

Nordost-Archiv

Zeitschrift für Regionalgeschichte

Konfession und Nationalismus
in Ostmitteleuropa.
Kirchen und Glaubensgemeinschaften
im 19. und 20. Jahrhundert

Neue Folge Band VII/1998 Heft 2

Institut Nordostdeutsches Kulturwerk Lüneburg

Herausgeber:

Institut Nordostdeutsches Kulturwerk
Conventstr. 1, D-21335 Lüneburg
Telefon (041 31) 37097
Telefax (041 31) 391143
E-Mail: sekretariat@nokw.de

Redaktionskollegium:

Dr. des. Sabine Bamberger-Stemmann
Dr. Konrad Maier (Redaktion)
Dr. Joachim Tauber
Anja Wilhelmi M.A. (Redaktion)

Verantwortlich für dieses Heft:
Dr. Konrad Maier

Gedruckt mit Unterstützung des Beauftragten der Bundesregierung
für Angelegenheiten der Kultur und der Medien
und des Niedersächsischen Ministeriums des Innern

Bezugsbedingungen:

Nordost-Archiv erscheint halbjährlich jeweils im Juni und Dezember.
Preis pro Heft 35 DM, Jahresabonnement 60 DM zuzüglich Versandkosten.
Ein Abonnement gilt zur Fortsetzung bis auf Widerruf. Kündigungen des Abonnements können nur zum Ablauf eines Jahres erfolgen und müssen bis zum 15. November des laufenden Jahres beim Verlag eingegangen sein.

Die in dieser Zeitschrift veröffentlichten Beiträge sind urheberrechtlich geschützt. Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung in fremde Sprachen, 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 and AMERICA: HISTORY AND LIFE.

Herstellung: Stahringer, Ebsdorfergrund
Lektorat: Sonja Birli M.A.

Verlag Nordostdeutsches Kulturwerk, Lüneburg

ISSN 0029-1595

Konfession und Nationalismus in Ostmitteleuropa. Kirchen und Glaubensgemeinschaften im 19. und 20. Jahrhundert

Konrad Maier: Editorial 351

Abhandlungen

Martin Schulze Wessel (Berlin): Religion – Gesellschaft – Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas 353

Sabine Thiem (Hamburg): Kontroverse in Königsberg. Jüdische Nationalitäten in Ostpreußen und in der Weimarer Republik 365

Arthur Hermann (Heidelberg): Die Lutherische Kirche Litauens. Ein historischer Überblick 395

Vita Zelče (Rīga): Auf dem Wege zu einer lettischen Nation. Deutschbaltische Pastoren in den sozialen und nationalen Prozessen von der ersten Hälfte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts 417

Ernst Benz (Königstein): Zwischen konfessioneller, regionaler und nationaler Identität. Die Katholiken in Lettgallen und Lettland im 19. und 20. Jahrhundert 443

Anu Raudsepp (Tartu): Das Rigaer Geistliche Seminar (1846–1918) in der estnischen Kulturgeschichte 497

Toomas Karjahärm (Tallinn): Konfessionen und Nationalismus in Estland zu Beginn des 20. Jahrhunderts 533

Sirje Tamul (Tartu): Konfession und nationale Herkunft der Studentinnen an den Höheren Schulen in Tartu/Dorpat (1905–1918) 555

Nicholas Hope (Glasgow): Zur Rolle der lutherischen Kirche in Skandinavien und im Baltikum im 18. und 19. Jahrhundert 583

Forschungsberichte

Christian Pletzing (Hamburg): Konfessionen und nationale Identitäten in Ost- und Westpreußen 1830–1871 605

Martin Jungraithmayr (Freiburg): Die Rolle der katholischen Kirche in den Jahren des gesellschaftlichen Umbruchs nach 1990 und das Wiedererwachen des Nationalismus in Litauen 615

Mitteilungen

Katholische Kirche und polnische Nation in Preußen 1871–1918. Deutsch-polnischer Workshop in Marburg (Eligiusz Janus, Peter Oliver Loew) . . . 627

| | |
|---|-----|
| Deutsch-polnischer Studientag „Die Ideen von 1791 – Wirkungen der polnischen Maiverfassung“ vom 6. bis 9. April 1998 im Herder-Institut e.V. in Marburg (Roland Gehrke) | 630 |
| „Schulwesen im Baltikum“. Ein Seminar der Carl-Schirren-Gesellschaft e.V. vom 2. bis 4. Juni 1998 in der Ost-Akademie Lüneburg (Detlef Kühn) | 640 |
| Die Stadt im europäischen Nordosten. Kulturbeziehungen vom Lübisches Recht bis zur Aufklärung. II. Internationales Symposium zur deutschen Kultur im europäischen Nordosten in Tallinn (Estland) 10.–13. September 1998 (Robert Schweitzer) | 647 |
| Images of the Past: The Political Relevance of History in Post-Socialist Change. International Seminar in Tallinn, 18–19 September, 1998 (Mikko Lagerspetz) | 659 |
| Nationale Interessen an der Ostsee. Zusammenarbeit oder Rivalität? Stand und Perspektiven einer historischen Ostseeraumforschung. Zweite Tagung der Ständigen Konferenz der Historiker des Ostseeraumes (SKHO) vom 3.–6. Dezember 1998 an der Universität Greifswald (Ralph Tuchtenhagen) | 664 |
| Das Institut GLAUBE IN DER 2. WELT in Zollikon bei Zürich. Eine religionskundliche Forschungsstelle (Gerd Stricker) | 669 |
| The Estonian Institute of Humanities: Twelve Years of Independent Higher Education in Estonia (Mikko Lagerspetz) | 684 |
| Rezensionen | |
| Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. im Auftrag des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Roderich Schmidt (Simon Gerber) | 687 |
| Nicholas Hope, German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918 (Ralph Tuchtenhagen) | 689 |
| Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen, hrsg. v. Ewa Kobylińska u. Andreas Lawaty (Horst-Dieter v. Enzberg) | 691 |
| Estland, Lettland und westliches Christentum. Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte / Eestimaa, Liivimaa ja lääne Kristlus. Eesti-saksa uurimusi baltimaade kirikuloost, hrsg. v. Siret Rutiku u. Reinhard Staats (Martin Illert) | 695 |
| Martin Linde, Das „Christlich Gespräch“ des Tilman Brakel. Untersuchungen zum Weltbild und Geschichtsverständnis eines livländischen Predigers des 16. Jahrhunderts (Karsten Brüggemann) | 698 |
| Edmund Kizik, Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI–XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej (Der Tod in einer Hansestadt vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der neuzeitlichen Begräbniskultur) (Leszek Belzyt) | 700 |
| Die Bibelübersetzung und ihr Einfluß auf die estnische Kulturgeschichte. Zehn Beiträge zum 2. Baltischen Seminar, hrsg. v. Karl Heinz Borck (Ralph Tuchtenhagen) | 702 |

| | |
|---|-----|
| Johann Georg Eisen (1717–1779). Ausgewählte Werke. Deutsche Volksaufklärung und Leibeigenschaft im Russischen Reich, hrsg. v. Roger Bartlett u. Erich Donnert (Anja Wilhelmi) | 704 |
| Harry Schneider, Schweizer Theologen im Zarenreich (1700–1917). Auswanderung und russischer Alltag von Theologen und ihren Frauen (Sabine Dumschat) | 708 |
| Maria Köhler-Baur, Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert (Gerd Stricker) | 711 |
| Lembit Raid, Tartu ülikooli usuteaduskond 1632–1940. Teatmik (Die Theologische Fakultät der Universität Tartu. Ein Nachschlagewerk (Karsten Brüggemann) | 718 |
| Pille Valk, Ühest heledast laigust Eesti kooli ajaloos. Usuõpetus Eesti koolides aastatel 1918–1940 (Zu einem weißen Fleck in der Schulgeschichte Estlands. Religionsunterricht in estnischen Schulen in den Jahren 1918–1940) (Wolfgang Tenhagen) | 720 |
| Ost- und Südosteuropa zwischen Tradition und Aufbruch. Aspekte der Umgestaltungsprozesse in den postsozialistischen Ländern, hrsg. v. Herwig Roggemann u. Holm Sundhaussen (Karsten Brüggemann) | 724 |
| Aus der Arbeit des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, hrsg. v. Jürgen Kloosterhuis (Horst-Dieter v. Enzberg) | 726 |
| Michael Sauer, Vom „Schulehalten“ zum Unterricht. Preußische Volksschule im 19. Jahrhundert (Horst-Dieter v. Enzberg) | 728 |
| Ślawomir Józwiak, Powstanie i rozwój struktury administracyjno-terytorialnej zakonu krzyżackiego na Kujawach i w ziemi chełmińskiej w latach 1246–1343 (Gründung und Entwicklung verwaltungsmäßig-territorialer Strukturen durch den Deutschen Orden in Kujawien und im Kulmer Land in den Jahren 1246–1343) (Marc Löwener) | 730 |
| Gerhard Bauer, Manfred Klein, Das Alte Litauen. Dörfliches Leben zwischen 1861–1914 (Arthur Hermann) | 737 |
| Annaberger Annalen. Jahrbuch über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen 5 (1997), hrsg. v. Arthur Hermann u. Annemarie Lepa i.A. des Baltischen Christlichen Studentenbundes (Manfred Klein) | 743 |
| Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten. Ein Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover, hrsg. v. Ansgar Koschel u. Helker Pflug; Sage nie, du gehst den letzten Weg. Der Genozid an den litauischen Juden 1941–1944. Ausstellungskatalog, Konzeption und Texte: Roswitha Dasch (Joachim Tauber) | 748 |
| Andreas Hollstein, Das staatsorganisatorische Modell der neuen litauischen Verfassung. Ein dritter Weg zwischen präsidialem und parlamentarischem System? (Joachim Tauber) | 751 |
| Raimo Pullat, Die Stadtbevölkerung Estlands im 18. Jahrhundert (Ralph Tuchtenhagen) | 753 |
| Theophile von Bodisco, Versunkene Welten. Erinnerungen einer estländischen Dame, hrsg. v. Henning v. Wistinghausen (Klaus Meyer) | 756 |

| | |
|---|-----|
| Die baltischen Staaten im 5. Jahr der Unabhängigkeit. Eine Bestandsaufnahme, hrsg. v. Friedrich Scholz u. Wolfgang Tenhagen (Joachim Tauber) . . . | 758 |
| Andreas Graudin, Die Stellung der nationalen Minderheiten in den Verfassungen der baltischen Republiken und ihre einfachgesetzliche Umsetzung (Ralph Tuchtenhagen) | 760 |
| Rußland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus – Aufklärung – Pragmatismus, hrsg. v. Eckhard Hübner, Jan Kusber u. Peter Nitsche (Sabine Dum-schat) | 762 |
| Die Wehrmacht. Mythos und Realität, hrsg. v. Rolf-Dieter Müller u. Hans-Erich Volkmann (Joachim Tauber) | 765 |
| Baltische Bibliographie 1996. Schrifttum über Estland, Lettland, Litauen, mit Nachträgen, im Einvernehmen mit der Baltischen Historischen Kom-mission hrsg. v. Herder-Institut, ausgew. u. zusammengest. v. Paul Kaeg-bein (Erwin E. Habisch) | 769 |
| Baltische Bibliographie 1997. Schrifttum über Estland, Lettland, Litauen, mit Nachträgen, in Verbindung mit der Baltischen Historischen Kom-mission hrsg. v. Herder-Institut, ausgew. u. zusammengest. v. Paul Kaeg-bein (Robert Schweitzer) | 772 |
| Die Autoren der Abhandlungen | 775 |

Editorial

Die Region Ostmitteleuropa, die sich heute als Ansammlung unterschiedlich großer und unterschiedlich stabiler Nationalstaaten darstellt, die im Gefolge des Zusammenbruchs von Warschauer Pakt und Comecon entstanden sind, läßt sich auch auf dem Gebiet der Konfessionen und Glaubensgemeinschaften als eine Region betrachten, die charakterisiert wird vom Neben-, Mit- und Ineinander unterschiedlichster Glaubensvorstellungen. Diese in der Zeit des „Eisernen Vorhangs“ überdeckte Vielfalt religiöser Ideen und Institutionen hat eine sehr viel längere Geschichte als der Nationalstaat – und daher auch eine immer noch bestehende, in keiner Weise von der Wirklichkeit der Globalisierung und Internationalisierung zurückgedrängte Wirksamkeit. Ob katholische, protestantische oder orthodoxe Christen, ob Muslime oder Juden – jede dieser monotheistischen Glaubens- und Gotteswelten war und ist bis heute anzutreffen. Daß Glaubenslehren bisweilen diametral zu den politischen Verhaltensmustern der einzelnen Kirchen und ihrer Führer verliefen und verlaufen, wurde im Laufe der Jahrhunderte immer wieder schmerzhaft deutlich, zuletzt während der gewaltsamen Auseinandersetzungen im ehemaligen Jugoslawien. Konfessionelle Zugehörigkeit konnte und kann aber auch als Instrument zu nationaler Identitätsfindung und -verteidigung dienen. Dabei wird ein Element des Nationalen deutlich, das sich zunächst in der Definition der Abgrenzung von dem Anderen manifestiert.

Ob man konfessionelle Zugehörigkeit jedoch als (Entwicklungs-)Vorstufe zu nationalem Denken beschreiben kann, bleibt eine offene Frage. Im vorliegenden Heft geht es um die Fokussierung auf das konfessionelle Element in seinen vielfältigen Erscheinungsformen beim Blick auf das nördliche Ostmitteleuropa während des 19. und 20. Jahrhunderts – von der Südküste der Ostsee über die Gebiete des heutigen Litauen, Lettland und Estland bis hin zur Gesamtregion des nördlichen Europa, für die bis heute die römisch-katholische und die evangelischen Kirchen zwar die entscheidenden Institutionen darstellen, jedoch die jüdische und orthodoxe Konfession keinesfalls vernachlässigt werden dürfen. Was die vorliegenden Beiträge vor allem auszeichnet, ist der Versuch, Konfessionen vorzustellen, denen gemeinhin keine große Rolle in der Geschichte des jeweiligen Landes zuerkannt wurde.

Die Abhandlungen werden eingeleitet von den allgemein gehaltenen, in die Zukunft gerichteten Ausführungen über neue Arbeitsfelder und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas von Martin Schulze Wessel. In dem Beitrag von Sabine Thiem wird intensiv auf die innerjüdi-

sche Kontroverse innerhalb Königsbergs zur Frage der eigenen Nationalität, des eigenen nationalen Denkens und Empfindens eingegangen. In der Abhandlung von Anu Raudsepp zu einer Bildungseinrichtung in Riga im 19. und 20. Jahrhundert, dem „Rigaer Geistlichen Seminar“, wird ein eher unbekanntes Feld orthodoxen Lebens und Denkens beleuchtet. Es geht in erster Linie um die Frage nach der Bedeutung dieses Bildungsinstituts für die estnische (und im weiteren Bereich baltische oder russische) Kulturgeschichte.

Arthur Hermann wirft einen ausführlichen Blick auf die Geschichte der Lutherischen Kirche Litauens, eines Landes, das als ein zutiefst katholisches Land betrachtet wird. Für das protestantisch geltende Lettland geht Ernst Benz analog vor: Er hat die Katholiken in Lettgallen und Lettland im Blick und stellt sie in ein dreifaches Spannungsfeld aus Konfession, Region und Nation. Vita Zelče untersucht die Rolle lutherischer Pastoren bei der Bildung des lettischen nationalen Bewußtseins und Denkens und verdeutlicht, daß nicht das nationale Denken bis weit ins 19. Jahrhundert im Vordergrund pastoralen Handelns stand, sondern aufklärerisch-konfessionelle Beweggründe. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts hatte sich diese Motivation bereits gewandelt, zumindest im Falle Estlands. Toomas Karjahärm verdeutlicht, daß nicht mehr die Konfession das verbindende Element widerstreitender Protagonisten im Gouvernement war, sondern das politische Handeln bereits klar in den Grenzen nationalen Denkens und Argumentierens ablief. Sirje Tamul fügt einen geschlechtsspezifischen Aspekt hinzu, indem sie die konfessionelle und nationale Herkunft von Studentinnen in Dorpat/Tartu zwischen den beiden Revolutionen von 1905 und 1917 untersucht.

Den Abhandlungsteil beendet Nicholas Hope mit einer konzisen, auf seiner Monographie basierenden Zusammenfassung seiner Überlegungen zur lutherischen Kirche im gesamten skandinavischen und baltischen Raum im 18. und 19. Jahrhundert – ein Blickwinkel, der die kleinräumigen Regionen überwindet und neue Forschungsfelder über nationale Grenzen hinweg eröffnen könnte.

Neben zwei Forschungsberichten (von Christian Pletzing und Martin Jungraithmayr) zu Fragen der Konfessionen und nationalen Identität in Ost- und Westpreußen bzw. zur Rolle der katholischen Kirche in Litauen nach 1990 dokumentieren die Mitteilungen die Verschränkung des vorliegenden Themas mit vielfältigen anderen Bereichen historischer Forschung. Das Heft wird abgerundet durch eine umfangreiche Rezensionenabteilung, vorrangig zu konfessionellen Fragestellungen.

Religion – Gesellschaft – Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas¹

von Martin Schulze Wessel

Daß die Erforschung der gesellschaftlichen Bedeutung von Religion ein Desiderat der neuzeitlichen Gesellschafts- und Kulturgeschichte ist, ist eine Einsicht, die sich für die deutsche Geschichtsschreibung erst seit dem Beginn der 90er Jahre durchzusetzen beginnt.² Zwar betonten einzelne Autoren, nicht zum geringen Teil angloamerikanischer Herkunft, schon in den 80er Jahren, daß Religion auch in der Moderne noch ein bestimmender und nicht immer „rückschrittlicher“ Faktor des gesellschaftlichen Wandels in Deutschland gewesen sei.³ Grundsätzlich galt aber die gesellschaftliche Modernisierung als der *master factor* umfassender Säkularisierung, die Religion als bloße Residualkategorie der Moderne erscheinen ließ. Ein Übriges tat die institutionelle Trennung der konfessionell gebundenen Kirchengeschichte von der Neueren Geschichte, die die Beachtung des Paradigmas Religion in der sozialwissenschaftlich orientierten Geschichtsschreibung behinderte. Erst in den letzten Jahren ist eine Reihe von Studien zur gesellschaftlichen Bedeutung von Religion für die deutsche Geschichte des 19./20. Jahrhunderts erschienen bzw. in Angriff genommen worden, in denen ein Brückenschlag zwischen den Er-

¹ Es handelt sich um die erweiterte Fassung des auf der Tagung des Verbandes der Osteuropahistoriker Deutschlands und des Herder-Instituts „Wo steht die deutsche historische Osteuropaforschung?“ (27.–28. Februar 1999) gehaltenen Vortrags. Die Ausführungen beschränken sich im wesentlichen auf die russische bzw. sowjetische, polnische und tschechische Geschichte. Eine Vollständigkeit der bibliographischen Nachweise ist nicht angestrebt.

² Als erste Problemskizze vgl. Richard van Dülmen, Religionsgeschichte in der historischen Sozialforschung, in: *Geschichte und Gesellschaft* 6 (1980), S. 36-59. Als kritische Bestandsaufnahme mit vergleichendem Blick auf die internationale Forschung vgl. das Heft: *Kirchliche Zeitgeschichte* 5 (1992) mit Aufsätzen von Jonathan Sperber, Étienne François, Heinz Hürthe, Michael Welker, Michael Beintker, Ernst Feil, Peter Maser, Gerhard Ringshausen/Hans G. Ulrich. Vgl. auch Wolfgang Schieder, Sozialgeschichte der Religion im 19. Jahrhundert. Bemerkungen zur Forschungslage, in: *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*, hrsg. v. dems., Stuttgart 1993, S. 11-28.

³ Vgl. z.B. David Blackburn, *Class, Religion, and Local Politics in Wilhelmine Germany. The Center Party in Württemberg before 1914*. Wiesbaden 1980; Margret Lavinia Anderson, *Windthorst. A Political Biography*. Oxford 1981; Winfried Loth, *Katholiken im Kaiserreich. Der Politische Katholizismus in der Krise des wilhelminischen Deutschland*. Düsseldorf 1984.

kenntnissen der an den theologischen Fakultäten beheimateten Kirchengeschichte und der Neueren Geschichte unternommen wird.⁴

Die Situation der Osteuropäischen Geschichte unterscheidet sich in mancher Hinsicht von der auf Deutschland bezogenen Neueren Geschichte. Zum einen ist im Hinblick auf Osteuropa nie die andauernde, bis in die Moderne hineinwirkende Bedeutung von Religion zu leugnen gewesen. Zum anderen hat die Osteuropäische Geschichte in Deutschland ihren Gegenstand nicht allein. Sie befindet sich im Austausch mit Historiographien, in denen der Stellenwert von Religion sehr verschieden, aber – auch vor 1989 – keineswegs marginal war, wie ein kurzer Blick auf die russische bzw. sowjetische, die polnische und die tschechische Geschichtsschreibung zeigt.

Eine gewisse Ähnlichkeit in der institutionellen Trennung von kirchlich gebundener Kirchengeschichte und allgemeiner Säkulargeschichte wie in der deutschen Historiographie kann man für die russische vorrevolutionäre Historiographie feststellen. In der liberalen Historiographie des 19. Jahrhunderts galt Religion nicht als dominantes Paradigma, nicht selten wurde es nur im Zusammenhang der Erzählung von den Aufklärungsbemühungen des Staates im Kampf gegen den Obskurantismus der Kirche erwähnt.⁵ An Ressourcen für Kirchengeschichtsschreibung mangelte es dabei nicht, aber selbst Werke mit repräsentativem Anspruch wie die vielbändige Kirchengeschichte Makarijs entstanden oft in einem „theologischen Ghetto“ (Paul Bushkovich). Obwohl der sowjetischen Historiographie eine reduktionistische Sichtweise auf Religion als „Opium für das Volk“ vorgeschrieben war, ist ein intensives Interesse für die Erforschung der Religion in den 1920er Jahren festzustellen. Im Hinblick auf die weitere Entwicklung der sowjetischen Geschichtsschreibung sind bedeutsame Außenseiter zu nennen, die z.T. bahnbrechende kultur- und religionshistorische Studien vorlegten, überwiegend allerdings zu den vormodernen Epochen: so etwa G.P. Fedotovs Studien zur russischen Religiosität oder die semiotischen Arbeiten der Tartuer Schule.⁶

In der polnischen Historiographie ist Religion als Paradigma der Geschichtsschreibung nie ignoriert worden; als herausragendes Beispiel für diese Kontinuität sei auf die Arbeiten Jerzy Kłoczowski hingewiesen. Seit dem Beginn der 80er Jahre haben Arbeiten zur Religions- und Ge-

⁴ Repräsentativ dafür: Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen, hrsg. v. Olaf Blaschke u. Frank-Michael Kuhlemann. Gütersloh 1996.

⁵ Paul Bushkovitch, V.O. Kliuchevskii as Historian of Religion and the Church, in: Canadian-American Slavic Studies 20 (1986), H. 3-4, S. 357-366.

⁶ Vgl. dazu Samuel H. Baron, Nancy Shields Kollmann, Introduction, in: Religion and Culture in Early Modern Russia and Ukraine, hrsg. v. dens. DeKalb 1997, S. 3-18.

sellschaftsgeschichte Polens im 19. und 20. Jahrhundert einen größeren, zentralen Stellenwert erlangt. Wichtigstes Zentrum für diese Studien ist die Lubliner Universität.⁷ Dort wurde im September 1996 eine Bilanz der religionsgeschichtlichen Forschungen zur polnischen Geschichte gezogen.⁸

Für die tschechische Historiographie sind gewiß weniger religionsgeschichtliche Studien als für die polnische zu nennen. Doch spielt das Paradigma der Religion eine wichtige Rolle bei der Neubestimmung des tschechischen Geschichtsbilds, wie sich bereits in der unabhängigen Dissidentenhistoriographie vor 1989 und um so mehr in der tschechischen Geschichtsschreibung einiger jüngerer Autoren nach 1989 zeigen läßt. Dabei geht es um die Auseinandersetzung mit einem im 19. Jahrhundert entstandenen und nach 1948 mit einigen neuen Akzenten festgeschriebenen Geschichtsbild, in welchem die Epoche der Gegenreformation nach 1620 als eine Zeit der „Finsternis“ gilt, die erst mit der nationalen Wiedergeburt des 19. Jahrhunderts und ihren Anknüpfungen an die hussitische Tradition zu dämmern begann. Bemerkenswert ist dabei, daß die Relativierung dieses Geschichtsbilds heute nicht mehr – wie noch in der unabhängigen Geschichtsschreibung vor 1989 – eine Sache der relativ kleinen katholischen Intelligenz ist, sondern professionell, von konfessionellen Gesichtspunkten unabhängig, betrieben wird.⁹

Säkularisierung, verstanden als umfassender, linearer Prozeß der Moderne, ist also in der deutschen wie der russischen, polnischen und tschechischen Historiographie ein überwundenes Interpretament. Um einige Arbeitsfelder und Perspektiven osteuropäischer Religionsgeschichte vorzustellen, erscheint eine Ordnung nach den klassischen religionssoziologischen Problemstellungen sinnvoll. Dabei kommt das Säkularisierungsproblem allerdings wieder ins Spiel. Denn Säkularisierung, verstanden als allmählicher Prozeß der Entkirchlichung und Entchristlichung des öffentlichen Lebens, hat die Religionssoziologie in ihrer Entstehung herausgefordert. Der prekäre Status der Religion stand als grundlegende Er-

⁷ Vgl. z.B. die Arbeiten Jerzy Kłoczowski und, im Hinblick auf die nationale Bedeutung von Religion, stellvertretend die Studien: Zigmunt Zieliński, *Kościół i naród w niewoli* (Kirche und Volk in Gefangenschaft). Lublin 1995; ders., *Epoka rewolucji i totalitaryzmów. Studia i szkice* (Die Epoche von Revolution und Totalitarismus. Studien und Skizzen). Lublin 1993.

⁸ Christianity in East Central Europe and its Relations with the West and the East, Lublin, 2.–6. September 1996, Kongreß der „Commission Internationale d’Histoire Ecclésiastique Comparée“. Eine Auswahl der Vorträge vgl. in: *Churches, States, Nations in the Enlightenment and in the Nineteenth Century*, hrsg. v. Mirosław Filipowicz. Lublin 2000.

⁹ Vgl. z.B. Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježišovo. Jezuité v Čechách* (Die Gesellschaft Jesu. Die Jesuiten in Tschechien). Praha 1995; Vít Vlnas, *Jan Nepomucký, česká legenda* (Jan Nepomucký, eine tschechische Legende). Praha 1993.

fahrung gleichsam an der Wiege der großen Theorien Webers und Durkheims, aus deren Schatten die religionssoziologische Debatte bis heute in den Schlüsselfragen nicht herausgetreten ist. Dabei ist gerade im Säkularisationsproblem eine Wasserscheide des religionssoziologischen Denkens zu erkennen, die auch die religionshistorischen Arbeiten strukturiert: Für Weber war die Entzauberung der Welt ein Grundtatbestand, der ihn nach der Ausdifferenzierung und Auflösung von Religion in der sozialen Welt fragen ließ. Religion wird dabei als ein Muster für die Welt aufgefaßt, das, der Interessenleitung des Menschen vorgeschaltet, Weichenstellungen des sozialen Handelns beeinflusst. Durkheim dagegen beobachtete den Säkularisationsprozeß als Transformation des Religiösen. An die Stelle der kollektiven, nicht hinterfragbaren religiösen Vorstellungen treten seiner Auffassung nach entsprechende säkulare. Den Platz Gottes nimmt die Gesellschaft als neues Kollektivsubjekt ein. Nicht so sehr das Muster für die Welt als das Muster von der Welt steht hier im Vordergrund.

Die religionshistorische Forschung hat sich zumindest außerhalb Frankreichs wesentlich mehr an der Fragestellung Webers als der Durkheims orientiert. Hans-Ulrich Wehler hat übrigens in seinem Essay-Band über „die Herausforderung der Kulturgeschichte“ das Desinteresse an Durkheim beklagt, allerdings ohne Durkheim selbst einen Essay zu widmen.¹⁰ Weniger mit Weber selbst als mit einer bestimmten Weber-Rezeption ist das Zurücktreten von religionsgeschichtlichen Fragen in der Geschichte als historischer Sozialwissenschaft verbunden. Religion den Status eines wichtigen Paradigmas zurückgegeben zu haben, ist nicht zuletzt die Leistung einer Reihe jüngerer, aus der Gesellschaftsgeschichte kommender Historiker, die sich religionsgeschichtliche Fragen neu erschlossen haben. Die Fragen Max Webers stehen dabei, z.T. neu interpretiert, durchweg im Vordergrund. Es lassen sich, selbstverständlich ohne Anspruch auf Vollständigkeit, fünf Arbeitsfelder umreißen. Auch die Frage, was die Osteuropäische Geschichte dazu beigetragen hat oder beitragen könnte, ist angesprochen:

1. Ein grundlegendes Thema für religionsgeschichtliche Forschung ist die Erforschung der Berufsgruppe der Kleriker. In der deutschen Geschichte ist dies mit klassischen sozialgeschichtlichen und kulturgeschichtlichen Methoden von Oliver Janz, Frank Michael Kuhlemann u.a. vorangetrieben worden. Dabei geht es nicht nur um die Professionalisierung des Klerikers, sondern auch um dessen Beziehung zur Lai-

¹⁰ Hans-Ulrich Wehler, *Die Herausforderung der Kulturgeschichte*. München 1998.

enwelt, um den Kleriker als Bildungsbürger und die langfristigen Änderungen in der Selbst- und Fremdwahrnehmung der Priester. Für die russische Geschichte ist dieses Arbeitsfeld zweifellos eine Domäne amerikanischer Historiker, vor allem von Gregory Freeze, aber auch anderer wie z.B. John Geekie.¹¹ Für die böhmische Geschichte sei auf die Untersuchungen Kurt A. Hubers hingewiesen, der sich der Frage der tschechischen und böhmisch-deutschen Klerusverbände gewidmet hat. Eine Studie über die politischen Einstellungen des böhmischen Klerus insbesondere in der Nationalitätenfrage hat Barbara Schmidt-Egger vorgelegt.¹² Auch der polnische Klerus ist vorrangig als wichtige Elite der polnischen nationalen Bewegung untersucht worden. Dabei hat sich allerdings in der umfangreichen Pionierstudie Paweł Kubickis über die „Kämpferischen Kapläne für die Sache des Vaterlands und der Kirche in den Jahren 1861–1915“ das Erkenntnisinteresse auf die Auswahl der Fälle unzulässig niedergeschlagen. Nur patriotisch engagierte Geistliche, nicht die national Lauen oder gar die Kollaborateure, wurden zum Gegenstand der Untersuchung.¹³ Moderne Untersuchungen fragen nach den sozialen Handlungsfeldern der Geistlichen, etwa in bäuerlichen Genossenschaften oder in akademischen Vereinen.¹⁴

2. Doch ergibt sich aus der Klerusforschung allein schwerlich ein Aufschluß über die gesellschaftliche Relevanz von Religion. „Will man überhaupt den Einfluß einer Religion auf das Leben studieren,“ postulierte Max Weber, „so muß man zwischen ihrer offiziellen Lehre und derjenigen Art des tatsächlichen Verhaltens unterscheiden, das sie in Wirklichkeit, vielleicht gegen ihr eigenes Wollen, im Diesseits oder

¹¹ Gregory L. Freeze, *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton 1983; ders., *The Russian Levites: Parish Clergy in the Eighteenth Century*. Cambridge 1977; John H.M. Geekie, *The Church and Politics in Russia, 1905–1917. A Study of the Political Behaviour of the Russian Orthodox Clergy in the Reign of Nicholas II*. University of East Anglia 1976.

¹² Kurt A. Huber, *Klerusverbände in den böhmischen Ländern*, in: *Archiv für Kirchengeschichte Böhmen – Mähren – Schlesien* 9 (1988), S. 7–50; Barbara Schmidt-Egger, *Klerus und Politik in Böhmen um 1900*. München 1974.

¹³ Paweł Kubicki, *Bojownicy kapłany za sprawę Kościoła i ojczyzny w latach 1861–1915*. 3 Tle., Sandomierz 1933–1939.

¹⁴ Vgl. z.B. Stanisław Gajewski, *Spółeczna działalność duchowieństwa w Królestwie Polskim 1905–1914 (Das gesellschaftliche Wirken der Geistlichkeit im Königreich Polen 1905–1914)*. Lublin 1990; ders., *Chrześcijańskie organizacje akademickie w Polsce (1889–1939) (Christliche akademische Organisationen in Polen [1889–1939])*. Rzeszów 1993. Für den polnischen Episkopat in der Zwischenkriegszeit vgl. Krzysztof Krasowski, *Episkopat Katolicki w II Rzeczypospolitej: Myśl o ustroju państwa – postulaty, realizacja (Der katholische Episkopat in der II. Rzeczypospolita: Gedanken zum Staatsaufbau – Postulate, Realisierung)*. Warszawa 1992.

Jenseits prämiert...“¹⁵ Aus der Klerusforschung ergibt sich also als komplementäres Desiderat die Erforschung der Volksreligiosität und damit auch des Spannungsfelds zwischen Amtskirche und Laienfrömmigkeit. Für die deutsche Geschichte ist schon seit Beginn der 80er Jahre eine Reihe von Studien Werner Blessings, Etienne François', Jonathan Sperbers u.a. zu diesem Thema erschienen.¹⁶ In der internationalen wie der deutschen Osteuropahistorie wird diesem Thema in jüngerer Zeit ebenfalls Aufmerksamkeit geschenkt, wie die Studie Stefan Plaggenborgs über „Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda in der frühen Sowjetunion“¹⁷ und Vera Shevcovas Untersuchung über „populäre Orthodoxie“ im ausgehenden Zarenreich zeigen.

3. In bezug auf die Volksfrömmigkeit wie im Prozeß der Entkirchlichung sind für die deutsche Geschichte erhebliche Differenzen zwischen den Geschlechtern analysiert worden; es läßt sich von einer „Feminisierung der Religion“ im 19. Jahrhundert sprechen. Symbolisiert wurde dieser Prozeß durch den Marienkult, wie er im 19. Jahrhundert weit verbreitet und intensiv gepflegt wurde.¹⁸ Im Hinblick auf die osteuropäische Geschichte scheint bzgl. des Komplexes von Religions- und Geschlechtergeschichte ein großes Forschungsdefizit zu bestehen. Für die böhmische Geschichte anregend ist die Studie der französischen Historikerin Marie-Elizabeth Ducreux über die geschlechtsspezifische Verbreitung von Andachtsliteratur in Böhmen im 18. Jahrhundert.¹⁹ In welchem Maße die These von der „Feminisierung der Religion“ auch für Rußland gilt, scheint eine ganz offene Frage zu sein.
4. Eine klassische Weber-Frage schließlich ist die nach dem Einfluß religiöser Ethik auf die Entstehung von sozialen Schichten und Klassen. Für die osteuropäische Geschichte hat die Sektenforschung und die Erforschung der Altgläubigengemeinden weiterführende Ergebnisse

¹⁵ Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte. Abriss der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte*. 3. Aufl., Berlin 1958, S. 310.

¹⁶ Vgl. stellvertretend: *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte*, hrsg. v. Wolfgang Schieder. Göttingen 1986.

¹⁷ Stefan Plaggenborg, *Revolutionskultur, Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln 1990; ders., *Volksreligiosität und antireligiöse Propaganda in der frühen Sowjetunion*, in: *Archiv für Sozialgeschichte* 32 (1992), S. 95-130; Vera Shevcova, *Popular Orthodoxy in Late Imperial Russia*. Ann Arbor 1995.

¹⁸ *Immaculate and Powerful: The Female in Sacred Image and Social Reality*, hrsg. v. Clarissa Atkinson, Constance Buchanan u. Margret Miles. Cambridge 1985; *Die Religion der Geschlechter. Historische Aspekte religiöser Mentalitäten*, hrsg. v. Edith Saurer. Wien (u.a.) 1995.

¹⁹ Marie-Elizabeth Ducreux, *Männerbücher und Frauenbücher. Bücher für Männer und Frauen. Überlegungen zur Andachtsliteratur des 18. Jahrhunderts in Böhmen*, in: *Religion* (wie Anm. 18), S. 137-168.

erbracht, sei es durch Manfred Hildermeiers Studie, sei es durch die historisch-literaturwissenschaftlichen Forschungen Aleksandr Etkinds über die „chlysty“.²⁰ Die Frage nach dem Zusammenhang von Religion und sozialen Schichten betrifft auch die Erforschung religiöser Milieus, einem seit der Etablierung des Milieu-Begriffs durch Rainer Lepsius im Jahr 1966 gut verankerten Forschungsgebiet in der deutschen Geschichte. Es geht um „soziale Einheiten, die durch eine Koinzidenz von mehreren Strukturmerkmalen wie Religion, regionale Tradition, wirtschaftliche Lage, kulturelle Orientierung, schichtenspezifische Zusammensetzung der intermediären Gruppen gebildet werden“.²¹ Dieses Konzept, das von Josef Mooser, Doris Kaufmann, Thomas Mergel u.a. mit viel Erfolg auf den deutschen Katholizismus angewandt wurde, ist auf Ostmitteleuropa sicherlich übertragbar. Ob man den Milieu-Begriff in Lepsius' Sinn auch bzgl. der russischen Sekten- bzw. Altgläubigengruppen verwenden kann, scheint fraglich, sofern man der regionalen Identität einen hohen Stellenwert einräumt.

5. Ein wichtiges, von Osteuropahistorikern in Deutschland bislang kaum bearbeitetes Forschungsfeld ist der Zusammenhang von politischer und religiöser Bewegung. Auch für die Moderne gilt noch, daß politischer Wandel nicht zuletzt durch Religion konzeptionalisiert wurde. Für den deutschen Vormärz ist der Vermittlungszusammenhang von religiöser Oppositionsbewegung und politischem Protest sehr überzeugend nachgewiesen worden: Die Entstehung der politischen Formationen im Revolutionsjahr war durch die Herausbildung dissentierender religiöser Gruppen im Vormärz in gewissem Maße präformiert. Zur Erklärung von sozialem und politischem Wandel kann nicht nur die Erforschung religiöser Erneuerung und religiösen Dissenses, sondern auch religiöser Praktiken wie Wallfahrten dienen, die bereits im 19. Jahrhundert als Ausdrucksformen von religiösem Konservatismus galten. Ihre massenmobilisierende Kraft ist ein Moment, das mit sozialem Wandel eng korrespondierte und die politische Kultur in hohem Maße bestimmen konnte.²² Inwieweit Religion in Osteuropa ein

²⁰ Manfred Hildermeier, *Alter Glaube und Neue Welt. Zur Sozialgeschichte des Razkol im 18. und 19. Jahrhundert*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* N. F. 38 (1990), H. 3, S. 372-398; H. 4, S. 504-525. Vgl. die literaturwissenschaftlich orientierte Studie von Aleksandr Etkind, *Chlysty. Sekty, literatura i revoljucija (Chlysty. Sekten, Literatur und Revolution)*. Moskva 1998.

²¹ M. Rainer Lepsius, *Parteiensystem und Sozialstruktur: Zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: *Wirtschaft, Geschichte und Wirtschaftsgeschichte*, hrsg. v. W. Abel. Stuttgart 1966, S. 371-393.

²² Friedrich Wilhelm Graf, *Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus*. Stuttgart/Bad Cannstatt 1978; Sylvia Paletschek, *Frauen und Dissens*.

Vehikel für politischen Wandel war, ist sicherlich differenziert zu beantworten: In bezug auf Böhmen und Polen lassen sich für das 19. Jahrhundert zweifellos analoge Fragen stellen, wie sie für die deutsche Geschichte aufgeworfen worden sind. Mit einer gewissen Verzögerung ist aber auch Rußland in diesen religiös-politischen Wandel einbezogen: Auch für die Russisch-Orthodoxe Kirche kann man seit dem Ausgang des 19. Jahrhunderts die Entstehung religiöser Parteien feststellen, die in den politischen Raum hineinwirkten. Für die Zeit nach 1917/18 stellt sich die Frage nach dem Vermittlungszusammenhang von Religion und Politik für ganz Osteuropa in einem neuen Kontext.

Der zweite Problemkomplex der religionsgeschichtlichen Forschung der Moderne läßt sich grundsätzlich der von Durkheim gewiesenen Richtung der Transformation des Religiösen zuordnen. In der allgemeinen Geschichtsforschung haben nicht nur Durkheim und die amerikanische Diskussion um Zivilreligion eine anregende Rolle gespielt, sondern auch Eric Voegelins Arbeit über die politischen Religionen, der das Religiöse wie das Politische unter der „Autorität kämpferischer Sprachsymbole“ sieht.²³ In Peter Walkenhorsts Studie über die religiöse Dimension nationalistischer Ideologien im Kaiserreich ist dieses Konzept aufgegriffen worden. Walkenhorst kann zeigen, daß die Nation im Kaiserreich zu einer Gemeinschaft stilisiert wurde, die das Leben des einzelnen überstieg und transzendente Qualität erhielt, so daß von einer religiösen Dimension des Nationalen, ja von einer Sakralisierung der Nation zu sprechen ist.²⁴

Nicht nur die nationale Ideologie des deutschen Kaiserreichs weist Spuren des „Religoiden“ – so der von Simmel geprägte Terminus – auf. Eine religiöse Dimension läßt sich auch im Handeln und im Bewußtsein der erklärten Gegner der Kirchen, den Freidenkern, nachweisen, die sich

Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852. Göttingen 1990; Andreas Holzem, Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontanen am Oberrhein 1844–1866. Paderborn 1994. Zum Phänomen der Wallfahrten: Wolfgang Schieder, Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der Trierer Wallfahrt von 1844, in: Archiv für Sozialgeschichte 14 (1974), S. 419–454. Eine hervorragende Zusammenführung verschiedener Forschungsansätze bietet David Blackbourns Untersuchung der Marienerscheinungen in Marpingen und ihrer Wallfahrten: Wenn ihr sie wieder seht, fragt, wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes. Hamburg 1997.

²³ Eric Voegelin, Die politischen Religionen, hrsg. v. Peter J. Opitz. 2. Aufl., München 1996.

²⁴ Peter Walkenhorst, Nationalismus als „politische Religion“? Zur religiösen Dimension nationalistischer Ideologie im Kaiserreich, in: Religion (wie Anm. 4), S. 503–530.

nach der Studie Frank Simon-Ritz' als „Propheten einer neuen Religion“ verstanden.²⁵

Die Strukturverwandtschaft von Religiösem und Politischem ist in der historischen Osteuropaforschung bislang selten programmatisch zum Gegenstand der Forschung gemacht worden. Auf zwei Feldern gibt es aber Ansätze dazu: erstens in der Sozialismus- und speziell in der Staliniismusforschung und zweitens in der Nationalismusforschung.

1. Die umfassendste Studie zu diesem Themenkomplex ist die Arbeit des polnischen Historikers Andrzej Chwalba mit dem Titel „Sacrum i rewolucja“.²⁶ Chwalba geht es um die Erforschung jener religiösen Strukturelemente, die von der sozialistischen Bewegung in Polen übernommen und umgedeutet wurden. Riten wie Erstkommunion, Gelöbnisformeln oder Begräbnisfeiern spielen dabei ebenso eine Rolle wie Elemente des religiösen Diskurses und der Ikonographie. Die Unterschiede, die bei der Untersuchung der politischen Kultur der Sozialisten in Polen zutage treten, bringt Chwalba in Zusammenhang mit dem unterschiedlichen Status, den Religion im öffentlichen Leben der drei Teilungsgebiete Polens hatte.

In der deutschen Osteuropa-Historie gibt es einige Studien zur politischen Kultur der Sowjetunion, die deren religioide Elemente registriert haben. So weist Benno Ennker in seiner Untersuchung des Leninkults auf die quasi religiösen Allegorien in dem ZK-Aufruf zum Tod Lenins hin, in dem es im Sinne einer Transsubstantiationslehre heißt: „Jedes Mitglied unserer Partei ist ein Teilchen von Lenin. Unsere ganze kommunistische Gemeinschaft ist eine kollektive Verkörperung von Lenin.“²⁷

2. Wichtiger ist das Problem der Transformation des Religiösen für die historische Nationalismusforschung.²⁸ Der konsequenteste Versuch, die Strukturverwandtschaft von Religiösem und Nationalem zu belegen, stammt von dem tschechischen Historiker Vít Vlnas. Er weist in

²⁵ Frank Simon-Ritz, Kulturelle Modernisierung und Krise des religiösen Bewußtseins. Freireligiöse, Freidenker und Monisten im Kaiserreich, in: Ebenda, S. 457-473; ders., Die Organisation einer Weltanschauung. Die freigeistige Bewegung im Wilhelminischen Deutschland. Gütersloh 1997 (Religiöse Kulturen der Moderne. 5).

²⁶ Andrzej Chwalba, *Sacrum i rewolucja* (Sacrum und Revolution). Kraków 1992.

²⁷ Benno Ennker, Die Anfänge des Leninkultes in der Sowjetunion. Köln/Weimar 1997, S. 90. Zum Zusammenhang vgl. Manfred Hildermeier, Revolution und Kultur: Der „neue Mensch“ in der frühen Sowjetunion, in: *Jahrbuch des Historischen Kollegs* (1996), S. 51-68.

²⁸ Heinz-Gerhard Haupt, Charlotte Tacke, Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert, in: *Kulturgeschichte Heute*, hrsg. v. Wolfgang Hartwig u. Hans-Ulrich Wehler. Göttingen 1996, S. 255-283, v.a. S. 269-273.

seinem leider nur skizzenhaften Aufsatz „Der Barocke Gott im Volke der Hussiten“ nach, wie die Strukturen barocker Frömmigkeit Böhmens in die tschechische Nationalbewegung mit ihren säkularen Festen überführt wurden.²⁹ Für die deutsche wie auch die internationale Nationalismusforschung steht sonst weniger das Problem der Strukturanalogien und -kontinuitäten als vielmehr die verwandte Frage nach der Funktion für Nationalbewegungen bzw. Nationalstaatsideologien im Vordergrund. Konfession als Vehikel der Nationswerdung – für dieses Thema ist Südosteuropa ein privilegiertes Terrain der deutschen Forschung. Emanuel Turczynski, Srećko Džaja, Wolfgang Höpken u.a. legten zu diesem Thema Untersuchungen vor.³⁰ Für die ukrainische und galizische Nationalbewegung sind Studien über den Zusammenhang von Konfessionellem und Nationalem zu erwarten.

Einen besonderen Stellenwert hat diese Frage für die Nationalstaatsforschung. In den 1918 in Ostmitteleuropa entstandenen Nationalstaaten gab es – nicht anders als z.B. in dem 1870/71 gegründeten Deutschen Reich – sehr wirksame Bestrebungen, die äußere Souveränität durch eine kulturelle Homogenisierung zu vollenden. Bei dieser inneren Nationsbildung ist die Frage der Konfessionalität nicht zu unterschätzen. Für die Erforschung der Zwischenkriegszeit in Ostmitteleuropa ergibt sich hier ein weites Forschungsfeld, dem sich eine Projektgruppe am Leipziger „Geisteswissenschaftlichen Zentrum für Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas“ angenommen hat. Dabei können sowohl aus den Historiographien Ostmitteleuropas als auch aus der amerikanischen Geschichtswissenschaft einige Anregungen aufgenommen

²⁹ Vít Vlnas, *Barokní bůh v národe husitů*, in: *Sacrum et profanum*, hrsg. v. Marta Ottlová u. Milan Pospíšil. Praha 1998.

³⁰ Emanuel Turczynski, *Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung*. Düsseldorf 1976; Srećko M. Džaja, *Konfessionalität und Nationalität Bosniens und der Herzegowina. Voremanzipatorische Phase 1463–1804*. München 1984; Wolfgang Höpken, *Konfession, territoriale Identität und nationales Bewußtsein. Die Muslime in Bosnien zwischen österreichisch-ungarischer Herrschaft und Zweitem Weltkrieg*, in: *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*, hrsg. v. Eva Schmidt-Hartmann. München 1994; Aydin Babuna, *Die nationale Entwicklung der bosnischen Muslime. Mit besonderer Berücksichtigung der österreichisch-ungarischen Periode*. Frankfurt a.M. 1996; Ludwig Steindorf, *Von der Konfession zur Nation. Die Muslime in Bosnien-Herzegowina*, in: *Südeuropa-Jahrbuch (1997)*. Auch die Arbeit des Theologen Thomas Bremer über die ekklesiale Struktur und Ekklesiologie der Serbischen Orthodoxen Kirche ist in diesem Zusammenhang zu nennen, da das theologische Thema in einen historischen Kontext eingebettet wird: Thomas Bremer, *Ekklesiale Struktur und Ekklesiologie in der Serbisch Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert*. Würzburg 1992; *Religion und Nation im Krieg auf dem Balkan. Beiträge des Treffens deutscher, kroatischer und serbischer Wissenschaftler vom 5. bis 9. April 1995 in Freising*, hrsg. v. dems. Bonn 1996.

werden.³¹ Bei der Erforschung von konfessionellen Konflikten, die sich mit nationalen Konflikten kreuzen und überlagern, geht es darum, die Verbindung von nationalen und konfessionellen Codes in den Blick zu nehmen. Die exklusive Legitimität, die die dominierende Nation in „ihrem“ Nationalstaat in Anspruch nimmt, stützt sich wechselseitig mit entsprechenden Ausschließlichkeitsansprüchen einer Konfession, die nicht die numerisch größte sein muß.³²

Die Wirksamkeit dieser Verbindung von Politischem und Religiösem ist nicht nur auf der Ebene der Ideologie, sondern auch des sozialen Handelns zu suchen: Die bei der inneren Nationsgründung geschaffenen, religiös-konfessionell überhöhten Codes von richtig und falsch haben weitreichende Folgen für die individuellen sozialen Handlungsräume, angefangen bei der Möglichkeit bzw. dem Zwang zur Konversion bis hin zu Heiratsoptionen. Zu diesem thematischen Komplex gehört auch die Frage nach dem konfessionellen Antijudaismus bzw. Antisemitismus, die in der allgemeinen Geschichte sehr viel häufiger und intensiver gestellt wird als in der Disziplin der Osteuropäischen Geschichte.³³

Wer die Wirkungen der Transformation des Religiösen ins Politische nicht aus den Augen verliert, wird mit der großen Fragestellung Durkheims nicht unkritisch umgehen. Dessen Konzept ist in der Situation eines national-konfessionellen Kulturkampfes entstanden, in dem Konflikt zwischen *laïcité* und *catholicité* im Frankreich der Zwischenkriegszeit. Nicht von ungefähr orientiert es sich in hohem Maße an dem Begriff der Integration. In der Durkheim-Rezeption, in der Debatte um „civil religion“, ist gerade dieses Moment von Robert Bellah und anderen Vertretern der Neo-Durkheim-Schule in einem durchaus affirmativen Sinn hervorgehoben worden.³⁴ Nun ist in der amerikanischen soziologischen Diskussion eine bewußte Abkehr von dem analytischen Modell Durkheims postuliert worden. Dessen Integrationskonzept sei nicht geeignet,

³¹ Konrad Sadkowski, *From Ethnic Borderland to Catholic Fatherland: The Church, Christian Orthodox, and State Administration in the Chelm Region, 1918–1939*, in: *Slavic Review* 57 (1998), H. 4, S. 813–835; Martin Schulze Wessel, *Tschechische Nation und katholische Konfession vor und nach der Gründung des Tschechoslowakischen Nationalstaats*, in: *Bohemia* 38 (1997), H. 2, S. 311–327.

³² Zu den beiden zusammenhängenden, aufeinander bezogenen Prozessen der „Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation in Ostmittel- und Südosteuropa in der Neuzeit“ wird am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas (GWZO) vom 30. 11. bis 2. 12. 2000 eine Tagung stattfinden. Siehe: www.uni-leipzig.de/gwzo/

³³ Olaf Blaschke, *Katholizismus und Antisemitismus im Deutschen Kaiserreich*. 2. Aufl., Göttingen 1999.

³⁴ Robert Bellah, *Civil Religion in America*, in: *Daedalus* 96 (1967), S. 1–21.

so R. Stephen Warner, die religiöse Erfahrung in den USA zu konzeptionalisieren. Statt dessen wendet Warner sich, wie eine Reihe weiterer Forscher, pluralistischen Modellen eines „religiösen Marktes“ zu.³⁵

Gerade für die Osteuropäische Geschichte erscheint es bedenkenswert, Integration nicht unreflektiert als jene vorgegebene Funktion anzusehen, die Religion in ihren vielfältigen Wirkungszusammenhängen auszuüben hat.

³⁵ R. Stephen Warner, Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States, in: *American Journal for Sociology* 98 (1993), Nr. 5 (March), S. 1044-1093. Vgl. auch Hartmut Tyrell, Religionssoziologie, in: *Geschichte und Gesellschaft* 22 (1996), S. 428-457.

Kontroverse in Königsberg. Jüdische Nationalitäten in Ostpreußen in der Weimarer Republik

von Sabine Thiem

Für die ostmitteleuropäische Nationalismusforschung weisen die Juden in Ostpreußen zur Zeit der Weimarer Republik eine Eigenart auf. In den meisten Fällen von Nationsbildung vom Baltikum über Polen und Litauen bis nach Kroatien und Serbien – ganz zu schweigen vom großrussischen „Dritten Rom“ – wird *eine* Nationalität mit *einer* Konfession in Übereinstimmung gebracht und geradezu über sie konstruiert. Modellhaft könnte von einer Erweiterung oder sogar Ersetzung konfessioneller durch nationale Kollektivbildungen gesprochen werden. Infolgedessen werden die Nationen Ostmittel- und Südosteuropas, wie sie im Laufe des 19. Jahrhunderts konzipiert wurden und nach 1919/20 zum Großteil eigene Nationalstaaten bildeten, sehr stark mit einer bestimmten Konfession identifiziert.¹ Im Hinblick auf die prekäre Stellung des Katholizismus im preußisch-deutschen Nationalstaat kann dabei durchaus vom Protestantismus als der für den deutschen Staatsnationalismus konstitutiven Konfession gesprochen werden.

Eine einzige Konfession – die jüdische – erzeugte in diesem Rahmen unterschiedliche, sogar konkurrierende Nationalismen. Das Judentum konnte aufgrund seiner charakteristischen geographischen Streuung (Diaspora) nicht unmittelbar jene Kombination von Konfession, kulturellen und sprachlichen Traditionen sowie territorialer Beschränkung entwickeln, wie sie für den Nationalismus des 19. Jahrhunderts typisch ist. Andererseits machten es eben jene konfessionellen Traditionen unmöglich, die in Ostmitteleuropa lebenden Juden ohne weiteres in die entstehenden Nationskonzepte aufzunehmen. Weder konnten sich die Juden leicht in solchen stark (christlich-)konfessionell bestimmten Nationsbegriffen wiederfinden, noch fiel es denen, die diese Begriffe formulierten, leicht,

¹ Ein gutes Beispiel aus der hier zu behandelnden Region sind die rund 100 000 Kaschuben (um 1900) in Ostpommern und Westpreußen, die wohl allein ihrer evangelischen Konfession wegen nicht (wie z.B. die Masowier) mit der polnischen Nationalität identifiziert wurden; die dahingehenden offiziellen polnischen Bestrebungen blieben vor 1945 ergebnislos.

die Präsenz der Juden in ihre Interpretationen zu integrieren.² In bezug auf die Juden im neuen deutschen Nationalstaat nach 1871 äußerte sich dies in der niemals geklärten Frage nach ihrer Zugehörigkeit zum „deutschen (Staats-)Volk“. Zwischen der gesetzlich garantierten bürgerlich-rechtlichen Gleichstellung aller Staatsbürger und der Praxis blieb stets eine Lücke.

Gegenstand des vorliegenden Artikels soll aber nicht dieses oft erörterte Thema sein. Meine Untersuchung der Produktion jüdischer konfessioneller und nationaler Identitäten im Ostpreußen der Weimarer Republik soll nicht die Geschichte der deutschen Juden am Beispiel Ostpreußens erläutern, sondern die Diskussionen über diese Frage nachzeichnen und interpretieren, die unter den ostpreußischen Juden in den 20er und frühen 30er Jahren geführt wurden – und möglicherweise in dieser Form nirgendwo anders hätten geführt werden können. Anhand einer Analyse der Gemeindezeitung der jüdischen Gemeinden in Ostpreußen, des „Königsberger Jüdischen Gemeindeblatts“, das von 1924 bis 1938 erschien, ist es möglich, die Fragen verschiedener jüdischer Identitäten zu rekonstruieren: die des „Deutschen jüdischen Glaubens“ und die der Zionisten, die das Judentum als Nationalität verstehen wollten. Ich untersuche die Debatte im „Königsberger Jüdischen Gemeindeblatt“ bis zum Jahre 1933, als die deutsch-völkische Bewegung letzteren Standpunkt auf makabre Weise dauerhaft durchsetzen konnte – bis heute.³

Der Begriff „Nationalismus“ unterliegt immer wieder der Definitionslosigkeit.⁴ Eine möglicherweise praktikable Umschreibung der „gemein-

² Es geht hier um Konzepte, nicht um politische Praxis. Bekanntlich hielten und halten das Zarenreich und seine Nachfolgestaaten in bezug auf die Juden an der „pränationalen“ Definition über das Kriterium der Religion fest. Problematisch für die Herrschaftspraxis wird die Nationalität von „Juden“ erst, wenn sich der Staat mit Hilfe des Nationsgedankens (und nicht des religiös-imperialen) legitimiert.

³ Im öffentlichen Diskurs der Bundesrepublik, der völkischer Einstellungen weitgehend unverdächtig ist, wird häufig statt der offiziösen Formulierung „jüdische Mitbürger“ in bester Absicht von „Deutschen und Juden“ gesprochen und geschrieben. Gerade daß diese Formulierung ohne diskriminatorische Intention gebraucht wird, zeigt, daß die stillschweigende Implikation, „Jude“ und „Deutscher“ seien gleichgeordnete, nämlich nationale Kategorien, sich im kollektiven Bewußtsein weitgehend durchgesetzt hat. Gelegentlich äußert sich dies in einer Weise, die dann von der öffentlichen Meinung gebührend registriert wird. Mitte der 90er Jahre wurde bundesweit berichtet, daß die CDU-Oberbürgermeisterin von Frankfurt a.M., Petra Roth, gegenüber Ignaz Bubis, dem Vorsitzenden des Zentralrats der Juden Deutschlands und selber Frankfurter, die Hoffnung geäußert habe, die kriegerischen Auseinandersetzungen „in seinem Land“ würden bald ein Ende finden. Bubis habe geantwortet, von einem so heftigen hessisch-bayerischen Konflikt sei ihm nichts bekannt.

⁴ Laut Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation*. Frankfurt/New York 1988, S. 15f., läßt sich für den Nationalismus keine präzise Definition geben. Es sei sinnvoll, ihn statt wie eine Weltanschauung (ähnlich „Liberalismus“ oder „Faschismus“)

schaftsstiftende[n] Komponente[n] oder Merkmale von Nationalismus“ bezieht sich auf „z.B. das Bewußtsein eines Anders- oder Besonderssein vor allem aufgrund ethnischer, sprachlicher oder konfessioneller Homogenität, die Betonung von Gemeinsamkeit von soziokultureller Einstellung und historischen Erinnerungen, Sendungsbewußtsein, Gering-schätzung anderer Völker oder Animosität ihnen gegenüber“.⁵ In dieser Beschreibung herrschen Begriffe der Wahrnehmung vor: „Bewußtsein“, „Betonung“, „Einstellung“ usw. Bei dieser gegebenen Einschränkung des Nationalismusbegriffes gehe ich davon aus, daß Nationen keine historischen Gegebenheiten sind – wie der in Ost- und Mitteleuropa vorherrschende sogenannte „objektive Nationalismus“⁶ behauptet –, sondern kulturelle Konstrukte. Darin schließe ich mich den insbesondere von Forschern wie Benedict Anderson und Ernest Gellner vertretenen Thesen über die Nationen als „imaginierte Gemeinschaften“ an, die gerade die vom „objektiven Nationalismus“ reklamierten Charakteristika wie gemeinsame Sprache, Geschichte und Kultur mittels diskursiver Praktiken (z.B. über Presse, Buchveröffentlichungen, nationalstaatliche Erziehungssysteme) erst hervorbringen.⁷ Insofern sind Nationalitäten das Resultat zwar nicht individueller Entscheidungen, wohl aber kollektiver Diskussionen, Verhandlungen und Praktiken. Im 19. und selbst im frühen 20. Jahrhundert waren diese „Verhandlungen“ noch offen, was ich für die Juden in Ostpreußen zeigen möchte: Nationalität als Option. Die europäischen Nationalitäten, wie sie sich bis zum ersten Drittel des 20. Jahrhunderts herausgebildet hatten, sind keinesfalls die notwendigen oder naheliegendsten Ergebnisse dieser „Verhandlungen“ – wie vor allem in Südosteuropa, aber auch in mehreren westeuropäischen Ländern bis heute deutlich ist. In dieser Hinsicht ist auch das „Deutschtum“ Ostpreußens, vor dessen Hintergrund die ostpreußischen Juden ihre eigenen nationalen Standortbestimmungen vornehmen mußten, ein kulturelles Konstrukt,

begrifflich wie „Verwandtschaft“ oder „Religion“ einzuordnen, also als eine kultur-anthropologische Erscheinung.

⁵ Peter Alter, *Nationalismus*. Frankfurt 1985, S. 13.

⁶ Eine Erörterung des „objektiven“ oder „subjektiven“ Nationsbegriffs würde den Rahmen dieser Einleitung sprengen. Ich möchte nur betonen, daß ich mich in der Ablehnung des ersteren (Nation anhand „objektiver“ Kriterien wie Sprache, Kultur, Abstammung usw. erkenn- und abgrenzbar) nicht letzterem, dem „voluntaristischen“ Nationsbegriff (Nation als gemeinsame Willenserklärung all ihrer Bürger) anschließe. Es geht nicht um die Bewertung richtiger oder falscher Definitionen, sondern um die Beschreibung eines historischen Phänomens.

⁷ Aphoristisch bei Ernest Gellner, *Thought and Change*. London 1964; zit. nach Anderson, *Erfindung* (wie Anm. 4), S. 169: „Nationalismus ist keineswegs das Erwachen von Nationen zu Selbstbewußtsein: man erfindet Nationen, wo es sie vorher nicht gab.“

das Ergebnis einer durchaus nicht apriorisch entschiedenen Nationsbildung. Ein Beispiel für einen Ostpreußen betreffenden Entwurf des 19. Jahrhunderts, der keinen Erfolg hatte, ist die „Erfindung“ der niederdeutschen (der „sassischen“ oder „dietschen“) Nation von Dünkirchen bis Königsberg, die von der flämisch-niederländisch-plattdeutschen Spracheinheit ausging.⁸ Es ist einer von mehreren Entwürfen des 19. Jahrhunderts, der sich nicht durchsetzte. Er scheiterte nicht daran, daß er „falsch“ oder weniger begründet war als andere (in diesem Fall der kleindeutsche Entwurf des Bismarckstaats), sondern an kontingenten Umständen. In diese Zeit der Möglichkeiten fällt die Beschreibung der jüdischen Gemeinde zu Königsberg und der in ihr entstehenden Debatten über die differierenden Nationsdefinitionen.

I.

Königsberg war letzter Sitz des Hochmeisters des *Ordo militum Theutonicorum*, Hauptstadt des Herzogtums Preußen, Krönungsstadt der preußischen Könige, schließlich Provinzhauptstadt Ostpreußens. Die bäuerliche Ostsiedlung war im 13. Jahrhundert nicht über Pregel und Memel hinausgekommen, und so war die „Grenzraumsituation“, die im Zeitalter der Nationalismen zu einer Konstante in der Ostpreußendiskussion werden sollte, bereits seit dem Mittelalter gegeben. Bis zu den Teilungen Polens Ende des 18. Jahrhunderts war die polnisch-litauische Rzeczpospolita auf allen Seiten Nachbar des Ordenslandes bzw. Herzogtums Preußen, dann das Zarenreich und seit 1918 die neugebildeten Republiken Polen und Litauen. Vor allem die jahrhundertelange Nachbar- oder Gegnerschaft mit Polen prägte seit dem 19. Jahrhundert das „geopolitische“ Selbstbild Ostpreußens. Der Sieg von Tannenberg 1914 gewann gerade im alten Ordensland neben aller aktuellen Bedeutung die Dimension einer

⁸ „Dietschland strekt zich uit van Duinkerke tot Koningsberg“ (programmatische Schrift von C.J. Hansen, 1860; „Dietschland“ im Gegensatz zu „Deutschland“ südlich der Linie Aachen – Kassel – Cottbus). Diese Bewegung, die um 1780 entstand und Mitte des 19. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erfuhr, ging von der philologischen Feststellung aus, daß „de beide Nederlanden en plat-Duitschland (...) dezelfde of byna dezelfde Tael spreken“ (D. de Haerne). Sie forderte zunächst eine einheitliche Schriftsprache, um später möglicherweise zur volklich-staatlichen Einheit zu gelangen. Vgl. Ludo Simons, *Van Duinkerke tot Königsberg. Geschiedenis van de Aldietsche Beweging*. Brugge 1980. Dieses Konzept war damals weniger unrealistisch als es heute scheint. Die Burschenschaftler auf der Wartburg hielten es 1818 für notwendig, ausdrücklich „die Lehre von der Scheidung Süd- und Norddeutschlands“ als „falsch und irrig“ zu verurteilen.

Revanche für 1410. Dies war eine Orientierung, die für die innerjüdische nationale Standortbestimmung von großer Bedeutung war.

Als Provinzhauptstadt war Königsberg nicht nur ein wichtiges Verwaltungszentrum, sondern auch ein bedeutender Militärstützpunkt mit einer großen Garnison. Die wichtigsten Wirtschaftsfaktoren waren die landwirtschaftlichen Erträge der Provinz und der Hafen als internationaler Umschlagplatz, besonders im Handel mit Rußland. Hinzu kamen viele kleine und einige größere Industriebetriebe, die im Zusammenhang mit der Verarbeitung von Landwirtschaftsprodukten standen (Holzbearbeitung, Zellulose, Brauereien, Getreidemühlen), sowie Metallverarbeitung (Waggonbau, Walzmühle u.a.). Das geistige Leben in Königsberg war geprägt von der schon 1544 gegründeten Albertus-Universität, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Zentrum des preußischen Liberalismus war. Das Ostpreußen der Kaiserzeit, ein Land der großen Güter mit wenigen städtischen Zentren, war dominiert vom Nationalliberalismus mit zunehmender nationaler Komponente – eine weltanschauliche Grundhaltung, die sich im wesentlichen in der Republik fortsetzte. Königsberg allerdings entsandte schon in der Kaiserzeit zumeist sozialdemokratische Reichstagsabgeordnete.⁹

Um 1900 hatte Königsberg 190000 Einwohner, wovon ca. 4000 Juden waren.¹⁰ Es erfolgten 1904, 1927, 1928 und 1929 Eingemeindungen der umliegenden Gebiete,¹¹ und mit der Größe Königsbergs nahm auch die Einwohnerzahl der Stadt zu. Die absolute Zahl der Juden in Königsberg erreichte allerdings 1880 ihren Höchststand.¹² Königsbergs jüdische Be-

⁹ Die umfassendste Darstellung zur Geschichte Königsbergs ist weiterhin: Fritz Gause, Die Geschichte der Stadt Königsberg. 3 Bde., Köln (u.a.) 1968–1971, die bei aller Bedenklichkeit in Darstellung und Interpretation eine reichhaltige Informationssammlung bildet. Zur Königsberger Industrie in den 1920er Jahren vgl. ebenda, Bd. III, S. 93f.

¹⁰ Yoram K. Jacoby, Jüdisches Leben in Königsberg/Pr. im 20. Jahrhundert. Würzburg 1983, S. 7.

¹¹ Gause, Geschichte (wie Anm. 9), Bd. III, S. 56.

¹²

| Jahr | Mitglieder der jüd. Gemeinde | Bevölkerungsanteil | Jahr | Mitglieder der jüd. Gemeinde | Bevölkerungsanteil |
|------|------------------------------|--------------------|------|------------------------------|--------------------|
| 1700 | 50 | 0,1 % | 1864 | 3024 | 3,2 % |
| 1735 | 120 | 0,3 % | 1871 | 3863 | 3,4 % |
| 1756 | 307 | 0,6 % | 1880 | 5082 | 3,6 % |
| 1802 | 891 | 1,6 % | 1885 | 4155 | 2,7 % |
| 1811 | 649 | 1,2 % | 1900 | 3975 | 2,0 % |
| 1817 | 1027 | 1,8 % | 1905 | 4415 | 1,9 % |
| 1825 | 1294 | 2,0 % | 1910 | 4565 | 1,8 % |
| 1852 | 2044 | 2,7 % | 1925 | 4049 | 1,4 % |
| 1861 | 2572 | 3,0 % | | | |

Quelle: Auf- und Abstieg der Königsberger Gemeinde, in: Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt (im folgenden KJG) (1927), Nr. 6, S. 79.

völkerung weist damit eine demographische Entwicklung auf, die anderen Städten des Deutschen Reichs vergleichbar ist. Neben den Juden bestand in der Stadt eine katholische Minderheit; die Mehrzahl der Einwohner war evangelischer Konfession. Die Übereinstimmung der Mehrheitsbevölkerung mit der Konfession von Krone, Staat und dem Großteil der Eliten war in Königsberg also solider als in den meisten anderen zum Deutschen Reich gehörenden großen Städten.¹³ Darin unterschied sich die Lage der Königsberger Juden nicht nur von denen z.B. in Breslau, sondern auch von denen benachbarter Großstädte außerhalb des Reiches wie Riga, Wilna oder Kaunas.

II.

Die Entwicklung der jüdischen Gemeinde setzte in Ostpreußen vergleichsweise spät ein. Wie überall im mittelalterlichen Ostseeraum gab es auch im preußischen Ordensland keine bedeutsame jüdische Präsenz. Das Edikt des Hochmeister Seyfridt von Feuchtwangen, mit dem 1309 den Juden der Aufenthalt im Ordensland untersagt wurde,¹⁴ hat keine bezugte jüdische Besiedlung beendet und dürfte sich auf vereinzelte jüdische Kaufleute bezogen haben.

Um 1540, kurz nach Reformation und Säkularisierung des Ordens, sind zwei Ärzte die ersten urkundlich erwähnten Juden in Königsberg. 1656 erhielten jüdische Händler aus Polen-Litauen das Privileg, in der Stadt handeln zu dürfen, das jedoch schnell wieder aufgehoben wurde. Seit 1658 durften Juden an der Königsberger Universität in Medizin graduieren. Erst 1680 wurde der Bau einer Betstube genehmigt. Dieses Datum wurde später von den Liberalen in der jüdischen Gemeinde Königsberg als Gründungsdatum der Gemeinde in Königsberg angesehen, während diese Festlegung bei den Zionisten heftigen Widerspruch hervorrief.¹⁵ Noch 1701 wurden offiziell nur wenige Familien, aber mehr als eine Betstube genannt. 1704 wurde der erste Begräbnisplatz erworben.

¹³ Von den zehn größten Städten waren die einzigen Städte mit evangelischer Bevölkerungsmehrheit, die zum preußischen Staat gehörten, die Hauptstadt Berlin und Frankfurt a.M., dessen Verhältnis zum Hohenzollernstaat recht prekär war.

¹⁴ *Encyclopaedia Judaica*. Das Judentum in Geschichte und Gegenwart, hrsg. v. Jakob Klatzkin. Bd. 3, Berlin 1929, S. 246.

¹⁵ So kam es 1930 auch beinahe nicht zu den geplanten 250-Jahrfeiern der Gemeinde. Nachdem diese „nach jahrelangen Mühen“ aus Berlin ein Verzeichnis der Gemeindegliedern bekommen hatte, stand das Datum der Erbauung der Betstube fest. Jedoch hegte der damalige Gemeindevorsteher Rudolf Cohn Zweifel, ob dieses Datum als Gründungsdatum der Gemeinde gelten könne. Vgl. KJG (1930), Nr. 4, S. 66.

Seit 1707 gab es einen Rabbiner, Salomon Fürst, der bis 1722 in der Stadt war. Aber selbst dann verfügten die Juden noch über keinen Schutzbrief; die Obrigkeit bezeichnete „die Duldung von Juden in Ostpreußen als einen staatsrechtlichen Widerspruch zur Landesverfassung“.¹⁶ Seit 1722 hatte die jüdische Gemeinde eine Ordnung.¹⁷ Erst 1755 wurde eine Synagoge in der Vorstadt, in der Schnürlinggasse, gebaut.¹⁸ Grund war das sprunghafte Anwachsen der Gemeinde auf 300 Mitglieder, die größtenteils Flüchtlinge aus Danzig waren. Die kleinen Betstuben wurden zu eng.¹⁹

1786 wurden einem Juden zum ersten Male sämtliche Rechte eines christlichen Kaufmannes gewährt. 1787 erfolgte die erste Promotion eines Juden an der Albertina. Um diese Zeit stellte die Aufklärung den althergebrachten Ausschluß der Juden aus der christlichen Menschheit in Frage und forderte ihre „Emanzipation“, die volle staatsbürgerliche Gleichstellung sowie ihre Integration in die kulturelle Gesellschaft. „Im Kampfe um die Emanzipation stand Königsberg in erster Reihe.“²⁰ Immanuel Kants aufklärerischen Einfluß auf die jüdische Oberschicht formulierte u.a. 1784–1788 die hebräischsprachige Zeitschrift „Me’asef“ („Sammeler“).²¹ Die Ideen der Aufklärung, innerjüdisch mit dem hebräischen Wort „Haskala“²² bezeichnet, waren unter den Juden durchaus nicht unumstritten und führten zur Aufspaltung in jene Orientierungen, die als „Liberale“ (der sogenannten Assimilierung an die säkulare bürgerliche Kultur und Reform auch religiöser Praktiken) bzw. „Konservative“ oder „Orthodoxe“ (die in verschiedener Ausprägung auf der Bewahrung jüdischer Eigenheiten bestanden) noch in der Weimarer Republik die innerjüdische Debatte prägten.

Die Bestrebungen nach rechtlicher Gleichstellung, wie sie unter dem Einfluß der Französischen Revolution und der napoleonischen Legislation teilweise bereits erworben worden und nach 1815 wieder verloren gegangen waren, hatten erst in den Reformen Mitte des Jahrhunderts Erfolg. Am 23. Juli 1847 wurde im Staat Preußen das sogenannte Judenge-

¹⁶ Der liberale Rabbiner Lewin verwies in seinem Artikel über die Geschichte der Gemeinde mit diesem Zitat auf „ein Aktenstück“ von 1714. Rabbiner Lewin, 250 Jahre, in: KJG (1930), Nr. 9, S. 145 f., hier S. 145.

¹⁷ Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 14), Bd. 3, S. 246.

¹⁸ Der Wiederaufbau des 1811 abgebrannten Baus erfolgte 1815, und das Gebäude wurde später die „Alte Synagoge“ genannt.

¹⁹ Neues Lexikon des Judentums, hrsg. v. Julius Schoeps. Gütersloh/München 1992, S. 267.

²⁰ Encyclopaedia Judaica (wie Anm. 14), Bd. 3, S. 246. Das Königsberg der Aufklärung bot der liberaljüdischen Publizistik genügend Material zum Rückgriff.

²¹ Lexikon des Judentums, hrsg. v. John F. Oppenheimer. Gütersloh 1967, S. 340.

²² Von hebr. „sechel“, „Verstand, Vernunft“, und „hiskil“, „Verstand erwerben, verstehen lassen“.

setz erlassen, das den jüdischen Gemeinden eine gewisse Autonomie zugestand. Mit dem starken zahlenmäßigen Anwachsen der Gemeinde in der Folgezeit wurde die Alte Synagoge zu klein, und 1896 wurde die Neue Synagoge in der Lindenstraße errichtet, jenseits des Pregelarmes, dem Dom genau gegenüber und mit ihrer neobyzantinischen Kuppel eine monumentale Vergegenständlichung der Judenemanzipation. Die Mehrheit in der jüdischen Gemeinde bildeten um die Jahrhundertwende die liberalen Juden, die in der „Assimilierung“, der Anpassung an die Kultur der Umgebung, in der sie lebten, ihre Priorität sahen; Judentum sollte als bloße Konfession angesehen werden. Ende des 19. Jahrhunderts organisierten sie sich im „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ (C.V.).

1880 hatte Ostpreußen eine Gesamtbevölkerung von 1460312, davon waren 10800 Juden, von denen wiederum 4000 in Königsberg lebten.²³ Dies war die höchste jüdische Bevölkerungszahl, die Ostpreußen je besaß. Allein die Zahl der ostjüdischen Haushaltungen hatte sich in anderthalb Jahrzehnten verdoppelt;²⁴ seit 1855 verfügten sie über eine eigene, charakteristischerweise „polnisch“ genannte Synagoge. Die russischen oder polnischen Juden im Königsberg dieser Jahre waren oft Kaufleute oder Kommissionäre, die dort zeitweilig lebten und in dem umfangreichen Handel zwischen Rußland und dem Deutschen Reich vermittelten.²⁵ Hinzu kamen noch Reisende, darunter insbesondere Kranke aus dem benachbarten Litauen, die in den Krankenhäusern der Stadt Heilung suchten. „So kam es, daß Königsberg in den Sommermonaten den Anschein einer jüdischen Stadt gewann.“²⁶ Die eingesessenen Ostjuden blieben ihren Traditionen und auch der jiddischen Sprache treu, viele heirateten aber in Königsberger Familien ein und übernahmen deutsche Kultur, Sprache und Sitten. Neben den sich nun als Königsberger zählenden, assimilierten „ehemaligen Ostjuden“ blieben die reisenden jüdischen

²³ So laut KJG (1930), Nr. 6, S. 100. Dagegen gibt die *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 14), Bd. 3, S. 246f., eine Zahl von 5085 Juden für Königsberg um 1880 an. Demnach wohnten in Königsberg 1880 5082, 1910 4565 und 1928 3800 Juden. Vgl. auch Anm. 13.

²⁴ Es gab 1865–1870 ca. 200–250, 1870–1880 ca. 500 ostjüdische Haushaltungen; vgl. *Encyclopaedia Judaica* (wie Anm. 14), Bd. 3, S. 247.

²⁵ Siegmund Wolf, Die Bedeutung der Juden für den Königsberger Handel, in: KJG (1925), Nr. 6, S. 87: „Die wirtschaftliche Blüte Königsbergs basierte auf dem Handel mit Getreide, Holz, Heringen, Flachs und Hanf und zwar auf der Einfuhr von Rußland bzw. auf dem Export von hier nach Rußland, und stets waren es die jüdischen Kommissionäre, die einmal diesen Handel ermöglichten und durch die allmähliche Verbundenheit mit Königsberg dafür sorgten, daß andere Städte, namentlich Hafencities Rußlands, trotz großer Anstrengungen nicht im Wettbewerb mit Königsberg treten konnten.“

²⁶ Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 9, nach Shmaryah Lewin (vgl. folgende Anm.).

Kaufleute aus Osteuropa ein ständiges Element jüdischer Präsenz in der Provinz. Interessanterweise hatten die ostjüdischen Händler mit den Behörden weniger Probleme als mit den deutschen Juden in Königsberg, die sich von den Ostjuden distanzierten. Ebenso erging es russischen Juden, die an der Universität studierten. Sie hatten an der Universität keine Schwierigkeiten, jedoch beklagten sie sich über das reservierte, kühle Verhalten der deutsch-jüdischen Studenten.²⁷ Viele assimilierte Juden hatten Befürchtungen, daß das ‚ostjüdische‘ Auftreten ihrer Glaubensgenossen Provokationen und antisemitische Reaktionen hervorrufen könnte, während sie selber doch dabei waren, ein ‚deutsches‘ Bild von sich zu prägen, und wünschten, vor sich und anderen Deutsche jüdischer Konfession zu sein. Nach 1918 und in der Weimarer Republik sollte dieser Diskurs in der jüdischen Gemeinde in Ostpreußen einen deutlich anderen Akzent erhalten als im Reich, bedingt durch die nach dem Ersten Weltkrieg neu entstandene geopolitische Lage.

Den Kriegsausbruch 1914 erlebten die Königsberger Juden wie andere in Deutschland auch: Die Begeisterung war grenzenlos (oder wurde zumindest so dargestellt), und viele meldeten sich als Freiwillige zur kaiserlichen Armee. Für die meisten Juden war dies die Gelegenheit, als Deutsche ihre ‚vaterländische Pflicht‘ zu tun und damit ihre Option in eindrücklicher Weise zu demonstrieren. Für Ostpreußen bedeutete der Erste Weltkrieg, der mit dem Schock der russischen Invasion und der Schlacht von Tannenberg begann, jedoch eine tiefe Veränderung. Nach dem Ende des Krieges war die Situation der Provinz durch den polnischen Korridor und die politische und wirtschaftliche Abtrennung der großen Nachbarstädte Danzig und Memel eine andere. Der Bevölkerung wurde die neue Besonderheit der Lage Ostpreußens auf vielerlei Weise bewußt. Verplombte Eisenbahnwaggons mit verhängten Fensterscheiben machten jedem, der eine Reise „ins Reich“ unternahm, eindringlich deutlich, daß man sich nun in einer zumindest in strategischer Hinsicht prekären Lage befand. Die verbreitete Vorstellung vom deutschen Staat als einem (Volks-)Körper, etwas Natürlich-Organischem, zeigte sich in dieser Situation in den Metaphern vom „abgetrennten“ Ostpreußen, wie sie in der Publizistik jener Jahre²⁸ häufig sind. (Eine Alternative war es, Ost-

²⁷ So schildert es der aus Rußland stammende Shmaryah Lewin, der 1892/93 in Königsberg studierte und sich dort niederließ, in seinem Artikel „Die Königsberger Judenheit vor vierzig Jahren“, in: KJG (1933), Nr. 10, S. 115, dem Abdruck eines Auszugs aus seiner Autobiographie „Jugend in Aufruhr“. Berlin 1933.

²⁸ Und auch noch bei deutsch-national eingestellten Historikern der Nachkriegszeit; vgl. z.B. Gause, Geschichte (wie Anm. 9), Bd. II, S. 36 u.a.

preußen als neue „Kolonie“ Deutschlands zu bezeichnen.²⁹) Revolution und Bürgerkrieg in Rußland versetzten dem Königsberger Osthandel einen schweren Rückschlag, der mit Hilfe langjähriger staatlicher Förderprogramme (u.a. der Gründung der „Ostmesse“ 1920) halbwegs aufgefangen wurde. Mit der Stabilisierung der Sowjetunion sowie der Errichtung der neuen Republiken – Ostpreußen und die Sowjetunion hatten keine gemeinsame Grenze – ging eine generelle Umorientierung der Wirtschaftsströme einher. Der Verkehr mit den jüdischen russischen Händlern ging daher drastisch zurück; auch die Badegäste aus dem Osten kamen nicht mehr nach Königsberg und an die Samlandküste wie vor 1914. Statt dessen kamen viele jüdische Flüchtlinge aus Polen, die sich während des polnisch-russischen Krieges ins seit 1918 nicht mehr kriegführende Deutsche Reich retteten. Die Königsberger Juden versuchten, mit der Einrichtung des „Jüdischen Arbeitsamtes“ den mittellosen Flüchtlingen zu helfen und sie besonders für die übrige Bevölkerung Königsberg so unsichtbar wie möglich zu halten. Dieses Verhalten war eine Reaktion auf den im Laufe des Weltkrieges zunehmenden Antisemitismus im Deutschen Reich, den zu äußern nach 1918 zunehmend Teil der Rhetorik und Praxis der rechtsnationalen Parteien und Organisationen wurde. Nach der „Dolchstoßlegende“ sahen sich (nicht nur) viele Königsberger Juden bemüht, noch weniger als Juden aufzufallen. Dieses Verhalten der jüdischen Gemeinde lag auch im Sinne der Königsberger Behörden, die den Erlaß herausgaben, daß die Flüchtlinge die von der Militärbehörde aufgestellten Baracken nicht verlassen dürften. Die Flüchtlinge wurden so schnell wie möglich in Arbeitsverhältnisse in das Reich vermittelt. Die Königsberger liberalen „Deutschen jüdischen Glaubens“ halfen aktiv mit, diese von ihnen selber als ostjüdische „Hochflut“ bezeichnete Wanderung an Königsberg vorbeizuleiten.³⁰

Die ersten Jahre der Republik erlebten die Königsberger Juden als finanziell schwierig. Im täglichen Leben, in der Gemeinde oder im Verhältnis zur übrigen Königsberger Bevölkerung begann ein Prozeß der Veränderungen, der sich, verstärkt durch die Inflation und die ihr folgenden

²⁹ Der von der „Königsberger Allgemeinen Zeitung“ herausgegebene „Fremdenführer durch Königsberg in Preußen“ (1927; Nachdr. Leer 1991) führt die Stadt mit folgenden Worten ein: „Königsberg ist heute die Hauptstadt einer Kolonie, der einzigen, die Deutschland besitzt.“ (S. 28)

³⁰ Initiatoren waren der Kaufmann Otto Cohn und der Student Jakob Kantorowitz. In M. Hoffmanns Bericht „Jüdische Wanderarmen- und Arbeiterfürsorgestelle“, in: KJG (1930), Nr. 2, S. 29, wurde das Ereignis von vor zehn Jahren beschrieben: „Es ist ein Verdienst der hier genannten Personen, daß die Hochflut der Wanderungen von der jüdischen und allgemeinen Öffentlichkeit fast unbemerkt geblieben ist.“

Wirtschaftskrisen³¹ sowie die politischen Unsicherheiten, den Königsberger Juden der 20er Jahre als Niedergang darstellte. Sie erfuhren von zurückgehenden Mitgliederzahlen, niedrigen Geburten- und Nachwuchsraten, schwindender Beitrags- und Spendenbereitschaft, von antijüdischen Vorfällen, die in der Demokratie viel artikulierter zutage traten als früher, von der Notwendigkeit der „Berufsumschichtung“ mit allen darin angelegten Unsicherheiten und hörten stete Appelle an die jüdische Geschlossenheit und Solidarität. Der nostalgische Hintergrund der Kaiserzeit wird in zahlreichen Beiträgen dieser Zeitung mehr oder minder explizit beschworen. Die Republik war für Königsbergs Juden nicht erst mit dem Aufkommen der NSDAP eine Zeit des Pessimismus.

III.

