journals. He is also author of several monographs.

Toomas Schvak, University of Tartu, School of Theology and Religious Studies, Ülikooli 18, 50090 Tartu, Estonia, e-mail: toomas.schvak@gmail.com

PhD student at the School of Theology at the University of Tartu, Estonia. His main research interest is the history of the Orthodox Church in Estonia, particularly in the first half of the 20th century. His doctoral thesis was „The Formation and Development of the Autonomous Orthodox Church in Estonia in 1917–1940“. He has participated in several research projects for example on secularisation and desecularisation in Estonia and on the history of Orthodox schools and education in Estonia. He has also authored a number of peer-reviewed and popular articles on his research topics and has published two monographs on the history of Orthodox congregations in Estonia. His last publication to date is an article on the question of canonical jurisdiction in the Estonian Orthodox Church, published in the journal Russki Sbornik (2016).