Die liberale Gemeinde Königsbergs hatte schon im 19. Jahrhundert einen sehr guten Ruf. Ihre bekanntesten Protagonisten waren der liberale Rabbiner Vogelstein³² und der Kantor Eduard Birnbaum. Seit dem 1. Mai 1879 war Birnbaum erster Kantor an der Neuen Synagoge zu Königsberg und erhielt 1898 den Titel des Oberkantors. Birnbaum, der 1920 verstarb, bearbeitete und komponierte nicht nur Musik für den liberal-jüdischen Gottesdienst, sondern sang und dirigierte auch im lutherischen Dom. Am Beispiel Birnbaums, der einen hohen Bekanntheitsgrad hatte und dessen Leben als angesehenes Mitglied der jüdischen Gemeinde gut dokumentiert ist, läßt sich zeigen, wie sich die Situation eines Juden innerhalb der Gemeinde darstellen konnte. Der Sohn Eduard Birnbaums beschrieb die Situation seines Vaters folgendermaßen:

„In den religiösen Auseinandersetzungen innerhalb des jüdischen Gemeindelebens fühlte er sich nicht glücklich. Er konnte sich weder zu den Rechtgläubigen halten, denen er Erstarrung in Formen einer Niedergangszeit vorwarf, noch zu den liberalen Reformern, die ihm zuviel künstlerisch wertvolles Traditionsgut

³¹ Mitte der 20er Jahre war fast jeder zweite jüdische Erwerbstätige im Waren- und Produkthandel tätig, von der Gesamtbevölkerung nur jeder dreizehnte. Vgl. Statistik in: Abraham Barkai, Die Juden als sozio-ökonomische Minderheitsgruppe in der Weimarer Republik, in: Juden in der Weimarer Republik, hrsg. v. Walter Grab u. Julius H. Schoeps. Stuttgart/Bonn 1986, S. 330-343, hier S. 333.

³² Hermann Vogelstein (1870–1942) war von 1897 bis 1920 Rabbiner in Königsberg und anschließend in Breslau. 1938 emigrierte er in die USA. Quellen verschiedenster Herkunft heben seinen Ruf als Rabbiner hervor. In den Jahren 1911–1913 wurde er auch öffentlich sehr aktiv, als er in von „Tausenden von Nichtjuden“ besuchten Veranstaltungen antisemitischer Ritualmordpropaganda zu begegnen versuchte; vgl. Emanuel Schereschewsky, Erinnerungen an Königsberg i.Pr., in: 'Udim 3 (5733/1972), S. 117-125, hier S. 119.

über Bord warfen und es seiner Meinung nach nur durch Nachbildung eines kahlen rationalistischen Protestantismus ersetzen wollten. Noch weniger wußte er mit der damals rasch anwachsenden Bewegung des Zionismus anzufangen, die ihm zu wenig religiösen Gehalt hatte und mit ihrer Parole der Rückkehr zu einer eigenen jüdischen Nation nur vom ‚Antisemitismus der anderen‘ zu leben schien.“³³

Seinen Eindruck vom Kantor schildert der aus Rußland stammende Philosophiestudent Shmaryah Lewin, der Rabbiner Bamberger und Kantor Birnbaum als den einzigen „deutschen“ Juden im Verein der „Maskilim“, der „modernen Hebraisten“, begegnete, „wobei letzterer naturalisierter Deutscher war. (...) Es waren Juden darin, die teutonisiert zu werden wünschten, jedoch mit Teutonen nicht in Berührung kamen. Sie verkehrten nur mit germanisierten Juden und nahmen sich diese zum Muster“.³⁴

Nicht alle Juden blieben in diesem Zwiespalt bei der Gemeinde, sondern kehrten dem Judentum den Rücken zu – darunter auch einer von Kantor Birnbaums beiden Söhnen. „Die Reform führte oft aus dem Judentum heraus.“³⁵ Zudem spielten oft Karrieregründe eine Rolle, denn einige staatliche Positionen waren Juden noch immer verwehrt.

Zu den als Verschlechterung empfundenen Veränderungen des beginnenden 20. Jahrhunderts, zu der Bedrohung des sozioökonomischen Status durch wirtschaftliche Krisenhaftigkeit und dem deutlicher werdenden Antisemitismus kam die Herausforderung der „deutsch-jüdischen“ Identität durch eine andere Option, die zumal in der jüngeren Generation an Attraktivität gewann: der Zionismus. Ende des 19. Jahrhunderts entwickelten westeuropäische jüdische Intellektuelle den Zweifel, ob das jüdenfeindliche Verhalten in den jeweiligen Ländern durch die Assimilierung der Juden zu beenden sei oder nicht vielmehr die Assimilation grundsätzlich unmöglich mache, zu einer kohärenten jüdisch-nationalen Ideologie.

³³ Zit. nach Immanuel Birnbaum, Achtzig Jahre dabeigewesen. Erinnerungen eines Journalisten. München 1974, S. 13. Eduard Birnbaum wurde am 22. März 1855 in Krakau geboren und starb am 8. August 1920 in Cranz an der Samlandküste; vgl. L. Badrian, Eduard Birnbaum. Zu seinem 10. Todestage, in: KJG (1930), Nr. 8, S. 133f. Seines zehnten Todestages gedachte die Gemeinde nicht nur mit dem Jahrestagsgebet auf dem Friedhof und einem Gedenkgottesdienst, sondern auch mit einer Veranstaltung in der Aula der Hindenburgschule, bei der Birnbaums Kompositionen aufgeführt wurden; vgl. [Anonymus,] Aus der Gemeinde: Zum Gedächtnis Eduard Birnbaums, in: KJG (1930), Nr. 8, S. 136.

³⁴ Lewin, Judenheit (wie Anm. 27), S. 115.

³⁵ Jacoby, Leben (wie Anm. 10), S. 11. Mit „Reform“ sind hier die liberalen Reformen seit der Aufklärung gemeint, zu denen u.a. die Praxis der Gottesdienstmusik gehört, wie sie Kantor Birnbaum vertrat.

Ziel war es, ein jüdisches Nationalbewußtsein zu schaffen und sich somit aus dem Dilemma der „Judenfrage“ zu lösen. Der Zionismus entwickelte sich zwar unter Rückgriff auf die Begrifflichkeit der allgemeinen Nationsdebatte,³⁶ unterschied sich aber von allen anderen Nationalismen dadurch, daß er – aufgrund der einzigartigen Lage der Juden, die er als „Volk“ auffaßte – keine territoriale Komponente hatte. Ob und wo ein jüdischer Nationalstaat entstehen könnte, war anfangs ganz offen, Palästina nur eine unter mehreren diskutierten Möglichkeiten.³⁷ (Zugleich setzte, zunächst unabhängig vom westeuropäischen Zionismus, vorwiegend aus den Ländern des Zarenreiches eine erste Immigrationswelle nach Palästina ein.) 1896 gab der Wiener Theodor Herzl in seiner Schrift „Der Judenstaat“ den einflußreichsten Anstoß zur Formierung einer autonomen jüdischen Nation. Im Jahr darauf fand in Basel der erste weltweite Zionistenkongreß mit 200 Teilnehmern statt. Es war der Beginn einer Bewegung, deren Ziel es war, mit persönlichem Einsatz und Wissen Palästina als Siedlungsgebiet für Juden nutzbar zu machen, um dem europäischen Antisemitismus zu entgehen und eine eigene „nationale Heimstätte“ zu bilden. Gerade die Schaffung einer jüdischen Agrarkultur war den westeuropäischen Juden, die sich als seit Jahrhunderten verstädtert und – im Sinne der um diese Zeit weitverbreiteten lebensreformerischen Ideen – „verweichlicht“ betrachteten, ein hochideologisiertes Anliegen. 1901 wurden dafür die Organisationen des Jüdischen Nationalfonds gegründet, deren Ziel es war, die weltweiten Spenden zugunsten der Palästina-Siedlung zentral zu verwalten und Land in Palästina aufzukaufen. Resonanz war vorhanden, und der Zionismus entwickelte sich zu einem akzeptierten Modell in den Gemeinden. Gerade im Vergleich zu den osteuropäischen Ländern war die Zeit nach Herzls Tod 1904 und bis zum Ersten Weltkrieg allerdings keine sehr erfolgreiche Zeit für die Zionisten im Deutschen Reich.³⁸ Mit Erreichung der Balfour-Declaration im November 1917, in der die britische Regierung halboffiziell „eine jüdische Heimstatt in Palästina“ garantierte und damit Herzls Formulierung vom 1. Basler Kongreß aufnahm, erstarkte das Interesse am Zionismus.

Besonders der jüdischen Jugend bot das jüdisch-nationale Programm eine Lösung ihres identifikatorischen Notstandes. Nicht erst nach 1918

³⁶ Ein deutsches Beispiel: Die Thesen der „National-jüdischen Vereinigung“ in Köln (1897) begannen mit dem Satz „Durch gemeinsame Abstammung und Geschichte verbunden, bilden die Juden aller Länder eine nationale Gemeinschaft“; zit. nach Stephen M. Poppel, *Zionism in Germany, 1897–1933*. Philadelphia 1977, App. A.

³⁷ Allerdings wurde Palästina als „Heimstätte“ bereits ausdrücklich im Programm des 1. Zionisten-Kongresses in Basel 1897 genannt.

³⁸ Louis L. Snyder, *Encyclopedia of Nationalism*. Chicago/London 1990, S. 431 f.

erfahren junge Juden die Umgebung eines aggressiver werdenden populären Nationalismus, der – zumal im wilhelminischen Nationalstaat – seit den 1880er Jahren dazu neigte, jenseits der staatsrechtlichen Gleichstellung aller Bürger die Zugehörigkeit der Juden zum (deutschen) *Volk* in Frage zu stellen. Diese Herausforderung des Bürgerbegriffs, wie er sich vor 1871 entwickelt hatte, war mit der Gründung und den Wahlerfolgen antisemitischer Parteien³⁹ auf Reichstasebene legitimiert und fand, vermittelt durch den einflußreichen protestantischen Hofprediger und Mitbegründer der antisemitischen „Christlich-Sozialen Partei“, Adolf Stoecker, auch in den Führungsgruppen des monarchischen Staates Verbreitung. Diejenigen, die in der bürgerlichen Gleichstellung die Grundlage ihrer Identität als „Deutsche jüdischer Konfession“ fanden, sahen sich dieser Herausforderung gegenüber hilflos. Zahlreiche Selbstzeugnisse⁴⁰ geben darüber Auskunft, wie manche – zumal in jungen Jahren – das identitäre Dilemma lösten, indem sie sich dem zionistischen Gedanken einer jüdischen Nation anschlossen und somit gewissermaßen die Segregationsforderung des populären deutschen Nationalismus aufnahmen, ohne die darin implizierte Minderachtung der Juden anerkennen zu müssen. Norbert Elias ist nur einer unter vielen dieser Generation, die in jungen Jahren diese Option wählten.⁴¹ „Wir sind ein Volk – der Feind macht uns dazu“, hatte Herzl es formuliert.⁴² Die Unmöglichkeit der „Assimilierung“ an das „Wirtsvolk“ – wie sie in antisemitischen Einstellungen und Akten zunehmend wahrgenommen wurde – konnte so positiv uminterpretiert und zur Grundlage einer stimmigen Identitätsbildung werden.

Für die Mehrheit, die assimilierten Juden im Deutschen Reich, die sich selber als „deutsche Staatsbürger jüdischen Glaubens“ bezeichneten, war der Zionismus ein eher störender Faktor. Zahlenmäßig war der Zionis-

³⁹ Seit den 1890er Jahren erreichten sie in den Reichstagswahlen über eine Viertelmillion Wählerstimmen und entsandten bis zu 16 Abgeordnete; vgl. Manfred Görtemaker, *Deutschland im 19. Jahrhundert*. 3. Aufl., Leverkusen 1988, S. 266.

⁴⁰ So beschreibt der jüdische Student Max Bodenheimer seine Konversion zum Zionismus in geradezu religiöser Sprache: „The Zionist idea was a result of a sudden inspiration. It was like a light that suddenly broke forth within me. (...) I felt like a slave for whom the road to liberty suddenly opens, like a prisoner who by a miracle finds the tool to break his chains. (...) Whereas shortly before I had wrestled with the decision to abandon Judaism and seek refuge from Jew-hatred in new surrounding where my origin was unknown, I was now filled with a holy zeal to serve the cause of my people.“ Zit. nach: Poppel, *Zionism* (wie Anm. 36), S. 91.

⁴¹ 1920 schrieb der 22jährige Elias, damals führendes Mitglied des zionistischen Jugendbundes „Blau-Weiß“, an seinen Freund Martin Bandmann: „Aus uns Juden, (...) dieser wirbellosen skeptisch-cynischen, relativistischen und im Grunde schon halb verzweifelten Menge (...) aus diesen Juden ein Kulturvolk zu schmieden, das ist das Ziel.“ Vgl. Jörg Hackeschmidt, *Von Kurt Blumenfeld zu Norbert Elias. Die Erfindung einer jüdischen Nation*. Hamburg 1997, S. 329.

⁴² Zit. nach Peter Ortag, *Jüdische Kultur und Geschichte*. Potsdam 1995, S. 104.

mus im Deutschen Reich – ganz anders als im Zarenreich und seinen Nachfolgestaaten, aber auch in Westeuropa – marginal.⁴³ Dennoch fand er viele eloquente Anhänger, besonders in Berlin, wo eine große Zahl der Unterstützer aus den Reihen der nach dem Ersten Weltkrieg (staatenlosen) zugewanderten Ostjuden kam. Die Debatte wurde aber in allen Gemeinden geführt. Die Zionisten sahen „von ihrer ‚objektiven‘ Nationalitätenkonzeption ausgehend“ die Debatte kritisch:

„Alle taten so, als ob die Stellungnahme jedes einzelnen Juden konstitutiv wirkte. Die Tatsache, daß die Welt, unabhängig von der subjektiven Entscheidung der einzelnen Juden: Assimilation oder Zionismus, Taufe oder Judentum, schon längst über die Gretchenfrage ‚Was denkst du?‘ hinausgekommen war, wollte niemand zur Kenntnis nehmen.“⁴⁴

IV.

In der Form, wie diese ‚Gretchenfrage‘ von den Königsberger Juden behandelt wurde, spiegelt sich eine Vielzahl von Nuancen wider, deren Antrieb die Vermeidung oder Öffnung der Frage war: Assimilation oder Segregation. Die Frage stellte sich mit der Entstehung des Zionismus anders als im 19. Jahrhundert und veränderte das Bewußtsein der Juden. Je nach Sensibilisierung, Wertmaßstäben und auch soziologischem Hintergrund entstand besonders in den 20er Jahren dieses Jahrhunderts eine gemeindegeschichtliche Entwicklung, die den einen als Niedergang, den anderen als Erneuerung erschien. Tribüne der publizistischen Debatten war das „Königsberger Jüdische Gemeindeblatt“, 1924 als Organ der Königsberger Gemeinde gegründet und ab 1929 auch Nachrichtenblatt des Verbandes der Synagogengemeinden Ostpreußens.⁴⁵ Die Zeitung, die monatlich

⁴³ Bei einer jüdischen Gesamtbevölkerung des Deutschen Reiches, die bei etwa einer halben Million lag, stieg die Mitgliederzahl der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ zwischen 1900 und Kriegsbeginn von rund 2000 auf rund 9000 an. In der Weimarer Republik schwankte sie zwischen 20000 und 30000, mit Tendenz nach unten gegen Ende der 20er Jahre. Das entsprach regelmäßig ungefähr 5% der weltweiten Mitgliederzahl. Ab 1933 verdoppelte sich die deutsche Mitgliederzahl beinahe im Jahresrhythmus; Zahlen nach Poppel, Zionismus (wie Anm. 36), Tab. 3.

⁴⁴ Kurt Blumenfeld, *Erlebte Judenfrage. Ein Vierteljahrhundert deutscher Zionismus*. Stuttgart 1962, S. 103. Blumenfeld, einer der einflußreichsten deutschen Zionisten der Weimarer Zeit (1884–1963), kam im Sommersemester 1906 zum Studium an die Albertina nach Königsberg und hatte sich schon zu dieser Zeit den zionistischen Organisationen angeschlossen. Vgl. Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 41 f.

⁴⁵ Er verband die Königsberger mit den kleinstädtischen Gemeinden (Tilsit, Insterburg, Neidenburg, Allenstein, Pr. Eylau, Marienwerder u.a.), welche zahlenmäßig und in der Öffentlichkeitswahrnehmung weit weniger bedeutend waren als die Gemeinde in der Provinzhauptstadt.

mit einem Umfang von rund 25 Seiten erschien, wurde allen Gemeindegliedern kostenlos zugestellt.⁴⁶ Gedruckt von der Hartungschens Verlagsdruckerei, finanzierte sie sich durch Annoncen sowie durch Zuschüsse der Gemeinden. Im Vergleich zu anderen jüdischen Gemeindezeitungen der Republik war das Königsberger Blatt bemerkenswert ausführlich. Dem Schriftleiter, dem liberalen Rabbiner Reinhold Lewin, war daran gelegen, „Niveau zu halten“.⁴⁷ Das geschah in Form ausführlicher Berichte von Veranstaltungen, Vorträgen, Sitzungen usw. sowie gelegentlicher Essays, für die auch nicht-ostpreußische Autoren gewonnen wurden.⁴⁸ Obgleich die erbitterten Diskussionen, die der Gründung des „Gemeindeblattes“ vorangingen, nicht mehr im einzelnen rekonstruierbar sind, entstand die Zeitung vermutlich unter dem Druck der liberalen Drohung, eine eigene publizistische Plattform zu gründen.⁴⁹ Unter einem paritätisch zusammengesetzten Beirat sowie dem liberalen Rabbiner als Redakteur⁵⁰ mag auch im „Gemeindeblatt“, wie es ab 1924 entstand, bei aller proklamierten Überparteilichkeit eine gewisse redaktionelle Tendenz nicht ausgeschlossen sein. Allerdings gibt es keine Anhaltspunkte für eine publizistische Benachteiligung nichtliberaler Gruppen. Soweit ersichtlich, wurde das „Gemeindeblatt“ seinem Anspruch gerecht, „nicht als fremd [zu erachten], was jüdisch sei“.⁵¹

In der jüdischen Gemeinde in Königsberg fanden die Diskussionen um jüdische Nationalität und Konfession auf zwei Ebenen (der religiösen und politischen Orientierungen der verschiedenen Gruppierungen) zwischen drei Interessenrichtungen statt. Zum einen gab es die Liberalen, im „Gemeindeblatt“ hauptsächlich durch den C.V. mit ihrem Vorsitzenden

⁴⁶ Im Gefolge der großen Wirtschaftskrise 1931 wurde die Gratiszustellung an die außerhalb Königsbergs wohnenden Empfänger eingestellt (Jahresbeitrag: RM 1,50), was zu einem drastischen Rückgang der Bezieher führte.

⁴⁷ Lewin, Vier Jahre Königsberger Jüdisches Gemeindeblatt, in: KJG (1928), Nr. 9, S. 118.

⁴⁸ Hingegen „vermied es“ Lewin, „zur Feier fünfzigster Geburtstage, zu Jubiläen in Kegelklubs oder Kriegervereinen dithyrambisch Stellung zu nehmen“ (ebenda). Die beinahe jeder Ausgabe vorangestellten Gedichte von Gertrud Marx stellen offenbar eine Reverenz an den einflußreichen konservativen Bankier und Spender Hermann Marx, ihren Sohn, dar.

⁴⁹ Vgl. hierzu Sabine Thiem, Notorious Herr Sabatzky from Königsberg, in: Leo Baeck Institute Year Book 44 (1999), S. 191-204.

⁵⁰ Als ehemaliger Feldrabbiner und derzeitiger Funktionär im „Reichsbund jüdischer Frontsoldaten“, der gegenüber der völkischen Propaganda stets das „Deutschtum“ der jüdischen Frontkämpfer vertrat, stand er gewissermaßen von Haus aus im Gegensatz zur zionistischen Ideologie.

⁵¹ KJG (1928), Nr. 9, S. 118. Eine Ausnahme bildete der den Deutschnationalen nahestehende „Verband nationaldeutscher Juden“, dessen Königsberger Ortsgruppe sich 1924 bereits aufgelöst hatte und im folgenden hier – anders als in den anderen Gemeinden, vor allem in Berlin – keine Rolle spielte.

Prof. Dr. Hugo Falkenheim und dem Syndikus der Ortsgruppe Königsberg, Kurt Sabatzky, vertreten. Der größte Verein war, wie gesagt, der „Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ mit Hauptsitz Berlin. In Ostpreußen bestand der Landesverband Ostpreußen und darin die Ortsgruppe Königsberg.⁵² Im C.V. war auch die „Frauengruppe des Centralvereins deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens“ tätig.⁵³ Als Jugendorganisation hatte der C.V. den „Jüdischen Jugendverein“⁵⁴ mit einem eigenen Jugendheim am Steindamm 11.⁵⁵ In der Nationalismusfrage der Königsberger Juden blieb ein Phänomen der deutschen Juden völlig unbedeutend: das Phänomen der deutsch-völkischen Juden, die in Berlin, Breslau und München in dem „Verband der nationaldeutschen Juden“ besonders viele Anhänger fanden. 1933 vertrat Hans-Joachim Schoeps mit seinem „Deutschen Vortrupp, Gefolgschaft deutscher Juden“ eine antizionistische und gegen Ostjuden gerichtete Haltung,⁵⁶ wie sie in einem Verein in Königsberg nie zum Ausdruck kam.

Neben den Liberalen gab es die sehr kleine Gruppe der Orthodoxen, religiös in der Alten Synagoge bzw. der „Adaß Jisroel“ und politisch in der „Jüdisch-Konservativen Vereinigung“ organisiert, mit deren Rabbinern⁵⁷ und der einflußreichen Bankiersfamilie Marx, auf die hier nicht weiter eingegangen wird. Die zionistischen Organisationen schließlich waren die Ortsgruppe der „Zionistischen Vereinigung für Deutschland“ (um Erich Cohn) und die Jugendverbände. Gegenüber z.B. der „Kadimah“, dem zionistischen Jugendbund, entfaltete die Jugendgruppe des C.V. anscheinend eine weit geringere Aktivität und konnte in ihren Publikationen im „Gemeindeblatt“ auch nicht einen derartigen Enthusiasmus verbreiten. Die Aktivitäten der C.V.-Jugend gingen selten über ein Purim- oder Chanukkafest⁵⁸ oder ein Treffen mit der „Deutsch-Jüdischen Jugend Danzig“ hinaus.⁵⁹ Auch hier wurde das Deutschtum betont, und die Vorträge richteten sich öfters gegen den Zionismus. So hielten 1930

⁵² 1906 wurde die Ortsgruppe des C.V. in Königsberg gegründet; vgl. Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 45.

⁵³ 1922 wurde der Frauenverein des C.V. gegründet; vgl. E. W., *Frauengruppe des C.V.*, in: *KJG* (1924), Nr. 1, S. 6.

⁵⁴ 1911 wurde die Jugendgruppe des C.V. gegründet. Nach Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 45, war 1930 der 1. Vorsitzende Bernhard Borkon; vgl. Akiba Eger, *Jüdischer Jugendverein*, in: *KJG* (1930), Nr. 1, S. 10.

⁵⁵ Dora Nadel, *Jüdischer Jugendverein*, in: *KJG* (1930), Nr. 5, S. 90.

⁵⁶ Donald L. Niewyk, *The Jews in Weimar Germany*. London 1980, S. 166f.

⁵⁷ Für die „Adaß Jisroel“-Gemeinde wirkten bis 1928 Rabbiner Dr. Jakobovitz, 1928–1932 Rabbiner Curt Peritz und ab 1932 Rabbiner Dr. Ochs.

⁵⁸ Purim wurde als Äquivalent des „christlichen“ Karnevals, Chanukkah als das des Weihnachtsfests gefeiert.

⁵⁹ Schilderung des Treffens in: [Anonymus,] *Jüdischer Jugendverein*, in: *KJG* (1929), Nr. 9, S. 139.

Erwin Lichtenstein aus Danzig (aufgewachsen in Königsberg) und Martin Sternfeld einen Vortrag über den Zionismus mit dem Ergebnis:

„Er [Lichtenstein] betrachte den Zionismus vom jüdischen, vom deutsch-jüdischen und vom allgemein-politischen Standpunkte aus und kam nach eingehender Betrachtung von allen Seiten her zur Ablehnung der Bewegung. (...) Es [das zionistisch geprägte Judentum] sei ein neues Judentum, das dem Juden sein eigentliches Wesen und seine Aufgabe nehme.“⁶⁰

In den Vorträgen des C.V.-Frauenverbandes, die häufiger zu einem Konsens aller Juden gegen die Antisemiten aufriefen, wurde die zionistische Idee mit dem Hinweis auf „das Deutsche“ abgewiesen, das Herta Sabatzky, die Königsberger Vorsitzende des Frauenverbandes und Ehefrau des C.V.-Syndikus, 1930 anscheinend sowohl ‚objektiv‘ als auch ‚voluntaristisch‘ begründete:

„Wir deutschen Juden (auch die Zionisten sind doch deutsche ‚Assimilanten‘, sofern sie in Deutschland leben, sprechen, arbeiten und in deutschem Boden beerdigt werden) sind das Produkt deutscher Kulturgemeinschaft und der deutschen Nation; ihnen haben wir uns auf Grund einer uns selbstverständlichen Willensregung verpflichtet.“⁶¹

Zwei Jahre später war ihr Ton bereits offensiver – oder defensiver? – geworden:

„Aufgabe der deutsch-jüdischen Frau sei es, an der Seite des Mannes den Gedanken der Synthese von Deutschtum und Judentum zu vertreten. (...) Neben dem altjüdischen Erbgut der Religion müsse der Gedanke der Verwurzelung mit dem deutschen Heimatboden in der Kinderseele großgezogen werden, daß das Judentum keine Nation, sondern eine religiöse Stammesgemeinschaft sei. Die jüdische Abstammung, das jüdische Vaterhaus und die jüdische Umwelt gäben uns zwar eine besondere Prägung, jedoch entfremde uns das dem nichtjüdischen

⁶⁰ Erwin Lichtenstein bei einem Vortrag im Jüdischen Jugendverein; vgl. Eger, Jugendverein (wie Anm. 54), S. 10.

⁶¹ Herta Sabatzky aus dem Vortrag für die Frauengruppe des C.V., „Warum sind wir C.V.-Frauen“, in: KJG (1930), Nr. 4, S. 51 f.

Deutschen genau so wenig wie etwa den ostpreußischen Bauern dem Berliner Proletarier. Der Gedanke vom Gastvolk im Wirtschaftsvolk sei aufs entschiedenste abzulehnen.“⁶²

Herta Sabatzky ist hier unabsichtlich ein Eingeständnis dahingehend ent-schlüpft, daß Nationalismus ein „imaginiertes Konstrukt“ [Anderson] ist: Auch der ostpreußische Bauer, auf den sich die Rednerin bezieht, hat mit dem Berliner Proletarier im Grunde wenig anderes gemein als die imaginierte Nation. In dem Zitat „Deutschtum und Judentum ist kein Gegensatz!“⁶³ lag apodiktisch das Ansinnen der Liberalen, von der nicht-jüdischen Umwelt akzeptiert und integriert zu werden. Diese Einstellung erschien nicht nur in Vorträgen des C.V.; auch einzelne liberal eingestellte Persönlichkeiten der jüdischen Gemeinde Königsberg taten in Artikeln ihre Meinung kund, besonders in Wahlkampfphasen innerhalb der Gemeinde.⁶⁴ Aber auch privat suchten viele Juden den Kontakt zu christlichen Königsbergern, besonders die akademische Oberschicht. Die Abneigung gegenüber den Ostjuden entstand aus dem Wunsch, sich im Kontrast zu ihnen als Deutsche aufzufassen. Immanuel Birnbaum schilderte das so:

„Eine geistige Verbindung zwischen den von den deutschen Klassikern und Philosophen beeinflussten gebildeten Königsberger Juden und diesen ‚jiddisch‘ sprechenden Sektierern gab es kaum. Sehr viel enger waren die Beziehungen der eingewachsenen jüdischen Bürger zur christlichen Umgebung.“⁶⁵

Die „Zionistische Vereinigung für Deutschland“ (Z.V.f.D.) war in Königsberg durch ihre Zionistische Ortsgruppe vertreten, deren Mitglieder bei Tagungen der Z.V.f.D. als Delegierte Königsbergs teilnahmen und

⁶² Herta Sabatzky, Der C.V. und die Frauen, in: Kurt Sabatzky, Aus den Provinzgemeinden: Allenstein, in: KJG (1932), Nr. 1, S. 4.

⁶³ Oberstudiendirektor Dr. Hans Henning (Berlin) in einem Vortrag „Deutschtum und Judentum“, in: KJG (1928), Nr. 6, S. 87.

⁶⁴ Die Repräsentantenversammlung (die wiederum den Gemeindevorstand wählte) wurde von allen wahlberechtigten Mitgliedern der Gemeinde gewählt. In Königsberg kamen in den 20er Jahren dafür meist keine Einheitslisten mehr zustande. Justizrat Dr. Lichtenstein von der „Vereinigung für das liberale Judentum“ sagte in einem Vortrag „Kompromiß oder Wahl“: „Wir werden bei der Wahl unser Programm vorlegen und zeigen, wo die Trennungslinie zwischen uns und den Zionisten und den Orthodoxen andererseits verläuft.“ Zit. nach Oskar Eichelbaum, Vereinigung für das liberale Judentum, in: KJG (1930), Nr. 3, S. 51.

⁶⁵ Birnbaum, Achtzig Jahre (wie Anm. 33), S. 14f.

über die Ergebnisse berichteten.⁶⁶ Sie war im deutschen Vergleich recht stark.⁶⁷ In den innerjüdischen Gremien entsprach ihr die (demonstrativ so genannte) „Jüdische Volkspartei“. Innerhalb dieser Organisation gab es gegensätzliche Zielvorstellungen. Fritz Jacoby, der erste Historiker des jüdischen Königsberg, schrieb:

„Die Mehrheit der Zionisten in Königsberg (...) neigten einem progressiven Zionismus zu, der einen humanistischen, idealistischen Sozialismus unterstützte. (...) Die Minderheit der Zionisten traten für mehrere andere Parteirichtungen ein: den rechtsbürgerlichen allgemeinen Zionismus, den religiösen Zionismus und den linken Flügel der Arbeiterpartei.“⁶⁸

Dennoch arbeiteten die Zionisten in ihrer Organisation zusammen und förderten gemeinsam die Jugendarbeit und die hebräische Sprachschule. Als die herausragenden Zionisten Königsbergs Ende der 20er Jahre können Sigmar Ginsburg, Kolef Daugilajcky, Arthur Cohn, Hermann Schloßberg und Julius Weißberg bezeichnet werden.⁶⁹

An zionistischen Jugendverbänden gab es in Königsberg zunächst den „Nationaljüdischen Jugendausschuß“, der als Vertreter der gesamten zionistischen Jugend galt.⁷⁰ Der traditionelle Jugendbund „Blau-Weiß“ – nach

⁶⁶ Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 94. – 1929 waren im Vorstand der Z.O.G. Dr. Daugilajcky, Dr. Ginsburg, Dr. Goldberg, Frau Goldberg, Dr. Lewald, Schloßberg, Julius Weißberg und Kurt Winter; vgl. Kurt Winter, *Zionistische Ortsgruppe*, in: *KJG* (1929), Nr. 12, S. 188.

⁶⁷ Legt man die Entrichtung der shekalim (der auf 1RM bemessenen Mitgliederbeitragspenden) als Maßstab an, liegen die Königsberger Zahlungen, gemessen an der Größe von Stadt und Gemeinde, recht hoch: 1925 z.B. zahlte Königsberg etwa so viel wie Köln und mehr als doppelt so viel wie München oder Dresden. Nur die jüdischen Metropolen Berlin, Breslau, Frankfurt, Hamburg, Altona und Leipzig lagen höher; vgl. Poppel, *Zionismus* (wie Anm. 36), Tab. 4.

⁶⁸ Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 93.

⁶⁹ Arthur Cohn, Handelsgerichtsrat, Besitzer einer Lederwaren-Handelsfirma, langjähriger Vorsteher des Verbandes der Synagogengemeinde Ostpreußens und Mitglied der Königsberger Repräsentantenversammlung, 1922–1925 Vorsitzender der Kant-Loge, 1930 Gründer der Jüdischen Darlehnskasse, 1930 Vorsitzender des Israelischen Waisenhauses für Stadt und Provinz, 1931 Vorsitzender des Ferienheims Neuhäuser; Dr. Sigmar Ginsburg, Rechtsanwalt, „die zentrale Persönlichkeit des zionistischen Lebens in Königsberg dieser Zeit (1924–1933)“ (vgl. Jacoby, *Leben* [wie Anm. 10], S. 93), Mitglied im V.J.St. und schon 1913 als 21-jähriger mit diesem auf Palästinafahrt; Hermann Schloßberg, Prokurist, 1932/33 Vorsitzender des Friedhofsausschusses; Julius Weißberg, 1927 Student. Alle vier saßen um 1929/30 für die Jüdische Volkspartei in der Repräsentantenversammlung. Zu Kolef Daugilajcky vgl. Anm. 74.

⁷⁰ Den Nationaljüdischen Jugendausschuß gab es in Königsberg bis 1932; vgl. Jacoby, *Leben* (wie Anm. 10), S. 96.

den Farben der nationaljüdischen Bewegung – wurde 1929 im Deutschen Reich als Jugendbund „Kadimah“ neu gegründet. Die Königsberger „Blau-Weiß“-Gruppe schloß sich an. 1928 wurde aus dem „Verein Jüdischer Studenten“ (V.J.St.) heraus der „Jung-jüdische Verein für Zionisten“ gegründet, der sich schon im Frühjahr 1929 „Noar“ (Jugend) nannte und von da an intensive Arbeitsgemeinschaften führte.⁷¹

Die „Kadimah“ scheint eine der aktivsten Jugendorganisationen gewesen zu sein. Ihr Königsberger Bund hatte 1931 über 100 Mitglieder.⁷² Max Zimels leitete die „Kadimah“, bis er 1931 in ihre Bundesleitung gewählt wurde.⁷³ Die „Kadimah“ förderte den zionistischen Gedanken unter den Jugendlichen und versuchte, sie auf ein mögliches Leben in Palästina vorzubereiten, indem sie Hebräisch lehrte, und man sich in diese Sprache unterhielt, politische Diskussionen über Themen zu Palästina führte und sogar versuchte, eine landwirtschaftliche Ausbildung anzubieten. Die hebräische Sprache wurde nachhaltig in der Hebräischen Sprachschule unterrichtet. 1920 von Dr. Kolef Daugilajcky⁷⁴ gegründet, war sie eine private Schule für Kinder und Erwachsene, die neben dem Lehrbetrieb einmal wöchentlich einen Konversationszirkel abhielt. Es wurden auch Kurse und Vorträge mit zionistischem Inhalt angeboten, die historischen, ethischen oder politischen Charakter trugen.⁷⁵ Neben Daugilajcky war der Student Max Zimels längere Zeit Lehrer an der Hebräischen Sprachschu-

⁷¹ Ebenda, S. 99.

⁷² Ralf Deutschländer, Kadimah, in: KJG (1931), Nr. 7, S. 99f.: „der Königsberger Bund mit seinen über 100 Angehörigen (ist) heute einer der größten Kadimahbünde des Reiches.“

⁷³ Beim 6. Bundestag der „Kadimah“ in Raundorf bei Dessau wurde Max Zimels zusammen mit Emmi Horowitz (Berlin) in die neue Bundesleitung gewählt; vgl. Ralf Deutschländer, Kadimah, in: KJG (1931), Nr. 9, S. 119.

⁷⁴ Kolef Daugilajcky wurde 1898 in Virbalis (Litauen) geboren und lebte ab 1911 im ostpreußischen Stallupönen. Nachdem er während des Krieges als Übersetzer für Russisch, Jiddisch und Hebräisch gedient hatte, wurde er 1918 deutscher Staatsbürger. Er erwarb 1919 die Hochschulreife, wurde an der Albertina immatrikuliert und promovierte 1922 in Nationalökonomie über „Die Bedeutung des jüdisch-russischen Zwischenhandels für den Königsberger Handel“ (Lebenslauf in o.g. Dissertation. Königsberg 1922). Seit 1924 leitete er die Königsberger Hebräische Sprachschule und war dort seit 1925 Vorstandsmitglied. 1929 und 1930 war er Vorsitzender der Zionistischen Ortsgruppe Königsberg und zog 1929 für die Jüdische Volkspartei in die Repräsentantenversammlung ein.

⁷⁵ Vgl. Jacoby, Leben (wie Anm. 10), S. 95. Seit 1924 war die 1920 gegründete hebräische Sprachschule ein Verein und arbeitete mit vier Lehrern und 50 Schülern. 1932 waren es schon elf Kurse mit 109 Schülern. Schulleiter war 1932 Schmuël Navon aus Tel-Aviv. Die Vorträge behandelten Jüdische Geschichte, Palästinakunde, nationale Minderheiten und innerzionistische Politik. Sie erhielt sich durch Spenden und ein geringes Schulgeld.

le.⁷⁶ Die Schaffung einer nationalen Sprache – nach Gellner, Anderson u.a. eines der wesentlichen Charakteristika der „Erfindung einer Nation“ – zeigt sich gerade im Falle der zionistischen Reaktivierung einer seit über 2000 Jahren auf eng umgrenzte Bereiche beschränkten Liturgiesprache gewissermaßen in Reinform.⁷⁷ Die nichtzionistischen Gruppen waren entsprechend mißtrauisch,⁷⁸ was die jungen Zionisten wiederum dazu führte, das Hebräische in geradezu heraldischer Weise zu verwenden.⁷⁹

Auch auf den mindestens zweimal jährlich stattfindenden Fahrten der „Kadimah“ gab es täglich Kurse und Konversationszirkel in Hebräisch in allen Abstufungen. Dabei blieben die Königsberger nicht unter sich, sondern trafen sich mit anderen Gruppen der „Kadimah“. Politische Diskussionen und Vorträge gab es nicht nur in der Winterzeit in Königsberg, sondern auch auf den Fahrten. Der Enthusiasmus der Jugendlichen wird in den Artikeln spürbar, die lebendig wirken und kompromißlos formuliert sind. Von den Jugendlichen selber geschrieben (meistens von Ralf Deutschländer⁸⁰) und mit zionistisch-hebräischen Symbolworten versehen, bieten diese Artikel der „Kadimah“ Informationen, die ansonsten in dem „Gemeindeblatt“ über zionistische Tätigkeiten nicht vermittelt wurden:

„Aber noch eins zog uns nach Georgsthal [bei Deutsch Krone, Grenzmark Posen-Westpreußen]: dort befindet sich ein großer Hachscharakibbuz (Ausbildungsort für Chaluzim). Auch zwei Königsberger Kadimahner arbeiten dort. Es ist erklärlich, daß

⁷⁶ Max Zimel gab 1931 den Unterricht an der hebräischen Sprachschule auf, nachdem er als Königsberger Vertreter in die Bundesleitung der zionistischen Jugendbewegung „Kadimah“ gewählt wurde. Zimels Nachfolger wurde der Lehrer Chaim Harsenis; vgl. Ralf Deutschländer, Kadimah, in: KJG (1931), Nr. 11, S. 142.

⁷⁷ Zwar war Hebräisch nicht die einzige Sprache, die im 19. Jahrhundert im Zusammenhang mit Nationsbildungen unter beträchtlichem Erziehungsaufwand von einer prestigösen Schrift- zu einer gesprochenen Volkssprache gemacht wurde (die „italienische“ und die „deutsche“ Sprache sowie das *katharevousa*-Griechisch sind die auffälligsten Beispiele). Aber in keinem anderen Fall war das literarische Modell so weit von der Sprachpraxis der künftigen Volksangehörigen entfernt.

⁷⁸ Neben den Liberalen, die das Konzept im Rahmen der nationalen Orientierung ablehnten, bestand unter der jüdischen Orthodoxie Widerstand gegen die Profanisierung der bisher auf den Raum des Heiligen beschränkten Sprache.

⁷⁹ Beschreibung eines Jugendausfluges der „Kadimah“: „Dann folgten wieder hebräische Lieder und schließlich ein heiterer Teil mit vielen Vorführungen und der wie immer ‚fanatisch‘ getanzten Horah. (...) Das deutsche Lied ist vollständig verschwunden, stattdessen singen wir heute die Lieder der Chaluzim. Die Landsknechtlieder haben den Ringunim aus Erez-Israel Platz gemacht.“ Deutschländer, Kadimah (wie Anm. 72), S. 100.

⁸⁰ Ralf Deutschländer war neben Max Zimel und Nechemja Ginsburg um 1931 eines der aktivsten Mitglieder der „Kadimah“; vgl. Jacoby, Leben (wie Anm. 10), S. 97.

es nicht nur interessant, sondern brennend aktuell für uns war, das Leben und Arbeiten der Chaluzim kennenzulernen und uns mit ihnen, die uns den schweren Weg vorangegangen sind, zu unterhalten. Wir waren viel mit den Chawerim des Kibbuz zusammen, und sicherlich haben viele von uns starke Anregungen für ihr weiteres Leben und ihre zionistische Arbeit bekommen.“⁸¹

Die besondere Vision der „Kadimah“ ließ sie überzeugend wirken, da sie nicht den Weg zwischen Deutschtum und Judentum finden mußte, sondern sich von Anfang an allein zum Judentum bekannte. Mangels abgedruckter Reden der Zionisten ist nur aus Berichten von Jugendfahrten zu sehen, wie sehr sich die Zionisten zu Beginn der 30er Jahre von der Denkweise der Liberalen entfernt hatten. Da wurde jede Identifikation mit dem ‚deutschen Volk‘ vehement verneint; die „Erfindung der Nation“ (Gellner) der Zionisten wurde mit allen Mitteln in Abgrenzung vom ‚Deutschtum‘ betrieben: Horah statt Landsknechtslieder. In einem anderen Artikel erklärte der „Kadimah“-Führer Ralf Deutschländer im Hinblick auf die Pflege ‚deutschen Liedguts‘ unter deutschgesinnten Juden: „Denn anders geartet ist doch wohl die Luft, die ein Lied wie ‚O Tannenbaum‘ atmet.“⁸² Rhetorisch prägnant stellt er hier jenen direkten Zusammenhang von Konfession und Nationalität her, den die liberalen Juden unbedingt ablehnen mußten.

Die so produzierte nationale Orientierung der Kinder äußerte sich in aufsehenerregenden Praktiken: Zionistische Königsberger Schüler weigerten sich, einen Schulaufsatz zum Thema „Wie kann ich ein guter Deutscher sein“ zu schreiben.⁸³ Die zionistische Bewegung gab hier vielen ein neues Selbstverständnis. Den liberalen Juden war dieses wohl bewußt, und so mahnte der C.V. ein ums andere Mal: „Für die deutschen Juden gäbe es gegenüber dem Judenhaß nur die eine Antwort: Laßt euch nicht entdeutschen!“⁸⁴

⁸¹ Deutschländer, Kadimah (wie Anm. 72), S. 100. „Chaluz“ (Pl. „Chaluzim“) ist ein sich zur Auswanderung Vorbereitender, „Chawer“ (Pl. „Chawerim“) ein „Genosse“ im Kibbuz, der auf sozialistischer Grundlage organisierten Agrargenossenschaft.

⁸² „Noch ein Beitrag zu ‚Jugend und Politik‘“, in: KJG (1930), Nr. 2, S. 21.

⁸³ Niewyk, Jews (wie Anm. 56), S. 110.

⁸⁴ Dr. Mauritius Kahn aus Berlin in seinem Vortrag „Judentum, Judenhaß und Judenfrage“, zit. nach: K. Sabatzky, Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, in: KJG (1931), Nr. 11, S. 142.

V.

Nicht nur die ideologischen Differenzen waren Grund von Streitigkeiten im „Gemeindeblatt“; der Zionismus störte das ruhige Leben der deutsch-jüdisch-bürgerlichen Vereine und Institutionen in Königsberg, als er sich um die Jahrhundertwende immer stärker entwickelte. Allein die Präsenz einer sich artikulierenden jüdischen Bewegung wurde in diesem Sinne bereits als ein Schritt zur „Entdeutschung“ aufgefaßt. Insofern war die Debatte zwischen den Richtungen, wie sie sich im „Gemeindeblatt“ abspielte, nur die Verbalisierung eines weit umfassenderen Diskurses. Inhaltlich nämlich fanden beide Seiten durchaus gemeinsamen Grund. Die zionistische Förderung jüdischer Ansiedlung in Palästina ließ sich im Rahmen des religiösen Wohltätigkeitsgebots auch von deutsch orientierten Juden mittragen.⁸⁵ Diese Meinung wurde in der Gründung einer ostpreußischen Arbeitsgemeinschaft für die „Jewish Agency“ deutlich, bei der Liberale und Zionisten zusammenarbeiteten. 1930 wurde die Arbeitsgemeinschaft des „Keren-Hajessod“-Komitees („Jüdischer Nationalfonds“) für Ostpreußen und der ostpreußischen Mitglieder des Initiativkomitees für die Erweiterung der „Jewish Agency“ gegründet. Letzterem saß der Zionist Arthur Cohn vor, während der Vorsitzende des „Keren-Hajessod“-Komitees Justizrat Max Lichtenstein war, ein überzeugter, aber gemäßigter Liberaler. Er wurde auch einstimmig zum Vorsitzenden der Arbeitsgemeinschaft gewählt und von Dr. Rosenkranz aus Insterburg und Arthur Cohn vertreten. Im „Gemeindeblatt“ betonten die Initiatoren den koalitionsären Charakter des Unternehmens:

„Die Begründung der Arbeitsgemeinschaft für die Jewish-Agency hat besondere Bedeutung auch für die Befriedung des innerjüdischen Lebens, weil in ihr eine Organisation geschaffen worden ist, in welcher die Vertreter aller jüdischen Gruppen, Liberale, Mitglieder des Central-Vereins, Orthodoxe und Zionisten u.a.m. einträchtig an einer gemeinsamen großen jüdischen Aufgabe in ehrlicher Partnerschaft zusammenarbeiten werden, an dem Aufbau Palästinas.“⁸⁶

⁸⁵ Z.B. Prediger Mannheim (Osterode) in Bischofswerder am 30. März 1930 anlässlich der Inspektion des Religionsunterrichtes: „Unabhängig zur Einstellung des Zionismus befürwortete der Redner die Unterstützung Palästinas als das Land unserer Väter und unserer heiligen Stätten“; zit. nach Lichtenfeld, Aus den Provinzgemeinden: Bischofswerder, in: KJG (1930), Nr. 5, S. 86.

⁸⁶ [Anonymus,] Jewish Agency, in: KJG (1930), Nr. 1, S. 11.

In zahlreichen Artikeln des „Gemeindeblattes“ zeigten sich die Liberalen als Förderer des Palästinatedankens – also der territorialen Komponente des jüdischen Nationalismus, den sie eigentlich ablehnten, der sich aber auf konfessionelle Weise („Gelobtes Land“) auch außerhalb der nationalen Kategorien vertreten ließ. Die liberale Weigerung, Konfession und Nationalität zu koppeln, ermöglichte hier eine Strategie der innerjüdischen Versöhnlichkeit. Zu diesen Annahmen passen auch verschiedene Aufrufe im „Gemeindeblatt“. Der liberale Rabbiner und Redakteur Lewin druckte 1930 den Aufruf des zionistisch eingestellten Autors Arnold Zweig „Für das arbeitende Palästina“, in dem auf zwei Seiten die Entwicklung des Zionismus geschildert und zu Spenden für den Aufbau des gegenwärtigen Palästina aufgerufen wurde – unter Angabe von Kontonummern, wie es bis dahin nur bei Aufrufen zu Spenden für Wohlfahrts-hilfe oder Winterhilfe vorkam –, um „eine Heimstätte zu errichten, in der Juden nicht als Sündenböcke, nicht als Dolchstoßträger, nicht als fremdblütige und mit Peinlichkeit behaftete Mitbürger, sondern als volle Bürger nach dem Maßstab ihres produktiven, Gesittung fördernden Wesens auftreten und auch betrachtet werden können“.⁸⁷

Es wurden auch anstandslos Berichte eines enthusiastischen Königsberger Studenten⁸⁸ oder des liberalen Rabbiners Apt aus Allenstein⁸⁹ über ihre Reiseeindrücke aus Palästina gedruckt. All dies fügt sich in die Bemühungen um (zumindest rhetorisch-ideologische) innerjüdische Einheit. „Zerrissen und zerstückelt“ sei der Begriff ‚jüdisch‘, der wieder „ganz und vollkommen“ gemacht werden müsse, lauteten die Klagen insbesondere in Zeiten von zunehmendem Antisemitismus und Erfolgen der NSDAP im Reich und in Königsberg.⁹⁰ Daß dies nach liberalen Prämissen geschehen müsse, daran konnte kein Zweifel bestehen. Denn der Streit mit den Zionisten, vordergründig um die nationale Orientierung

⁸⁷ Arnold Zweig, Für das arbeitende Palästina, in: KJG (1930), Nr. 2, S. 30f.

⁸⁸ Hermann Jacobi, Wie Tel-Aviv im vorigen Jahr Purim beging (Aus dem Privatbrief eines Studenten), in: KJG (1930), Nr. 3, S. 44f., hier S. 44: „Was sich hier tat, ist unvorstellbar. Wenn wir doch auch so frei, so unbefangen sein könnten, wie es die meisten jungen Leute hier sind (...)“

⁸⁹ „Allerdings scheint in den K’weuzoth (!) (Gemeinschaftssiedlungen; S. T.), deren wir auch einige besichtigen, das nationale Gepränge des Judentums stärker als das religiöse betont zu sein“ (S. 96); zit. nach Rabbiner Dr. Apt (Allenstein), Jüdische Eindrücke vor und nach Palästina, in: KJG (1930), Nr. 7, S. 94ff. – „Kibbuz“, Pl. „Kibbuzim“ ist maskulin, während es der liberale, mit dem Neuhebräischen offenbar wenig vertraute Rabbiner als Femininum dekliniert.

⁹⁰ „Deutsche Politik und jüdische Politik haben uns dazu verleitet. (...) Sie (die Friedensarbeit; S. T.) würde den Begriff ‚jüdisch‘, der heute so zerrissen und zerstückelt ist, wieder ganz und vollkommen machen.“ Hannah Karminski (Berlin), Aufgaben des Weltbundes jüdischer Frauen, in: [Anonymus,], Jüdischer Frauenbund, in: KJG (1930), Nr. 6, S. 108f.

geführt, verdoppelte sich durch das allgemeinpolitische Links-Rechts-Schema. Die Königsberger Zionisten, die – wie gesagt – mehrheitlich sozialistischen Ideen zuneigten, wurden schon darin von den Liberalen, die sozioökonomisch dem mittleren oder gehobenen Bürgertum zuzurechnen waren, als Bedrohung empfunden. Die Vortragsabende der „Zionistischen Vereinigung“ und der Jugendorganisation „Kadimah“ befaßten sich mit Fragen des Zionismus, der Ostjuden und auch des Sozialismus, wobei die Fragestellungen sich oft überschneiden. An dieser Stelle läßt sich ein spezifisch ostpreußischer Akzent der Debatte beobachten.

Der Zionismus proklamierte die Existenz einer jüdischen Nation, die selbstverständlich die ans europäische Bürgertum akkulturierten Juden (wie sie in Königsberg maßgeblich waren) ebenso umfaßte wie die vorwiegend in den arabischen Ländern lebenden sephardischen Juden und auch die Aschkenasen in den osteuropäischen Ländern – die „Ostjuden“. In ihrem gesamten Habitus war diese nach Millionen zählende jüdische Bevölkerung Polens, Litauens und der westlichen russischen Rayons von den westeuropäischen „assimilierten“ Juden deutlich verschieden. Dies ist nicht der Ort, auf die Animositäten einzugehen, die aus dem Kontakt westeuropäischer Juden mit ostjüdischen Einwanderern vor allem seit dem Ende des 19. Jahrhunderts entstanden.⁹¹ Überall im Deutschen Reich – und darüber hinaus – empfanden liberal-akkulturierte Juden ihre in der zionistischen Ideologie enthaltene Identifizierung mit den „Ostjuden“ als Belastung. Aber an wenigen Orten hatte die Gleichung „Ostjude“ = „Sozialist/Kommunist“ = „Slawe“⁹² eine solche geographische Brisanz wie im „abgetrennten“ Königsberg, umgeben von slawischen und baltischen Nationalstaaten mit mehr oder minder expliziten Annexionsinteressen an Ostpreußen und 400 km von der sowjetischen Grenze entfernt. Tannenberg blieb ein Fanal. Die Einweihung des monumentalen Tannenberg-Denkmal 1927 zeigte den Königsberger Juden nachdrücklich, wie wenig ihre nichtjüdische Umgebung sie als Teilhaber an dem Sieg (und der aus ihm resultierenden aktuellen nationalen Lage) akzeptierte. Zunächst waren zur Einweihung Redner aller drei ostpreußischen Konfessionen geladen worden; als jüdischer Vertreter war der vormalige Feldrabbiner und derzeitige Gemeinderabbiner (und Redakteur des „Gemeindeblatts“),

⁹¹ Die maßgebliche Monographie zu diesem Thema, bezogen auf die Weimarer Zeit, ist: Trude Maurer, *Ostjuden in Deutschland 1919–1933*. Hamburg 1986. Vgl. auf Königsberg bezogen: Stefanie Schüler-Springorum, *Die jüdische Minderheit in Königsberg/Preußen, 1871–1945*. Göttingen 1996, S. 160–188.

⁹² „Slawe“ selbstverständlich im Sinne der „slawischen Gefahr aus dem Osten“ deutschnationaler Ideologen, nicht im Sinne jüdischen oder slawischen Selbstverständnisses.

Reinhold Lewin, vorgesehen. Deutschvölkische Kreise, namentlich das Organisationskomitee des Festaktes, veranlaßten die Ausladung des Rabbiners – angeblich aus Rücksicht auf die Konstitution des Reichspräsidenten Hindenburg.⁹³ Das Ereignis wurde reichsweit kommentiert, während die maßgeblichen Zeitungen in Königsberg weitgehend Still-schweigen bewahrten.⁹⁴ Es war ein Erlebnis, das eines deutlich machte: Die imaginäre oder konkrete Präsenz des „Ostens“ war für die Königsberger Juden eine Art Bruchstelle ihrer identitären Optionen.

Einige beispielhafte Beiträge aus dem „Gemeindeblatt“ sollen dies illustrieren. Die zionistische Jugend, die regelmäßig Gruppenreisen nach Litauen unternahm, reagierte auf diese Begegnungen so: „Nicht zuletzt diente unsere Fahrt dazu, die Beziehungen von Ost- und Westjuden, (...) zu festigen. (...) Dank Euch, Ihr lieben Freunde, die ihr uns gezeigt, welche Schätze noch heute im Judentum *leben*, von dem wir *hier*, in Deutschland, nur eine leise Ahnung haben.“⁹⁵

Dieser Identifizierung zu entkommen, war das Anliegen des deutsch-jüdisch denkenden Gerhard Birnbaum, der im „Gemeindeblatt“ von einer Reise nach Polen berichtete. Er versuchte, das politische und soziale Elend (nicht nur der Juden) jenseits der korrigierten ostpreußischen Grenzen zu schildern, indem er deutlich macht, daß es keinerlei Zusammengehörigkeit zwischen Ostjuden und Königsberger Juden gibt. Insbesondere warnte er vor den Gefahren des Kommunismus und des Zionismus und der entstehenden Unordnung: „Die zionistische Jugend Polens sympathisiert fast durchweg irgendwie mit der kommunistischen Agitation, und von den Sendboten, die in den östlichen Bezirken für ein Sowjetpolen unter russischer Aegide wirken, sind die meisten jüdisch.“⁹⁶

Aufgrund dieses Artikels traf Birnbaum sofort harte Kritik aus den Reihen der ostjüdischen Studenten in Königsberg, wobei ihm antisemitische Argumente vorgeworfen wurden. Birnbaum milderte seine Stellungnahme, ohne etwas zurückzunehmen, indem er betonte, er stamme selber von dem Ostjudentum ab: „Nur sollte man endlich aufhören, den für einen Ketzer zu halten, der an Mißständen im eigenen Lager Kritik übt.“⁹⁷

⁹³ Hindenburgs Büro scheint mit der Ausladung nichts zu tun gehabt zu haben. Vgl. zur Affäre ausführlicher Thiem, Notorious Herr Sabatzky (wie Anm. 49).

⁹⁴ Jedenfalls beklagte der C.V.-Syndikus Sabatzky die mangelnde Berichterstattung. Schon 1926 war es übrigens anlässlich der Tannenbergs-Feiern zu öffentlichen antijüdischen Reden gekommen.

⁹⁵ Kurt Schereschewsky, Unsere Fahrt nach Litauen, in: KJG (1928), Nr. 11, S. 146f. (Hervorhebungen im Original).

⁹⁶ Gerhard Birnbaum, Besuch bei den polnischen Juden, in: KJG (1927), Nr. 1, S. 2f.; Nr. 2, S. 15f.; hier Nr. 1, S. 3.

⁹⁷ Gerhard Birnbaum, Replik auf die Entgegnung aus den Kreisen der ostjüdischen Studierenden in Königsberg, in: KJG (1927), Nr. 2, S. 16f.

An derartigen (zionistisch-kommunistisch-östlichen) „Mißständen Kritik zu üben“ und so jeden Verdacht der Sympathie für das polnische und russische Judentum zurückzuweisen, mochte vielen liberalen Juden existentiell erscheinen. Die Mentalität im „abgetrennten“ Ostpreußen mochte eine solche Sympathie noch brisanter machen als in geopolitisch als weniger bedroht empfundenen Regionen. Gerade in dem vorherrschenden politischen und mentalen Klima Ostpreußens bedrohte das Konzept von der „jüdischen Nationalität“ das „deutsche“ Selbstverständnis vieler Juden unmittelbar – die drohende Identifizierung mit „dem Osten“ war der gemeinsame Nenner politischer und nationaler Ängste.⁹⁸

Auf diese Einstellung reagierten die Zionisten ihrerseits oft scharf. Kurz nach dem ersten Wahlerfolg der NSDAP sagte ein zionistischer Gastredner aus Berlin über die Liberalen:

„Diese Gruppe der von Hitler aktivierten Juden sieht die Urheber der antisemitischen Welle in der zionistischen Ideologie und hat im inner-jüdischen Kampf die Hitlersche Parole ‚Schlagt die Juden‘ in der Variation ‚Schlagt die Zionisten‘ übernommen. Diese Juden mit dem plötzlich erwachten jüdischen Bewußtsein werfen den Zionisten vor, ein neues Ghetto schaffen zu wollen...“⁹⁹

Es ist aber festzustellen, daß derart scharfe Töne in der Regel von auswärtigen Vortragsrednern angeschlagen wurden. Die Königsberger Zionisten in ihrer kleinen Gemeinde griffen ihre liberalen Nachbarn nicht mit dieser Vehemenz an.

In dem sich verändernden politischen Umfeld der Weimarer Republik, der gefährdeten Demokratie und dem wachsenden Antisemitismus lag der Schwerpunkt des Bewußtseins bei den Liberalen weiterhin im „Deutschsein“, und der Patriotismus, mit dem sie im „Gemeindeblatt“ immer wieder auf die gefallenen jüdischen Soldaten im Ersten Weltkrieg hinwiesen, hatte angesichts der nationalsozialistischen Erfolge schon etwas Verzweifeltes: „Die jüdischen Menschen [haben] das Auf und Ab der

⁹⁸ Ich verweise auf die oben erwähnte Mitarbeit der Königsberger jüdischen Gemeinde bei dem Versuch, die jüdischen Flüchtlinge aus den polnisch-sowjetischen Kriegsgebieten möglichst umgehend in die westeuropäischen Emigrationshäfen weiterzutransportieren.

⁹⁹ Vortrag von Dr. Siegfried Kanowitz aus Berlin am 14. Dezember 1930, „Der Zionismus im Kampf“; zit. nach Dr. Julius Weißbarg, Königsberger Zionistische Vereinigung, in: KJG (1931), Nr. 1, S. 8.

deutschen Geschichte, Zeiten des Glanzes und Zeiten des Niederganges nicht als unbeteiligte Betrachter, sondern als innerlich mit dem Vaterland verbundene Menschen erlebt.“¹⁰⁰

Mit wachsendem Einfluß der Nationalsozialisten sahen sich die Liberalen genötigt, ihre nationale Orientierung konzeptionell klarer zu fassen:

„Die äußere und innere unsichere Situation der deutschen Juden dränge förmlich dazu, den eigenen Standpunkt immer wieder genau zu überprüfen. (...) Gegenüber der objektiven Volksidee vertraten die deutschen Juden die subjektive Volkstheorie, das heißt: ein Volk besteht aus denjenigen, die sich ihm innerlich verbunden fühlen, und da die Juden sich innerlich mit dem deutschen Schicksal eins fühlten, gehörten sie, obwohl ihnen das von bestimmter Seite bestritten würde, zum deutschen Volke...“¹⁰¹

Die diese „subjektive Volkstheorie“ vertretenden Juden sahen sich aber von zwei – wenn auch höchst gegensätzlichen – Seiten bedrängt: Sowohl die deutsch-völkische als auch die nationaljüdische Ideologie ging demgegenüber von sog. „objektiven“ Volksdefinitionen aus. Zudem waren die Zionisten nicht in der Verteidigungsposition wie die Liberalen, die ihre Lebensmaxime vor den antisemitischen Anfeindungen, den Zionisten und nicht zuletzt vor sich selber und ihren Zweifeln rechtfertigen mußten. Theodor Herzl hatte schon 1896 „die Judenfrage in ihrer knappsten Form“ folgendermaßen formuliert: „Müssen wir schon ‚raus‘? und wohin? Oder können wir noch bleiben? und wie lange?“¹⁰² Anfang der 30er Jahre klangen die Gastredner in Königsberg dementsprechend zunehmend triumphaler: „Der Kampf der Zionisten, die als Staatsbürger selbstverständlich einen Platz in Deutschland haben, geht also innerjüdisch dahin, die liberale Aera zu liquidieren.“¹⁰³

¹⁰⁰ Kurt Sabatzky in seinem Vortrag „Das Wahlergebnis vom 14. 9. 1930“, aus: Ders., Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, in: KJG (1930), Nr. 11, S. 181 f., hier S. 182.

¹⁰¹ So z.B. Dr. Friedrich Brodnitz (Berlin) bei einem Vortrag in Königsberg am 29. Oktober 1932, zit. nach Kurt Sabatzky, Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens, in: KJG (1932), Nr. 12, S. 142 (Konjunktiv wegen indirekter Rede).

¹⁰² Theodor Herzl, *Der Judenstaat*. Erstdruck Leipzig/Wien 1896; Nachdr. Zürich 1988, S. 29.

¹⁰³ Vortrag von Dr. Siegfried Kanowitz, „Der Zionismus im Kampf“, zit. nach Weißbarg, *Vereinigung* (wie Anm. 99), S. 8.

Die Machtergreifung der Nationalsozialisten liquidierte die Ära der deutschen nationalen Option der Juden endgültig. Durch die nun institutionalisierte Erklärung der Nichtzugehörigkeit der Juden zum „deutschen Volk“ entfielen den liberalen Juden alle Argumente. Die Zionisten triumphierten insofern, als daß ihre seit 30 Jahren wiederholte Behauptung, die Assimilierung könne nicht gelingen, nun auf das brutalste bestätigt wurde. Die zionistische „Jüdische Rundschau“ sah im April 1933 die Machtergreifung auf besondere Weise:

„Es ist nicht unsere Art, zu lamentieren. Auf Ereignisse von dieser Wucht mit sentimentalen Salbadereien zu reagieren, überlassen wir jenen Juden einer vergangenen Generation, die nichts gelernt und alles vergessen haben. (...) Wir leben in einer neuen Zeit, die nationale Revolution des deutschen Volkes ist ein weit hin sichtbares Signal, daß die alte Begriffswelt zusammengestürzt ist. (...) Die Judenheit trägt eine schwere Schuld, weil sie den Ruf Theodor Herzls nicht gehört, ja teilweise verspottet hat. Die Juden wollten nichts davon wissen, daß ‚eine Judenfrage‘ besteht. Sie glaubten, es komme nur darauf an, als Jude nicht erkannt zu werden. Man wirft uns heute vor, wir hätten das deutsche Volk verraten; die nationalsozialistische Presse nennt uns, und wir sind dagegen wehrlos, den ‚Feind der Nation‘. *Es ist nicht wahr, daß die Juden Deutschland verraten haben. Wenn sie etwas verraten haben, so haben sie sich selbst, das Judentum, verraten.* Weil der Jude nicht sein Judentum stolz zur Schau trug, weil er sich um die Judenfrage herumdrücken wollte, hat er sich mitschuldig gemacht an der Erniedrigung des Judentums ...“¹⁰⁴

Die „Nationalität als Option“ war für die ostpreußischen Juden mit dem Jahr 1933 auf Dauer beendet. In den folgenden Jahren sollten noch zahlreiche Bevölkerungsgruppen in Ostmitteleuropa – und schließlich auch die „deutschen“ Ostpreußen – erfahren, daß über ihre Nationalität (und die damit verbundenen Konsequenzen: Aussiedlung, Umsiedlung, Vernichtung) nunmehr „objektiv“ entschieden wurde – für die meisten von ihnen mit furchtbaren Konsequenzen.

¹⁰⁴ Zit. nach: Tragt ihn mit Stolz, den gelben Fleck, in: Jüdische Rundschau Nr. 27 vom 4. April 1933, S. 1 (Hervorhebungen im Original).

Die Lutherische Kirche Litauens. Ein historischer Überblick

von Arthur Hermann

Heute ist die Lutherische Kirche Litauens – von außen gesehen – eine verschwindend kleine Kirche von ca. 30 000 Gläubigen. Doch in der Kulturgeschichte Litauens spielen die Lutheraner eine bedeutende Rolle. Ein Teil des litauischen Volkes lebte in Ostpreußen und hatte den lutherischen Glauben angenommen. Seit der Reformation sorgte die Obrigkeit in Preußen für litauischsprachige Gottesdienste und Schulen. Lutherische Pfarrer identifizierten sich mit der litauischen Kultur. Sie schufen die litauische Schriftsprache und beteiligten sich wesentlich an der Entfaltung der litauischen Kultur.¹ Erst nach 1905 verschob sich der Schwerpunkt des litauischen Schrifttums und der litauischen Kulturentwicklung nach Litauen. Zwar konnte die Lutherische Kirche in Litauen wegen ihrer eingeschränkten Kräfte für die Entfaltung der litauischen Kultur nie so viel beitragen wie die Kirche Preußens, aber auch sie nahm stets die muttersprachliche Verkündigung ernst. Durch die Integration eines kleineren Teils der Preußisch-Litauer, der Memelländer, nach 1945 kann sie das preußische Erbe auch berechtigterweise beanspruchen. Die Hochachtung, die heute dieser Kirche von der litauischen Gesellschaft zukommt, hat hier ihre Wurzeln.

Die Lutheraner Litauens waren stets ein Bindeglied zwischen Deutschland und Litauen. Jahrhundertlang bildeten deutsche und litauische Lutheraner eine Lebensgemeinschaft. Ein beträchtlicher Teil der Lutheraner Litauens stammte aus Preußen. Seit der Reformation konnten die Deutschen in dieser Kirche ihre Sprache und ihr Kulturgut bewahren.² Deutsche, preußisch-litauische und großlitauische Traditionen verschmolzen in dieser Kirche. Das geschriebene Wort und das religiöse Buch fanden stets eine größere Beachtung als in der katholischen Kirche. Bereits in der ersten Phase der Reformation erstellten die Luthera-

¹ Albertas Juška, *Mažosios Lietuvos bažnyčia XVI–XX amžiuje* (Die Kirche in Kleinlitauen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert). Klaipėda 1997; Ingė Lukšaitė, *Reformacija Lietuvos Didžiojoje Kunigaikštystėje ir Mažojoje Lietuvoje* (Die Reformation im Großfürstentum Litauen und in Kleinlitauen). Vilnius 1999.

² Harry Stossun, *Zwischen Lehrstuhl und Pflug. Überblick über die Geschichte der Deutschen in Litauen*, in: *Die Grenze als Ort der Annäherung*. Köln 1992, S. 169–186; Ingė Lukšaitė, *Das deutsche protestantische Buch des 16. und 17. Jahrhunderts im Großfürstentum Litauen*, in: *Nordost-Archiv N.F. IV* (1995), S. 143–154.

ner Litauens das erste gedruckte litauische Buch und die ersten theologischen Werke.³

Die Lutherische Kirche Litauens war stets multinational. Noch heute umfaßt sie Litauer, Letten und Reste der deutschen Gruppe. Natürlich konnten bei den Bemühungen der Kirche, allen Volksgruppen gerecht zu werden, Fehlinterpretationen und sogar Auseinandersetzungen nicht vermieden werden. Doch insgesamt gesehen war das Zusammenleben, mit Ausnahme der 20er Jahre dieses Jahrhunderts, bemerkenswert einvernehmlich.

Die Lutheraner besitzen im Vergleich zu anderen Religionsgemeinschaften in Litauen eine andersgeartete Einstellung zu Leben und Religiosität. Ihre Arbeitsethik, ihre Öffnung den wirtschaftlichen Neuerungen gegenüber und ihre eher nüchterne Einstellung zum Leben und Glauben machten – und machen auch heute noch – großen Eindruck auf die litauische Gesellschaft. Es sind Werte, die besonders heute wieder gefragt sind. Die Lutheraner sind heute zu einem Teil der litauischen Gesellschaft geworden, ohne daß sie ihre Verbundenheit zu Deutschland völlig aufgegeben hätten.⁴ Dieser nicht unbedingt einfache Spagat hängt eng mit der hier zu behandelnden kirchengeschichtlichen Entwicklung zusammen.

1. Die Reformation und die Entwicklung der Lutherischen Kirche bis 1795

Die erste lutherische Predigt in Vilnius/Wilna ist bereits aus dem Jahr 1525 überliefert, zeitgleich mit Preußen, Polen und Livland. 1526 klagte der Bischof von Vilnius, in Litauen seien große Glaubenswirren ausgebrochen. Auch im zweiten Bistum Litauens, in Žemaitija, wurde seit 1536 lutherisch gepredigt.⁵ Die Ausbreitung der Reformation ging mit harter Kritik an den Zuständen in der Katholischen Kirche und mit Forderungen nach staatlichen und gesellschaftlichen Reformen einher. Wie überall in Europa kamen die ersten Anhänger des lutherischen Glaubens aus dem Kreis der Geistlichen und Gebildeten. Sie suchten Fürsprache beim Hochadel und den Fürsten, denn nur diese konnten Schutz vor Verfolgung bieten. Zwei Umstände trugen dazu bei, daß sich der litauische

³ Ingė Lukšaitė, Die erste Phase der Reformation in Litauen, in: Annaberger Annalen 4 (1996), S. 6-22.

⁴ Arthur Hermann, Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche Litauens, in: Kirche im Osten 39 (1996), S. 140-149.

⁵ Lukšaitė, Phase (wie Anm. 3), S. 18.

Adel sehr schnell dem neuen Glauben öffnete. Der Adel strebte einerseits nach der Beteiligung an der staatlichen Macht, die damals allein vom Großfürsten und den Magnaten bzw. dem Hochadel ausgeübt wurde. Andererseits wandte er sich gegen die Stellung der Katholischen Kirche, die mit reichen Privilegien ausgestattet war. Die Katholische Kirche entrichtete damals weder Steuern an den Staat noch beteiligte sie sich an den Verteidigungslasten des Landes. Das Streben des Adels nach Machtbeteiligung verband den König noch mehr mit der kritisierten Katholischen Kirche. Der polnische König und litauische Großfürst Sigismund I. leistete zusammen mit dem hohen Klerus Widerstand gegen die Ausbreitung der Reformation. Er untersagte 1528 das Studium an protestantischen Universitäten und die Verbreitung protestantischer Literatur. Doch in Litauen verweigerte der Hohe Rat, ein Gremium des Hochadels, seine Zustimmung zu diesem Verbot. Das lutherische Gedankengut fand weiterhin Eingang nach Litauen, das damals mit Polen lediglich durch Personalunion verbunden war. 1539 durchbrach Abraham Culvensis, ein Zögling der Wittenberger Universität, das Bildungsmonopol der Katholischen Kirche, indem er in Vilnius ohne Erlaubnis des Bischofs ein Kolleg zur Vorbereitung Jugendlicher auf die Universität errichtete.⁶ Mit der Zustimmung des Großfürsten ließ der Bischof 1542 die Schule schließen. Der Großfürst befahl, die „Häretiker“ dem kirchlichen Gericht zu überstellen und ihre Güter einzuziehen. Diese Allianz des Staates mit der Kirche vertrieb die meisten litauischen Reformatoren nach Preußen und bedeutete auch für die weitere Entwicklung eine Wende.

Die erste Generation der Reformatoren war größtenteils noch von der litauischen Sprache und Kultur geprägt.⁷ Aus ihrer Mitte ging nicht nur das erste litauische Buch hervor, sondern auch die ersten reformatorischen Schriften Litauens auf lateinisch. Herzog Albrecht von Preußen profitierte von diesen Flüchtlingen. Er setzte sie größtenteils in seinen litauischen Gemeinden ein. Aber von hier aus konnten sie nur noch bedingt auf Litauen einwirken. Zwar gewann die Reformation nach dem Tod von Großfürst Sigismund I. 1548 schnell wieder an Kraft, jedoch in calvinistischer Ausprägung. Im Gegensatz zum Luthertum, das über Preußen nach Litauen gekommen war, breitete sich der Calvinismus über Polen aus. Er fand besonders unter dem bereits von der polnischen Kultur beeinflussten litauischen Hochadel viele Anhänger. Die Hinwendung

⁶ Theodor Wotschke, Abraham Culvensis. Urkunden zur Reformationsgeschichte Lithauens, in: *Altpreußische Monatsschrift* N.F. 42 (1905), S. 153-252.

⁷ Albinas Jovaišas, Martynas Mažvydas, der Verfasser des ersten litauischen Buches, in: *Annaberger Annalen* 4 (1996), S. 23-42.

des Fürsten Nikolaus Radziwiłł des Schwarzen zum Calvinismus um 1555 markiert diese Wende. Fortan blieb das Luthertum in Litauen auf die bereits bestehenden Stadtgemeinden in Vilnius und Kaunas sowie auf einige Gutsgemeinden, besonders in Žemaitija, beschränkt.⁸ Die nach 1555 entstandenen protestantischen Gemeinden waren dagegen calvinistisch.⁹ Von den Calvinisten sonderten sich bald antitrinitarische bzw. arianische Glaubensanhänger ab, die die Trinität ablehnten, für die Gleichheit aller Menschen eintraten und den Krieg als Mittel der Auseinandersetzung verwarfen.¹⁰ Sie gründeten eigene Gemeinden. Die Reformierte Kirche bekämpfte sie später und distanzierte sich von ihnen. Die Antitrinitarier wurden 1656 aus Polen-Litauen vertrieben.

Die Gründe für die Hinwendung eines Großteils des litauischen Adels zum Calvinismus liegen sicherlich nicht in einer eventuellen Distanzierung vom deutsch geprägten Luthertum. Den Adel Litauens zog eher die demokratischere, presbyteriale Ausrichtung im Calvinismus an.¹¹ Außerdem hatte das Luthertum in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts, als die Reformation in Litauen ihre größte Verbreitung erlebte, seinen Schwung bereits verloren. Von den großen Reformatoren lebte damals nur noch Calvin, der mit den Mächtigen Litauens in Briefkontakt stand und so auf sie mit seinen Ratschlägen einwirken konnte.

Trotz aller Erfolge gelang es dem Protestantismus in Litauen nicht, den König auf seine Seite zu ziehen. Die Könige Sigismund II. August und Stephan Batory tolerierten den Protestantismus. 1563 sicherte Sigismund II. August allen Adligen, ungeachtet ihrer Konfession, die gleichen Rechte zu. Damit standen auch den protestantischen Adligen alle Ämter offen. Bereits 1566 besetzten die Protestanten alle wichtigsten Ämter im Großfürstentum Litauen. Doch nach der Lubliner Union von 1569 mußte Litauen gezwungenermaßen auf einen Teil seiner Souveränität verzichten. Fortan fielen die politischen Entscheidungen im gemeinsamen polnisch-litauischen Reichssejm und Reichssenat, wo die Protestanten stets

⁸ Valdas Vaivada, Bažnyčių tinklas Žemaitijoje (Das Kirchennetz in Žemaitija), in: *Protestantizmas Lietuvoje* (Der Protestantismus in Litauen). Vilnius 1994, S. 41-47.

⁹ Zenonas Ivinskis, Die Entwicklung der Reformation in Litauen bis zum Erscheinen der Jesuiten 1569, in: *Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte* 12 (1967), S. 1-45.

¹⁰ Stanislaw Kot, Ausbruch und Niedergang des Täuferturns in Wilna. 1563-1566, in: *Archiv für Reformationsgeschichte* 49 (1958), S. 212-225; Ingė Lukšaitė, *Radikalių reformacijos kryptis Lietuvoje* (Der radikale Reformationszweig in Litauen). Vilnius 1980.

¹¹ Joseph Lukaszewicz, *Geschichte der reformierten Kirche in Lithauen*. Bd. 1-2, Leipzig 1848-1850.

in der Minderheit waren.¹² Der Protestantismus hat in Polen nie eine vergleichbare Ausbreitung gefunden wie in Litauen.¹³

Mit der Thronbesteigung Sigismunds III. Wasa 1588 änderte sich die Stellung der Protestanten entscheidend. Der von den Jesuiten erzogene Herrscher gab überall den Katholiken den Vorzug. Viele protestantische Adelsfamilien kehrten daraufhin zur Katholischen Kirche zurück.¹⁴ Im nachhinein erwies es sich als verhängnisvoll, daß die Protestanten bei der Übernahme der größtenteils verwaisten katholischen Kirchen in der Mitte des 16. Jahrhunderts diese nicht rechtlich als ihr Eigentum hatten absichern lassen. Mit Unterstützung des Königs erwirkte die Katholische Kirche im Laufe des 17. Jahrhunderts die Rückgabe fast aller früheren Gotteshäuser. Die protestantischen Gemeinden durften fortan in den Städten und auf königlichem Besitz keine neuen Kirchen bauen. Viele protestantischen Gemeinden hörten auf zu existieren. Nur noch in Vilnius und Kaunas sowie auf den Gütern der protestantisch gebliebenen Adligen konnten evangelische Gemeinden weiter bestehen.

Besonders seit der Mitte des 17. Jahrhunderts fand eine regelrechte Verfolgung der Protestanten statt. Teilweise wurden ihnen Gottesdienste untersagt. Der aufgeputschte Pöbel brannte vielerorts die Kirchen nieder. Katholiken durften per Gesetz nicht mehr zum Protestantismus übertreten, Protestanten konnten keine Ämter im Staat übernehmen. In ihrer Not suchten sie Schutz bei ausländischen Mächten. Das schwächte die Stellung der Evangelischen noch mehr, denn nun konnte man sie als Feinde des Staates deklarieren. Die immer kleiner werdende Zahl der Protestanten konnte ab der Mitte des 17. und besonders seit dem Anfang des 18. Jahrhunderts nur noch mühsam das Überleben ihrer Gemeinden sichern. Die evangelischen Kirchen mußten sich nach 1655 mit der Rolle von Minderheitenkirchen begnügen.

Die Lutherische Kirche unterließ es lange Zeit, eine Landeskirche zu bilden. Während die Reformierte Kirche ab 1557 eigene Synoden berief und bald eine eigene Kirche unter dem Namen „Unitas Lituaniae“ schuf, vermochten die Lutheraner nicht einmal eine Kirchenleitung aufzustellen. Nur bei Bedarf wurden Synoden abgehalten. Wir wissen nicht genau, wie viele lutherische Gemeinden vor 1560 entstanden waren. Im 17. Jahrhun-

¹² Henryk Merczyng, *Zbory i senatorowie protestancy w dawnej Rzeczypospolitej* (Protestantische Gemeinden und Senatoren in der alten Rzeczypospolita). Warschau 1904.

¹³ Gottfried Schramm, *Der polnische Adel und die Reformation 1548–1609*. Wiesbaden 1965.

¹⁴ Antanas Musteikis, *The reformation in Lithuania. Religious fluctuations in the 16th century*. New York 1988.

dert gab es jedenfalls nur noch neun im ethnischen Litauen sowie einige wenige im slavischen Sprachbereich des Großfürstentums. Das Problem der lutherischen Gemeinden lag in ihrer nationalen Zersplitterung. Die beiden großen Stadtgemeinden von Vilnius und Kaunas, die sich naturgemäß zu Zentren einer Landeskirche hätten entwickeln können, umfaßten fast ausschließlich das deutsche Bürgertum dieser Städte.¹⁵ Alle anderen Gemeinden auf den Adelsgütern und in kleineren Städten bestanden aus litauischen Bauern unter der Obhut eines adligen Patrons. Jede Gemeinde existierte für sich, und es gab nur die nötigsten Kontakte untereinander. Häufig waren die Beziehungen zu Gemeinden in Preußen wichtiger als diejenigen untereinander. So bedurften diese Gemeinden auch keiner Kirchenleitung, sie existierten im stillen. Wegen ihrer Unscheinbarkeit, verbunden mit Fremdartigkeit, wurden sie bei der großen Verfolgung der Calvinisten weitgehend außer acht gelassen. Zudem erkaufte sich die reichen lutherischen Stadtgemeinden von Vilnius und Kaunas Privilegien bei den Königen, so daß sie weniger unter Verfolgungen litten als die reformierten.

Auch unter den Protestanten in Litauen gab es Überlegungen zu einer Union. Trotz der Dispute der protestantischen Theologen untereinander über den rechten Glauben besonders in Fragen des Abendmahls und der Trinitätslehre blieben schwerwiegende Grabenkämpfe zwischen den Konfessionen aus. 1570 beschlossen die litauischen Lutheraner und Calvinisten in Vilnius und kurz darauf die polnischen Protestanten in Sandomir die sogenannte Sandomirer Union.¹⁶ Man erkannte wechselseitig Ämter und Sakramente an, erlaubte die Benutzung derselben Gotteshäuser und sah gemeinsames Vorgehen in staatlichen Angelegenheiten vor. Eine vollständige Kirchenunion mit einer Kirchenleitung wurde jedoch nicht erwogen. Das Verhältnis zwischen den Lutheranern und Reformierten gestaltete sich in der Regel geschwisterlich, allerdings unter strikter Wahrung der Eigenständigkeit.

Unter dem letzten polnisch-litauischen Herrscher August Poniatowski (1763–1795) wurde schließlich die Verfolgung der Protestanten Schritt für Schritt abgebaut. 1768 erkannte man den Evangelischen die politischen Rechte wieder zu und gestattete ihnen, neue Gemeinden zu gründen. Die einst mächtige Reformierte Kirche besaß jedoch keine Kräfte mehr für eine Erneuerung. Ihre verbliebenen 59 Gemeinden im Großfürstentum

¹⁵ Adam F. Abramowicz, *Evangelisch-Lutherische Kirche zu Wilna. Vilnius 1855*; Johannes Wischeropp, *Die heilige Stadt unserer Väter 1683–1933. Kaunas 1933*.

¹⁶ Theodor Wötschke, *Geschichte der Reformation in Polen*, Leipzig 1911; Janusz Tazbir, *Die Religionsgespräche in Polen*, in: *Die Religionsgespräche der Reformationszeit*. Gütersloh 1980, S. 127–144.

waren vollauf mit der Wahrung des Erreichten beschäftigt.¹⁷ Dagegen profitierten die Lutheraner von den Zuwanderungen aus Preußen und Livland.¹⁸ Im nördlichen Litauen erwarben lutherische Deutschbalten aus Kurland größere Güter, auf denen sie lutherische Handwerker und Bauern aus Preußen und Livland ansiedelten und lutherische Gemeinden errichteten. Zwei größere Herrschaften – in Tauragė und Seirijai – waren seit der Mitte des 17. Jahrhunderts an die preußischen Hohenzollern verpachtet. Hier konnten sich die Evangelischen ungehindert entfalten. Entlang der preußischen Grenze fand seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine stetige Zuwanderung durch Deutsche und Litauer aus Preußen statt, allesamt Lutheraner. Nach dem Wegfall der staatlichen Unterdrückung bemühten sich die Protestanten um eine volle Kirchenunion. 1777 wurde tatsächlich eine gemeinsame Kirchenleitung für die reformierten und lutherischen Gemeinden beschlossen. Doch bereits 1782 schieden die lutherischen Gemeinden wieder aus und richteten zum ersten Mal ein eigenes Konsistorium unter der Leitung eines Generalseniors ein. Zur Lutherischen Kirche Litauens gehörten damals 20 Gemeinden im ethnischen Litauen und einige im übrigen Großfürstentum.¹⁹

2. Unter russischer Herrschaft, 1795–1915

Im Zuge der Teilungen Polens am Ende des 18. Jahrhunderts wurde Litauen zweigeteilt. Litauen links der Memel kam zuerst zu Preußen und 1807 zum neu geschaffenen Herzogtum Warschau. Die lutherischen Gemeinden in diesem Landstrich wurden dem Warschauer Konsistorium zugeteilt. Das übrige Litauen wurde zu einer russischen Provinz erklärt. Die protestantischen Kirchen profitierten von diesem Machtwechsel. Rußland, in dem der orthodoxe Glaube Staatsreligion war, betrachtete die Katholische Kirche als ihren großen Gegenspieler. Dem Protestantismus dagegen gewährte der Zar seinen Schutz und überließ ihn weitgehend seiner inneren Entwicklung.²⁰ Die Zahl der Lutheraner in Litauen nahm in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts stetig zu und stieg bis Ende des Jahrhunderts auf 80000 Gläubige an. Die Einwanderung aus Preußen

¹⁷ Christian G. Friese, *Beyträge zu der Reformationgeschichte in Polen und Litauen*. Bd. 1, Tl. 2, Breslau 1786.

¹⁸ E.H. Busch, *Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik der Kirchen und des Schulwesens der Ev.-Lutherischen Gemeinden in Rußland*. Bd. 1, St. Petersburg 1867.

¹⁹ Friese, *Beyträge* (wie Anm. 17), S. 342 ff.

²⁰ Erik Amburger, *Geschichte des Protestantismus in Rußland*. Stuttgart 1961.

und Kur- bzw. Livland bedingte ab 1825 zahlreiche Neugründungen lutherischer Gemeinden. Damit überflügelten die Lutheraner zahlenmäßig die Reformierten.

An der Einwanderung nach Litauen beteiligten sich in nicht geringer Zahl auch Preußisch-Litauer, die damals noch ausschließlich Litauisch sprachen. Daher waren die neugegründeten Gemeinden von Anfang an zweisprachig, die entlang der preußischen Grenze deutsch und litauisch, die entlang der Grenze zu Kurland deutsch und lettisch. Die westlitauischen Gemeinden ersuchten die zaristische Verwaltung ausdrücklich um Genehmigung, litauischsprachige Pfarrer aus Preußen zu berufen.²¹ Rußland achtete darauf, daß in seinem Bereich nur Absolventen der protestantischen Landesuniversität in Dorpat eine Anstellung bekamen. Doch an der Theologischen Fakultät in Dorpat blieb bis 1918 die Unterrichts- und Umgangssprache Deutsch. Litauische Kurse gab es hier nicht. Dagegen hatte die Universität Königsberg Anfang des 18. Jahrhunderts ein litauisches Seminar speziell zur Ausbildung litauischsprachiger Pfarrer eingerichtet.²² Die Studenten dieses Seminars fanden vorwiegend Anstellung in Preußisch-Litauen, wurden aber auch gerne von den Gemeinden aus Litauen übernommen. Bis 1850 erteilte die russische Verwaltung in der Regel eine solche Genehmigung, später jedoch nur noch in Ausnahmefällen. Da die wenigsten Pfarrer aus Litauen selbst stammten und Berufungen aus Preußisch-Litauen immer schwieriger wurden, blieb den Gemeinden Litauens nichts anderes übrig, als deutsche Pfarrer aus Livland zu berufen. Sie wurden zwar von den Gemeinden angehalten, auf deutsch und litauisch zu predigen, doch auf die Einlösung des Versprechens achteten die Konsistorien in Warschau und Mitau nicht. Dieser Umstand verstärkte die Dominanz der deutschen Sprache in den Gemeinden.

Noch bis 1830 bildeten die Gemeinden des ehemaligen Großfürstentums Litauen rechts der Memel eine eigene Landeskirche mit Sitz des Konsistoriums in Vilnius. Doch die Kontakte und der Zusammenhalt unter den weitverstreuten Gemeinden in Litauen und Weißrußland waren so schlecht, daß nicht einmal die ausgeschiedenen Mitglieder im Konsistorium ersetzt wurden. Daher beschlossen 1830 die verbliebenen Mitglieder, die Aufgaben des Konsistoriums in Vilnius dem Kurländischen

²¹ Aldona Prašmantaitė, Die Evangelischen Kirchen in Litauen 1795–1918, in: Die Reformatorischen Kirchen Litauens, hrsg. v. Arthur Hermann u. Wilhelm Kahle. Erlangen 1998, S. 137–172, hier S. 156 f.

²² Christine Schiller, Die Litauischen Seminare in Königsberg und Halle. Eine Bilanz, in: Nordost-Archiv N.F. III (1994), S. 375–392; Danuta Bogdan, Das Polnische und Litauische Seminar an der Königsberger Universität vom 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, in: Ebenda, S. 393–427.

Konsistorium in Mitau zu überlassen. Die Gemeinden Litauens bildeten fortan die dem Kurländischen Konsistorium unterstellte Propstei Vilnius, die ein Teil der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland mit Generalkonsistorium in St. Petersburg war.²³ 1832 erließ der Zar, der zugleich der *summus episcopus* der Lutherischen Kirche in Rußland war, eine neue Kirchenverfassung. Das Gesetz ermächtigte den Zaren und die russische Regierung, die Präsidenten des Generalkonsistoriums und der Landeskonsistorien aus dem weltlichen Stand zu ernennen. Die aus dem geistlichen Stand berufenen Vizepräsidenten übten das Amt der Generalsuperintendenten aus und waren für geistliche Angelegenheiten zuständig. Der adlige Patron und der Pfarrer bestimmten die Geschicke der Gemeinde.²⁴ Deutsch war die dominierende Sprache in der Kirche, lediglich die Schreiben an die staatlichen Verwaltungsorgane mußten auf russisch verfaßt werden.

Die Gemeinden links der Memel blieben dagegen bis 1919 ein Teil der Augsburgischen Kirche Polens und wurden nicht der Lutherischen Kirche Rußlands unterstellt. Zwar wurde auch ihre Verfassung 1849 der russischen Kirchenverfassung angeglichen, doch auf der Gemeindeebene wurden die älteren Bestimmungen beibehalten, die den Gemeinden mehr Entscheidungsfreiheit gewährten.²⁵

Bis 1915 wuchs die Zahl der lutherischen Gemeinden im ethnischen Litauen rechts der Memel kontinuierlich auf 38 und links der Memel auf 15 an. Doch das Gemeindeleben litt stark unter dem großen Mangel an Pfarrern. Die 53 Gemeinden wurden von lediglich 20 Pfarrern betreut, so daß mancher von ihnen bis zu vier Gemeinden in einem Umkreis von bis zu 50 km zu versorgen hatte. Allerdings waren die meisten Gemeinden mit 1 000–1 500 Gläubigen recht klein. Große Gemeinden gab es nur in Tauragė und Biržai sowie in Vilnius und Kaunas. Die kleineren Gemeinden wurden von den Pfarrern nur alle drei bis vier Wochen besucht. Doch in fast jeder Gemeinde gab es einen Kantor, der nicht nur die Kirchenschule leitete, sondern auch sonntags Lesegottesdienste mit den vom Pfarrer vorbereiteten Predigten anbot. Neben diesen wirkten besonders entlang der preußischen Grenze zahlreiche Stundenhalter aus der Gemeinschaftsbewegung. Diese pietistisch geprägte Laienbewegung war im 18. Jahrhundert in Preußisch-Litauen entstanden und griff schnell auch über die Grenze nach Litauen über. Die Stundenhalter wurden hier durch die strengeren

²³ Hermann Dalton, *Miscellaneen zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland*. Berlin 1905.

²⁴ *Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland*, eingel. u. hrsg. v. Robert Stupperich. Ulm 1959.

²⁵ Eduard Kneifel, *Die evangelisch-augsburgischen Gemeinden in Polen 1555–1939*. München 1971.

russischen Kirchenbestimmungen unter die Aufsicht der Ortspfarrer gestellt und konnten daher nie eine so große Wirkung wie in Preußen entfalten. Doch auch in Litauen hielten sie Hausgottesdienste, gaben Schriften heraus und achteten besonders auf eine fromme Lebensführung.

Bis 1915 waren nationale Spannungen in den Gemeinden recht selten. In der Regel boten die Landgemeinden getrennte Gottesdienste auf deutsch und litauisch bzw. lettisch an: deutsch vormittags, litauisch bzw. lettisch nachmittags. Die litauischen Gläubigen waren an die Dominanz und den Vorrang der deutschen Sprache und Kultur gewöhnt. Außerdem bestand ein soziales Gefälle zwischen den Deutsch- und Litauischsprachigen. Die Begüterten und Gebildeteren unter den Lutheranern waren in der Regel Deutsche. Zu den litauischsprachigen Lutheranern zählten dagegen größtenteils Kleinbauern. Erst mit dem litauischen nationalen Erwachen, das mit Verspätung auch auf die litauischen Lutheraner übergriff, wurden hier und da schon vor dem Ersten Weltkrieg Stimmen laut, den Litauern auch innerhalb der Kirche mehr Rechte zu gewähren.

3. Erster Weltkrieg und Unabhängigkeit, 1915–1940

Der Erste Weltkrieg und die anschließend erlangte Unabhängigkeit veränderten das Gesicht der Lutherischen Kirche wesentlich. Viele Pfarrer und Laien flohen bei der Besetzung Litauens durch die deutschen Truppen 1915 vor der Front oder wurden von den Russen zwangsweise ins Innere Rußlands evakuiert. Die freien Pfarrstellen wurden von der deutschen Okkupationsverwaltung nach 1916 mit Pfarrern und Missionaren aus Deutschland besetzt. Die deutsche Militärverwaltung Ober-Ost forderte vom Königsberger Konsistorium ausdrücklich Pfarrer mit litauischen Sprachkenntnissen, aber deutscher Gesinnung an.²⁶ Vier Missionare und drei Pfarrer kamen auf diese Weise aus Deutschland nach Litauen. Die Mehrheit von ihnen verstand Litauisch. Die deutsche Verwaltung begünstigte die Deutschstämmigen in Litauen. Mit Unterstützung der lutherischen Pfarrer erstellte Ober-Ost Besiedlungspläne für eine deutsche Kolonisation, richtete deutsche Schulen ein und bemühte sich sehr um die Anbindung Litauens an Deutschland.²⁷

²⁶ Evangelisches Zentralarchiv, Berlin (EZA), 5/1124. Antwort des Königsberger Konsistoriums vom 4. April 1916 an von Isenburg, Chef der deutschen Verwaltung in Litauen, sowie verschiedene Briefe zwischen Ober-Ost und kirchlichen Stellen in Berlin und Königsberg 1916.

²⁷ EZA, 5/908. Schreiben des Pfarrers und späteren Seniors der deutschen Gruppe, Paul Tittelbach, an Prinz von Hatzfeld im Ober-Ost im Juli 1918.

Nach dem Rückzug der Deutschen im Juli 1919 verblieben in Litauen ohne das Wilnagebiet nur noch neun lutherische Pfarrer und sechs Missionare für 50 Gemeinden. Doch von den neun Pfarrern, die allesamt deutschstämmig waren, waren nur drei aus Litauen und nur sechs beherrschten Litauisch. Da die bisherigen Bindungen an die Konsistorien in Mitau und Warschau wegfielen, favorisierten die Pfarrer den Anschluß ihrer Gemeinden an die ostpreußische Kirche.²⁸ Das neue litauische Innenministerium lehnte ein solches Ansinnen strikt ab. Es beauftragte Paul Tittelbach als Vertreter des erkrankten Propstes Dobbert mit der Einberufung einer Synode aller Pfarrer und Gemeindedelegierten. Die Synode vom Oktober 1919 sollte die Grundlagen für eine eigenständige Landeskirche schaffen. Sie begann mit einem Eklat wegen der Verhandlungssprache. Einige litauische Delegierte beharrten auf Litauisch als neuer Landessprache, obwohl die Mehrheit der Versammelten sie nicht beherrschte. Aus Protest verließ ein Teil der litauischen Delegierten mit zwei Missionaren den Versammlungssaal. In Wirklichkeit ging es hier weniger um die Sprache als um die Profilierung der Geistlichen und um die Kirchenführung.²⁹

Die verbliebenen Delegierten und Pfarrer der Gesamtsynode wählten einen Synodalausschuß, der als Konsistorium fungieren sollte. Die meisten Stimmen erhielt zwar Tittelbach, doch das Innenministerium bestand auf der Wahl eines Präsidenten, der Litauisch beherrschte. Daraufhin wählte der Synodalausschuß Pfarrer Heinrich Sroka zum Präsidenten. Sroka war gebürtiger Pole, der aber schon seit 1886 in Litauen lebte und die Landessprache erlernt hatte. Das Innenministerium erkannte das Konsistorium unter Sroka vorläufig an, bestand aber zugleich auf einer Neuwahl des Konsistoriums auf der Synode des nächsten Jahres. Doch eine zweite Gesamtsynode trat nie zusammen. Die ursprünglich als Vorsynoden eingerichteten Nationalsynoden der drei Volksgruppen der Litauer, Deutschen und Letten fungierten fortan als die entscheidenden Gremien. Ab 1921 wählten sie eigene Senioren und Synodalausschüsse, die sich um die Angelegenheiten ihrer Volksgruppen kümmerten. Diese Senioren und je zwei Vertreter der Nationalgruppen bildeten das Konsistorium. Zwar war geplant, daß die drei Senioren abwechselnd das Amt des Konsistoriumspräsidenten ausüben sollten, doch die litauische Regierung

²⁸ EZA, 5/908. Schreiben von Paul Tittelbach an den Oberkirchenrat in Berlin vom 20. Oktober 1919; Schreiben von Karl Josephi an OKR vom 28. Oktober 1919.

²⁹ Arthur Hermann, *Die Evangelisch-Lutherische Kirche Litauens von 1915–1940*, in: *Reformatrische Kirchen* (wie Anm. 21), S. 173–200, hier S. 177ff.

bevorzugte den litauischen Senior, der stets für die volle Amtsperiode von drei Jahren eingesetzt wurde.

1921 nahmen die drei Nationalsynoden eine neue, von der deutschen Gruppe ausgearbeitete Kirchenverfassung an. Das Innenministerium lehnte ihre Anerkennung ab und wendete bei Angelegenheiten zwischen dem Staat und der Kirche das russische Kirchengesetz an. Lediglich auf der Gemeindeebene fand die neue presbyteriale Kirchenverfassung Anwendung. Das alte russische Kirchengesetz begünstigte die Oberaufsicht des Staates über die Kirche. Dem Staatspräsidenten oblag weiterhin die Ernennung des Konsistoriumspräsidenten. Der Staat setzte im Konsistorium einen eigenen Prokurator ein, der einen starken Einfluß auf die Entscheidungen dieses Gremiums ausübte. Damit sollte in der Lutherischen Kirche die litauische Ausrichtung gestärkt und der litauischen Gruppe die Führung gesichert werden.³⁰ Die litauische und die deutsche Gruppe waren zwar in etwa gleich stark, doch die deutsche Volksgruppe besaß eine breitere Führungsschicht. Dadurch bestimmten die deutschen Vertreter im Konsistorium noch bis 1925 die Geschicke der Kirche.

1921 wählte die litauische Synode Martin Kibelka, einen Missionar aus dem Memelland, zu ihrem Senior. Er leitete 1922–1925 auch das Konsistorium. Sowohl Sroka als auch Kibelka waren eher schwache Persönlichkeiten, verstrickten sich in unnötige Streitigkeiten mit Pfarrerkollegen und waren nicht in der Lage, dringend notwendige Reformen anzupacken. Sie taten wenig, um dem litauischen Element einen breiteren Raum in der Kirche zu verschaffen. Bis 1925 blieb Deutsch die Umgangssprache in der Kirche. Neue Pfarrer wurden aus Deutschland und Lettland geholt. Deshalb wuchs in der litauischen Volksgruppe die Unzufriedenheit mit Kibelka. 1924 wurde er auf der litauischen Synode nur noch mit einer sehr knappen Mehrheit als Senior wiedergewählt. Der vom prolitauisch orientierten Pastor August Wiemer als Gegenkandidat vorgeschlagene Vilius Gaigalaitis unterlag nur knapp. Daraufhin versuchte Kibelka, Wiemer aus seiner Gemeinde in Tauragė zu versetzen. Die Gegner Kibelkas gewannen jedoch bald die Oberhand. Auf der litauischen Synode von 1925 kam es zu einer scharfen Konfrontation. Als ein Teil von Kibelkas Leuten keine Anerkennung als gewählte Vertreter ihrer Gemeinden fand, verließ Kibelka mit seinem Anhang den Saal. Die Verbliebenen wählten Vilius Gaigalaitis zum neuen Senior, obwohl eine Neuwahl des Seniors

³⁰ Arthur Hermann, Die nationalen Spannungen in der Lutherischen Kirche Litauens der 20er Jahre, in: Annaberger Annalen 5 (1997), S. 135-151.

nicht angesetzt war.³¹ Die Aktenlage spricht dafür, daß der Sturz von Kibelka mit dem Innenministerium abgesprochen war.³² Gaigalaitis wurde anschließend vom Staatspräsidenten zum neuen Konsistoriumspräsidenten ernannt und trat Anfang 1926 sein Amt an.

Fast die ganze Geistlichkeit und die deutsche Synode weigerten sich, die Wahl und die Ernennung von Gaigalaitis anzuerkennen. Dieser war schon in seiner Heimat im Memelland für litauische Belange eingetreten und hatte zwischen 1903 und 1918 die Litauer im preußischen Landtag vertreten. Mit ihm erhielt die litauische Volksgruppe einen erfahrenen Führer. Die deutsche Gruppe und die mehrheitlich deutsch gesinnte Pfarrerschaft mußten zu Recht um ihren Einfluß bangen. Deshalb suchten sie Beistand in Deutschland und bei internationalen kirchlichen Organisationen. Der schwedische Erzbischof Söderblom wurde eingeschaltet; seinen Schlichtungsversuchen war jedoch kein Erfolg beschieden.³³ Auch eine auf der Konferenz des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen in Prag 1928 arrangierte Aussprache der verfeindeten Lager brachte die Kontrahenten einander nicht näher. Die litauische Regierung hielt an Gaigalaitis fest und unterstützte ihn bei seinen Bemühungen, dem Litauischen einen gebührenden Platz in der Kirche zu verschaffen. Die Gegenseite warf ihm vor, er würde die Deutschen als Gruppe bekämpfen. Gaigalaitis trat dafür ein, daß alle Gemeinden litauischsprechende Pfarrer erhalten, daß die litauische Sprache in der Kirche der deutschen gleichgesetzt werden und die Ausrichtung der Pfarrer und Gemeinden auf Deutschland endlich aufhören sollte. Es darf nicht übersehen werden, daß noch bis in die 30er Jahre manche Gemeinden keine litauischen Gottesdienste zuließen und die Führer des deutschen Synodalausschusses, Heinrich Katterfeld und Karl Eckart, offen deutsch-nationale Positionen einnahmen.³⁴

Um den Widerstand gegen die neue Kirchenleitung zu brechen, ging die litauische Regierung dazu über, denjenigen Pfarrern, die keine litauische Staatsangehörigkeit besaßen – und das war die Mehrheit –, die Aufenthaltsgenehmigung zu entziehen. Einer nach dem anderen wurden sie

³¹ Vgl. die gegensätzlichen Darstellungen von K. Ballerstedt, *Die evangelisch-lutherische Kirche in Litauen im Kampf um ihre Freiheit*. Leipzig 1928, und Vilius Gaigalaitis, *Die ev.-luth. Kirche in Litauen, ihre Nöte und Kämpfe um ihre Freiheit*. Klaipėda 1929.

³² Lietuvos Valstybinis Archyvas, Vilnius (Litauisches Staatsarchiv, Wilna) (LVA), f. 377/9/59. Schreiben des Vorsitzenden der litauischen Gruppierung „Pagalba“, Mikas Preikšaitis, an das Innenministerium vom 17. Mai 1925 und die Beantwortung vom 17. Juni 1925.

³³ Wilhelm Kahle, *Lutherische Begegnung im Ostseeraum*. Gütersloh 1982, S. 150 ff.

³⁴ Hermann, *Spannungen* (wie Anm. 30), S. 144-147.

zum Verlassen des Landes aufgefordert. Ab 1928 konnten die ersten Absolventen der Theologischen Fakultät in Kaunas Pfarrämter übernehmen. Zwar hatte 1925 die deutsche Gruppe die Einrichtung dieser Fakultät wegen der litauischsprachigen Vorlesungen bekämpft, doch hatte sie später die Vorteile einer eigenen Fakultät erkannt.³⁵ Auch deutschstämmige Theologiestudenten besuchten und schlossen diese Fakultät ab. Die bisherige deutschorientierte Zusammensetzung der Pfarrerschaft änderte sich allmählich. 1928 bestätigte die litauische Synode Gaigalaitis wieder als Senior, und der Staatspräsident vertraute ihm für die nächsten drei Jahre die Kirchenleitung an. In der deutschen Gruppe wurden nun die Stimmen der Gemäßigteren lauter, die für ein Ende der Konfrontation plädierten. Auf der deutschen Synode 1929 sprach sich ihr Senior Tittelbach für die Aussöhnung aus und gewann dafür die Mehrheit. Die deutschen Vertreter kehrten ins Konsistorium zurück. Tittelbach erhielt gar einen Lehrauftrag an der Theologischen Fakultät. Allerdings spaltete dieser Beschluß die prodeutsche Pfarrerschaft. Ein Teil von ihnen blieb noch bis 1931 in der Opposition.³⁶

Auch nach der Aussöhnung fehlte es im Konsistorium und in einigen Gemeinden nicht an Gegensätzen. Sie bedrohten aber nicht mehr die Einheit der Kirche. Dafür gab es Turbulenzen in der litauischen Gruppe. Hier gewann die 1923 gegründete Vereinigung „Pagalba“ („Hilfe“, „Unterstützung“), deren Mitglieder nach ihrer Zeitschrift „Srovė“ („Der Strom“) „srovininkai“ genannt wurden, immer mehr Macht. Sie engagierte sich für kulturelle und diakonische Belange der litauischen Lutheraner und betätigte sich auch in der Politik. Ab 1930 geriet sie jedoch immer mehr in die Nähe der regierenden totalitären Partei der „tautininkai“ („die Völkischen“). Immer lauter forderten sie eine strikte Lituanisierung der Lutherischen Kirche, die gemäßigte Politik von Gaigalaitis reichte ihnen nicht mehr aus. 1933 protestierten sie gegen deutschsprachige Vorträge auf dem Pfarrerkonvent und griffen Gaigalaitis scharf als „Germanisierer“ an.³⁷ Gaigalaitis reichte daraufhin beim Staatspräsidenten ein Rücktrittsgesuch ein, wohl in der Hoffnung, den Präsidenten zum Eingreifen zu bewegen. Zur Überraschung aller wurde diesem Gesuch jedoch stattgegeben. Die Kirchenleitung wurde zwar einem lettischen

³⁵ Maria G. Slavenas, Die Evangelische Theologische Fakultät in Kaunas, in: *Anna-berger Annalen* 5 (1997), S. 152-162.

³⁶ Vier Jahre Kampf der deutschen Kirche in Litauen. Kapitulation vor dem Günstling der Regierung, Gaigalat, in: *Deutsche Allgemeine Zeitung* vom 18. August 1929.

³⁷ Vilius Gaigalaitis, *Lietuvos evangelikų bažnyčios gyvenimo problemos* (Probleme des kirchlichen Lebens der Evangelischen Kirche in Litauen). Klaipėda 1935.

Laienvertretung wurde zwar einem lettischen Laienvertreter anvertraut, doch das eigentliche Sagen im Konsistorium hatten fortan die „srovininkai“. Sie begannen sofort mit der Versetzung andersdenkender Pfarrer und Lehrer und bedrängten liberale Gemeinderäte. Die Kirche geriet aus den Fugen. Immer mehr Personen und Gruppen reichten Klagen beim Innenministerium ein. Die Unfähigkeit, die Kirche zu leiten, und der Versuch der „srovininkai“, über eine neue Kirchenverfassung die Kirche vom Staat zu trennen, bewogen das Innenministerium 1935 zum Eingreifen. Die Vertreter der „srovininkai“ wurden aus den leitenden Ämtern im Konsistorium abgesetzt, der Verein „Pagalba“ 1936 aufgelöst und sein Besitz konfisziert.

Ein Übergangskonsistorium versuchte, die Wogen wieder zu glätten. 1937 fanden neue Wahlen in den Nationalsynoden statt. Zum ersten Mal übernahm die neue Generation der in Kaunas ausgebildeten Pfarrer die Leitung.³⁸ Das neue Konsistorium bemühte sich, das Zusammenleben der Volksgruppen in der Kirche und in den Gemeinden zu verbessern. Ein Ausgleich schien möglich. Nach dem Anschluß des Wilnagebietes an Litauen 1939 trat die deutsche Gemeinde von Vilnius der Lutherischen Kirche Litauens bei. Dagegen gelang es während der ganzen Zeit der Zugehörigkeit des Memelgebietes zu Litauen, 1923–1939, nicht, die Unierte Kirche des Memellandes mit der Lutherischen Kirche Litauens zu vereinen. Der diktatorische Versuch des memelländischen Landesdirektoriums von 1925, die memelländische Kirche aus allen Bindungen von Deutschland zu lösen, scheiterte. Das Landesdirektorium schloß 1925 mit der Altpreußischen Union einen Kompromißvertrag. Die Gemeinden des Memellandes erhielten eine eigene Leitung, doch blieb die memelländische Kirche weiterhin ein Teil der Altpreußischen Union mit dem Oberkirchenrat in Berlin.³⁹ Alle späteren Versuche Litauens, eine Kirchenunion aller evangelischen Kirchen des Landes zu bewerkstelligen, scheiterten.

Die deutsche Volksgruppe in Litauen hielt sich seit Ende der 20er Jahren merklich zurück und akzeptierte im kirchlichen Bereich die Führung der litauischen Gruppe. Andererseits knüpfte Senior Tittelbach bereits 1933 Kontakte zu den Deutschen Christen und fungierte in Litauen gar als Bevollmächtigter der neugegründeten Deutschen Evangelischen Kirche. Spätestens nach 1938 wurde der Kulturverband der Deutschen in Li-

³⁸ Kristupas Gudaitis, *Lietuviai evangelikai* (Evangelische Litauer). Hamilton 1957, S. 102 ff.

³⁹ Arthur Hermann, *Der memelländische Kirchenstreit von 1919 bis 1925*, in: *Kirche im Osten* 40/41 (1997/98), S. 11-30.

tauen im Sinne Berlins gleichgeschaltet.⁴⁰ Seit Herbst 1939 bereiteten sich die Deutschen in Litauen auf die Umsiedlung vor. So hatten die Vorgänge innerhalb der deutschen Volksgruppe der Lutherischen Kirche eine Ruhepause beschert, die mit dem unerwarteten Einmarsch der sowjetischen Truppen im Juni 1940 ein jähes Ende fand.

Die hier ausgebreiteten nationalen Spannungen bewegten allerdings mehr die Führungsspitzen der Gruppen. In den Gemeinden und im Privatbereich war man eher bereit, sich zu arrangieren und die jahrhundertelange Zusammenarbeit nicht abreißen zu lassen. Man wollte schließlich gemeinsam gegen die absolute katholische Mehrheit im Lande zusammenhalten. Außerdem ließen die mannigfaltigen verwandtschaftlichen Beziehungen unter den Lutheranern keine Feindschaften zu. Im einfachen Volk galt noch immer die Konfessionszugehörigkeit mehr als die Nationalität.

4. Unter der sowjetischen Herrschaft

Mit dem Einmarsch der Sowjets veränderte sich die kirchliche Situation radikal. Bereits im August 1940 wurde der Kirchenbesitz größtenteils verstaatlicht. Das Konsistorium konnte keine Pfarrergehälter mehr auszahlen. Es wies die Pfarrer an, die Gemeindeangelegenheiten in Zukunft selbständig zu regeln. Der am 10. Januar 1941 zwischen Deutschland und der Sowjetunion ausgehandelte Vertrag über die Umsiedlung der Deutschen ermöglichte allen Deutschstämmigen die Ausreise. Da die lutherische Konfession als Nachweis für das Deutschtum anerkannt wurde, meldeten sich auch viele nichtdeutsche Lutheraner zur Ausreise an. Von Februar bis März 1941 verließen 50 000 von 80 000 Lutheranern das Land, mit ihnen 27 von 32 Pfarrern und das ganze Konsistorium.⁴¹ Vor der Abreise bestimmte das Konsistorium den lettischstämmigen Pfarrer Erikas Leijeris zum neuen Senior für die Gesamtkirche.⁴² Nach der Umsiedlung erstarb das kirchliche Leben. Von den 55 Gemeinden existierten nur noch acht, dort, wo die Pfarrer geblieben waren.

⁴⁰ Harry Stossun, Die Umsiedlungen der Deutschen aus Litauen während des Zweiten Weltkriegs. Untersuchungen zum Schicksal einer deutschen Volksgruppe im Osten. Marburg a.d.L. 1993, (Historische und landeskundliche Ostmitteleuropa-Studien. 12) S. 22.

⁴¹ E.A. Gelzinius, Lutherische Kirche Litauens. Braunschweig 1974, S. 66.

⁴² Sitzung des Konsistoriums vom 31. Januar 1941, in: Dokumente und Berichte zum Leben der lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion – seit 1939/1940. Gütersloh 1988, S. 145.

Auch nach dem Einmarsch der deutschen Truppen im Juni 1941 wurde der kirchliche Besitz nicht zurückgegeben. Die Gemeinden konnten aber ihre Arbeit ungehinderter entfalten. 1942 brachten die beiden evangelischen Kirchen ein gemeinsames Gesangbuch heraus. Leijeris ordinierte zwei neue Pfarrer aus dem Laienstand, die schon länger in der Kirche tätig gewesen waren. Im Sommer 1942 durfte ein Großteil der umgesiedelten Litauendeutschen als Kolonisten nach Litauen zurückkehren.⁴³ Ihnen wurde jedoch untersagt, Gottesdienste in den litauischen Gemeinden zu besuchen oder sich diesen anzuschließen. Der ebenfalls zurückgekehrte Senior bzw. Propst Tittelbach bemühte sich um den Aufbau einer eigenständigen deutschen Kirche, doch die nationalsozialistische Zivilverwaltung verweigerte die Zustimmung. Nur sporadisch konnten Gottesdienste für die deutschen Kolonisten stattfinden.⁴⁴ Genausowenig wurde dem Wunsch von Leijeris entsprochen, eine Synode einzuberufen. Als die Front im Sommer 1944 näher kam, flohen alle Kolonisten und einige Tausende litauische Lutheraner ins Deutsche Reich. Die in Litauen aufgespürten Deutschstämmigen wurden im Mai 1945 nach Tadžikistan verbannt.⁴⁵

Nach der Rückkehr der Sowjets war an eine Neuordnung der Kirche vorerst nicht zu denken. Der Partisanenkrieg und der damit verbundene Kriegszustand beeinträchtigten noch lange die Verbindungsmöglichkeiten. Die Pfarrer waren kaum in der Lage, Kontakt mit der Kirchenleitung im fernen Žeimelis an der lettischen Grenze zu halten. Seit 1941 war der jeweilige Wohnsitz des Vorsitzenden des Konsistoriums Sitz der Kirchenleitung. Unter Leijeris war es Žeimelis, unter Ansa Baltris Kretinga und unter Jonas Kalvanas sen. Tauragė. Die Verlagerung des Konsistoriums an die Peripherie des Landes hatte auch den Vorteil, daß es der staatlichen Machtzentrale fern und den größeren Gemeinden nahe war.

Nach dem Wiederanschluß des Memellandes an Litauen im Frühjahr 1945 übernahm die Lutherische Kirche Litauens die kirchliche Betreuung der Memelländer. Der 1941 ordinierte Pfarrer Ansa Baltris erhielt als ehemaliger Führer der Memelländischen Gemeinschaftsbewegung die Aufgabe, die Memelländer in die litauische Kirche zu integrieren. Fast die ganze Bevölkerung war während der Kriegshandlungen aus dem Memel-

⁴³ Harry Stossun, Die Rücksiedlung der Litauendeutschen 1942–1944, in: Annaberger Annalen 5 (1997), S. 67–80.

⁴⁴ EZA, 5/916. Bericht von Paul Tittelbach vom 5. August 1944; Arthur Hermann, Der Streit deutscher Okkupationsbehörden um die Einsetzung deutscher Pastoren in Litauen 1942–1944, in: Litauisches Kulturinstitut: Jahrestagung 2000 [im Druck].

⁴⁵ Nastazija Kairiukštytė, Deutsche in Litauen 1945–1960, dargestellt anhand von Behördenakten, in: Grenze (wie Anm. 2), S. 187–200.

land geflohen, doch kehrten bis zum Frühjahr 1947 ca. 15 000 Memelländer zurück.⁴⁶ Baltris sammelte die verbliebenen Stundenhalter, beließ die frühere Organisation der Gemeinschaftsbewegung mit den jährlichen Brüderversammlungen und vertraute ihr die kirchliche Betreuung in den Gemeinden an. In wenigen Jahren entfaltete sich im Memelland ein intensives kirchliches Leben. 13 memelländische Gemeinden konnten beim Staat registriert werden. Sie bildeten ein autonomes Dekanat unter dem offiziellen Namen „Evangelisch-Lutherische Gemeinde des Memelgebietes“. Die meisten kirchlichen Handlungen fanden auf litauisch statt. In der Gesamtkirche besaßen die Memelländer zahlenmäßig ein Übergewicht über die ca. 12 000 Großlitauer und 5 000 Letten. In den Nachkriegsjahren wurden auch ca. 5 000 der 1941 umgesiedelten Litauendeutschen aus den von den Sowjets besetzten Gebieten nach Litauen zurückgebracht.

Die Aktivität der Gemeinden erstarkte in den Nachkriegsjahren wieder. Die Kirche nutzte die gebotenen Freiräume, hielt sich aber dem Sowjetregime betont fern. Erst im Herbst 1947 wurden die Gemeinden und die Geistlichen beim Religionsbeauftragten angemeldet, um die enteigneten Kirchen als „Kulträume“ benutzen zu dürfen. Andere Kirchen und Kirchengebäude wurden zu Sport- und Werkstätten umfunktioniert. Leijeris und einige Pfarrer protestierten dagegen und hielten demonstrativ Gottesdienste vor verschlossenen Kirchentüren. Dieser mutige Widerstand kostete Leijeris und zwei anderen Konsistoriumsmitgliedern die Freiheit. Bis 1949 wurden vier lutherische Pfarrer verhaftet und nach Sibirien bzw. Innerasien deportiert. Leijeris verstarb dort 1951.

Trotz der schwierigen Kriegs- und Nachkriegsbedingungen gelang es der Kirche unter Leijeris, neue Strukturen aufzubauen. Neue Pfarrer aus dem Laienstand wurden ordiniert, Stundenhalter und Kantoren leiteten fast selbständig die kleineren Gemeinden. 1949 gab es bereits wieder 25 Gemeinden. Doch nach der Deportation fast des ganzen Konsistoriums mußte 1950 eine neue Kirchenführung bestimmt werden. Baltris übernahm jetzt die Leitung des Konsistoriums. Diese Wahl spiegelte die wachsende Bedeutung der memelländischen Gemeinden wider. Baltris bildete ein Konsistorium aus Stundenhaltern und bemühte sich, die deportierten Geistlichen zu ersetzen. Zwischen 1950 und 1952 wurden fünf neue Pfarrdiakone ordiniert, meistens ehemalige Stundenhalter. Baltris versuchte die Kirche zu legalisieren. Die Voraussetzung dafür war, ein an die sowjetische Gesetzgebung angepaßtes Kirchenstatut zu übernehmen.

⁴⁶ Arthur Hermann, Die evangelischen Kirchen Litauens 1940-1995, in: Reformatorischen Kirchen (wie Anm. 21), S. 223-271, hier S. 234-238.

Das Konsistorium bemühte sich jedoch, ein eigenes Kirchenstatut aufzustellen. Die Kirche sollte aus den zwei autonomen Kirchenkreisen Memelland und Großlitauen bestehen.⁴⁷ Dafür waren weder der Staat noch die großlitauischen Pfarrer zu gewinnen. Daher verzichtete Baltris auf die Einberufung der Synode. Mit Mut und Gottvertrauen manövrierte er seine Kirche durch die letzten Jahre der Stalinschen Herrschaft. Noch immer beschränkte die Kirche die Kontakte zu den staatlichen Stellen auf ein Minimum. Sie wagte es sogar, Übergriffe der örtlichen Verwaltung vor Gerichten überprüfen zu lassen.⁴⁸ Jedoch galt die Aufmerksamkeit von Baltris vorrangig den memelländischen Gemeinden, unter Vernachlässigung der übrigen.

Nach dem Tod von Baltris 1954 beschloß das Konsistorium, in derselben Besetzung bis zur Einberufung der ersten Synode zu verbleiben. Den Vorsitz übernahm der erst 1952 als Pfarrer ordinierte und zugleich in das Konsistorium als Vizepräsident aufgenommene Vilius Burkevičius, ein ehemaliger Rechtsanwalt lettischer Abstammung. Er versuchte, die Sonderstellung des Memellandes zurückzudrängen, nahm eine neue Dekanatsenteilung vor, so daß die memelländischen Gemeinden fortan keine Einheit mehr bildeten, und drängte auch auf den Ausgleich mit dem Staat. Die Gemeinschaftsbewegung und einige Pfarrer waren mit diesen Vorgängen nicht einverstanden. In der Kirche entstanden zwei Lager. Die Gegensätze entluden sich auf der ersten Nachkriegssynode im Mai 1955. Alle Beschlüsse wurden innerhalb von drei Stunden ohne irgendwelche Diskussionsmöglichkeiten abgehandelt. Burkevičius ließ keine Änderungen des neuen Statuts zu, da es mit dem Religionsbeauftragten gearbeitet worden war. Bei den anschließenden Wahlen gewannen seine Anhänger, obwohl die Gegengruppe sich in der Mehrzahl wähnte. Die Verlierer verließen unter Protest die Synode. 26 der 43 Synodalen formulierten sogleich ein Protestschreiben an den Religionsbeauftragten mit der Aufforderung, gegen Burkevičius vorzugehen. Doch sie mußten bald einsehen, daß die Vorgänge auf der Synode mit dem Staat abgesprochen gewesen waren. Das Konsistorium ging gegen die Opposition mit administrativen Maßnahmen vor. Der Anführer der Gemeinschaftsbewegung, Martynas Klumbys, sollte strafversetzt und schließlich seines Pfarramtes enthoben werden. Er und seine Gemeinden verweigerten jedoch den Gehorsam gegenüber dem Konsistorium. Über fünf Jahre lang brachen die oppositionellen Gemeinden jeglichen Kontakt zum Konsistorium ab und

⁴⁷ Akten des Konsistoriums. Sitzung vom 9. Juli 1952.

⁴⁸ Einige Gemeinden klagten gegen Enteignung der Gotteshäuser. Die Gemeinde von Priekulė erhielt es wieder zurück. Protokolle der Gemeinde Priekulė (Prökuls), in: Dokumente und Berichte (wie Anm. 42), S. 75-78.

meldeten ihre „Kultdiener“ und Gemeinden direkt beim Religionsbeauftragten an. Das Konzept des Sowjetsystems war aufgegangen. Die Kirche war gespalten, die Pfarrer waren untereinander verfeindet, und der staatliche Religionsbeauftragte wurde von beiden Seiten als Schiedsrichter beansprucht.⁴⁹

Die Opposition versuchte, ein Gegenkonsistorium aufzubauen. Doch die 1958 einsetzende Auswanderung der zurückgekehrten Memelländer und Litauendeutschen nach Deutschland schwächte die Opposition entscheidend. Bis 1960 wanderten über 8000 Memelländer und 4000 Litauendeutsche aus. Auch der Anführer der Opposition, Pfarrer Martynas Klumbys, und etliche Stundenhalter verließen das Land.⁵⁰ Nach 1960 stellten sich die zumeist im Memelland gelegenen Oppositionsgemeinden wieder unter die Leitung des Konsistoriums. Das kirchliche Zentrum verschob sich jetzt vom Memelland nach Südžemaitija um Tauragė, da hier nach 1960 die meisten Lutheraner lebten.

Der dritte Exodus seit 1941 schwächte die Kirche empfindlich. 1969 wurden die kleiner gewordenen 25 Gemeinden von 14 „Kultdienern“ (sieben Pfarrern und sieben Diakonen) versorgt. Auch die gehegten Hoffnungen auf den Ausgleich mit dem Staat erfüllten sich nur bedingt. Ab 1956 konnte zwar ein Kalender und 1957 sogar ein Gesangbuch herausgegeben werden, doch die Registrierung der Stadtgemeinden von Vilnius und Kaunas wurde verweigert. Erst 1967 konnte die Mitgliedschaft im Lutherischen Weltbund beantragt werden. Die Kirchenverfolgung unter Chruščev ab 1960 engte den Spielraum der Kirche wieder ein. Der Kalender mußte eingestellt werden, zwei Pfarrer wurden wegen Konfirmandenunterricht mit Gefängnis bestraft. Der staatliche Druck zwang die zerstrittenen Pfarrer zur punktuellen Zusammenarbeit. Doch als dieser Druck nach 1964 nachließ, entstand eine neue Opposition als Reaktion auf die autoritäre Führung Burkevičius'. Diesmal beteiligten sich weniger die Gemeinden am Streit, so daß er vorrangig eine Angelegenheit unter den Geistlichen blieb.⁵¹

Auf der zweiten Nachkriegssynode von 1970 nahmen drei oppositionelle Pfarrer mit ihren zehn Gemeinden nicht teil. Auch diesmal wurden alle Beschlüsse ohne Diskussion angenommen. Burkevičius gab sein Amt

⁴⁹ Arthur Hermann, Tradition und Auseinandersetzung in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Litauen nach 1945, in: Baltisches Jahrbuch 2 (1985), S. 179-197.

⁵⁰ Martin Klumbys, Erweckung und Kirchenkampf. Erinnerungen eines memelländischen Pfarrers. Ostfildern 1998. Der Autor gibt ein sehr persönliches Bild von den Ereignissen im Nachkriegslitauen wieder, wobei manche Ereignisse nicht mit den Quellen übereinstimmen.

⁵¹ Hermann, Kirchen Litauens (wie Anm. 46), S. 248.

aus Altersgründen auf. Jonas Kalvanas wurde zum Senior und Vorsitzenden des Konsistoriums gewählt. Er nahm in der Folgezeit eine versöhnlichere Haltung gegen die Opposition ein. Es dauerte noch bis 1990, bis sich die letzten oppositionellen Gemeinden dem Konsistorium beugten.

Kalvanas legte großen Wert auf die Stärkung des Leitungsamtes. Die 3. Synode von 1976 führte das Bischofsamt ein. Kalvanas durfte fortan häufiger seine Kirche im Ausland vertreten. Auf der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 wurde er als erstes Mitglied aus der Sowjetunion in das Exekutivkomitee gewählt. 1980 traf er mit Vertretern der litauischen Exilkirche zusammen. Die Kirche konnte somit die aufgezwungene Isolation überwinden und ihren Platz in der Weltkirche wiederfinden. In den 80er Jahren konsolidierte sich die Kirche immer mehr. Die Pfarramtskandidaten konnten ab 1970 die Theologischen Kurse in Riga belegen, die theologische Grundkenntnisse vermittelten; doch die gleichzeitige Arbeit in den Gemeinden schuf eine große Verbundenheit der neuen Geistlichkeit mit ihrer Kirche. Durch seine Beharrlichkeit, Beredsamkeit und sein Engagement gewann Bischof Kalvanas sen. Autorität beim Kirchenvolk. Im Umgang mit dem Staat zeigte er Wendigkeit und Schläue, vermied jegliche Konfrontation mit dem Staat, nutzte aber jeden Freiraum für die Kirche aus. Er stärkte bewußt die nationale Ausrichtung der Kirche, obwohl er selbst lettischer Abstammung war.⁵²

5. Die neue Freiheit

Als 1988 die Oberaufsicht des Staates über die Kirchen wegfiel, zeigte sich sehr schnell, daß in dieser kleinen Kirche ein großes Kraftpotential schlummerte. Noch 1988 ließen sich die Stadtgemeinden in Vilnius und Kaunas registrieren. Auch alle anderen Vorkriegsgemeinden sind wiederbegründet und haben die enteigneten Kirchen und Pfarrhäuser zurück-erhalten. Darauf hatte besonders Bischof Kalvanas gedrungen, der die Bedeutung der Kirchen als Zentren des evangelischen Lebens in diesem katholischen Land erkannte. Er meinte, daß dort, wo eine evangelische Kirche stehe, sich auch Gläubige wiederfinden würden.⁵³ Er hat recht behalten. Zugleich vermied er, sich in die Gemeindeangelegenheiten einzumischen, und förderte die eigenen Kräfte am Ort. Zwar sind die meisten der heute 54 Gemeinden recht klein, doch fast überall bestehen Bibelkreise, Chöre und Sonntagsschulen. Die meisten Gotteshäuser konnten

⁵² Ebenda, S. 257.

⁵³ Hermann, Aus der Evangelisch-Lutherischen Kirche (wie Anm. 4), S. 142.

in den letzten Jahren renoviert werden, manche wurden gar neu erbaut. Mit der Errichtung des Theologiezentrums und eines Lehrstuhls für evangelische Theologie an der Universität in Klaipėda konnte auch der Pfarrermangel behoben werden.⁵⁴

Der alte Bischof verstand es, das Kraftreservoir der Kirche zu mobilisieren. Ihm war es vergönnt, die Weichen für die Zukunft zu stellen. Schon früh sah er seinen Sohn als Nachfolger vor. Nach dem Tod des alten Bischofs im Januar 1995 wählte die Synode von 1995 Jonas Kalvanas jun. zum neuen Bischof.

Die wechselvolle Geschichte dieser Kirche begünstigte einen ausgeprägten Individualismus der Gläubigen und starkes Beharren in der Tradition. Diese Eigenschaften trugen besonders in den letzten Jahrzehnten zur Stärkung der Stellung der Lutherischen Kirche in der litauischen Gesellschaft bei. Sie wurde zur zweiten religiösen Kraft hinter der Katholischen Kirche. Endlich konnte sie den Makel einer fremden Kirche abwerfen. Heute braucht sie keine Energie für nationale Auseinandersetzungen zu vergeuden. Auch die Zersplitterung in verfeindete Gruppen konnte überwunden werden. Zwar gibt es in dieser Kirche noch immer genügend Streitpotential und wenig Streitkultur. Doch man hat gelernt, aufeinander zu hören und miteinander auszukommen. Neben konservativen Einsichten fehlt es in der Kirche nicht an liberaler Lebens- und Glaubensauffassung, besonders in den neu aufgebauten Stadtgemeinden. Diese Kirche hat zweifellos nicht nur eine Geschichte aufzuweisen, sondern auch eine Zukunft vor sich.

⁵⁴ Paul Gerhard Aring, Theologisches Zentrum an der Universität Klaipėda (Memel), in: Deutsches Pfarrernblatt 94 (1994), S. 414 ff.

Auf dem Wege zu einer lettischen Nation. Deutschbaltische Pastoren in den sozialen und nationalen Prozessen von der ersten Hälfte bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts

von Vita Zelče

Die Rolle der deutschbaltischen lutherischen Pastoren in den sozialen, kulturellen und nationalen Prozessen des 19. Jahrhunderts ist ein äußerst kompliziertes und unbequemes Thema. Dafür gibt es mehrere Gründe: Schon die Fülle und Mannigfaltigkeit der Fakten und Ereignisse machen das Gesamtbild schwer durchschaubar und bieten unterschiedliche Interpretations- und Bewertungsmöglichkeiten; darüber hinaus sind aber in der lettischen historischen Literatur Vorurteile hinsichtlich der Rolle der Deutschbalten in der lettischen Geschichte verwurzelt; der Kern vieler Probleme wird in der sogenannten „historischen Schuld der Deutschen“ gesehen.

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts begannen lettische Publizisten, bei der Auswertung verschiedener Prozesse den Beitrag der Letten selbst zum Fortschritt ihres eigenen Volkes dem der deutschen Pastoren gegenüberzustellen und letzteren eindeutig als eigennützig zu werten. Diese Tradition wurde auch in der historischen Literatur, die in den 1920er und 1930er Jahren in der Republik Lettland entstand, fortgeführt. Eine positive Einschätzung blieb nur wenigen Persönlichkeiten vorbehalten, wie z.B. Stender dem Älteren, K.F. Watson, K.G. Sonntag und W.K. Pantenius; bei anderen wurden Einzelaspekte ihres Schaffens gewürdigt, beispielsweise die Verdienste August Bielensteins im Bereich der Sprachwissenschaft.¹

In den Jahren der sowjetischen Okkupation, als die Arbeit der Historiker der ideologischen Haltung des herrschenden Regimes unterworfen

¹ Vgl. z.B. K. Lejnīeks, *Vecā Stendera dzīve un darbi* (Leben und Werk Stenders des Älteren), in: *Vecais Stenders. Dzīve un darbi* (Stender der Ältere. Leben und Werk). Bd. 1, Rīga 1938, S. 11-78; M. Stepermanis, *Vecā Stendera sabiedriskie uzskati* (Die gesellschaftlichen Ansichten Stenders des Älteren), in: *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* (1936), Nr. 10, S. 323-331; Nr. 11, S. 493-502; M. Ārons, *Kārlis Frīdrihs Vatsons* (Karl Friedrich Watson), in: *Ebenda* (1926), Nr. 5/6, S. 393-399; Ā. Klepers, *Ģenerālsuperintendents K.G. Zontāgs kā izglītības darbinieks* (Generalsuperintendent K.G. Sonntag als Bildungsschaffender). Rīga 1938; M. Ārons, *Vecais Pantēniuss, viņa dzīve un darbi* (Pantenius der Ältere, sein Leben und Werk). Rīga 1936; R. Klaustiņš, *Dr. Augusts Bielenšteins* (Dr. August Bielenstein), in: *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* (1926), Nr. 4, S. 241-247.

war, wurden wiederum diejenigen historischen Erscheinungen negativ bewertet, welche mit der Religion und den Deutschbalten verbunden waren. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre und in den 90er Jahren, als Lettland seine Unabhängigkeit zurückerlangte, änderte sich die Einstellung zu den Deutschbalten grundlegend. Mehrere Konferenzen fanden statt, Bücher erschienen, und in der Presse wurden Artikel veröffentlicht, die eine Umbewertung der vorherigen Haltung und einen objektiveren Blick auf die historischen Prozesse bewirkten und dazu aufriefen, die Rolle der Deutschbalten in der Geschichte Lettlands intensiver zu erforschen. Bereits im Jahre 1988 äußerte J. Stradiņš, eine Autorität in der lettischen Wissenschaft: „Heutzutage müssen wir die Deutschbalten *unbedingt* in den Kontext unserer Geschichte einbeziehen.“² Er fügte hinzu, daß dies „nicht so sehr der Deutschbalten wegen, sondern unseretwegen“³ unumgänglich sei.

In diesem Artikel soll die Rolle der deutschbaltischen Pastoren in den gesellschaftlichen Prozessen Lettlands nach der Bauernbefreiung in den Jahren 1817 und 1819 bis zum Beginn des nationalen Erwachens analysiert werden. Hervorgehoben werden soll die Tätigkeit der Pastoren bei der Herausbildung der sozialen Beziehungen einer modernen Gesellschaft und der Gestaltung von informativen und kommunikativen Massenverbindungen, die eine besondere, obgleich nicht einzigartige Bedeutung für den Beginn der lettischen Bewegung des nationalen Erwachens hatten.

Sozialer Status, Verantwortung und Aufklärung

Die Vorgeschichte des lettischen nationalen Erwachens beginnt mit der Bauernbefreiung in Kurland 1817 und Livland 1819. Deren gesetzgeberische Akte regelten nicht nur den Übergang einer sozialen Schicht – der juristisch unfreien Bauern – in den Status rechtlich eigenverantwortlicher Untertanen Rußlands, sondern bestimmten auch in hohem Maße den Entwicklungsverlauf der Emanzipation des lettischen Bauernstandes und der Entstehung einer lettischen Nation. Die Rolle, welche die deutschbaltischen lutherischen Pastoren dabei spielten, war bedeutsam, aber äußerst widersprüchlich.

² J. Stradiņš, *Baltvācu problēmu loks mūsu kultūrvēsturē* (Der Problemkreis der Deutschbalten in unserer Kulturgeschichte), in: *Trešā atmoda: Raksti un runas 1988.–1990. gadā Latvijā un par Latviju* (Das dritte Erwachen: Aufsätze und Reden 1988–1990 in und über Lettland). Rīga 1992, S. 244.

³ Ebenda, S. 251.

Die lutherische Geistlichkeit setzte sich hauptsächlich aus drei sozialen Gruppen zusammen. Zum ersten aus Familien von Geistlichen: Mehrere Generationen von Pastoren stellten die Familien Stender, Kupfer, Lauenitz, Wilpert u. a., zum zweiten wurden sehr häufig adlige Hauslehrer zu Geistlichen ernannt, und schließlich waren es die Söhne wohlhabender Handwerker, die Pastoren wurden. Ein Teil der Geistlichen hatte eine gute Ausbildung erhalten, einem Teil allerdings fehlte diese völlig. Die Geistlichen waren in ihrem Amt und ihrer sozialen Stellung wie auch materiell ganz und gar von den Gutsbesitzern abhängig, die über das Patronatsrecht verfügten. Bei ihrem Amtsantritt erhielten die Pastoren verhältnismäßig große Güter.⁴ G.H. Merkel äußerte, als er über die livländischen Landpfarrer schrieb, daß die Möglichkeit, durch Ausbeutung der Bauern ein Gut zu erhalten und zu Wohlstand zu gelangen, der Stein war, über den viele Geistliche bei ihrer Arbeit stolperten. Merkel bemerkte: „Nicht nur der Denkgangsart, die ihrem Stande eigen seyn sollte, auch ihren eigentlichen Amtspflichten, so unbedeutend auch diese sind, werden die Prediger durch ihre Zwitterrolle, als weissagende Ökonome, untreu.“⁵ Die Pastoren trennte eine riesige, unüberwindbare soziale Kluft von ihren Gemeindegliedern. Die Geistlichen gehörten den deutschen höheren Schichten an; häufig beherrschten sie nicht einmal die lettische Sprache und konnten sich nur mühsam in die Lebensweise und geistige Welt der Letten einfühlen. Indriķis Straumītis, ein Lette, charakterisierte die soziale Distanz zwischen Letten und Pastoren: „Für uns ist es bis zu ihnen so weit, sie sind so klug, so hochgebildet, gottesfürchtig: Schaut,

⁴ Zu den lutherischen Pastoren und der lutherischen Kirche in Lettland vgl. M. Ārons, *Latviešu Literāriskā (Latviešu Draugu) Biedrība savā simts gadu darbā: Ainas no vāciešu un latviešu attiecību vēstures* (Die Lettisch-Literarische Gesellschaft [Gesellschaft der Freunde der Letten] in ihrem 100jährigen Schaffen: Szenen aus der Geschichte der Beziehungen zwischen Deutschen und Letten). Rīga 1929, S. 1-59; E. Dunsdorfs, *Latvijas vēsture 1710–1800* (Geschichte Lettlands 1710–1800). Stockholm 1973, S. 286 ff.; H. Garve, *Konfession und Nationalität: Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Livland im 19. Jahrhundert*. Marburg a.d.L. 1978; H. Thimme, *Kirche und nationale Frage in Livland während der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Der Pastor und Generalsuperintendent Ferdinand Walter und seine Zeit*. Königsberg/Berlin 1938. Zu den Biographien baltischer lutherischer Pastoren vgl. *Die evangelischen Prediger Livlands bis 1918*, begonnen von P. Baeret. Im Auftrage der Baltischen Historischen Kommission unter Mitarbeit v. E. Amburger u. H. Speer hrsg. v. M. Ottow u. W. Lenz. Köln/Wien 1977; T. Kallmeyer, *Die evangelischen Kirchen und Prediger Kurlands*. Riga 1910. Eine allgemeine Charakterisierung der Rolle der Pastoren bietet M. Hroch, *Social Preconditions of National Revival in Europe: Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge 1985, S. 139-145.

⁵ G. Merkel, *Die Letten*, vorzüglich in *Liefland am Ende des philosophischen Jahrhunderts*. Nachdr., Riga 1924, S. 330.

wie hoch sie ihre Kanzeln über den Tisch des Herrn erbaut haben, direkt unter die Decke. Von dort tadeln und drohen sie, spornen ihre Gemeinde mit strengen Predigten an. Doch Predigten allein reichen nicht aus, wir brauchen keine lauten Worte, sondern gute vorbildliche Werke, ohne die auch der Glaube nicht lebendig ist.“⁶ Die Letten empfanden gegenüber den Pastoren und den Gutsbesitzern überwiegend Mißtrauen, Furcht und Haß. Bei den Bauern herrschte die Überzeugung vor, daß die Kirche eine Kirche der Herren sei. Bei seiner Charakterisierung der sozialen Stellung und des Wirkens der lutherischen Pastoren des Baltikums zog der livländische Generalsuperintendent K.G. Sonntag die Schlußfolgerung, „daß das Interesse des Predigers zu eng und zu vielfältig mit dem des Edelmanns verknüpft sei, damit der Erstere als Bürger könne, was ihm als Menschen obliege“.⁷ Nichtsdestoweniger entstammten dem Kreise der deutschen lutherischen Pastoren einzelne herausragende Persönlichkeiten, die eine besondere Rolle nicht nur in den sozialen, geistigen und kulturellen Prozessen der Region spielten, sondern auch im gesellschaftlichen Leben der Letten.

Bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts thematisierte der gebildete Teil der deutschbaltischen Gesellschaft unter dem Einfluß der Aufklärung die Frage der gegenseitigen Beziehungen zwischen Deutschen (also höheren Schichten) und Letten (leibeigenen Bauern) sowie die Möglichkeiten, diese zu verändern. Diese Probleme wurden in den Arbeiten von G.H. Merkel, J.G. Eisen, W.Chr. Friebe, H.J. Jannau und H. Snell erörtert.⁸ Die baltischen Aufklärer versuchten nachzuweisen, daß die im baltischen Adel und in der Geistlichkeit vorherrschende und von Generation zu Generation vererbte Überzeugung unsinnig sei, die Gutsbesitzer und ihre Leibeigenen würden nicht nur sozial und ethnisch, sondern auch im Hinblick auf ihr menschliches Sein absolut unvereinbare Gegensätze verkörpern. Nach Meinung der Aufklärer entsprang aber gerade dieser Ansicht sowohl das nicht selten als barbarisch, hartherzig und willkürlich zu charakterisierende Verhalten der Gutsbesitzer gegenüber den Bauern als auch ihre Überzeugung, daß eine Veränderung der sozia-

⁶ Pareizticība pie latviešiem. Indriķa Straumīša raksti (1840–1845) (Rechtgläubigkeit bei den Letten. Die Schriften des Indriķis Straumītis [1840–1845]). Rīga 1906, S. 15 u. 16.

⁷ J. Eckardt, Livland im achtzehnten Jahrhundert. Leipzig 1879, S. 440.

⁸ Zum Wirken der Aufklärer in Lettland vgl. O. Čakars, A. Grigulis, M. Losberga, Latviešu literatūras vēsture no pirmsākumiem līdz XIX gadsimta 80. gadiem (Lettische Literaturgeschichte von den Anfängen bis zu den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts). Rīga 1990, S. 78–117; Dunsdorfs, Vēsture (wie Anm. 4), S. 573–598; Ideju vēsture Latvijā: No pirmsākumiem līdz XIX gs. 90. gadiem: Antoloģija (Ideengeschichte in Lettland: Von den Anfängen bis zu den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts: Anthologie), zusammengest. u. Red. v. E. Buceniece. Rīga 1995, S. 112–337.

len Ordnung im Baltikum nicht möglich sei. Die Aufklärer traten für eine kluge und durchdachte Reformpolitik sowie eine allmähliche Aufhebung der Leibeigenschaft ein. Unbestreitbar war es ein Verdienst dieser Aufklärer und Publizisten, der Idee der Bauernbefreiung und der Herausbildung moderner sozialer Beziehungen im gesellschaftlichen Denken ihrer Zeit den Boden bereitet zu haben. Zeitgleich mit den deutschsprachigen Veröffentlichungen der Aufklärer zur sozialen Problematik im Baltikum bemühten sich mehrere deutschbaltische lutherische Pastoren und Literaten, die mit lettischsprachigen Büchern und Periodika die lettischen leibeigenen Bauern aufzuklären und ihre Moral zu heben versuchten, die Ideen der Aufklärung in die Praxis umzusetzen.⁹

Die Leistungen der unter dem Einfluß der Aufklärung stehenden deutschbaltischen lutherischen Pastoren und Literaten bei der Gestaltung der weltlichen und geistlichen Bildung der Letten wie auch bei der Konzeption der Vorstellungen von den neuen sozialen Beziehungen in den deutschen Kreisen des Baltikums bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft stellten das Präludium für ihr weiteres Wirken dar, das zu einer Modernisierung der traditionellen Gesellschaft ansetzte.

Die deutschbaltische Identität und die Letten

Nach dem Anschluß des Baltikums an das Russische Reich trug der Wandel der politischen und administrativen Situation für die Bewohner der Region zu der Notwendigkeit bei, ihre eigene Identität zu definieren. Im 18. und 19. Jahrhundert war nur der gebildete Teil der Gesellschaft, nämlich die deutschbaltischen Gutsbesitzer, Pastoren und Literaten, in der Lage, dies öffentlich zu tun. Ihre Aktivitäten bei der Suche nach einer eigenen Identität spiegelten sich sowohl in ihrem gesellschaftlichen Wirken wie auch in Reden und Publikationen wider. Die deutschen Kreise des Baltikums suchten eine Formulierung für ihr Verhältnis zum Russischen Reich und zu ihrer ethnischen Heimat Deutschland, dessen Kultur

⁹ Zu diesem Aspekt des Wirkens der deutschbaltischen Pastoren vgl. A. Apīnis, *Grāmata un latviešu sabiedrība līdz 19. gadsimta vidum* (Das Buch und die lettische Gesellschaft bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts). Rīga 1991, S. 84-136; J. Stradiņš, *Stenderi un „Augstas gudrības grāmata“ latviešu kultūras vēsturē* (Die Stenders und das „Buch der hohen Weisheit“ in der lettischen Kulturgeschichte), in: E.G. Stenders, *Augstas gudrības grāmata no pasaules un dabas* (Das Buch der hohen Weisheit von der Welt und der Natur). Rīga 1988, S. 11-43; P.Ē. Vilde, *Latviešu Ārste jeb īsa mācība no tām Vājībām un no šās Zemes Zālēm, ar kuŗām Cilvēkus un Lopus var ārstēt un izzāļot* (Die lettische Ärztin oder Eine kurze Lehre von den Schwächen und denjenigen Kräutern des Landes, mit denen man Menschen und Vieh behandeln und heilen kann). Nachdr., Rīga 1991.

und Traditionen, wie auch eine Definition ihres eigenen Status im Baltikum und ihrer Beziehungen zu den Letten. Die gängige Begründung für den Anspruch der baltischen Deutschen auf das Recht zur Dominanz in der Kultur des Baltikums und in den gesellschaftlichen und nationalen Beziehungen formulierte treffend im Jahre 1817 K.W. Cruse, Pastor der reformierten Kirche zu Mitau: „Deutsche Auswanderer haben sich hier niedergelassen und sich die Herrschaft über einheimische Völker angeeignet; eine Herrschaft, die sich [nicht] nur auf die Überlegenheit im Gebrauche der Waffen, sondern wohl mehr noch auf die Überlegenheit in die Künste des geselligen Lebens gründete, und sich eben dadurch erhielt. Den Eingeborenen blieb die Bestellung des Ackers; der deutsche Eingewanderte behielt sich die Leitung des Ackerbaues und die Ausübung aller Kunstgeschicklichkeiten vor, welche zur Befriedigung der verfeinerten Lebensbedürfnisse dienen. Das Handwerk, den Handel, die Kunst und die Wissenschaft verwaltete der Deutsche, und er brachte dem Eingeborenen jene Religion, die allein fähig ist, das Gemüth des einfachen Naturmenschen zu ergreifen und den Geist des vollendeten Weisen zu befriedigen. Wir sind Deutsche, denen das Loos fiel, einem fremden Volke das Licht der Wahrheit und die Mittel zu größerem Lebenswohlstande zu bringen.“¹⁰

Im Zuge dieser Identitätssuche begannen sich in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts mehrere gesellschaftliche Vereinigungen zu bilden – Freimaurerlogen, Klubs, Gesellschaften und andere Gruppen von Gleichgesinnten.¹¹ Recht häufig waren deren Initiatoren lutherische Pastoren, deshalb zählte auch die lettische Frage zu den Interessen dieser Vereinigungen. In Livland existierte bereits Ende des 18. Jahrhunderts ein Zirkel von Pastoren, die sogenannte „Lettische Gesellschaft“, deren eigentlicher Leiter K.G. Sonntag war, der Pastor der Rigaer St. Jakobikirche, Generalsuperintendent von Livland seit 1803. Das Hauptinteresse der „Lettischen Gesellschaft“ war das Lettische und dessen Vervollkommnung, damit sich in dieser Sprache eine Literatur verschiedener Sparten und eine nationale Kultur ausbilden konnte. Die Mitglieder des Zirkels planten unter anderem die Herausgabe einer lettischen Zeitschrift (Repertorium der lettischen Sprache), die einer praktisch orientierten Zu-

¹⁰ Rede zur Eröffnung der ersten öffentlichen Sitzung der Gesellschaft, gehalten von dem Professor K.W. Cruse, am 16ten Junius 1817, in: Jahresverhandlungen der Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst. Bd. 1, Mitau 1819, S. 29f.

¹¹ Feodālā Rīga (Das feudale Riga), Red. v. T. Zeids. Rīga 1978, S. 304; G. Straube, Brīvmūrniecība Latvijā apgaismības gadsimtā (Die Freimaurerei in Lettland im Jahrhundert der Aufklärung), in: Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls (1992), Nr. 2, S. 56-73.

sammenarbeit zur Förderung der Entwicklung der lettischen Literatursprache dienen sollte.¹²

Im Jahre 1803 wurde die „Rigaer Literar-Praktische Bürgergesellschaft“ gegründet. Zu den zehn Gründern, die ihre Statuten ausgearbeitet hatten, zählten fünf Pastoren – A. Albanus, K.G. Sonntag, M. Thiel, P. Tiedemann und L. Bergmann. Das Ziel der Gesellschaft war eine Aktivierung des wissenschaftlichen Lebens und die Anhebung des allgemeinen Bildungsniveaus. Die Statuten der „Rigaer Literar-Praktischen Bürgergesellschaft“ sahen insbesondere physische und sittliche Erziehung der Angehörigen der niederen Schichten vor, denen gegenüber, wie es in den Statuten hieß, in der Öffentlichkeit eine verächtliche Einstellung vorherrsche, außerdem die Ausmerzung von Vorurteilen sowie die Ausrottung abergläubischer Ansichten und Bräuche. In den Statuten wurde die Notwendigkeit deklariert, die Angehörigen der niederen Schichten zu mehr Ehrenhaftigkeit und Ordnung zu erziehen und danach zu streben, ihnen selbständiges Denken beizubringen.¹³

Ähnliche Ziele setzte sich auch die im Jahre 1815 gegründete „Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst“,¹⁴ in der sich die damalige intellektuelle Elite des Baltikums zusammenfand.¹⁵ Im weiteren Programm der Gesellschaft waren die Erforschung des lettischen und des estnischen Volkes, ihrer Sprachen, Dichtung und Religion und die Bildung der niederen Schichten vorgesehen. Deshalb plante die „Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst“ „für den Bürger und Landmann, nach Verabredung ihrer Mitglieder, theils besondere Volksschriften, Volkskalender usw. von Zeit zu Zeit heraus[zugeben], theils ein periodisches Volksblatt, wenn es für nützlich und zweckmäßig erachtet werden sollte. Diese Schriften erscheinen nach Ermessen in deutscher,

¹² Ārons, Biedrība (wie Anm. 4), S. 98-102 u. 357ff.

¹³ Sbornik postanovlenij po Ministerstvo narodnogo prosvetščanija (Sammlung der Verordnungen durch das Ministerium für Volksbildung). Bd. 1, St. Petersburg 1875, S. 23-28.

¹⁴ Zur „Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst“ vgl. V. Kvaskova, P. Pētersone, 180 Jahre der Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst. Katalog, Rīga 1996; J. Stradiņš, H. Strods, Jelgava Pētera akadēmija: Latvijas pirmās augstskolas likteņgaitas (Die Mitauer Academia Petrina: Der Schicksalsweg der ersten Hochschule Lettlands). Rīga 1975, S. 221-231; J. Stradiņš, Kurzemes Literatūras un mākslas biedrība kā Latvijas Zinātņu akadēmijas priekštece (Die Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst als Vorläuferin der Akademie der Wissenschaften Lettlands), in: Latvijas Zinātņu Akadēmijas Vēstis 50 (1996), Nr. 1, S. 12-17.

¹⁵ Im Jahre 1818 gehörten der „Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst“ 14 Ehrenmitglieder und 187 ordentliche Mitglieder an. Von den letzteren waren 40, also 21,3%, lutherische Pastoren. Vgl. Verzeichnis sämtlicher Mitglieder der Gesellschaft bis zum 16ten Junius 1818, in: Jahresverhandlungen (wie Anm. 10), S. 106-116.

lettischer und ehstnischer Sprache. Sie werden eigends auf die Bedürfnisse dieser Klasse berechnet und ihrer Fassungskraft angemessen redigiert“.¹⁶

Die Bauernbefreiung in den Jahren 1817 und 1819 veränderte jedoch auch die Prioritäten der deutschen gebildeten Kreise. Als wichtigste Aufgabe, der auch die Aufklärung untergeordnet wurde, wurde nun die Herausbildung neuer gesellschaftlicher Beziehungen angesehen. Daraus entstand auch die Notwendigkeit, die Richtung der weiteren gesellschaftlichen Entwicklung im Baltikum zu verstehen. In der „Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst“ kamen Diskussionen über mögliche Beziehungen zwischen Deutschen und Letten in Gang. Im Vordergrund stand die Frage nach der Germanisierung der Letten¹⁷ und somit langfristig gesehen nach der Schaffung einer ethnisch homogenen Gesellschaft im Baltikum, die in Zukunft auch ein sozial ausgeglicheneres Gesellschaftsmodell vorsah. Doch obsiegten in der Diskussion die Gegner der Germanisierung, die sich aus Vertretern zweier unterschiedlicher Positionen rekrutierten: Die ersten, die Herders Kulturpopulismus nahestanden, traten für das Recht der kleinen Völker auf ein eigenes nationales Leben und eine eigene Kultur ein; die anderen, welche strikt die traditionellen Klassenschranken verteidigten, sahen in der Germanisierung der Letten eine Bedrohung für ihre eigene privilegierte Stellung. Beide Ansichten kulminierten in der Vorstellung der deutschen höheren Kreise vom zukünftigen Gesellschaftsmodell im Baltikum, in dem sowohl die soziale und nationale Abgrenzung als auch die eingeschränkten Möglichkeiten des sozialen Aufstiegs für die Letten und die deutsche Dominanz in der Geistes-, Bildungs- und Kultursphäre bewahrt werden sollten.

Diese Einstellung war auch die konzeptionelle Grundlage der Tätigkeit der 1824 gegründeten „Lettisch-Literarischen Gesellschaft“ resp. „Gesellschaft der Freunde der Letten“.¹⁸ Faktisch waren es Pastoren, die diese

¹⁶ Ebenda, S. 15.

¹⁷ Zur Diskussion in der Frage der Germanisierung der Letten vgl. A. Birkerts, *Latviešu inteliģence savās cīņās un gaitās* (Die lettische Intelligenz in ihren Kämpfen und ihrer Entwicklung). Rīga 1927, S. 51-60; Stradiņš, Strods, *Akadēmija* (wie Anm. 14), S. 116 ff.; I. Šķiņķe, *Kurzemes Literatūras un mākslas biedrība un latviešu valodas attīstības jautājums 19. gadsimta 1. pusē* (Die Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst und die Frage nach der Entwicklung der lettischen Sprache in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts), in: *Latvijas Arhīvi* (1996), Nr. 3/4, S. 85 ff.; A. Švābe, *Latvijas vēsture 1800–1914* (Geschichte Lettlands 1800–1914). Bd. 1, Rīga 1991, S. 131 ff.

¹⁸ Zur „Lettisch-Literarischen Gesellschaft“ vgl. Ārons, *Biedrība* (wie Anm. 4); J. v. Hehn, *Die lettisch-literarische Gesellschaft und das Lettentum*. Königsberg/Berlin 1938.

Gesellschaft gründeten. Auch in den späteren Jahren stellten sie den größten Teil ihrer Mitglieder.¹⁹

Das Wirken der „Lettisch-Literarischen Gesellschaft“ erstreckte sich auf zwei Bereiche: Der erste war mit der wissenschaftlichen Erforschung der lettischen Sprache und Kultur sowie der Pflege der Sprache verbunden, um diese als Verständigungsmittel zwischen den Pastoren und ihren Gemeindemitgliedern sowie unter den lettischen Bauern selbst gebrauchen zu können. Die Entwicklung der lettischen Sprache über die Grenzen dieses Gebrauchs hinaus wurde als unnötig und überflüssig angesehen. Der zweite Bereich der Aktivitäten der „Lettisch-Literarischen Gesellschaft“ war die praktische Arbeit mit Letten. Deren Grundvoraussetzung bildeten die hierarchischen Beziehungen von Deutschen und Letten in Form von patriarchalem Kontakt, wobei die Pastoren die Rolle eines autoritären Vaters und Erziehers übernahmen und den Letten die Rolle der Kinder zuwiesen. Die Kreise der „Lettisch-Literarischen Gesellschaft“ sahen das Luthertum als Konfession der baltischen Gesellschaft und als angemessenste Form für die Auffassung der lettischen Welt, nämlich als ein sittlich-religiöses Bewußtsein an.

Nach der Bauernbefreiung

Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft traten die Verbreitung der Gesetze zur Bauernbefreiung und die Gestaltung eines für die deutschen höheren Kreise wünschenswerten Gesellschaftsmodells im Baltikum in den Vordergrund der praktischen Tätigkeit der deutschen lutherischen Pastoren. Dieses Wirken kann in mehrere Bereiche unterteilt werden:

- 1) Begründung neuer gesellschaftlicher und rechtlicher Verhältnisse;
- 2) Gestaltung eines lettischen Bildungssystems und einer lettischen Literatur;²⁰

¹⁹ Die „Lettisch-Literarische Gesellschaft“ wurde von 61 Personen gegründet, davon waren 57, also 93,44%, Pastoren. So bestand die Gesellschaft im Jahre 1829 aus 105 Mitgliedern, von denen 86, also 81,9%, Pastoren waren. Vgl. Namentliches Verzeichnis der Gründer und Mitglieder der Allerhöchst bestätigten lettisch-literarischen Gesellschaft, in: Ārons, Biedrība (wie Anm. 4), S. 354 ff.

²⁰ Zu diesem Tätigkeitsfeld der Pastoren vgl. A. Apīnis, *Latviešu grāmatniecība no pirmsākumiem līdz 19. gadsimta beigām* (Das lettische Buchwesen von den Anfängen bis zum Ende des 19. Jahrhunderts). Rīga 1977, S. 81-158; J. Ruberts, *Tautas izglītības rītausmā: Zemnieku skolu sākumi Latvijā (XVIII gs. – XIX gs. pirmā puse)* (In der Morgendämmerung der Volksbildung: Die Anfänge der Bauernschulen in Lettland [Vom 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts]). Rīga 1978, S. 56-77; A. Vičs, *Latviešu skolu vēsture. 2. gr.: Kurzeme no 1800.–1885. gadam* (Lettische Schulge-

- 3) christliche Bildung und Erziehung sowie
- 4) Herausbildung von Kommunikations- und Informationsprozessen in der lettischen Gesellschaft.

Nach der Aufhebung der Leibeigenschaft war das wichtigste Ziel die praktische Umsetzung der Gesetze zur Bauernbefreiung. Eine der schwierigsten Aufgaben dabei war unzweifelhaft, die Bauern mit den neuen Gesetzen bekanntzumachen und den Begriff „Freiheit“, der in ihrem Bewußtsein völlig verschwommen und unklar war, mit konkretem Inhalt zu füllen. In diesem Bereich waren die Aktivitäten der deutschen lutherischen Pastoren von großer Bedeutung, denn sie waren derjenige Teil der höheren Schichten, der die lettische Sprache am besten beherrschte und sich auch hinsichtlich der intellektuellen Kapazitäten der lettischen Bauern auskannte. Eine der ersten Aufgaben war die Übersetzung der Gesetze zur Bauernbefreiung ins Lettische. Die kurländischen Bauerngesetze wurden von dem Mitauer Pastor J.C. Köhler, dem Pastor zu Lesten, K.F. Watson, und dem Pastor von Sessau, J.F. Voigt, übersetzt. Die livländischen Bauerngesetze übersetzte der Pastor von Uexküll und Kirchholm, Chr.W. von Brockhusen. Um diese Übersetzungen anfertigen zu können, waren nicht nur gute lettische Sprachkenntnisse nötig, sondern auch die Fertigkeit, neue juristische Termini im Lettischen bilden zu können.²¹ Der nächste Schritt bestand für die Pastoren darin, die Gesetze zu erläutern. Dies geschah sowohl in der Kirche als auch im täglichen Umgang und ebenfalls in an die Letten gerichteten Druckerzeugnissen. So äußerte Pastor C.F. Launitz in einem speziell für die Bauern bestimmten belehrenden Büchlein, daß Freiheit nicht eine völlige Freiheit des Lebens bedeute, sondern „die verständige Freiheit, mit sich und seinem Besitz alles zu tun, was einem anderen nicht zum Schaden gereicht und auch nicht durch die Gesetze des Landes verboten ist“.²²

In den Artikeln von Pastoren in der lettischsprachigen Zeitung „Latviešu Avīzes“ wurde betont, daß nun das einzig Maßgebliche für die rechtliche Stellung der Bauern das Gesetz und für ihre wirtschaftliche Tä-

schichte. Buch 2: Kurland von 1800 bis 1885). Rīga 1994, S. 15-131; 3. gr.: Vidzeme no 1800.–1885. gadam (Buch 3: Livland von 1800 bis 1885). Rīga 1928, S. 40-315.

²¹ Zur Übersetzung der Bauerngesetze vgl. B. Ābers, Vidzemes zemnieku stāvoklis 19. g. s. pirmā pusē (Die Lage der livländischen Bauern in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts). Rīga 1936, S. 103-106.

²² [C.F. Launitz,] No brīvstības un viņas iecelšanas Kurzemē. Visiem godīgiem Kurzemes arājiem par pamācīšanu un vajadzīgu ziņu (Von der Freiheit und ihrer Einführung in Kurland. Allen ehrbaren kurländischen Bauern zur Belehrung und nötigen Auskunft). Mitau 1819, S. 8 u. 9.

tigkeit die abgeschlossenen Pachtverträge seien. Die Zeitung verkündete: „Freiheit, das bedeutet, unter guten Gesetzen friedlich zu leben, die Arbeiten seines Standes in gebührender Weise zu verrichten“, denn „das Gesetz schaut nicht nach der Hoheit oder Niedrigkeit der Menschen, sondern es gibt dem Herren und dem Knecht jedem sein Recht und seine Wahrheit“.²³ Die Zeitung unterstrich, daß nicht diese Generation, sondern die kommende die Gewinner der Aufhebung der Leibeigenschaft sein würden. Die „*Latviešu Avīzes*“ betonten zudem, die Bauern müßten verstehen, daß ihre Zukunft von ihrer eigenen Arbeit und Anstrengung abhängig sei. Die Zeitung merkte an, daß die Letten „selber sehen, selber Sorge tragen, selber ihr Teil finden müssen. Dem Sklaven gibt der Herr das Brot; der Freie muß selber Sorge tragen. Der Sklave wird durch die Klugheit des Herren beschützt; der Freie muß selbst diese Klugheit finden“.²⁴ Auch wurde darauf hingewiesen, daß die Grundlage und Richtschnur des Lebens der Letten eigene Klugheit, Wissen und Rechtschaffenheit sein mußten. Die „*Latviešu Avīzes*“ ermunterten die Letten zudem, die Bedeutung der Bauernbefreiung für ihr Leben einzuschätzen und zu verstehen. Pastor C. Schulz äußerte in der Zeitung, daß nach der Aufhebung der Leibeigenschaft die Zahl der „Nörgler“ unter den Letten gestiegen sei, „die diese neue Existenz der Freiheit schmähen, die ihren eigenen Hof ganz ohne jeglichen Frondienst wollen und Herrenrechte erstreben, weil sie in ihrer Verdrehtheit denken, daß sie ganz ohne Herren auskommen könnten“.²⁵ Schulz erklärte den Bauern in den „*Latviešu Avīzes*“ außerdem, daß ihre Einstellung, die Deutschen seien die Feinde der Letten, falsch und verkehrt sei, ebenso wie ihr Unwille anzuerkennen, daß „ihnen irgend etwas Gutes von den Deutschen und den Herren in allen Dingen entstehe, und dafür ist das lettische Volk als undankbar zu bezeichnen“.²⁶

In der Zeitung wurden die Termini „Letten“ und „Bauernstand“ synonym gebraucht. Der erste Redakteur der „*Latviešu Avīzes*“, Pastor Watson, schrieb: „(...) schlecht wäre, wenn jemand das Geschlecht und die Sprache seiner Eltern verschmähte und das Volk verlassen wollte, in dem Gott ihm seinen Platz zugewiesen hat. Denn wahrlich, wer sein Volk oder seinen Stand verschmäht und sich seinetwegen schämt, der ist selbst ein verurteilenswerter Mensch.“²⁷ Die Zeitung vertrat den Standpunkt, daß die wirtschaftliche und kulturelle Entwicklung der Letten innerhalb

²³ *Latviešu Avīzes* vom 16. März 1833.

²⁴ *Latviešu Avīzes* vom 16. März 1833.

²⁵ *Latviešu Avīzes* vom 24. März 1824.

²⁶ *Latviešu Avīzes* vom 24. März 1824.

²⁷ *Latviešu Avīzes* vom 13. Juli 1822.

ihres eigenen Volkes gleichzeitig auch nur innerhalb des Bauernstandes stattfinden müsse. Sie verkündete: „Das genieße, was Gott dir gegeben hat, / Und lasse dich nicht dessen gelüsten, was du nicht hast. – / Jeder Stand hat seine eigenen Sorgen. / Jeder Stand hat auch seine eigene Ehr’.“²⁸ Die Artikel deutscher Pastoren, die in den lettischen Presseerzeugnissen erschienen, hatten mehrheitlich einen didaktischen Einschlag. Mit ihnen wurde versucht, im Bewußtsein der Letten die Vorstellung von der Existenz eines ständisch gegliederten Gesellschaftsmodells, in dem den Letten die Bauernrolle zugedacht war, als natürlich, schicksalhaft und gesetzmäßig in der neuen wirtschaftlichen und sozialen Situation zu verankern.

In den 30er Jahren des 19. Jahrhunderts war im Wirken der deutschen lutherischen Pastoren eine deutliche Intensivierung im Bemühen um christliche Erziehung und Bildung der Letten zu erkennen. Ursache hierfür war der weiterhin dominierende Formalismus in den Beziehungen zwischen der Kirche und den Letten. Obgleich die Letten die Rituale der Kirche äußerlich vollzogen, blieb das Christentum ihrem Wesen dennoch fremd und unverständlich. Nun, da sich eine moderne Gesellschaft herausbildete, war es für die lutherische Geistlichkeit unumgänglich, den christlichen Glauben im lettischen Leben zu verankern, auf diese Weise das eigene und das lutherische Sozialprestige zu stärken sowie dem Einfluß der Herrnhuter und der Orthodoxie entgegenzuwirken. So entstand eine Fülle religiös-belehrender Literatur, deren Zweck es war, bei den Letten ein elementares Verständnis für das Christentum und die Bedeutung der kirchlichen Zeremonien zu wecken. In den 20er Jahren wurden etwa 180 religiöse Traktate, Abhandlungen über Glaubensbelange, neu abgefaßte Predigten, moralisierende Belehrungen und andere Werke ähnlichen Zuschnitts herausgegeben. In den folgenden Jahrzehnten nahm die Zahl derartiger Veröffentlichungen weiter zu. So wurden zwischen 1836 und 1840 jährlich ungefähr 33 Bücher publiziert, und von 1851 bis 1855 waren es ca. 58.²⁹ Aufsätze religiösen und halbreligiösen Inhalts wurden auch in lettischen Periodika sehr gern verbreitet. Die Aktivitäten der lutherischen Pastoren im Bereich der religiösen Bildung der Letten trugen zu deren Annäherung an das Christentum bei, aber von einer vollständigen Verwurzelung im Bewußtsein der Letten konnte noch nicht die Rede sein.³⁰

²⁸ *Latviešu Avīzes* vom 28. September 1822.

²⁹ *Apīnis, Grāmata* (wie Anm. 9), S. 143.

³⁰ L. Adamovičs, *Latviešu ieaugšana kristietībā* (Das Hineinwachsen der Letten ins Christentum), in: *Evanģēlija gaismā* (Im Licht des Evangeliums). Rīga 1939, S. 150; ders., *Dzimtenes baznīcas vēsture* (Kirchengeschichte der Heimat). [Detmold] 1947, S. 65.

Bei der Betrachtung der gegenseitigen Beziehungen von deutschen lutherischen Pastoren und Letten muß eine weitere bedeutsame, wenn auch nicht allzu verbreitete Erscheinung aus der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts erwähnt werden – die individuelle Patronage deutscher Pastoren. Sie übernahmen die geistige und materielle Fürsorge für talentierte junge Letten, zeichneten damit deren berufliches Leben vor und forderten von ihnen ein bestimmtes Lebens- und Verhaltensmodell ein. Sie wiesen jenen eine Vermittlerrolle zwischen deutscher Geistlichkeit und lettischem Volk zu. Es sei angemerkt, daß diese Art von Patronage einige Lehrer, Pastoren und Literaten lettischer Nationalität hervorbrachte, die eine besondere Rolle in ihrer Epoche spielten und deren Wirken die ursprünglichen Erwartungen der deutschen Pastoren bei weitem übertraf.

So wurden als Ergebnis der Initiative und des praktischen Wirkens von Pastoren die Leiter der lettischen Lehrerseminare ausgebildet. Der Pastor zu Zirau, J.Chr. Wolter, schickte im Jahre 1831 den Bauernsohn Andrejs Bergmanis (1810–1869) auf das Lehrerseminar von Dexen in Ostpreußen. Nach Beendigung seiner Studien begann Bergmanis 1833 an der Schule von Zirau-Dserwen Kinder zu unterrichten und Volksschullehrer auszubilden. Bis zur Jahrhundertmitte erhielten in dieser Schule ungefähr 25 kurländische Lehrer ihre Ausbildung.³¹ Der Pastor zu Wolmar, der spätere Bischof F. Walter, schickte 1836 Jānis Cimze (1814–1881), den Sohn eines Arbeitsaufsehers, auf das Lehrerseminar nach Weidenfels. Von 1839 bis 1881 leitete Cimze das livländische Lehrerseminar, an dem 479 Lehrer ausgebildet wurden. Seine Zöglinge (die sogenannten „Cimzianer“) waren für die Entwicklung der Geschichte Lettlands von ausschlaggebender Bedeutung, viele bekannte Persönlichkeiten, Schriftsteller und Chorleiter entstammten dem Seminar.³²

F. Walter förderte auch die Ausbildung von Juris Neikens (1826–1868), der seine Bildung an der Universität Dorpat erhalten hatte; dieser wurde ein sehr beliebter Pastor in Livland.³³ In seinem gesamten weiteren Leben und Schaffen blieb Neikens seinem Förderer stets in „kindlicher Verehrung“ verbunden.³⁴

³¹ Birkerts, *Inteligence* (wie Anm. 17), S. 124–134.

³² J. Kalniņš, Jānis Cimze, Vidzemes draudzes skolotāju semināra pirmās direktors (Jānis Cimze, der erste Direktor des livländischen Volksschullehrerseminars). Rīga 1914.

³³ V. Zelče, Dažas pārdomas par Juri Neikenu un „Ceļa Biedri“ (Einige Überlegungen zu Juris Neikens und den „Weggenossen“), in: *Latvijas Vēstures Institūta Žurnāls* (1992), N. 1, S. 54–68.

³⁴ [J. Walter,] Bischof Dr. Ferdinand Walter, weil. General-Superintendent von Livland. Seine Landtagspredigten und sein Lebenslauf. Leipzig 1891, S. 259.

Ein Zögling von J.H. Trey, dem Oberpastor der Rigaer St. Johanniskirche, war Pastor H.G. Pēšs. Trey, der die Begabung von Pēšs, dem Sohn eines Arbeitsaufsehers auf dem Gut Piņķi, erkannt hatte, ermunterte diesen zu einer Ausbildung und unterstützte seinen Schulbesuch und Studien an der Universität Dorpat. Später übernahm Pēšs Treys Gemeinde an der Rigaer St. Johanniskirche. Sein Zeitgenosse A. Leitāns betonte, daß Trey Pēšs „wirklich wie seinen eigenen Sohn behandelte, ihn schätzte und mit Rat und Hilfe versah, wo er es nur konnte und vermochte“.³⁵ Ein weiterer, sehr bekannter Zögling Treys war der bereits erwähnte A. Leitāns, welcher zum seinerzeit populärsten lettischen Literaten avancierte. In der Erinnerung an sein Treffen mit Trey schreibt Leitāns: „Nun kann ich sagen, daß von diesem Moment an der Grundstein für mein weiteres Leben gelegt war. Pastor Trey wurde mir nicht nur zu einem lieben Freund, sondern auch zu einem Vater, der meine geistige Entwicklung förderte und zu meinem weiteren Lebensglück mehr beitrug, als es mein leiblicher Vater oder irgend jemand anderes vermochte und verstand.“³⁶ Trey half Leitāns, sich die Fertigkeiten eines Schriftstellers und Journalisten anzueignen, und ebnete seinen Publikationen den Weg. Die literarische Tätigkeit des Dichters Ansis Līventāls wiederum wurde von dem Pastor zu Birsen und Holmhof, J.F. Lundberg, gefördert.³⁷

Die von deutschen Pastoren unterstützten Letten bildeten eine ganz eigentümliche gesellschaftliche Gruppe. Ihnen war eine besondere Mission auferlegt – ihrem Volk als Vorbild zu dienen und ihr Leben seiner Entwicklung zu widmen. Nichtsdestoweniger mußte sich die Tätigkeit dieser gebildeten Letten in den Rahmen der von den deutschen Kreisen realisierten Ständepolitik einfügen. Diese Rolle war nicht leicht zu erfüllen, denn sie mußten für ihr Wirken einen Mittelweg zwischen den deutschen Pastoren und ihren eigenen Landsleuten finden. Von beiden Seiten wurde diesen lettischen Intellektuellen sowohl Stolz, Hochmut und Mangel an Demut als auch Verrat vorgeworfen. Zudem ließ ihre professionelle Tätigkeit mehrere von ihnen (Cimze, Pēšs, Neikens) einen höheren gesellschaftlichen Status erlangen, was ihre alltägliche Lebensweise

³⁵ A. Leitāns, *Cienīga Rīgas Jāņa draudzes vecākā mācītāja Heinrich Gottlieb Pehsch dzīves gājums un bērū diēna* (Lebenslauf und Begräbnistag des werten Heinrich Gottlieb Pehsch, Oberpastor der Rigaer Gemeinde St. Johanni). Rīga 1849, S. 3. Vgl. auch A. Apinis, *Indriķis Pēšs – pārejas laikmeta cilvēks, teologs, domātājs* (Heinrich Pehsch – Mensch, Theologe und Denker einer Übergangsepoche), in: *Latvijas Arhīvi* (1998), Nr. 1, S. 31-36.

³⁶ A. Leitāns, *Autobiogrāfija. Grāfa lielmāte Genoveva* (Autobiographie. Die Großmutter des Grafen, Genoveva). Rīga 1980, S. 41.

³⁷ M. Ārons, *Ansis Līventāls*, in: *Austrums* (1895), Nr. 10/12, S. 740-745. Es sei angemerkt, daß 1939 auf dem Friedhof der Kirche von Birsen eine gemeinsame Gedenktafel für Līventāls und Lundberg aufgestellt wurde.

grundlegend veränderte. So liefen beispielsweise Alltag und Gemeinschaftsleben der Pastoren Pēšs und Neikens und des Seminarleiters Cimze in der deutschen Gesellschaft ab, auch ihre Ehefrauen waren Deutsche,³⁸ und im heimischen Umgang wurde die deutsche Sprache verwendet. Der Literaturhistoriker T. Zeiferts hat Neikens treffend charakterisiert: „Er blieb abseits. (...) Er war Lette, blieb Lette, nahm lebendigen Anteil an den Letten und wollte dies auch weiterhin, doch durch seine Bildung und die Stellung im Gemeinschaftsleben, die er einnahm und insbesondere auch einnehmen sollte, fühlte er sich als Deutscher und konnte nicht verstehen, warum denn nicht jeder gebildete Lette mit den Deutschen in einer Gesellschaft lebte, warum dieser denn nicht im geistigen Sinne Deutscher wurde.“³⁹ Die lettischen Intellektuellen der ersten Generation wurden in ihrem Schicksal charakteristische Persönlichkeiten für die Übergangsepoche: Sie durchlebten in ihrem Wirken die soziale und nationale Spannung zwischen Deutschbalten und Letten.

Die Gestaltung von Kommunikations- und Informationsprozessen

Eine der wesentlichsten Leistungen der deutschbaltischen Pastoren in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts war die Schaffung einer langfristigen, regulären, periodischen Presse.⁴⁰ Im Jahre 1817 schlug K.F. Watson auf einer Sitzung der „Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst“ die Gründung der Zeitung „Mēnešu Avīze jeb Padomdevējs pie tās jaunas brīvestības būšanas“ vor. Er war der Ansicht, es sei nach der Bauernbefreiung unumgänglich, bei den Letten ein Verständnis für Politik zu wecken und ihnen so zu helfen, ihre neue rechtliche und soziale Stellung zu verstehen. Er teilte den Inhalt der für Letten gedachten Presseerzeugnisse in vier thematische Rubriken ein. In der ersten müßten erklärende Abhandlungen über die Stellung der lettischen Bauern nach der Aufhebung der Leibeigenschaft publiziert werden; solche Artikel würden Watsons

³⁸ Pēšs' Ehefrau war Hermine, Tochter des Pastors Trey, Neikens' Gattin die Gouvernante K. Brümmer, Tochter von Gutsbediensteten, und Cimze war mit J. Mollien, der Tochter eines Rigaer Gildeältesten, verheiratet.

³⁹ T. Zeiferts, Juris Neikens, in: Jura Neikena izlasīti raksti (Ausgewählte Schriften von Juris Neikens). Bd. 1, Rīga 1897, S. 7.

⁴⁰ Einer der ersten Versuche, im Baltikum eine für die Bauern bestimmte Zeitung herauszugeben, war im Jahre 1806 die estnischsprachige Dorpater Wochenzeitung „Tarto maa rahva Näddali-Leht“ der Pastoren G.A. Oldekop, J.Ph. und K.F. von Roth, die nur ein Jahr lang erschien und dann behördlicherseits verboten wurde. Vgl. *Towards a Civic Society: The Baltic Media's Long Road to Freedom. Perspectives on History, Ethnicity and Journalism*, hrsg. v. S. Høyer, E. Lauk u. P. Viha-lemm. Tartu 1993, S. 58.

Meinung nach helfen, die gespannten Erwartungen und Vorstellungen der Letten in die richtigen Bahnen zu lenken. In der zweiten Rubrik würden politische Informationen über Ereignisse im Gouvernement Kurland, in Rußland und anderen Staaten geboten; diese Rubrik, so meinte Watson, könnte sich die größten Lesersympathien erwerben, sofern die publizierten Materialien für die Bauern verständlich sein und sie diese Zeitung nicht als „ein aristokratisches Machwerk“ ansehen würden. In der dritten Rubrik plante Watson, literarische Arbeiten unterzubringen und Informationen über neue Bücher anzubieten. Die vierte sollte Anzeigen verschiedener Art beinhalten – an die Bauern gerichtete Polizeiverordnungen, Anzeigen über Versteigerungen, Jahrmärkte, Pferdediebstähle, die Preise des Rigaer Getreidemarktes u.a.⁴¹ Als Muster wählte Watson die bereits parallel in deutscher und lettischer Sprache verfaßte Ausgabe der „Mēnešu Avīze“ vom August 1817. Deren Leitartikel spiegelte die Hauptaufgabe einer Zeitung wider – nämlich die Umsetzung der Bauernbefreiung zu erläutern. Watson schrieb: „Ihr werdet jetzt, liebe Letten, auf einen neuen Weg geführt, den ihr nicht kennt; hier braucht ihr einen Führer, der die Gegend kennt und der euch herzlich lieb hat.“⁴²

Obwohl die Mitglieder der „Kurländischen Gesellschaft für Literatur und Kunst“ Watsons Plan zur Gründung eines lettischen Presseerzeugnisses lobend zur Kenntnis nahmen, standen sie der Möglichkeit einer Verwirklichung dieser Absicht nichtsdestoweniger ziemlich skeptisch gegenüber. Der Generalgouverneur des Baltikums, Marquis F. Paulucci, verwahrte sich gegen die Veröffentlichung von politischen Nachrichten in der „Mēnešu Avīze“. Er war der Meinung, den Bauern dürften nur Informationen über ihr eigenes Leben gegeben werden. Als Watson die erhoffte Unterstützung nicht erhielt, verzichtete er auf die Gründung dieser Zeitung.⁴³ Allerdings änderte sich einige Jahre später die Haltung der Behörden gegenüber den an die Bauern gerichteten Presseerzeugnissen.

§ 203 des livländischen Gesetzes zur Bauernbefreiung des Jahres 1819 sah für das einfache Volk einen Anzeiger vor, der Regierungs- und Gerichtsverordnungen sowie offizielle und private Anzeigen publizieren

⁴¹ Plan über die Art und Weise, wie die Gesellschaft auf die Kultivierung des lettischen Landvolkes einwirken könne, vorgelesen am 8ten August 1817 von dem Pastor Watson zu Lesten, in: Jahresverhandlungen (wie Anm. 10), S. 45-52.

⁴² Latvijas Valsts vēstures arhīvs (Historisches Staatsarchiv Lettlands, Riga) (LVVA), f. 5759, apr. 1, l. 8, S. 23. Zur Publikation des Textes der „Mēnešu Avīze“ von K.F. Watson in lettischer Sprache vgl. V. Zelče, M. Jakovļeva, Dokumenti par „Latviešu Avīžu“ izveidi un darbības sākumu (Dokumente über die Gründung und den Beginn der Tätigkeit der „Latviešu Avīzes“), in: Latvijas Arhīvi (1994), Nr. 3, S. 53 ff.

⁴³ Vgl. Jahresverhandlungen (wie Anm. 10), S. 52 u. 53.

sollte. Die Gestaltung des Inhalts der Presseerzeugnisse fiel in den Zuständigkeitsbereich der Sekretäre der Kreisgerichte von Riga und Dorpat.⁴⁴ Die Unfähigkeit dieser Behörden, die im Gesetz vorgesehenen Ausgaben zu veröffentlichen, machten sich die Pastoren K.F. Watson und O.W. Masing zunutze, indem sie den Behörden ihre Initiative anboten. Doch es war nicht in ihrem Interesse, nur Anzeigenblätter zu schaffen, sie intendierten statt dessen zu Presseerzeugnissen allgemeinen Inhalts. Im Jahre 1821 gab Masing in Dorpat die estnischsprachige Zeitung „Marahva Näddala-Leht“ heraus.⁴⁵

Auch Watson zog bereits 1821 die Gründung einer lettischen Zeitung in Betracht. In einem Brief an den Generalsuperintendenten von Livland, K.G. Sonntag, betonte er, daß es das Ziel der Zeitung sein werde, „den Letten über seinen bisherigen egoistischen und stumpfen Particularismus zu erheben“ und in seine Seele den Gedanken „homo sum et nil humani a me alienum puto“ einzupflanzen.⁴⁶ Nach Watsons Meinung war es gerade mit Hilfe einer Zeitung möglich, die Vorstellungen der Letten über die Welt, deren politische Struktur sowie andere Staaten zu bilden; so könnten die durch die Leibeigenschaft geschaffene Isolation aufgebrochen und kommunikative Verbindungen sowohl unter den Letten selbst als auch mit den anderen Ständen sowie der übrigen Welt aufgebaut werden. Bei der Benachrichtigung der kurländischen Gemeindeggerichte über die Herausgabe der neuen Zeitung wies Watson darauf hin, es sei ihr Zweck, daß „die Letten mehr Kontakt mit den Deutschen haben und einander kundtun könnten, was nötig wäre“.⁴⁷

Im Jahre 1821 unterzeichnete der Generalgouverneur des Baltikums, F. Paulucci, die Erlaubnis, lettische Presseerzeugnisse zu publizieren, und im Januar 1822 nahm Watson die Herausgabe der Wochenzeitung „Latviešu Avīzes“ auf. Nach seinem Tode wurde die Redaktion der Zeitung von Mitauer Pastoren übernommen – J.Chr. Köhler (1826–1830), J.W. von Richter (1831–1835), W.K. Pantenius (1835–1849) und R. Schulz (1849–1866). In den 30er Jahren begannen die deutschen lutherischen Pastoren mit der Gründung weiterer lettischsprachiger Presseerzeugnisse. Von 1832 an gab der Oberpastor der lettischen Gemeinde der St. Johankirche in Riga, J.H. Trey, eine Wochenzeitung allgemeinen Inhalts,

⁴⁴ Polnoe sobranie zakonov Rossijskoj imperii (Vollständige Sammlung der Gesetze des Russischen Reiches). Bd. 36, St. Petersburg 1830, Nr. 27734, S. 595 ff.

⁴⁵ Die Zeitung „Marahva Näddala-Leht“ erschien von 1821 bis 1823 sowie im Jahre 1825; vgl. Civic Society (wie Anm. 40), S. 59.

⁴⁶ Ārons, Biedrība (wie Anm. 4), S. 361.

⁴⁷ K.F. Watson, J.M. Steffenhagen, Pie pagasta tiesas (Am Gemeindeggericht). Mitau 1821, S. 1.

„Tas Latviešu Ļaužu Draugs“ (seit 1838 lautete ihr Titel „Tas Latviešu Draugs“, „Der lettische Freund“), heraus, ab 1836 auch eine religiöse Beilage der Zeitung. 1833 begann der Pastor von Roop, G.G. Sokolowsky, eine Zeitung religiösen Inhalts, „Ziņas par Notikumiem iekš Dieva Valstības“ („Nachrichten über Geschehnisse im Reich Gottes“), zu publizieren. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde kein weiteres lettischsprachiges Presseerzeugnis ins Leben gerufen, weil die zaristische Administration eine strenge Politik in der Konzessionserteilung verfolgte. 1835 wurde Pastor Treys Bitte um Genehmigung der Herausgabe einer religiösen Zeitschrift namens „Dieva Vārdu Miļotājiem“ („Für Liebhaber von Gottes Wort“) abgelehnt, ebenso das Gesuch von Pastor G. Schilling hinsichtlich der Publikation einer Zeitung religiösen Inhalts in lettischer Sprache.⁴⁸ Im Jahre 1836 wiederum unterzeichnete der russische Bildungsminister S. Uvarov einen Befehl, wonach in ganz Rußland die Konzessionserteilung für private Presseerzeugnisse ausgesetzt wurde.⁴⁹

Aus den Reihen der deutschen Pastoren rekrutierten sich nicht nur alle Redakteure der in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts herausgegebenen lettischen Zeitungen, sondern auch die Mehrzahl ihrer Mitarbeiter. In den „Latviešu Avīzes“ publizierten 1823 vier Pastoren ihre Artikel,⁵⁰ 1829 waren es schon 21.⁵¹ In den 20er Jahren waren die eifrigsten Mitarbeiter der „Latviešu Avīzes“ der Pastor von Birsgallen-Linden, C. Schulz, der Pastor von Nerft, F.W. Wagner, der Propst zu Grobin, C.F. Launitz, der Pastor von Tuckum, K.G. Elverfeld, und der Pastor von Selburg-Sonnaxt, A. Stender. In den 30er und 40er Jahren verringerte sich die Zahl der Mitarbeiter der „Latviešu Avīzes“, beispielsweise sandten im Jahre 1842 nur neun Pastoren ihre Artikel an die Zeitung.⁵² Die Redakteure der lettischen Zeitungen publizierten auch Abhandlungen von Autoren lettischer Nationalität. Als erster selbständiger Zeitungsmitarbeiter lettischer Herkunft wird gewöhnlich Matīss Vītiņš angesehen, dessen erste Artikel im Jahre 1823 in den Spalten der „Latviešu Avīzes“ erschienen.⁵³ Enger und produktiver war die Zusammenarbeit mit Pastor Trey, dem Redakteur der Zeitung „Tas Latviešu Ļaužu Draugs“, mit lettischen Autoren. Trey ermunterte talentierte und gebildete Letten unablässig, in Literatur und Zeitungswesen tätig zu werden, stand ihnen mit Ratschlägen zur Seite

⁴⁸ Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv (Historisches Staatsarchiv Rußlands, St. Petersburg) (RGIA), f. 772, op. 1, d. 816 u. 826.

⁴⁹ B.I. Esin, Istorija ruskoj žurnalistiki XIX v. (Geschichte der russischen Journalistik im 19. Jahrhundert). Moskva 1989, S. 30.

⁵⁰ Latviešu Avīzes vom 27. Dezember 1823.

⁵¹ Latviešu Avīzes vom 26. Dezember 1829.

⁵² Latviešu Avīzes vom 31. Dezember 1842.

⁵³ Birkerts, Inteligēnce (wie Anm. 17), S. 95-99.

und bewertete ihre literarische Begabung. In der von Trey geleiteten Zeitung veröffentlichten die seinerzeit besten Literaten lettischer Nationalität – A. Leitāns, E. Dinsbergs, A. Līventāls, J. Ruģēns, P. Ulpe, K. Kaktiņš u.a. In „*Tas Latviešu Ļaužu Draugs*“ wurden ihre Prosaaufsätze, Übersetzungen, populärwissenschaftlichen Artikel und religiösen Abhandlungen untergebracht. Dennoch blieben die Publikationen von Autoren lettischer Herkunft, abgesehen von der Dichtung, qualitativ schwächer als die Werke deutscher Pastoren. Deshalb bildeten die Artikel letzterer auch den bedeutenderen und wertvolleren Teil des Inhalts der lettischen Zeitungen.

Die ursprüngliche Auflage der „*Latviešu Avīzes*“ belief sich auf 200 Exemplare, zudem waren seit 1823 aufgrund einer behördlichen Anordnung alle Gemeindeggerichte des Gouvernements Kurland verpflichtet, die Zeitung zu abonnieren.⁵⁴ Auch für „*Tas Latviešu Ļaužu Draugs*“ sind die Zahlen eher niedrig: Im Jahre 1846 kam die Zeitung in 400 Exemplaren heraus, von denen 261 abonniert waren.⁵⁵ Die Auflage der Zeitung „*Latviešu Avīzes*“ belief sich 1843 auf 350 Exemplare, im Jahre 1847 waren es nur noch 250.⁵⁶ Natürlich fanden die lettischen Zeitungen in der lettischen Gesellschaft keine übermäßig große Verbreitung, obwohl ein Exemplar in jener Zeit üblicherweise von mehreren Dutzend Menschen gelesen wurde.

Das Verdienst der von den Pastoren herausgegebenen Zeitungen war die allmähliche Schaffung von Informationsmöglichkeiten und die Entwicklung eines gesellschaftlichen Bewußtseins unter den Letten. Schon in den 20er Jahren publizierte K.F. Watson in der Zeitung „*Latviešu Avīzes*“ lokale und ausländische Nachrichten. Thematisch dominierten Informationen über außergewöhnliche Ereignisse und Wetterverhältnisse in verschiedenen Regionen und Ländern. Gemäß den im Russischen Reich geltenden Gesetzen über die Pressetätigkeit war es in den Presseerzeugnissen, die sich an die niederen Stände richteten, nicht erlaubt, Informationen politischen Inhalts zu veröffentlichen. Deshalb erschienen in den lettischen Zeitungen nur über die allerwichtigsten politischen Ereignisse Nachrichten, z.B. den Tod des Zaren Alexander I. und den Regierungsantritt Nikolaus' I. wie auch den russisch-türkischen Krieg (1828/29).

⁵⁴ K.F. Watson, J.M. Steffenhagen, *Grāmata pie pagasta tiesas* (Das Buch am Gemeindeggericht). Mitau 1823, S. 1.

⁵⁵ LVVA, f. 1, apr. 12, l. 688, S. 32 u. 33. In Livland gingen beispielsweise von 218 abonnierten Exemplaren der Zeitung „*Tas Latviešu Draugs*“ 111 (50,92%) an Pastoren und Pastorate; vgl. ebenda, f. 3, apr. 5, l. 1860, S. 33.

⁵⁶ A. Apīnis, S. Šiško, *Jelgavas izdevēji Stefenhāgeni latviešu grāmatniecībā* (Die Mitauer Herausgeber Steffenhagen im lettischen Buchwesen), in: *Bibliotēku zinātnes aspekti* (Aspekte der Bibliothekswissenschaft). Bd. 2 (7), Rīga 1972, S. 177.

Obgleich die in den lettischen Zeitungen publizierten Informationen als gesellschaftlich unbedeutend eingeschätzt werden müssen, hatten sie seinerzeit doch einen speziellen Wert für die lettischen Leser. In den langen Jahren der Leibeigenschaft waren die Letten von der Außenwelt isoliert gewesen, Informationen über andere Staaten und Völker hatte es nur fragmentarisch und gerüchteweise gegeben. Das Nachrichtenmaterial in den Zeitungen gewährleistete einen eigenständigen und regelmäßigen Informationsfluß, hielt die Beziehungen der Letten mit der Welt aufrecht und begann ein Zugehörigkeitsgefühl zur Weltzivilisation zu schaffen.

Eine neue Epoche in der von deutschen Pastoren geschaffenen lettischen Presse ist mit dem Wirken des Mitauer Pastors R. Schulz verbunden.⁵⁷ Ende der 40er Jahre war im lettischen Zeitungswesen eine Krisensituation entstanden – es erschien nur noch eine einzige Zeitung, die „Latviešu Avīzes“, die zudem nur wenige Leser hatte. Schulz, der die gesellschaftliche Bedeutung der Presse erkannt hatte, leitete eine Reform der „Latviešu Avīzes“ in die Wege. Zuerst bemühte er sich, in die inhaltliche Arbeit an der Zeitung neue Mitarbeiter aus den Reihen der deutschen lutherischen Pastoren einzubinden. An sie gerichtet äußerte Schulz: „Ihr werdet selbst wissen, welch großen Nutzen Zeitungen haben. Was würde der beste Pastor ausrichten, wenn er keine Kirche hätte, in der viele Leute seine Stimme hören können. Was hilft es, wenn wir so viele Liebhaber des lettischen Volkes haben, die in ihrem Kämmerlein für die Letten nützliche Ratschläge ersinnen, aber dieser gute Rat nicht bekannt wird.“⁵⁸

Schulz' Ziel war es, aus den „Latviešu Avīzes“ eine Volkszeitung zu machen; deshalb mußte der Inhalt der Zeitung dem Bildungsniveau und den intellektuellen Kapazitäten des Durchschnittsletten angepaßt werden. Schulz betonte den gravierenden Unterschied zwischen deutscher und lettischer Lebensweise und Bildung und meinte: „Setze ihm nicht die Sachen, die Artikel und Worte vor, die für die Deutschen gar sehr erfreulich sind, aber nicht für die Bauern. Der Lette hat einen andersartigen Mund, einen anderen Geist, ein andersartiges Leben, andere Freuden, andere Sorgen, andersartige Ähnlichkeiten und Vorstellungen als die Herren.“⁵⁹ Deswegen, so Schulz, müsse mit den Letten in der für sie bestimmten Zeitung wie mit Kindern gesprochen werden. Um den Leserkreis zu ver-

⁵⁷ Zu Schulz' widersprüchlicher Rolle in der Geschichte Lettlands vgl. J. Līgotnis, Rūdolfs Šulcs latviešu garīgo cīņu spoguļī (Rudolf Schulz im Spiegel der geistigen Kämpfe der Letten), in: Burtņieks (1934), Nr. 10, S. 767-779.

⁵⁸ Latviešu Avīzes vom 5. Dezember 1849.

⁵⁹ Latviešu Avīzes vom 5. Juli 1852.

breitern, senkte Schulz 1853 den Jahrespreis für die „Latviešu Avīzes“ von zwei auf einen Rubel und vergrößerte den Umfang der Zeitung, indem er eine Beilage entwarf. Diese Maßnahmen zeitigten Erfolge: Im Jahre 1852 hatten die „Latviešu Avīzes“ 400 Abonnenten, 1853 waren es bereits 2000.⁶⁰

Nichtsdestoweniger fand die erste sogenannte „Informationsexplosion“ in der lettischen Gesellschaft erst in den darauffolgenden Jahren statt – während des Krimkrieges (1853–1856). Schulz veröffentlichte in den „Latviešu Avīzes“ Informationen über den Kriegsverlauf und ausführliche Schilderungen von Schlachten und deren Schauplätzen. Die Berichte über den Hergang des Krimkrieges beschränkten sich häufig nicht nur auf eine einfache Wiedergabe der Ereignisse, sondern betrachteten auch die zwischenstaatlichen Beziehungen und charakterisierten die Politik, Diplomatie und die Monarchen der kriegführenden Mächte. Um die Nachrichten für den Leser anschaulicher zu machen, veröffentlichte Schulz in der Beilage der Zeitung auch eine Karte von Europa und der Krim, auf der die Orte des Kriegsverlaufs verzeichnet waren. Diese Karte fand großen Zuspruch bei den lettischen Lesern. Schulz fuhr weiterhin fort, das Wissen der Leser über die politische Aufteilung der Welt auszubauen, und veröffentlichte in der Beilage der „Latviešu Avīzes“ noch weitere Karten. Die Zeitung publizierte auch Informationen über die jüngsten Ereignisse in Kurland und Livland, wohin – aus Angst vor dem Ausbruch von Kampfhandlungen – russische Truppenteile verlegt worden waren. Auch über die englischen und französischen Angriffe auf die Häfen an der Ostseeküste und die Zerstörung von Fischerbooten wurde berichtet. Das Interesse der lettischen Leser für die Informationsmaterialien in den „Latviešu Avīzes“ war groß. Rasch wuchs die Auflage der Zeitung. Im Jahre 1854 hatte sie 3000 Abonnenten, 1855 gar 4100.⁶¹

Schulz' Leistung bei der Gestaltung der „Latviešu Avīzes“ lenkte die Entwicklung des lettischen Zeitungswesens in neue Bahnen. Während die lettische Presse in der ersten Hälfte des Jahrhunderts, obwohl das neueste Nachrichtenmaterial publiziert wurde, hauptsächlich eine bildende und religiös-erzieherische Aufgabe erfüllt hatte, gewann in den 50er Jahren gerade die Informationsfunktion eine immer größere Bedeutung. Innerhalb von nicht ganz drei Jahren, während derer die „Latviešu Avīzes“ kontinuierlich Nachrichten über internationale Fragen veröffentlichten, bildeten sich bei den lettischen Zeitungslesern die ersten Fertigkeiten,

⁶⁰ Latviešu Avīzes vom 24. Dezember 1853.

⁶¹ Latviešu Avīzes vom 30. Dezember 1854 und 29. Dezember 1855.

sich näher mit außenpolitischen Vorgängen zu beschäftigen, sowie die Angewohnheit zu verfolgen, was in der Welt geschah. Diese Vorgänge waren bereits ein wesentliches Indiz für die Befreiung der Letten aus der in der Leibeigenschaft begründeten Isolation und die Herausbildung von Informationskontakten mit der Welt.

Eine besondere Bedeutung bei der Herausbildung von Kommunikation in der lettischen Gesellschaft selbst hatten wiederum die lettischen Publikationen. Ein Leser der „Latviešu Avīzes“, Miķelis Aumanis, äußerte bereits in den ersten Jahren des Erscheinens der Zeitung, daß mit Hilfe der Zeitungen „wir jede Woche zu wissen bekommen, was in unserem Vaterland geschieht und wie es den kurländischen Brüdern geht. Durch sie können wir für ganz Kurland jetzt das bekanntgeben, was wir bisher nur in der Kirche verkünden lassen konnten. Durch sie können wir Ratschläge austauschen mit denjenigen, mit denen wir keinen Umgang pflegen können“.⁶² Bezeichnend sind die in den 20er Jahren in den „Latviešu Avīzes“ begonnenen Diskussionen über die Zukunft des lettischen Volkes, in die sich auch die Letten selbst einschalteten. So betonte beispielsweise der Aufseher von Alt-Schwarden, Jēkabs Pīsenieks, in einem Brief an die „Latviešu Avīzes“, daß die Letten Kurland in ein „neues Deutschland“ umwandeln müßten.⁶³ Ein anderer Leser wiederum, mit Namen Šnēbahs, widersprach ihm: „(...) wir wollen nicht Glück, Besitz oder Unglück eines Deutschlands; wir wollen durch uns selbst unser eigenes Glück gebären; wir wollen Letten in Volk und Sprache bleiben.“⁶⁴

Stimmung und Sehnsüchte der lettischen Gesellschaft wurden Ende der 30er und zu Beginn der 40er Jahre durch die in „Tas Latviešu Draugs“ veröffentlichten Gedichte lettischer Autoren deutlich. In ihnen klang ein Verständnis von nationaler Identität, persönlicher Emanzipation, dem Entstehen neuer gesellschaftlicher Beziehungen, der rechtlichen Stellung und der Bedeutung von Eigeninitiative an – dies alles stand längst im Widerspruch zu der von den deutschen Kreisen propagierten Vorstellung von der Entwicklung des lettischen Volkes einzig im Rahmen des Bauernstandes. So schrieb z.B. A. Leitāns: „Weder kann nur der Deutsche zu Ehren kommen, / Noch kann der Lette nur Bauer bleiben. / Es gibt in jedem Volk Würdige, / Und in jedem auch Bauern.“⁶⁵ Die Quintessenz der nationalen Sehnsüchte der Letten in dieser Epoche findet sich jedoch in den Zeilen von J. Ruģēns: „Wann kommen für die Letten die Zeiten, / Die andere Völker jetzt schon sehen? / Wann wird die Finsternis wie

⁶² Latviešu Avīzes vom 19. April 1823.

⁶³ Latviešu Avīzes vom 18. Mai 1822.

⁶⁴ Latviešu Avīzes vom 8. Februar 1823.

⁶⁵ Tas Latviešu Draugs vom 24. August 1839.

Dunst verschwinden, / Was deckt die Augen der Leute zu?“⁶⁶ Die von Pastoren herausgegebenen lettischen Zeitungen förderten den Austausch von Gedanken und Meinungen unter den lettischen Autoren und bekräftigten die Herausbildung einer Gesellschaft in den lettischen literarischen Zirkeln und den diesen nahestehenden Kreisen.⁶⁷

Zweifellos waren die von deutschen lutherischen Pastoren herausgegebenen lettischen Zeitungen eine einzigartige Erscheinung im Gesamtbild der Presse des Russischen Reiches, denn in diesem Staat wurden, abgesehen von seltenen Ausnahmen, keine an die unteren Gesellschaftsschichten gerichteten Presseerzeugnisse publiziert. Die von der deutschen Geistlichkeit begründete lettische Presse schuf die Voraussetzungen nicht nur für das Entstehen eines lettischen nationalen Zeitungswesens, sondern auch für andere bedeutsame nationale und gesellschaftliche Aktivitäten der Letten.

Konfrontation

In der Geschichte Lettlands wird die zweite Hälfte der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts als das nationale Erwachen der Letten und der Beginn der nationalen Bewegung und Entwicklung der modernen lettischen Nation angesehen. Die Schaffung einer Nation auf dem lettischen ethnischen Territorium war ein unausweichlicher Prozeß, der durch die allgemeinen Entwicklungstendenzen der neuzeitlichen Gesellschaft bestimmt wurde. Den Impuls für diese Entwicklungsrichtung gab die Geburt des lettischen Nationalismus in der 50er und 60er Jahren, aus der die erste lettische Nationalbewegung hervorging, die wiederum die Grundlagen für das Konzept einer Nation legte. Den Anfang hierfür machte die Entstehung einer neuen Generation lettischer Intellektueller, für die die lettische Identität das Hauptargument für ein individuelles und soziales Selbstverständnis war. Diese Generation von Intellektuellen erhielt den Namen *Jungletten*.

Den Beginn eines bewußten lettischen Ethnonationalismus in der zweiten Hälfte der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts markieren mehrere bedeutende Ereignisse – das Erscheinen des ersten Buches mit lettischer nationaler Kunstdichtung, die Herausgabe der ersten von Letten selbst redi-

⁶⁶ Tas Latviešu Draugs vom 28. August 1841.

⁶⁷ Vgl. A. Apīnis, *Agriēnā (Inteligences loma latviešu sabiedrības lasīšanas vēsturē 19. gadsimta 30.–50. gados)* (In der Frühzeit [Die Rolle der Intelligenz in der Lesegeschichte der lettischen Gesellschaft von den 30er bis 50er Jahren des 19. Jahrhunderts]), in: Karogs (1982), Nr. 8, S. 141-145; Nr. 9, S. 149-158.

gierten Zeitung, die Entstehung der ersten lettischen Studentengruppe. Diesen Ereignissen folgten andere gesellschaftliche und kulturelle Aktivitäten nationalen Charakters. Eine besondere, konsolidierende Bedeutung fiel den von Letten selbst gegründeten Zeitungen „Mājas Viesis“ („Der Hausgast“) und „Pēterburgas Avīzes“ („Petersburger Zeitung“) sowie den neuen lettischen sozialen Autoritäten zu – den Anführern der nationalen Bewegung K. Valdemārs, J. Caunīte, B. Dīriķis und anderen. Sie formulierten auch die ersten Ziele der lettischen nationalen Bewegung – allgemeine Emanzipation der Letten und Gleichberechtigung mit den anderen Völkern – und stellten die Notwendigkeit einer national, sozial und materiell gerechteren Gesellschaft heraus.⁶⁸

Zweifellos standen diese Forderungen in offenem Gegensatz zu den von den deutschen höheren Kreisen aufrechterhaltenen hierarchischen Beziehungen zwischen Deutschen und Letten. Daß die Letten Anspruch auf die Vollwertigkeit ihres eigenen Volkes erhoben, wurde als Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung im Baltikum verstanden. Deshalb rief jedes Unternehmen der lettischen Nationalisten eine Gegenreaktion der deutschen höheren Kreise hervor. Sie verneinten jegliche Perspektive einer lettischen Nation kategorisch und nutzten im Kampf gegen den entstehenden lettischen Nationalismus beinahe alle zur Verfügung stehenden Mittel – die Kirche, Schulen, Insinuationen, die russische Bürokratie, Repressionen, die deutsche und lettische Presse, Diskreditierung der Anführer der nationalen Bewegung, Einschränkungen im Bildungserwerb u.a.⁶⁹

In einer solchen Situation war eine öffentliche ideelle Konfrontation zwischen den lettischen Intellektuellen und den deutschen höheren Kreisen, die praktisch durch die lutherische Geistlichkeit vertreten wurden, schlicht unausweichlich. Die Argumente der deutschen Pastoren wurzel-

⁶⁸ G. Apals, Jaunlatviešu kustības organizatoriskā attīstība 19. gadsimta 50. un 60. gados (Die organisatorische Entwicklung der Bewegung der Jungletten in den 50er und 60er Jahren des 19. Jahrhunderts), in: Latvijas Arhīvi (1997), Nr. 3, S. 37-45; E. Blanks, Latvju tautiskā kustība (Die lettische Volksbewegung). Rīga 1994; G. Libermanis, Jaunlatvieši: No latviešu ekonomiskās domas vēstures (Die Jungletten: Aus der Geschichte des lettischen ökonomischen Gedankens). Rīga 1957; A. Plakans, Peasants, Intellectuals, and Nationalism in the Russian Baltic Provinces, 1820–90, in: Journal of Modern History 46 (1974), S. 445-475; ders., The Latvians, in: Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914, hrsg. v. E.C. Thaden. Princeton 1981, S. 207-226.

⁶⁹ M. Duhanovs, Baltijas muižniecība laikmetu maiņā: Baltijas muižniecības politika 19. gs. 50.–70. gados un tās apoloģētiskās historiogrāfijas kritika (Der baltische Adel im Wandel der Epochen: Die Politik des baltischen Adels in den 50er bis 70er Jahren des 19. Jahrhunderts und die Kritik seiner apologetischen Historiographie). Rīga 1986, S. 181-224.

ten in ihrer früheren Konzeption von hierarchischen Beziehungen und patriarchalischem Kontakt zwischen Deutschen und Letten. Dieses Beziehungsmodell war ihrer Meinung nach das einzig mögliche. Pastor G. Brasche äußerte, daß die Letten keinerlei nationale Vergangenheit besäßen, deshalb könnten sie auch nicht auf eine nationale Zukunft hoffen, denn die Letten „kennen sich selbst nur als Glieder eines Standes“.⁷⁰ Brasche verwies auch darauf, die gebildete lettische Jugend hätte sich mit den Schlagwörtern der neuen Epoche, nämlich Emanzipation, Nationalität und Realismus, vergiftet. Pastor R. Schulz war in den 50er Jahren der Meinung, es sei unumgänglich, die lettische Bewegung sofort in die richtigen Bahnen zu lenken, sonst wäre es zu spät.⁷¹ Die Äußerungen der Pastoren bezeugen, daß sie in den 50er und 60er Jahren nicht in der Lage waren, die wachsende nationale Bewegung und deren tiefe soziale Ursachen zu verstehen.⁷² Sie glaubten, daß sowohl die gesellschaftlichen Beziehungen im Baltikum als auch die Entwicklung der Letten in die alten Bahnen gelenkt werden könnten, indem die Bestrebungen der ersten lettischen national gesinnten Intellektuellen unterdrückt würden.

In der Konfrontation wurde der deutschen Geistlichkeit von lettischer Seite Usurpation des Rechts auf Entstehung eines lettischen geistigen Lebens sowie Bestrebungen, die Letten im Bauernstand festzuhalten und ihre soziale Mobilität zu hemmen, vorgeworfen. Die lettischen Intellektuellen betonten, die deutsche lutherische Geistlichkeit habe der lettischen Sprache und der Entwicklung der Nation allzu enge Grenzen gesetzt; deswegen sei es die Aufgabe der Letten selbst, sich um alles weitere zu kümmern, was die Deutschen als unmöglich deklariert hätten.⁷³ Die lettischen Intellektuellen traten für eine freie allgemeine Entwicklung von Wirtschaft, Bildung und Kultur sowie individuelle Eigenverantwortlichkeit und Initiative ein. Mit ihren Artikeln und Büchern, besonders aber mit den in der Presse veröffentlichten Satiren boten die lettischen Intellektuellen einen neuen, freieren und zeitgemäßerem Blick auf die Welt und die Gesellschaft und schufen im lettischen Bewußtsein die Werte einer modernen Gesellschaft.

⁷⁰ J. Straubergs, *Cīņa par „Jauno Latviju“ 1856. gadā* (Der Kampf um das „Neue Lettland“ im Jahre 1856), in: *Izglītības Ministrijas Mēnešraksts* (1939), Nr. 1, S. 8.

⁷¹ T. Zeiferts, *Latviešu rakstniecības vēsture* (Geschichte der lettischen Literatur). Rīga 1993, S. 270 u. 271.

⁷² Duhanovs, *Baltijas muižniecība* (wie Anm. 69), S. 204.

⁷³ *Latvijas vēstures avoti* (Quellen zur Geschichte Lettlands). Bd. 5: *Dokumenti par tautas atmodas laikmetu 1856–1867 g.* (Dokumente über die Epoche des nationalen Erwachens 1856–1867). Rīga 1939, S. 140.

Die Geburt des Nationalismus trug auch zur Säkularisierung des lettischen Bewußtseins und Denkens bei und erzeugte gleichzeitig eine Fülle von Konflikten zwischen lettischen Intellektuellen und deutschen Pastoren. Die Kreise der Geistlichkeit beharrten auf den alten Positionen, die Letten sollten mit ihrem sozialen Status zufrieden sein und nicht nach Erfolgen im weltlichen Leben streben. Die lettischen Intellektuellen wiederum warfen den Pastoren vor, daß sie die Armut der Letten „als einen gottgefälligen Zustand“ priesen, die lettischen Bestrebungen nach guter Ausbildung hemmten, lettische Literatur qualitativ niedrigen Inhalts herausgaben, sich gegen den Wunsch der Letten zur Hebung ihres materiellen Wohlstands wandten usw.⁷⁴ Diese Konfrontation mit den deutschen höheren Kreisen und die feindliche Haltung der deutschen Geistlichkeit gegenüber der nationalen Bewegung konsolidierten die lettische Gesellschaft in hohem Maße und verliehen ihren Bestrebungen einen ausgeprägteren Charakter von nationaler und sozialer Befreiung.

In der zweiten Hälfte der 50er Jahre hatte sich das von den deutschen Pastoren nach der Bauernbefreiung eingebrachte Programm zur Herausbildung gesellschaftlicher Beziehungen völlig überlebt und geriet bereits in Widerspruch zu seiner Epoche. Selbstverständlich sind die Ereignisse, die Geschichte machen, ihre Motive und Erscheinungen unterschiedlich zu bewerten.⁷⁵ Unbestreitbar war die erste mächtige Welle der offenen nationalen Bewegung von den sozialen und nationalen Verhältnissen des vorangegangenen Jahrzehnts geprägt worden. Indem sich die deutschen höheren Kreise nach der Aufhebung der Leibeigenschaft für den Entwurf einer ethnisch und sozial kraß geteilten Gesellschaft entschieden, wurde der Boden für die Entwicklung der lettischen Nation bereitet.

Aus dem Lettischen übersetzt von Sabine Jordan, Münster

⁷⁴ J. Alunāns, *Izlase* (Auswahl). Rīga 1956, S. 209.

⁷⁵ Im historischen Bewußtsein der Letten scheint die vor einigen Jahren von F. Winterscheid geäußerte Erkenntnis noch völlig unbekannt zu sein, daß auch ohne die Kämpfe der Jungletten „ein neues Jahrhundert den von der historischen Entwicklung logisch bestimmten und von den Völkern so sehr ersehnten Fortschritt mit sich gebracht hätte“; vgl. F. Vinteršēids, *Mana Latvija: Dienasgrāmatas lappuses* (Mein Lettland: Tagebuchseiten). Rīga 1995, S. 24.

Zwischen konfessioneller, regionaler und nationaler Identität. Die Katholiken in Lettgallen und Lettland im 19. und 20. Jahrhundert

von Ernst Benz

„Eine Haupteigenart Latgales (Lettgallens) und des Ostteils des Kreises Ilūkste (Illuxt) ist jedoch die, daß es dort weite Gebiete mit einer großen Zahl von Einwohnern gibt, die zur Zeit der Staatsgründung kein nationales Selbstbewußtsein hatten. Noch heute versteht man es in diesem Gebiet häufig nicht, die Begriffe Nationalität und Glaube auseinanderzuhalten. Auf die Frage ‚Was ist Ihre Nationalität?‘ wird nicht selten geantwortet: ‚Ich bin Katholik‘ oder ‚tutejšij‘, das heißt Hiesiger. Diese hiesigen Menschen verstehen in der Regel lettisch, polnisch und russisch. Alle diese Sprachen sprechen sie gleich fehlerhaft, und in Abhängigkeit von äußeren Einflüssen geben sie sich bald als Letten, bald als Polen, bald als Russen aus.“ So heißt es in dem 1937 herausgegebenen Band mit den Ergebnissen der vierten Volkszählung in Lettland 1935.¹ Dieses „vormoderne“ Phänomen des zumindest partiellen Übergewichts konfessioneller („Katholik“) und regionaler („Hiesiger“) Identitäten gegenüber der nationalen Identität noch weit bis in unser „nationales“ 20. Jahrhundert hinein soll im vorliegenden Beitrag am Beispiel der schwierigen Integration Lettgallens in den lettischen Nationalstaat und der damit untrennbar zusammenhängenden Frage nach der Rolle und Entwicklung der katholischen Kirche im häufig noch heute fälschlich als ganz überwiegend evangelisch-lutherisch angesehenen Lettland näher untersucht werden. Dabei sind vier große Entwicklungsphasen zu beobachten:

1. die Entstehung eines lettischen bzw. lettgallischen katholischen Klerus und die Anfänge einer lettisch-lettgallischen Nationalbewegung im späten 19. und beginnenden 20. Jahrhundert;
2. die allmähliche Integration Lettgallens und der katholischen Kirche in den lettischen Nationalstaat 1917/18–1940;
3. Bewährung und „Emanzipation“ der katholischen Letten unter den Bedingungen der sowjetischen Herrschaft 1940/45–1991;

¹ Ceturtā tautas skaitīšana Latvijā (Die vierte Volkszählung in Lettland), hrsg. v. Valsts Statistiskā Pārvalde. Tl. IV, Rīga 1937, S. 329.

4. „Entwicklung zur Normalität“ seit der Wiedererringung der Unabhängigkeit.

Die Sonderentwicklung Lettgallens

Die Sonderentwicklung Lettgallens begann mit dem 1629 zwischen Schweden und Polen geschlossenen Waffenstillstand zu Altmark, der die Kreise Daugavpils (Dünaburg), Rēzekne (Rositten) und Ludza (Ludsen) als „Polnisch-Livland“ vom größeren Teil Livlands abtrennte, der an Schweden fiel; diese administrative Trennung, im Friedensvertrag von Oliva 1660 bestätigt und auch unter russischer Herrschaft wirksam, dauerte über 250 Jahre und zeitigte schwerwiegende Folgen für die weitere soziale und wirtschaftliche, geistig-kulturelle wie auch religiös-konfessionelle Entwicklung. Unter polnischer Herrschaft setzte in Lettgallen alsbald eine nachhaltige Rekatholisierung ein, durchgeführt vor allem von den Jesuiten, die in Daugavpils eine Missionsstation mit Schule betrieben. Dominikaner errichteten Klöster in Pasiene (Possinja, Kr. Ludza, 1694) und Aglona (Aglohn, Kr. Daugavpils, 1699) und wurden durch Schenkungen der Gutsherren im 18. Jahrhundert zum größten Grundbesitzer in Lettgallen.² 1749 meldete der Generalvikar des livländischen Bischofs nach Rom, Lettgallen sei, abgesehen von einer winzigen Zahl „von Lutheranern und Schismatikern“, schon wieder ein katholisches Land.³

Mit „Schismatikern“ sind neben den Orthodoxen wohl auch die recht zahlreichen russischen Altgläubigen (richtiger: Altritualisten, *staroobryadčiki*) gemeint, die vor der religiösen Bedrückung in Rußland ins polnisch-litauische Grenzgebiet geflüchtet waren. 1843 waren von knapp 211 000 Bewohnern Lettgallens knapp zwei Drittel römisch-katholisch (65,4%), 12,6% altgläubig, 10,9% orthodox, 5,2% protestantisch und 5,9% jüdisch.⁴ Der Anteil der Katholiken (Letten, Polen, Litauer und der größte Teil der Weißrussen) war dabei im Kreis Ludza mit 75,2% am höchsten, gefolgt vom Kreis Daugavpils mit 67,1% und dem Kreis Rēzekne mit 54,1%. Altgläubige (ethnisch praktisch ausschließlich Großrussen) gab es vor allem im Kreis Rēzekne (24,9%), deutlich weniger im Kreis

² Heinrihs Strods, *Latvijas Katoļu Baznīcas vēsture (1075.–1995.)* (Die Geschichte der Katholischen Kirche Lettlands [1075–1995]), Rīga 1996, S. 170.

³ Ebenda, S. 171.

⁴ Berechnet nach Heinrihs Strods, *Skład etniczny ludności Latgalii (b. Inflant Polskich) w latach 1772–1959* (Die ethnische Zusammensetzung der Bevölkerung Lettgallens [ehemals Polnisch Livland] in den Jahren 1772–1959), in: *Przegląd zachodniopomorski IV (XXXIII)* (1989), S. 161–209, hier S. 179 (Tab. 4).

Daugavpils (10,1%) und relativ wenige im Kreis Ludza (1,7%). Der Anteil der Orthodoxen (Russen und Weißrussen) war am höchsten im Kreis Ludza (18,6%), fast ebenso hoch im Kreis Rēzekne (16,2%), während es im Kreis Daugavpils fast gar keine Orthodoxen gab (0,1%). Umgekehrt war der Anteil der Protestanten (wohl fast ausschließlich Lutheraner und ethnisch Letten oder Deutsche) nur im Kreis Daugavpils beachtlich (13,3%), in den beiden anderen Kreisen eher marginal (3,1% bzw. 3,6%). Juden schließlich stellten im Kreis Daugavpils 8,6%, im Kreis Rēzekne 4,5% und im Kreis Ludza 4,2%.⁵

Ein halbes Jahrhundert später, bei der Volkszählung 1897, waren von den 501 623 Einwohnern Lettgallens 286 085 oder 57% katholisch, 60 642 (12,1%) altgläubig, 52 375 (10,5%) orthodox, 37 187 (7,5%) protestantisch und 64 239 (12,8%) jüdisch, d.h. der Anteil der Katholiken war gegenüber 1843 prozentual zurückgegangen, der der Altgläubigen und Orthodoxen gleich geblieben und der der Lutheraner und vor allem der Juden gestiegen. Von den 253 307 Letten, die hier lebten, waren 84,6% katholisch (214 790), 12,7% lutheranisch (32 187) und nur 2,5% (6 350) orthodox.⁶ Die lutherischen Letten lebten hauptsächlich im Grenzgebiet zu Livland, so in Krustpils (Kreutzburg, Kr. Daugavpils), Barkava und Varakļāni (Borekhof bzw. Warkland, Kr. Rēzekne), orthodoxe Letten vor allem in den Gemeinden Viļaka (Marienhausen), Balva (Bolwa) und Mērdzene (Michalow) des Kreises Ludza.⁷

Der konfessionellen entsprach auch eine ethnische Vielfalt in Lettgallen, das an den Grenzen der lettischen, russischen und weißrussischen Siedlungsgebiete liegt und lange Zeit zum polnisch-litauischen Staatsverbund gehörte. Die ersten zuverlässigen Zahlen für die ethnische Zusammensetzung Lettgallens stammen allerdings erst aus der ersten russischen Volkszählung von 1897, also lange nachdem das Gebiet durch die erste Teilung Polens zu Rußland gekommen und eine verstärkte russische Zuwanderung erlebt hatte. Danach war der lettische Bevölkerungsanteil am höchsten im Kreis Ludza mit 64,22%, gefolgt vom Kreis Rēzekne mit 57,87%, während er im Kreis Daugavpils mit 39,04% deutlich geringer war. Russen und Weißrussen stellten in allen drei Kreisen zusammengenommen jeweils knapp 30% der Bevölkerung, wobei sie im Kreis Daugavpils fast gleich stark vertreten waren (15,27% bzw. 13,80%), im Kreis

⁵ Ebenda.

⁶ Latviešu konversācijas vārdnīca (Lettisches Konversationslexikon) (LKV), Hauptred. v. A. Švābe, A. Būmanis, K. Dišlers. Bd. X, Rīga 1933/34, Sp. 20207 u. 20211 (vgl. Latgale).

⁷ L.S. Efreanova, *Latyšskaja krest'janskaja sem'ja v Latgale 1860–1939* (Die lettische Bauernfamilie in Lettgallen 1860–1939). Rīga 1982, S. 21 f.

Rēzekne der russische Anteil deutlich überwog (23,91% zu 5,44%), im Kreis Ludza dagegen der weißrussische (20,53% zu 7,15%). Der jüdische und polnische Anteil war im Kreis Daugavpils am höchsten (20,03%, d.h. mehr als doppelt so viel wie rund 50 Jahre zuvor an Glaubensjuden registriert worden waren, bzw. 9,14%), deutlich niedriger im Kreis Rēzekne (7,41% bzw. 4,78%) und am niedrigsten im Kreis Ludza (4,88% bzw. 2,18%). Deutsche gab es relativ wenige, im Kreis Daugavpils waren es 1,8%, in den beiden übrigen Kreisen weniger als 0,5%.⁸ Ein großer Teil der Russen lebte in den Städten, es handelte sich hauptsächlich um orthodoxe Beamte, Händler und Militärs. In ländlichen Gebieten lebten vorrangig altgläubige Russen, vor allem in den Gemeinden Izvalta (Ushwalde), Naujene (Malinowka) und Biķernieki (Bickerneck) im Kreis Daugavpils sowie in den Gemeinden Sakstagala (Saketygal) und Makašēni (Makaschen) im Kreis Rēzekne; Weißrussen dominierten z.B. in den Gemeinden Krāslava (Kraslau) im Kreis Daugavpils und Kārsava (Karsau), Pasiene (Possinja), Zilupe (Rosenau) und Briģi (Brigi) im Kreis Ludza. Die Polen bildeten kompakte Gruppen in den Gemeinden Dagda (Dageten), Kapiņi (Kapin), Krāslava und Skaista (Isabellin) des Kreises Daugavpils und in der Gemeinde Rēzna (Rasno) des Kreises Rēzekne.⁹

Die Daten der Volkszählung von 1897 geben auch Auskunft über nationale Mischehen. Hier wird sehr deutlich, daß national gemischte Ehen vor allem in den Gemeinden auftraten, wo verschiedene Nationalitäten lebten, die jedoch der gleichen Konfession angehörten, d.h. vor allem mit gleichermaßen katholischer lettisch-polnisch-weißrussischer Bevölkerung. Dazu gehörte z.B. die Gemeinde Asūne (Ossun, Kr. Daugavpils), wo 19,1% aller untersuchten Ehen ethnisch gemischt waren. In solchen Gemeinden hingegen, wo die ethnische Mehrheit der Bevölkerung (Letten und Russen) verschiedenen Konfessionen angehörte, wie in Ozolmuiža (Osolshof, Kr. Rēzekne) u.a., waren national gemischte Ehen selten; ebenso in Gemeinden mit hauptsächlich lettischer Bevölkerung wie Barkava, Gaigalava und Dricēni (Gaigalowa bzw. Drizane, Kr. Rēzekne), Baltinava (Baltinowo, Kr. Ludza) oder Krustpils (Kr. Daugavpils).¹⁰ Bei der großen Mehrheit der national gemischten Ehen (71,5%) gehörten die Eheleute der gleichen Konfession an. Am häufigsten wurden Ehen zwischen Weißrussen und Letten geschlossen (42,4% der nationalen Mischehen), wobei in über 90% dieser Ehen beide Ehegatten katholisch waren.¹¹ Die zweithäufigste Gruppe von Mischehen war lettisch-polnisch

⁸ Nach: Ebenda, S. 21 (Tab. 1).

⁹ Ebenda, S. 21.

¹⁰ Ebenda, S. 151 f.

¹¹ Ebenda, S. 153.

(21,5%), bei denen ebenfalls bei über 90% beide Ehegatten katholisch waren. Seltener waren dagegen lettisch-russische (12,1%), weißrussisch-russische (5,2%) und polnisch-russische (3,8%) Mischehen, bei denen in der Regel der lettische, weißrussische bzw. polnische Partner katholisch, der russische orthodox (seltener: altgläubig) war.¹² Offensichtlich stellte also die Zugehörigkeit der Brautleute zu verschiedenen Konfessionen ein größeres Hindernis für die Ehe dar als nationale Unterschiede. Das hängt sicher auch damit zusammen, daß es damals keine Zivilehen, sondern nur kirchlich geschlossene Ehen gab,¹³ ist aber auch ein deutliches Indiz für die eingangs erwähnte Dominanz der konfessionellen über die nationale Identität. Eine ähnliche ethnische und konfessionelle Vielfalt wie die drei Kreise Lettgallens wies auf dem späteren Staatsgebiet Lettlands nur noch der Kreis Ilūkste im Osten Semgallens auf: Nach der Muttersprache lebten dort 28,52% Letten, 17,27% Weißrussen, 17,12% Polen, 15,23% Russen, 10,51% Litauer, 9,56% Juden und 1,63% Deutsche,¹⁴ nach der Konfession 54,8% Katholiken, 17,4% Lutheraner, 10,1% Altgläubige, 8,1% Orthodoxe und 9,6% Juden.¹⁵

Wichtig für die wirtschaftliche und soziale Entwicklung Lettgallens wurde die Tatsache, daß das Gebiet, als es mit der ersten Teilung Polens 1772 an Rußland kam, dem Gouvernement Vitebsk einverleibt und somit der Gesetzgebung, vor allem der Agrargesetzgebung, der „innerrussischen“ Gouvernements unterlag, während das seit 1710/1721 zu Rußland gehörende Livland und das bei der dritten Teilung Polens 1795 an Rußland gekommene Kurland unter weitgehender Wahrung ihrer Autonomie und ihrer deutsch-lutherischen Kultur bekanntlich andere, erfolgreichere Wege beschritten. Vor allem durch den früheren Zeitpunkt der Aufhebung der Leibeigenschaft (1817 in Kurland und 1819 in Livland) und aufgrund der völlig anderen Prinzipien, nach denen in der Folge der Bauernlandverkauf abgewickelt wurde, wurden dort die Voraussetzungen für die Entstehung einer wirtschaftlich lebensfähigen lettischen Bauernschaft und in der Folgegeneration auch Bürger- und Intelligenzschicht geschaffen, die die soziale Basis für das seit der Jahrhundertmitte einsetzende „nationale Erwachen“ bildeten. In Lettgallen dagegen, wo die Bauernbefreiung 1861 nach dem „russischen Muster“ mit seinen bekannten Män-

¹² Ebenda, S. 154.

¹³ Vgl. ebenda, S. 152.

¹⁴ Berechnet nach: *Pervaja vseobščaja perepis' naselenija Rossijskoj imperii, 1897 g.*, Bd. XIX. *Kurljandskaja gubernija* (Die erste allgemeine Volkszählung des Russischen Reiches 1897, Bd. XIX: Das Gouvernement Kurland), Red. v. N.A. Trojnickij. S.-Peterburg 1905, S. 78-81 (Tab. XIII).

¹⁵ Berechnet nach: Ebenda, S. 76 f. (Tab. XII).

geln durchgeführt wurde, konnte eine nationale Bewußtwerdung und Emanzipation der dortigen Letten erst mit erheblicher zeitlicher Verzögerung und unter erschwerten Umständen in Gang kommen. Wegbereiter eines „nationalen Erwachens“ der katholischen Letten in Lettgallen konnten dagegen, wie bei den benachbarten Litauern, im wesentlichen nur katholische Geistliche sein, die sich ihrerseits erst von der polnischen Dominanz im kirchlichen Leben emanzipieren mußten.

Katholizismus, Polonisierung und Russifizierung in Lettgallen

Kirchenrechtlich wurden die Katholiken Lettgallens, nachdem es mit der ersten Teilung Polens 1772 an Rußland gefallen war, dem von seiner Ausdehnung her riesigen Erzbistum Mogilev angeschlossen, das neben den („weißrussischen“) Gouvernements Mogilev, Minsk und Vitebsk die baltischen Gouvernements Livland und Estland, die Gouvernements des Großfürstentums Finnland, alle großrussischen Gouvernements mit Ausnahme von Saratov, Samara und Astrachan' sowie das gesamte asiatische Rußland umfaßte und seinen eigentlichen Sitz in der Hauptstadt Petersburg hatte.¹⁶ Kurland dagegen gehörte zunächst (1798–1850) zum Bistum Wilna, dann zur Diözese Samogitien.¹⁷ Faktisch jedoch oblag die geistliche Betreuung der Lettgaller der litauischen Provinz des Jesuitenordens, die 1772 in Lettgallen neun Missionspunkte unterhielt. Doch auch andere Orden arbeiteten in Lettgallen, so die Dominikaner und die Lazaristen, die von 1757 bis 1843 ein Priesterseminar in Krāslava unterhielten. Insgesamt 73 Ordensgeistliche, davon 32 Jesuiten und 28 Dominikaner, wurden unter den etwa 100 Priestern gezählt, die es Ende des 18. Jahrhunderts in Lettgallen gab.¹⁸ Da die Mehrheit dieser Mönche Ausländer war und die lettische Sprache kaum beherrschte, wurde vor allem polnisch gesprochen. So sprachen 1749 von den 20 Jesuitenpatres in Daugavpils alle polnisch, lettisch aber nur zwölf. Noch schlechter stand es in der Jesuitenresidenz von Jelgava (Mitau) in Semgallen, wo 1753 von 16 Priestern kaum einer gut lettisch verstand. Unter den Jesuiten gab es, so der letti-

¹⁶ Das Erzbistum Mogilev umfaßte mithin das gesamte Gebiet des russischen Staates mit Ausnahme Kongreßpolens („Königreich Polen“, kirchenrechtlich in der Metropole Warschau organisiert) sowie der vier Suffraganbistümer der Metropole Mogilev: Diözese Wilna (= Gouvernements Wilna und Grodno), Diözese Samogitien (oder Telsiai = Gouv. Kaunas und Kurland), Diözese Luck-Žitomir (= Gouv. Kiev, Podolien, Wolhynien) und Diözese Tiraspol (= Gouv. Saratov, Samara, Astrachan', Don-Gebiet, sog. Neu-Rußland-Gebiet und Kaukasus- bzw. Transkaukasus-Gebiet).

¹⁷ Latvju enciklopedija (Lettische Enzyklopädie). Stockholm 1951, S. 999.

¹⁸ Arveds Švābe, *Latvijas vēsture 1800–1914* (Geschichte Lettlands 1800–1914). Bd. 1, 3. Aufl., Rīga 1991, S. 35f.

sche Historiker Arveds Švābe, auch einige Priester lettischer Herkunft wie z.B. Juris Elģers (1585–1672), Ignāts Rodlevskis (1714–1755), Jurgis Spuņģēns (1692–1733), Antons Rutkis (1704–1744) und Ignāts Jamants (1745–1788), deren Namen uns jedoch gewöhnlich in polonisierter Form begegnen.¹⁹ Von 1772 bis 1861 gaben katholische Geistliche etwa 100 verschiedene Bücher und Schriften religiösen Inhalts in lettischer Sprache heraus, zum größten Teil in lettgallischem Dialekt und polnischer Orthographie, und leisteten damit einen großen Beitrag zur Hebung der Kultur in Lettgallen wie auch zum Erwachen eines lettisch-lettgallischen Nationalbewußtseins.²⁰ Vorherrschend war in Lettgallen jedoch nach wie vor der polnische Einfluß, ausgehend vom Adel (Szlachta und polonisierte deutsch-baltische Adelsgeschlechter) ebenso wie von der katholischen Kirche.

Im Kampf gegen den polnischen Einfluß in den sog. Nordwestgouvernements ging die zarische Regierung bekanntlich so weit, den Druck von Büchern in litauischer bzw. lettischer Sprache in lateinischen („polnischen“) Buchstaben zu verbieten.²¹ Die vom Wilnaer Generalgouverneur M.N. Murav'ev 1864 mündlich erlassene Weisung an das Wilnaer Zensurkomitee, „alle Bücher und Manuskripte in schemaitischer, litauischer und lettischer Mundart künftig, bis zu einer besonderen Verfügung, nicht anders zum Druck zuzulassen als mit Buchstaben des russischen bürgerlichen Alphabets“,²² wurde von dessen Nachfolger K.P. v. Kaufmann 1865 auch schriftlich fixiert und „für die zukünftige Zeit zur ständigen und unbeugsamen Ausführung“ befohlen.²³ Da von den bis dahin in lettgallischer Sprache erschienenen insgesamt 151 Buchtiteln mehr als die Hälfte (78) in Wilna herausgegeben worden war,²⁴ bedeutete dies einen schweren Schlag gegen die lettgallisch-katholische Kultur. Im Zusammenhang mit der weiteren Verschärfung des Druckverbots durch das auf Anregung Kaufmanns per Zirkularverfügung des Innenministers Valuev vom

¹⁹ Ebenda, S. 35.

²⁰ Ebenda, S. 36.

²¹ In anderem Zusammenhang habe ich das Thema ausführlich behandelt; vgl. Ernst Benz, Die Russifizierungspolitik im Baltikum und die Kirche. Teil I: Das Druckverbot, in: *Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXIV* (1996), S. 131–179, vor allem S. 167–172; hierauf beruhen auch die folgenden Ausführungen.

²² So beschreibt sein Amtsnachfolger Kaufmann den „mündlichen Befehl“ seines Amtsvorgängers. *Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv* (Historisches Staatsarchiv Rußlands, St. Petersburg) (RGIA), f. 821, op. 125, d. 366, Bl. 97. Es handelt sich bei Bl. 60–182r um eine geheime Kabinettsvorlage des Innenministeriums an das Ministerkomitee „Zur Frage der Schrift für litauisch-schemaitische Druckwerke“ vom 29. Februar 1904, die das wesentliche Material zu dieser Frage zusammenstellte und die Aufhebung des Druckverbots empfahl.

²³ Ebenda, Bl. 96 (Gen.-Gouv. V. Kaufmann an Innenminister Valuev, 6. September 1865).

²⁴ LKV (wie Anm. 6), Sp. 20216.

23. September 1865 an alle Gouverneure für das gesamte Russische Reich angeordnete „Verbot der Einfuhr, des Verkaufs und der wie auch immer gearteten Verbreitung“ solcher Bücher ist allerdings nur von „Druckwerken in litauischer und schemaitischer Mundart mit lateinisch-polnischen Buchstaben“ die Rede, nicht von lettischen.²⁵

Der Grund hierfür dürfte sein, daß den Letten in Liv- und Kurland nicht verboten werden sollte, Schriften in ihrer Muttersprache in gewohnter lateinischer Schrift (in ihrer gotischen, „deutschen“ Form) zu drucken. Und so konnten zunächst in den Ostseeprovinzen (in Tartu/Dorpat, Riga und Jelgava) gedruckte Bücher in lettgallischer Sprache wie der seit 1862 in Riga von Gustav v. Manteuffel (Gustavs Manteifeļs) herausgegebene Kalender („Inflantu zemes laika gromota“) oder ein vom gleichen Verfasser herausgegebenes Gebetbuch („Piļņeiga lyugšana gromota“) ungehindert in Lettgallen verbreitet werden. Seit Januar 1871 jedoch wurden diese und andere Bücher in lettischer bzw. lettgallischer Sprache in den Buchhandlungen Lettgallens mit der Begründung beschlagnahmt, sie fielen unter das Verbot für Druckwerke in lateinischen Lettern, da es sich um „litauische“ Schriften handle.²⁶ Selbst ein Gutachten des Sprachgelehrten A. Bielenstein, daß das Lettgallische mitnichten ein litauischer Dialekt sei, konnte die Behörden nicht umstimmen: In dieser Sprache dürfe nur in kyrillischen Buchstaben gedruckt werden. Somit galt de facto spätestens von 1871 an das Verbot von Büchern in der Muttersprache mit lateinischen Buchstaben für die Lettgaller ebenso wie für die Litauer bis zum Jahre 1904.²⁷

Ein katholischer Prälat, der Vorsitzende des Konsistoriums der Erzdiözese Mogilev, Kazimir Soročinskij, setzte sich in einer Denkschrift an das Innenministerium vom 16. Januar 1882 für eine Aufhebung des Druckverbots ein. Die lettgallischen Letten („Infljantskie lotyši“), „die im Erzbistum Mogilev, im Gouvernement Vitebsk, leben und 209387 Seelen beiderlei Geschlechts zählen, wobei fast alle nur ihre heimatliche Mundart – und zwar in lateinischer Schrift – lesen können“, seien „der Möglich-

²⁵ RGIA, f. 821, op. 125, d. 366, Bl. 101.

²⁶ Der Verleger H. Laakmann in Tartu wurde sogar wegen der Herausgabe des gen. Lettgallischen Gebetbuchs verhaftet, berief sich jedoch darauf, daß er die Verhältnisse in Lettgallen nicht kenne und nichts vom Druckverbot in lateinischen Buchstaben wisse; im übrigen sei Baron Manteuffel der Herausgeber des Buches. Dieser wiederum wurde gezwungen zu unterschreiben, daß er in Zukunft keine „litauischen“ Bücher in lateinischen Buchstaben herausgeben werde; K. Staļšans, *Latviešu un Lietuviešu austrumu apgabalu likteņi* (Das Schicksal der lettischen und litauischen Ostgebiete). Chicago 1958, S. 192f.

²⁷ Ebenda; LKV (wie Anm. 6), Sp. 2017; *Latvijas vēsture. Skolām i pašmācībai* (Geschichte Lettlands. Für Schulen und zum Selbstunterricht), zusammengestellt v. Fr. Zālītis. o.O. [in Deutschland] 1947, S. 204.

keit beraubt, zu Gott zu beten, weil sie eine andere Schrift nicht lesen können“. Daher hätten sich diese Leute, „die keine Gebetbücher in ihrer Muttersprache haben“, an ihn gewandt, bei der Regierung um die Erlaubnis zum Druck von Gebetsbüchlein in lateinischen und polnischen Buchstaben zu bitten.²⁸ Doch die Eingabe blieb ergebnislos, noch weitere 22 Jahre galt in Lettgallen das Verbot des Drucks und der Verbreitung lettischer Bücher in lateinischen Buchstaben.

Statt dessen wurden staatlicherseits lettische Bücher in kyrillischer Schrift aufgelegt. Die beiden wichtigsten Herausgeber waren die orthodoxen Letten Sokolovs und Sproģis in Wilna. Ersterer gab 1864 eine russisch-lettische Fibel heraus, letzterer 1866–1875 jährlich einen lettisch-russischen Kalender („für die lettischen orthodoxen Gemeinden ebenso wie für die katholischen und lutherischen Gemeinden“), der jedoch vom Volk nicht angenommen wurde: Während Manteifeļs’ erwähnter Kalender in einer Auflage von 10 000 bis 12 000 Exemplaren erschien und immer rasch vergriffen war, wurde die nur 1 000 Exemplare zählende Auflage des Sproģis-Kalenders kaum nachgefragt.²⁹ Überhaupt waren in Wilna oder Lettgallen offiziell gedruckte Bücher in kyrillischen Buchstaben den katholischen Lettgallern ebenso suspekt wie die in der für die Lettgaller ungewohnten gotischen Schrift in Liv- und Kurland gedruckten, da man die einen mit der Orthodoxie, die anderen mit dem Luthertum in Verbindung brachte.³⁰ Statt dessen griffen sie dann lieber zu polnischen Büchern, und insofern bewirkte die Maßnahme der Behörden, die ja vor allem auf eine Zurückdrängung des polnischen Einflusses gerichtet war, teilweise gerade das Gegenteil ihrer eigentlichen Intention und sorgte für einen weiteren Polonisierungsschub.³¹ Daneben kursierten in Lettgallen heimlich hier gedruckte Broschüren, von denen man für die gesamte Zeit des Druckverbots 53 verschiedene Ausgaben ermittelt hat;³² weiterhin im

²⁸ RGIA, f. 821, op. 125, d. 363, Bl. 186 f.

²⁹ M. Bukšs, *Drukas aizliģuma un Latgaļu gromotu vojošonas laikmats (1865–1904)* (Die Epoche des Druckverbots und der Verfolgung lettgallischer Bücher [1865–1904]), in: *Dzeive* (1949), Nr. 2, S. 22 ff.

³⁰ Bukšs betont, daß die in kyrillischer Schrift erschienenen Bücher nicht nur wegen der Schrift von den Lettgallern nicht akzeptiert wurden, sondern auch deshalb, weil sie nicht im lettgallischen Dialekt, sondern im „baltischen Lettisch“ geschrieben waren; vgl. ebenda, S. 27.

³¹ Vgl. ebenda, S. 28 f., wo Bukšs von einer „Erweiterung des polnischen Einflusses“ spricht; andere Autoren gehen weiter und sprechen vom Beginn einer Polonisierungsperiode; vgl. Stalšans, *Likteņi* (wie Anm. 26), S. 201–208; LKV (wie Anm. 6), Sp. 2017.

³² L. Latkovskis, *Suppression of Latin Alphabet*, in: *Kulturvēsturiski materiali. Rokstu krojums Latgaļu drukas aizliģuma (1865–1904) atceļšonas 50 godu atcerei* (Kulturgeschichtliche Materialien. Sammlung von Aufsätzen zum 50jährigen Gedenken

Ausland gedruckte und nach Lettgallen geschmuggelte Bücher in lettgalischer Sprache und lateinischer Schrift (gedruckt hauptsächlich in Tilsit, aber auch in Königsberg, Helsinki und Ingolstadt), von denen 35 verschiedene Titel bekannt wurden.³³ Schließlich beschäftigten sich Hunderte junger Männer damit, Bücher von Hand abzuschreiben, vor allem Gebetbücher, Katechismen und praktische Handreichungen; diese Abschriften wurden wie Schätze gehütet und von Haus zu Haus weitergegeben.³⁴

Aus der Sicht der zarischen Regierung war die Hauptquelle polnischen Einflusses in den sog. „Westgouvernements“, den es zu bekämpfen galt, die katholische Kirche. In den Akten der für die Religionspolitik zuständigen Abteilung des Innenministeriums in St. Petersburg, des sog. „Departements für die Angelegenheiten ausländischer Konfessionen“, finden sich interessante Aufstellungen über die nationale Zusammensetzung der Bevölkerung in den Gouvernements Wilna, Grodno, Minsk, Vitebsk, Mogilev, Kiev, Podolien und Wolhynien, die Nationalität der katholischen Priester in diesen Gebieten und die Sprache, die im Religionsunterricht und im Gottesdienst benutzt wurde.³⁵ Ganz offensichtlich wurde dieses Material gesammelt, um den weit überproportionalen Einfluß des polnischen Klerus auf die nichtpolnischen Katholiken zu belegen. Tatsächlich wird aus diesen Zahlen sehr deutlich, daß vor allem die ostslawischen Katholiken im Klerus gegenüber den Polen weit unterrepräsentiert waren, so z.B. im Gouvernement Minsk die Weißrussen (sie stellten hier nach diesen Angaben 85,8% der Katholiken, aber nur 16,4% des Klerus, während die Polen bei 13,1% der katholischen Bevölkerung unter dem Klerus mit 57,5% dominierten) oder im Gouvernement Podolien die Ukrainer (87% der katholischen Bevölkerung des Gouvernements, nur 3,65% des Klerus; die Polen dagegen bei 18% der Katholiken 92% des Klerus).³⁶ In beiden Gouvernements war die Kirchensprache (neben dem liturgischen Latein natürlich) ausschließlich polnisch.³⁷ Im Gouvernement Vitebsk dagegen, wo von 411 068 Katholiken 282 422, d.h. 68,70% Letten waren (Weißrussen 69 300 = 16,85%, Polen 49 844 = 12,12%), wa-

an die Aufhebung des lettgalischen Druckverbots [1865–1904]), Red. v. A. Pleišs. o.O. [Latgaļu izdevnīcība] 1955, S. 12; M. Bukšs, *Latgaļu literatūras vēsture* (Geschichte der lettgalischen Literatur). o.O. [Latgaļu izdevnīcība] 1957, S. 203–212.

³³ Ontons Zvīdris, *Latgaļu drukas aizlieguma atcelšonas 75 gadu atcerei* (Zur Erinnerung an die Aufhebung des lettgalischen Druckverbots vor 75 Jahren), in: *Acta Latgalica* 7 (1981), S. 321–326, hier S. 325.

³⁴ Latkovskis, *Suppression* (wie Anm. 32), S. 12.

³⁵ RGIA, f. 821, op. 150, d. 144 (1910).

³⁶ Ebenda, Bl. 23r u. 28 bzw. 25r u. 26.

³⁷ Ebenda, Bl. 81r/82 bzw. 83r/84.

ren die meisten Priester Litauer (63), und es gab bereits mehr lettische als polnische Priester (20 bzw. 19), allerdings nur drei weißrussische. In den Kreisen Daugavpils, Rēzekne und Ludza war das Lettische neben dem Polnischen Kirchensprache.³⁸ Betrachtet man nur diese drei Kreise, so ergibt sich folgendes Bild:³⁹

Tabelle 1: Nationale Zusammensetzung der katholischen Bevölkerung und des Klerus in den drei Kreisen Lettgallens zu Beginn des 20. Jahrhunderts

| | Kreis Daugavpils | | | Kreis Rēzekne | | | Kreis Ludza | | |
|----------------------|------------------|---------|------|------------------|---------|------|------------------|---------|------|
| Letten | 107043 | 74,02% | | 90915 | 94,63% | | 80418 | 89,03% | |
| Polen | 21043 | 14,43% | | 1903 | 1,98% | | 2439 | 2,70% | |
| Weißrussen | 9304 | 6,38% | | 2097 | 2,18% | | 7275 | 8,05% | |
| Litauer | 6708 | 4,59% | | 1150 | 1,20% | | 192 | 0,21% | |
| Katholiken insgesamt | 145770 | 100,00% | | 96065 | 100,00% | | 90324 | 100,00% | |
| | Pfarrer / Vikare | insg. | % | Pfarrer / Vikare | insg. | % | Pfarrer / Vikare | insg. | % |
| Letten | 7 / 3 | 10 | 34,5 | 4 / 2 | 6 | 22,2 | 5 / – | 5 | 23,8 |
| Polen | 2 / – | 2 | 6,9 | 2 / – | 2 | 7,4 | 1 / 1 | 2 | 9,5 |
| Litauer | 12 / 5 | 17 | 58,6 | 18 / 1 | 19 | 70,4 | 11 / 3 | 14 | 66,7 |
| Insges. | 21 / 8 | 29 | | 24 / 3 | 27 | | 17 / 4 | 21 | |

In den 21 (Kirchen-)Gemeinden des Kreises Daugavpils waren 21 Pfarrer und 8 Vikare tätig, in den 25 Gemeinden des Kreises Rēzekne 24 Pfarrer und 3 Vikare, in den 17 Gemeinden des Kreises Ludza 17 Pfarrer und 4 Vikare.⁴⁰ Schlüsselte man sie nach Nationalität auf und stellt sie der Addition der o.g. Gläubigen in den drei Kreisen gegenüber, wird deutlich, daß in Lettgallen polnische Priester keineswegs überproportional vertreten waren, sondern exakt entsprechend dem polnischen Anteil unter den Gläubigen (Tab. 2). Der Mangel an lettischen (und weißrussischen) Priestern wurde hier durch litauische Geistliche kompensiert; und diese waren zu jenem Zeitpunkt⁴¹ vermutlich zum allergrößten Teil bereits bewußte Litauer, denn die nationale Emanzipation der Litauer vom Polen-tum, zunächst der zu Priestern ausgebildeten litauischen Bauernsöhne

³⁸ Ebenda, Bl. 81r/82.

³⁹ Nach: Ebenda, Bl. 1r-13: Svedenija o nacion. sostave r.-k. prichožan i pričov Vitbskoj gubernii (Mitteilungen über die nationale Zusammensetzung der römisch-katholischen Gemeindeglieder und des Kirchenpersonals im Gouvernement Vitbsk).

⁴⁰ Ebenda.

⁴¹ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Leider findet sich kein genaues Datum in den Aufzeichnungen, die Akte trägt die Aufschrift „1910“.

innerhalb der katholischen Kirche und dann unter ihrem Einfluß auch unter der litauischen Bevölkerung insgesamt, fällt bekanntlich in die letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts. Daher kann man bei ihnen wohl kaum noch von einer „polnischen Orientierung“ sprechen, sondern eher im Gegenteil von einer Hinwendung zu den sprachlich und stammesmäßig verwandten Letten.

Tabelle 2: Nationale Zusammensetzung der katholischen Bevölkerung und des katholischen Klerus in Lettgallen zu Beginn des 20. Jahrhunderts

| | | | | | |
|-----------------------|---------|---------|----|---------------------|----|
| Katholiken insgesamt: | | 332 159 | | Priester insgesamt: | 77 |
| davon: | | | | | |
| Letten | 278 376 | 83,81% | 21 | 27,3% | |
| Polen | 25 385 | 7,64% | 6 | 7,8% | |
| Weißrussen | 18 676 | 5,62% | – | – | |
| Litauer | 8 050 | 2,42% | 50 | 64,9% | |

Das Departement für die ausländischen Konfessionen erkundigte sich u.a. auch nach der nationalen Zusammensetzung der Studenten des Priesterseminars der Erzdiözese Mogilev in St. Petersburg und der Sprache des Homiletik-Unterrichts an diesem Seminar.⁴² Aus einem offensichtlich dadurch veranlaßten Bericht des Rektors des Seminars an den Erzbischof vom 4. Juni 1912 geht hervor, daß von den Seminaristen 47 Polen, 25 Litauer, 20 Letten, 11 Weißrussen und ein Deutscher waren;⁴³ das Fach Theorie der Homiletik wurde in lateinischer Sprache gelehrt, die praktischen Übungen in diesem Fach jedoch, das Halten von Predigten, wurden „in polnischer und lettischer Sprache durchgeführt“.⁴⁴ So kann trotz der Dominanz der Polen in der Leitung der Erzdiözese und im Lehrkörper ihres Priesterseminars nicht mehr von einer „Polonisierung“ der angehenden Priester gesprochen werden.⁴⁵ Von den Seminaristen lettischer

⁴² Anfrage des Direktors des Departements an den Erzbischof-Metropolit Ključinskij vom 2. Mai 1912. RGIA, f. 826 (Kanceljarija Mog. Archiepiskogo-Mitropolita), op. 1, d. 1947 (1911), Bl. 7.

⁴³ Ebenda, Bl. 8.

⁴⁴ Ebenda, Bl. 9.

⁴⁵ Vgl. Jānis Broks, *Katoļu baznīcas loma Latgales kultūras attīstībā (līdz 1944. gadam). Vēsturisks atskats* (Die Rolle der katholischen Kirche in der kulturellen Entwicklung Lettgallens (bis 1944). Ein historischer Rückblick). o.O. o.J. [Rīga 1994], S. 99f.

Nationalität wurde keiner zum Polen, viele aber wurden zu unterschiedlichen lettischen Patrioten wie z.B. Fr. Trasuns oder J. Rancāns.⁴⁶ Es ist bekannt, daß sich verschiedentlich litauische Priesteramtskandidaten, die nach der Beendigung ihres Studiums eine Arbeit in Lettgallen erwartete, an Letten mit der Bitte wandten, ihnen Privatunterricht in der lettischen (bzw. lettgallischen) Sprache zu geben. Später war im Priesterseminar von St. Petersburg die lettische Sprache auch Unterrichtsfach, als Dozenten waren Fr. Trasuns, K. Skrinda, M. Dukaļskis und J. Rancāns tätig.⁴⁷ Der nicht selten anzutreffende Vorwurf an den katholischen Klerus, für die „Polonisierung“ Lettgallens verantwortlich zu sein, wurde von dieser Seite entschieden zurückgewiesen. Die Polonisierung habe ganz andere Ursachen, schrieb z.B. einer der Vorkämpfer der nationalen Bewegung der lettgallischen Letten, der Priester Fr. Kemps: „Wenn die Lettgaller keine eigene Zeitschrift, keine Volksschulen, keine entwickelte westliche Literatur hatten, wenn ein Lettgaller nicht als Beamter arbeiten durfte, dann ist es verständlich, daß jeder wohlhabendere und intelligenterer Mensch in Lettgallen die Gesellschaft und Freundschaft des aufgeklärteren und kulturell höher stehenden polnischen Volkes suchte.“⁴⁸ Im Gegenteil seien die Verdienste der Kirche um die Entwicklung bzw. Bewahrung einer lettischen Identität hervorzuheben: In einer Zeit, als in Lettgallen orthodoxe russische Lehrer schon vom ersten Schultag an lettischen Kindern nur russisch zu sprechen erlaubten und sämtliche Staatsbeamten mit den Bauern ausschließlich russisch sprachen, „war die Kirche der einzige Platz, an dem der Lette Lettgallens außerhalb des Bauernhauses die lettische Sprache hörte, und der Gemeindepfarrer war der einzige gebildete Mensch, der ihn lettisch anredete und mit ihm lettisch sprach“ (J. Broks).⁴⁹ Es sei kaum auszudenken, heißt es in einer neueren Untersuchung über den Einfluß der katholischen Kirche auf die kulturelle Entwicklung Lettgallens, was mit dem lettischen Volksteil in Lettgallen geschehen wäre, wenn während der schweren Jahre der Russifizierung nicht die katholische Geistlichkeit einen Gegenpol gebildet hätte.⁵⁰

⁴⁶ Ebenda, S. 100.

⁴⁷ Ebenda, S. 99.

⁴⁸ Zit. nach ebenda, S. 101.

⁴⁹ Ebenda.

⁵⁰ Es gibt hier durchaus Parallelen zum litauischen Gebiet, wo die Rolle der katholischen Kirche bei der Abwehr der Russifizierungsversuche allgemein sehr hoch eingeschätzt wird; vgl. dazu Benz, Russifizierungspolitik (wie Anm. 21).

Die Entstehung eines lettischen bzw. lettgallischen Klerus und die Entwicklung eines nationalen Bewußtseins unter den Letten Lettgallens

Zwar war bereits 1757 in Lettgallen, im Lazaristenkloster von Krāslava, ein Priesterseminar eröffnet worden, das in den 85 Jahren seines Bestehens (bis 1842) insgesamt 253 Priester ausbildete und an dem auch die lettische Sprache gelehrt wurde, doch ist unter den Absolventen dieses Seminars keiner mit einem lettischen Namen zu finden. Dies war weder Schuld der Kirche noch der Seminarleitung, sondern lag an der sozialen und rechtlichen Situation der lettischen Bauern in Lettgallen, denen es bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft am 19. Februar 1861 faktisch kaum möglich war, eine höhere Bildung zu erreichen. Wie aus einem Bericht des Kreiskommissars von Daugavpils an den Provinzwojewoden aus dem Jahre 1778 hervorgeht, gab es noch gegen Ende des 18. Jahrhunderts in ganz Lettgallen nur drei Schulen, zwei in Krāslava und eine in Daugavpils.⁵¹ In den beiden anderen Kreisen Lettgallens existierten zu diesem Zeitpunkt noch überhaupt keine Schulen.⁵² Im Jahre 1826 bestanden sechs Kreisschulen in Lettgallen, in Daugavpils, Krāslava (2), Aglona, Viļāni (Wilon) und Rēzekne, mit insgesamt 171 Schülern, fast ausschließlich Söhnen von Adligen.⁵³ Es ist zu vermuten, daß es unter diesen Schülern keinen einzigen Letten gab, und folglich konnten auch keine Letten in das katholische Priesterseminar eintreten. Studenten des Seminars in Krāslava waren statt dessen hauptsächlich Litauer.⁵⁴

Da die örtlichen Priester die lettische Sprache verstehen mußten und es so gut wie keine lettischen Priester gab, entschloß sich die Kirchenleitung, Lettgallen mit Priestern litauischer Nationalität zu versorgen, die teils aus dem Priesterseminar von Krāslava, teils aus Litauen kamen, da es für diese aufgrund der sprachlichen Verwandtschaft leichter war, Lettisch zu lernen. Daher dominierten im 19. Jahrhundert und zu Beginn des 20. Jahrhunderts im gesamten lettischen Gebiet⁵⁵ Priester litauischer Nationalität; daneben gab es auch Priester polnischer Nationalität.⁵⁶ Nach 1861 begann dann zwar allmählich der Aufbau eines Volksschulwesens. 1865 gab es 16 Volksschulen, ein Jahr später 25. Von 48 im Jahre 1882 stieg

⁵¹ Jānis Cakuls, *Latvijas Romas katoļu priesteri 1918–1995. Uzziņas (Die römisch-katholischen Priester Lettlands 1918–1995. Auskünfte)*. Riga 1996, S. 339.

⁵² Ebenda, S. 340.

⁵³ Ebenda.

⁵⁴ Ebenda, S. 341.

⁵⁵ Dies galt auch für die ebenso zur Erzdiözese Mogilev gehörende livländische Diaspora und für Kurland/Semgallen, das ja ohnehin der litauischen Diözese Samogitien angehörte.

⁵⁶ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51).

die Zahl der Volksschulen in Lettgallen bis 1912 auf 171, in denen 21 440 Schüler unterrichtet wurden.⁵⁷ Aber weiterführende Schulen gab es bis zum Ende des 19. Jahrhunderts in Lettgallen überhaupt nur zwei, in Rēzekne und in Daugavpils, die hauptsächlich von Söhnen der Stadtbürger besucht wurden, unter denen es nur wenige Letten gab. So waren bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts für die Bauernsöhne Lettgallens große Schwierigkeiten zu überwinden, um Priester werden zu können. Dennoch gelang es einigen von ihnen. Als erster wird Andrejs Seipulņiks, geb. 1838 in der Gemeinde Mērdzene des Kreises Ludza, erwähnt, der um das Jahr 1861 das Priesterseminar in Minsk absolvierte. Das Priesterseminar der für Lettgallen zuständigen Diözese Mogilev in St. Petersburg absolvierten von 1884 bis 1900 bereits weitere 16 lettische katholische Priester, und zwar:⁵⁸

| | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1884 – 1 | 1891 – 1 | 1894 – 1 | 1898 – 1 |
| 1885 – 1 | 1892 – 4 | 1895 – 1 | 1899 – 1 |
| 1889 – 1 | 1893 – 1 | 1896 – 2 | 1900 – 1 |

Unter diesen 16 Priestern finden sich auch die bedeutendsten Persönlichkeiten der Nationalbewegung Lettgallens; an erster Stelle ist hier zweifellos der 1889 geweihte Francis Trasuns zu nennen.

Weitere 50 wurden in den Jahren 1901–1920 geweiht:⁵⁹

| | | | |
|----------|----------|----------|----------|
| 1901 – 3 | 1907 – 0 | 1912 – 1 | 1917 – 6 |
| 1902 – 1 | 1908 – 2 | 1913 – 1 | 1918 – 4 |
| 1903 – 1 | 1909 – 2 | 1914 – 2 | 1919 – 3 |
| 1904 – 1 | 1910 – 2 | 1915 – 4 | 1920 – 1 |
| 1905 – 2 | 1911 – 3 | 1916 – 8 | ? – 1 |
| 1906 – 2 | | | |

Die Bedeutung dieser insgesamt 67 katholischen Geistlichen lettischer Nationalität für die Nationalbewegung der lettgallischen Letten kann gar nicht hoch genug eingeschätzt werden. So wurde die bei weitem wichtigste „nationale“ Zeitschrift „Dryva“ von dem katholischen Priester Kazimirs Skrinda herausgegeben und redigiert. Im ersten Jahr ihres Bestehens, 1908, erschien sie monatlich, im zweiten Jahr zweimal pro Monat und im dritten Jahr dreimal pro Monat und seit dem vierten Jahr (1911)

⁵⁷ Broks, *Baznīcas loma* (wie Anm. 45), S. 10.

⁵⁸ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51), S. 342.

⁵⁹ Ebenda, S. 343 f.

wöchentlich, seit 1912 noch durch verschiedene Beilagen ergänzt. Unter den ca. 50 Mitarbeitern dieser Zeitschrift befanden sich zahlreiche Priester, z.B. Fr. Trasuns, N. Rancāns, St. Vaikulis, P. Tukišs, Pēteris Apšiniķs, Pēteris Dzenis, Jāzeps Rancāns und Antons Tumans.⁶⁰

Neben den Beilagen zur „Dryva“ und diversen Kalendern erschienen nach der Aufhebung des Druckverbots in lettgallischer Sprache 1904–1919 noch 38 Gebetbücher, 24 Jahrbücher zur Glaubenslehre sowie 30 weitere religiöse und 86 Bücher weltlichen Inhalts.⁶¹

Nach der Februarrevolution 1917 fand im März in Petrograd eine erste politische Versammlung von Lettgallern statt, auf der die Frage der zukünftigen politischen Gestaltung Lettgallens beraten wurde. Dort wurde nach hitzigen Debatten eine grundsätzliche Zusammenarbeit mit den liv- und kurländischen Letten und die Einberufung eines Kongresses der Letten Lettgallens in Rēzekne beschlossen.⁶² Am 6. und 7. April (a.St.) fand in Rēzekne eine Versammlung mit 63 Teilnehmern zur Organisation des Kongresses statt. An dieser nahmen Vertreter der lettgallischen gesellschaftlichen Organisationen wie auch Vertreter der übrigen Regionen Lettlands teil. Von den lettgallischen Geistlichen waren bei der Versammlung N. Rancāns, Fr. Trasuns, K. Skrinda, J. Velkme, J. Rancāns und andere vertreten; geleitet wurde sie von Fr. Trasuns.⁶³ Dieser hatte bereits 1907 geschrieben: „Natürlich, es gibt einen tiefen Grund, warum wir uns gegenseitig fremd geblieben sind (...) Aber heute kommen andere Zeiten, Lettgallen erblickt Freiheitstage und beginnt zu erwachen, und Kurland mit Livland reichen (ihm) freundschaftlich die landsmännische Hand (...) Wir alle sind Söhne des einen lettischen Volkes; die Kraft des Volkes ist die Einheit des Volkes; daher nieder mit allem, was Zwietracht und Spaltung unter uns schaffen kann, tun wir jeder das, was uns einander näherbringen und einigen kann.“⁶⁴ Er bezeichnete es in einer flammenden Rede als Aufgabe der Versammlung und des einzuberufenden Kongresses, zu entscheiden, wie durch gemeinsame Anstrengung die Einheit des gespaltenen Volkes erreicht werden könne.⁶⁵ Unterstützt wurde er dabei u.a. von den Priestern P. Tukišs, J. Velkme und K. Skrinda.⁶⁶

⁶⁰ Broks, *Baznīcas loma* (wie Anm. 45), S. 44f.; Jānis Vaivars, Kazimir Skrinda, in: *Katoļu kalendārs 1994. gadam* (Katholischer Kalender für 1994). Rīga 1993, S. 143–151.

⁶¹ Broks, *Baznīcas loma* (wie Anm. 45), S. 46.

⁶² Ebenda, S. 105.

⁶³ Ebenda.

⁶⁴ Zit. nach ebenda, S. 103.

⁶⁵ Ebenda, S. 105f.

⁶⁶ Ebenda, S. 106.

Die Versammlung beschloß, den Kongreß für den 26. und 27. April (a.St.) in Rēzekne einzuberufen und Delegierte der Städte und Gemeinden, der Gesellschaften und Vereine einzuladen sowie Bevollmächtigte der lettischen Schützen und der bedeutendsten gesellschaftlichen und kulturellen Aktivisten. Nichtletten sollten als Gäste teilnehmen können. Zum Leiter des Kongresses wurde Fr. Trasuns gewählt. Auf dem Kongreß sprach sich u.a. der Priester und spätere Bischof J. Rancāns für eine Vereinigung Lettgallens mit den übrigen lettisch besiedelten Gebieten und gegen den Verbleib bei Rußland aus.⁶⁷ Ein anderer Geistlicher, der bereits erwähnte Fr. Kemps, warnte dagegen vor einer Vereinigung mit den übrigen Letten, da deren Geist und Kultur anders seien. Er und seine Anhänger, insgesamt 39 Personen, verließen unter Protest („schreiend und mit den Fäusten schwingend“) den Kongreßsaal.⁶⁸ Der Kongreß setzte seine Arbeit zunächst fort, dann aber entstand draußen eine so große Unruhe, daß die Arbeit des Kongresses bis zum nächsten Tag unterbrochen werden mußte.⁶⁹ Nach dem Auszug der Vereinigungsgegner und der Abreise einiger Delegierter wurden am nächsten Tag die Beratungen, die nun ruhig verliefen, bis zum späten Abend fortgesetzt, und am Ende stand die Verabschiedung einer Resolution über die Vereinigung mit den Letten des übrigen Lettland.

Ohne Gegenstimme, bei einer einzigen Enthaltung und mit 182 Ja-Stimmen kam es so zu dem historischen Beschluß, in dem es heißt: „Wir, die Bevollmächtigten der Letten Lettgallens, die am 26. und 27. April zu dem in Rēzekne einberufenen Kongreß versammelt sind, beschließen in Anbetracht dessen, daß die im Gouvernement Vitebsk lebenden Letten ebenso wie die Kurländer und Livländer zu dem einen lettischen Volk gehören, uns mit den kurländischen und livländischen Letten zu einem politisch autonomen Organismus zusammenzuschließen.“⁷⁰

Zur Propagierung dieser Ideen und Umsetzung des Kongreßbeschlusses wurde ein Provisorischer Lettgallischer Landesrat in einer Stärke von 60 Personen gebildet. Proportional zu der Bevölkerungsstruktur Lettgallens wurden 36 Sitze für Letten, zwölf für Russen, acht für Juden, drei für Polen und einer für einen Vertreter der übrigen Nationalitäten vorgesehen. Unter den 36 lettischen Vertretern im Rat waren auch sechs katholische Priester: P. Dzenis, N. Rancāns, J. Rancāns, P. Tukišs, Fr. Trasuns und J. Velkme. Der Landesrat wählte einen zehnköpfigen Vorstand, der aus sechs Letten, zwei Russen, einem Juden und einem Polen bestand

⁶⁷ Ebenda.

⁶⁸ Ebenda.

⁶⁹ Ebenda, S. 106 f.

⁷⁰ Zit. nach ebenda, S. 107.

und dem ebenfalls Fr. Trasuns angehörte. Da nur drei der Vorstandsmitglieder ständig in Rēzekne lebten, wurden für die tatsächliche Vorstandsarbeit später andere Personen kooptiert, unter ihnen der Priester K. Skrin-da, der mit seiner Zeitschrift „Dryva“ von Petrograd in das Zentrum Lettgallens, nach Rēzekne, umgezogen war, sowie J. Rancāns.⁷¹ Dies zeigt, daß nicht nur unter den Gegnern einer Vereinigung, sondern auch unter ihren Befürwortern und Unterstützern katholische Geistliche die führende Rolle spielten.

Die nationale und konfessionelle Zusammensetzung Lettgallens und Lettlands

In dem am 18. November 1918 proklamierten neuen Staat Lettland nahm der Landesteil Lettgallen, der nun neben den drei Kreisen Daugavpils, Rēzekne und Ludza das von Rußland im Friedensvertrag von Riga abgetretene Gebiet von Abrene (Pytalowo) umfaßte (das mit einem Teil des ehem. Kreises Ludza den neuen Kreis Jaunlatgale/„Neu-Lettgallen“ bildete) von vornherein eine Ausnahmestellung ein. Das betraf nicht nur das (deutlich niedrigere) wirtschaftliche, kulturelle und Bildungsniveau, sondern auch die ethnische und konfessionelle Zusammensetzung, die sich deutlich von den lettisch und lutherisch dominierten Landesteilen Vidzeme (ehem. Südlivland), Kurzeme (Kurland) und Zemgale (Semgallen) unterschied. Hier ballten sich die nationalen und konfessionellen Minderheiten des Landes, bei einem Anteil von 29,1% an der Gesamtbevölkerung lebten in Lettgallen fast drei Viertel aller Russen, über die Hälfte aller Weißrussen und knapp 40% der Polen. In konfessioneller Hinsicht lebten hier nicht nur mehr als zwei Drittel aller Katholiken, sondern auch mehr als die Hälfte aller Orthodoxen und fast drei Viertel aller Altgläubigen in Lettland (vgl. Tab. 4).

Nur 61,3% der Bevölkerung Lettgallens waren (nach der Volkszählung von 1935) Letten, 27,1% Russen, 4,9% Juden, 3,4% Polen und 2,5% Weißrussen. Nur 7,5% der Bevölkerung Lettgallens waren Lutheraner, 13,9% hingegen Altgläubige, 16,0% Orthodoxe und 57,5% Katholiken.⁷²

⁷¹ Ebenda.

⁷² Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 118f.

Tabelle 3: Konfessionelle Zusammensetzung Lettgallens 1930 und 1935⁷³

| Kreis | evang.-luth. | | sonst. prot. | | röm.-kath. | | orthodox | | Altgläubige | |
|-------------|--------------|--------|--------------|------|------------|---------|----------|--------|-------------|--------|
| | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 |
| Daugavpils | 20721 | 23 125 | 330 | 414 | 120 963 | 126 229 | 10392 | 10205 | 31 678 | 34 791 |
| Rēzekne | 3 351 | 3 752 | 129 | 165 | 92 715 | 96 679 | 5 735 | 5 815 | 36 054 | 39 453 |
| Ludza | 1 722 | 2 096 | 63 | 87 | 59 963 | 61 925 | 21 512 | 21 976 | 3 639 | 3 992 |
| Jaunlatgale | 12 702 | 13 392 | 241 | 311 | 39 033 | 41 329 | 50 482 | 52 706 | 1 489 | 1 552 |
| Latgale | 38 496 | 42 365 | 763 | 977 | 312 674 | 326 162 | 88 121 | 90 702 | 71 617 | 78 582 |

Somit stellte die Integration Lettgallens in den neuen lettischen Nationalstaat eine der wichtigsten und zugleich schwierigsten Aufgaben der politischen Führung Lettlands dar. Und gerade diejenigen Volksgruppen, auf die die Regierung bei der Integration Lettgallens in den lettischen Nationalstaat naturgemäß in erster Linie zählte, die Letten, waren von der Konfession her fast ausschließlich katholisch (1935 waren 294 318 der insgesamt 347 751 Letten Lettgallens Katholiken, das entspricht 84,6%).⁷⁴ Daher war schon aus Gründen der Staatsraison eine entgegenkommende Haltung gegenüber der römisch-katholischen Kirche zwingend.

Tabelle 4: Nationalitäten und Konfessionen in Lettland und in Lettgallen 1935⁷⁵

| | in Lettland insgesamt | davon in Lettgallen | in Prozent |
|-------------|-----------------------|---------------------|------------|
| Letten | 1 472 612 | 347 751 | 23,6 |
| Russen | 206 499 | 153 976 | 74,6 |
| Juden | 93 479 | 27 974 | 29,9 |
| Deutsche | 62 144 | 892 | 1,4 |
| Polen | 48 945 | 19 534 | 39,9 |
| Weißrussen | 26 867 | 13 919 | 51,8 |
| Litauer | 22 913 | 925 | 4,0 |
| Gesamt | 1 950 502 | 567 164 | 29,1 |
| Lutheraner | 1 075 641 | 42 365 | 3,9 |
| Katholiken | 476 963 | 326 162 | 68,4 |
| Orthodoxe | 174 389 | 90 702 | 52,0 |
| Altgläubige | 107 195 | 78 582 | 73,3 |
| Juden | 93 406 | 28 004 | 30,0 |

⁷³ Ebenda, S. 74.⁷⁴ Ebenda.⁷⁵ Zusammengestellt und berechnet nach: Ebenda, S. 118 ff.

Natürlich gab es auch außerhalb Lettgallens Katholiken, deren absoluter und prozentualer Anteil in den einzelnen Landesteilen 1930 und 1935 durch Tabelle 5 aufgezeigt wird. In Zemgale waren 1930 20,5% und 1935 21,6% der Bevölkerung katholisch, in der Stadt Riga 1930 11,0% und 1935 11,6%, aber im restlichen Vidzeme nur 3,3% bzw. 4,0%, in Kurzeme 8,2% bzw. 8,5%. Wie man sieht, hatten die Katholiken zwischen den beiden Volkszählungen nur in Lettgallen einen leichten Rückgang von 57,8% auf 57,5% zu verzeichnen, in allen anderen Landesteilen aber ebenso wie auf Landesebene einen deutlichen Zuwachs, der z.T. aus ihrer relativ hohen Geburtenrate, z.T. aus Wanderungsbewegungen (aus der wirtschaftlich deutlich schlechter entwickelten Provinz Lettgallen in den Westen des Landes) resultierte. So wuchs der katholische Bevölkerungsanteil in Lettland von 416 800 im Jahr 1925 über 450 200 im Jahr 1930 auf 477 000 im Jahr 1935, prozentual zur Gesamtbevölkerung von 22,6% über 23,7% auf 24,5%.⁷⁶

Tabelle 5: Römische Katholiken in Lettland 1930 und 1935⁷⁷

| Kreise und Provinzen | absolute Zahlen | | Prozentzahlen | |
|-------------------------------|-----------------|--------|---------------|-------|
| | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 |
| Stadt Riga | 41 586 | 44 717 | 11,00 | 11,61 |
| Rīgas apr. (Kr. Riga) | 5 167 | 6 725 | 4,81 | 6,12 |
| Cēsu apr. (Kr. Wenden) | 1 821 | 2 012 | 2,99 | 3,33 |
| Valmieras apr. (Kr. Wolmar) | 666 | 1 037 | 0,78 | 1,22 |
| Valkas apr. (Kr. Walk) | 989 | 1 327 | 1,26 | 1,69 |
| Madonas apr. (Kr. Modohn) | 4 789 | 5 366 | 6,55 | 7,41 |
| Vidzeme (ohne Riga) | 13 432 | 16 467 | 3,32 | 4,05 |
| Liepājas apr. (Kr. Libau) | 8 599 | 8 552 | 7,76 | 7,66 |
| Aizputes apr. (Kr. Hasenpoth) | 8 273 | 8 704 | 26,47 | 27,07 |
| Kuldīgas apr. (Kr. Goldingen) | 2 923 | 3 395 | 5,45 | 6,08 |
| Ventspils apr. (Kr. Windau) | 2 226 | 2 266 | 4,40 | 4,56 |
| Talsu apr. (Kr. Talsen) | 1 511 | 1 996 | 3,62 | 4,60 |

⁷⁶ Ebenda, S. 83; Strods, Baznīcas vēsture (wie Anm. 2), S. 249 (Zahlen für 1925).

⁷⁷ Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 74 (absolute Zahlen) und S. 75 (Prozentzahlen).

| Kreise und Provinzen | absolute Zahlen | | Prozentzahlen | |
|---|-----------------|---------|---------------|-------|
| | 1930 | 1935 | 1930 | 1935 |
| Kurzeme | 23 532 | 24 913 | 8,17 | 8,51 |
| Tukuma apr. (Kr. Tuckum) | 2 292 | 3 472 | 5,28 | 7,61 |
| Jelgavas apr. (Kr. Mitau) | 9 236 | 11 958 | 9,34 | 11,45 |
| Bauskas apr. (Kr. Bauske) | 10 236 | 10 715 | 23,08 | 23,98 |
| Jēkabpils apr. (Kr. Jakobstadt) | 6 375 | 7 275 | 13,68 | 15,15 |
| Ilūkstes apr. (Kr. Illuxt) | 30 847 | 31 284 | 56,27 | 55,24 |
| Zemgale | 58 986 | 64 704 | 20,48 | 21,61 |
| Daugavpils apr. (Kr. Dünaburg) | 120 063 | 126 229 | 59,77 | 59,35 |
| Rēzeknes apr. (Kr. Rositten) | 92 715 | 96 679 | 64,31 | 63,74 |
| Ludzas apr. (Kr. Ludsen) | 59 963 | 61 925 | 66,46 | 66,46 |
| Jaunlatgales apr. (Kr. Neu-Lettgallen) | 39 033 | 41 329 | 37,41 | 37,69 |
| Latgale | 312 674 | 326 162 | 57,78 | 57,51 |
| Lettland | 450 210 | 476 963 | 23,69 | 24,45 |

1930 lebten 69,45% aller Katholiken in Lettgallen, 13,10% in Zemgale, nur 5,23% in Kurzeme und 2,98% in Vidzeme ohne Riga; da in der Stadt Riga jedoch weitere 9,24% der Katholiken lebten, kam Vidzeme insgesamt auf 12,22%. 1935 sah das Bild ein wenig anders aus: In Lettgallen lebten jetzt „nur“ noch 68,38% der Katholiken, in Zemgale 13,57%, in Riga 9,38%, im restlichen Vidzeme 3,45% (zusammen also 12,83%) und in Kurzeme 5,22%.⁷⁸ Auch aus diesen Zahlen ist also auf eine Abwanderung von Katholiken aus Lettgallen in andere Landesteile zu schließen, doch bildete Lettgallen nach wie vor den eindeutigen Schwerpunkt des katholischen Bevölkerungsteils.

Die weit überwiegende Mehrheit der Katholiken Lettlands waren Letten. Bei der Volkszählung des Jahres 1930 waren es 74,94% (337 401), 1935 bereits 81,37% (388 118). Dieser recht starke prozentuale Anstieg der Letten unter den lettländischen Katholiken kann im Grunde nur durch Umvolkungsvorgänge in Lettgallen und im Kreis Ilūkste erklärt werden, wo das nationale Bewußtsein noch nicht überall voll entwickelt war. Der überproportionalen Zunahme der Letten unter den Katholiken entspricht eine rückläufige Tendenz bei den anderen Volksgruppen: Bei der Volks-

⁷⁸ Berechnet nach: Ebenda, S. 74.

zählung von 1930 hatten sich noch 12,94% (58 274) der Katholiken als Polen bezeichnet, fünf Jahre später nur noch 9,96% (47 494); als Litauer bezeichneten sich 1930 5,54% (24 915) der Katholiken, 1935 nur noch 4,60% (21 952); als Weißrussen 1930 4,94% (22 220) und 1935 2,97% (14 164); als Russen 0,88% (3 972), fünf Jahre später nur noch 0,42% (1 996); die „sonstigen Nationalitäten“ schließlich hatten sich demgegenüber nur wenig verringert, von 0,76% (3 428) auf 0,68% (3 239).⁷⁹

Am stärksten war also der Rückgang bei den Weißrussen, was mit dem allgemeinen Trend im katholischen Ostteil des Landes, in Lettgallen und dem Kreis Ilūkste, zusammenhängt.

Tabelle 6: Einwohner Lettgallens und des Kreises Ilūkste nach ihrer Volkszugehörigkeit⁸⁰

| Nationalität | 1925 | % | 1930 | % | 1935 | % |
|--------------|---------|--------|---------|--------|---------|--------|
| Letten | 329 858 | 55,78 | 336 527 | 56,47 | 383 309 | 61,45 |
| Russen | 153 599 | 25,97 | 158 589 | 26,61 | 164 151 | 26,31 |
| Weißrussen | 34 671 | 5,86 | 27 275 | 4,58 | 16 724 | 2,68 |
| Juden | 33 088 | 5,60 | 29 987 | 5,03 | 29 249 | 4,69 |
| Polen | 32 363 | 5,47 | 35 924 | 6,03 | 23 682 | 3,80 |
| Litauer | 4 746 | 0,80 | 4 138 | 0,69 | 3 300 | 0,53 |
| Deutsche | 1 170 | 0,20 | 1 198 | 0,20 | 1 061 | 0,17 |
| ... | | | | | | |
| Insgesamt | 591 388 | 100,00 | 595 943 | 100,00 | 623 801 | 100,00 |

Der aus Tabelle 6 zu ersehende deutliche Trend einer „Lettifizierung“, einer kontinuierlichen Zunahme des lettischen Bevölkerungsanteils auf Kosten vor allem des weißrussischen, aber auch des polnischen Anteils innerhalb von nur zehn Jahren wird noch weit deutlicher, wenn man einen längeren Zeitraum zugrunde legt und die russische Volkszählung von 1897 mit heranzieht. Zwar sind die in Tabelle 7 zusammengestellten Zahlen aufgrund beträchtlicher Bevölkerungsverschiebungen und (im Falle des Kreises Ludza) auch territorialer Veränderungen nicht direkt vergleichbar, doch sind sie dennoch sehr aufschlußreich, vor allem auch im Hinblick auf das eingangs erwähnte Phänomen der noch unsicheren, schwankenden nationalen Identität. Eindrucksvolle Beispiele lassen sich auch anhand der detaillierten Betrachtung einzelner Gemeinden geben:

⁷⁹ Ebenda, S. 83.

⁸⁰ Nach: Ebenda, S. 330.

Ein extremer Fall ist die Gemeinde Istra, Kreis Ludza, wo sich der Anteil der Russen von 23,3% bei der Volkszählung 1925 auf 79,64% bei der Zählung 1930 erhöhte, in absoluten Zahlen von 1475 auf 6179 innerhalb von fünf Jahren, bei gleichzeitigem Rückgang der Weißrussen von 53,97% auf 3,33% bzw. von 3411 auf 258 Personen.⁸¹ Hier sind also Weißrussen zum Russentum übergegangen, das in dieser Gemeinde schon 1925 stärker vertreten war als das Lettentum. Wesentlich häufiger war indes der Übergang von der weißrussischen zur lettischen Nationalität. So stieg z.B. der lettische Bevölkerungsanteil von der Volkszählung 1930 bis zur Volkszählung 1935 in der Gemeinde Piedruja (Pridruisk) von 16,70% auf 56,86%, in der Gemeinde Skaista von 44,55% auf 87,85% (beide Kr. Daugavpils);⁸² in der Gemeinde Purvmale (Bakowo, Kr. Jaunlatgale) von 11,55% auf 32,29%, in der Gemeinde Dēmene von 27,13% auf 52,31%, in der Gemeinde Kurcuma von 23,53% auf 55,93% (Demmen bzw. Kurzum, beide Kr. Ilūkste).⁸³

Tabelle 7: Prozentualer Anteil der Nationalitäten in den Kreisen Ilūkste, Daugavpils, Rēzekne und Ludza⁸⁴

| Nationalität Mutterspr. | Kr. Ilūkste | | Kr. Daugavpils | | Kr. Rēzekne | | Kr. Ludza | |
|----------------------------|-------------|-------|----------------|-------|-------------|-------|-----------|-------|
| | 1897 | 1935 | 1897 | 1935 | 1897 | 1935 | 1897 | 1935 |
| Letten | 28,52 | 62,78 | 39,04 | 63,28 | 57,87 | 62,68 | 64,22 | 62,18 |
| Russen | 15,23 | 17,96 | 15,27 | 19,13 | 23,91 | 28,64 | 7,15 | 25,73 |
| Weißrussen | 17,27 | 4,95 | 13,80 | 2,78 | 5,44 | 1,45 | 20,53 | 5,53 |
| Polen | 17,12 | 7,32 | 9,14 | 5,44 | 4,78 | 3,70 | 4,78 | 2,79 |
| Juden | 9,56 | 2,25 | 20,03 | 8,28 | 7,41 | 3,79 | 4,88 | 3,29 |
| Litauer | 10,51 | 4,19 | | 0,30 | | 0,07 | | 0,07 |
| Deutsche | 1,63 | 0,30 | 1,79 | 0,30 | 0,36 | 0,07 | 0,24 | 0,08 |

Betrachten wir schließlich die nationale Zusammensetzung der Katholiken in den verschiedenen Landesteilen, so sehen wir, daß der Anteil der Letten unter ihnen in Lettgallen am höchsten war (über 90%), in allen anderen Landesteilen dagegen unter dem Landesdurchschnitt von 81,4%

⁸¹ Ebenda, S. 329.

⁸² Ebenda, S. 334.

⁸³ Ebenda, S. 335.

⁸⁴ Die Zahlen für den Kreis Ilūkste sind berechnet nach: Perepis' (wie Anm. 14), Tab. XIII, S. 78-81; für die Kreise Daugavpils, Rēzekne und Ludza nach: Efremova, Krest'janskaja sem'ja (wie Anm. 7), S. 21 (Tab. 1); die Zahlen für 1935 berechnet nach: Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 358ff. Die Zahlen für den Kreis Ludza sind im Grunde nicht vergleichbar, da hier territoriale Veränderungen vorgenommen wurden: Ein Teil des Kreises wurde mit dem von Lettland im Frieden von Riga neu erworbenen Gebiet von Abrene zum Kreis Jaunlatgale – Neu-Lettgallen vereinigt.

lag, in Riga sogar deutlich unter 50%. Hier bestand ein recht hoher Anteil der katholischen Bevölkerung aus Nichtletten, vor allem Polen und Litauern; ähnlich auch in Kurzeme und Zemgale (vgl. Tab. 8).

Unter den Letten bildeten die Katholiken nur in Lettgallen (84,6%) und im Kreis Ilūkste eine Mehrheit. Sie war im Kreis Rēzekne mit 95,0% (90306) am höchsten, gefolgt von den Kreisen Ludza mit 94,1% (54504), Daugavpils mit 81,1% (109100), Jaunlatgale mit 67,2% (40408) und Ilūkste mit 63,5% (22573) der jeweils dort lebenden Letten. Im Landesdurchschnitt lag er bei 26,4%, in Zemgale bei 17,6%, in Kurzeme bei 6,8%, in Riga bei 8,5%, im restlichen Vidzeme jedoch bei nur 3,2%.⁸⁵ Aus den beiden letzten Zahlen ist zu schließen (wofür es auch andere Hinweise gibt), daß die katholischen Letten Rigas zu einem großen Teil aus Lettgallen stammten.

Tabelle 8: Die Katholiken Lettlands nach ihrer Nationalität 1935⁸⁶

| | Riga-Stadt | | Vidzeme | | Kurzeme | |
|------------|------------|------|---------|------|--------------------|------|
| Letten | 20582 | 46,0 | 12380 | 75,2 | 17143 | 68,8 |
| Polen | 15333 | 34,3 | 2570 | 15,6 | 3439 | 13,8 |
| Litauer | 5570 | 12,5 | 868 | 5,3 | 3540 | 14,2 |
| Weißrussen | 1424 | 3,2 | 357 | 2,2 | 329 | 1,3 |
| Insgesamt | 44717 | | 16467 | | 24913 | |
| | Zemgale | | Latgale | | Lettland insgesamt | |
| Letten | 43695 | 67,5 | 294318 | 90,2 | 388118 | 81,4 |
| Polen | 6722 | 10,4 | 19430 | 6,0 | 47494 | 10,0 |
| Litauer | 11075 | 17,1 | 899 | 0,3 | 21952 | 4,6 |
| Weißrussen | 2514 | 3,9 | 9540 | 2,9 | 14164 | 3,0 |
| Insgesamt | 64704 | | 326162 | | 476963 | |

⁸⁵ Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 84.

⁸⁶ Nach: Ebenda, Tab. 7, S. 108-121.

Die allmähliche Integration Lettgallens und der katholischen Kirche in den lettischen Nationalstaat 1918–1940

Die Gründung bzw. Erneuerung des katholischen Bistums Riga⁸⁷ durch die Bulle „Hodie nos“ Papst Benedikts XV. erfolgte bereits am 29. September 1918, also noch vor der Unabhängigkeitserklärung Lettlands. Von katholischen Politikern und Historikern wird dieser Akt mitunter als erste de facto-Anerkennung der Unabhängigkeit Lettlands bezeichnet,⁸⁸ doch muß man in diesem Zusammenhang zwei Umstände beachten, die eine solche Einordnung fragwürdig erscheinen lassen: 1) stimmten die Bistumsgrenzen nicht mit der Staatsgrenze überein, da das Gebiet des Bistums Riga nach der Bulle „Hodie nos“ nur Lettgallen und Vidzeme sowie die wenigen Katholiken in der Republik Estland umfaßte, nicht aber Kurzeme/Zemgale, das weiterhin Bestandteil der litauischen Diözese Samogitien (Žemaiten) blieb; 2) wurde zum Bischof kein Lette ernannt, sondern mit Graf Eduard O'Rourke ein Geistlicher irischer Herkunft, der die lettische Sprache nicht beherrschte.⁸⁹ Dies konnte weder der Regierung noch den national gesinnten lettischen Geistlichen gefallen; die Lage erwies sich für O'Rourke als unhaltbar und führte zu seiner Abdankung am 20. Dezember 1919, verbunden mit der Bitte an Papst Benedikt XV., einen Letten zum Bischof von Riga zu ernennen.⁹⁰ Erst die Ernennung von Antonijs Springovičs⁹¹ zum Bischof von Riga und die am 9. Juni 1920 erfolgte Angliederung von Kurzeme/Zemgale an die Diözese

⁸⁷ Diesem Abschnitt liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verfasser im September 1997 auf dem Internationalen Symposium „Die deutsche Volksgruppe in Lettland während der Zwischenkriegszeit und aktuelle Fragen des deutsch-lettischen Verhältnisses“ der Studiengruppe für gegenwartsbezogene Baltikumforschung über „Die römisch-katholische Kirche in Lettland 1918–1940“ gehalten hat und der auch in einem von B. Meissner, D.A. Loeber und D. Henning herausgegebenen Band veröffentlicht wurde (Hamburg 2000, S. 162–174).

⁸⁸ So zuletzt z.B. Henriks Trups, *Romas pāvesti un Latvija (Roms Päpste und Lettland)*, in: *Kalendārs* (wie Anm. 60), S. 85–97, hier S. 96, und Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 241.

⁸⁹ Als „Halbpole, Halbdeutscher, der kein Wort lettisch verstand“, wird O'Rourke von Z. Springovičs, *Latgale un katoļu baznīca (Lettgallen und die katholische Kirche)*. Rīga 1961, S. 123, beschrieben.

⁹⁰ Z. Balevics, *Katolicisms Latvijas sociālpolitiskajā vēsturē. Imperialisma periods (Der Katholizismus in Lettlands sozialpolitischer Geschichte. Die Periode des Imperialismus)*. Rīga 1978, S. 104; M. Bukšs, *Latgaļu atmūda. Idejas un ceļas (Das lettgallische Erwachen. Ideen und Kämpfe)*. o.O. [Latgaļu izdevnīceiba] 1976, S. 498.

⁹¹ Geb. am 31. Oktober 1876 in Rēzekne, zum Priester geweiht am 24. Juni 1901, zum Bischof erwählt am 14. April 1920, zum Erzbischof erhoben am 25. Oktober 1923, gest. am 1. Oktober 1958; vgl. *Le Saint Siège et la situation religieuse en Pologne et dans les Pays Baltes 1939–1945. Deuxième partie 1942–1945*, Citta del Vaticano 1967, S. 923.

Riga,⁹² die damit das gesamte Staatsgebiet Lettlands umfaßte, kann man dann wirklich als de facto-Anerkennung der lettischen Eigenstaatlichkeit betrachten.

Am 22. August 1920 wurde Springovičs in Aglona, dem geistigen Zentrum der lettgallischen Katholiken, zum Bischof geweiht; und er wählte Aglona auch als Ort seiner Residenz. Bei den Verhandlungen mit der Regierung wurde die Frage der Residenz des Bischofs durchaus als Druckmittel eingesetzt.⁹³ Die Regierung, in steter Furcht vor separatistischen oder autonomistischen Bestrebungen unter den Katholiken Lettgallens, mußte etwas „bieten“, um ihn zur Verlegung seiner Residenz nach Riga zu bewegen. Nach langen und schwierigen Verhandlungen wurde – trotz schärfster Proteste und Gegenwehr der Lutheraner – den Katholiken die große St. Jakobi-Kirche im Zentrum Rigas übergeben, die schon einmal, nach dem Anschluß Livlands an Polen 1582, den Katholiken übergeben worden war. Zusätzlich erhielten die Katholiken die orthodoxe Aleksej-Kapelle samt dem dazugehörigen Gebäudekomplex an der Mazā Pils iela 2 (bis dahin Residenz des orthodoxen Erzbischofs), als Bischofsresidenz und Sitz der Diözesankurie.⁹⁴

Die Verhandlungen um die Kathedral- und Residenzfrage verliefen parallel zu den Verhandlungen zwischen dem Hl. Stuhl und der lettischen Regierung über ein Konkordat. Am 30. Mai 1922 wurde das Konkordat unterzeichnet, am 19. Juli von der Verfassunggebenden Versammlung ratifiziert. Es gab der katholischen Kirche im wesentlichen folgende Garantien:

- freie und ungehinderte Religionsausübung sowie die Rechte einer juristischen Person für kirchliche Organisationen;
- eine von der Regierung ausgewählte und vom Erzbischof als geeignet anerkannte Kirche als Kathedrale ebenso wie eine Residenz für den Erzbischof und das Domkapitel;
- Befreiung der Geistlichen (vom Subdiakon aufwärts) vom Militärdienst und von anderen Pflichten, die mit dem geistlichen Amt unvereinbar sind;
- das Recht, Konfessionsschulen zu gründen und zu unterhalten;
- das Recht, ausländische Geistliche zur Arbeit in Lettland einzusetzen;
- Eigentumsgarantie und Immunität nach kanonischem Recht für Kirchen, Kapellen und Friedhöfe;
- Befreiung der Gotteshäuser, Seminargebäude usw. von Steuern;

⁹² Durch die Bulle „Maxime interest“; vgl. Balevics, *Katolicisms* (wie Anm. 90), S. 110.

⁹³ Hierzu und zum folgenden ebenda, S. 110ff.; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 253f.

⁹⁴ Balevics, *Katolicisms* (wie Anm. 90), S. 114f.

- das Recht für Geistliche, gegen sie verhängte Haftstrafen in einem Kloster zu verbüßen.

Entsprechend den Wünschen der Regierung sah das Konkordat vor, daß

- nach der Inbesitznahme der Kathedrale und der Bischofsresidenz der Hl. Stuhl in Riga einen erzbischöflichen Sitz gründet, mit ein bis zwei Weihbischöfen; dabei müssen die Bischöfe, Kapitelmitsglieder, Dekane und sonstigen höheren Geistlichen die Staatsangehörigkeit Lettlands besitzen;
- das Erzbistum Riga keiner Metropole untersteht, sondern unmittelbar der päpstlichen Kurie;
- vor der Ernennung eines Bischofs oder der Einreise eines ausländischen Priesters zur Arbeit in Lettland die Kirche der Staatsführung die Namen der Kandidaten mitteilt, um zu erfahren, ob nicht von Regierungsseite Einwände gegen diese Personen bestehen;
- der Erzbischof beim Amtsantritt dem Präsidenten Lettlands einen Treueid leistet;
- die Unterrichtssprache am Priesterseminar, mit Ausnahme einiger Fächer, lettisch ist.⁹⁵

In Erfüllung der Konkordatsvereinbarungen erfolgte durch ein Gesetz vom 23. April 1923 die Übergabe der Jakobi-Kirche an den katholischen Bischof und des Gebäudekomplexes an der Mazā Pils iela als Bischofsresidenz und Sitz der Diözesankurie; gleichzeitig wurden die notwendigen Finanzmittel für die Renovierung und Einrichtung dieser Räumlichkeiten vom Staat an die Kirche übergeben. Als Antwort darauf erhob der Papst im Oktober 1923 das Bistum Riga zum Erzbistum und Bischof Springovičs zum Erzbischof. Kanonikus Jazeps Rancāns wurde zu seinem Weihbischof ernannt.⁹⁶

1937 wurde das Erzbistum Riga in den Rang einer Metropole erhoben, als Suffraganbistum wurde ihm die neugeschaffene Diözese Liepāja (Liebau) unterstellt, die die früher zum Bistum Samogitien gehörenden Gebiete Kurzeme und Zemgale umfaßte und zu deren Bischof A. Urbšs⁹⁷ ernannt wurde. Es ist in diesem Zusammenhang erstaunlich, daß die für den Status einer Metropole notwendige Gründung eines Suffraganbistums nicht für den weitgehend katholischen Landesteil Lettgallen erfolgte, sondern für das überwiegend evangelische Kurzeme und Zemgale. Zu-

⁹⁵ Ebenda, S. 113 f.; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 243.

⁹⁶ Balevics, *Katolicisms* (wie Anm. 90), S. 114 f.

⁹⁷ Antonijs Urbšs, am 8. Mai 1938 ernannt, am 29. Juni geweiht, am 23. Oktober erfolgte der feierliche Ingreß in Liepāja; vgl. ebenda, S. 189.

dem wurde als Bischofssitz nicht etwa Jelgava gewählt, die historische, in ihrer geographischen Mitte gelegene Hauptstadt der Provinz (später des Gouvernements) Kurland, zugleich Zentrum des durch einen doch deutlich höheren katholischen Bevölkerungsanteil gekennzeichneten Ostteils der Provinz (Zemgale), sondern die im äußersten Westen gelegene Hafenstadt Liepāja. Hier scheint man eindeutig den Interessen der politischen Führung des Landes Rechnung getragen zu haben, die offenbar keine katholischen Bischöfe im Ostteil des Landes (also weder in Lettgallen noch in Zemgale) wollte. So kam es zu der in pastoraler und praktischer Hinsicht fast absurden, politisch aber im Sinne der Integration erwünschten Situation, daß die vor allem im Osten Lettlands lebenden Katholiken von im Westen residierenden Bischöfen betreut wurden. Das Erzbistum Riga, jetzt bestehend aus den einst zum Erzbistum Mogilev gehörenden Landesteilen Vidzeme und Latgale, zählte zu diesem Zeitpunkt bereits 111 Gemeinden. Zur Betreuung der polnischen, lettgallischen und litauischen Saison-Landarbeiter wurden darüber hinaus 1939 20 sog. Missionspunkte in Vidzeme eingerichtet. Das Bistum Liepāja umfaßte nur 39 Gemeinden sowie 15 solcher Missionspunkte.⁹⁸ Für das Jahr 1940 wird die Zahl der katholischen Gläubigen mit 437 000 im Erzbistum Riga und 98 000 im Bistum Liepāja, zusammen also 535 000, angegeben. Sie verteilten sich, wie in Tabelle 9 zusammengestellt, folgendermaßen auf die einzelnen Landesteile:

- Vidzeme (= die Dekanate Riga und Cēsis) mit insgesamt 33 Gemeinden und 64 452 Gläubigen (bei den Volkszählungen 1930 bzw. 1935 wurden dagegen in diesem Gebiet nur 55 018 bzw. 61 184 Katholiken ermittelt);
- Latgale (die übrigen 11 Dekanate des Erzbistums Riga) mit 101 Gemeinden und 372 091 Gläubigen (bei den Volkszählungen 1930 bzw. 1935: 312 674 bzw. 326 162 Katholiken);
- Kurzeme (Dekanat Kurzeme und ein Teil des Dekanats Jelgava) ca. 28 000 Gläubige (23 532 bzw. 24 913 Katholiken bei den Volkszählungen 1930 bzw. 1935);
- und Zemgale (die Dekanate Sēlija, Ilūkste, Zemgale und der größte Teil des Dekanats Jelgava) mit ca. 70 000 Gläubigen (1930: 58 986, 1935: 64 704).⁹⁹

⁹⁸ Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 153.

⁹⁹ Das Dekanat Jelgava umfaßte sowohl Gemeinden im Norden von Kurzeme wie Ventspils (Windau) mit 1 500 oder Tālsi (Talsen) mit 1 300 Mitgliedern als auch (und vor allem) in Zemgale wie Jelgava mit 3 000 Mitgliedern, Auce (Autz) mit 2 000 Mitgliedern oder Tukums (Tuckum) mit 1 300 Mitgliedern.

Tabelle 9: Die katholische Kirche Lettlands im Jahre 1940¹⁰⁰

| Dekanat | Anzahl der Gemeinden | Gemeindemitglieder |
|--------------------|----------------------|--------------------|
| a) Erzdiözese Riga | | |
| 1) Aglona | 8 | 24 090 |
| 2) Cēsis | 20 | 14 852 |
| 3) Dagda | 11 | 39 715 |
| 4) Daugavpils | 8 | 35 608 |
| 5) Krāslava | 8 | 29 006 |
| 6) Līvāni | 4 | 13 704 |
| 7) Ludza | 13 | 58 105 |
| 8) Nautrēni | 11 | 45 104 |
| 9) Preiļi | 6 | 24 970 |
| 10) Rēzekne | 14 | 50 066 |
| 11) Rīga | 13 | 49 600 |
| 12) Varakļāni | 9 | 30 350 |
| 13) Viļaka | 8 | 21 373 |
| | 133 | 436 543 |
| b) Diözese Liepāja | | |
| 1) Kurzeme | 13 | 22 920 |
| 2) Sēlija | 11 | 19 700 |
| 3) Ilūkste | 13 | 23 150 |
| 4) Jelgava | 9 | 16 100 |
| 5) Zemgale | 7 | 16 000 |
| | 53 | 97 870 |
| Insgesamt | 186 | 534 413 |

¹⁰⁰ Zahlen nach: Latvju enciklopedija (wie Anm. 17), S. 999-1003. Die zusammenfassenden Angaben auf S. 999 differieren um 400 von den durch Addition der für die einzelnen Dekanate in unserer Tabelle ermittelten Zahlen: Erzdiözese Riga 436 943, Lettland insgesamt 534 813. In der katholischen Exilzeitschrift „Dzeive“ wurde in (1953), H. 10 unter dem Titel „Latvijas Katoļu Bazneica 1940. godā“ (Die katholische Kirche Lettlands im Jahr 1940) und unter Nennung von Bischof Rancāns als Verfasser mit dem Abdruck noch detaillierterer Materialien begonnen (auch Zahlen für die einzelnen Gemeinden etc.). Leider folgte nach der 1. Fortsetzung ([1953], H. 11) ohne Begründung und trotz entgegengesetzter Ankündigung keine weitere Fortsetzung, so daß hier nur die Dekanate Aglona, Cēsis, Dagda und Daugavpils aufgeführt sind. Zumindest die Zahlen für diese Dekanate stimmen exakt mit denen der Enzyklopädie überein. In der Zahl der Dekanate und Gemeinden des Bistums Liepāja gibt es höchst unterschiedliche Angaben. In unserer Quelle wird die Summe der Gemeinden mit 54 angegeben, aufgezählt werden im folgenden aber nur 53.

Da die Gesamtzahl der Gläubigen nach dieser offiziell von der katholischen Kirche Lettlands angegebenen Aufstellung die bei der Volkszählung 1935 ermittelte Zahl doch recht deutlich übersteigt (um 57850), d.h. mehr als 10%, vermuten die Verfasser der „Lettischen Enzyklopädie“, daß die zahlreichen lettgallischen Saisonarbeiter¹⁰¹ in den westlichen Landesteilen doppelt gezählt wurden: einmal dort und einmal in der Heimat.¹⁰²

Die bereits im vorigen Abschnitt unter den Gläubigen festgestellte allmähliche „Lettifizierung“ der katholischen Kirche in Lettland wird noch deutlicher in den greifbaren Angaben zur nationalen Zusammensetzung des Klerus: Von den 123 Priestern, die im Jahre 1917 im Gebiet des späteren Lettland tätig waren, waren 30 Letten (24,4%) gegenüber 76 Litauern (61,8%) und 17 Polen (13,8%). 1934 dagegen waren von den 166 Priestern in Lettland bereits 112 (67,5%) Letten, nur noch 34 (20,5%) Litauer und 10 (6%) Polen (weiterhin 4 Weißrussen, 5 Deutsche und 1 Franzose).¹⁰³

Offensichtlich fand in dieser Zeit ein ungewöhnlich starker personeller Austausch statt, indem neu ausgebildete oder aus anderen Teilen des Zarenreiches gekommene¹⁰⁴ lettische Priester in ihre Heimat abgewanderte Litauer und Polen ersetzten. Bischof Springovičs hatte bereits 1920 in seiner damaligen Residenz Aglona ein Priesterseminar eröffnet; es begann mit elf ehemaligen Studenten der Petersburger Geistlichen Akademie, nahm dann 18 weitere Studenten auf und siedelte 1924 nach Riga um. In dem Seminar, das 1927 in eine Theologische Hochschule umgewandelt und umbenannt wurde, wurden in der Zeit von 1920 bis 1944 insgesamt 142 junge Priester ausgebildet, die sich auf die einzelnen Jahre wie folgt verteilen:¹⁰⁵

| | |
|------|---|
| 1920 | 1 |
| 1921 | 4 |
| 1922 | 5 |
| 1923 | 1 |
| 1924 | 2 |
| 1925 | 5 |
| 1926 | 7 |
| 1927 | 4 |

¹⁰¹ In den Jahren 1929–1935 lag deren Zahl zwischen 13 000 und 21 000; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 250.

¹⁰² *Latvju enciklopedija* (wie Anm. 17), S. 1003.

¹⁰³ Broks, *Baznīcas loma* (wie Anm. 45), S. 96.

¹⁰⁴ Immerhin waren ja, wie wir gesehen haben, bereits vor der Staatsgründung 67 Letten zu Priestern ausgebildet worden (vgl. oben).

¹⁰⁵ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51), S. 36–40.

| | |
|------------|---|
| 1928 | 5 |
| 1929 | 4 |
| 1930 | 7 |
| 1931 | 7 |
| 1932 | 11 |
| 1933 | 8 |
| 1934 | 3 |
| 1935 | 4 |
| 1936 | 9 |
| 1937 | 8 |
| 1938 | 12 |
| 1939 | 7 |
| 1940 | 8 |
| 1941 | 5 |
| 1942 | 4 (darunter A. Dordett aus Tallinn für Tallinn) |
| 1943 | 5 |
| 1944 | 6 |
| <hr/> | |
| Gesamtzahl | 142 |

Zusätzlich wurde 1938 auch eine Katholische Theologische Fakultät an der Universität Lettlands geschaffen, deren Studenten in sechs Jahren zum Lizentiat und in sieben Jahren zum Doktorat geführt werden sollten. Im Studienjahr 1938/39 gab es dort 67 Studenten in sieben Kursen.¹⁰⁶ Von nicht geringer Bedeutung war die Tätigkeit ausländischer Ordensgeistlicher in Lettland, vor allem der Marianer, Kapuziner und Jesuiten.¹⁰⁷ Auch Frauenorden waren in Lettland aktiv, vor allem die „Schwestern vom Armen Kinde Jesu“ (in Jaunaglona) und die Heilig-Kreuz-Schwestern. Insgesamt waren Ende der 30er Jahre etwa 70 Nonnen in Lettland tätig, vor allem auf den Gebieten der Krankenpflege sowie der Kinderbetreuung und -erziehung.¹⁰⁸

Schließlich wurde eine ganze Reihe von Laienorganisationen aufgebaut: So entstand der „Katholische Jugendverein Lettlands“ („Latvijas katoļu jaunatnes biedrība“), gegründet 1924, mit Abteilungen in nahezu jeder Gemeinde und mit fast 10000 Mitgliedern; ein katholischer Arbei-

¹⁰⁶ Balevics, *Katholicisms* (wie Anm. 90), S. 190; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 244f.

¹⁰⁷ Balevics, *Katholicisms* (wie Anm. 90), S. 192-196; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 259f.; vgl. Erich von Nolte, Bayerische Kapuziner in Lettland 1927-1980, in: *Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXIII* (1995), S. 101-106.

¹⁰⁸ Balevics, *Katholicisms* (wie Anm. 90), S. 193 u. 196ff.; Strods, *Baznīcas vēsture* (wie Anm. 2), S. 206f.; vgl. Ernst Benz, Die Liquidierung der katholischen Klöster in Lettland, in: *Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXII* (1994), S. 111-121.

terverein, der vor allem Landarbeiter, Knechte, Mägde etc., weniger Industriearbeiter umfaßte und fast ebenso stark war. Andere Vereine wie der katholische Frauenverein, der katholische Kulturverein „Saule“, der katholische Bildungsverein, der lettgallische katholische Lehrerverein usw. vervollständigten das Spektrum. Die katholischen Studenten waren in der „Fraternitas Catholica“ (gegr. 1933) vereint, die Studentinnen in dem Verein „Terra Mariana“, die Absolventen im 1927 gegründeten katholischen Akademikerverein.¹⁰⁹

Es gab weiterhin ein katholisches Knabengymnasium in Aglona (gegr. 1921) und ein katholisches Mädchengymnasium in Jaunaglona, aber auch kirchlich geleitete Elementarschulen wie die sechsklassige Grundschule bei der Mater-Dolorosa-Kirche oder die 39. Lettgallische Grundschule in Riga (Ludzas iela), katholische Waisenhäuser (in Riga, Rēzekne und Skaistkalne [Schönberg]) usw. Eine katholische Presse entwickelte sich, die verbreitetsten Publikationen waren die Wochenschrift „Latgolas vords“ (1919–1940), die Monatsschrift „Katoļu Dzeive“ (1926–1940). In Rēzekne gab es den katholischen Verlag „Darbs un zinība“ und in Riga den Verlag „Katoļu grāmatnīca“.¹¹⁰

Somit war in relativ kurzer Zeit ein Netzwerk kirchlicher Organisationen und Strukturen geschaffen worden. Die Katholiken in Lettland und – was fast synonym gebraucht wurde – die Lettgaller wurden zwar von der lutherischen Bevölkerungsmehrheit im großen und ganzen als rückständig und provinziell angesehen und eher herablassend behandelt, aber der Katholizismus hatte sich einen Platz in Staat und Gesellschaft erobert und war zu einem festen Bestandteil des öffentlichen Lebens geworden. Der allmähliche Integrationsprozeß wurde jedoch, bevor er seinen vollständigen Abschluß erreichen konnte, durch die sowjetische Okkupation des Landes jäh unterbrochen.

Bewährung und „Emanzipation“ der katholischen Letten unter den Bedingungen der sowjetischen Herrschaft 1940/45–1991

Nach der Besetzung des Landes durch die Sowjetunion wurden im Zuge der allgemeinen Sowjetisierungsmaßnahmen sämtliche katholischen Organisationen und Institutionen aufgelöst bzw. geschlossen: die katholischen Vereine, die katholische Presse, die katholische Theologische Fa-

¹⁰⁹ Balevics, *Katholicisms* (wie Anm. 90), S. 206–211; Henriks Trūps-Trops, *Die römisch-katholische Kirche Lettlands in den Jahren des Kommunismus (1940–1990)*. Tl. 1, in: *Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXIX/XXX (1991/92)*, S. 75–98, hier S. 79.

¹¹⁰ Trūps-Trops, *Kirche* (wie Anm. 109), S. 80.

kultät, die katholischen Schulen usw. Das Eigentum der katholischen Kirche wurde verstaatlicht, der Religionsunterricht an den Schulen wurde verboten. Im Zusammenhang mit der Verstaatlichung des Kirchenbesitzes wurden viele Pfarrer aus ihren Pfarrhäusern vertrieben; für die Nutzung der Kirchengebäude mußten die Gemeinden willkürlich festgesetzte Abgaben zahlen, die so hoch waren, daß kleine Gemeinden sie nicht aufbringen konnten.

Im Herbst 1940 begann die Verfolgung einzelner Priester mit dem Ziel, sie zum Verlassen ihrer Gemeinde zu zwingen, vor allem in Lettgallen. Es kam zu vereinzelt Strafrechtlichen Verfahren gegen Priester, weil sie z.B. Geld für eine Trauung oder Beerdigung genommen hatten; viele Priester mußten, um Lebensmittelkarten zu bekommen, eine „Nebenbeschäftigung“ annehmen, z.B. als Lastkraftwagenfahrer. Die meisten Priester mußten sich, um der Verfolgung zu entgehen, versteckt halten, was sich aber dann zu ihrem Vorteil auswirkte: Als es in der Nacht vom 13. auf den 14. Juni 1941 zu einer großen Verhaftungs- und Deportationsaktion kam (mehr als 20000 Menschen wurden in dieser Nacht in Lettland nach zuvor aufgestellten Listen verhaftet und in das Innere der Sowjetunion deportiert), waren die Priester meist nicht in ihren Wohnungen, und so wurden von dieser Aktion nur zwei katholische Priester erfaßt, obwohl – wie jüngst entdeckte Dokumente beweisen – sämtliche katholischen Priester und evangelischen Pastoren auf den Deportationslisten standen.

Die größten Verluste hatte die katholische Kirche in Lettland nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion und dem raschen Vordringen der deutschen Truppen in Lettland zu beklagen: Die sich zurückziehende Rote Armee brachte im Juni 1941 fünf Priester um, zum Teil nach Folterungen; sieben weitere nahm sie mit nach Rußland, wo sie später hingerichtet wurden bzw. in Haft verstarben oder verschollen sind; einer wurde von deutschen Truppen aus einem Häftlingstransport befreit.¹¹¹

Unter der nachfolgenden deutschen Besatzung des Landes wurde der kirchliche Besitz nicht zurückerstattet. Im Winter 1942 wurden in Lettgallen die meisten Kirchen geschlossen, angeblich wegen Typhusgefahr, obwohl zur gleichen Zeit Menschenansammlungen in Kinos usw. erlaubt waren. Der schändlichste Angriff auf die katholische Kirche während der deutschen Besatzungszeit war eine Aktion, bei der etwa 300 Geisteskran-

¹¹¹ Ebenda, S. 80-91, und ders., *Die römisch-katholische Kirche Lettlands in den Jahren des Kommunismus (1940–1990)*. Tl. 2, in: *Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXI* (1993), S. 77-131, hier S. 107-110 (Liste der in den Jahren der Glaubensverfolgung in Lettland verhafteten katholischen Priester: Nr. 3, 5, 26, 33, 34, 42, 48, 49, 58, 61, 66 u. 80). Vgl. Springovičs an Pius XII, 20. September 1941, in: *Le Saint Siège (wie Anm. 91), Première partie. Città del Vaticano 1967*, S. 464f.; *Ca-kuls, Priesteri* (wie Anm. 51), S. 292.

ke aus der Nervenklinik von Daugavpils zum zentralen Heiligtum der Katholiken Lettlands nach Aglona gebracht und dort vor dem katholischen Gymnasium erschossen wurden. Im Zusammenhang damit wurde der Dekan von Aglona und Direktor der katholischen Gymnasien in Aglona und Jaunaglona, Dr. Aloizs Broks, verhaftet, weil er gegen die bestialische Ermordung unschuldiger Menschen von der Kanzel herab protestiert hatte; von seinem weiteren Schicksal ist nichts bekannt, er wurde wahrscheinlich in einem der deutschen Todeslager umgebracht.¹¹²

Als die sowjetische Gegenoffensive einsetzte und sich die Front wieder näherte, wurden Mitte September 1944 die katholischen Bischöfe des Landes (ebenso wie der lutherische Erzbischof und der orthodoxe Metropolit) von der Gestapo gewaltsam auf ein Schiff gebracht und nach Deutschland transportiert; nur dem Metropoliten Springovičs gelang es, indem er sich krank stellte (er war auch tatsächlich nicht bei bester Gesundheit), dieser Evakuierung zu entgehen und in Lettland zu bleiben.¹¹³

Mit den deutschen Truppen verließen insgesamt 41 Geistliche das Land, d.h. ein Fünftel des gesamten Klerus.¹¹⁴ Es handelte sich dabei vor allem um solche, denen unmittelbare Gefahr an Leib und Leben drohte oder die wegen der Wichtigkeit ihrer Aufgabe auf Anweisung der Kurie in Sicherheit gebracht werden sollten (in erster Linie der Lehrkörper des Priesterseminars). Den Ortspfarrern hatte Erzbischof Springovičs ausdrücklich befohlen, bei ihren Gemeinden zu bleiben, wenn sie nicht direkter Todesgefahr ausgesetzt waren, und so verließen nur sieben Pfarrer der Erzdiözese Riga und 13 Pfarrer der Diözese Liepāja ihre Gemeinde, die übrigen blieben.¹¹⁵

Von den im Lande verbliebenen Priestern wurde dann im Laufe der Jahre fast jeder zweite verhaftet und verurteilt – insgesamt waren 81 katholische Priester in Lettland von verschiedenen Verfolgungsmaßnahmen 1940/41 bzw. ab 1944/45 betroffen.¹¹⁶ 70 Priester wurden 1941 bzw. 1945–1973 von den Sowjets verhaftet, davon wurden sieben zu Tode gequält oder erschossen (zum Teil auf Gerichtsurteil, zum Teil ohne) und zwölf kamen in den sowjetischen Gefängnissen oder Lagern aufgrund der Haftbedingungen ums Leben. Die übrigen 51 konnten wieder nach Lettland zurückkehren, die meisten davon in den Jahren 1955 und 1956, der letzte

¹¹² Trüps-Trops, Kirche (wie Anm. 109), S. 93.

¹¹³ Ebenda, S. 96 f.

¹¹⁴ Ein „Verzeichnis der 1944 aus Lettland in den Westen emigrierten Priester“ ebenda, S. 94 f.

¹¹⁵ Ebenda, S. 94 ff.; ders., Die römisch-katholische Kirche Lettlands in den Jahren des Kommunismus (1940–1990). Tl. 3, in: Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXII (1994), S. 51–109, hier S. 90.

¹¹⁶ Eine vollständige Aufstellung bei Trüps-Trops, Kirche (wie Anm. 111), Tl. 2, S. 107–110.

erst 1977.¹¹⁷ Grund für die Verhaftung und Verurteilung von Priestern war meist „antisowjetische Propaganda“, aber auch Kontakte zu Partisanen, Besitz verbotener Literatur usw.¹¹⁸

Besonderer Verfolgung waren die kirchlichen Orden ausgesetzt; so wurden z.B. sämtliche Kapuziner 1949 verhaftet, ihre beiden Klöster in Skaistkalne und Viļāni wurden geschlossen. 1959 beschloß der Ministerat der Lettischen SSR die Liquidierung aller noch vorhandenen katholischen Klöster.¹¹⁹ Für „Delikte“ wie Kinderkatechese, Meßfeiern in einer Nachbargemeinde, Krankenbesuche etc. – all dies war verboten! – wurden Priester meist mit einem zeitlich befristeten (ein- bis zweijährigen) Berufsverbot bestraft und als Wald- oder Kolchosarbeiter herangezogen.

Diese Verfolgung der Geistlichen beeinträchtigte die Seelsorge sehr, immer stärker machte sich ein Priestermangel in der Lettischen SSR bemerkbar, in deren Endphase es nur etwa halb so viele Priester in der Metropole Riga gab wie in der Endphase der Republik Lettland. 1937 waren im Gebiet der Kirchenprovinz Lettland 183 Priester tätig gewesen,¹²⁰ für die folgenden Jahre ergibt sich folgende Entwicklung:

Tabelle 10: Priesterzahl 1938–1995¹²¹

| Jahr | Zugänge | | | | | Abgänge | | | | | Gesamtzahl | | | | |
|------|---------|----|---|----|----|---------|----|-----|---|------|------------|-----|----|---|-----|
| | 1) | 2) | | 3) | 4) | 5) | I) | II) | | III) | | IV) | V) | | |
| | | a | b | | | | | a | b | a | a | b | a | b | |
| 1938 | 12 | | | | | | 1 | | | | | | | | 194 |
| 1939 | 7 | | | | | | 3 | | | | | | | | 198 |
| 1940 | 8 | | | | | | 6 | 2 | | 8 | | | | | 190 |
| 1941 | 5 | | | | | | 5 | | | | 7 | | | | 183 |
| 1942 | 3 | | | | | | 1 | | | | | | | | 185 |
| 1943 | 5 | | | | | | 2 | | | | | | | | 188 |
| 1944 | 6 | | | | | | 5 | | | 36 | 1 | | | | 152 |
| 1945 | 6 | | | | | | 2 | | | | 4 | | 2 | | 150 |
| 1946 | 1 | | | | | | 3 | | | | 4 | | | | 144 |
| 1947 | 3 | | | | | | 1 | | | | 6 | | | | 140 |
| 1948 | 3 | | | | | | 8 | | | | 8 | | | | 127 |
| 1949 | 5 | | | | | | 3 | | | | 11 | | | | 118 |
| 1950 | 8 | 1 | | | | | 3 | | | | 11 | | | | 113 |
| 1951 | 19 | | | | | | 3 | | | | 8 | | | | 121 |
| 1952 | – | | | | | | 1 | | | | 1 | | | | 119 |
| 1953 | 1 | 3 | | | | | – | | | | 5 | | | | 118 |

¹¹⁷ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51), S. 312.

¹¹⁸ Trūps-Trops, *Kirche* (wie Anm. 111), Tl. 2, S. 106-111; ders., *Kirche* (wie Anm. 115), Tl. 3, S. 101 f.

¹¹⁹ Trūps-Trops, *Kirche* (wie Anm. 115), Tl. 3, S. 62ff.; Benz, *Liquidierung* (wie Anm. 108), S. 111-121.

¹²⁰ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51), S. 290.

¹²¹ Ebenda, S. 290ff.

In der ersten Epoche, bis zu Stalins Tod, war der Rückgang der Priesterzahl in Lettland hauptsächlich durch zwei Faktoren bedingt: Emigration bzw. Flucht in den Westen (Sp. IIIa) in den Jahren 1940 bzw. 1944 und Verhaftungen (Sp. IVa). Diese Verluste (insgesamt 110 Geistliche) konnten nicht kompensiert werden, obwohl die Zahl der neu geweihten Priester, immerhin 96 (Sp. 1), mehr als doppelt so hoch war wie die der im gleichen Zeitraum verstorbenen (47, Sp. I). Am Ende dieser Phase, 1953, war der Klerus auf einem Tiefstand von 118 Geistlichen in Lettland angelangt.

In der 2. Phase, beginnend 1954, stieg die Priesterzahl zunächst wieder an, bedingt vor allem durch die Rückkehr der aus der Lagerhaft entlassenen Priester (Sp. 2a):

| Jahr | Zugänge | | | | | Abgänge | | | | | Gesamtzahl |
|------|---------|-----------|----|----|----|---------|------------|-------------|------------|-----------|------------|
| | 1) | 2) a b | 3) | 4) | 5) | 1) | II) a b | III) a b | IV) a b | V) a b | |
| 1954 | 4 | 3 | | | | 1 | | | | | 124 |
| 1955 | – | 11 | | | | 1 | | | | | 134 |
| 1956 | 4 | 28 | | | | 2 | 1 | | 1 | | 162 |
| 1957 | 4 | 1 | | | | 2 | | | 1 | | 164 |
| 1958 | 4 | | | | | 3 | 2 | | 1 | | 162 |
| 1959 | 3 | | | | | 4 | 2 | | 2 | | 157 |
| 1960 | 4 | 2 2 | | | | 3 | | | 1 | | 161 |
| 1961 | 6 | 1 | | | | 3 | 1 | | 2 | 5 | 157 |
| 1962 | 2 | | 1 | | | 1 | | | | | 159 |
| 1963 | 3 | 2 | 1 | | | 3 | 2 | | 1 | 1 | 158 |
| 1964 | 2 | | | | | 2 | | | 1 | | 157 |
| 1965 | 3 | 1 | 1 | | | 6 | | | | | 156 |
| 1966 | 3 | | | | | 2 | | | | | 157 |
| 1967 | 2 | | | | | 1 | | | 1 | | 157 |
| 1968 | 1 | | | | | 4 | | | | 1 | 153 |
| 1969 | 3 | 1 | 1 | | | 2 | | | | | 156 |
| 1970 | 4 | | | | | 4 | 1 | | | | 155 |
| 1971 | – | | | | | 6 | | | | | 149 |
| 1972 | 2 | 1 | 1 | | | 3 | | | | 1 | 149 |
| 1973 | 2 | | 1 | | | 6 | | | 1 | | 145 |
| 1974 | 1 | 1 | | | | – | | | | | 147 |
| 1975 | 3 | | | 1 | | 4 | | | | | 147 |
| 1976 | 3 | | | | | 4 | 1 | | | | 145 |
| 1977 | 2 | 1 | | | | 3 | | | | | 145 |
| 1978 | 1 | | | | | 2 | | | | | 144 |
| 1979 | 1 | | | | | 2 | | | | | 143 |

Bis zum Ende der 70er Jahre war dann ein sehr langsamer, aber stetiger Rückgang der Priesterzahlen zu verzeichnen, da im Schnitt mehr Priester starben, als neue geweiht werden konnten. Seit den 80er Jahren aber traten die Folgen der staatlichen Einmischung in die Priesterausbildung, die eine höhere Zahl von Neupriestern verhinderte, deutlich zu Tage. Ange-

sichts der Überalterung des Klerus konnten die wenigen für Lettland geweihten Neupriester die natürlichen Verluste durch Tod bei weitem nicht ausgleichen, es kam zu einem sehr raschen Rückgang der Priesterzahl von 138 im Jahre 1980 zu einem neuen Tiefststand von 114 bereits im Jahre 1984 und 109 im Jahre 1989. Auch nach der Wiedererringung der Unabhängigkeit Lettlands konnte dieser Trend nicht sofort gestoppt werden, sondern ging bis in die Mitte der 90er Jahre weiter und ließ die Priesterzahl erstmals auf weniger als 100 fallen.

| Jahr | Zugänge | | | | | Abgänge | | | | | Gesamtzahl |
|------|---------|-----------|----|----|----|---------|------------|-------------|------------|-----------|------------|
| | 1) | 2) a b | 3) | 4) | 5) | I) | II) a b | III) a b | IV) a b | V) a b | |
| 1980 | 3 | | | | | 8 | | | | | 138 |
| 1981 | 2 | | | | | 6 | 1 | | | | 133 |
| 1982 | 1 | | | | | 11 | | | | | 123 |
| 1983 | 2 | | | | | 6 | | | | | 119 |
| 1984 | 1 | | | | | 6 | | | | | 114 |
| 1985 | 2 | | | | | 2 | | | | | 114 |
| 1986 | 2 | | | | | 7 | 1 | | | | 108 |
| 1987 | 1 | | | | | 2 | | | | | 107 |
| 1988 | 4 | | | | | 2 | | | | | 109 |
| 1989 | 2 | | | | 1 | 1 | | | | | 111 |
| 1990 | 2 | | | | | 6 | | | | | 107 |
| 1991 | 5 | | | | 1 | 6 | | | | | 107 |
| 1992 | – | | | | 1 | 2 | | | | | 106 |
| 1993 | 2 | | | | | 3 | | | | | 105 |
| 1994 | 5 | | | | | 3 | | 6 | | | 101 |
| 1995 | 4 | | | | | 5 | 1 | | | | 99 |

Legende zur Tabelle:

- | | |
|--------------------------------------|------------------------------------|
| 1) neu geweiht | I) gestorben |
| 2) a/ aus der Haft entlassen | II) a/ abgefallen/exkommuniziert |
| 2) b/ aus der Zwangsarbeit entlassen | II) b/ suspendiert |
| 3) Berufsverbot aufgehoben | III) a/ ins Ausland gegangen |
| 4) Suspendierung aufgehoben | III) b/ exkardiniert |
| 5) aus dem Ausland gekommen | IV) a/ verhaftet |
| | IV) b/ zur Zwangsarbeit verurteilt |
| | V) a/ untergetaucht („Waldbrüder“) |
| | V) b/ (zeitweiliges) Berufsverbot |

In unserer Tabelle sind bei den Neupriestern nur diejenigen berücksichtigt, die aus der Lettischen SSR stammten und für den Dienst in der Metropole Riga geweiht wurden. Den 142 „lettländischen“ Neupriestern standen 177 in Lettland geborene Priester gegenüber, die im gleichen Zeitraum (1945–1995) verstarben (eines natürlichen Todes, d.h. ohne die o.a., die in sowjetischen Lagern u.ä. den Tod fanden).¹²²

¹²² Ebenda, S. 313.

Im Priesterseminar von Riga wurden nämlich seit dem Studienjahr 1968/69, verstärkt aber seit dem Studienjahr 1978/79, auch zahlreiche Priester für andere Sowjetrepubliken ausgebildet, zunächst für die Ukraine und Weißrußland, später vor allem auch Rußlanddeutsche aus Kasachstan usw.¹²³

Da es zu jener Zeit in der gesamten Sowjetunion nur noch ein einziges weiteres Priesterseminar gab (in Kaunas für die Litauische SSR), wurde das Seminar in Riga zum „interrepublikanischen“ Priesterseminar. Dadurch erwarb sich die lettische katholische Kirche große Verdienste für die Katholiken in der ganzen Sowjetunion (mit Ausnahme Litauens), aber dieser Dienst ging auf Kosten der einheimischen, lettischen Katholiken und Priesteramtskandidaten: Als immer mehr Polen, Weißrussen, Ukrainer, Deutsche, dann auch Esten, Ungarn, Moldawier kamen, mußte man zum Russischen als Unterrichtssprache übergehen. Auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung kam nur noch eine Minderheit der Studenten aus Lettland. Diese Situation bestand bis Anfang der 90er Jahre, als neue Seminare in Weißrußland und in der Ukraine errichtet werden konnten und infolge der veränderten politischen Situation Rigaer Studenten auch ins Ausland, vor allem nach Polen (aber auch nach Italien, Deutschland, Ungarn und Frankreich) gehen konnten, um ihr Studium dort abzuschließen. Das Rigaer Seminar konnte nun wieder zur lettischen Unterrichtssprache übergehen und seine alte Mission erfüllen, Priester nur für die Diözesen Riga und Liepāja auszubilden.¹²⁴

Insgesamt wurden von 1947 bis 1995 nach Absolvierung des Rigaer Priesterseminars 212 Priester geweiht, davon 142 in Lettland geborene und 70 aus anderen Sowjetrepubliken. Weitere 15 Absolventen des Rigaer Seminars wurden – in späterer Zeit – von ihren Heimatbischöfen, beispielsweise in Weißrußland oder Kasachstan, geweiht; so bildete das interdiözesane und „interrepublikanische“ Seminar in Riga insgesamt 85 Priester für andere Sowjetrepubliken aus; 47 Seminaristen verließen Riga, um ihr Studium andernorts fortzusetzen.¹²⁵

Eine starke Beeinträchtigung des kirchlichen Lebens unter der Sowjet Herrschaft war vor allem auch die systematische Behinderung einer geordneten Verwaltung der beiden Diözesen Lettlands. Zwar konnte Erzbischof Springovičs 1947 mit Dr. Pēteris Strods und Kazimirs Duļbinkis zwei neue Bischöfe weihen; letzterer wurde allerdings bereits zwei Jahre später verhaftet und nach Sibirien verschleppt. Selbst nach Ablauf der La-

¹²³ Ebenda, S. 24.

¹²⁴ Vgl. ebenda.

¹²⁵ Ebenda, S. 313.

gerhaft wurde es ihm zunächst nicht erlaubt, nach Lettland zurückzukehren; erst 1965 gestattete man ihm, in Lettland zu leben, ohne als Bischof tätig zu sein, und erst 1988 erhielt er als 82-jähriger die Mitteilung über seine „Rehabilitierung“ (gest. am 17. Oktober 1991).¹²⁶

Nach dem Tod von Metropolit Springovičs im Jahre 1958 leitete Bischof Strods die Kirche Lettlands, erlag jedoch schon 1960 einem Herzschlag. Lettland blieb für vier Jahre ohne Bischof, Administrator war von 1960–1962 Prälat Julijans Začests, dann Julijans Vaivods. 1964 wurde Vaivods in Rom, wo er am II. Vatikanischen Konzil teilnahm, zum Bischof konsekriert und konnte dann seinerseits später – 1972 bzw. 1982 – zwei weitere Bischöfe weihen: Valerijans Zondaks und Jānis Cakuls. 1983 wurde Bischof Vaivods zum Kardinal erhoben. 1987 weihte er (nachdem Bischof Zondaks im Vorjahr gestorben war) Vilhelms Ņukšs zum Weihbischof (gest. 1993).¹²⁷

Erst nach der Wiedererlangung der Unabhängigkeit konnten ordentliche Diözesanbischöfe eingesetzt werden: 1990 starb Kardinal Vaivods, der 28 Jahre lang die Erzdiözese Riga und die Diözese Liepāja als Apostolischer Administrator geleitet hatte, im Alter von 94 Jahren. 1991 wurden dann zwei neue Bischöfe geweiht und zu ordentlichen Diözesanbischöfen ernannt: Jānis Pujats, geb. 1930, als Erzbischof/Metropolit von Riga, und Jānis Bulis, geb. 1950, als Bischof der Diözese Liepāja.

Sehr viel schwieriger in Zahlen und konkreten Angaben zu fassen ist die Entwicklung der Zahl der Gläubigen unter dem Sowjetregime. Eine auf kirchlichen Angaben beruhende Quelle für das Jahr 1948 (Tab. 11) kann uns dafür als Ausgangspunkt dienen.

¹²⁶ Trūps-Trops, Kirche (wie Anm. 111), Tl. 2, S. 97ff.

¹²⁷ Trūps-Trops, Kirche (wie Anm. 115), Tl. 3, S. 51-109.

Tabelle 11: Anzahl der Gemeinden und Gläubigen in der Lettischen SSR 1948¹²⁸

| Dekanat | Gemeinden | Gläubige | Priester | Veränderungen gegenüber 1940 |
|-----------------|-----------|----------|----------|------------------------------|
| Rīga | 18 | 32600 | 8 | - 17000 |
| Aglona | 10 | 21450 | 7 | - 2640 |
| Dagda | 15 | 28070 | 7 | - 11645 |
| Daugavpils | 9 | 26400 | 6 | - 9208 |
| Krāslava | 9 | 24700 | 6 | - 4306 |
| Līvāni | 6 | 13700 | 4 | - 4 |
| Ludza | 17 | 33700 | 7 | - 24405 |
| Nautrēni | 14 | 33500 | 8 | - 11604 |
| Preiļi | 8 | 16050 | 4 | - 8920 |
| Rēzekne | 16 | 34330 | 11 | - 15736 |
| Varakļāni | 13 | 31000 | 9 | + 650 |
| Viļaki | 9 | 22000 | 5 | + 627 |
| Vidzeme | 23 | 6870 | 4 | - 7982 |
| Erzdiözese Riga | 167 | 324370 | 86 | -112173 |
| Liepāja | 12 (7) | 8100 | 5 | |
| Alšvanga | 10 (7) | 8840 | 5 | |
| Talsi | 12 (12) | 5912 | 3 | |
| Jelgava | 16 (12) | 6900 | 3 | |
| Skaistkalne | 14 (12) | 9803 | 4 | |
| Ilūkste | 13 (12) | 14430 | 8 | |
| Grīva | 11 (11) | 14576 | 4 | |
| Diözese Liepāja | 88 (73) | 68561 | 32 | - 29309 |
| Letland | 255 (240) | 392931 | 118 | -141482 |

Vergleicht man diese Zahlen mit denen der Tabelle 9 für das Jahr 1940, so ergibt sich ein Rückgang der Zahl der Gläubigen um 141 482 oder 26,5%. Unterdurchschnittlich war dabei der Rückgang in Lettgallen (87 191 =

¹²⁸ Latvijas valsts arhīvs (Staatsarchiv Lettlands, Rīga) (LVA), f. 1448, op. 1, l. 27, Bl. 114-130. Angabe für die Erzdiözese Riga von Kurienkanzler V. Dulbinskis; für die Diözese Liepāja (Bl. 103-112) von Generalvikar und Kurienkanzler J. Vaivods, jeweils datiert: 25. August 1948.

23,4%), besonders stark in Riga und Vidzeme (24 982 = 38,8%). In Kurzeme/Zemgale, d.h. in der Diözese Liepāja, betrug der Rückgang 29 309 = 29,9%. Nach diesen, vor allem durch die Kriegsereignisse verursachten Verlusten war die Zahl der Katholiken in der Lettischen SSR auf 393 000 gesunken. Ein Jahr später weist eine staatliche Statistik knapp 345 000 katholische Gläubige aus.¹²⁹ Die Zahlen entsprechen dem Stand vom Juli 1949, was den weiteren Rückgang zumindest teilweise erklärt, fanden doch im März 1949 im Zusammenhang mit der Zwangskollektivierung Massendeportationen aus Lettland statt, von denen über 43 000 Personen, darunter sicherlich auch zahlreiche Katholiken, betroffen waren. Stellt man die Dekanate nach den einzelnen Landesteilen zusammen, so ergibt sich für Riga/Vidzeme die Zahl von 39 870 (1948 nach Tabelle 11: 39 470), Lettgallen 243 720 (1948: 284 900) und Kurzeme/Zemgale 61 310 (1948: 68 561). Dieser unterschiedliche Rückgang erklärt sich dadurch, daß die sog. „Kulakenfamilien“ deportiert wurden (und unter den Katholiken gab es solche eben praktisch ausschließlich in Lettgallen und Zemgale), nicht die Stadtbewohner oder Landarbeiter.

33 Jahre später, für das Jahr 1982, erstellte der Bevollmächtigte für Religionsangelegenheiten eine Übersicht über die Glaubensgemeinschaften, in der die Zahl der katholischen Gemeindemitglieder nur mehr mit 208 466 angegeben wird. Das wäre ein Rückgang um rund 136 400 oder 39,5%, was zunächst sehr hoch erscheint. Jedoch ist dieser Rückgang enorm niedrig, wenn man damit die Zahlen für die anderen Konfessionen, vor allem die Lutheraner, vergleicht. Die Zahl der noch verbliebenen Katholiken ist nach dieser Aufstellung fast doppelt so hoch wie die Summe aller übrigen christlichen Kirchen in Lettland (107 603):

¹²⁹ Ebenda, f. 1419, op. 2, d. 8, t. 1, Bl. 2 (Svedenija o dekanatach rimsko-kat. cerkvi v Latvijas SSR na ijuļ' mesjac 1949 g.). Es werden die einzelnen Dekanate aufgeführt, die berechnete Summe von 340 900 ist jedoch falsch: Bei richtiger Addition ergibt sich die Zahl 344 900.

Tabelle 12: Glaubensgemeinschaften 1982¹³⁰

| | Gemeinden | Priester | Gemeindeglieder |
|-------------|-----------|----------|-----------------|
| Katholiken | 179 | 111 | 208466 |
| Lutheraner | 204 | 79 | 33983 |
| Orthodoxe | 87 | 62 | 31571 |
| Altgläubige | 68 | 42 | 34680 |
| Baptisten | 61 | 45 | 5374 |
| Adventisten | 23 | 22 | 1811 |
| Pfingstler | 2 | 3 | 184 |
| Juden | 4 | 1 | 4525 |
| | 628 | 369 | 320594 |

Nach dieser Aufstellung wären exakt zwei Drittel aller Angehörigen christlicher Konfessionen in Lettland in der Endphase der Sowjetperiode Katholiken gewesen (65,96%), die ehemals so deutlich dominierenden Lutheraner auf 10,75% abgerutscht, etwa auf das gleiche Niveau wie die Orthodoxen (9,99%) und die Altgläubigen (10,97%).

Diesen niedrigen Zahlen der Gläubigen entsprechen auch die statistischen Angaben des Beauftragten für Religionsangelegenheiten über kirchliche Amtshandlungen wie Taufen, Trauungen und Bestattungen. Alle diese Zahlenangaben sind allerdings mit einer gewissen Skepsis zu betrachten, denn sie entstammen den Berichten des Beauftragten für Religionsangelegenheiten. Zwar gehen sie offenkundig auf Angaben der Kirchenleitungen selbst zurück, doch ist bekannt, daß bereits bei der Erhebung dieser Daten auf lokaler Ebene von örtlichen Parteifunktionären Druck ausgeübt wurde, nicht durch Meldung zu hoher Zahlen die „Erfolge“ der Atheismus-Kampagne in Frage zu stellen. Außerdem ließen nicht wenige gläubige Menschen aus Furcht vor beruflicher und gesellschaftlicher Benachteiligung und Diskriminierung ihre Kinder heimlich taufen bzw. sich heimlich kirchlich trauen. In solchen Fällen erfolgte in aller Regel auch keine Eintragung in die Kirchenbücher, vielmehr gab der Pfarrer dem Betreffenden nur eine entsprechende Bescheinigung mit. Insofern stellen die Zahlen der folgenden Tabelle 13 nur einen Teil der tat-

¹³⁰ Ebenda, f. 1419, apr. 3, d. 295, Bl. 79. Bericht des Bevollmächtigten für Religionsangelegenheiten des Ministerrats der Lett. SSR, E. Kokars-Trops, an den Vorsitzenden des Rats für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, Gen. V.A. Ku-roedov vom 19. Januar 83, geheim, Bl. 64.

sächlich erfolgten kirchlichen Amtshandlungen dar, es bleibt eine nicht abzuschätzende Dunkelziffer. Dennoch sind sie ein bezeichnendes Indiz für das hohe Maß an Entfremdung von der Kirche.¹³¹ So wurden in den 60er Jahren nur noch knapp 30% eines Jahrgangs getauft, in den 70er Jahren knapp ein Viertel, in den 80er Jahren nur noch knapp 20%. Auch die Zahl der kirchlich vollzogenen Beerdigungen betrug in den 60er Jahren nur noch knapp ein Drittel aller Bestattungen und sank weiter auf etwa ein Viertel in den 70er und weniger als 20% in den 80er Jahren; von den Eheschließungen wurden seit Mitte der 70er Jahre sogar weniger als 5% auch kirchlich vollzogen.

Tabelle 13: Kirchliche Amtshandlungen in Lettland in den 60er, 70er und 80er Jahren¹³²

| | 1963 | 1965 | 1972 | 1975 | 1982 | 1984 |
|----------------------|-------|-------|-------|-------|-------|------|
| Geburten | 34973 | 31353 | 39390 | 34973 | 38288 | |
| Taufen | 9976 | 8735 | 8439 | 7821 | 7298 | 7924 |
| in Prozent | 29,3 | 27,9 | 24,0 | 22,4 | 19,1 | 19,5 |
| Eheschließungen | 20921 | 20024 | 22584 | 24544 | 24474 | |
| kirchl. Trauungen | 1929 | 1522 | 1159 | 1023 | 1079 | 1080 |
| in Prozent | 9,2 | 7,6 | 5,1 | 4,2 | 4,3 | 4,6 |
| Beerdigungen | 22756 | 22882 | 27431 | 30114 | 31272 | |
| kirchl. Bestattungen | 7631 | 7238 | 7074 | 7182 | 6147 | 6339 |
| in Prozent | 33,5 | 31,8 | 26,0 | 23,9 | 19,7 | 19,0 |

Betrachtet man die Zahlen nach Konfessionen getrennt, so wird überaus deutlich, daß in den Jahren der Glaubensunterdrückung die Katholiken ihrer Kirche in größerer Anzahl die Treue hielten als ihre Glaubensbrüder anderer Konfessionen.¹³³ So entfielen bei den kirchlichen Beerdigun-

¹³¹ Vgl. Ernst Benz, Schwieriger Neubeginn. Die Kirche in den baltischen Ländern nach der Wiederherstellung der Unabhängigkeit, in: Acta Baltica. Liber Annalis Instituti Baltici XXXIII (1995), S. 107-168, hier S. 123 f.

¹³² LVA, f. 1419, apr. 3, l. 12, Bl. 77 (1965; 1975); l. 9, Bl. 9 (1963; 1972); l. 295, Bl. 64 (1982); Bl. 155-193 (1984).

¹³³ Als der Verfasser die in den folgenden Tabellen 15-17 auszugsweise wiedergegebenen statistischen Daten, die er kurz zuvor im Historischen Staatsarchiv Lettlands entdeckt hatte, auf der Lettland gewidmeten Jahrestagung des ökumenischen „Wiener Kreises“ vortrug, war das Erstaunen recht groß. Den Abdruck des Vortrags in der ökumenischen, unter protestantischer Leitung stehenden Fachzeitschrift „Glaube in der 2. Welt“ erschien dann – ohne Wissen des Autors – unter der reißerischen Überschrift „Wird Lettland katholisch?“ (G2W [1995], Nr. 1, S. 25-28).

gen zu Beginn der 80er Jahre jeweils deutlich mehr als die Hälfte auf Katholiken.

Tabelle 14: Kirchliche Beerdigungen nach Konfessionen, 1981–1984¹³⁴

| | 1981 | | 1982 | | 1983 | | 1984 | |
|-------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | abs. | % | abs. | % | abs. | % | abs. | % |
| Katholiken | 3 672 | 56,3 | 3 362 | 55,9 | 3 526 | 58,8 | 3 524 | 57,5 |
| Lutheraner | 828 | 12,7 | 769 | 12,8 | 705 | 11,8 | 660 | 10,8 |
| Orthodoxe | 1 041 | 16,0 | 913 | 15,2 | 805 | 13,4 | 920 | 15,0 |
| Altgläubige | 820 | 12,5 | 760 | 12,6 | 731 | 12,2 | 788 | 12,8 |
| Sonstige | 164 | 2,5 | 214 | 3,5 | 228 | 3,8 | 237 | 3,9 |
| Insgesamt | 6 525 | 100,0 | 6 018 | 100,0 | 5 995 | 100,0 | 6 129 | 100,0 |

Noch eindeutiger wird das Bild, wenn wir die Zahl der kirchlichen Trauungen nach Konfessionen getrennt betrachten:

Tabelle 15: Kirchliche Trauungen nach Konfessionen, 1981–1984¹³⁵

| | 1981 | | 1982 | | 1983 | | 1984 | |
|------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | abs. | % | abs. | % | abs. | % | abs. | % |
| Katholiken | 878 | 83,0 | 873 | 82,1 | 884 | 84,3 | 914 | 85,4 |
| Lutheraner | 100 | 9,5 | 117 | 11,0 | 96 | 9,2 | 108 | 10,1 |
| Orthodoxe | 58 | 5,5 | 47 | 4,4 | 40 | 3,8 | 26 | 2,4 |
| Sonstige | 21 | 2,0 | 26 | 2,5 | 28 | 2,7 | 22 | 2,1 |
| Insgesamt | 1 057 | 100,0 | 1 063 | 100,0 | 1 048 | 100,0 | 1 070 | 100,0 |

Von den relativ wenigen kirchlich vollzogenen Trauungen in der ersten Hälfte der 80er Jahre entfielen demnach über 80% auf die katholische Kirche. Bei dem zweifellos wichtigsten Indikator, den Taufspendungen, lag die katholische Kirche im Schnitt auf über 60%.

¹³⁴ LVA, f. 1419, apr. 3, l. 295, Bl. 1 u. 20 (1981); Bl. 64 (1982); Bl. 118-140 (1983); Bl. 155-193 (1984).

¹³⁵ Ebenda.

Tabelle 16: Taufspendungen nach Konfessionen, 1981–1984¹³⁶

| | 1981 | | 1982 | | 1983 | | 1984 | |
|-------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| | abs. | % | abs. | % | abs. | % | abs. | % |
| Katholiken | 4 413 | 58,7 | 4 489 | 61,5 | 4 755 | 62,5 | 4 848 | 61,2 |
| Lutheraner | 840 | 11,2 | 758 | 10,4 | 879 | 11,5 | 1 006 | 12,7 |
| Orthodoxe | 1 337 | 17,8 | 1 357 | 18,6 | 1 252 | 16,5 | 1 225 | 15,5 |
| Altgläubige | 719 | 9,5 | 561 | 7,7 | 599 | 7,9 | 629 | 7,9 |
| Sonstige | 212 | 2,8 | 133 | 1,8 | 124 | 1,6 | 216 | 2,7 |
| Insgesamt | 7 521 | 100,0 | 7 298 | 100,0 | 7 609 | 100,0 | 7 924 | 100,0 |

So überlebte die katholische Kirche Lettlands die Jahre der Glaubensunterdrückung und -verfolgung mit beachtlichem Stehvermögen und erwarb sich damit Achtung und Respekt. Die in der Zwischenkriegszeit häufig zu konstatierende herablassende Haltung der Lutheraner, der traditionellen Landeskirche der Ostseeprovinzen und quasi-Staatskirche des damaligen Lettland, wurde durch die Entwicklung während der Sowjetperiode obsolet. Lettische Katholiken wurden mit der Zeit von ihren lutherischen Landsleuten nicht länger als „Letten zweiter Klasse“ betrachtet, sondern als gleichberechtigt akzeptiert. Andererseits erlitten die in der Zwischenkriegszeit schon sehr weit fortgeschrittenen Bemühungen um eine „Lettifizierung“ der katholischen Kirche Lettlands einen empfindlichen Rückschlag, vor allem durch die „Russifizierung“ des Priesterseminars.

Die heutige Situation: Normalisierung

Nach dem Zusammenbruch des religionsfeindlichen Sowjetregimes und der Wiederherstellung der Unabhängigkeit Lettlands begannen sich die Verhältnisse sozusagen wieder „zu normalisieren“. Die Taufe von Neugeborenen scheint wieder zur allgemeinen Regel geworden zu sein (über 90% der registrierten Geburten), immerhin 26% der Eheschließungen und 28% der Beerdigungen fanden z.B. 1992 mit dem Segen der Kirche statt.¹³⁷ Dabei ist der Anstieg bei den Lutheranern weit überproportional, und der Anteil der Katholiken ging entsprechend zurück, vor allem bei

¹³⁶ Ebenda.

¹³⁷ Diena (russ. Ausgabe) vom 23. Juli 1993, S. 7.

den Taufen, wo die Lutheraner nun wieder an erster Stelle in Lettland liegen, allerdings bei weitem nicht so deutlich wie in der Zwischenkriegszeit (vgl. Tab. 17).

Tabelle 17: Kirchliche Amtshandlungen 1992¹³⁸

| | Taufen | kirchl. Trauungen | kirchl. Beerdigungen |
|-------------|--------|-------------------|----------------------|
| Katholiken | 9 821 | 2 783 | 5 240 |
| % | 30,0 | 56,5 | 53,5 |
| Lutheraner | 13 293 | 1 578 | 2 013 |
| % | 40,5 | 32,0 | 20,6 |
| Orthodoxe | 5 308 | 453 | 1 561 |
| % | 16,2 | 9,2 | 15,5 |
| Altgläubige | 923 | – | 745 |
| % | 2,8 | – | 7,6 |
| Sonstige | 3 432 | 111 | 234 |
| % | 10,5 | 2,3 | 2,4 |
| Insgesamt | 32 776 | 4 925 | 9 793 |
| | 100 | 100 | 100 |

Für die katholische Kirche scheinen die Statistiken auf den ersten Blick einen kontinuierlichen Rückgang anzuzeigen.

Tabelle 18: Amtshandlungen der katholischen Kirche in der ersten Hälfte der 90er Jahre¹³⁹

| | 1990 | 1991 | 1992 | 1993 | 1994 |
|--------------------|--------|--------|-------|-------|-------|
| Taufspendungen | 10 726 | 10 695 | 9 827 | 8 801 | 7 280 |
| Kath. Beerdigungen | 4 885 | 5 006 | 5 240 | 5 696 | 6 070 |
| Kath. Trauungen | 2 642 | 2 677 | 2 777 | 2 336 | 1 920 |

Vergleicht man sie aber mit den Zahlen der allgemeinen Statistik über Geburten, Todesfälle und Trauungen im Lande,¹⁴⁰ ergibt sich ein anderes Bild. Angesichts der Zunahme der absoluten Anzahl von Todesfällen pro

¹³⁸ Ebenda; vgl. Kalendārs (wie Anm. 60), S. 36 (mit geringfügig abweichenden Zahlen).

¹³⁹ Strods, Baznīcas vēsture (wie Anm. 2), S. 359, Tab. 23.

¹⁴⁰ Nach: 1996. The Baltic States. Comparative Statistics. Riga 1997, S. 17f.

Jahr von 34 812 im Jahr 1990 auf 41 757 im Jahr 1994 lag der Anteil der katholischen Bestattungen an der Gesamtzahl der Todesfälle in den Jahren 1990 bis 1994 konstant bei 14,1-14,5%. Bei der extrem rückläufigen Zahl der standesamtlichen Trauungen (1990: 23 619, 1994: 11 572) stieg der Anteil der katholischen Trauungen an dieser Gesamtzahl von 11,2% in den Jahren 1990 und 1991 über 14,7% im Jahre 1992 auf 16,1% bzw. 16,6% in den Jahren 1993 und 1994. Und am wichtigsten schließlich: Angesichts des enormen Rückgangs der Geburtenzahlen in Lettland von 37 918 im Jahr 1990 auf 24 256 im Jahr 1994 liegt der Anteil der katholisch Getauften seit 1991 kontinuierlich bei über 30% aller Neugeborenen.

Naturgemäß schwieriger in genaue Zahlen zu fassen ist die Zahl der katholischen Gläubigen im heutigen Lettland. Die zuständigen staatlichen Stellen nannten für das Jahr 1990 die Zahl von insgesamt 400 000-500 000 Mitgliedern christlicher Religionsgemeinschaften in Lettland, vier Jahre später nannten sie eine doppelt so hohe Zahl, nämlich 975 000 (vgl. Tab. 19).

Tabelle 19: Gläubige in Lettland nach Konfessionen 1990 und 1994 (Schätzungen) im Vergleich zu 1935¹⁴¹

| | 1990 | | 1994 | | 1935 | |
|-------------|-------------|------------|---------|-------|-----------|-------|
| Katholiken | 250–300 000 | 60,0–62,5% | 500 000 | 51,3% | 477 000 | 25,7% |
| Lutheraner | 70–100 000 | 17,5–20,0% | 300 000 | 30,8% | 1 076 000 | 58,1% |
| Orthodoxe | 35– 40 000 | 8,0– 8,8% | 100 000 | 10,3% | 174 000 | 9,4% |
| Altgläubige | 30– 40 000 | 7,5– 8,0% | 60 000 | 6,2% | 107 000 | 5,8% |
| Baptisten | ca. 5 000 | 1,1– 1,3% | | | | |
| Adventisten | ca. 2 000 | 0,4– 0,5% | | | | |
| Pfingstler | ca. 2 000 | 0,4– 0,5% | | | | |
| Insgesamt | 400–500 000 | | 975 000 | | 1 853 000 | |

1935 dagegen hatte die Zahl der Angehörigen christlicher Konfessionen wiederum fast doppelt so hoch gelegen, bei 1 853 500. Von der damals erfaßten Gesamtbevölkerung von 1 950 500 gab es neben 93 400 Juden lediglich 3 600 Personen ohne oder unbekannter Religionszugehörigkeit.¹⁴² Im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung, das in den Volkszählungsdaten den

¹⁴¹ Die Zahlen für 1990 (Stand: 1. Oktober 1990) gem. Angaben des Departements für Religionsangelegenheiten beim Ministerrat der Republik Lettland nach: Katoļu Dzeive (1990), H. 12, S. 46f. Die Zahlen für 1994 gem. Mitteilung der Abteilung für Religionsangelegenheiten im Justizministerium der Republik Lettland nach: Baltische Briefe (1995), H. 7/8, S. 10. Die Vergleichszahlen für 1935 nach: Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 74; die Prozentzahlen wurden von mir berechnet.

¹⁴² Ceturtā tautas skaitīšana (wie Anm. 1), S. 74.

Prozentzahlen stets zugrunde gelegt wird, sähe ein Vergleich zwischen damals und heute etwa so aus:

Tabelle 20: Gläubige im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung. Vergleich 1935/1994¹⁴³

| | 1935 | 1994 |
|-------------------|--------------------|--------------------|
| Katholiken | 477 000 (24,5%) | 500 000 (18,8%) |
| Lutheraner | 1 076 000 (55,2%) | 300 000 (11,3%) |
| Orthodoxe | 174 000 (8,9%) | 100 000 (3,8%) |
| Altgläubige | 107 000 (5,5%) | 60 000 (2,3%) |
| Gesamtbevölkerung | 1 950 000 (100,0%) | 2 666 000 (100,0%) |

Danach hätten die Katholiken als einzige Religionsgemeinschaft ihren Stand aus der Vorkriegszeit durch all die Jahre der Glaubensverfolgung hindurch halten können. Zwar ist es unbestreitbar, daß die katholische Kirche weit geringere Verluste erlitt als die evangelisch-lutherische, aber auch als die russisch-orthodoxe (die angesichts der massenhaften Zuwanderung von Russen in der Sowjetperiode eigentlich eine enorme Verstärkung hätte erfahren müssen); doch scheint die Zahl von einer halben Million Katholiken im Lande doch sehr hoch gegriffen zu sein; wenn man nur die praktizierenden Katholiken zugrunde legt, kommt man sicher auf eine viel niedrigere Zahl. Wenn Weihbischof Cakuls in einem größeren Beitrag für den Katholischen Kalender für das Jahr 1992 unter dem Titel „Wie viele Katholiken gibt es in Lettland?“¹⁴⁴ ebenfalls von rund einer halben Million ausgeht, so spricht er doch immer ausdrücklich von Menschen „katholischer Herkunft“ („katoļu izcelsmes“); in diesem weitgefaßten Sinne ist sicherlich auch die Zahl der Lutheraner und der Orthodoxen in Lettland weit höher als in den Tabellen 17 und 18 angegeben. Interessant sind die Angaben von Cakuls über die Verteilung dieser „Menschen katholischer Herkunft“ auf die einzelnen Landesteile: in Lettgallen ca. 210 000, in Riga und Jūrmala ca. 140 000, im restlichen Vidzeme weitere 30 000, davon je die Hälfte Letten (hauptsächlich Lettgaller) und Nichtletten (vor allem Polen und Litauer). In Kurzeme 25 000, davon nur etwa 10 000 Letten und 15 000 Sonstige (Polen, Litauer, Weißrussen), in Zemgale schließlich ca. 90 000 (55 000 Letten und 35 000 Sonstige).¹⁴⁵ In

¹⁴³ Prozentzahlen für 1935 nach: Ebenda, S. 75.

¹⁴⁴ Biskaps Jānis Cakuls, *Cik Katoļu Latvijā?* (Wie viele Katholiken gibt es in Lettland?), in: *Katoļu kalendārs 1992. gadam* (Katholischer Kalender für 1992). Rīga 1991, S. 48-55.

¹⁴⁵ Ebenda, S. 50 ff.

einer Übersicht zusammengefaßt und mit den Daten der Volkszählung von 1935 verglichen, ergibt sich folgendes Bild:¹⁴⁶

Tabelle 21: Katholischer Anteil an der Bevölkerung und Verteilung

| | Kath. Anteil an der Bevölkerung | | Verteilung der Katholiken | |
|----------|------------------------------------|-----------|------------------------------|---------|
| | 1935 | heute | 1935 | heute |
| Latgale | 57,51% | ca. 50,0% | 68,38% | 42,4% |
| Rīga | 11,61% | ca. 15,0% | 9,38% | 28,3% |
| Vidzeme | 4,05% | ca. 6,6% | 3,45% | 6,1% |
| Kurzeme | 8,51% | ca. 8,6% | 5,22% | 5,0% |
| Zemgale | 21,61% | ca. 26,0% | 13,57% | 18,2% |
| Lettland | 24,50% | ca. 18,6% | 100,00% | 100,00% |

Wir sehen also, daß heute im Vergleich zur Zwischenkriegszeit eine etwas gleichmäßigere Verteilung der Katholiken in Lettland existiert. In Lettgallen leben nur noch 42,4% der Katholiken, bereits 28% aber in Riga/Jūrmala und 18,2% in Zemgale. Der katholische Anteil an der Gesamtbevölkerung ist nach wie vor in Lettgallen am höchsten (50%), aber auch in den anderen Landesteilen gestiegen. Natürlich ist Lettland nicht „katholisch geworden“, wie eine provokative Überschrift in der Fachzeitschrift „Glaube in der 2. Welt“ nahelegt.¹⁴⁷ Doch ebenso unzutreffend ist es sicherlich, noch heute von den konfessionellen Verhältnissen in der Zwischenkriegszeit auszugehen, wie es z.B. der Fischer Weltalmanach auch in seiner neuesten Ausgabe für 1999 noch tut. Angesichts der o.g. Zahlen, vor allem der neuen Entwicklung bei den Taufen, kann man davon ausgehen, daß die Lutheraner die Katholiken wieder „überholt“ haben, und realistisch erscheint eine 1997 genannte Prozentzahl von 38% Lutheranern und 35% Katholiken (15% Orthodoxe).¹⁴⁸ Für die uns hier interessierende Fragestellung ist allerdings weniger die Tatsache der zahlenmäßigen Zunahme und gleichmäßigeren geographischen Verteilung der Katholiken in Lettland interessant, sondern vielmehr die Normalisierung des Verhältnisses zwischen den Kirchen und den Menschen verschiedener Konfessionen, wie sie inzwischen zweifellos eingetreten ist.

¹⁴⁶ Aktuelle Zahlen nach: Ebenda, S. 50-53.

¹⁴⁷ Vgl. oben, Anm. 133.

¹⁴⁸ Facts about Latvia, in: Latvia – Baltic State (1997), Nr. 1, S. 60.

„Normalisiert“ hat sich auch die Situation bei der Priesterausbildung. Der Unterschied wird deutlich, wenn man sich die Zusammensetzung der Studenten im Übergangsjahr 1991/92 vor Augen hält. Unter den elf Studenten des V. und letzten Kurses war kein einziger Lette, auch kein einziger, der aus der Lettischen SSR kam: Fünf (drei Polen und zwei Ukrainer) stammten aus der Ukraine, drei (zwei Polen und ein Litauer) aus Weißrußland, je einer aus Moldawien (Pole), Kazachstan (Deutscher) und Tadžikistan. Unter den insgesamt 15 Studenten des IV. Kurses befanden sich nur drei Letten (die auch aus Lettland stammten), aber neun Polen (davon acht aus der Ukraine und einer aus Weißrußland), zwei Ukrainer und ein Deutscher (aus Kazachstan). Im III. Kurs, insgesamt elf Studenten, waren bereits sieben Letten sowie ein Pole aus Lettland vertreten, ferner ein Ukrainer und ein Pole aus der Ukraine sowie ein Pole aus Moldawien. Im II. Kurs stammten von insgesamt 15 Studenten bereits 14 aus Lettland (zwölf Letten, ein Pole und ein Weißrusse), nur einer aus der Ukraine (Pole). Und im I. Kurs schließlich stammten alle 13 Studenten aus Lettland, zwölf davon waren auch ethnische Letten, einer Weißrusse.¹⁴⁹

Nach Ablauf dieses Studienjahrs (1991/92) verließen praktisch alle Studenten aus anderen Republiken (bzw. Staaten) das Seminar, und im Studienjahr 1993/94 gab es nur noch drei Hörer aus anderen Republiken (zwei aus Estland und einen aus Kazachstan), die den Vorlesungen in lettischer Sprache folgten.¹⁵⁰

Ein letzter, längst überfälliger Akt der „Normalisierung“ der kirchlichen Verhältnisse erfolgte am 7. Dezember 1995 durch die Neugründung zweier Diözesen für das traditionell überwiegend katholische Lettgallen und das traditionell mit einem relativ starken katholischen Bevölkerungsanteil versehene Zemgale. Für die nach dieser grundlegenden Neustrukturierung der Kirchenprovinz Lettland nunmehr bestehenden vier Diözesen, die den vier historischen Landesteilen und auch aktuellen Verwaltungsbezirken Lettlands entsprechen, gibt das Mitteilungsblatt des Vatikans folgende Zahlenangaben:¹⁵¹ Das von der Erzdiözese Riga abgetrennte und zu einer eigenen Diözese mit der Bezeichnung Rēzekne-Aglona erhobene Lettgallen bildet nunmehr die nach der Anzahl der Gläubigen bei weitem größte

¹⁴⁹ Kalendārs (wie Anm. 144), S. 24 f.

¹⁵⁰ Cakuls, *Priesteri* (wie Anm. 51), S. 25.

¹⁵¹ La rinascita della Chiesa in Lettonia dopo la lunga persecuzione, in: *L'Osservatore Romano* vom 31. Dezember 1995, S. 7. Die Angaben über die Zahl der Gläubigen entsprechen denen von Weihbischof Cakuls für das Jahr 1992 (vgl. oben) mit nur einer Ausnahme: Für die neu umschriebene Diözese Liepāja, also für Kurzeme, werden jetzt 30 000 (statt 25 000) Katholiken genannt; die Gesamtzahl würde sich damit auf genau 500 000 erhöhen.

Diözese Lettlands; zu ihrem Bischof wurde der bisherige Bischof von Liepāja, Jānis Bulis, ernannt; Bischofssitz wurde die Stadt Rēzekne, wobei der Wallfahrtsort Aglona, das spirituelle Zentrum der Katholiken Lettlands, durch Erhebung seiner Basilika zur zweiten Kathedrale¹⁵² des neuen Bistums besonders gewürdigt wurde. Von den ca. 410 000 Bewohnern Lettgallens sind heute ca. 210 000 katholisch. In dem 13 300 km² umfassenden Gebiet gibt es heute 98 katholische Gemeinden und vier Filialen in den elf Dekanaten Daugavpils, Krāslava, Dagda, Aglona, Preiļi, Līvāni, Varakļāni, Rēzekne, Ludza, Nautrēni (Rogovka) und Viļaka. Zum Zeitpunkt ihrer Gründung verfügte die neue Diözese über 46 Diözesan- und fünf Ordensgeistliche (Marianer); 21 Seminaristen in Riga gehörten ihr an, und 30 Ordensschwestern waren dort tätig.¹⁵³ Nach neuesten Daten für 1998 gibt es neben Bischof Bulis 50 Priester, davon fünf Marianer und einen Kapuziner.¹⁵⁴

Erzbischof-Metropolit Pujats verbleibt mit der um Lettgallen verkleinerten Erzdiözese Riga zwar noch immer das flächenmäßig größte Bistum (23 300 km²), doch umfaßt es „nur“ noch ca. 170 000 Katholiken, die auf 23 Gemeinden und 20 Missionsstationen, organisiert in den drei Dekanaten Riga, Valmiera und Valka, entfallen. 1995 zählte man dort 22 Diözesan- und zwölf Ordensgeistliche, 21 Seminaristen und 38 Ordensschwestern.¹⁵⁵ Heute sind es neben Erzbischof Pujats und Weihbischof Cakuls insgesamt 33 Priester, darunter vier Kapuziner, drei Prämonstratenser, zwei Marianer und ein Jesuit, sowie ein Diakon.¹⁵⁶ Das Bistum Liepāja wurde entlang der historischen Grenze zwischen den Landesteilen Kurzeme im Westen und Zemgale im Osten geteilt. Die dadurch neu geschaffene Diözese Jelgava, südlich an Lettgallen anschließend, verfügt über einen relativ hohen Anteil von Katholiken (ca. 90 000 der 418 000 Einwohner auf einer Gesamtfläche von 16 600 km²). Ihre 38 Gemeinden verteilen sich auf die fünf Dekanate Grīva (Griwa), Ilūkste, Jēkabpils, Skaistkalne sowie Jelgava und werden von 16 Priestern betreut; fünf Priesteramtskandidaten dieser Diözese studieren in Riga, und es gibt insgesamt elf Ordensschwestern aus drei verschiedenen Kongregationen.¹⁵⁷ Der verbliebene Westteil der Diözese Liepāja, von der Ausdehnung her nahe-

¹⁵² „Co-Cattedrale“ heißt es im italienischen Text des L'Osservatore Romano.

¹⁵³ La rinascita (wie Anm. 151).

¹⁵⁴ <http://www.catholic.lv//diecezes/Rez-AglD.htm>.

¹⁵⁵ La rinascita (wie Anm. 151).

¹⁵⁶ <http://www.catholic.lv//diecezes/RigasAD/Rig-e.htm>.

¹⁵⁷ La rinascita (wie Anm. 151); vgl. <http://www.catholic.lv//diecezes/JelgavaD.htm>. 1995 wurde noch ein Ordensgeistlicher (Jesuit) genannt, der 1998 nicht mehr aufgeführt wird.

zu gleich groß (13 200 km²), ist hingegen ein ausgesprochenes Diasporagebiet. Nur ca. 30 000 der 314 000 Einwohner sind als Katholiken registriert; 14 Gemeinden in den drei Dekanaten Liepāja, Alsunga (Allschwangen) und Talsi wurden 1995 von nur 5 Diözesanpriestern und einem Ordenspriester betreut;¹⁵⁸ heute sind es bereits doppelt so viele Priester, neben dem Bischof zwölf, darunter drei Prämonstratensermönche.¹⁵⁹ Für diese beiden Diözesen wurden neue Bischöfe ernannt, die erst nach der Unabhängigkeit vom westlichen Ausland her ins Land kamen: Antons Justs, Bischof von Jelgava, wurde 1931 in Varakļāni geboren; seine Familie floh 1944 vor der Roten Armee zunächst nach Westdeutschland und dann, 1949, in die Vereinigten Staaten. Ins wieder unabhängige Lettland zurückgekehrt, wurde er 1992 Spiritual und 1994 Rektor des Priesterseminars in Riga. Ārvaldis Andrejs Brumanis, Bischof von Liepāja, wurde 1926 in Klostere (Hasenpoth-Kloster) (Kurzeme) geboren (also auf dem Gebiet seiner heutigen Diözese) und ist damit der einzige unter den lettischen Bischöfen, der nicht aus Lettgallen stammt. Seine Ausbildung erhielt er in Namur (Belgien), wo er auch 1954 zum Priester geweiht und in die Diözese Liepāja inkardiniert wurde.¹⁶⁰

Das nun endlich als eigenständige Diözese konstituierte Lettgallen stellt auch im neuen, wiedererstandenen lettischen Staat den problematischsten Landesteil dar. Viele Lettgaller sind seit der Endphase des Zweiten Weltkriegs in die westlichen Landesteile, vor allem in die Stadt Riga umgesiedelt; andererseits war Lettgallen das neben den Großstädten am meisten von Einwanderung während der Sowjetperiode betroffene Gebiet. So ist die Bevölkerungsstruktur hier aus lettischer Sicht besonders bedenklich: In der größten Stadt Lettgallens, in Daugavpils mit seinen 127 000 Einwohnern, stellen die Letten nur 13% der Bevölkerung, ebenso wie die Polen, Russen dagegen bilden mit 70% eine überwältigende Mehrheit. In ganz Lettgallen stellen die Russen die größte Bevölkerungsgruppe: Wer sich im Internet unter dem Stichwort „Latgale“ informieren will, erhält über die Bevölkerungsstruktur folgende Auskunft: 43% Russen, 42% Letten, 6% Weißrussen, 5% Polen und – neben anderen – 5% „polnische Weißrussen“ („Polish Belorussians“ heißt es im englischen Text).¹⁶¹ Mit dieser merkwürdigen Kategorie können wohl nur die alteingesessenen „einheimischen“, teilweise polonisierten Katholiken weißrussischer Herkunft gemeint sein, die ehemaligen „tutejši“, die zusammen

¹⁵⁸ La rinascita (wie Anm. 151). Dazu kam die erstaunlich hohe Zahl von vier Priesteramtskandidaten.

¹⁵⁹ <http://www.catholic.lv//diecezes/LiepajasAD/Lie-1.htm>.

¹⁶⁰ La rinascita (wie Anm. 151); Katoļu Dzeive (1996), H. 2, S. 3f.

¹⁶¹ <http://www.dpu.lv/Regional/latgale.en.html>, S. 4.

mit den Polen und der überwiegenden Mehrheit der Letten gut 50% der Katholiken Lettgallens repräsentieren. Wenn sie hier gesondert erfaßt und von den nach dem Zweiten Weltkrieg eingewanderten Weißrussen unterschieden werden, so geschieht das gewiß nicht, um auf besondere Integrationsprobleme hinzuweisen, sondern im Gegenteil. Aufgrund der Bevölkerungsentwicklung Lettlands während der sowjetischen Periode, die von vielen Letten als Existenzbedrohung ihrer Nation durch Überfremdung empfunden wurde, sind nicht nur die Letten so zusammengerückt, daß früher als trennend empfundene konfessionelle und regionale Unterschiede heute praktisch gar nicht mehr wahrgenommen werden, zumindest keine desintegrative Wirkung mehr haben, sondern auch die Nachfahren der alteingesessenen nichtlettischen Einwohner, die als Bürger der Republik Lettland der Zwischenkriegszeit sofort und selbstverständlich die Staatsbürgerschaft der wiedererstandenen, neuen Republik Lettland erhielten, werden als integraler Bestandteil dieses Staates angesehen, an deren Loyalität zu zweifeln es keinen Anlaß gibt – auch und schon gar nicht, wenn es sich dabei um Katholiken handelt. Diese ihrerseits haben, so darf man annehmen, heute keine Probleme mehr damit, sich – ob Letten, Polen oder Weißrussen – als vollwertige und gleichberechtigte Mitglieder ihrer Nation und Bürger der Republik Lettland zu betrachten.

Das Rigaer Geistliche Seminar (1846–1918) in der estnischen Kulturgeschichte

von Anu Raudsepp

Sich mit der Thematik der orthodoxen Kirche in Estland zu befassen, war zu allen Zeiten wegen ihrer Verbundenheit mit der staatlichen Politik Rußlands äußerst problematisch. Die Erforschung des Lebens und Wirkens estnischer orthodoxer Geistlicher und Intellektueller ermöglicht es jedoch, die Rolle der orthodoxen Kirche bei der geistigen Entwicklung der Esten neu einzuschätzen. Hierzu trägt auch die Geschichte des Rigaer Geistlichen Seminars bei.

In Estland und Lettland spielte die Orthodoxie bis zur ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine unbedeutende Rolle; daher wurde die erste orthodoxe Schule erst im Jahre 1830 in Riga gegründet.¹ Diese dem Pskover Geistlichen Seminar untergeordnete Lehranstalt wurde wegen der geringen Schülerzahl bereits 1835 wieder geschlossen. Auch die orthodoxe Schule, die in den Jahren 1842–1852 in Riga wirkte und für die Kinder der Geistlichen Livlands und Kurlands bestimmt war, fand keine besondere Resonanz.²

Die Massenkonzersion der 1840er Jahre, in deren Ergebnis 65683 Esten und 40397 Letten von der lutherischen Kirche zur Orthodoxie übertraten,³ schuf gute Voraussetzungen zur Gründung einer höheren geistlichen Schule in Riga. Zur Festigung und Verbreitung der Orthodoxie wurden gut ausgebildete Priester gebraucht, die imstande sein sollten, es mit den lutherischen Pastoren aufzunehmen. Die bald einsetzende Rekonversion zum Luthertum zeugt von der konfessionellen Unsicherheit der Esten und Letten. 1846 wurde die Rigaer Geistliche Schule eröffnet, aus der sich bis zum Jahre 1851 das Geistliche Seminar herausbildete.

Die Studien zur Geschichte der russischen geistlichen Lehranstalten stammen größtenteils aus dem 19. und vom Beginn des 20. Jahrhunderts.⁴ Nach der Oktoberrevolution 1917 wurden alle geistlichen Schulen ge-

¹ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 12-13, S. 511 f.

² Ebenda, S. 512-519.

³ H. Kruus, Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail (Bäuerliches Aufbegehren in Südestland in den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts). Tartu 1930, S. 400.

⁴ Vgl. auch Spravočniki po istorii dorevoljucionnoj Rossii. Bibliografičeskij ukazatel'. Izdanie 2-e. peresmotrennoe i dopolnennoe (Handbücher zur Geschichte des vorrevolutionären Rußland. Bibliographischer Anzeiger. 2., durchgesehene u. ergänzte Aufl.), Red. v. P.A. Zaenčkovskij. Moskva 1978, S. 194-197.

schlossen, und ihre Archive wurden vernichtet. Gegenwärtig macht sich in Rußland zunehmendes Interesse an geistlicher Ausbildung bemerkbar.⁵ Diesbezügliche Forschungen werden jedoch mangels authentischer Quellen erschwert.

Die Geschichte des Rigaer Geistlichen Seminars (1846–1918) dagegen kann aufgehellert werden, da die estnischen Seminaristen als einzige unter den 58 Angehörigen dieser russischen orthodoxen Lehranstalt Materialien sammelten. Eine zielgerichtete Untersuchung der Geschichte des Rigaer Geistlichen Seminars wurde durch die in der estnischen Presse in den 1930er Jahren entfachte Polemik angeregt, die hinterfragte, ob es gelungen sei, die Orthodoxie im Dienste der Russifizierungspolitik auszunutzen.⁶ Estnische Rechtgläubige waren über die Behauptung von H. Kruus empört, die Esten seien als Nation durch die Orthodoxie gespalten worden, was einen günstigen Boden für Russifizierungstendenzen geschaffen habe.⁷ Als Gegenargument wurde die Bedeutung der orthodoxen Kirche für die Bildung der Esten in orthodoxen Volksschulen und im Rigaer Geistlichen Seminar hervorgehoben. 1936 reifte bei ehemaligen Absolventen estnischer Abstammung der Entschluß, zur Widerlegung der Behauptung der vermeintlichen Verbindung von Orthodoxie und Russifizierung eine Übersicht über die Geschichte der Rigaer Geistlichen Schule und des Rigaer Geistlichen Seminars zu verfassen.⁸ Von der zur Herausgabe des Albums gebildeten Kommission (Metropolit Aleksander von Tallinn und ganz Estland, Erzbischof Nikolaj von Pečur, Vorsitzender der Synode der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche, Oberpriester Nikolai Päts, Historiker Villem Orav und Beamter des Staatlichen Zentralen Statistikbüros Juhan Janusson sowie die Mitglieder des Ältestenhauses des Klubs des Rigaer Geistlichen Seminars) wurde diese Aufgabe dem bekannten Rechtswissenschaftler Ado Birk (1883–1942) übertragen.⁹

Die Tätigkeit des Rigaer Geistlichen Seminars wurde 1918 in Nižnij Novgorod eingestellt. Dort blieb auch das Archiv der Schule. Es liegt nahe zu vermuten, daß es wie die Archive anderer geistlicher Seminare vernichtet wurde. Dies wurde auch auf Anfrage der Verfasserin des vorlie-

⁵ A.V. Suško, *Duchovnye seminarii v Rossii (do 1917 g.)* (Geistliche Seminare in Rußland [bis 1917]), in: *Voprosy istorii* (1996), Nr. 11/12, S. 107–114.

⁶ *Elutõde* Nr. 4 vom 28. Februar 1936; Nr. 6 vom 13. März 1936; Nr. 8 vom 27. März 1936; Nr. 22/23 vom 2. Juli 1936; Nr. 32 vom 17. September 1936; Nr. 34 vom 1. Oktober 1936; Nr. 42 vom 26. November 1936; Nr. 43 vom 3. Dezember 1936; Nr. 3 vom 4. Februar 1937; Nr. 5 vom 4. März 1937; Nr. 6 vom 19. März 1937; Nr. 8 vom 15. April 1937; Nr. 9 vom 30. April 1937; Nr. 10 vom 13. Mai 1937.

⁷ Kruus, *Käärimine* (wie Anm. 3), S. 409.

⁸ *Elutõde* Nr. 34 vom 1. Oktober 1936.

⁹ Eesti Kirjandusmuuseum. Eesti Kultuuriajaloo Arhiiv Tartu (Estnisches Literaturmuseum. Archiv für estnische Kulturgeschichte) (EKM EKA), f. 296, m. 15:1, l. 2.

genden Beitrags beim Nižnij Novgoroder Staatlichen Archiv bestätigt. Ado Birk leitete eine Sammelaktion ein und konnte eine Geschichte des Rigaer Geistlichen Seminars in den Jahren 1847–1887 sowie eine Sammlung von Biographien der mit Estland verbundenen Seminaristen 1940 als Manuskript vorlegen.¹⁰ Er stützte sich bei der Ausarbeitung der Übersicht hauptsächlich auf Mitteilungen in der Presse, publizierte Quellen und Erinnerungen. Leider sind seine Verweise auf die benutzten Materialien nicht vollständig.

Im Verlauf des Zweiten Weltkrieges kam die genannte Arbeit abhandeln. Auf Vorschlag des ehemaligen Absolventen Jaan Kukkk wurde 1963 eine Suchaktion vorgenommen, um die bereits verfaßte Geschichte des Rigaer Geistlichen Seminars und die gesammelten Biographien ausfindig zu machen, die vorhandenen Daten zu korrigieren und neue Recherchen zu den sehr umfassenden Personalien der Seminaristen anzustellen.¹¹ Der Rechtswissenschaftler Jaan Kukkk (1898–1986) wurde zum Initiator einer riesigen Arbeit – davon zeugt seine umfangreiche Korrespondenz.¹² Im Jahre 1965 kamen zwei ehemalige Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars, Konstantin Talvak und Nikolai Pölluaas, den seit dem Krieg verschollenen Materialien auf die Spur.¹³ Von der Idee, die Geschichte ihrer Schule zu publizieren, waren die ehemaligen Seminaristen sowohl in Estland als auch im Ausland begeistert. Als Ergebnis ihrer Bemühungen entstand eine Sammlung von Biographien der Zöglinge der Rigaer Geistlichen Schule und des Rigaer Geistlichen Seminars, die Angaben zu 960 Personen enthält,¹⁴ von denen 931 entweder estnischer Abstammung waren oder in Estland bzw. in estnischen Gemeinden in Rußland und Lettland wirkten. Bei der Zusammenstellung des Sammelbandes wurden zu jeder Person möglichst viele Angaben gesammelt, u.a. auch ihre Erinnerungen an die Studienzeit. Die Daten der genannten Sammlung konnten von der Verfasserin des vorliegenden Beitrags korrigiert und ergänzt werden.

In der Sowjetzeit erschienen Erinnerungen an das Rigaer Geistliche Seminar von Aleksander Rängel,¹⁵ Jaan Kukkk¹⁶ und Anton Härma.¹⁷ Ihre durchaus faszinierenden Memoiren sollten unbedingt weiteren Kreisen zugänglich gemacht werden. Dieser Gedanke hatte einst auch die ehema-

¹⁰ EKM EKA, f. 296, m. 14:2, 224 l.

¹¹ EKM EKA, f. 296, m. 17:1, l. 4.

¹² EKM EKA, f. 296, m. 1:4; m. 2:2; m. 2:3; m. 2:4.

¹³ EKM EKA, f. 296, m. 17:1, l. 5.

¹⁴ EKM EKA, f. 296, m. 17:1 u. 18:1, 988 l.

¹⁵ EKM EKA, f. 296, m. 6:2, 1-16 l.; m. 7:1-2, 332 l.

¹⁶ EKM EKA, f. 296, m. 5:1, 243 l.

¹⁷ EKM EKA, f. 296, m. 3:1, 384 l.

ligen estnischen Seminaristen begeistert, jedoch war dies in der Sowjetzeit nur schwer möglich gewesen. Damals wurden Persönlichkeiten gesucht, die eine revolutionäre Vergangenheit aufweisen konnten.

Obwohl sich die Letten nicht wie die Esten mit der Sammlung von Biographien beschäftigten, veröffentlichte der ehemalige Absolvent des Rigaer Geistlichen Seminars, Pāvils Gruzna, im Jahre 1948 im Exil seine Memoiren unter dem Titel „Bursaki“. Estnische Seminaristen kritisierten ihn wegen seiner zu blühenden Phantasie, schätzten aber seine Fähigkeit, das Wesentliche am Seminarleben wiederzugeben, hoch ein.¹⁸

Im Historischen Staatsarchiv Lettlands gibt es nur wenige Mitteilungen über die Geschichte der Rigaer Geistlichen Schule und des Rigaer Geistlichen Seminars, sie betreffen hauptsächlich die letzten Jahre seiner Tätigkeit.¹⁹ Nach Meinung des bekannten lettischen Historikers Aleksandrs Gavriliņš, der sich mit der Geschichte der orthodoxen Kirche beschäftigt, enthalten auch andere Bestände keine wesentlichen Angaben. Aus Mangel an Quellen über die Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars wurde diese Thematik in Lettland bisher wenig erforscht. Eine längere Übersicht erschien 1940 in einer Abhandlung der Geschichte der lettischen Schule.²⁰

Über das Rigaer Geistliche Seminar schrieben auch einige Vertreter der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die bekannteste Abhandlung stammt von Patriarch Alexius II. von Moskau und ganz Rußland, der sich mit dieser Thematik in seiner Doktorarbeit auseinandersetzt.²¹ Er beruft sich hauptsächlich auf die zum 50. Jubiläum des Rigaer Geistlichen Seminars erschienenen Publikationen.²² Zusätzlich erwähnt er die Namen von sieben estnischen Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars, die seiner Meinung nach in der estnischen Kulturgeschichte eine bedeutende Rolle spielten: Mihkel Suigusaar, Propst Küppar von Viljandi, der Priester Regema (Rehema) von Kingissepa, der Priester Joann Veevo des Klosters Pühitisa, Priester Alexander Vārat, Priester Peeter Saar und Priester Laurenti Raudsepp.²³

Von den genannten Personen ist in der estnischen Kulturgeschichte nur Mihkel Suigusaar näher bekannt, der sich als Zensor tatsächlich große Verdienste erwarb. Der Name von Laurenti Raudsepp erscheint weder in

¹⁸ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 62f.

¹⁹ Latvijas Valsts vēstures arhīvs (Historisches Staatsarchiv Lettlands, Riga) (LVVA), F. 5723.

²⁰ A. Vičs, *Latviešu skolu vēsture* (Lettische Schulgeschichte). Rīga 1940, S. 312-336.

²¹ Mitropolit Aleksij (Ridiger), *Očerki po istorii pravoslavlja v Ēstonii* (Priloženie) (Studien zur Geschichte der Orthodoxie in Estland [Beilage]). o.O. 1984, S. 248-554.

²² Rižskija Eparhial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 9-11, S. 15ff.; *Pjätidesjatiletnij jubilej Rižskoj Duchovnoj seminarii (1851-1901)* (Das 50jährige Jubiläum des Rigaer Geistlichen Seminars [1851-1901]). Rīga 1902.

²³ Aleksij, *Očerki* (wie Anm. 21), S. 554.

den Schülerlisten der Rigaer Geistlichen Schule noch in denen des Rigaer Geistlichen Seminars. Der oben genannte (Jefim) Kūppar war 1871–1894 Propst des Landkreises Viljandi, wirkte eine Zeitlang auch als Lehrer am Rigaer Geistlichen Seminar und beteiligte sich an der Arbeit des Landwirtschaftlichen Vereins von Viljandi. Etwas schwieriger ist es, die Tätigkeit der anderen einzuschätzen. Alexander Vārat, der später nach Rußland übersiedelte, war am Ende des 19. Jahrhunderts als Anhänger der Russifizierung bekannt, wobei er selbst bei der Durchsetzung dieser Politik aktiv mitwirkte.²⁴ Die übrigen Namen sind in Estland nicht weiter öffentlich bekannt. Johan Rehema und Joann Veevo zogen im Ersten Weltkrieg nach Rußland. Peeter Saar wirkte seit 1900 in Rußland als Priester und kam wahrscheinlich 1926 oder 1927 ums Leben. Ein weiterer Peeter Saar war in Estland als Priester tätig.

Das Rigaer Geistliche Seminar wurde auf Initiative von Patriarch Alexius II. mit dem Ziel, die Tätigkeit der orthodoxen Kirche im Baltikum zu beleben, am 28. März 1994 neu eröffnet.²⁵ Hierzu schrieb Erzbischof Alexander von Riga und ganz Lettland eine längere populärwissenschaftliche Abhandlung.²⁶

1. Zur Geschichte der geistlichen Lehranstalten Rußlands

1.1. Geistliche Lehranstalten vom 11. bis zum 18. Jahrhundert

Die Orthodoxie begann sich ab 988 in Rußland zu verbreiten. Die erste geistliche Schule wurde 1030 in Novgorod gegründet,²⁷ bis zum Ende des 16. Jahrhunderts existierten solche Schulen jedoch nur vereinzelt. Unter dem mongolisch-tatarischen Joch wurden der Russisch-Orthodoxen Kirche große Privilegien zuteil, die der Wirtschaftstätigkeit und Säkularisierung bessere Voraussetzungen schufen, als es damals im übrigen Europa der Fall war. In Rußland entstand eine eigenwillige orthodoxe Kirche, deren Geistliche durch unglaubliche Unbildung auffielen und in Magie und Mystik statt in der Theologie hoch im Kurs standen.²⁸

²⁴ Eesti Biograafilise Leksikoni täiendusköide (Ergänzungsband zum Estnischen Biographischen Lexikon), hrsg. v. P. Tarvel, H. Kruus u. J. Olvet. Tartu/Tallinn 1940, S. 382.

²⁵ SM-segodnja Nr. 42 vom 2. März 1994.

²⁶ Pravoslavnyj cerkovnyj kalendar' 1996 (Orthodoxer Kirchenkalender 1996), hrsg. v. der Orthodoxen Kirche Lettlands. o.O., S. 59-66.

²⁷ Bol'shaja Sovetskaja Ėnciklopedija (Große Sowjetenzyklopädie). Bd. 8, Moskva 1972, S. 551.

²⁸ R. Pajps [Pipes], Rossija pri starom režime (Rußland unter dem alten Regime). Moskva 1993, S. 297-300.

Die Russisch-Orthodoxe Kirche bewahrte ihre relative Unabhängigkeit von der weltlichen Macht bis zum Erstarken des Moskauer Großfürstentums im 15. Jahrhundert. Den ersten entscheidenden Schritt tat Großfürst Vassilij II., indem er 1448 ohne Zustimmung des Patriarchen von Konstantinopel das Moskauer Erzbistum für selbständig erklärte. Der Patriarch erkannte dies erst im Jahre 1589 an, nach der Gründung des Moskauer Patriarchats. Damals wies die Russisch-Orthodoxe Kirche bereits erhebliche Unterschiede im Vergleich zu den anderen orthodoxen Kirchen auf, und im Staat wurde die Idee von Moskau als drittem Rom geschaffen.²⁹

Die Bildungsbestrebungen der orthodoxen Kirche verstärkten sich am Ende des 16. und in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wobei diese offensichtlich durch Meldungen über Fortschritte der Katholiken auf diesem Gebiet angeregt wurden. Zunächst wurden Schulen der orthodoxen Bruderschaften in der dem Polnisch-Litauischen Königreich zugehörigen Ukraine eröffnet.³⁰ Der Vorgänger der geistlichen Seminare – die Schule der Kiever Bruderschaft – wurde 1615 gegründet. Der Vorsteher des Klosters Pečur und spätere Metropolit Peter Mogila, der begann, die Orthodoxie in einer vorwiegend katholischen Gesellschaft zu verbreiten, gestaltete die Schule zu einer höheren Lehranstalt um. Bis zum Jahr 1701 war die Schule als Mogila-Kollegium bekannt, danach trug sie den Namen Kiever Geistliche Akademie.³¹ Mogila propagierte später als erster in Rußland die lateinische Kultur, deren Einflüsse im kulturellen Leben Rußlands bis zum Ende des 18. Jahrhunderts vorherrschten.³² Seine Schule ähnelte im wesentlichen den Jesuitenschulen: In der achtklassigen lateinischen Lehranstalt wurden in erster Linie Sprachen (Griechisch, Latein u.a.) und allgemeine Fächer (Philosophie, Rhetorik, Arithmetik) unterrichtet,³³ Theologie konnte in Rußland bis zum Ende des 17. Jahrhunderts nur im Rahmen anderer Fächer studiert werden.³⁴

Im Land waren die Bildungsanstrengungen keineswegs beliebt. Als Patriarch Nikon versuchte, die Unterschiede zwischen der russischen und anderen Kirchen zu reduzieren und Neuerungen im Kirchenleben nach westlichem Vorbild einzuführen, protestierten viele Orthodoxe äußerst

²⁹ W. Philipp, *Altrußland bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1963 (Propyläen Weltgeschichte. 5), S. 240 ff.

³⁰ G. Florovskij, *Vstreča s Zapadom*. – *Iz istorii ruskoj kul'tury* (Begegnung mit dem Westen. – Aus der Geschichte der russischen Kultur). Bd. III, Moskva 1996, S. 266–281.

³¹ *Ėnciklopedičeskij Slovar' F.A. Brokgauza i I.A. Efrona* (Lexikon von F. A. Brokgauz und J. A. Efron). Bd. I, S.-Peterburg 1890, S. 254 ff.

³² Florovskij, *Vstreča* (wie Anm. 30), S. 281–291.

³³ *Ėnciklopedičeskij Slovar'* (wie Anm. 31), Bd. IX, Tl. 21, S. 268 f.

³⁴ Florovskij, *Vstreča* (wie Anm. 30), S. 291.

heftig dagegen. Die Altgläubigen, die sich nach der im Anschluß an das Moskauer Konzil 1666/67 vollzogenen Kirchenspaltung von der orthodoxen Kirche trennten, sowie die religiösen Sekten, deren Gründung durch diese Ereignisse veranlaßt wurde, wehrten sich gegen die Bildung. Unter dem Volk fanden sie viele Anhänger.³⁵

Auf Verlangen Peters I. wurde in Rußland jedoch an westlichen Bildungsgrundsätzen festgehalten, wenn sich auch nur wenige Anhänger der griechischen Bildung in der 1685 gegründeten Moskauer Geistlichen Schule (ab 1687 Moskauer Slavisch-Griechisch-Lateinische Akademie) versammelten.³⁶ Bis zur Jahrhundertwende wurde auch diese zu einer Lehranstalt ähnlich der Kiever Geistlichen Akademie umgestaltet. Die Schulen, die in der Folgezeit gegründet wurden, waren von Anfang an Lateinschulen.³⁷

Auch die Säkularisierung der Russisch-Orthodoxen Kirche schritt voran. Der Grundbesitz der Kirche wurde verstaatlicht, und mit dem Geistlichen Reglement (25. Januar 1721) wurde eine neue Kirchenordnung eingeführt.³⁸ Die Kirche wurde gänzlich dem Staat unterstellt, das Patriarchat wurde abgeschafft, und das Geistliche Kollegium (der spätere Heilige Synod) wurde zum obersten Verwaltungsorgan der Russisch-Orthodoxen Kirche erklärt, dessen Mitglieder vom Zaren ernannt wurden. Es waren hauptsächlich Geistliche; der höchste Würdenträger, der Generalprokurator, war jedoch weltlicher Provenienz (im 18. Jahrhundert wurde dieses Amt meistens von Militärs bekleidet). Die Geistlichen waren verpflichtet, neben dem Dienst in den Gemeinden auch über die Gesinnung der Bevölkerung Aufsicht zu führen – dies in Kooperation mit der Polizei.³⁹

Peter I. legte die Rückständigkeit Rußlands im Bildungswesen gerade der orthodoxen Kirche zur Last, weshalb die Bildungsfragen im Geistlichen Reglement äußerst gründlich behandelt wurden. Damit der Klerus auch hier, wie im übrigen Europa, zu einem gebildeten Stand werden konnte, sollten in allen Bistümern geistliche Lehranstalten gegründet werden.⁴⁰

³⁵ N. Nikolski, *Vene kiriku ajalugu* (Geschichte der russischen Kirche). Tallinn 1988, S. 210-250.

³⁶ S. Smirnov, *Istorija Moskovskoj slavjano-greko-latinskoj Akademii* (Geschichte der Moskauer Slavisch-Griechisch-Lateinischen Akademie). Moskva 1855, S. 18-80.

³⁷ P. Znamenskij, *Duchovnye školy v Rossii do reformy 1808 goda* (Geistliche Schulen in Rußland bis zur Reform von 1808). Kazan' 1881, S. 20-23.

³⁸ *Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj imperii* (Vollständige Sammlung der Gesetze des Russischen Reiches). Bd. 6, Nr. 3718.

³⁹ Pajps, *Rossija* (wie Anm. 28), S. 315 ff.

⁴⁰ Znamenskij, *Duchovnye školy* (wie Anm. 37), S. 53-56.

Der Hauptautor des Geistlichen Reglements, Feofan Prokopovič, Lehrkraft an der Kiever Geistlichen Akademie und Gesinnungsgenosse Peters I., verfaßte aufgrund des Lehrplans der Kiever Akademie einen Pflichtlehrplan für neue Schulen. Bestimmte Ergänzungen betrafen den Sprachunterricht (z.B. wurde der Anteil des Griechischen reduziert) und die Theologie, die in den zwei höheren Klassen unterrichtet wurde.⁴¹ Da der Geistlichenstand seit 1708 erblich war,⁴² wurden auch die geistlichen Lehranstalten als ständische Schulen eingerichtet. Bis zur zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten die Schulen unterschiedliche Namen getragen: St. Petersburger Slavisch-Griechisch-Lateinisches Seminar (1721), Geistliches Seminar Vologda (1724), Char'kover Kollegium (1726) u.a.⁴³ Nun setzte sich die Bezeichnung „geistliches Seminar“ durch.

Das Unterrichtsniveau der Schulen hing von den wirtschaftlichen Möglichkeiten und von der Ausbildung der Lehrer ab. Paradoxerweise erwies sich gerade die theologische Ausbildung in den geistlichen Lehranstalten als ihre schwächste Seite. 1750 existierten 26 geistliche Lehranstalten, wobei es nur in vier Schulen Theologieklassen gab. Es ist anzunehmen, daß viele Schüler wegen der zu strengen Hausordnung und aufgrund von Lernschwierigkeiten die geistlichen Schulen verlassen mußten, bevor sie in die Theologieklassen versetzt wurden. Die mangelnde Ausbildung hinderte sie aber nicht, Geistliche zu werden.⁴⁴

Unter Katharina II. verbesserte sich die Lage der geistlichen Bildung. In dem 1766 verfaßten Dossier zur Umgestaltung der geistlichen Lehranstalten wurden drei Typen von Schulen empfohlen: 1) die höheren geistlichen Lehranstalten für Gelehrte, 2) die mittleren Lehranstalten zur Vorbereitung der Geistlichen, 3) die geistlichen Volksschulen zur Förderung der Volksbildung.⁴⁵ Das Projekt wurde zwar nicht gänzlich verwirklicht, doch waren am Ende des 18. Jahrhunderts Unterschiede im Unterrichtsniveau der geistlichen Seminare und Akademien zu bemerken. Im Jahre 1797 kamen zur Moskauer Slawisch-Griechisch-Lateinischen Akademie (seit 1814 Moskauer Geistliche Akademie) und zur Kiever Geistlichen Akademie zwei weitere hinzu: das Petersburger Geistliche Seminar wurde zur Aleksandr Nevskij-Akademie (seit 1809 Petersburger Geistliche

⁴¹ Ebenda, S. 61-68

⁴² Ebenda, S. 491 f.

⁴³ Ebenda, S. 93-100

⁴⁴ G. Florovskij, Peterburgskij perevorot. – Iz istorii russkoj kul'tury (Der Petersburger Umsturz. – Aus der Geschichte der russischen Kultur). Bd. IV, Moskva 1996, S. 349-424.

⁴⁵ P. Znamenskij, Osnovnyja načala duchovno-učiliščnoj reformy v carstvovanie imperatora Aleksandra I (Die Anfänge der Reform geistlicher Schulen in der Regierungszeit Kaiser Alexanders I.). Kazan' 1878, S. 8.

Akademie), und auch das Kazaner Geistliche Seminar wurde eine geistliche Akademie.⁴⁶

Bisher hatte Katharina II. hauptsächlich diejenigen Schulen staatlich unterstützt, die von der Finanzierung durch die Bistümer lebten.⁴⁷ In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Neuerungen in den geistlichen Lehrplänen eingeführt: Der Anteil der russischen Sprache und der Kirchengeschichte, des Hebräischen und Griechischen erhöhte sich. Ungeachtet des Widerstandes mancher führender russischer Geistlicher drängten die das Russische betonenden Grundsätze westliche Vorbilder immer mehr in den Hintergrund.⁴⁸ Die geistlichen Lehranstalten erzielten jedoch nicht den erhofften Erfolg. Weder die Gelehrten noch die Bauern achteten die oft Not leidenden und ungebildeten Priester, erstere entfernten sich allmählich von der Kirche, die anderen interessierten sich mehr für das Altgläubigen- und Sektierertum.⁴⁹

Seit Peter I. verhielt sich der Staat den anderen Konfessionen gegenüber im allgemeinen tolerant, wobei Nützlichkeitsabwägungen eine ausschlaggebende Rolle spielten (ausgenommen Juden). So konnte sich auch in dem im Nordischen Krieg eroberten Estland die Leitfunktion der lutherischen Kirche erhalten, was half, die Loyalität des baltischen Adels zu sichern. Infolge der Tätigkeit der lutherischen Kirche im Bereich der Volksbildung besaß dieses Gebiet am Ende des 18. Jahrhunderts das höchste Bildungsniveau im ganzen Imperium: In Estland konnten ungefähr 40% und in Livland 60-70% der estnischen erwachsenen Bevölkerung lesen.⁵⁰

1.2. Geistliche Lehranstalten vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Jahr 1884

Am Anfang des 19. Jahrhunderts versuchte man, die Russisch-Orthodoxe Kirche immer mehr mit der staatlichen Politik zu verbinden. Dies war in hohem Maße eine Folge der Eroberungspolitik, durch die Länder mit differierenden Glaubenstraditionen mit dem Imperium vereinigt wurden: 1801 Georgien, 1809 Finnland, 1812 Bessarabien, 1815 ein Teil Polens usw.

⁴⁶ B.F. Egorov, *Očerki po istorii russkoj kul'tury XIX veka. Stat'i po tipologii i istorii russkoj kul'tury. – Iz istorii russkoj kul'tury* (Studien zur Geschichte der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts. Aufsätze zur Typologie und Geschichte der russischen Kultur. – Aus der Geschichte der russischen Kultur). Bd. V, Moskva 1996, S. 143.

⁴⁷ Znamenskij, *Osnovnyja načala* (wie Anm. 45), S. 491 f.

⁴⁸ Egorov, *Očerki* (wie Anm. 46), S. 143.

⁴⁹ Pajps, *Rossija* (wie Anm. 28), S. 319 f.

⁵⁰ *Eesti kooli ajalugu* (Geschichte der estnischen Schule). Bd. 1, zusammengest. v. E. Laul. Tallinn 1989, S. 284-287.

Dort wurde die Propagierung der Orthodoxie eingeleitet oder verstärkt, um die neuen Gebiete endgültig ins Reich einzugliedern.⁵¹

Da die Popularität der Orthodoxie vor allem von der Befähigung der Geistlichen abhing, wurde versucht, ihr Bildungsniveau zu heben. Im Jahre 1807 wurde beim Heiligen Synod ein Komitee zur Umgestaltung der geistlichen Lehranstalten gegründet; aufgrund seiner Berichte wurden die geistlichen Schulen im Jahre 1808 in vier Stufen eingeteilt: 1) die geistlichen Akademien für höhere geistliche Bildung (4), 2) die geistlichen Seminare als mittlere Lehranstalten für die Vorbereitung der Geistlichen und der Bewerber an den geistlichen Akademien (eine in jedem Bistum, insgesamt 36), 3) die geistlichen Schulen für die Vorbereitung der Bewerber an den Seminaren (10 in jedem Bistum, insgesamt 360), 4) die geistlichen Volksschulen (30 in jedem Bistum, insgesamt 1080).⁵² Als Leitbild für das geistliche Bildungssystem wurde die 1803 bestätigte allgemeine Schulanordnung genommen, die die säkularen Lehranstalten ebenfalls in vier Gruppen eingeteilt hatte: Universitäten, Gymnasien, Kreisschulen und Parochialschulen.

Die geistlichen Lehranstalten unterstanden dem Heiligen Synod, in dem die Kommission für die Geistlichen Lehranstalten (1839–1867 die Kommission für den Geistlichen Unterricht) ihre Tätigkeit koordinierte. Zur Finanzierung war vorgesehen, daß alle orthodoxen Gemeinden sich verpflichteten, Geld entsprechend der für jedes Bistum festgesetzten Summe zur Verfügung zu stellen.⁵³

Wie die Universitäten sechs säkularen Lehrbezirken zugeteilt wurden (St. Petersburg, Moskau, Kazan', Tartu, Vilnius, Char'kov),⁵⁴ so entstanden unter der Leitung der geistlichen Akademien fünf geistliche Lehrbezirke (St. Petersburg, Moskau, Kazan', Tartu, Kiev).⁵⁵ Der Petersburger geistliche Lehrbezirk, dem später auch die estnischen orthodoxen Schulen angehörten, wurde staatlich am meisten gefördert. Hier wurden besonders die Schulen des Petersburger Bistums hervorgehoben.⁵⁶

In die geistlichen Akademien wurden die erfolgreicherer Absolventen der geistlichen Seminare aufgenommen, die vier Jahre lang Theologie, Sprachen (Griechisch, Latein, Hebräisch, Englisch, Deutsch, Französisch

⁵¹ A.V. Kartašev, *Očerki po istorii Russkoj cerkvi* (Studien zur Geschichte der Russischen Kirche). Bd. II, Pariž 1991, S. 318.

⁵² *Pravoslavnaja Bogoslovskaja Ėnciklopedija N.N. Glubokovskogo* (Orthodoxe Theologische Enzyklopädie von N. N. Glubokovskij). Bd. XII, S.-Peterburg 1911, S. 458.

⁵³ *Ėnciklopedičeskij Slovar'* (wie Anm. 31), Bd. XXXV, Tl. 69, S. 104f.

⁵⁴ Ebenda, S. 105.

⁵⁵ Ebenda, Bd. XXIX, Tl. 57, S. 269.

⁵⁶ I. Čistovič, *Istorija S.-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii* (Geschichte der St. Petersburger Geistlichen Akademie). S.-Peterburg 1857, S. 174.

u.a.) und Allgemeinfächer (Geschichte, Philosophie, Geographie u.a.)⁵⁷ studiert hatten. Man konnte die Akademie mit dem 1. Rang (als Theologiemagister) oder mit dem 2. Rang (als Theologiekandidat) absolvieren. Die Petersburger Geistliche Akademie war das wichtigste geistliche Wissenschaftszentrum, in dem die besten Lehrkräfte und Studenten anzutreffen waren. Die geistlichen Akademien leiteten die geistlichen Lehrbezirke auf gleiche Weise, wie die Universitäten den säkularen Lehrbezirken vorstanden.⁵⁸

Der Kursus der geistlichen Seminare bestand aus drei Klassen (je zwei Jahre), der in drei Teile – Unterstufe (Rhetorik), Mittelstufe (Philosophie) und Oberstufe (Theologie) – eingeteilt war. Die geistliche Schulreform 1808 setzte das Russische als Unterrichtssprache fest. Auf gleiche Weise wie die geistlichen Akademien konnten auch das geistliche Seminar und die Schule mit dem ersten oder zweiten Rang absolviert werden.

Die orthodoxe Kirche gewann auch in den früher annektierten Gebieten Rußlands an Bedeutung, darunter in Estland. Im Jahre 1836 wurde im Bereich des Pskover Bistums das Rigaer Vikarbistum gegründet, das 1850 ein selbständiges Bistum wurde. Das Gouvernement Estland gehörte bis zum Jahre 1865 zum Petersburger Bistum, danach wurde es mit dem Rigaer Bistum vereinigt.⁵⁹

Im Jahre 1861 wirkten in Rußland 50 geistliche Seminare (mit ungefähr 15060 Studenten), die sich voneinander in Größe und Unterrichtsniveau unterschieden.⁶⁰ Seit den 1840er Jahren wurden orthodoxe Mittelschulen für Mädchen gegründet, die erste Lehranstalt dieser Art wurde im Jahre 1843 in Carskoe Selo eröffnet. Finanzielle Unterstützung kam hauptsächlich von Kirchen und Klöstern, in geringem Maße auch vom Heiligen Synod. Als Schülerinnen wurden die Töchter des geistlichen Standes bevorzugt.⁶¹

In den Jahren 1808–1866 nahm die Tätigkeit der geistlichen Lehranstalten merklich zu. Grund dafür war sowohl die rasche Entwicklung der staatlichen Bildungseinrichtungen als auch die zunehmende Bedeutung der orthodoxen Kirche in der Gesellschaft. Im Imperium wurde die Überlegenheit Rußlands gegenüber Europa hervorgehoben, basierend auf seiner geschichtlichen, sozialen und religiösen Eigentümlichkeit. Die seit den 1840er Jahren sich verbreitenden Ideen der Slawophilen (Aleksej

⁵⁷ Ebenda, S. 171–181.

⁵⁸ Ebenda, S. 332.

⁵⁹ Istoriko-statističeskoe opisanie cerkvej i prichodov Rižkoj Eparhij (Historisch-statistische Beschreibung der Kirchen und Kirchspiele des Rigaer Bistums). Riga 1894, S. 100–106.

⁶⁰ Suško, *Duchovnyje seminarii* (wie Anm. 5), S. 108.

⁶¹ *Ėnciklopedičeskij Slovar'* (wie Anm. 31), Bd. IX, Tl. 22, S. 866 ff.

Chomjakov, Konstantin Aksakov, Jurij Samarin u.a.) zeichneten die Zukunft des Staates als Einheit und Ganzheit, wobei sie zunächst die verschiedenen Völker mit Hilfe der Orthodoxie mit den Russen vereinigen wollten.

Seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts nahm die Religionstoleranz ab, besonders gegenüber den Katholiken: 1820 wurden die Jesuiten des Landes verwiesen, ihre Lehranstalten wurden geschlossen.⁶² Auch der Entschluß des Heiligen Synod am 11. September 1853 charakterisiert die veränderte Kirchenpolitik. Hier wurde gefordert, die besten Schüler der geistlichen Akademien und Seminare für die Agitation *gegen* andere Konfessionen, d.h. für die Missionsarbeit zu schulen.⁶³

Deshalb wurden schon frühzeitig die einheimischen Sprachen unterrichtet: in der Geistlichen Akademie Kazan' seit 1845 Türkisch, Tatarisch, Arabisch, Mongolisch, Kalmückisch u.a.,⁶⁴ im Rigaer Geistlichen Seminar seit seiner Gründung Estnisch und Lettisch usw. Von nun an mußten die zukünftigen Geistlichen aber auch die Geschichte, Kultur und Ethnographie der verschiedenen Völker lernen. Eines der wichtigsten Missionszentren wurde die Kazaner Geistliche Akademie, an der 1854 eine Missionsabteilung mit drei Spezialabteilungen gegründet wurde (gegen das Altgläubigentum, den Islam und den Buddhismus). Im Rigaer Geistlichen Seminar wurde eine solche Abteilung ebenfalls 1854 eröffnet.⁶⁵

Die negative Haltung gegenüber den anderen Konfessionen wurde durch den Aufstand in Polen 1863/64 weiter vertieft. Es folgte eine Periode intensiver Russifizierung gegen die nationalen Minderheiten Rußlands. In den 1860er Jahren fanden in Rußland umfangreiche Umgestaltungen statt: Die Agrarverfassung wurde reformiert, Landselbstverwaltungs- und Gerichtsreformen wurden durchgeführt, man bereitete Stadtselbstverwaltungs- und Militärreformen vor u.a. Die Neuerungen berührten auch das Bildungswesen. 1867 wurde das geistliche Bildungssystem durch eine geistliche Schulreform erneuert, die unter der Leitung des Generalprokurors des Heiligen Synod und Volksbildungsministers, Graf D.A. Tolstoj, entworfen worden war. Damit wurden die geistlichen Lehrbezirke, die administrative Macht der Akademien über die Seminare sowie ihre Kontrolle über die geistlichen Schulen aufgehoben, wodurch die Selbständig-

⁶² Bol'shaja Sovetskaja Ėnciklopedija (wie Anm. 27), Bd. I, S. 219; Egorov, Očerki (wie Anm. 46), S. 149 f.

⁶³ Rižskija Eparchial'nija Vedomosti (1901), Nr. 17, S. 650.

⁶⁴ P. Znamenskij, Istorija Kazanskoj Duchovnoj Akademii za pervyj doreformennyj period eja suščestvovanija (1842–1870 gody) (Geschichte der Kazaner Geistlichen Akademie während der ersten Periode ihrer Existenz vor der Reform [in den Jahren 1842–1870]). Kazan' 1892, S. 328–501.

⁶⁵ Rižskija Eparchial'nija Vedomosti (1901), Nr. 17, S. 651 f.

keit der geistlichen Lehranstalten wuchs (u.a. durften sie jetzt ihre Leitung selbst wählen).⁶⁶

Von nun an gab es in den geistlichen Seminaren sechs Jahrgangsklassen. In das Programm wurden auch pädagogische Fächer eingefügt und der Unterricht der klassischen Sprachen verstärkt. In den vier unteren Klassen unterrichtete man hauptsächlich das Gymnasialprogramm, in den zwei höheren Klassen konzentrierte man sich auf Theologie. In den geistlichen Schulen fand der Unterricht in vier Klassen (ebenfalls zu je einem Jahr) statt.⁶⁷ Im Jahre 1869 wurde die Erbllichkeit des geistlichen Amtes aufgehoben,⁶⁸ und so verschwand auch die ständische Geschlossenheit der geistlichen Lehranstalten.⁶⁹

1.3. Geistliche Lehranstalten in den Jahren 1885–1918

Die Intensivierung der Russifizierungspolitik brachte eine Veränderung in der Anordnung der geistlichen Lehranstalten mit sich. Die Reform des Jahres 1884 stellte die geistlichen Lehrbezirke wieder her, vergrößerte den Einfluß der Rektoren und Bischöfe auf die Leitung der Akademien und Seminare und hob die Wählbarkeit der Lehrkräfte auf. In den geistlichen Lehranstalten wurde der Anteil der klassischen Sprachen, der Mathematik-, Philosophie- und Pädagogikstunden vermindert, während der Theologieunterricht erweitert wurde. Dies war teilweise gegen die anderen Konfessionen gerichtet. Als neues Fach wurde die Geschichte des Altgläubigentums und des Kampfes gegen ihn unterrichtet. In den geistlichen Seminaren und Schulen wurde auch der Unterricht der russischen und weiterer slawischer Sprachen bzw. Kirchenlieder verstärkt.⁷⁰

Ziel war es, die Zöglinge der geistlichen Lehranstalten mehr als bisher in kirchlichem Sinne zu erziehen und zu schulen. Trotzdem begannen viele Schüler, sich von dem zu erlernenden Amt und der Kirche zu distanzieren. Dies wurde wohl durch zu umfangreiche Lernprogramme und auch durch die zu intensive religiöse Erziehungsarbeit verursacht. Die Schüler waren mit der gültigen Schul- und Staatsordnung nicht zufrieden und interessierten sich oft für radikale, auch sozialistische Ansichten. Die geistlichen Lehranstalten waren weniger populär als erhofft, was die Zahlen zeigen. Von 1881 bis zum Anfang des 20. Jahrhunderts

⁶⁶ Pravoslavnaja Bogoslovskaja Ėnciklopedija (wie Anm. 52), Bd. IX, S. 464–468.

⁶⁷ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 108f.

⁶⁸ Egorov, *Očerki* (wie Anm. 46), S. 105.

⁶⁹ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 109f.

⁷⁰ Bol'sšaja Sovetskaja Ėnciklopedija (wie Anm. 27), Bd. IX, S. 209.

wuchs die Anzahl der Seminare nur um fünf (insgesamt 58), und zwei geistliche Schulen (insgesamt 185) kamen hinzu. Nur die Anzahl der geistlichen Mädchenschulen wuchs stärker – von 47 auf 69.⁷¹

Während der revolutionären Ereignisse 1905 begannen auch in den geistlichen Lehranstalten Unruhen, so daß 43 geistliche Seminare geschlossen wurden.⁷² Einige von ihnen wurden nie wieder eröffnet. 1915 gab es noch 55 Seminare, neun von 64 Bistümern waren ohne Seminar geblieben.⁷³ Der Kampf der Schüler an den geistlichen Lehranstalten für ihre Rechte zwang den Heiligen Synod im Jahre 1906, in der Schulordnung gewisse Neuerungen einzuführen: Es wurde den Schülern erlaubt, die Bibliothek mit neuerer Literatur und Presse nach eigenem Ermessen zusammenzustellen, den Schülern wurden weitere Möglichkeiten für ihre Freizeit gegeben u.a.⁷⁴ Im Zusammenhang mit den Reformen dominierten zwei gegensätzliche Standpunkte: Die Mehrheit wollte das allgemeinbildende Programm der geistlichen Lehranstalten erweitern, die Minderheit dagegen wollte, daß man sich in diesen Schulen nur mit Theologieunterricht beschäftigte.⁷⁵

Am Anfang des 20. Jahrhunderts nahm das Interesse der russischen Seminaristen an der geistlichen Hochschulbildung ab: In den Jahren 1898–1908 traten von den 23013 das Seminar absolvierenden jungen Männern 7% in die geistliche Akademie und 20% in die säkulare Hochschule ein.⁷⁶ Die Ursache war in erster Linie die größere Vielfalt an Studienmöglichkeiten, aber eine bedeutende Rolle spielte auch die stärkere Orientierung der geistlichen Akademien auf andere Konfessionen. Die Kiever Geistliche Akademie schulte die Missionare für die Auseinandersetzung mit der katholischen bzw. unierten Kirche in den europäischen Gouvernements des russischen Imperiums, die Kazaner Geistliche Akademie in bezug auf Nichtchristen und Altgläubige in Sibirien, Mittelasien und im Fernen Osten.⁷⁷ Im Jahre 1914 sollte noch eine Geistliche Akademie in Tomsk gegründet werden, die für die Beschäftigung mit den Altgläubigen und Sektierern in Ostsibirien und für die Erweiterung der orthodoxen Mission nach Japan, China und in die Mongolei gedacht war. Diese Idee

⁷¹ Ebenda, S. 9f.

⁷² Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1906), Nr. 3, S. 111–118.

⁷³ Kartašev, Očerki (wie Anm. 51), S. 317.

⁷⁴ Suško, Duchovnye seminarii (wie Anm. 5), S. 117.

⁷⁵ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1906), Nr. 3, S. 111–118.

⁷⁶ Suško, Duchovnye seminarii (wie Anm. 5), S. 111.

⁷⁷ A.E. Ivanov, Vysšaja Škola Rossii v konce XIX – načale XX veka (Die Hochschule in Rußland am Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts). Moskva 1991, S. 55ff.

konnte wegen des Ersten Weltkrieges nicht realisiert werden.⁷⁸ Vom Missionsgedanken gingen auch die im Jahre 1914 gegründeten Moskauer Höheren Geistlich-Pädagogischen Frauenkurse aus, in der die zukünftigen Lehrerinnen der geistlichen Mädchenschulen drei Jahre lang eine Ausbildung bekamen.⁷⁹

In Rußland hatten die Orthodoxen die günstigsten Möglichkeiten, eine geistliche Ausbildung zu erwerben. Am Anfang des 20. Jahrhunderts konnten aber auch Vertreter anderer Konfessionen eine geistliche Hochschulbildung erwerben: Lutheraner in der Theologischen Fakultät der Universität Tartu, Katholiken an der Petersburger Römisch-Katholischen Akademie, Armenier an der Gregorianischen Akademie in Armenien.⁸⁰

2. Das Rigaer Geistliche Seminar als Lehranstalt

2.1. Schulordnung und Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars in den Jahren 1847–1884

Das Rigaer Geistliche Seminar wurde am 11. Februar 1846 als eine geistliche Schule gegründet, die erst später ein geistliches Seminar werden sollte. Der Schule dienten folgende Prinzipien als Grundlage: 1. In der Lehranstalt gab es fünf zweijährige Klassen, deren Schülerschaft (150) sich zu gleichen Anteilen aus Esten, Letten und Russen zusammensetzte; 2. das Programm sollte den allgemeinen Anforderungen entsprechen, konnte von ihnen jedoch auch abweichen (statt Griechisch und Hebräisch wurden Estnisch und Lettisch unterrichtet); 3. alle Kosten wurden vom Geistlichen Lernkapitel des Heiligen Synod übernommen.⁸¹

Im Unterschied zu anderen Lehranstalten dieser Art war das Geistliche Seminar in Riga nicht dem nächsten geistlichen Seminar (in Pskov), sondern dem Rigaer Vikarbischof unterstellt. Im Auftrag des Heiligen Synod widmete sich Filaret I. allen Angelegenheiten, die bei der Eröffnung der Schule anfielen (u.a. die Auswahl der Lehrer und die Zusammenstellung des Stundenplans). Die Lehranstalt nahm ihre Tätigkeit am 1. September 1847 auf.⁸²

Obwohl in den geistlichen Lehranstalten Rußlands nur Kinder von Geistlichen aufnahmeberechtigt waren, wurden in Riga – in der Hoffnung, Geistliche auszubilden, die sich in den örtlichen Verhältnissen gut

⁷⁸ Ebenda.

⁷⁹ Ebenda.

⁸⁰ Ebenda.

⁸¹ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 12-13, S. 520-523.

⁸² Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 14-15, S. 556-573.

auskannten – auch estnische und lettische Bauern zugelassen. Dieser Entschluß wurde wahrscheinlich von der Konversionsbewegung der 1840er Jahre in Livland beeinflusst, die eine Ausnahmeerscheinung im Imperium darstellte.⁸³ Zweifellos wurden die Esten und Letten von der Staatsmacht von nun an höher geschätzt als früher.

Auf Anordnung des Rigaer Vikarbischofs Filaret I. war in den ersten Jahren (1847–1851) neben den Priestern auch die lokale Selbstverwaltung an der Auswahl der Schüler beteiligt, da sie sich vor dem Widerstand der einheimischen Bevölkerung fürchtete.⁸⁴ Im Jahre 1847 sollten 30 Studienplätze zu gleichen Teilen zwischen Esten, Letten und Russen vergeben werden.⁸⁵ In Wirklichkeit nahmen aber zwölf Esten ihr Studium auf. Die Anzahl der Esten wurde erhöht, da die Letten ihre Plätze nicht ausfüllen konnten. Das geringere Interesse der Letten läßt sich mit ihrer geringeren Beteiligung an der Konversionsbewegung erklären. Die Angaben zu den lettischen Schülern des Rigaer Seminars sind sehr lückenhaft, doch vermutlich nutzten später auch die Letten diese günstige Ausbildungsmöglichkeit – besonders nachdem der Heilige Synod 1847–1858 alle Schulkosten, bis 1851 auch die Fahrtkosten übernahm.⁸⁶

In den Jahren 1847–1851 gab es in der Geistlichen Schule zwei Klassen zu je zwei Jahren. Ihr umfangreiches Lernprogramm umfaßte Theologie (Altes und Neues Testament, Kirchenreglement, Katechismus, Riten der orthodoxen Kirche, Kirchenlieder), Sprachen (Estnisch, Lettisch, Russisch, Latein und Deutsch) und Allgemeinfächer (Arithmetik, Geographie, Geschichte Rußlands, Kalligraphie u.a.). Den Lernstoff eigneten sich die Schüler zuerst in der Muttersprache an, dann wiederholten die Russen ihn auf estnisch oder lettisch, die Esten und die Letten auf russisch. Danach wurde die Schule auch in eine estnisch-russische und eine lettisch-russische Abteilung eingeteilt.⁸⁷

Ab 1851 existierte an der Lehranstalt sowohl die Geistliche Schule (zwei zweijährige Klassen) als auch das Seminar (drei zweijährige Klassen). In der ersten und zweiten Klasse des Seminars wurden hauptsächlich Allgemeinfächer gelehrt (Algebra, Geometrie, Rhetorik, Logik, Naturkunde, Poetik, Psychologie, Landwirtschaft, Geschichte Rußlands und Weltgeschichte, Physik). An Sprachen unterrichtete man in der ersten Klasse Latein, Estnisch, Lettisch und Deutsch, im Programm der weiteren Jahre war Latein nicht mehr vorhanden. Auf Theologie konzen-

⁸³ Kartašev, *Očerki* (wie Anm. 51), S. 318.

⁸⁴ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 14-15, S. 572-575.

⁸⁵ Ebenda.

⁸⁶ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1897), Nr. 4, S. 216-222.

⁸⁷ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 12-13, S. 523 ff.

trierten sich die Schüler in der dritten Klasse, in der dem früher Gelerten (dem Alten und Neuen Testament, der Katechese u.a.) Patristik, allgemeine Kirchengeschichte, -archäologie, -riten, Homiletik, Dogmatik, Lehre vom Glaubensbekenntnis, kanonisches Recht, Grundlagen der Geistlichen-Arbeit in einem Kirchspiel u.a. hinzugefügt wurden. Einen kleinen Teil bildeten in den letzten Jahren auch Allgemeinfächer (Ethik, Medizin).⁸⁸ Gleichzeitig mit dem Rigaer Geistlichen Seminar wurde wahrscheinlich auch die Bibliothek der Schule gegründet.⁸⁹

Es ist anzunehmen, daß das Rigaer Geistliche Seminar in den ersten Jahrzehnten nur Priester ausbilden sollte und nicht das Ziel hatte, den Bewerbern für die geistlichen Akademien die nötige Grundlagenbildung zu geben. Deshalb standen Griechisch und Hebräisch zunächst nicht auf dem Programm des Seminars und wurden erst seit 1857 zu obligatorischen Fächern.⁹⁰

Da jede Klasse zwei Jahre Unterricht voraussetzte, wurden nur alle zwei Jahre neue Schüler aufgenommen. Ziemlich bald verschärfte man die Aufnahmebedingungen – im Jahre 1851 wurden sowohl in der Geistlichen Schule als auch im Seminar Aufnahmeprüfungen eingeführt. 10 bis 12jährige Jungen, die in der Geistlichen Schule lernen wollten, sollten entweder auf russisch, estnisch oder lettisch lesen und schreiben können.⁹¹

Da zu befürchten war, daß die Esten und Letten den russischen Geistlichen Konkurrenz machen würden, wurden estnische und lettische Schüler seit 1857 nicht mehr in die Geistliche Schule und in das Seminar aufgenommen.⁹² In der Zwischenzeit (1856–1867) gab das Seminar auf Anordnung des Bischofs Platon eine estnisch-russische und lettisch-russische Zeitschrift, „Jumala kartuse kool“ („Schule der Gottesfurcht“), heraus, die als zweite estnischsprachige Zeitschrift in die Geschichte eingegangen ist.⁹³ Diese Zeitschrift sollte die Positionen der orthodoxen Kirche in den baltischen Provinzen stärken. Sie war jedoch nicht besonders populär, da die komplizierten theologischen und moralisierenden Artikel, die aus russischsprachigen geistlichen Zeitschriften übersetzt worden waren, den Lesern fremd blieben. Der Hauptredakteur der Zeitschrift war der Rektor des Rigaer Geistlichen Seminars, als Mitarbeiter waren vermutlich auch estnische Lehrer tätig.

⁸⁸ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 16, S. 600-606.

⁸⁹ EKM EKA, f. 296, m. 15:2, l. 88 f.

⁹⁰ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 20, S. 785-788.

⁹¹ EKM EKA, f. 296, m. 15:1, l. 90.

⁹² Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 20, S. 787 f.

⁹³ S. Issakov, Unustatud ajakiri (Eine vergessene Zeitschrift), in: Keel ja Kirjandus (1976), Nr. 7-8, S. 394-403 u. 473-480.

In den 1860er Jahren wurde in der russischen Presse intensiv die baltische Frage erörtert. Die baltische Sondergesetzgebung wurde v.a. territorial und psychologisch als eine Gefahr für die Einheit des Reiches betrachtet. Der Germanisierungsideologie der Deutschbalten stellte man die Russifizierungspolitik entgegen, und dafür war es nötig, die Rolle der orthodoxen Kirche sowie die russische Sprache zu stärken.

In den 50er und 60er Jahren nahm die religiöse Aktivität der Esten ab. Möglicherweise trug auch das Lernverbot für die Esten in Riga dazu bei, denn darauf deuten die abnehmenden Schülerzahlen in den orthodoxen Volksschulen Livlands nach 1859 und die erneute Zunahme dieser Zahlen nach 1867 hin.⁹⁴

Im Jahre 1865 versuchte der Rektor der Geistlichen Akademie in St. Petersburg und Vyborger Bischof Ioann die Gründe der Konversion in Livland zu erklären. Aus den Ergebnissen der Revision am Rigaer Geistlichen Seminar geht hervor, daß die abnehmende Popularität der orthodoxen Kirche u.a. mit der ungenügenden Ausbildung der Geistlichen in Verbindung gebracht und die Unterbrechung in der Zulassung von Esten und Letten zum Seminar als Fehler angesehen wurde. Bischof Ioann verlangte folgende Veränderungen in der Schulordnung des Seminars: 1. Der Estnisch-, Lettisch- und Russischunterricht sollte intensiviert werden; 2. Letten und Esten sollten in das Seminar aufgenommen werden; 3. Die Aufnahmebedingungen sollten verschärft werden, so daß Grundkenntnisse der christlichen Lehre und der Arithmetik sowie Schreiben, Singen und Sprechen in der russischen Sprache als Voraussetzung für die Aufnahme gelten würden; 4. Die theologische Lehre sollte mit einer antilutherischen Haltung verbunden sein u.a.

Ab 1866 waren Esten und Letten wieder an der Rigaer Geistlichen Schule und am Seminar zugelassen, in derselben Zeit wurde beim Geistlichen Seminar auch eine Sonntagsschule eröffnet, um sowohl den Kindern als auch den Erwachsenen eine Grundausbildung zu ermöglichen.⁹⁵ Größere Veränderungen fanden erst nach der Reform der geistlichen Lehranstalten im Jahr 1867 statt: Die Geistliche Schule wurde vom Seminar getrennt. Im Jahre 1874 endete an der Schule der Estnisch-, Lettisch- und Deutschunterricht, diese Fächer blieben nur im Programm des Seminars. In den beiden Lehranstalten wurden einjährige Klassen eingeführt – in der Geistlichen Schule gab es also vier und im Seminar sechs Klassen.

⁹⁴ E. Ernits, *Õigeusu koolid 1840. Aastatest 1880. Aastate koolireformideni* (Orthodoxe Schulen von den 1840er Jahren bis zu den Schulreformen in den 1880er Jahren), in: *Nõukogude Kool* (1973), Nr. 10, S. 847-854.

⁹⁵ EKM EKA, f. 296, m. 15:1, l. 100.

Die Aufnahme der Schüler in die Geistliche Schule fand von nun an jedes Jahr statt.

Neben allgemeinen Erneuerungen im Lehrplan war auch vorgesehen, die Bedeutung der Geschichte Rußlands stärker zu betonen, um bei den Esten und Letten ein Zusammengehörigkeitsgefühl mit den Russen zu wecken.⁹⁶ So schrieb der ehemalige Schüler am Rigaer Geistlichen Seminar und damalige Geschichtslehrer am baltischen Lehrerseminar, Jakob Lindenberg, im Jahre 1872 ein Lehrbuch für Geschichte.⁹⁷

Seit 1867 nahm die Anzahl der Esten an der Rigaer Geistlichen Schule und am Seminar schnell zu, was nach einer fast zehnjährigen Pause eine überraschende Erscheinung zu sein scheint, gerade in Anbetracht des Umstandes, daß der Heilige Synod 1867 die Anzahl der staatlichen Stipendien für das Geistliche Seminar von 150 auf 33 verringerte.⁹⁸ Ihren Tiefpunkt erreichte die Stipendienzahl im Jahre 1874, als nur 22% der Seminaristen einen ordnungsgemäßen Unterhalt erhielten: ein Zimmer im Wohnheim, Verpflegung, einen Anzug, drei Paar Stiefel, drei Paar Socken und Unterwäsche.⁹⁹ Für die Unterstützung ärmerer Schüler hatte man allerdings noch einige Gelder auftreiben können. So gewährte das Rigaer Bistum 1867 und 1877 zwei Stipendien und der Heilige Synod 1867–1882 67 Stipendien zu 70 Rubel. Insgesamt erhielten die Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars in den Jahren 1867–1882 786 Stipendien, obwohl 1333 benötigt worden wären. Also blieben 41% der Seminaristen ohne jede staatliche oder kirchliche Unterstützung.¹⁰⁰

Vieles hatte dazu beigetragen, daß bei den Esten der Wunsch nach Bildung entstand – das nationale Erwachen der Esten, das traditionelle Streben nach Bildung in Livland, die Verbesserung der finanziellen Möglichkeiten der Esten durch Erwerb von Bauernhöfen und auch estnische Lehrer in den Kirchspielschulen und am Rigaer Geistlichen Seminar.

In den Jahren 1847–1884 studierten am Rigaer Geistlichen Seminar 160 junge Männer aus den estnischsprachigen Landesteilen (109 Esten und 51 Russen); die Esten stammten allesamt aus Livland, von den Russen kamen fünf aus Estland. Die Landbevölkerung dominierte mit 90,5%.

Warum schickte man gerade aus Livland junge Männer nach Riga, damit sie Priester wurden? Der Hauptgrund lag in der Konversionsbewe-

⁹⁶ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 20, S. 788-792.

⁹⁷ J. Lindenberg, Vene riik ja venne rahvas (Russisches Reich und russisches Volk). Riga 1872.

⁹⁸ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1897), Nr. 4, S. 217f.

⁹⁹ EKM EKA, f. 296, m. 15:1, l. 165.

¹⁰⁰ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1897), Nr. 4, S. 217f.

gung der 1840er Jahre, während der 17% der Esten dieses Gouvernements den orthodoxen Glauben angenommen hatten. Die Schüler stammten vor allem aus Kirchspielen und Gemeinden mit einer hohen Konversionsrate.

Es kann angenommen werden, daß an den geistlichen Seminaren Rußlands¹⁰¹ sowie am Rigaer Geistlichen Seminar¹⁰² hauptsächlich ärmere Schüler studierten. Wahrscheinlich verbreiteten die Geistlichen der russischen Orthodoxie schon im 19. Jahrhundert die Legende von der Armut der Schüler, denn damit konnte die orthodoxe Kirche ihre Vorzüge gegenüber der lutherischen beweisen. Eine entsprechende Analyse bestätigt diese Behauptung jedoch nicht.

Die Eltern der estnischen Schüler am Rigaer Geistlichen Seminar waren in dieser Periode hauptsächlich Bauern (ca. 60%) und Geistliche (21%). Die Russen stammten alle aus geistlichen Familien. 21,4% der estnischen Seminaristen kamen vermutlich aus reicheren Familien (Bauernhofbesitzer), 74% der Familien hatten einen mittleren Lebensstandard. Der hohe Anteil an Hofbesitzern deutet darauf hin, daß der Erwerb der Bauernhöfe mit dem Streben der Esten nach Bildung im Zusammenhang stand, denn mit einer guten Ausbildung konnte man hoffen, den Kindern eine bessere gesellschaftliche Position zu sichern. Die vielen mehr oder minder wohlhabenden Esten am Rigaer Geistlichen Seminar sind eine Erklärung dafür, warum die Anzahl der Esten in diesem Seminar im Zeitraum von 1867–1884 zunahm, obwohl die staatliche Unterstützung in dieser Periode gering war. Es war nicht einfach für die Eltern, ihre zehn- bis zwölfjährigen Söhne in eine ferne Großstadt zu schicken, sie übernahmen damit eine große Verantwortung und mußten in der Lage sein, ihre Kinder finanziell zu unterstützen.

Von Anfang an spielte das Vorbild derjenigen Schüler, die aus dem gleichen Kirchspiel stammten, eine wichtige Rolle. Eine sehr große Bedeutung hatten auch estnische Lehrer des Seminars. In den Jahren 1847–1884 gab es im Rigaer Seminar 34 Lehrer, darunter elf Esten und drei Letten. In der Schule gab es angeblich elf Lehrer, darunter ein Este und zwei Letten. Alle anderen Lehrer in beiden Schulen waren vermutlich Russen. Der Großteil der Lehrerschaft an der Rigaer Geistlichen Schule und am

¹⁰¹ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 109–112.

¹⁰² L. Raid, *Vabamõtlejate ringidest massilise ateismini* (Von den Kreisen der Freidenker bis zum Massenatheismus). Tallinn 1978, S. 37; J. Jans, 25 aastat. Mälestuskilde Eesti Üliõpilaste Seltsist Ühendus (25 Jahre. Erinnerungen an die Burschenschaft EÜS). Uppsala 1970, S. 30; *Elutõde*, Nr. 34 vom 1. Oktober 1936.

Geistlichen Seminar hatte einen Hochschulabschluß. Darunter befanden sich vier orthodoxe Theologen.¹⁰³

In dieser Liste fehlen fünf ehemalige Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars, von denen vier eine geistliche und einer eine säkulare Ausbildung hatten. Demzufolge betrug die Zahl der gebildeten Esten in dieser Zeit insgesamt 80; 10% von ihnen waren im Rigaer Geistlichen Seminar tätig, um weiteren Esten eine gute Ausbildung zu ermöglichen.

Die älteren schriftlichen Aufzeichnungen der Schüler der Schule stammen vom Ende der 1870er Jahre. Wohn- und Lernbedingungen der Geistlichen Schule hielt man für schlechter als die des Seminars. Als Hauptproblem wurde schlechte Kost erwähnt: morgens ein Viertelpfund Brot mit Salz und gekochtem Wasser, mittags und abends oft Heringe.

Möglicherweise führte der leere Magen auch zu Spannungen zwischen den Schülern, denn die Schüler höherer Klassen nahmen den jüngeren das Essen oft mit Gewalt weg. Das Seminar bot eindeutig bessere Möglichkeiten: 1879 wurde das neue Schulgebäude fertig, und auch die Lehrer waren liberaler gesinnt. Im Unterschied zu den Schülern der Geistlichen Schule wurden die Seminaristen mit Respekt behandelt, manchmal erhielten sie von den Lehrern auch materielle Unterstützung.¹⁰⁴

Mit dem Einsetzen der Russifizierungspolitik fand auch die liberalere Periode des Rigaer Geistlichen Seminars (1867–1881) ein Ende. Der Rigaer Bischof Filaret II. (1877–1882) setzte die estnisch-lettische Leitung des Seminars ab und ernannte neue Schulleiter. Innerhalb kurzer Zeit verschlechterte sich die Lage der Schüler, so daß es zu zahlreichen Unruhen kam. Als Ergebnis von Schülerdemonstrationen wurde die damalige Schulleitung zu Beginn der Russifizierungsperiode noch gegen eine gemäßigte Leitung ersetzt.

2.2. Schulordnung und Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars in den Jahren 1885–1905

Im Verlauf der Russifizierungsperiode setzte die Staatsmacht bei der Russifizierung der Völker der baltischen Provinzen große Hoffnungen in die Kirche. Von den Zöglingen des Rigaer Geistlichen Seminars als zukünftigen Geistlichen erwartete man die aktive Verwirklichung der russischen Kirchenpolitik.

¹⁰³ T. Karjahärm, V. Sirk, *Eesti haritlaskonna kujunemine ja idee 1850–1917* (Die Her-
ausbildung der estnischen Intelligenz und ihre Ideen 1850–1917). Tallinn 1997,
S. 55f.

¹⁰⁴ EKM EKA, f. 296, m. 15:1, l. 150ff.

Die Schulordnung des Rigaer Geistlichen Seminars wurde durch die Reform der geistlichen Lehranstalten im Jahre 1884 verändert. Auch hier stand der Theologieunterricht im Mittelpunkt, der sich gegen die lutherische Kirche und die Altgläubigen auszurichten hatte.¹⁰⁵ In den Allgemeinfächern wurde die Bedeutung des Deutschen betont, unter den Schülern gewannen Malerei und Musik an Popularität. Im Verlauf der Russifizierungsperiode verbesserte sich die wirtschaftliche Lage des Rigaer Geistlichen Seminars – die Anzahl der Staatsstipendien für Schüler wurde von 33 auf 60 erhöht. In den Jahren 1882–1897 wurden insgesamt 900 Staats- und 378 andere Stipendien ausgegeben; nötig waren hingegen 1852 Stipendien. So blieb immer noch eine ziemlich große Zahl von Schülern ohne Unterstützung.¹⁰⁶

Während der Russifizierungsperiode traten aus Estland 332 junge Männer ins Rigaer Geistliche Seminar ein (darunter 291 Esten und 41 Russen). Im Vergleich zur vorangegangenen Periode blieben die meisten Zahlen gleich: Die Anzahl der Esten war groß (88%), die Schüler stammten überwiegend aus Livland (95%) und vom Lande (91%). In dieser Periode sind aber auch einige Veränderungen festzustellen. Die Anzahl der Herkunftsgemeinden der Schüler verdoppelte sich von 36 auf 60, die ersten Esten aus dem Gouvernement Estland kamen ins Rigaer Geistliche Seminar (6). Im Verlauf der Russifizierungsperiode wurde der Bildungserwerb sehr stark von den orthodoxen Geistlichen und dem Niveau der orthodoxen Volksschulen beeinflusst. Darauf weist die Tatsache hin, daß sich aus den Kirchspielen und Gemeinden, aus denen früher viele Schüler ins Rigaer Geistliche Seminar gekommen waren, auch während der behandelten Periode die Zuwanderung nach Riga fortsetzte. In den Kirchspielen und Kreisen traten die einzelnen Gemeinden noch mehr in Erscheinung. Während zu Beginn wenige Schüler aus denselben Familien am Rigaer Geistlichen Seminar studiert hatten, so war die Anzahl der Schüler jetzt bedeutend größer. Besonders deutlich wurde dies bei Gemeinden, aus denen viele Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars stammten. Als neues Moment muß man auch den zunehmenden Einfluß der estnischen Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars auf die traditionelle Weiterführung des Geistlichenamtes in der Familie berücksichtigen.

Manche Veränderungen sind bei der sozialen Herkunft der Schüler zu konstatieren. Noch waren die Eltern der Schüler meist Bauern (41%), aber ihr Anteil hatte sich um 20% vermindert. Die Bedeutung der Väter, die selbst Geistliche waren, stieg um 6% (insgesamt 27%). Mindestens

¹⁰⁵ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 20, S. 794.

¹⁰⁶ Rižskija Eparchial'nyja Vedomosti (1897), Nr. 4, S. 217f.

ein Drittel der Väter der aus Geistlichenfamilien stammenden Kinder hatte selbst am Rigaer Geistlichen Seminar gelernt. Die Abnahme der Bedeutung von Bauern unter den estnischen Schülern des Rigaer Geistlichen Seminars geht einher mit der Zunahme des Interesses von Vertretern anderer sozialer Schichten am Studium im Rigaer Geistlichen Seminar: Die Anzahl der Intellektuellen stieg von 1,6% auf 8%, es sind ferner noch Gutsdiener (4,2%), und Handwerker (4,7%) zu erwähnen. In der sozialen Herkunft der Russen gab es im Vergleich zu früheren Zeiten keine Veränderungen – sie stammten überwiegend aus Geistlichenfamilien.

Daraus ergibt sich, daß die Bildung des Rigaer Geistlichen Seminars ungeachtet der Begünstigungen für ärmere Leute nicht erschwinglich war. Die Schulung der Kinder in Riga verlangte von der Familie in jedem Falle Mehrkosten. Die Lehrer der Parochialschulen fuhrten zusammen mit ihren Schülern zu den Aufnahmeprüfungen des Rigaer Geistlichen Seminars, deren Fahrt- und Unterbringungskosten die Eltern ebenfalls übernehmen mußten.¹⁰⁷

In den Jahren 1885–1905 stieg im Rigaer Geistlichen Seminar im Vergleich zur vorangegangenen Periode die Anzahl der Schüler estnischer Abstammung in zwei Schüben: Während in der Vorperiode im Durchschnitt drei estnische Schüler pro Jahr kamen, erhöhte sich diese Zahl jetzt auf acht. Nach den Erinnerungen ehemaliger Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars wollten in der Schule bedeutend mehr junge Männer lernen, als man aufnehmen konnte. Das große Interesse der Esten an geistlicher Bildung hatte zur Folge, daß gegenüber der vorangegangenen Zeitspanne, als die mit Estland oder estnischen Gemeinden außerhalb Estlands verbundenen Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars nur zur Hälfte Esten waren, nun 73% aus dieser Volksgruppe kamen. Deshalb wuchs auch die Bedeutung estnischer Kleriker in der orthodoxen Kirche.

Die Verwirklichung der Russifizierungspolitik hing sehr stark von den Lehrern und der Direktion des Rigaer Geistlichen Seminars ab. Ab den 1880er Jahren wurde bei der Auswahl des Lehrkörpers vom nationalen Prinzip ausgegangen. Dem lag wahrscheinlich der am 18. Februar 1887 vom Oberprokurator des Heiligen Synod, Konstantin Pobedonoscev, ausgegebene Befehl zugrunde, nach dem die Einstellung von Esten und Letten auf hohen Amtsstellen verboten wurde, solange die orthodoxe Kirche und die Russen in den baltischen Provinzen kein hohes Ansehen besaßen.¹⁰⁸

¹⁰⁷ EKM EKA, f. 296, m. 6:2, l. 13-25.

¹⁰⁸ Iz Arhiva knjazja S.V. Šachovskogo. Materialy dlja istorii nedavnego prošlogo Pri-baltijskoj okrainy (1885–1894 gg.) (Aus dem Archiv des Fürsten S. V. Šachovskoj. Materialien zur Geschichte der jüngsten Vergangenheit des baltischen Grenzgebietes [1885–1894]). Bd. III, S.-Peterburg 1910, S. 31-39.

In den Jahren 1885–1905 wirkten am Rigaer Geistlichen Seminar nur einzelne Esten und Letten.¹⁰⁹ Ihnen wurden auch fachliche Beschränkungen auferlegt – der Theologieunterricht etwa war nicht erlaubt.¹¹⁰ Unter den Fachkräften russischer Abstammung gab es sowohl Russifizierungsgegner als auch solche, die dieser Frage indifferent gegenüberstanden. Die ideologischen Unterschiede begannen schon in der Direktion. In der Blütezeit der Russifizierung (1885–1894) wirkten am Rigaer Geistlichen Seminar Nikolaj Dmitrevskij (1882–1893) als Rektor und Ivan Voznesenskij (1883–1894) als Inspektor.

Die Kollegen charakterisierten Dmitrevskij als eine Seele von Russen mit festen Ansichten, der gemäß den Prinzipien der Orthodoxie und des russischen Nationalismus handelte und half, die Grenzregionen mit Rußland zu verbinden.¹¹¹ Den Inspektor Ivan Voznesenskij lobten alle – sowohl Kollegen als auch Schüler.¹¹² Früher hatte er im Geistlichen Seminar in Kostroma als Lehrer der griechischen Sprache gearbeitet, im Rigaer Geistlichen Seminar beschäftigte er sich mit der Kirchenliederforschung, der Zusammenstellung der Kataloge in der Seminarbibliothek und mit Musik. In mehreren Reden drückte er seine freundliche Meinung über die hiesigen Völker aus.

Unter den Direktionsmitgliedern blieb den Schülern vor allem der Direktor Ioann Levickij (Archimandrit Joakim) in schlechter Erinnerung, der Esten und Letten nicht gewogen war.¹¹³ Nach seiner kurzen und konfliktreichen Dienstzeit (1893–1895) trat Rektor Aleksej Aristov (1895–1909) für längere Zeit an die Spitze des Seminars.¹¹⁴ Nach Meinung von estnischen und lettischen Autoren interessierte er sich mehr für sein persönliches Wohlergehen als für die Politik. Unter anderem hielt er auf Kosten der Seminar Küche eine Hühnerschar.¹¹⁵ Wahrscheinlich füllten auch die anderen ihre Taschen mit Seminarvermögen – manche Wirtschaftslei-

¹⁰⁹ EKM EKA, f. 296, m. 27:2, l. 351-358.

¹¹⁰ EKM EKA, f. 296, m. 3:1, l. 228.

¹¹¹ O rektore Rižskoj Duchovnoj Seminarii, protoerej Nikolaj Ivanovič Dmitrevskij (Über den Rektor des Rigaer Geistlichen Seminars, den Erzpriester Nikolaj Ivanovič Dmitrevskij) (Nekrolog). Riga 1893, S. 7f.

¹¹² Prazdnovanie dvadcatipjatiletija služenija po duhovno-učebnomu vedomstvu Inspektora Rižskoj Duchovnoj Seminarii Ivana Ivanoviča Voznesenskago 11-go Dekabrja 1889 goda (Die Feier des 25jährigen Dienstjubiläums des Inspektors des Rigaer Geistlichen Seminars, Ivan Ivanovič Voznesenskij, in der Verwaltung geistlicher Lehranstalten am 11. Dezember 1889). Riga 1890, S. 3-11; EKM EKA, f. 38, m. 1, l. 112.

¹¹³ Vičs, Vēsture (wie Anm. 20), S. 319f.

¹¹⁴ Ebenda, S. 320-327.

¹¹⁵ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 78f.

ter des Seminars sollen sich am Ende des 19. Jahrhunderts in Riga gute Steinhäuser gebaut haben.¹¹⁶

Die Lage der Rigaer Geistlichen Schule war nach wie vor schlechter als die des Seminars. Die Russifizierungsideen verbreiteten sich intensiver um die Jahrhundertwende. Der Leiter der Schule, Michail Suskov (1899–1904), betonte öffentlich die wichtige Aufgabe der Rigaer Geistlichen Schule, bei der Russifizierung der baltischen Länder behilflich zu sein.¹¹⁷

Man kann vermuten, daß die weltanschauliche Entwicklung der Esten in der fremden kulturellen Umgebung nicht leicht war. Die Seminaristen estnischer Abstammung schätzten den Estnischlehrer Peeter Mets hoch, der sein Leben dem Rigaer Geistlichen Seminar widmete und sein Interesse an Estland und estnischer Kultur nie verlor.

Die Schüler estnischer Abstammung nahmen auch an den Aktivitäten des estnischen Vereins Lettlands, „Imanta“, teil, aber es mangelte ihnen an Kontakten mit maßgebenden Mitgliedern der estnischen Gesellschaft. Die Seminaristen schätzten die russischen und kritisierten die deutschen Kultureinflüsse.¹¹⁸

Während der Russifizierungszeit verstärkte sich am Rigaer Geistlichen Seminar das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl der Esten und Letten. In den 1890er Jahren erschien unter Nikolai Päts' Redaktion die illegale Zeitschrift des Rigaer Geistlichen Seminars, „Nipitiri“, in der die Esten Lehrer und Schulordnung kritisierten.¹¹⁹ Zur gleichen Zeit wandte sich auch die lettische Organisation „Perkonija“¹²⁰ gegen die Russifizierung.

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts verbreitete sich in den geistlichen Seminaren eine revolutionäre Stimmung. Es ist bekannt, daß auch im Rigaer Geistlichen Seminar die Zeitung „Iskra“ gelesen wurde und die Seminaristen mit dem „Geheimen Rußländischen Komitee der Geistlichen Seminare“ in Verbindung standen.¹²¹ 1902 fanden in der Rigaer Geistlichen Schule sog. Speiseunruhen statt, weil ein Verwandter des Schulleiters, des Erzpriesters Suskov, zwei Kühe und mehrere Schweine auf Kosten der Schulküche hielt.¹²² Im Jahre 1905 kulminierten die Unruhen, und Reformanforderungen für die Schulordnung wurden an den Heiligen Synod gestellt. Ende 1905 wurde das Rigaer Geistliche Seminar ähnlich vielen anderen geistlichen Lehranstalten geschlossen.¹²³

¹¹⁶ Tallinna Post Nr. 35 vom 3. September 1937.

¹¹⁷ Rižskija Eparhial'nyja Vedomosti (1901), Nr. 21, S. 833–839.

¹¹⁸ EKM EKA, f. 38, m. 1, l. 116f.

¹¹⁹ EKM EKA, f. 296, m. 3:1, l. 262.

¹²⁰ Vičs, Vēsture (wie Anm. 20), S. 320.

¹²¹ EKM EKA, f. 296, m. 7:2, l. 79.

¹²² EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 16f.

¹²³ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 90–93

2.3. Schulordnung und Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars in den Jahren 1906–1918

Ab 1906 wurden in den geistlichen Seminaren mehrere Neuerungen eingeführt. Im Rigaer Geistlichen Seminar wurde der Unterricht des Griechischen, Lateinischen, Estnischen und Lettischen in der 4. Klasse beendet (früher hatte er bis zum Schulabgang stattgefunden).¹²⁴ Als neue Fächer unterrichtete man jetzt Französisch und „Kampf gegen den Sozialismus“, und unter der Bezeichnung „Körpererziehung“ wurden das Exerzieren sowie der „Hurra“-Ruf geübt. Die Bibliothek wurde der Kontrolle des Hilfsinspektors entzogen und einer von den Seminaristen gewählten Kommission überantwortet. Von nun an konnten die Seminaristen selbst Bücher und Zeitschriften abonnieren. Die größeren estnischen und russischen Zeitungen schickten ihre Ausgaben umsonst. Die Übergangsexamina wurden aufgehoben, und in der Schulküche wurde eine Schülerkontrolle eingeführt.¹²⁵

In dieser letzten Periode des Rigaer Geistlichen Seminars lernten in der Schule 266 Zöglinge aus estnischen Gebieten (248 Esten und 18 Russen). Im Vergleich zu früheren Zeiten dominierten Esten (93%) und die Schüler aus Livland (90%). Die Zahl der aus dem Gouvernement Estland kommenden Schüler aber verdoppelte sich. Die Relation zwischen Land- und Stadtbewohnern blieb relativ unverändert – 93:7 zugunsten der ersten.

Im Vergleich zur Vorperiode zeigten sich gleiche Entwicklungstendenzen. Aus allen Gemeinden, aus denen früher mehr Schüler gekommen waren, gingen auch jetzt mehr junge Männer nach Riga. Dabei spielten wieder einzelne Gemeinden eine wichtige Rolle.

In der sozialen Herkunft der aus Estland stammenden Schüler konnte man Änderungen bemerken. Die Eltern der estnischen Seminaristen waren nach wie vor zumeist Bauern (32%), aber wegen der zunehmenden Bedeutung der Vertreter aus anderen sozialen Schichten war ihr Anteil im Vergleich zur ersten Periode (1847–1884) beinahe um die Hälfte zurückgegangen. Die Zahl der Kinder von Intellektuellen (20%), Handwerkern (10%) und Arbeitern (12%) nahm zu. Bei den Russen nahm die Bedeutung der Geistlichen (61%) ab und die der Handwerker (28%) zu. Ein ebensolcher Prozeß fand auch in den geistlichen Seminaren in Rußland statt.¹²⁶

¹²⁴ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 101 f.

¹²⁵ EKM EKA, f. 296, m. 7:1, l. 33-150.

¹²⁶ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 111.

Die Bedeutung der Wohlhabenden (19%) hatte merklich abgenommen, die Anzahl der Armen aber bedeutend zugenommen (12%). Die soziale Herkunft der Schüler zeigt, daß sich die estnische Gesellschaft differenziert hatte. Die Esten verloren nicht das Interesse am Studium im Rigaer Geistlichen Seminar, im Gegenteil – es verdoppelte sich im Vergleich zu den Jahren 1885–1905, gemessen an der Anzahl der Esten am Rigaer Geistlichen Seminar, die auf 19 Neuzugänge pro Jahr anstieg. Die Esten hatten unter allen mit Estland verbundenen Schülern des Rigaer Geistlichen Seminars jetzt einen noch größeren Anteil, wenn wir ihre Gesamtzahl im Rigaer Geistlichen Seminar berücksichtigen, als in den vorigen Perioden (84%, d.h. 9% mehr).

In der Entwicklung der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars spielten in dieser Periode Literatur und Presse offensichtlich eine wichtigere Rolle als die Lehrer. In der Geistlichen Schule gab es keine estnischen Lehrer, im Geistlichen Seminar waren es vier. Am beliebtesten war der Lehrer J. Jürjens. Er behandelte in seinen Stunden sowohl estnische Literatur als auch Geschichte.

Nach Meinung der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars nahm am Anfang des Jahrhunderts die Religiosität der Schüler ab, und es verbreiteten sich atheistische Ansichten. Wenn die russischen geistlichen Seminare „die Pflanzstätte der Revolution“ genannt wurden, dann gestaltete sich die Lage am Rigaer Geistlichen Seminar anders. Die Schüler interessierten sich mehr für die einheimischen Probleme als für die des russischen Imperiums.

Im Rigaer Geistlichen Seminar wie auch in anderen geistlichen Seminaren war die Freizeit für Schüler merklich größer geworden. Es ist anzunehmen, daß die Ordnung noch weniger restriktiv war als anderswo.¹²⁷ Das Verhältnis zwischen verschiedenen Nationalitäten war den Erinnerungen nach freundlich, es folgte aus der angenehmen Atmosphäre des Seminars. Daß die Esten respektiert waren, bestätigt auch die Tatsache, daß dem Rektor Aristov der estnische Beinamen „Kalkun“ („Puter“) gegeben wurde.¹²⁸

In den letzten Jahren (1915–1918) waren die Rigaer Geistliche Schule und das Rigaer Geistliche Seminar in Nižnij Novgorod untergebracht, wohin beide vor dem Ersten Weltkrieg geflohen waren.¹²⁹ Die revolutionären Ereignisse halfen wieder, das nationale Zusammengehörigkeitsgefühl der Esten und Letten zu verstärken. Im November 1917 verfaßten die

¹²⁷ EKM EKA, f. 296, m. 7:1, l. 51.

¹²⁸ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 78 f.

¹²⁹ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 202-227.

estnischen Seminaristen die Zeitschrift „Põhjala“, in der sie ihre eigenen Gedanken über die estnische Volkskultur ausdrückten und mit der sie in der Kulturgeschichte Estlands eine wichtige Rolle zu spielen hofften.¹³⁰ Das Rigaer Geistliche Seminar wurde im März 1918 in Nižnij Novgorod geschlossen.¹³¹

2.4. Zusammenfassung: Das Rigaer Geistliche Seminar als Lehranstalt

Das Rigaer Geistliche Seminar ähnelte in seiner Schulordnung anderen russischen geistlichen Seminaren. Diese Lehranstalt war gegründet worden, um die Orthodoxie in den Dienst der Staatsmacht zu stellen.

Die Gesamtzahl der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars ist unbekannt. In den Jahren 1847–1918 lernten hier mindestens 931 mit Estland verbundene Schüler (663 Esten, 254 Russen und 14 Letten), von welchen 379 die Ausbildung erfolgreich abschlossen (234 Esten, 135 Russen und 10 Letten). Zum Lernen kamen an das Rigaer Geistliche Seminar 253 Schüler, die vorher die Rigaer Geistliche Schule beendet hatten: 179 Esten, 71 Russen und 3 Letten. Die Esten und Letten wurden am Rigaer Geistlichen Seminar unter den gleichen Bedingungen aufgenommen, Russen gab es mindestens 500. So konnten in der Rigaer Geistlichen Schule und am Rigaer Geistlichen Seminar insgesamt ungefähr 1800–2000 Esten, Letten und Russen lernen. Die Bedeutung der estnischen Schüler im Rigaer Geistlichen Seminar nahm von Jahr zu Jahr ab, die Anzahl der mit Estland verbundenen Russen verminderte sich.

Das Interesse der estnischen Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars an geistlicher Bildung ist in vielem mit ihrer territorialen und sozialen Herkunft zu erklären. Die Schüler kamen überwiegend aus Livland (93%). Um am Rigaer Geistlichen Seminar zu lernen, mußten sie vor allem orthodox sein. Die estnischen Schüler stammten regelmäßig aus solchen Gemeinden, in denen viele Orthodoxe lebten. Später begannen auch andere Faktoren eine wichtige Rolle zu spielen.

Einen sehr starken Einfluß auf das Studium am Rigaer Geistlichen Seminar übte die einheimische Mentalität aus: Bei deren Entwicklung waren die orthodoxen Geistlichen, Küster-Schullehrer, das Vorbild der einheimischen Orthodoxen. Familiäre Verbindungen spielten eine weitere wichtige Rolle. Die Schüler stammten aus 119 Gemeinden, d.h. aus beinahe einem Viertel aller orthodoxen Gemeinden Estlands (am Ende des

¹³⁰ EKM EKA, reg. 1995/31.

¹³¹ EKM EKA, f. 296, m. 20:1, l. 223.

19. Jahrhunderts hatte Estland ungefähr 400 orthodoxe Gemeinden), aber 21 davon entsandten fast die Hälfte der Schülerschaft (40%). In diesen Gemeinden befanden sich auch Familien, aus denen mehrere Söhne (bis zu fünf) oder die Vertreter mehrerer Generationen nach Riga geschickt wurden.

Neben der einheimischen Mentalität muß auch die soziale Herkunft bewertet werden. Die verschiedenen Einwohnerschichten hatten unterschiedliche finanzielle Möglichkeiten und unterschiedliche Motivationen für den Erwerb geistlicher Bildung. Die Esten stammten in erster Linie aus Bauernfamilien (39,5%), aber ins Rigaer Geistliche Seminar schickten auch Geistliche (22,5%), Intellektuelle (11,2%), Handwerker (6,3%) u.a. ihre Söhne. Die mit Estland verbundenen russischen Schüler kamen überwiegend aus Geistlichenfamilien (94,4%). Für die Ausbildung des Rigaer Geistlichen Seminars interessierten sich die Vertreter sehr verschiedener sozialer Schichten, aber unter den Esten dominierten die Schüler aus Familien mit einer besseren wirtschaftlichen Lage. So waren die Eltern der estnischen Schüler öfter Bauern (17%), Pächter eines Bauernhofes (15%) und Priester (9%).

3. Das Rigaer Geistliche Seminar in der Entwicklung der nationalen akademischen Intelligenz

Die estnische nationale Intelligenz entwickelte sich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert in der Einflußsphäre der deutschen und russischen Kultur. Während das deutsch-estnische Verhältnis ziemlich gut bekannt ist, sind die russischen Einflüsse auf die estnische Kultur in vielem noch unklar.

Durch die rapide Zunahme der akademischen Intelligenz bildeten die Esten am Anfang des 20. Jahrhunderts eine sehr junge Elite.¹³² Wahrscheinlich beeinflussten die akademischen Intellektuellen unter den Deutschbalten und die damalige Bildungsmentalität das Interesse der Esten an besserer Bildung. Im 19. Jahrhundert hielt man in den baltischen Ländern Bildung schließlich als Garantie für eine soziale Karriere und die Literaten für einen ehrwürdigen Stand.

Die mißliche wirtschaftliche Lage der Esten erschwerte den Erwerb der erforderlichen Mittelschulbildung, um in die Hochschule eintreten zu können. Bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts hinein konnten nur einzelne

¹³² T. Karjahärm, *Eesti vaimse eliidi probleeme iseseisvuse eel* (Probleme der estnischen alten Elite vor der Unabhängigkeit), in: *Eesti TA Toimetised Humanitaar- ja Sotsiaalteadused* (1994), Nr. 43, S. 245.

Esten bis zum Abitur kommen (und auch das oft nur mit Hilfe von Deutschbalten). Die Erweiterung der finanziellen Möglichkeiten der Esten durch den Erwerb von Bauernhöfen wurde postwendend im Bildungserwerb sichtbar. In den deutschen Gymnasien Livlands nahm die Anzahl der estnischen Schüler seit den 1860er und 1870er Jahren, in Estland seit den 1880er und 1890er Jahren zu.¹³³ Die geringe Anzahl der mittleren Lehranstalten und ihre Orientierung auf die privilegierten Stände der Gesellschaft waren ein Problem. In der Mitte des 19. Jahrhunderts existierten in Estland sechs, um die Wende zum 20. Jahrhundert 26 und im Jahre 1915 35 mittlere Lehranstalten.¹³⁴ Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts blieb die Mittelschulbildung ungeachtet aller Bemühungen unter den Esten eine Seltenheit. Nach der Volkszählung Rußlands 1897 hatten nur ungefähr 0,38% der Esten, 8,1% der Russen und 24,0% der Deutschen eine Mittelschulbildung.¹³⁵

3.1. Fortsetzung des Bildungswegs der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars an geistlichen Hochschulen

Im Rigaer Geistlichen Seminar mußten hauptsächlich die Geistlichen geschult werden. 298 der mit Estland oder mit estnischen Gemeinden in Rußland und Lettland verbundenen Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars erwählten diesen Beruf (53% Esten, 43% Russen und 4% Letten). Die Esten interessierten sich weniger für das Amt des Geistlichen als die Russen. Die Schulordnung des Rigaer Geistlichen Seminars entsprach den eigenen Zielsetzungen am besten in den Jahren 1847–1884, als unter den Esten und Russen estnischer Abstammung die meisten Schüler waren, die den Geistlichenberuf wählten. Ab 1885 begann sich die Bedeutung des Geistlichenamtes für diese Gruppe am Rigaer Geistlichen Seminar zu vermindern, und ab 1906 wählten sie schon fast alle einen säkulareren Beruf.

Für Estland war es wichtig, daß am Rigaer Geistlichen Seminar sehr viele Esten lernen wollten. Wegen der großen Konkurrenz mußten die estnischen Seminaristen gut lernen, weil dies einige Vergünstigungen ermöglichte (Stipendien u.a.). Nach dem erfolgreichen Abschluß des Rigaer

¹³³ A. Liim, *Keskkoolivõrgu kujunemine ja areng Eestis 19. sajandi teisel poolel* (Her-
ausbildung und Entwicklung des Mittelschulnetzes in Estland in der zweiten Hälfte
des 19. Jahrhunderts), in: *Nõukogude Kool* (1973), Nr. 7, S. 699.

¹³⁴ Ebenda, S. 694 u. 703.

¹³⁵ *Karjahärm, Sirk, Kujunemine* (wie Anm. 103), S. 152.

Geistlichen Seminars war die Weiterbildung eine logische Fortsetzung, was auch die Möglichkeit schuf, höhere geistliche Ämter zu erreichen. Von den 234 Esten, die das Rigaer Geistliche Seminar abschlossen, studierten an geistlichen Akademien 40 (ca. 17%), von den 51 Russen estnischer Abstammung sieben (ca. 14%) weiter. Sowohl Esten als auch Russen studierten überwiegend an der angesehenen geistlichen Hochschule, der Petersburger Geistlichen Akademie (27 Esten und fünf Russen). Daneben wurde an der Moskauer Geistlichen Akademie und der Kiever Geistlichen Akademie studiert.

Von den Esten mit Abschluß am Rigaer Geistlichen Seminar gingen in den Jahren 1847–1884 25,5%, in den folgenden Perioden 20,5% und 3% an geistliche Akademien. Nach 1906 verminderte sich das Interesse der Seminarschüler an der geistlichen Hochschulbildung sichtbar, was mit den breiteren Lernmöglichkeiten und den gesellschaftlichen Veränderungen zu erklären ist. Gleichzeitig nahm die Gesamtzahl der an den geistlichen Akademien Immatrikulierten in ganz Rußland ab – von den in den Jahren 1898–1908 geistliche Seminare absolvierenden 23 013 jungen Männern traten in die geistlichen Akademien nur 7%, in die säkularen Hochschulen 20% ein.¹³⁶

Eine geistliche Hochschulbildung erwarben unter den Esten und Russen aus estnischem Siedlungsgebiet je 6% der Schüler. Darüber hinaus erwarben fünf Esten sowohl eine geistliche als auch eine säkulare Hochschulbildung.

Die Tätigkeit der Esten mit geistlicher Hochschulbildung fiel hauptsächlich in die Russifizierungszeit und in die Periode vor der Selbständigkeit (ca. 1885–1918) und war fast zu gleichen Teilen mit Estland (zwölf), Rußland (zehn) und Riga (neun) verbunden. Sie wirkten überall in führenden Stellungen. Die in Rußland lebenden estnischen orthodoxen Theologen wirkten meist in den geistlichen Lehranstalten: der Rektor des Petersburger Geistlichen Seminars, Vassili Martinson, der Deutschlehrer der Petersburger Geistlichen Akademie, Feodor Martinson, der Leiter der Geistlichen Schule in Kostroma, Jaan Paul, u.a. In der genannten Zeit arbeiteten zwei Seminaristen als Zensoren in Riga, sechs Seminaristen als Lehrer an der Rigaer Geistlichen Schule und am Seminar. Von der Russifizierungszeit bis zum Jahr 1918 wirkte ein Drittel der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars mit geistlicher Hochschulbildung in Estland, davon übersiedelten in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts vier nach Rußland.

¹³⁶ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 111.

Die russische Regierung wollte die orthodoxen Esten, besonders die Geistlichen, in den Dienst der Russifizierungspolitik stellen. Deshalb muß vor allem dieser Aspekt bei der Tätigkeit der orthodoxen Theologen betrachtet werden, die in den Jahren der Russifizierung und vor der Selbständigkeit wirkten. Leider ist dieses Thema bislang eher stiefmütterlich und nicht gründlich genug erforscht worden, um objektive Beurteilungen geben zu können.

Einer von ihnen, Jüri Truusmann, der mit dem Gouverneur Estlands, Fürst Sergej Šachovskoj, eng verbunden war und in Tallinn als Zensor für Literatur wirkte, wird nach heute weit verbreitetem Standpunkt als konsequenter Befürworter der Russifizierungspolitik bezeichnet und war u.a. auch an der Schließung der estnischen Zeitung „Virulane“ von Jaak Järv beteiligt.¹³⁷

Zur Beteiligung anderer geistlich ausgebildeter Esten an der Propagierung der Russifizierungsideen ist noch die Tätigkeit des Priesters der Tallinner Kirche zur Verklärung Christi, Karp Tiisik, bekannt. So ist seine beim Tartuer Sängerfest 1891 gehaltene Rede überliefert, in der er die Russen verherrlichte, die die Esten von der deutschbaltischen Leibeigenschaft erlösen würden.¹³⁸ Vermutlich propagierte er auch während seiner täglichen Seelsorgertätigkeit die Annäherung des estnischen und russischen Volkes, denn in der wichtigsten orthodoxen Kirche Estlands durfte kaum ein estnischer Nationalist ein Amt antreten. Mihkel Suigusaar erwarb in der estnischen Kulturgeschichte zweifellos große Verdienste, da er als Rigaer Zensor half, für das erste estnische Sängerfest, für die Publikation der „Drei vaterländischen Reden“ von C.R. Jakobson und für die Zeitung „Sakala“ die Erlaubnis zu erwirken. Ab 1879 wirkte er als Geistlicher in Estland (u.a. als Propst von Pärnu) und beteiligte sich an der Leitung diverser Vereine.

Die Russen estnischer Abstammung mit geistlicher Hochschulbildung wirkten in Estland als Priester, zwei von ihnen als Lehrer am Rigaer Geistlichen Seminar. Insgesamt arbeiteten in Estland sieben russische Geistliche mit Hochschulbildung, die ehemalige Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars waren. An der Russifizierungspolitik war Nikolai (Ioann) Bulin, der Abt des Klosters von Pečur und Bischof von Pečur (1926), beteiligt. In den 1920er und 1930er Jahren profilierte er sich in Pečur und auch im Ausland mit estlandfeindlicher Agitation.¹³⁹

¹³⁷ O. Ibius, Jaak Järve väljasaatmine ja „Virulase“ sulgemine (Die Verbannung von Jaak Järv und die Schließung des „Virulane“), in: Keel ja Kirjandus (1967), Nr. 7-8, S. 407-413 u. 483-489.

¹³⁸ EKM EKA, f. 79, m. 18:2, l. 6/52.

¹³⁹ Päevaleht Nr. 161 vom 17. Juli 1932; Nr. 46 vom 16. Februar 1934.

In der Republik Estland (1920–1940) arbeiteten nur neun Esten mit höherer geistlicher Ausbildung, ehemalige Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars, von denen sechs Geistliche oder in einem mit dem Geistlichenberuf verbundenen Amt tätig waren. Unter allen estnischen Schülern des Rigaer Geistlichen Seminars (auch ohne geistliche Hochschulbildung) waren folgende höhere orthodoxe Geistliche: der erste Bischof (1917) der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche, Platon (Paul Kulbusch), der Erzbischof (1925) der Finnischen Orthodoxen Kirche, Herman (Herman Aav), der Metropolit (1923) von Tallinn und ganz Estland, Aleksander (Alexander Paulus), der Vorsitzende des Synods der Estnischen Apostolisch-Orthodoxen Kirche, Erzpriester Nikolai Päts, der Bischof von Pečur (1933), Nikolai (Nikolai Leismann), und der Bischof der Estnischen Orthodoxen Kirche im Exil, Georg (Jüri Välb).

3.2. Fortsetzung des Bildungswegs der Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars in den säkularen Hochschulen

Es hing vom Interesse, der entsprechenden Vorbereitung und den Aufnahmebedingungen der Hochschule ab, ob die Schüler der geistlichen Seminare an den säkularen Hochschulen weiterstudieren konnten. Eine säkulare Hochschulbildung erwarben mehr Esten (106 oder 16% Esten vom Rigaer Geistlichen Seminar) als Russen estnischer Abstammung (10 oder 9%). Am populärsten war die Universität Tartu (51% der Absolventen). Die bereits hohe Zahl der Seminaristen an der Universität Tartu begann seit dem Ende des 19. Jahrhunderts weiter zuzunehmen. Dies ist im Zusammenhang mit der Russifizierungspolitik zu sehen. Die Universität Tartu wurde russischsprachig und den Zöglingen der geistlichen Seminare wurden Vergünstigungen eingeräumt. Als sich viele Deutschbalten, die gegen die Russifizierungspolitik protestierten, ins Ausland begaben, um dort zu studieren, erbat die Leitung der Universität Tartu vom Ministerium für Volksbildung die Erlaubnis, Absolventen der geistlichen Seminare in die Universität aufnehmen zu dürfen. Der Kurator des Rigaer Lehrbezirkes, N.A. Lavrovskij, präziserte den nationalpolitischen Hintergrund des Problems: „(...) den Seminaristen an der Universität Jur’ev (Tartu; A. R.) das Studieren zu erlauben, wäre auch in diesem Sinne erwünscht, daß es den Anteil des russischen Elements in der Jur’ever anderssprachigen Gesellschaft verstärken würde.“¹⁴⁰ Ab 1897 wurde dann den Semina-

¹⁴⁰ Tartu Ülikooli ajalugu (Geschichte der Universität Tartu). Bd. II: 1798–1918, verf. v. Karl Siilivask. Tallinn 1982, S. 278.

risten erlaubt, nach Ablegen zusätzlicher Aufnahmeprüfungen in alle Fakultäten der Universität Tartu einzutreten (ausgenommen die Theologische Fakultät).

An der Universität Tartu studierten die Absolventen der meisten geistlichen Seminare Rußlands, sie bildeten am Anfang des 20. Jahrhunderts 30-38% der Studentenschaft.¹⁴¹ In den Jahren 1889–1918 kamen noch 27 Letten und 16 Russen (sechs aus Estland, sechs aus Rußland und vier aus Lettland) aus dem Rigaer Geistlichen Seminar zum Studium an die Universität Tartu.¹⁴²

Nachdem ab 1905 die Absolventen der Seminare¹⁴³ und ab 1907 auch die Absolventen der vierten Klasse an allen Hochschulen studieren durften,¹⁴⁴ nutzten die estnischen Zöglinge des Rigaer Geistlichen Seminars diese Wahlmöglichkeiten sehr intensiv. Es wurde an insgesamt 31 säkularen Hochschulen studiert. Neben der Universität Tartu waren auch die Warschauer Universität, das Tartuer Veterinärmedizinische Institut (Veterinärinstitut), die Petersburger Universität und die Moskauer Universität äußerst populär. Sehr gute Russischkenntnisse und russische Grundbildung ermöglichten es ihnen, an allen Hochschulen des russischen Imperiums zu studieren. Die Russen estnischer Abstammung bevorzugten dieselben Hochschulen wie die Esten.

Das größte Interesse galt den Humanwissenschaften; diese studierten 64% Esten und 75% Russen. Das beliebteste Fach unter den estnischen, russischen und lettischen Studenten war die Rechtswissenschaft. Von den 1889–1918 examinierten Juristen waren 14 (10,6%) ehemalige Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars.¹⁴⁵ Sie wirkten später in führenden Ämtern, so z.B. Konstantin Päts als Staatsältester und Präsident der Republik Estland. Zumeist waren sie unter den Staatsrichtern zu finden (8 oder ca. 28% der Staatsrichter der Republik Estland).¹⁴⁶ Minister der Republik wurden Jaan Poska (Außenminister), Ado Birk (Außenminister, Staatsäl-

¹⁴¹ L. Kriis, *Andmeid Tartu Ülikooli üliõpilaste vastuvõtu arvu dünaamika, stipendiumide ja toetuste kohta aastail 1900–1907* (Angaben zur Dynamik der Zahl der immatrikulierten Studenten an der Universität Tartu, über Stipendien und Unterstützungen in den Jahren 1900–1907), in: *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi*. Bd. XIV, Tartu 1983, S. 87.

¹⁴² *Tartu Ülikooli üliõpilaskonna teatmik*. Album Academicum Universitatis Tartuensis. 1889–1918. 3 Bde., hrsg. v. R. Kleis. Tartu 1986 ff.

¹⁴³ *Ajalugu* (wie Anm. 140), S. 279.

¹⁴⁴ Suško, *Duchovnye seminarii* (wie Anm. 5), S. 110.

¹⁴⁵ P. Hänni, *Eesti üliõpilased Tartu ülikoolis aastail 1889–1917* (Estnische Studenten an der Universität Tartu in den Jahren 1889–1917), in: *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi*. Bd. XIV, Tartu 1983, S. 30.

¹⁴⁶ T. Anepaio, *Eesti Vabariigi kohtunikekorpus (1918–1940)* (Die Richterschaft der Republik Estland [1918–1940]). Magisterarbeit. Tartu 1993.

tester), Anton Palvadre (Arbeits- und Sozialminister), Theodor Rõuk (Innenminister), Tõnis Vares (Finanzminister), Nikola Talts (Landwirtschaftsminister).

Hervorragende Gelehrte waren daneben der erste Professor der estnischen Sprache an der Universität Tartu, Jaan Jõgever, zwei von vier Doktoren der Psychologie (Konstantin Ramul und August Kuks), der Gründer des Vereins der Estnischen Kulturgeschichte, Aleksander Põrk, u.a.

Die Humanwissenschaftler hatten in der Ausbildung des Netzes der estnischsprachigen mittleren Lehranstalten große Verdienste aufzuweisen. In den 1920er Jahren mangelte es an Gymnasiallehrern mit entsprechender Ausbildung. Seit der Selbständigkeit wirkten die Seminaristen als Gymnasiallehrer und auch als Leiter der mittleren Lehranstalten.

In der Beliebtheit folgte der Rechtswissenschaft die Landwirtschaft (12,7% Esten und 23,5% Russen). Das Interesse der Esten war sicherlich durch ihre bäuerliche Herkunft beeinflusst, die Russen ließen sich wohl vom Vorbild ihrer Kommilitonen leiten. Der Beitrag der Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars an der Entwicklung der estnischen Agrarökonomie scheint besonders groß gewesen zu sein. Nach T. Aul gab es 1918 nur 10-15 estnische Spezialisten mit landwirtschaftlicher Ausbildung,¹⁴⁷ aber unter den Seminaristen befanden sich in dieser Zeit neun Agrarwissenschaftler.

Zu betonen ist des weiteren die Bedeutung der ehemaligen Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars in der Entwicklung der estnischen Verwaltungsintelligenz. Eine Reihe von ihnen wurde Stadtoberhäupter: Jaan Poska wirkte 1913–1917 als Bürgermeister von Tallinn, Anton Uesson 1919–1934 in Tallinn, Mihkel Uusna 1920–1922 in Paide, Theodor Villa 1936–1940 in Valga.

Im Gegensatz zu den Zöglingen des Rigaer Geistlichen Seminars mit geistlicher Ausbildung wirkte die Intelligenz mit säkularer Ausbildung hauptsächlich in Estland. Nach Rußland siedelten nur einzelne über, die dort dann meist eine führende Stellung hatten: Anton Israel (Professor an der Universität Taškent, Vorsitzender des Komitees zur Kontrolle der Hydrometeorologie und Ökologie der UdSSR), Nikolai Tomson (Professor der Allgemein- und Kommunalhygiene in Moskau), Ivan Välbe (Lehrkraft des Pädagogischen Instituts in Ul'janovsk) u.a.

Unter den in Rußland lebenden Schülern des Rigaer Geistlichen Seminars mit säkularer Ausbildung waren überzeugte Gegner der estnischen

¹⁴⁷ T. Auli, Eesti haritlaskond 1920–1940: kujunemine ja dünaamika (Die gebildete Schicht Estlands 1920–1940: Herausbildung und Dynamik), in: Rahvusliku haritlaskonna kujunemisest Eestis (Zur Herausbildung einer nationalen Bildungsschicht), zusammengestellt v. J. Küli. Tallinn 1993, S. 100.

Selbständigkeit: der Vertreter der Kommune Estnischer Werktätiger, Jaan Jürjens, und der politische Aktivist Jaan Välbe, der nach dem Zweiten Weltkrieg nach Estland kam, um hier die Sowjetordnung mitzubegründen. Für die in der Republik Estland wirkenden Akademiker ist der Sozialist Vladimir Laante zu nennen, der im Jahre 1941 Kämpfer des Vernichtungsbataillons in Viljandi wurde. Die meisten mit Estland verbundenen Gebildeten hatten aber bei der Gründung und beim Aufbau der Republik Estland große Verdienste.

Das Rigaer Geistliche Seminar war eine ungemein wichtige Lehranstalt in der estnischen Kulturgeschichte, die vielen Esten unter günstigen Bedingungen eine Mittelschulbildung ermöglichte. Das Interesse der Esten am Seminarstudium ergab sich sowohl aus der Tätigkeit der orthodoxen Geistlichen und Küster-Schullehrer als auch aus dem Streben der wohlhabenden und initiativfreudigen Bauern Livlands, sich durch die Bildung ihrer Kinder ein besseres Leben zu sichern. Hieraus erklärt sich das Auftreten vieler estnischsprachiger Intellektueller, die in der Kulturgeschichte Estlands große Verdienste erwarben.

Konfessionen und Nationalismus in Estland zu Beginn des 20. Jahrhunderts

von Toomas Karjahärm

1. Konversion und Rekonversion

Die Bedeutung der Religion im Russischen Imperium ist darauf zurückzuführen, daß die Orthodoxie die offizielle Religion im Staat war und die ideologische Basis der Selbstherrschaft darstellte. Laut Art. 4 der Verfassung von 1906 war dem Selbstherrscher die Macht von Gott selbst gegeben, der Kaiser konnte nur rechtgläubig sein. Er handelte als Hüter und Pfleger der herrschenden Dogmen (Art. 63 ff.).¹

In Estland betrug die Zahl der Orthodoxen (mitsamt den Altgläubigen) weniger als 15%. Vorherrschend war der lutherische Glaube (vgl. Tab. 1). Die meisten Esten und alle Deutschbalten waren Lutheraner, die Russen waren überwiegend rechtgläubig. Anhand der Volkszählung von 1897 gab es in Estland 12,7% Esten, die Rechtgläubige waren (vgl. Tab. 2). Etwa vier Fünftel davon lebten in Südostland und auf den Inseln Westestlands. Die Esten hatten den orthodoxen Glauben meistens im 19. Jahrhundert angenommen, in Südostland in den 1840er Jahren, in Nordostland in den 1880er Jahren.² Die Beweggründe waren materielle: um sich aus der wirtschaftlichen Enge und Abhängigkeit vom Gutsherrn zu befreien, um ein Stückchen Ackerland zu ergattern, das versprochen wurde, wenn man den „Glauben des russischen Kaisers“ annehme und sich den russischen Gesetzen unterwerfe. Als sich herausstellte, daß die Konversion keine wirtschaftlichen Vorteile mit sich brachte, drängten die estnischen Bauern zurück zum lutherischen Glauben, was von der lutherischen Kirche unterstützt, aber von der Staatsgewalt verhindert wurde. Insbesondere in den 1880er und 1890er Jahren, der Epoche der Russifizierung, wurde das Proselytentum gewaltsam unterbunden. Mehrere hundert „Glaubenspro-

¹ Venemaa keiserriigi põhjusadused. – Kodaniku käsiraamat I (Die Verfassungen des russischen Kaiserreichs. – Handbuch des Staatsbürgers I), red. v. J. Tõnisson. Tartu 1911 („Postimehe“ kirjakogu. III), S. 76 u. 85.

² Hans Kruus, Eesti ajalugu kõige uuemal ajal. Bd. I: Eesti rahvusliku ärkamiseni (Die Geschichte Estlands in der allerneuesten Zeit. Bd. I: Estland bis zum nationalen Erwachen). Tartu 1927, S. 111-117; ders., Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail (Die Bauernunruhen in Südostland in den 1840er Jahren). Tartu 1930, S. 167-401.

zesse“ gegen süd-estnische Pfarrer fanden statt, die es den Konvertiten erlaubt hatten, an den lutherischen Gottesdiensten teilzunehmen.³

Als eifriger Verfechter der orthodoxen Religion setzte sich v.a. der Generalgouverneur Estlands, Sergej Šachovskoj (1885-1894), ein, der die Bekehrung der Letten und Esten zur Orthodoxie als wichtigsten Teil des Russifizierungsprogramms ansah. Rußland und die Orthodoxie waren für ihn synonym. Mit Hilfe der Religion hoffte er, „die einzige Verbindung zwischen den Stammvölkern und den Deutschen (d.h. den lutherischen Glauben; T. K.) zu zerreißen“ und eine „völlige Verschmelzung der Esten und Letten mit der großen russischen Familie“ erreichen zu können. Der Gouverneur war überzeugt, nur auf diesem Weg sei es möglich, das Baltikum zu einem organischen Bestandteil Rußlands umzugestalten, um so das Problem der baltischen Gouvernements ein für allemal zugunsten Rußlands zu lösen.⁴

Tabelle 1: Konfessionelle Zusammensetzung in den baltischen Provinzen 1897 (in %)

| Konfession | Estland | Livland | Kurland |
|---------------|---------|---------|---------|
| Lutheraner | 89,9 | 79,9 | 76,4 |
| Rechtgläubige | 9,2 | 15,6 | 5,0 |
| Katholiken | 0,5 | 2,3 | 11,1 |
| Juden | 0,3 | 2,2 | 7,3 |

Quelle: Ežegodnik Rossii 1908 g. (Jahrbuch Rußlands von 1908). S.-Peterburg 1909, S. 66 f.; Czaba János Kenéz, Die Bevölkerung des Gouvernements Estland 1850-1897. Ihre nationale und konfessionelle Gliederung, in: Bevölkerungsverschiebungen und sozialer Wandel in den Baltischen Provinzen Rußlands 1850-1914, hrsg. v. Gert von Pistohlkors, Andrejs Plakans u. Paul Kaegbein. Lüneburg 1995 (Schriften der Baltischen Historischen Kommission. 6), S. 79.

³ P.A. Zaěnkovskij, Rossijskoe samoderžavie v konce XIX stoletija (Političeskaja reakcija 80-ch – načala 90-ch godov) (Russische Selbstherrschaft am Ende des 19. Jahrhunderts [Politische Reaktion in den 1880er und 1890er Jahren]). Moskva 1970, S. 123-128.

⁴ Iz archiva knjazja S.V. Šachovskogo. Materialy dlja istorii nedavnego prošlogo Pri-baltijskoj okrainy (1885-1894 gg.) (Aus dem Archiv des Fürsten S.V. Šachovskoj. Materialien zur Geschichte der jüngsten Vergangenheit des baltischen Grenzgebietes [1885-1894]). Bd. I, S.-Peterburg 1910, S. 5 f.; Mati Graf, Eesti rahvusriik. Idee ja lahendus: ärkamisajast Eesti Vabariigi sünnini (Estnischer Nationalstaat. Ideen und Lösungen: vom Zeitalter des nationalen Erwachens bis zur Geburt der Republik Estland). Tallinn 1993, S. 26-31.

Tabelle 2: Zahl der rechtgläubigen Esten und ihre Verteilung in Estland 1897

| | Rechtgläubige | Altgläubige |
|--------------------------|---------------|-------------|
| Gouvernement Estland | 16 993 | 85 |
| Estnischer Teil Livlands | 88 517 | 8 |
| Narva | 230 | – |
| Insgesamt | 105 740 | 93 |

Quelle: Pervaja vseobščaja perepis' naselenija Rossijskoj Imperii 1897 g. (Erste allgemeine Volkszählung des Russischen Kaiserreiches 1897), Red. v. N.A. Trojnickij. Bd. XXI: Gouvernement Livland. S.-Peterburg 1905, S. 90-99; Bd. XXXVII: Gouvernement St. Petersburg. S.-Peterburg 1903, S. 120; Bd. XLIX: Gouvernement Estland. S.-Peterburg 1905, S. 44f.

In Nordestland wurden orthodoxe Gemeinden gegründet und auf Staatskosten Kirchen und Schulen errichtet. Auf die energische Initiative des Gouverneurs hin wurde in Reval auf dem Domberg die Aleksandr Nevskij-Kathedrale als Symbol der russischen Oberherrschaft erbaut; in Kuremäe, im Nordosten Estlands, entstand ein Nonnenkloster. 1885 wurde ein Gesetz verabschiedet, wonach die Enteignung von Grundstücken für die Errichtung orthodoxer Kirchen, Schulen und anderer Einrichtungen gestattet war. Bei konfessionellen Mischehen mußten die Kinder orthodox getauft und erzogen werden.

Trotz der verhältnismäßig kleinen Zahl von Rechtgläubigen machte sich die orthodoxe Kirche eifrig daran, ihre Positionen um jeden Preis zu stärken und sich in das lokale gesellschaftlich-politische Leben einzumischen. Im Kampf der beiden Konfessionen war die orthodoxe Kirche stets die aktivere. Ihre Geistlichen, von den Popen bis zum Oberprokurator des Hl. Synod, klagten ständig, die orthodoxe Kirche sowie die Rechtgläubigen würden von der lutherischen Kirche und dem baltischen Adel diskriminiert und behindert – ein Thema, das in der damaligen orthodoxen Literatur recht verbreitet war und bei den reaktionären Slawophilen sowie in russischen chauvinistischen Kreisen Anklang fand,⁵ je-

⁵ G. Passit, *Iz istorii pravoslavlja v Pribaltijskom krae* (Geschichte der Orthodoxie im baltischen Raum). Riga 1892; I.I. Vysockij, *Očerki po istorii ob'edinenija Pribaltiki s Rossiej (1710–1910 gg.)* (Beiträge zur Geschichte der Vereinigung des Baltikums mit Rußland [1710–1910]). Bd. III: Pravoslavie (Die Orthodoxie), Tl. II,

doch eine sichtliche Übertreibung darstellt. Die staatliche Kirche wurde von der Regierung auf jede mögliche Weise unterstützt und bevorzugt, indem unterschiedliche Begünstigungen und Privilegien erlassen wurden. Seit 1896 waren alljährlich 50 000 Rubel aus der Staatskasse nur für die Errichtung von Kirchen im Bistum Riga vorgesehen, in dem von 1896 bis 1905 insgesamt 13 neue Kirchen erbaut wurden.⁶

Nach der Veröffentlichung des Manifestes über die religiöse Toleranz am 17. April 1905 begann in Estland und Lettland eine erneute Konversionsbewegung, die Neubekehrung von der Orthodoxie zur lutherischen Religion. Die genaue Zahl der Neukonvertiten läßt sich heute nicht mehr feststellen, unterschiedliche Quellen liefern widersprüchliche Angaben. In seinem Bericht an den Oberprokurator des Hl. Synod teilte Erzbischof Agafangel von Mitau und Riga mit, die Gesamtzahl der Konvertiten habe am 1. Januar 1909 9306 betragen (1905: 3831, 1906: 2995, 1907: 1297, 1908: 1183).⁷ Nach dem Bericht des Estländischen Gouverneurs gab es dort im selben Zeitraum 4150 Konvertiten, der Generalsuperintendent gab 3986 an, das Konsistorium 2998 (an anderer Stelle auch 2705).⁸ Geht man von der Mindestzahl (2705) aus, so umfaßte diese immerhin 15% aller rechthgläubigen Esten.

Die russische rechtsgerichtete Presse reagierte heftig auf die Loslösung vom Staatsglauben und auf den „Mißbrauch der religiösen Toleranz“. Die Trennung von der Orthodoxie wurde von dieser Presse als Beweis für den Nationalismus und Separatismus der Esten und Letten sowie für die feindselige Einstellung gegenüber den Russen und der russischen Staatlichkeit betrachtet. Häufig wurde der „katastrophale Rückgang“ des russischen Einflusses und der russischen Kirche im baltischen Grenzgebiet beschrieben, wobei der Leser dazu aufgerufen wurde, dem Angriff der „Fremden und Andersgläubigen“ („inorodcy–inovercy“) eine Abfuhr zu erteilen. Die rechtsextremen Parteien unterzogen die „zu liberale“ Regierungspolitik im Baltikum einer harschen Kritik und machten den rechthgläubigen Geistlichen Vorwürfe, die nach den Worten der ultranationalistischen Zeitschrift „Okrainy Rossii“ („Grenzgebiete Rußlands“) nicht einmal formal den gestellten Anforderungen entsprachen. Zur Bekräftigung der russischen Staatlichkeit und zur Bekämpfung des baltischen (so-

Riga 1910; N.A. Leisman, *Sud'ba pravoslavija v Lifljandii s 40-ch godov do 80-ch godov XIX stoletija* (Das Schicksal der Orthodoxie in Livland von den 1840er bis zu den 1880er Jahren). Riga 1910.

⁶ Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv (Staatsarchiv Rußlands, St. Petersburg, Historisches Archiv) (RGIA), f. 796, Reg. 190, Nr. 201, Bl. 15.

⁷ RGIA, f. 796, Reg. 190, Nr. 201, Bl. 13.

⁸ RGIA, f. 1276, Reg. 17, Nr. 130, Bl. 240.

wohl estnisch-lettischen als auch deutschbaltischen) Separatismus wurde gefordert, die lutherische Kirche aus dem Machtbereich des deutschbaltischen Adels zu lösen, die russische Sprache anstelle des Deutschen als Amtssprache der kirchlichen Institutionen anzuerkennen, die Theologische Fakultät an der Universität Dorpat zu schließen und an ihrer Stelle in St. Petersburg ein russischsprachiges theologisches Seminar der lutherischen Religion zu eröffnen u.a.m.⁹ Aus der Zeit nach der russischen Revolution von 1905 finden sich in den Archiven unterschiedliche Pläne zur Russifizierung der baltischen Länder, in denen die orthodoxe Kirche eine wesentliche Rolle zu spielen hatte.

2. Die Russifizierungspolitik

Im Jahre 1908 arbeiteten Ivan Vysocki, der Anführer der baltischen Oktobristen im Baltikum und Redakteur der Zeitung „Rižskij Vestnik“ („Rigaer Anzeiger“), sowie Nikolaj Balabin, Leiter der Rigischen Schutzpolizei (Ochraņa), einen detaillierten Plan zur Russifizierung des Baltikums aus, den sie „Maßnahmen zur Verstärkung der russischen Einflüsse im baltischen Gebiet“ nannten. In dieser Urkunde, die auf den Arbeitstisch des Ministerpräsidenten Petr Stolypin gelangte, wurde das unvermeidliche Aussterben der estnischen und lettischen Kultur vorausgesagt sowie auf die Notwendigkeit hingewiesen, diese Kulturen in die russische Kultur zu integrieren, bevor die Esten und Letten sich zur deutschen Sprache und Kultur bekennen würden. Alles müsse unterstützt werden, was zur Russifizierung beitrage und die russische Präsenz und den Einfluß in der Region erhöhe. Für die lokal siedelnden Russen waren weitgehende politische und wirtschaftliche Privilegien vorgesehen. Im Geiste solcher und ähnlicher Grundgedanken war auch das kirchliche Leben im Baltikum umzugestalten. Unter anderem beabsichtigten die Verfasser der „Maßnahmen“, die Aufnahme von Esten und Letten in die geistlichen Lehranstalten zu beschränken. Dagegen empfahlen sie in den Gottesdiensten einen allmählichen Übergang von der estnischen und lettischen Sprache zum Altkirchenslawischen. Predigten in russischer Sprache sollten mit dem Argument abgehalten werden, daß die russischen Gemeindeglieder die Predigten in ihrer Muttersprache hören wollten.¹⁰

⁹ Obzor ruskoj periodičeskoj pečati (Übersicht über russische Periodika). Bd. XI: Cerkov' v Pribaltijskom krae. Veroinpovednye otnošenija (s maja 1908 g. po sentjabr' 1910 g.) (Kirche im baltischen Raum. Konfessionelle Beziehungen [vom Mai 1908 bis zum September 1910]). S.-Peterburg 1911, S. 54-115.

¹⁰ RGIA, f. 1276, Reg. 2, Nr. 139, Bl. 44f.

Gegen Ende des Jahres 1908 beauftragte Stolypin das Innenministerium und den Oberprokurator des Hl. Synod zu untersuchen, warum die Esten und Letten von der orthodoxen Lehrmeinung abfielen, und gegen diese Erscheinung Maßnahmen auszuarbeiten. Generalgouverneur Aleksandr Möller-Zakomel'skij sah den Grund in der Schwäche der orthodoxen Priesterschaft, die durch „Untätigkeit, Trägheit und Unzulänglichkeit ihrer geistigen Entwicklung“ auffiel und aus der einige, „ein unsittliches und lasterhaftes Leben führend, die Gläubigen von der orthodoxen Kirche abstoßen“.¹¹ Das Manifest über die religiöse Toleranz von 1905 nahm der Generalgouverneur nicht zur Kenntnis. „Novaja vremja“ („Neue Zeit“), eine der Regierung nahestehende Zeitung, verfocht die Meinung, die „nationalistischen Politikaster“ – estnische und lettische Pfarrer – müßten durch russische ersetzt werden.

In seinem Bericht an den Oberprokurator des Hl. Synod, S. Lukjanov, charakterisierte Erzbischof Agafangel die Lage der orthodoxen Kirche im Baltikum als „traurig und unglücklich“. Er wies auf die Gefahren hin, die vom fremden Glauben (Lutheranertum) und der Freidenkerei ausgingen, auf die Verbreitung einer religiösen Indifferenz, auf das Fehlen von gesetzlichen Garantien für die Orthodoxie sowie auf mangelhafte Assignationen. Als Hauptgrund für die Rekonversion der Esten und Letten sah Agafangel die Tatsache, daß die arme und landlose rechtgläubige Einwohnerschaft völlig von den deutschen Gutsbesitzern abhängig war, ohne jegliche Hoffnung auf Befreiung von der Ungerechtigkeit oder auf ein besseres Leben. Er schlug vor, die orthodoxe Kirche im Baltikum solle reformiert und ihr Budget vergrößert werden, den rechtgläubigen Bauern aber solle Grund und Boden gegeben werden.¹²

Die Idee zur Reformierung der orthodoxen Kirche war nicht neu. Im September und Oktober 1905 hatte das Kirchenkonzil des Rigaer Bistums das Reglement der orthodoxen Kirchengemeinde ausgearbeitet und dem Hl. Synod übergeben. Ende Oktober 1908 versammelte sich in Riga der XII. Kongreß der orthodoxen Geistlichen des Rigaer Bistums. Als Hauptfragen standen auf der Tagesordnung die Vergrößerung des Einflusses der rechtgläubigen Kirche, das Festhalten der Gläubigen an orthodoxen Glaubensbekenntnis und die Bekämpfung des deutschen, estnischen und lettischen Nationalismus, der lutherischen Kirche und des Freigeistes. Neben den Angriffen gegen die Deutschbalten und die deutsche Presse als den „Erbfeind der ganzen russischen Sache und der rechtgläubigen Kirche“ wurden auch die estnischen und lettischen Zeitungen

¹¹ RGIA, f. 1276, Reg. 2, Nr. 139, Bl. 33.

¹² RGIA, f. 796, Reg. 190, Nr. 201, Bl. 2-24.

angegriffen, die „im Kampf gegen die Orthodoxie nicht weniger aktiv sind als die Pfarrer (...). Die in der letzten Zeit sich offenbarenden nationalistischen Tendenzen, von den kurzsichtigen lokalen Politikern aufgehetzt, sind der Hauptgrund, daß die örtliche Presse der orthodoxen Kirche gegenüber so feindlich eingestellt ist“.¹³

Um die Aktivitäten der orthodoxen Kirche im Baltikum neu zu beleben, arbeitete der Kongreß einen umfangreichen Maßnahmenkatalog aus: die Herausgabe und Verbreitung orthodoxer Literatur in den Nationalsprachen der Völker, das Eindringen orthodoxer Geistlicher in die estnischen und lettischen Vereine zur Entfaltung einer aktiven Tätigkeit, die Veranstaltung religiöser Vorlesungen und Gesprächsabende, die Organisation von orthodoxen frommen Zirkeln für Frauen, die Anhebung des Niveaus des Theologieunterrichts in den orthodoxen Schulen, die Einführung des gemeinsamen Gesangs in allen orthodoxen Kirchen. Als wichtigste Voraussetzung für die Stärkung der orthodoxen Kirche in den baltischen Provinzen galt die Anstellung möglichst vieler russischer Beamter. Der Kongreß wandte sich mit der Bitte an die Regierung, die rechtgläubige Kirche „vor Belästigung und Verfolgung“ zu schützen.¹⁴

Die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche in den baltischen Provinzen wurden anschließend noch mehrmals im Ministerrat (18. Juni 1909; 21. Oktober 1910) sowie im Hl. Synod (24. Oktober 1910; 18. Mai 1911) besprochen.¹⁵ Nachdem der Zar die Jahresberichte der Gouverneure eingesehen hatte, machte er das Kabinett auf die Rekonversion im Baltikum aufmerksam.¹⁶ Im Jahre 1909 beschloß der Ministerrat, in den baltischen Ländern eine baldige Kirchenreform durchzuführen und im Gouvernement Estland ein Vikar-Bistum einzuführen.¹⁷ Im Jahre 1910 versicherte der Oberprokurator des Hl. Synod, Lukjanov, den Ministern, die Verkündigung des Gotteswortes im Rigaer Bistum sei nicht in Gefahr, die Beschuldigungen des Generalgouverneurs den orthodoxen Geistlichen gegenüber seien unbegründet und für die Orthodoxie im Baltikum gebe es keinen Grund zur Besorgnis.¹⁸ Das Kabinett gab sich mit den Erklärungen des Oberprokurors zufrieden und beschloß, dies dem Zaren vorzutragen.¹⁹ Der Hl. Synod delegierte 1911 die Fragen zur orthodoxen Kirche

¹³ Rižskie eparčial'nye vedomosti Nr. 24 vom 15. Dezember 1908, S. 829-842.

¹⁴ Ebenda, S. 843-852; Venestamine Eestis 1880-1917. Dokumente ja materjale (Russifizierung in Estland 1880-1917. Dokumente und Materialien), abgefaßt, übers. u. kommentiert v. Toomas Karjahärm. Tallinn 1997, S. 92-95.

¹⁵ RGIA, f. 796, Reg. 190, Nr. 201, Bl. 30 u. 36; f. 1276, Reg. 17, Nr. 130, Bl. 76 f.

¹⁶ RGIA, f. 1276, Reg. 17, Nr. 137, Bl. 239.

¹⁷ RGIA, f. 1276, Reg. 17, Nr. 137, Bl. 239.

¹⁸ RGIA, f. 1276, Reg. 17, Nr. 137, Bl. 239-245.

¹⁹ RGIA, f. 1276, Reg. 17, Nr. 130, Bl. 76.

im Baltikum an einen Sonderausschuß, der sich mit den Fragen der inneren und äußeren Mission befaßte.²⁰

Damit endete das intensive Interesse am Schicksal der Orthodoxie im Baltikum. Die Regierung war nicht imstande, das großzügig geplante, jedoch utopische Russifizierungsprogramm zu verwirklichen, die Politik Stolypins scheiterte. Der Plan, die orthodoxe Kirche in den baltischen Provinzen mittels Russifizierung zu stärken, erwies sich als undurchführbar. Zwar besaßen auf persönliche Initiative Stolypins hin die Rechtgläubigen gewisse Vorteile bei der Verteilung des staatlichen Grundbesitzes,²¹ gleichzeitig jedoch ignorierte die Regierung die Vorschläge eines Teils der orthodoxen Geistlichkeit, die orthodoxen Gemeinden auf der Grundlage der Selbstverwaltung zu reformieren und Kirchenland an die Bauern zu verkaufen.

Die Staatsduma beschäftigte sich mit den Angelegenheiten der baltischen orthodoxen Kirche im Zusammenhang mit den orthodoxen Volksschulen und ihrer Unterordnung. 1909 legte die Regierung der Duma einen Gesetzentwurf vor, nach dem die orthodoxen Volksschulen im Baltikum dem Hl. Synod unterstellt werden sollten. Als Begründung wurde angeführt, daß diese Schulen bisher zwei verschiedenen Behörden zugeordnet waren: dem Bildungsministerium (Unterricht) und dem Hl. Synod. Bei dieser Frage – die sich in ganz Rußland stellte – waren die Oktobristen und Kadetten der Auffassung, orthodoxe Schulen seien dem Bildungsministerium anzugliedern, um den Unterricht weltlich zu gestalten.²² Der Volksbildungsausschuß, der Ausschuß für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche sowie der Finanzausschuß unterstützten dagegen den Regierungsentwurf. Eine Minderheit im Volksbildungsausschuß (Oktobristen und Kadetten) legte eine eigene Redaktion vor: Die orthodoxen Schulen sollten völlig der Finanzierung durch das Bildungsministerium übergeben werden.²³ Am 9. Juni 1912 verabschiedete die Staatsdu-

²⁰ RGIA, f. 796, Reg. 190, Nr. 201, Bl. 36.

²¹ Sirje Kivimäe, Riiigimaade jaotamine kehvtalurahvale Eestis XX sajandi algul (Die Verteilung der staatlichen Grundstücke an die Kleinbauern zu Beginn des 20. Jahrhunderts), in: Eesti NSV Teaduste Akadeemia Toimetised. Ühiskonnateadused 24 (1975), Nr. 2, S. 143 f.

²² V.S. Djakin, Samoderžavie, buržuazija i dvorjanstvo v 1907–1911 gg. (Selbstherrschaft, Bürgertum und Adel 1907–1911). Leningrad 1978, S. 202 f.

²³ Priloženija k stenografičeskim očetam Gosudarstvennoj dумы. Tretij sozýv. Sessija pjataja. 1911–1912 gg. (Beilagen zu den stenographischen Berichten der 3. Staatsduma. 5. Sitzungsperiode. 1911–1912). Bd. IV, S.-Peterburg 1912, Nr. 625; Gosudarstvennaja дума. Tretij sozýv. Stenografičeskie očety 1912 g. Sessija pjataja (3. Staatsduma. Stenographische Berichte des Jahres 1912. 5. Sitzungsperiode). Tl. IV, S.-Peterburg 1912, S. 3157–3177.

ma das Gesetz in der Redaktion der Oktobristen (109 pro, 84 contra).²⁴ Es trat jedoch nicht in Kraft, da es vom Staatsrat nicht gebilligt wurde. Zwei Jahre später legte der Oberprokurator des Hl. Synod der Staatsduma denselben Gesetzentwurf erneut vor, im Ausschuß für die Angelegenheiten der orthodoxen Kirche wurde erfolglos darüber diskutiert.²⁵ 1916 nahm die Regierung den Gesetzentwurf schließlich zurück. Somit war der Versuch der russischen Regierung gescheitert, die orthodoxen Volksschulen im Baltikum völlig der kirchlichen Kontrolle zu unterwerfen.

3. Probleme der lutherischen Kirche

Mit der lutherischen Kirche hängt im Baltikum eine ganze Reihe politischer, rechtlicher und wirtschaftlicher Fragen zusammen. Politisch wichtig war die Verbundenheit des herrschenden deutschbaltischen Klerus mit den ständischen Privilegien des baltischen Adels und ihr Eingebundensein in das baltische Privatrecht. Die innere Entwicklung der lutherischen Kirche war einzig durch die Reformanstrengungen der Regierung in geringem Maße eingeschränkt.

Die Rechtsordnung der Kirche war mit dem Gesetz von 1832 über fremde Glaubensbekenntnisse im russischen Staate festgelegt. Eine wesentliche Neuerung war die Unterordnung der lutherischen Kirche unter das Petersburger Generalkonsistorium, dessen Vorsitzende und Adjunkten vom Kaiser ernannt wurden. Hinsichtlich der lutherischen Kirche in den baltischen Provinzen basierte diese Urkunde hauptsächlich auf dem schwedischen Kirchengesetz von 1686 und bekräftigte aufs neue den bestehenden Status des deutschbaltischen Adels in der lutherischen Kirche. Nach dem Gesetz hatten die meisten Rittergutsbesitzer das Recht auf Besetzung eines Pastorats, wonach der Schirmherr, d.h. der Gutsbesitzer, nach eigenem Ermessen den Gemeindepfarrer einberufen und für die Bewilligung vorschlagen konnte.²⁶ Dieses vererbbare Vorrecht, erworben für

²⁴ Osoboe priloženie Nr. 2 k stenografičeskomu očetu 153-go zasedanija Gosudarstvennoj dумы. Proekty zakonov, odobrennych po dokladam redakcionnoj komissii. Tretij sozyv. Sessija pjataja. 1911–1912 gg. (Sonderbeilage Nr. 2 zum stenographischen Bericht der 153. Sitzung der 3. Staatsduma. Von der Redaktionskommission gebilligte Gesetzesprojekte. 5. Sitzungsperiode. 1911–1912). S.-Peterburg 1912, S. 1044f.

²⁵ Gosudarstvennaja duma. Obzor dejatel'nosti komissij i otdelov. Četvertyj sozyv. Sessija četvertaja (4. Staatsduma. Überblick über die Tätigkeit der Kommissionen und Abteilungen. 4. Sitzungsperiode). Petrograd 1916, S. 108.

²⁶ Svod zakonov Rossijskoj Imperii (Gesetzessammlung des Russischen Reichs). Bd. XI, Tl. I: Ustav inostrannyh isповedanij. Izd. 1896 g. (Verordnung über die ausländischen Glaubensbekenntnisse), § 766–776.

die einst der Kirche erwiesenen Dienste, brachte dem Gutsbesitzer wohl keinen direkten wirtschaftlichen Nutzen, war aber ein wichtiges ständisches und politisches Privileg. Um die Jahrhundertwende machten z.B. die Gutsherren – nach den Angaben des Innenministeriums – in Estland in 43 von insgesamt 50 Gemeinden von ihrem Patronatsrecht Gebrauch, in Livland waren es 75 von 106 Gemeinden.²⁷ In den übrigen Gemeinden wurde der Pfarrer vom Kirchenkonvent gewählt, der sich in Estland wie in Kurland aus den Rittergutsbesitzern des jeweiligen Kirchspiels zusammensetzte. In Livland wurde im Jahre 1870 durch Beschluß des Landtages der Kirchenkonvent in einen Kirchen- und Schulkonvent sowie einen Kirchspielkonvent geteilt. Dort waren neben den Gutsherren auch die von den Bauern gewählten Konventsabgeordneten, meistens die Gemeindegältesten, vertreten. Der Kirchenkonvent ist als das Selbstverwaltungsorgan der Gemeinde anzusehen.

Bei der Abstimmung im Kirchen- und Schulkonvent hatte bei Stimmengleichheit der Kirchenvorsteher normalerweise einer der ortsansässigen Gutsherren die entscheidende Stimme. Im Jahre 1899 waren in Livland von den 136 Kirchenvorstehern 122 Adlige (82,4%).²⁸ Volles Stimmrecht besaß auch der örtliche Pastor, der Kirchenvormund bäuerlicher Herkunft (Adjutor des Vorstehers) hatte nur eine beratende Stimme. Die Tätigkeit der Konvente wurde durch den Oberkirchenvorsteher (gewöhnlich einer der Landräte) sowie das Konsistorium, zu dem Bauern keinen Zugang hatten, beaufsichtigt.

Die Praxis der Pfarrer-Berufung gestattete es den Gutsbesitzern, ihnen genehme Männer einzusetzen, wenn auch oft gegen den Willen der Gemeinde. Bis 1905 findet sich in Nordestland kein einziger estnischer Pastor, in Südostland, im Landkreis Fellin, sind einige anzutreffen. Auf der Insel Ösel, wo das Land arm war, waren alle Pastoren estnischer Herkunft. Nach der Zeitung „Postimees“ lebten 1909 in Estland 105 deutsche und 28 estnische Pastoren, einer war Schwede (auf der Insel Runen). Von den 123 orthodoxen Priestern waren hingegen 75 Esten.²⁹

Bis 1917 treffen wir in den führenden lutherischen Kirchenorganen keine Esten. Die Besetzung des Kirchenvorstandes war ja stets das ständische Privileg der Großgrundbesitzer, des immatrikulierten Adels gewesen, ebenso wie die Herrschaft in der Landesselbstverwaltung. Der Adel

²⁷ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 17.

²⁸ Gosudarstvennaja дума. Sozjv četvertyj. Sessija pervaja. 1912–1913 gg. Zakonoproekty vnesennye ministrom vnutrennych del (4. Staatsduma. 1. Sitzungsperiode. 1912–1913. Vom Innenminister eingebrachte Gesetzesprojekte). Bd. I, Nr. 32, S. 18.

²⁹ Postimees Nr. 45 vom 24. Februar 1910.

hielt es für selbstverständlich, daß die ständischen korporativen Funktionen und Interessen mit den religiösen und Selbstverwaltungszielen übereinstimmten.

Im Mittelpunkt der baltischen Kirchenfrage stand die Problematik der kirchlichen Ländereien. Sie bildeten in Estland 2,3% des Großgrundbesitzes.³⁰ Den größten Landbesitz hatte die lutherische Kirche. Nach den Angaben des Innenministeriums aus dem Jahr 1909 verfügte die lutherische Kirche in allen drei baltischen Gouvernements insgesamt über 98 000 Desjatinen Land in 254 Pastoraten, die durchschnittliche Größe der Güter betrug 383,5 Desjatinen.³¹ In den Pastoraten wie auch in den Rittergütern wurde das Land nach drei Kategorien unterschieden: das Gutsland, das Bauernland und das Quotenland (Anteil-, Sechsteland). Auf die Pastoratsgüter erstreckten sich fast alle Vorrechte, die nach Teil III der Baltischen Provinzialgesetzgebung (Baltisches Privatrecht) Art. 883 und 892 den Rittergutsbesitzern vorbehalten waren.³²

Das Gutsland der Pastoratsgüter wurde entweder von den Pastoren mit Hilfe von Landarbeitern bewirtschaftet oder verpachtet. Das Bauernland und der größere Teil des Anteillandes waren verpachtet. Häufig wandten sich die Bauern wegen Pachterhöhungen mit Klagen ans Innenministerium.³³

Ein weiterer Anlaß für Konfrontationen entstand durch die aus früheren Jahrhunderten stammenden Kirchenlasten. In Livland waren sie in besonderen Verzeichnissen, den sogenannten Regulativen, festgelegt. In Estland wurden sie 1842–1845 anhand der Inventarverzeichnisse fixiert, die auf dem Gewohnheitsrecht basierten und rechtlich mit dem Kirchengesetz von 1832 festgeschrieben worden waren. Es gab Lasten, die mit Landbesitz verbunden waren, und persönliche Lasten, Naturallasten, Fronlasten und Steuerlasten, Lasten verbunden mit kirchlichen Bauarbeiten (Bau, Reparatur und Instandhaltung von Pastoratsgebäuden und Pochialschulen) sowie Besteuerung zugunsten der Geistlichen. Obwohl die Fron- und Naturallasten zu Beginn des 20. Jahrhunderts teilweise in Geld eingenommen wurden, blieben diese feudalen Überbleibsel sowohl rechtlich als auch praktisch bis 1917 in den Pastoraten erhalten. Die Baukosten hingen vom „eigentlichen Bedarf“ ab und wurden vom Kirchen-

³⁰ Richard Antons, *Agraarsuhted kodanlikus Eestis* (Agrarbeziehungen im bürgerlichen Estland). Tallinn 1957, S. 19.

³¹ RGIA, f. 1291, Reg. 62, Nr. 811, Bl. 322.

³² *Svod graždanskich uzakonenij gubernij Pribaltijskich* (Sammlung bürgerlicher Gesetze der baltischen Gouvernements). S.-Peterburg 1912, §§ 882, 883, 887, 889, 892.

³³ RGIA, f. 1291, Reg. 62, Nr. 811, Bl. 321 f.

vorsteher mit Billigung des Kirchenkonvents festgelegt. Die Kirchenlasten waren erstaunlich hoch, so daß sie bis 1890 im Jahresdurchschnitt sogar die öffentlichen Steuern übertrafen.

Diese Kirchenlasten wurden sowohl vom Gut als auch von der Gemeinde getragen, aber sie waren ungleichmäßig zum Nachteil der Bauern verteilt – wie auch die öffentliche Besteuerung im allgemeinen. Besonders drückend waren für die Bauern die Kirchenbaulasten, die wie auch andere Naturallasten (Straßenbau u.a.) von den Bauern zu tragen waren. Das Pastorat stellte die Materialien zur Verfügung und übernahm die Geldausgaben.³⁴ Nach dem Bericht einer Regierungskommission wurde in Livland im Jahre 1880 jede Desjatine Bauernland mit 7 Kopeken und jede Desjatine Gutsland mit 4,8 Kopeken zugunsten der Pastoren besteuert.³⁵ Die Disproportion in der Besteuerung wurde durch die archaische, für Bauernwirtschaften nachteilige Bewertung der Länder aufgrund des Hakensystems noch mehr vertieft.

4. Die Kirchenreform

Eine Kirchenreform wurde mit der in den 1860er Jahren beginnenden nationalen Bewegung der Esten immer dringlicher. Die wichtigsten programmatischen Urkunden dieser Bewegung – die Denkschriften von 1864 und 1881 – machen die kritische Einstellung der Esten gegenüber der deutschen „Herrenkirche“ deutlich. In erster Linie wurden die Aufhebung des Patronatsrechtes, die Wahl des Pfarrers durch die Gemeinde und die Befreiung der Volksschule von der Vormundschaft durch Gutsherren und Kirche gefordert. Diese knappen Forderungen enthielten die Idee einer Selbstverwaltung der Gemeinden und einer Trennung der Kirche von weltlichen Angelegenheiten, insbesondere von den ständischen Körperschaften und der ständischen Politik des baltischen Adels. Am weitesten wagte sich hier Carl Robert Jakobson vor, der die Trennung der Kirche vom Staat verlangte und den Standpunkt vertrat, Religion solle zu einer Privatsache erklärt werden.³⁶

Zu Beginn des 20. Jahrhunderts erhoben die Vereine der estnischen Landwirte erneut Forderungen: die Patronatsgüter mußten verkauft, die regulativen Verfügungen abgeschafft, die Pfarrer mit Geld entlohnt, die

³⁴ Liivi kubermangu Talurahva Seadus. Eraväljaanne (Das Bauerngesetz des Gouvernements Livland. Sonderausgabe). Viljandi 1899, S. 135 u. 241 ff.

³⁵ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 22.

³⁶ Ea Jansen, C.R. Jakobsoni „Sakala“ (C.R. Jakobsons Zeitung „Sakala“). Tallinn 1971, S. 155-174.

Kirchenlasten proportional zwischen Bauernland und Gutsland verteilt, die Landwirte und Gutsherren in den Kirchenkonventen gleichwertig vertreten werden.³⁷

Im Jahre 1905 forderten die estnischen Parteien und Bewegungen erneut, die Kirche vom Staat und die Schule von der Kirche zu trennen. Das Gemeindeleben sei aufgrund der Selbstverwaltungsprinzipien der Gemeinde umzugestalten.³⁸ Etwa gleichzeitig wuchs in der baltischen lutherischen Kirche die Opposition estnischer und lettischer Pastoren, eine reformorientierte liberale Erneuerungsbewegung, die mit den nationalistischen Kreisen Kontakt hatte und eine Kirchenreform forderte. Der Umfang dieser Bewegung sowie ihre Wirkung kann nicht genau abgeschätzt werden. Unter Berücksichtigung der Tatsache, daß die estnischen und lettischen Pastoren zahlenmäßig in der Minderheit und nicht alle gleichgesinnt waren, darf ihre auf Reformen zielende Haltung innerhalb der Kirche nicht überschätzt oder als vorherrschend eingestuft werden. Denn gegen jede Liberalisierung der Kirchenführung stand die gesamte höhere Kirchenhierarchie.

1905 arbeiteten diese estnischen und lettischen Pastoren einen Reformentwurf aus, der die ganze lutherische Kirche im Baltikum umfassen sollte. Indem das Patronat, der Oberkirchenvorstand und das Oberkonsistorium abgeschafft werden sollten, wurde gleichzeitig die Umgestaltung der Kirchenorganisation auf der Basis der allumfassenden Grundsätze der Gemeindegeldverwaltung geplant.³⁹ Der Entwurf der Pastoren sah weiter vor, daß der baltische Adel seine bisherigen Privilegien bei der Pfarrrwahl und Gründung höherer Kircheninstitutionen einbüßen sollte. Zudem verletzte die ungleichmäßige Wahlordnung die Interessen der armen Gemeindeglieder und sicherte die Vorherrschaft wohlhabender bäuerlicher Schichten. Dieses Reformprogramm der estnischen und lettischen Pfarrer propagierte v.a. Villem Reiman in der Zeitung „Postimees“ Ende des Jahres 1905. „Die Kirche der Pfarrer und Herrscher soll zu einer Volkskirche werden!“ proklamierte er pathetisch.⁴⁰

Die Kirchenpolitik des baltischen Adels stand demgegenüber im Einklang mit der allgemeinen politischen Richtung: Die noch vorhandenen Privilegien sollten in größtmöglichem Umfang und so lange wie nur

³⁷ Toomas Karjahärm, *Ida ja lääne vahel. Eesti-vene suhted 1850–1917 (Zwischen Ost und West. Estnisch-russische Beziehungen 1850–1917)*. Tallinn 1998, S. 272.

³⁸ *Eesti Rahvameelne Eduerakond. Eeskava ja tegevuse põhjused (Die Fortschrittspartei Estlands. Programm und Statut)*. Tartu [1905], S. 3 u. 19.

³⁹ [F. Garais,] V. Zemcev, *Ostatki feodal'nogo stroja v Pribaltijskom krae (Reste der Feudalordnung im Baltikum)*. Bd. II, Jur'ev 1916, S. 67f.

⁴⁰ [Villem Reiman,] *Protestant. Uus alus (Protestant. Eine neue Grundlage)*, in: *Postimees* Nr. 286 vom 29. Dezember 1905.

möglich bewahrt werden. Besonders feindlich war der Adel gegenüber den Schulreformen von 1880 eingestellt, die die Oberaufsicht der Gutsbesitzer und der Kirche über die Bauernschulen abschafften. Im letzten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts bestanden die Ritterschaften wiederholt darauf, den Einfluß der Kirche in der Schule wiederherzustellen – ohne Ergebnis. Am 22. April 1905 wurde Sergej Witte das Memorandum des Livländischen Adels übergeben, in dem beantragt wurde, die Landschulen als kirchliche Einrichtungen anzuerkennen und den örtlichen Selbstverwaltungsorganen zu unterstellen. Hier waren schließlich die Gutsherren und die Pastoren in der Mehrzahl.⁴¹

Das Revolutionsjahr 1905 brachte für die Kirchenpolitik des Adels doch einige Korrekturen. Der Landtag der Estländischen Ritterschaft beschloß im Dezember, das Patronatsrecht aufzugeben und die Pastoren dem Kirchenrat zu überlassen, ein Organ, das unter Berücksichtigung der gutsherrlichen Wünsche zu gründen war.⁴² Einen gleichartigen Beschluß faßte auch der Landtag der Livländischen Ritterschaft im April 1906. Hier wurde betont, daß das Patronatsrecht nur dann abgeschafft werden könne, wenn genügend Garantien für eine sorgfältige und unvoreingenommene Wahl vorhanden seien und der Kirchenverwaltung (Konsistorium) die Möglichkeit gegeben werde, außerkirchliche Einflüsse fernzuhalten.⁴³ Nach Auffassung des Landtages sollten sich diejenigen an der Verwaltung der Kirche beteiligen dürfen, die die Kirchensteuer bezahlten, und ein obligatorischer Kirchenbeitrag für alle Gemeindemitglieder sollte eingeführt werden. Die Beschlüsse des Landtages wurden von den Gutsherren als ein riesiges Zugeständnis des Adels bezeichnet sowie als ein freiwilliger Verzicht auf die von Peter I. bestätigten historischen Rechte.⁴⁴

Die Einstellung des baltischen Adels in der Kirchenfrage ist deutlich im Memorandum der Livländischen Ritterschaft an den Zaren vom 24. April 1906 zu erkennen. Ein Grund für die Revolution sei nach Ansicht der Gutsherren die Tatsache gewesen, daß der Kirche der Respekt verweigert worden sei, wozu die „Unterbrechung der ganzen kulturellen Entwicklung“ des Landes um die Mitte der 1880er Jahre mitsamt der „allgemei-

⁴¹ Senex, *Latyškajaja narodnaja škola* (Die lettische Volksschule), in: *Ēsty i latyši, ich istorija i byt. Sbornik statej* (Esten und Letten, ihre Geschichte und ihr Alltag), red. v. M. A. Rejsner. Moskva 1916 (V Pribaltijskom krae), S. 238.

⁴² RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 29.

⁴³ *Trudy Osobogo soveščanija pri vremennom pribaltijskom general-gubernatore, učreždennogo Vysočajšim ukazom 28-go nojabrja 1905 g.* (Studien der Sonderkonferenz beim provisorischen baltischen Generalgouverneur, die auf Höchsten Erlaß am 28. November 1905 eingesetzt worden ist). Revel' [1907], S. 327.

⁴⁴ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 29.

nen zwangsläufigen Russifizierung und Einführung eines bürokratischen Regimes in allen Bereichen des örtlichen gesellschaftlichen Lebens“ beigetragen hätten. Im Jahre 1905 habe der „nationale Chauvinismus der Esten und Letten die Kirche für die Aufstachelung der nationalen Leidenschaften auszunutzen versucht“. Als Hauptgrund für die Revolution wurde der „völlige Niedergang“ der Volksschule infolge der Schulreformen von 1880 genannt. Die Ritterschaften beklagten, daß der Einfluß des Adels und der Kirche abgeschafft worden sei und 70% der lettischen Lehrer Atheisten seien. Die Livländische Ritterschaft bat darum, die Volksschulen auf derselben Grundlage wiederherzustellen wie in der Zeit vor der Schulreform – „mit der bisherigen Selbstverwaltung, mit der religiösen Erziehung und mit dem muttersprachlichen Unterricht“. ⁴⁵

Die unterschiedlichen Standpunkte in der Kirchenfrage kollidierten auf einer außerordentlichen Sitzung des zeitweiligen Generalgouverneurs der baltischen Länder. Die Reform der Kirchengemeinden wurde im September 1907 erörtert. Der Entwurf der Gutsbesitzer auf der Grundlage der Landtagsentscheide der Ritterschaften von 1905 und 1906 wurde verabschiedet. Die Wahl des Kirchenvorstehers, seines Adlatus, des Pastors, des Küsters und des Organisten wurde nicht dem Kirchenkonvent, sondern dem neu zu gründenden Kirchenrat überlassen. Der Kirchenrat war in drei vermögensbezogenen Kurien zu wählen, so daß die Wahl des Pastors nach wie vor von den Gutsherren abhängig blieb. ⁴⁶ Der Bodenbesitz der Kirche (Gutsland) blieb erhalten, ebenso wie der adlig-ständische Charakter der höheren Kircheninstitutionen. Der verabschiedete Entwurf wurde jedoch nicht realisiert, da er von der Regierung nicht gebilligt wurde.

In estnischen und lettischen Kreisen fand der Entwurf zur Kirchenreform keine Zustimmung. Die Vertreter verlangten, daß der Kirchenrat in der Generalversammlung der Gemeinde gewählt werde (nicht in den Kurien). Für den Pastor sah man einen Landbesitz von 20, für den Küster von 10 Desjatinen vor, der Lohn des Pastors sollte mindestens 1800 Rubel und der des Küsters 400 Rubel jährlich betragen. Alle Gemeindemitglieder sollten zugunsten der Kirche persönlich steuerlich veranlagt werden. ⁴⁷ Der Vertreter der kurländischen Bauern, Jēkabs Lautenbahs, Privatdozent an der Universität Dorpat, versicherte, das Patronat stehe als Relikt des Katholizismus im Widerspruch zu den Grundsätzen der evangelisch-lutherischen Kirche sowie zur Lehre von der Unabhängigkeit einer Person im Bereich der ethisch-religiösen Rechte. „Die Herren

⁴⁵ RGIA, f. 1276, Reg. 2, Nr. 139, Bl. 1-19.

⁴⁶ Trudy (wie Anm. 43), S. 48-55 u. 323 f.

⁴⁷ Ebenda, S. 320 ff.

Patrone“, so Lautenbahs, „haben bisher meistens solche Pastoren ausgewählt, die sozusagen keinen Schlüssel zur Seele des Volkes besaßen und deren Tätigkeit deshalb erfolglos geblieben ist.“ Seine Beschuldigungen gipfelten in der Behauptung, daß sich unter dem lettischen Volke, das sich in der Zeit des Heidentums vollkommen sittlich verhalten habe, jetzt „Kirchenschänder und Gotteslästerer, Frevler und Pastorenmörder“ befänden.⁴⁸

Die Vertreter der Bauernschaft behaupteten, daß durch die Bewirtschaftung des Pastoratsgutes der Umgang des Pfarrers mit seinen Pächtern und Gemeindemitgliedern „getrübt“, unter den Geistlichen eine ungesunde Konkurrenz um die besten und einträglichsten Sitze verursacht und die geistlichen Bedürfnisse des Volkes vernachlässigt würden. Man war auch unzufrieden damit, daß lettische Theologen, die beim Konsistorium ihre Prüfungen abgelegt hatten, in der Heimat keine Arbeit fanden und in abgelegenen russischen Gouvernements Deutschunterricht erteilen mußten, um ihren Unterhalt zu verdienen.⁴⁹

Die Gutsbesitzer verteidigten sich mit den wohlbekanntem Argumenten, wonach man bestrebt sei, „gerechte“ Wahlen zu gewährleisten und parteiliche oder nationale „außerkirchliche Agitation“ zu vermeiden. Sich auf das Baltische Privatrecht stützend, versuchten Baron Friedrich von Meerscheydt-Hüllesem und Baron Anatol von Brincken den öffentlich-rechtlichen Charakter des Patronats zu verringern, indem sie behaupteten, zum Privat- oder persönlichen Recht gehöre, was „überall in der Welt hochgeschätzt“ sei.⁵⁰ Der Vertreter des kurländischen Adels, Baron Hamilcar von Foelkersahm, versicherte, daß das Patronatsrecht des Adels als Entschädigung für „enorme Aufopferungen“ und freiwillig übernommene kirchliche Verpflichtungen anzusehen sei. Wolle man auf das Patronatsrecht verzichten, so hätten die Gutsherren ein gesetzlich begründetes Recht, die Kirchenlasten abzugeben.⁵¹ Dieser Standpunkt des kurländischen Adels wurde sowohl von der Mehrheit während der Sonderberatung als auch von der Regierung akzeptiert, und Kurland wurde bei den Kirchenreformwürfen ausgespart. Das Livländische Konsistorium teilte daraufhin dem Generalgouverneur mit, es sei mit der Wahlordnung der Pastoren einverstanden, und bestand darauf, daß „mehr gebildete Elemente“ eine Möglichkeit erhielten, die Wahlen „in dienlicher Richtung“ zu beeinflussen.⁵²

⁴⁸ Ebenda, S. 176.

⁴⁹ Ebenda, S. 176 f. u. 321 f.

⁵⁰ Ebenda, S. 177, 186 u. 188.

⁵¹ Ebenda, S. 174 u. 188.

⁵² Ebenda, S. 328 f.

Nach der Niederschlagung der Revolution von 1905 glaubten die Gutsherren, ihre früheren Zugeständnisse seien zu radikal gewesen, und wollten sie teilweise rückgängig machen. Im Jahre 1908 billigte der Landtag der Livländischen Ritterschaft Verbesserungsanträge zu dem auf der Sondertagung des Generalgouverneurs verabschiedeten Kirchenreformentwurf. Der Vermögenszensus wurde in allen drei Kurien verdoppelt, die Wahlordnung der Pfarrer, der Kirchenvorsteher und ihrer Adjunkten so verändert, daß den Gutsherren quasi ein Vetorecht eingeräumt wurde.⁵³

Die Reichsregierung erkannte in der lutherischen Kirche ein Hindernis für die Durchführung der Unifizierungs- und Russifizierungspolitik sowie für die Verbreitung der Staatskirche in der baltischen Region. Die Slawophilen und Nationalisten waren der lutherischen Kirche gegenüber sehr kritisch eingestellt und hielten sie für die Äußerung des baltischen Separatismus. Obwohl scharfe Kritik an der baltischen lutherischen Kirche offiziell gestattet war, verhielt sich die Regierung doch recht vorsichtig. Nachdem die Hegemonie der Kirche in der Volksschule infolge der Russifizierungsmaßnahmen der 1880er Jahre abgeschafft worden war, ließ die Regierung die Kirchenfrage im Baltikum für mehrere Jahrzehnte außer acht. Es mangelte nicht an sachkundigen und zuverlässigen Informationen und Berichten, denn auf die angespannte Lage im Baltikum machten die Gouverneure und staatliche Revisoren wiederholt aufmerksam,⁵⁴ so z.B. im Bericht der Revisionskommission über die Größe und Verteilung der Kirchenlasten in Livland. Der Senat beschäftigte sich mehrmals mit der Lösung der mit den Kirchenlasten verbundenen Klagen. Der Vorsitzende des Ministerrates, Stolypin, gestand später ein, die von der Regierung geplante Umrechnung der Kirchenlasten in Geld hätte nicht realisiert werden können.⁵⁵

Eine Sonderkommission des Generalgouverneurs stellte fest, daß 1907 weder ein einheitliches und grundlegendes Programm noch ein Zeitplan für Reformmaßnahmen vorhanden war. Stolypin war der Meinung, daß die Vertreter der Stände sich nur mit der Gemeindereform auseinandersetzen sollten. Die Einnahmen der Pfarrer, so betonte der Ministerpräsident, mußten auf derselben Ebene behandelt werden wie im Kirchengesetz von 1832 vorgesehen. Der Kirche sollten ihre materiellen Interessen sowie die bisherigen Einnahmen weiterhin gesichert werden. Nur unter solchen Bedingungen könne die Abschaffung des Patronats gelingen.⁵⁶

⁵³ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 46-55.

⁵⁴ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 20.

⁵⁵ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 20.

⁵⁶ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 183 f. u. 188.

In den Jahren nach 1907 diskutierte das Innenministerium mehrere Reformpläne für die baltische lutherische Kirche. Das Problem des Kirchengrundbesitzes versuchte die Regierung zweimal zu lösen: 1909 legte man der III. Staatsduma einen Gesetzentwurf vor, wonach der Verkauf der Pastoratsländereien gestattet war, der aber in der Duma nicht beraten wurde.⁵⁷ 1914 wurde der IV. Staatsduma einen ähnlichen Entwurf vorgelegt, der 1916 von der Regierung wegen der Vorbereitung einer „allgemeinen“ Agrarreform im Baltikum zurückgenommen wurde.⁵⁸

Die Regierungspläne spiegelten die Wünsche des Adels wider. Gestattet wurde nur der Verkauf des Bauernlandes des Pastorats, das etwa die Hälfte des ganzen Pastoratslandbesitzes ausmachte. Die Forderung der estnischen und lettischen Kreise wurden ignoriert, den Verkauf des Kirchenlandes auf Staatskosten zu erzwingen. Der Staat stellte diese Ländereien aufgrund sog. Freiverträge zum Verkauf, wobei der Verkauf jedoch nicht obligatorisch war und das Bauernland auch weiter in Pacht gegeben werden konnte. Das entscheidende Wort beim Verkauf des Kirchenlandes hatte der Oberkirchenvorstand, der aus zwei Gutsherren und einem Geistlichen bestand. Hier wird deutlich, daß die Regierung nur Gutsbesitzer als bevollmächtigte Vertreter der Kirche ansah.

Aus den Plänen ging weiterhin hervor, daß die Regierung den besonderen Status des Grundbesitzes der lutherischen Kirche anerkannte und den Grundsatz des Zwangsverkaufes wie bei den Staats- und Ritterschaftsgütern nicht anwandte. Ein solches Verkaufsverfahren garantierte der Kirche aus dem Verkauf des Bauernlandes eines Pastorats ein maximales Einkommen. Mit der Reform hoffte die Regierung gleich zwei Ziele zu erreichen: für die Kirche eine gerechte Entschädigung zu sichern und gleichzeitig den Bodenbesitz der Bauern einigermaßen zu vergrößern. Auch dieser halb fertige Gesetzentwurf blieb nur auf dem Papier.

Im Dezember 1911 reichte die Regierung der III. Staatsduma den Gesetzentwurf „Über die Regelung der Lastenerfüllung zugunsten der Geistlichkeit der evangelisch-lutherischen Kirche, über die Umgestaltung der Kirchspielseinrichtungen und über die Änderung der Wahlordnung für die Pfarrer in den Gouvernements Liv- und Estland“ ein, der noch zu Lebzeiten Stolypins, im April desselben Jahres, abgefaßt worden war. Auf diese Weise hatte sich die Regierung zu den Standpunkten Stolypins bekannt, die Organisation der Gemeinden in Est- und Livland sei „Quelle ständiger Mißverständnisse und Kollisionen zwischen den unterschied-

⁵⁷ RGIA, f. 1291, Reg. 62, Nr. 811, Bl. 313-336.

⁵⁸ RGIA, f. 1276, Reg. 9, Nr. 483, Bl. 20-25.

lichen Bevölkerungsklassen sowohl auf der wirtschaftlichen und religiösen als auch auf der politischen Ebene“.⁵⁹ Der umfangreiche Gesetzentwurf (82 Seiten) mit der Unterschrift des Innenministers A. Makarov bestätigte jedoch nicht die erklärte Absicht, die Zwistigkeiten auf religiöser Ebene zu beseitigen. Bei der Abfassung des Reformentwurfes bediente man sich des Reformprogramms der Gutsbesitzer, das auf der Sondertagung des provisorischen Generalgouverneurs der Baltischen Länder verabschiedet worden war und welches das Innenministerium als „völlig richtig und im Einklang mit der allgemeinen Gesinnung der Ukase des Allerhöchsten vom 28. November 1905“ qualifiziert hatte.⁶⁰ Die Wahlregelung für den Kirchenrat (Kirchenälteste) und die Zusammensetzung der Wahlkurien war aus den Änderungsvorschlägen des Landtages der Livländischen Ritterschaft von 1908 entnommen worden, die Wahlordnung der Pfarrer war fast Wort für Wort aus dem Projekt der Sondertagung des Generalgouverneurs abgeschrieben. Innenminister Makarov hielt die „Erteilung besonderer Garantien“ an die Gutsherren bei der Wahl der Pfarrer und Kirchenvorsteher für „zweckmäßig“. Er erwähnte, daß die Pastorate nicht abzuschaffen, sondern mit Veränderungen zu bewahren seien.⁶¹ Der Einfluß des baltischen Adels wurde auch durch die Unterordnung des Kirchenrates und des Kirchenvorstandes unter den ständisch geprägten Oberkirchenvorstand gesichert. Die Zentralstellen der Kirchen sowie die Organe, die über die Gemeinden Aufsicht ausübten, wurden von diesem Projekt nicht tangiert.

Die III. Staatsduma kam nicht zur Diskussion dieses Regierungsprojekts. In der IV. Staatsduma hingegen wurde der Entwurf in den Ausschüssen für Glaubens- und Finanzangelegenheiten behandelt. Da der deutschbaltische Adel in der Duma einflußreiche Anhänger unter den Oktobristen besaß, fand das Reformprogramm, das die Gutsherren protegieren, in den Ausschüssen der Staatsduma Unterstützung. Der Finanzausschuß brachte zwei Verbesserungsanträge ein, die die Steuerlast der Gutsherren gegenüber der Kirche verringerten und die Last der übrigen Gemeindeglieder vergrößerten.⁶² Der Gesetzentwurf gelangte jedoch nie in die Plenarsitzung der Duma.

⁵⁹ RGIA, f. 1276, Reg. 7, Nr. 608, Bl. 157.

⁶⁰ Gosudarstvennaja дума (wie Anm. 28), S. 43.

⁶¹ Ebenda, S. 81 f.

⁶² Gosudarstvennaja дума. Obzor dejatel'nosti komissij i otdelov. Četvertyj sozyv. Sessija pervaja. 1912–1913 gg. (4. Staatsduma. Überblick über die Tätigkeit der Kommissionen und Abteilungen. 1. Sitzungsperiode. 1912–1913). S.-Peterburg 1913, S. 179 f.

Im Januar 1916 stand das Kirchenpatronat in der beim Justizministerium gegründeten zwischenbehördlichen Sonderkommission auf der Tagesordnung, die die Abschaffung der im Zusammenhang mit dem Grundbesitz der Ritterschaftsgüter stehenden Privilegien erörterte. A. Verëvkin, Vorsitzender des Sonderausschusses und Assistent des Justizministers, interpretierte den Regierungsentwurf von 1911 als Abschaffung des persönlichen Vorzugsrechtes des Patrons bei der Wahl des Pfarrers, nicht aber als Abschaffung des Patronats als einer Institution.⁶³ Der Sonderbeauftragte des Innenministeriums, A. Mamontov, aus dem Departement für fremde Konfessionen erklärte, in der veränderten Lage, in der Kurland von deutschen Truppen besetzt sei, beabsichtige die Regierung, die Gemeindereform auch auf Kurland auszudehnen, indem das Recht auf Ernennung und Einsetzung der Pfarrer zunächst der Zuständigkeit der staatlichen Organe überlassen werde.⁶⁴ Folglich plante die Regierung, das Patronat der Gutsherren durch das Patronat der Bürokraten zu ersetzen! Dies war das letzte Wort der Regierung. Am 10. Februar 1916 nahm das Innenministerium den obenerwähnten Gesetzesentwurf zurück. Es blieb keine Zeit mehr, einen neuen Entwurf vorzulegen – die letzte Stunde der Autokratie hatte geschlagen.

Die Ausbildung lutherischer Pfarrer für die baltischen Gouvernements und für das ganze Russische Reich wurde von der Theologischen Fakultät der Universität Dorpat maßgeblich bestimmt. Die Lehrkräfte waren Deutsche, und der Unterricht verlief in deutscher Sprache im Geiste konservativer Traditionen. Die estnischen und lettischen nationalen Kreise forderten schon seit dem Ende des 19. Jahrhunderts den Unterricht in praktischer Theologie in der eigenen Sprache sowie die Einrichtung entsprechender Professuren am Lehrstuhl für praktische Theologie. Um den fast ungeteilten deutschen Einfluß an der Theologischen Fakultät zu vermindern, unterstützten die Leiter der Universität und des Lehrpersonals diesen Vorschlag, die Lehrkräfte der Theologischen Fakultät waren jedoch dagegen – mit einer Ausnahme: Professor Jan Kvačala, ein Slowake.⁶⁵

1907 überreichte das Bildungsministerium der Staatsduma einen Gesetzesentwurf über den Unterricht in praktischer Theologie an der Universität Dorpat in deutscher sowie in estnischer und lettischer Sprache. Aufgrund des Widerstandes des baltischen Adels und höherer Organe der

⁶³ RGIA, f. 560, Reg. 26, Nr. 1350, Bl. 72.

⁶⁴ RGIA, f. 560, Reg. 26, Nr. 1350, Bl. 73.

⁶⁵ Tartu ülikooli ajalugu (Geschichte der Universität Tartu). Bd. II: 1798–1918, verf. v. Karl Siilivask. Tallinn 1982, S. 181–185 u. 342–345.

lutherischen Kirche wurde der Gesetzentwurf längere Zeit blockiert. Die Frage wurde erst wieder aktuell, als sich nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges die antideutsche Stimmung vertiefte. Mit Unterstützung der Nationalisten und anderer rechtsgerichteter Duma-Parteien wurde der Gesetzentwurf im März 1916 im Rahmen der Kampagne „gegen die deutsche Gewalt“ in der Vollversammlung der Staatsduma gebilligt. Mittels dieses Gesetzes erhielt die Universität zwei ordentliche Professuren dazu.⁶⁶ Gegen Ende des Jahres 1916 wurden dort der Este Johan Köpp und der Lette Jānis Sanders angestellt. Im gleichen Jahr ging die Theologische Fakultät zum russischsprachigen Unterricht über. Diese kleine Reform blieb erstaunlicherweise die einzige praktische Umgestaltung der zaristischen Regierung für die lutherische Kirche des Baltikums.

Aus dem Estnischen übersetzt von Ene Rõngelep, Tallinn

⁶⁶ Gosudarstvennaja дума. Četvertyj sozyv. Stenografičeskie očety 1916 g. Sessija četvertaja (4. Staatsduma. Stenographische Berichte des Jahres 1916. 4. Sitzungsperiode). Tl. III, S.-Peterburg 1916, S. 4300f.; Priloženija k stenografičeskim očetam Gosudarstvennoj dumy. Četvertyj sozyv. Sessija vtoraja. 1913–1914 gg. (Beilagen zu den stenographischen Berichten der 4. Staatsduma. 2. Sitzungsperiode. 1913–1914). Bd. IV, S.-Peterburg 1914, Nr. 206, S. 3.

Konfession und nationale Herkunft der Studentinnen an den Höheren Schulen in Tartu/Dorpat (1905–1918)

von Sirje Tamul

Einleitung

Der vorliegende Artikel stellt einen Beitrag zur Geschichte der akademischen Frauenbildung Estlands dar. Er analysiert die nationale und konfessionelle Zugehörigkeit der Tartuer Studentinnen in den Jahren 1905–1918. Einleitend wird hier ein Überblick über die Tartuer Studentenschaft und über die nach 1905 im Rahmen allgemeiner Liberalisierungsprozesse eintretenden Wandlungen in Universitätskreisen gegeben. Behandelt werden des weiteren Vorschriften zur Regulierung des Hochschulwesens im Russischen Reich, ihre Abschnitte über die höhere Frauenbildung und die von ihnen ausgelösten Diskussionen und Stellungnahmen. Die Eröffnung neuer Hochschulen und ihre Bedeutung für das Bildungswesen Estlands wird vom Standpunkt Tartus als einer alten Universitätsstadt bewertet. Der Schwerpunkt des Artikels liegt bei der Aufnahme erster Studentinnen in die Tartuer Höheren Schulen. Im ganzen Hochschulwesen Rußlands, darunter auch in Tartu, kann man zwei Epochen unterscheiden, die auch im vorliegenden Artikel getrennt betrachtet werden. Die Jahre 1905–1915 waren von den neuen, während der Liberalisierungsperiode erlassenen Gesetzen geprägt. In dieser Zeit begann in den Universitäten die Aufnahme von Gasthörerinnen und die Eröffnung höherer Frauenkurse, von Instituten und Privatuniversitäten (sog. „kursistka“ und „postoronnaja slušatel'nica“).¹ Während der zweiten Periode, 1915–1918, wurden die weiblichen Studierenden an den Universitäten Rußlands den männlichen Studenten allmählich gleichgestellt („studentka“).²

Als Quellen dienen die Archivalien des Estnischen Historischen Archivs Tartu (Eesti Ajalooarhiiv, EAA) und der Universitätsbibliothek Tartu sowie einige neuere Schriften russischer Historiker über allgemeine Fragen des Hochschulwesens in Rußland, in denen die Tartuer höheren Lehranstalten und ihre Studentenschaft jedoch nicht betrachtet wer-

¹ Die Bezeichnung für die Teilnehmerinnen an den höheren Frauenkursen war „kursistka“ (pl. „kursistki“), für die Gasthörerinnen an den Universitäten „postoronnaja slušatel'nica“ (pl. „postoronnnye slušatel'nicy“).

² „Studentka“, d.h. vollberechtigte Studentin.

den.³ In der Historiographie zur estnischen Geschichte gibt es nur erste Anzeichen einer Behandlung dieser Themen wie Forschungen zu den Anfängen der akademischen Frauenbildung und ihrer Entwicklung in Estland.⁴

Die Bedeutung der Universität Tartu

Die Universität Tartu war bis zum Ende des 19. Jahrhunderts der geistige Mittelpunkt Est- und Livlands. Für östliche und westliche wissenschaftliche Kreise besaß sie eine noch größere Bedeutung als Vermittlerin des deutschen wissenschaftlichen und akademischen Geistes am Rande des russischen Imperiums.

Eine besondere Rolle spielte die Universität Tartu für die hiesige Elite – die Deutschbalten. Ohne Zweifel war die Wiedereröffnung der Universität 1802 ein Verdienst der Deutschbalten, und auch in den Jahren bis zu den Russifizierungsmaßnahmen garantierten die Oberschicht, das baltische Rechtssystem und die Position zahlreicher Deutschbalten in den Machtstrukturen des Zarenreiches die Autonomie und Sonderstellung dieser russischen staatlichen Universität. Auf der anderen Seite gehörte das Studium an der Universität wie selbstverständlich zum Lebenslauf eines jeden bemittelten Deutschbalten, so daß bis zu den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts gerade die organisierten deutschbaltischen Studenten in Tartu die Mehrzahl der Studentenschaft bildeten.⁵

³ Z.B. F. Egorov, *Očerki po istorii russkoj kul'tury XIX veka. Stat'i po tipologii i istorii russkoj kul'tury* (Studien zur Geschichte der russischen Kultur des 19. Jahrhunderts. Aufsätze zur Typologie und Geschichte der russischen Kultur), in: *Iz istorii russkoj kul'tury* (Aus der Geschichte der russischen Kultur). Bd. V, Moskva 1996; A.E. Ivanov, *Vysšaja škola Rossii v konce XIX – načale XX veka* (Die Hochschule in Rußland am Ende des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts). Moskva 1991; V.R. Leikina-Svirskaja, *Intelligencija v Rossii vo vtoroj polovine XIX veka* (Die Intelligenz in Rußland in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts). Moskva 1974.

⁴ 1997 wurde mit der Unterstützung der „Estonian Science Foundation“ das Projekt „Die akademische Frau in Estland bis 1918“ eingeleitet. Als Resultat der Forschungsarbeit der Projektteilnehmerinnen Sirje Kivimäe, Anu Raudsepp und Sirje Tamul entstand eine Datenbank mit Angaben über etwa 2000 Personen, die auch für den vorliegenden Artikel verwendet worden ist.

⁵ V. Tamul, *Verbindungen zwischen Estland und den Deutschen auf dem Gebiet der Wissenschaft*, in: *Tausend Jahre Nachbarschaft. Die Völker des baltischen Raumes und die Deutschen*, hrsg. v. Wilfried Schlaw. München 1995, S. 283 f.; ders., *Die Dörptsche Universität – Landes- oder Reichsuniversität. Zum Verhältnis von Deutschbalten, Stadt und Universität im 19. Jahrhundert*, in: *Zur Geschichte der Deutschen in Dorpat*, hrsg. v. Helmut Piirimäe u. Claus Sommerhage. Tartu 1998, S. 104-107.

Für die Esten und Letten war die Universität Tartu im 19. Jahrhundert in erster Linie ein Zentrum zur Erforschung der Grundlage nationaler Identität, der eigenen Sprache. Die Lektoren, aber auch die neben der Universität wirkenden wissenschaftlichen Gesellschaften wie die „Gelehrte Estnische Gesellschaft“ leisteten verdienstvolle Arbeit bei der Vervollkommnung der Volkssprache und ihrer Entwicklung zu einer Kultursprache.

An der deutschsprachigen Universität Tartu studierten seit ihrer Wiedergründung zahlreiche russische Studenten. Universität und Stadt wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einem Zentrum der freigeistigen russischen Literatur (V.A. Žukovskij, A.F. Voejkov, N.M. Jazykov, V.A. Sollogub, V.I. Dal', F.V. Bulgarin) und Kultur.⁶ Später veränderte sich die Position der russischen Studenten, worauf in diesem Artikel noch eingegangen wird.

Großen Einfluß hatte die Universität Tartu im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhunderts im kulturellen und geistigen Leben Polens. Anregung zum Studium in Tartu erhielten polnische Studenten vor allem durch die politischen Ereignisse in ihrer Heimat, durch die Schließung der Universitäten in Warschau und Vilnius nach dem Aufstand von 1830/31 und durch die Russifizierung der Warschauer Universität nach dem Aufstand von 1863. Einer der Beweggründe war auch die Möglichkeit der Ausbildung von Geistlichen für die polnische reformierte Kirche. Außerdem lockte Tartu mit seiner Freisinnigkeit und seinem regen Studentenleben.⁷

An der Universität Tartu studierten auch viele jüdische Studenten und wirkten jüdische Studentenvereine,⁸ so daß die Universität auch für sie ein wichtiges kulturelles und Bildungszentrum darstellte. In Tartu wurde das in Rußland 1886/87 erlassene antisemitische Gesetz nicht befolgt, nach dem der Prozentsatz der jüdischen Studenten 5% nicht überschreiten durfte. Vor dem Ersten Weltkrieg betrug ihre Anzahl in einigen Jahren sogar 10% bis 23%.

Ende des 19., Anfang des 20. Jahrhunderts änderte sich die Studentenschaft infolge der Russifizierungsmaßnahmen. Die ortsansässigen Studenten (Deutschbalten, Esten, Letten, z.T. auch Polen) hatten ihre traditionellen Studentenvereine und Korporationen, für Neuankömmlinge waren diese Organisationsformen jedoch fremd und die bürokratischen

⁶ J. Šumakov, *Tartu tiivustusel. Esleid ja memuaare* (Begeistert von Tartu. Essays und Memoiren). Tallinn 1985, S. 7-47.

⁷ H. Suviste, *Poola üliõpilasorganisatsioonid Tartu ülikoolis XIX saj. – XX sajandi algul* (Die polnischen Studentenorganisationen an der Universität Tartu vom 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts). Dipl.-Arbeit, Tartu 1997.

⁸ S. Tamul, *Die Tätigkeit der Literatur- und Musikzirkel der Tartuer Studenten in den Jahren 1883–1917*, in: *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi* (Fragen zur Geschichte der Universität Tartu). Bd. XVI, Tartu 1985, S. 96-104.

Schranken für neue Gründungen zu hoch. Bedeutend leichter war die Gründung einer Interessengemeinschaft „zur sinnvollen Freizeitgestaltung“. Gerade solchen Interessengemeinschaften schlossen sich später auch die ersten weiblichen Studenten an.⁹ Trotz einer ganzen Reihe von reglementierenden Verordnungen und Vorschriften, die hauptsächlich den aktiven Geist des Aufruhrs unterdrücken sollten, war die Gründung neuer Studentenvereine noch möglich. Neben den bereits bestehenden Korporationen und dem „Verein Estnischer Studenten“ („Eesti Üliõpilaste Selts“, EÜS) sowie dem „Verein Studierender Estinnen“ („Eesti Naisüliõpilaste Selts“, ENÜS) und dem linksgerichteten Verein „Ühendus“ entstanden neue Korporationen estnischer Studenten wie „Fraternitas Estica“, „Sakala“, „Ugala“. Auch die polnische Korporation „Polonia“ wurde wiederhergestellt.

Vor dem Ersten Weltkrieg wuchs nicht nur die Anzahl der Studentenverbände, auch die gesamte Studentenschaft wandelte sich langsam, aber merklich. Die Zahl der Studenten aus den baltischen Gouvernements (darunter auch Esten) erhöhte sich, obwohl Zugereiste aus anderen Gegenden des Imperiums immer noch überwogen (38 % bzw. 62 %).¹⁰

Von der Jahrhundertwende bis zum Ersten Weltkrieg bewahrte die Universität Tartu trotz der fortschreitenden Russifizierung den Ruf einer Universität mit großer Selbständigkeit und akademischer Freiheit, den Ruf einer geistigen Vermittlerin am Schnittpunkt der verschiedenen Konfessionen.

Zur akademischen Frauenbildung in Rußland vor 1915

Im Gegensatz zur Mehrheit der europäischen Staaten, in denen die Frage der akademischen Frauenbildung auf diese oder jene Weise bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelöst worden war, besaßen die Frauen im russischen Imperium (Finnland ausgenommen) 1905 noch kein Recht auf das Studium an staatlichen Universitäten. Ein kurzer Rückblick auf die Geschichte der akademischen Frauenbildung verdeutlicht ihre Entwicklungsschwierigkeiten.

Anfang der 1860er Jahre wurde in Rußland den Frauen mit Gymnasialbildung die Möglichkeit gegeben, Vorlesungen zu besuchen, ohne daß sie sich an den Universitäten immatrikulieren konnten; so fehlte ihnen jeder akademische Status. Bei der Vorbereitung des Universitätsgesetzes von 1863 wurden alle russischen Universitäten um eine Stellungnahme zur

⁹ Ebenda, S. 96f.

¹⁰ L. Lindström, T. Hiio, Über die Geschichte der studentischen Verbindungen in Dorpat, in: Studentenschaft der Universität Dorpat. Vergangenheit und Gegenwart. Tartu 1993, S. 8f.

Aufnahme von Frauen gebeten. Kategorisch dagegen waren die Professoren der Moskauer Universität.¹¹ Auch an der Universität Tartu gab es Gegenstimmen, aber bei weitem nicht alle Mitglieder des Universitätsrates stimmten gegen die Aufnahme von Frauen. Möglicherweise behielten die Professoren der deutschgesinnten und deutschsprachigen Universität Tartu das Beispiel Deutschlands im Auge, wo Frauen zu diesem Zeitpunkt ebenfalls noch nicht zum Studium zugelassen wurden. Die Kazaner und St. Petersburger Universitäten dagegen befürworteten bedingungslos die Aufnahme von Studentinnen als Gasthörerinnen und waren sogar bereit, ihnen wissenschaftliche Grade zu verleihen. Die St. Petersburger Universität verlieh den Frauen das Recht auf Approbation. Die Kiever und Char'kover Professoren machten den Vorschlag, Frauen als Gasthörerinnen aufzunehmen.¹² Nach dem Abschluß sollten sie die gleichen Rechte und Möglichkeiten wie Männer auch auf dem Arbeitsmarkt erhalten. Es blieb aber nur bei der Diskussion: Der Punkt wurde aus dem Universitätsgesetz von 1863 gestrichen. Die unentschlossene staatliche Position in dieser Frage führte jedoch zur Einrichtung höherer Frauenkurse auf private Initiative hin wie 1872 die Kurse von B.I. Ger'e in Moskau und die höheren medizinischen Kurse der St. Petersburger Kriegsmedizinischen Akademie. Anfang der 1870er Jahre studierten die Töchter des russischen Adels und der Kaufleute der I. und II. Gilde in Paris, Bern und Zürich; an diesen Universitäten verteidigten Frauen aus Rußland auch die ersten Dissertationen.¹³

1876 wurde in Rußland die Gründung privater höherer Frauenkurse offiziell erlaubt, woraufhin solche in Kazan', Kiev, Odessa und Warschau entstanden. 1878 wurden in St. Petersburg Bestuževs höhere Frauenkurse eröffnet. Als 1886 die Gründung neuer Kurse vom Bildungsminister mit der Behauptung verboten wurde, die Kurse hätten nicht die erhofften Resultate erzielt, durften die bereits bestehenden ihre Arbeit noch bis zu den Abschlußexamina fortsetzen. Es handelte sich um die sog. Gegenreformen auf dem Gebiet des Hochschulwesens, deren Ziel die Verminderung der Zahl der Nichtadligen an den Universitäten war. An den Instituten konnten sie aber nach wie vor studieren.¹⁴

Der 1894 in St. Petersburg ins Leben gerufene Absolventinnenrat der Kurse Bestužev wurde um die Jahrhundertwende zum Initiator ähnlicher

¹¹ K. Fritzlyon, T. Brownay, *Before the Revolution*. New York 1978, S. 53 f.; Samuel D. Kassow, *Students, Professors and the State in Tsarist Russia*. Los Angeles/London 1994, S. 22, 24 u. 27 f.; *Istorija Rossii s načala XVIII do konca XIX veka* (Geschichte Rußlands vom Anfang des 18. bis zum Ende des 19. Jahrhunderts), Red. v. A.N. Sacharov. Moskva 1996, S. 448 f.

¹² *Biblioteca Universitatis Tartuensis* (BUT), f. 67, Verz. 2, A. 16, S. 9 ff.

¹³ BUT, f. 67, Verz. 2, A. 16, S. 10.

¹⁴ Egorov, *Očerki* (wie Anm. 1), S. 315-318.

Kurse. Ihnen schlossen sich auch die Absolventinnen der Moskauer Universität an. Unter dem Druck der Öffentlichkeit wurde 1897 das St. Petersburger Medizinische Institut für Frauen eröffnet, das in ganz Rußland großen Ruhm erlangte. 1900 wurden Professor Ger'es Moskauer Höhere Frauenkurse neu eröffnet; sie wirkten mit ihren vier Fakultäten bis 1917. Zu einer sehr angesehenen Lehranstalt entwickelte sich das Pädagogische Marien-Institut in St. Petersburg. Diese beiden Institute gehörten zu den staatlichen Lehranstalten. In den Jahren 1905–1917 wurden rund zehn nach dem Universitätslehrplan arbeitende höhere Frauenkurse, aber auch eine Reihe von Instituten gegründet. 1911 erhielten die in den Universitätsstädten wirkenden Kurse den Status von Hochschulen, ab 1912 ihre Hörerinnen das Recht zur Ablegung der Abschlußexamina, was die Gleichsetzung der höheren Frauenkurse mit den Universitäten bedeutete. Kennzeichnend für die privaten höheren Frauenkurse, die seit 1912/13 Hochschulstatus erlangt hatten, war ihr hohes Niveau im Vergleich mit staatlichen Kursen. Sie wurden von russischen Geschäftsleuten unterhalten (mehrere Anstalten waren direkt von solchen ins Leben gerufen worden), waren also finanziell besser versorgt und konnten die besten Professoren aus St. Petersburg, Moskau und Tartu anstellen. Die Lektoren der sog. modernen Sprachen Englisch und Deutsch wurden aus Westeuropa berufen. Mit der Entstehung neuer Berufe paßten gerade die privaten höheren Frauenkurse ihre Lehrprogramme am schnellsten den neuen Anforderungen an, um konkurrenzfähigere Fachkräfte auszubilden.¹⁵

In dieselbe Zeit fällt auch die Gründung der für Frauen bestimmten höheren technischen Lehranstalten wie das St. Petersburger Polytechnische Institut für Frauen, das Moskauer Polytechnische Institut für Frauen u.a.¹⁶ Die 80 Hochschulen Rußlands waren von ihrer wissenschaftlich-theoretischen Richtung, Unterrichtsmethodik und Studentenschaft her recht unterschiedlich. 1915 gab es in Rußland über 30 für Frauen bestimmte Kurse und Institute, 1917 gab es davon nur noch 23.

Eine maßgebende Rolle bei der Herausbildung der zukünftigen estnischen und lettischen Intelligenz spielten neben Tartu gerade die St. Petersburger und Moskauer Hochschulen. Für junge, lernbegierige Mädchen aus den baltischen Provinzen – darunter auch Estinnen und Lettinnen – war das in der Nähe gelegene St. Petersburg als Weiterbildungsstätte günstig, estnische Mädchen fanden dort auch leicht einen Nebenverdienst als

¹⁵ Ivanov, Škola (wie Anm. 3), S. 21–103 u. 117–133.

¹⁶ S. Tamul, Mentaliteedist, akadeemiliseist ja kõrgemast tehniliseist naisharidusest saajandivahetusel (Zur Mentalität, zur akademischen und höheren technischen Frauenbildung), in: *Insenerikultuur Eestis (Ingenieurkultur in Estland)*. Bd. 3, hrsg. v. V. Mägi. Tallinn 1997, S. 186–200.

Hauslehrerinnen und -gehilfinnen. Dabei mußten sie aber die russische Sprache und russische Unterrichtsgesinnung in Kauf nehmen. In den Jahren 1905–1917 studierten in St. Petersburg und in Moskau etwa 90 Frauen aus dem Gebiet des heutigen Estland, unter ihnen 22 Estinnen.¹⁷

Zur Tartuer Studentenschaft in den Jahren 1905–1915

Charakteristisch für die Jahrhundertwende war die Verringerung der Zahl der Studenten, darunter auch der deutschbaltischen Studenten. Von 1812 Studenten im Jahr 1890 sank ihre Zahl auf 1225 im Jahr 1896. Man versuchte, diesem Prozeß entgegenzuwirken: Laut Verordnung des Ministeriums für Volksbildung wurde die Aufnahme von Absolventen der russisch-orthodoxen theologischen Seminare 1. Ranges in die Universitäten Tartu, Warschau und Tomsk erlaubt. Diese jungen Männer ohne offizielle Gymnasialbildung sollten jedoch zusätzliche Aufnahmeprüfungen ablegen. Diese Seminaristen konnten aus ganz Rußland nach Tartu kommen, die Gymnasiasten aber durften nur aus den Lehrbezirken Riga, Vilnius und St. Petersburg stammen. Gerade der Zustrom russischer Seminaristen mit schlechterer Vorbildung aus den mittlrussischen Provinzen (74%) erhöhte die Zahl der Studenten wieder. Viele russische Studenten lassen sich mit dem aus dem Kontext der russischen politischen Geschichte stammenden Terminus „Intelligenzler“ („Intelligent“) charakterisieren. Das Gegenwort dazu war „gebildeter Mensch“ („obrazovannyj čelovek“). Unter dem russischen „Intelligenzler“ wurde ein aktiver Halbgelehrter niederer Herkunft verstanden, der für hetzerische Ideen sehr empfänglich war und ihnen blindlings folgte. Eine solche explosive Mischung begünstigte das Eindringen nichtakademischer politischer Ideen in die Universität Tartu.

Gleich anderen Universitäten Rußlands fanden auch in Tartu bereits seit Januar 1905 Versammlungen und Demonstrationen der Studenten statt. Von Februar 1905 bis September 1906 wurden so gut wie keine Vorlesungen gehalten.¹⁸ Bis zum Anfang des Jahres 1906 standen die Räume

¹⁷ Datenbank des Projekts „Die akademische Frau in Estland bis 1918“.

¹⁸ L. Eringson, *Tartuskijs Universitet v period otstuplenija pervoj russkoj revolucii 1906–1907* (Die Universität Tartu in der Zeit des Zurückweichens der ersten russischen Revolution 1906–1907), in: *Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised*. H. 164, Tartu 1965, S. 83–127; R. Ruutsoo, *XIX sajandi Civis Academicus „häbi“ ja „hirmu“ vahel* (Der Civis Academicus des 19. Jahrhunderts zwischen Scham und Angst), in: *Vikerkaar* (1987), H. 6, S. 84–87.

dem nichtakademischen Publikum für die Durchführung politischer Versammlungen zur Verfügung. Die konsequenten Gegner der politischen Rebellion – die organisierten deutschbaltischen Studenten, die russischen Studentengruppierungen „Alter pars“ und „Akademiker“, die legale Aktionen zur Liberalisierung des akademischen Lebens befürworteten – und estnische Studenten bildeten die Mehrheit. Die nationalen Manifestationen estnischer Studenten, unter anderem die des EÜS am 19. Oktober 1905, wurden angegriffen und als „Erzreaktion“ unter farbigen Flaggen beschimpft.

Es gab mehrere Versuche linker politischer Ausschreitungen, auch nach dem Ausklingen der Revolution in den Jahren 1905–1907, Aufrufe zum Boykott der Vorlesungen „reaktionärer“ Professoren bis hin zur „Obstruktion mit chemischen Mitteln“ (Rauchbomben in Auditorien), kurzfristigen Streiks, Rowdytum usw.¹⁹

Der administrativen Liberalisierung der Universitäten nach der Revolution 1905 lag die kaiserliche Verordnung vom 27. August 1905 zugrunde, mit der neue provisorische Vorschriften zur Leitung der dem Ministerium für Volksbildung unterstellten Universitäten eingeführt wurden. Diese provisorischen Vorschriften sollten bis zur Ausarbeitung des allrussischen Universitätsstatuts gelten, in der Tat aber erwiesen sie sich wie viele provisorische Regelungen als sehr langlebig und erfüllten die Rolle eines normativen Dokuments bis zum Ende des Zarenreiches. Durch diese Vorschriften wurde die administrative Autonomie der Universitäten wiederhergestellt: Der Universitätsrat erhielt wieder das Recht, selbst den Rektor und Prorektor zu wählen, ein gleiches Recht hatten die Fakultätsräte bei der Wahl der Dekane und Fakultätssekretäre. Die Wahlergebnisse wurden vom Minister und dem Kurator des Lehrbezirks entsprechend bestätigt. Die Verantwortung für den normalen Verlauf des Unterrichts wurde auf den Universitätsrat gelegt, der, falls erforderlich, spezielle Kommissionen bilden und bei Studentenunruhen die Unterbrechung des Unterrichts beantragen durfte.

Die Studenteninspektion wurde direkt dem Rektor unterstellt (vorher lag sie beim Kurator).²⁰ Konkret bedeutete das, daß die Hauptverantwortung für mögliche Studentenunruhen den Universitätsleitungen zugeschoben wurde. Sehr anschaulich ist hier das Beispiel des Anfang Septem-

¹⁹ V. Tamul, T. Hiio, *Tartu Ülikool 1802–1918 (Die Universität Tartu 1802–1918)*. Manuskript, Tartu 1995 (im Besitz der Autorin), in: *Die Tartuer Universität 1632–1995*, hrsg. v. H. Piirimäe (im Druck).

²⁰ V. Tamul, *Rektor Keiserlikus Tartu Ülikoolis (Rektor an der Kaiserlichen Universität Tartu)*, in: *Album Rectorum Universitatis Tartuensis 1632–1997*, hrsg. v. S. Tamul. Tartu 1997, S. 125 u. 128.

ber 1905 in sein Amt gewählten (und 1908 wiedergewählten) Rektors J.V. Passek. Gegen ihn wurde wegen der Geschehnisse in der Universität in den Jahren 1905/06 eine Untersuchung eingeleitet, die vor dem Senatsgericht endete. Er wurde der Passivität bei der Unterdrückung der Unruhen und der Überschreitung seiner Kompetenzen bei der Aufnahme von Gasthörerinnen, der Nichtbeachtung des „Judenprozentsatzes“ und der Auflösung der Studenteninspektion beschuldigt.²¹

Im Herbst 1906 waren von den im Jahr zuvor an der Universität Tartu immatrikulierten 2 178 Studenten nur 1 902 übriggeblieben. Erst im Studienjahr 1908/09 erhöhte sich ihre Zahl aufs neue. 1909 studierten an der Universität Tartu 2 943 Studenten, darunter 2 055 aus anderen russischen Gouvernements. Rechnet man aber der Gesamtzahl der Studierenden auch diejenigen 500 Personen der im Herbst 1908 eröffneten Privatuniversität von M.I. Rostovcev und etwa 50 Hörerinnen der Kurse von A. Jasinskij hinzu, steigt die Zahl der Tartuer Studenten auf etwa 3 500. In den Jahren 1910–1915 war die Aufnahme von Absolventen der theologischen Seminare in die Warschauer, Tomsker und Tartuer Universitäten verboten. Das brachte bereits im Studienjahr 1911/12 eine merkliche Verringerung der Studentenschaft mit sich: von 2 650 auf 2 395 Personen. Im Zusammenhang damit sank auch der Anteil der Studenten aus dem geistlichen Stand um etwa 12% (im Jahr 1908 33,1%; 1911 10,6%).

In derselben Zeit stieg die Zahl der Studenten aus dem Bauernstand von 13–15% auf 19%. 1905 betrug der Anteil der Söhne von Kaufleuten der I. Gilde 8,6%, 1911 waren es 10,6%. Dieselbe Tendenz zeigt sich auch bei den Adligen – ihr Prozentsatz erhöhte sich auf 12,9% im Vergleich zu 10,9% im Jahre 1905.²²

Im Jahre 1914 waren an der Universität Tartu 2 410 Studenten immatrikuliert, 1 410 von ihnen stammten aus anderen russischen Gouvernements, 682 aus Livland, 163 aus Estland, 144 aus Kurland und 11 aus dem Ausland; die Zahl der Studenten aus den baltischen Gouvernements stieg also deutlich. Gab es im Jahre 1909 etwa 47% Orthodoxe, 30% Lutheraner, 12% Katholiken (hauptsächlich Polen) und 7,5% Juden, so nahm im Studienjahr 1914/15 der Anteil der Lutheraner zu (42%), die Zahl der Orthodoxen aber sank auf 38%, schließlich auf 33%.

Im Jahre 1916 gab es an der Universität Tartu insgesamt 2 771 Studenten (darunter 89 Gasthörerinnen, 166 Pharmaziestudenten). 728 von ihnen waren Russen (26,2%), 662 Juden (23,8%), 423 Deutsche (Deutschbal-

²¹ Album Rectorum (wie Anm. 20), S. 89.

²² Tamul, Hiio, Ülikool (wie Anm. 19); Datenbank des Projekts „Die akademische Frau in Estland bis 1918“.

ten, 15,2%), 413 Esten (14,9%), 181 Polen (6,5%), 178 Letten (6,4%), 45 Georgier, 27 Litauer, 22 Armenier, 2 Liven und einige Vertreter anderer Nationen wie Schweden, Ungarn, Finnen usw. Die Zahl der jüdischen Studenten in der Tartuer Studentenschaft wuchs am schnellsten: von 7,5% auf 23%. Der starke Anstieg des Anteils jüdischer Studenten war durch die Aufnahme der Gasthörerinnen in die Universität Tartu (47% von ihnen waren jüdischer Herkunft) und durch die Eröffnung der Privatuniversität von M.I. Rostovcev (76% der Studenten dieser Universität waren Juden) bedingt.²³ An der Universität Tartu wurden die Verordnung des Ministeriums für Volksbildung vom 8. Juni 1887 und deren „*numerus clausus*“ für die jüdischen Studenten nie exakt befolgt. Offiziell wurde er erst 1916 aufgehoben.²⁴

Gasthörerinnen an der Universität Tartu

Der Rat der Universität Tartu versuchte auf jede mögliche Weise, zu einer faktischen Liberalisierung an der eigenen Universität und an anderen Hochschulen beizutragen. In den Versammlungen des Rates vom 12.–23. September 1905 und in seinen Spezialkommissionen wurde eine Reihe von Vorschlägen zur demokratischen Umgestaltung des akademischen Lebens ausgearbeitet, die dem Ministerium vorgelegt wurden. Einer der Vorschläge, den Professor M.I. Rostovcev während der Besprechung der geplanten Reformen gemacht hatte, war die Aufnahme weiblicher Studenten in die Universität Tartu. Nach Rostovcevs Meinung mußten die weiblichen Bewerber den Absolventen der theologischen Seminare gleichberechtigt werden.²⁵

Im Januar 1906 gehörten der Rektor und einige Professoren der Universität Tartu zur Kommission für die Ausarbeitung des neuen allrussischen Universitätsstatuts. Alle ihre heiß diskutierten Reformvorschläge gerieten nach der Revolution im Räderwerk der neu entstandenen Bürokratie in Vergessenheit. Durch kaiserliche Verordnungen, Vorschriften und Rundschreiben des Ministeriums wurde die ganze Leitung des Bil-

²³ Eesti Ajalooarhiiv Tartu (Estonisches Historisches Archiv, Dorpat) (EAA), f. 402: Die Universität Dorpat (1798) 1802–1918; f. 1734: Die Privatuniversität von M. Rostovtzev 1908–1920; BUT, f. 55 u. 67: Die Freihörer und Freihörerinnen an der Kaiserlichen Universität Jurjew/Derpt; Ličnyj sostav Imperatorskogo Jur'evskogo Universiteta 1905–1916, 1918 (Der Personalbestand der Kaiserlichen Universität Jur'ev 1905–1916, 1918). Jur'ev 1905–1916/1918.

²⁴ BUT, f. 55, Verz. 1, A. 28, 33 u. 35; EAA, f. 330, Verz. 1, A. 298 u. 2336.

²⁵ Vgl. Žurnal zasedanija Soveta Imperatorskogo Jur'evskogo Universiteta ot 12. sentjabrja 1905, S. 2-5.

dungswesens auf dem Niveau der Zeit vor 1905 oder sogar noch stärker bürokratisiert. Die einzigen Anzeichen einer faktischen Liberalisierung an der Universität Tartu waren die Entstehung der Studentenverbindungen und die Aufnahme von Frauen.

Die Universität Tartu zählt zu den ersten Universitäten, wenn sie nicht sogar als die erste Universität im russischen Kaiserreich zu gelten hat, an der Frauen als Gasthörerinnen zum Studium zugelassen wurden. Vom Universitätsrat wurde im September 1905 auf der Grundlage des Statuts der Tartuer Universität aus dem Jahre 1865 und anderer juristischer Unterlagen beschlossen, Frauen müssten als Freihörer in alle Fakultäten aufgenommen werden. Gleichzeitig wurde dem Bildungsministerium vorgeschlagen, Frauen als gleichberechtigt gegenüber Studenten immatrikulieren zu dürfen. Als erster Schritt wurden bereits im selben Herbst sechs Mädchen als Gasthörerinnen aufgenommen.²⁶

Es handelte sich jedoch um einen eher symbolischen Akt, denn wegen der Revolution war die Universität praktisch geschlossen. Aber dieselbe Frage wurde auch im Januar 1906 in St. Petersburg während der Versammlung der Kommission zur Erarbeitung des neuen allrussischen Universitätsstatuts diskutiert. Unter den von dieser Kommission ausgearbeiteten Vorschlägen gab es auch einen über die Aufnahme aller Bewerber mit ausreichender Vorbildung, ohne Rücksicht auf Geschlecht, Glaubensbekenntnis oder Nationalität. Im Februar wurden die Vorschläge der Kommission im Ministerrat besprochen, ohne daß es schwerwiegende Gegenargumente gegeben hätte, aber auch ohne daß ein positiver Beschluß gefaßt worden wäre. Im August 1906 jedoch äußerte die Mehrheit des Ministerrates ihre Abneigung gegen die unbegrenzte Aufnahme von Frauen und Juden in die Universitäten, die Arbeit am Statut wurde von der Tagesordnung gestrichen.

Die Universität Tartu aber stützte sich auf den Beschluß ihres Rates sowie auf die Vorschläge der Januar-Kommission und setzte die Aufnahme der Gasthörerinnen fort. Im Herbst 1906 wurden 43, im nächsten Jahr bereits 62 Gasthörerinnen immatrikuliert, unter ihnen zwölf Estinnen.²⁷ Dieses Vorgehen hatte ein besonderes Rundschreiben des Ministeriums „über Gasthörerinnen“ vom 1. August 1907 zur Folge, in dem betont wurde, daß sich die Rechte der übrigen Studenten nicht auf die Gasthörerinnen ausdehnen, sie nicht zu den offiziellen Abschlußexamina zugelassen und ihnen keine Diplome und Zeugnisse ausgegeben werden dürften. Direkt verboten wurde ihre Aufnahme aber nicht, und so konnten

²⁶ EAA, f. 402, Verz. 7, A. 564, S. 84; A. 563, S. 3-564; A. 738 u. 884.

²⁷ Ebenda.

sie doch an den Vorlesungen und anderen Lehrveranstaltungen der Universität teilnehmen. Unter diesen unklaren Verhältnissen wurde in Tartu die Aufnahme der Gasthörerinnen fortgesetzt. Im zweiten Semester des Jahres 1907 wurden an der Universität Tartu 178 neue Gasthörerinnen registriert. Auch auf staatlicher Ebene wurde die Frage neu aufgegriffen: 1908 von der Staatsduma, mehrmals vom Ministerium und Ministerrat. Am 16. Mai 1908 verkündete der Bildungsminister jedoch das amtliche Verbot der weiteren Aufnahme von Frauen; den bereits immatrikulierten wurde erlaubt, ihr Semester zu beenden. Den Unterricht mit Gasthörerinnen durften die Tartuer Professoren in ihrer Freizeit und getrennt von den männlichen Studenten durchführen. Dies komplizierte die Arbeit der Universität spürbar. Nach Archivmaterial gab es in Tartu 1908 trotzdem fünf neue Gasthörer, unter ihnen drei Frauen.²⁸

Mit kaiserlicher Verordnung vom 20. Oktober 1908 erhielten die Gasthörerinnen doch das Recht, ihr Studium zu Ende zu führen. Genaue Vorschriften für die Abschlußprüfungen der Gasthörerinnen erschienen am 19. Dezember 1911 und galten auch für die im Jahre 1906 Immatrikulierten.²⁹

Für die Abnahme der Prüfungen mußte eine spezielle Kommission gebildet werden, die Frauen getrennt von den männlichen Hörern examinierte. In Tartu war eine solche Kommission nicht gebildet worden (bis zum Jahr 1913), und so waren die hiesigen Gasthörerinnen gezwungen, an andere Universitäten Rußlands zu fahren. Mehrere Russinnen legten ihre Abschlußprüfungen in Tomsk ab, wo Gasthörerinnen seit Herbst 1906 in die Medizinische und Juristische Fakultät aufgenommen wurden. Es gibt Angaben über sieben Gasthörerinnen der Tartuer Medizinischen Fakultät, die ihr Studium an der Tomsker Universität mit den vorgesehenen Prüfungen beendeten.³⁰

Vom Wintersemester des Jahres 1905 bis zum Sommersemester des Jahres 1915 waren an der Universität Tartu 243 Gasthörerinnen registriert,³¹ 47% von ihnen waren Jüdinnen, 40% Russinnen, die Zahl der lettischen, estnischen und deutschbaltischen Studentinnen war gleich groß (zusammen etwa 10,5% aller Gasthörerinnen). Es gab auch einige Litauerinnen, wenige Frauen polnischer Abstammung und drei Armenierinnen. Unter

²⁸ EAA, f. 402, Verz. 7, A. 738 u. 884.

²⁹ Eringson, *Universität* (wie Anm. 18), S. 90-105; BUT, f. 55, Verz. 1, S. 228.

³⁰ EAA, f. 402, Verz. 7, A. 738: Spisok vol'noslušatel'nic Imperatorskogo Tomskogo Universiteta (Liste der Gasthörerinnen der Kaiserlichen Universität Tomsk). Tomsk 1909, S. 1-24.

³¹ Die Analyse gemäß den Angaben der Datenbank „Die akademische Frau in Estland bis 1918“.

den Hörerinnen befanden sich – nach der Konfession – 95 Orthodoxe, auch einige Altgläubige (39,5%) und 114 Jüdinnen (47%), des weiteren eine Karäerin aus Trakai, 9% Lutheranerinnen, darunter 17 Estinnen, zwei Deutsche, zwei Lettinnen und eine Russin. Alle acht Katholikinnen waren polnischer Abstammung. Von den beiden armenischen Katholikinnen hatte eine schon im Jahre 1895 das Frauengymnasium in Tbilissi abgeschlossen. Aufgrund der Zeugnisse der Gasthörerinnen kann festgestellt werden, daß die Gymnasien eine recht gute Vorbildung zum Studium erteilten.³²

Beginnen wir mit dem Tartuer A. Puškin-Mädchengymnasium, denn seine Absolventinnen sind unter den Bewerberinnen und später auf der Liste der Gasthörerinnen am häufigsten anzutreffen. Von den Absolventinnen des Gymnasiums waren elf Lutheranerinnen, zwölf Jüdinnen und drei Orthodoxe. Aus dem Tallinner Mädchengymnasium kamen fünf Hörerinnen und aus dem Mädchengymnasium in Narva nur zwei Russinnen. Sehr viele Jüdinnen und Orthodoxe kamen aus dem Frauengymnasium Dvinsk (Daugavpils) und aus dem Frauengymnasium Smolensk. Viele russische Mädchen waren Absolventinnen des Podolsker geistlichen Seminars, der Eparchialschulen in Tula und Smolensk und legten ihr Abitur extern in einem der Tartuer Gymnasien ab. Ihr weiteres Studium in Tartu verlief in aller Regel erfolgreich: Von den 16 Studierenden, die nach Tartu kamen, brachen nur drei ihr Studium im zweiten oder dritten Semester ab. In die Medizinische Fakultät wurden zehn Frauen als Gasthörerinnen aufgenommen, die ihren Bildungsweg außerhalb Tartus begonnen hatten. Am St. Petersburger Medizinischen Institut für Frauen, am Petersburger Polytechnischen Institut für Frauen und an den Moskauer höheren Frauenkursen studierten fünf Russinnen. Von den Hörerinnen der Höheren Frauenkurse in Vilnius setzten zwei Frauen polnischer Abstammung ihr Studium an der Medizinischen Fakultät fort. Die Jüdinnen hatten ihr Studium an den Baseler, Berliner und Pariser Universitäten als Gasthörerinnen begonnen.

Es ist durchaus nachvollziehbar, daß diese Studentinnen nach Rußland zurückkehrten, weil das Studieren im Ausland für Studentinnen aus minderbemittelten Familien kaum erschwinglich war. Außerdem galt in Rußland ein Gesetz, nach dem russische Untertanen mit einem ausländischen Diplom an den russischen Universitäten ein sogenanntes zusätzliches Fachexamen bestehen mußten, um die im Ausland erworbenen Kennt-

³² Vgl. auch A. Liim, *Tütarlaste keskhariduskoolidest ja nende õpilastest 1861–1917* (Zu den Höheren Töchter Schulen und ihren Schülerinnen 1861–1917), in: *Kleio. Ajaloo ajakiri* (1996), H. 4 (18), S. 21–30.

nisse zu demonstrieren und ihre Loyalität zu beweisen. Bei den im Jahre 1915 an der Universität Tartu durchgeführten Fachexamina für Ärzte fielen drei junge Mediziner der insgesamt 58 im Ausland examinierten durch, die Ergebnisse der anderen waren mittelmäßig. Die Kommission an der Universität Tartu war offenbar sehr streng.

Die von den Gasthörerinnen bevorzugte Disziplin an der Universität Tartu war Medizin: 84 jüdische, 53 russisch-orthodoxe und zehn lutherische Frauen studierten dieses Fach. Unter den russisch-orthodoxen Studentinnen waren auch die Naturwissenschaften populär. Viele jüdische Gasthörerinnen studierten Rechtswissenschaften. Chemie und Mathematik hatten nur einige Jüdinnen gewählt, ein agrarwissenschaftliches Studium wählte keine von ihnen. Diesen Studiengang begannen lediglich drei Frauen aus Mittelrußland; sie gaben jedoch nach ein paar Semestern auf.

An der Historisch-philologischen Fakultät studierten acht Russinnen, vier Jüdinnen, eine Estin, eine Deutsche und eine Lettin. Im Vergleich zu den Jüdinnen und den Orthodoxen waren die Lutheranerinnen und die Katholikinnen wenig vertreten. In den Jahren 1905–1915 bestand das Kontingent der Gasthörerinnen meistens aus Rechtgläubigen und Jüdinnen, die aus anderen Gouvernements Rußlands stammten, z.B. gab es nur elf aus Estland stammende jüdische Gasthörerinnen. Während der gesamten untersuchten Periode studierten 18 Estinnen; die Mehrheit von ihnen war auf Bauernhöfen der Landkreise Tartu, Viljandi und Pärnu aufgewachsen. Aus dem estnisch-lettischen Grenzgebiet stammten zwei junge Frauen, die sich dem Medizinstudium widmeten, wie viele andere Estinnen auch. Im übrigen wurde von den Estinnen die Rechtswissenschaft bevorzugt. Nach Tartu kam man vor allem wegen des Studiums der Medizin und der Rechtswissenschaft. Das galt auch für die männlichen Studenten der Universität Tartu. Zum Sommersemester des Jahres 1915 konnten 112 Gasthörerinnen ihr Studium beenden, darunter meist Russinnen und Estinnen. Viele Hörerinnen brachen ihr Studium wegen materieller Schwierigkeiten ab, viele setzten ihr Studium an den St. Petersburger oder Moskauer Höheren Frauenkursen und Instituten, aber auch an Rostovcevs Privatuniversität in Tartu fort.

Nach bisher erschlossenen Quellen erreichte als erste Estin Ida Ertel das Universitätsdiplom. Sie war seit dem Wintersemester 1906 Gasthörerin der Juristischen Fakultät. Ida Ertels Studium dauerte 13 Semester. Sie legte im Jahre 1913 die 17 Abschlußexamina vor der Hohen Kommission der Juristischen Fakultät ab. Ab Herbst 1914 arbeitete Ida Ertel in einem Anwaltsbüro in St. Petersburg.³³

³³ EAA, f. 384, Verz. 1, A. 5147, S. 1-10: Ida Ertel.

Die Privatuniversität von M.I. Rostovcev 1908–1920

Nach den Ereignissen der Jahre 1905–1907 wurden in Rußland mehrere höhere Lehranstalten für Frauen gegründet, weil ihnen als Universitätsgasthörerinnen mehr Hindernisse in den Weg gelegt wurden. Laut Verordnung des Bildungsministers vom 1. August 1907 wurde ihnen das Ablegen der Diplom-Abschlußprüfungen sowie die Erteilung eines Diploms verweigert. Fortschrittliche Professoren und jüngere Lehrkräfte der Universität Tartu suchten nach neuen Wegen für die höhere Frauenbildung. Der Chirurgieprofessor M.I. Rostovcev, die Privatdozenten A.D. Bogojavlynskij, B.L. Chrynevskij u.a. legten das Projekt einer Privatuniversität vor. Nach einjähriger Vorbereitungsarbeit wurde klar, daß es sinnvoller war, die neue Lehranstalt mit gemeinsamen Kursen für beide Geschlechter zu gestalten, da der Drang an die Universitäten größer war, als es die Aufnahmequoten zuließen.³⁴

Am 7. September 1908 wurden in Tartu private Universitätskurse für Naturwissenschaften und Medizin eröffnet, die traditionell Rostovcevs Privatuniversität (Jur'evskie Častnye Universitetskije Kursy) genannt wurden und von 1908 bis 1920 liefen. Obwohl es eine zweite, Physikalisch-mathematische Fakultät gab, blieb diese mit ihren wenigen Hörern im Schatten der nach dem vollen Universitätsprogramm arbeitenden Medizinischen Fakultät. Die Vorlesungen wurden zuerst in gemieteten Räumen abgehalten, später entstand in der Naituse-Straße ein eigener solider Gebäudekomplex. Das Haupteinkommen der Privatuniversität bildete eine ziemlich hohe Studiengebühr (125-150 Rubel pro Semester); hinzu kamen Spenden. Der erste Direktor der Kurse war Professor M.I. Rostovcev (1908–1913), ihm folgte Professor V.P. Kurčinskij, zum letzten Direktor wurde Privatdozent A. Paldrock gewählt. Der Rat der Privatuniversität bestand aus 17 Personen, unter ihnen der Rektor der Universität Tartu, Mathematikprofessor V.G. Alekseev, der Direktor des Tartuer meteorologischen Observatoriums, Professor B.I. Sreznevskij, sowie der Privatdozent und spätere Medizinprofessor und Rektor (1920–1928) der Universität Tartu, H. Koppel.³⁵

Nach dem „Album Academicum Universitatis Privati Jurjewiensis“ waren nach überprüften Angaben bis zum Ende des Jahres 1918 an Rostovcevs Privatuniversität 3 854 Studenten immatrikuliert, 60% von ihnen

³⁴ J. Sikk, *Rostovtsevi Eraülikool Tartu 1908–1920* (Die Tartuer Privatuniversität Rostovcevs 1908–1920). Dipl.-Arbeit, Tartu 1973, S. 40ff.

³⁵ EAA, f. 1734: Die Privatuniversität von M. Rostovtzev 1908–1920; Otčet o dejatel'nosti Jur'evskich Častnyj Universitetskich Kursov za 1908/1909, 1909/1910 (Bericht über die Tätigkeit der privaten Universitätskurse von Jur'ev für die Jahre 1908/09, 1909/10). Jur'ev 1909f.

waren Frauen. 76% der Studenten waren Juden, vertreten waren 63 Gouvernements, von den Küsten des Japanischen Meeres bis Mitau/Jelgava.³⁶

Für den vorliegenden Artikel wurden 2000³⁷ Aufnahmegesuche dieser Schule durchgearbeitet und mit den Listen der Studenten verglichen, die am Unterricht teilnahmen, das Schulgeld bezahlten und die Prüfungen ablegten. Daraus geht hervor, daß die Zahl der Studierenden jährlich etwa 600 betrug und 400 von ihnen Frauen waren. In den verschiedenen Jahren waren die Zahlen der neu Immatrikulierten und der Vorlesungsteilnehmer recht unterschiedlich. Auch eine gewisse Nachlässigkeit in der Geschäftsführung der Universität muß in Kauf genommen werden: In einigen Fällen ist eine Person zweimal in die Matrikel eingetragen, in anderen (besonders bei Letten und Esten) kommen mehrere Namensformen vor usw.

Während des ersten Studienjahres wurden 419 Hörer immatrikuliert, im Rekordjahr 1915 1021. In diesem Jahr nahm die Privatuniversität Rostovcevs 278 russische Untertanen auf, die zuvor im Ausland studiert hatten und jetzt in Tartu ihr Studium fortsetzen oder abschließen wollten. Zum Vergleich: Im Jahr 1916 waren es 653, 1918 nur 32 neue Studenten. Man kann abschließend resümieren, daß die Zahl der Hörerinnen an der Privatuniversität Rostovcevs in den Jahren 1910/11 und 1915/16 am höchsten war – 560 bzw. fast 1000 Personen.³⁸

Die Mehrheit der Studentinnen bildeten in den Jahren 1908–1914 Russinnen, gefolgt von den Jüdinnen. Ein entsprechendes Bild bot sich bei den Konfessionen: Orthodoxe 58%, Jüdinnen 29,3%, Lutheranerinnen (Estinnen, Lettinnen, Deutsche) 9,1%, Katholikinnen 1,8%, armenische Katholikinnen unter 0,5%. In den Jahren 1915/16 gab es mehr Jüdinnen als Russisch-Orthodoxe, der Anteil anderer Konfessionen blieb der gleiche. Im ersten Studienjahr 1908/09 waren unter den Aufgenommenen Töchter früherer Auswanderer – Paula Hildebrandt aus Samara, Anna Lindbaum aus dem Amurgebiet, Helena Remmel aus dem Gouvernement Taurien. Ihre Eltern waren Ende der 1860er Jahre ausgewandert und durch harte Arbeit in diesen fruchtbaren Gegenden aus dem Bauernstand in den wohlhabenden Mittelstand aufgestiegen. Sie unterstützten die Wißbegierde ihrer Töchter vorbehaltlos.

An der Privatuniversität studierten insgesamt 107 Estinnen: elf an der Physikalisch-mathematischen, die anderen an der Medizinischen Fakultät. 97 von ihnen waren Lutheranerinnen, zehn Orthodoxe. Das Interesse der Lettinnen an der Bildungsstätte stieg ab 1915. Als Beispiel kann hier

³⁶ EAA, f. 1734, Verz. 1, S. 163.

³⁷ EAA, f. 1734, Verz. 1, S. 163, 189-193 u. 4588.

³⁸ Die Analyse basiert auf den Angaben der Datenbank für das Projekt „Die akademische Frau in Estland bis 1918“.

Maria Kalnin, lett. Marija Kalniņa (geb. 5. Oktober 1883) angeführt werden, die im Herbst 1915 an der Medizinischen Fakultät immatrikuliert wurde. Ihre Eltern Peter und Jewdokia Kalnin (lett.: Pēteris und Jevdoki-ja Kalniņš) waren Bauern aus der Gemeinde Madona, Kreis Wolmar/Valmiera. Der Konfession nach war sie orthodox. Maria Kalnin hatte in Riga die siebte Klasse des Mädchengymnasiums von Tailova beendet, danach die Prüfungen der achten und der pädagogischen Klasse abgelegt und damit den Beruf der Hauslehrerin sowie das Recht zur Erteilung von Deutsch- und Geographieunterricht erworben. In den Jahren 1910–1914 besuchte sie die Kiever höheren Frauenkurse. Der Erste Weltkrieg brachte Maria Kalnin nach Pskov, und Anfang 1918 arbeitete sie als Zahnarztgehilfin. Im Jahre 1951 erhielt das Estnische Historische Archiv aus dem Rayon Pskov eine schriftliche Anfrage über Maria Kalnins Bildungsweg und Zeugnisse; der Grund der Anfrage wurde aber nicht erwähnt.³⁹

Nach Hochschulbildung strebende Jüdinnen bevorzugten in der Regel die Medizinische Fakultät (inkl. Pharmazie und Stomatologie). An der Medizinischen Fakultät von Rostovcevs Privatuniversität studierten aber nur acht Jüdinnen aus Estland, Absolventinnen der Mädchengymnasien von Tartu, Valga und Riga. An der Physikalisch-mathematischen Fakultät finden sich elf jüdische Mädchen aus Tartu, Valga, Pärnu, Riga und Jelgava. Das wachsende Interesse an dieser Fakultät ist durch die Entwicklung des Schulsystems und mit dem Lehrberuf, zu dem diese Fakultät ausbildete, zu erklären. Es wurden viele neue Gymnasien und höhere Fachschulen gegründet, und es gab viele vakante begehrte Gymnasiallehrerstellen. Diese Arbeitsmöglichkeit lockte auch die aus Estland stammenden Russinnen. 33 Absolventinnen des Tartuer A. Puškin-Mädchengymnasiums sowie der Tallinner und St. Petersburger Mädchengymnasien bereiteten sich auf den zukünftigen Lehrberuf vor. Deutsche Studentinnen wählten in der Regel die Medizinische Fakultät.

Die soziale Herkunft der Studentinnen der Universität spiegelt allgemeine soziale Entwicklungen in Rußland wider. 37,2% von ihnen entstammten dem Kleinbürgertum, 21,2% dem Bauerntum (die Hälfte von ihnen aus Livland), 12,3% der Geistlichkeit. Zu den letzten wurden auch Absolventinnen der geistlichen Seminare gezählt, die nicht unbedingt Kinder von Geistlichen waren. Der Anteil der russischen und jüdischen Kaufmannstöchter und auch der Töchter russischer Beamter mittleren Ranges belief sich auf etwa 7%. Unter den Studentinnen der Privatuniversität befanden sich 13 Töchter Tartuer Professoren und livländischer Gymnasiallehrer sowie 19 Mädchen aus adligen russischen Familien.

³⁹ EAA, f. 1734, Verz. 1, A. 1526.

Das Alter der Eintretenden war unterschiedlich: 1908/09 bildeten die 20- bis 25jährigen die größte Gruppe (133). In den Jahren 1912/13 war ihre Zahl bereits auf 207 gestiegen. 1910/11 waren die meisten Frauen an dieser Höheren Schule im Alter von 25-30 Jahren (307),⁴⁰ was mit dem Zulauf an Teilnehmerinnen aus den Höheren Frauenkursen von St. Petersburg, Moskau, Kiev, Kazan' und Odessa zusammenhing. Die Medizinische Fakultät von Rostovcevs Universität orientierte sich in vielem an der Universität Tartu und hatte sich dadurch einen guten Namen gemacht. Viele junge Frauen, vor allem Jüdinnen, die ihr Studium an den medizinischen Fakultäten der Pariser, Berner, Genfer, Züricher und Straßburger Universitäten begonnen hatten, wechselten nach Tartu. Die Mehrzahl der Studentinnen gehörte gerade zur Altersgruppe zwischen 22 und 28 Jahren, zur Gruppe der Jüngsten (17-20 Jahre) gehörten nur einzelne Studentinnen, 17-25 Jahre alt waren 224, über 30 Jahre alt etwa 100 Personen.

Im Vergleich zu den Immatrikulierten war die Zahl der Absolventinnen nicht groß – statistischen Berichten zufolge betrug ihre Zahl nur 548. Bis zum Herbst 1914 gab es in Tartu keine Abschlußprüfungskommission. Staatsexamina mußten an der St. Petersburger oder an der Moskauer Universität abgelegt werden. Die ersten 26 Studenten der Privatuniversität schlossen ihr Studium im Frühjahr 1913 erfolgreich mit dem Examen ab. Erst in diesem Jahr wurden die bisherigen Hörer und Hörerinnen der Privatuniversitäten auch vom Bildungsministerium offiziell als Studenten anerkannt.⁴¹

1916 wurden 204 Studenten zu den Staatsexamina zugelassen, von ihnen 98 zum medizinischen Examen (davon 68 Frauen). 52 Frauen bestanden es; zwei Jüdinnen und eine Estin sogar „cum laude“. Die Frauen zeichneten sich überhaupt durch großen Lerneifer aus, was auch von estnischen männlichen Studenten gesagt werden kann.⁴²

An Rostovcevs Bildungseinrichtung arbeiteten auch weibliche Lehrkräfte. Sie waren als Spezialistinnen gegenüber ihren männlichen Kollegen gleichberechtigt und voll anerkannt. Neben Russinnen waren auch Estinnen als Lehrkräfte und Hilfspersonal angestellt. Selma Feldbach, Absolventin der Universität Bern, leitete seit 1908 das Kabinett der Operativchirurgie und arbeitete gleichzeitig als Chirurgin im Ambulatorium. Ebendort arbeitete als Zahnärztin A.G. Rostovceva (die Gattin M.I. Rostovcevs), die als Gasthörerin auch Vorlesungen der Universität Tartu be-

⁴⁰ Otčet (wie Anm. 35) 1909/10. Jur'ev 1910, S. 27; ebenda 1911. Jur'ev 1911, S. 31; ebenda 1913. Jur'ev 1913, S. 74.

⁴¹ EAA, f. 384, Verz. 1, A. 1481, S. 586f.

⁴² EAA, f. 384, Verz. 1, A. 1481, S. 652.

sucht hatte. Als Assistentin am Lehrstuhl für Anatomie arbeitete O.I. Cvetkova, am Lehrstuhl für Kinderheilkunde M. Zarubina.⁴³

Die Tartuer Höheren Frauenkurse 1908–1915

Die Gründung der zweiten universitätsähnlichen privaten Lehranstalt – der Tartuer/Jur’evr Höheren Frauenkurse (Jur’evskie Vysšie Ženske Kursy) – mit Historisch-philologischer und Juristischer Fakultät wurde von dem Geschichtspräsidenten und Byzantinisten A. Jasinskij angeregt. In seinen Hauptpunkten glich das Statut der Tartuer Höheren Frauenkurse dem der St. Petersburger, die Unterrichtsprogramme entsprachen denen der Universität. Das Ziel in Tartu war die Ausbildung von Gymnasiallehrerinnen. Als Lehrkräfte wurden mehrere namhafte Tartuer und St. Petersburger Wissenschaftler angestellt. Philosophie unterrichtete ab Herbst 1908 die Absolventin der St. Petersburger Höheren Frauenkurse, S.I. Cereteli, die als eine der ersten weiblichen Lehrkräfte auf dem Gebiet der Geisteswissenschaften in den Tartuer akademischen Kreisen gelten kann.⁴⁴

Die Absolventinnen der Tartuer wie der St. Petersburger Höheren Frauenkurse besaßen die gleichen Rechte, d.h. sie erhielten nur ein Zeugnis, obwohl sie praktisch eine volle Hochschulausbildung erworben hatten. Mit Erlaubnis des Ministeriums durften sie staatliche Examina an den Universitäten ablegen.

Eine Besonderheit in Tartu war die Amtsperson der Aufseherin der Kurse. Zu ihren Aufgaben gehörte die Behandlung ethischer und das alltägliche Leben betreffender Fragen. Die Inhaberin dieses Postens, M.Ch. Voskresenskaja, besaß offenbar in den Augen der Kursteilnehmerinnen mehr Autorität als die Leiter der Kurse.⁴⁵

Die Studentenschaft der Tartuer Höheren Frauenkurse war nicht zahlreich. 1913 gab es an der Historisch-philologischen Fakultät 70 Hörerinnen, nur neun von ihnen hatten es bis zum achten Semester gebracht, standen also vor dem Abschluß. Das bisher gefundene Quellenmaterial über 62 Hörerinnen der Tartuer Höheren Frauenkurse läßt dennoch einige Schlußfolgerungen zu.

Von der Nationalität her waren Russinnen am zahlreichsten vertreten: 38 (62,2%, alle Orthodoxe); ihnen folgten 17 Estinnen (15 Lutheranerinnen-

⁴³ Otčet (wie Anm. 35) 1911/12. Jur’ev 1912, S. 20-23.

⁴⁴ EAA, f. 384, Verz. 1, A. 1481, S. 1 u. 344f.; BUT, f. 67, Verz. 1, A. 14.

⁴⁵ BUT, f. 67, Verz. 1, A. 14, S. 16.

nen, zwei Orthodoxe), daneben auch drei Lettinnen. Über vier Frauen gibt es keine Angaben.⁴⁶

Die Tartuer Höheren Frauenkurse benutzten die Räume des Tartuer A. Puškin-Mädchengymnasiums. Dies war wahrscheinlich der Grund, warum viele Absolventinnen dieser Schule ihre Ausbildung gerade an den Höheren Frauenkursen fortsetzten. Vielleicht hatten die Organisatoren das sogar beabsichtigt. Das Gymnasium war eine der besten Bildungsanstalten Livlands, seine Absolventinnen (Russinnen, Jüdinnen, einige Estinnen, Lettinnen) waren erfolgreiche Bewerberinnen an ausländischen Universitäten und inländischen Höheren Frauenkursen. An den Tartuer Höheren Frauenkursen setzten 20 Mädchen (elf Russinnen, sieben Estinnen, zwei Lettinnen) aus dem A. Puškin-Mädchengymnasium ihre Ausbildung fort, doch waren auch andere Schulen des Landes vertreten: Gymnasien von Jelgava, Pärnu, Narva, Riga, Pskov, Stavropol', Jalta, Eparchialschulen aus Rjazan', Saratov, Orlov usw. Für viele Kursteilnehmerinnen war Tartu nur eine Zwischenstation.

Die Tartuer Höheren Frauenkurse liefen bis zum Sommer 1915. Im Herbst desselben Jahres wurde den Frauen der Zugang zum Universitätsstudium gewährt.⁴⁷

Die Tartuer Studentenschaft und der Erste Weltkrieg

Der Beginn des Ersten Weltkrieges und der Kriegseintritt Rußlands lösten im ganzen Imperium eine unvorhergesehene patriotische Welle aus, die unter der Losung zur Verteidigung des Vaterlandes und der Aufforderung zur Wahrung des Klassenfriedens stand. Diese Stimmung fand ihren Ausdruck auch in einer Resolution der Universität an den Kaiser, in der sie ihm ihre Ergebenheit sowie ihre Bereitschaft versicherte, der Krone zu dienen. Viele Tartuer Studenten gingen als Freiwillige direkt an die Front, viele nahmen aktiv an Demonstrationen teil, die anlässlich der ersten erfolgreichen Aktionen der russischen Armee veranstaltet wurden. Die Korporationen „Livonia“, „Lettonia“ und „Eesti Üliõpilaste Selts“ richteten in ihren Räumen Lazarette des Roten Kreuzes ein.

Die Lage der deutschbaltischen Studenten, Korporationen und Professoren war verwickelt. Ihr innerer Konflikt zwischen Vaterland und Ursprungsland wurde durch die allgemeine deutschfeindliche und russische imperialistisch-patriotische Stimmung noch verschärft. Ungeachtet der

⁴⁶ EAA, f. 384, Verz. 1, A. 1481, S. 344.

⁴⁷ EAA, f. 384, Verz. 1, A. 1481, S. 518 f.

Auseinandersetzungen mit Studenten anderer Nationalitäten nahmen deutschbaltische Korporationen an der Spendenaktion zugunsten des Studentenkrankenhauses teil. Die staatliche Politik aber blieb deutschfeindlich.

Die Kriegssituation brachte der Universität mehrere Veränderungen, besonders nach den großen territorialen Verlusten Rußlands 1915. Tartu wurde zum Evakuierungszentrum der Nordfront, die Gouvernementsregierung Kurlands, das Rigaer Polytechnische Institut und die Leitung des Rigaer Lehrbezirks fanden hier ihren neuen Sitz. Aus Tartuer Sicht kehrten damit der ehemals hier residierende Kurator des Lehrbezirks und die aus der Universität Tartu ausgegliederte neue große Lehranstalt wieder an ihren Ursprungsort zurück. Die Universität mußte die Zurückkehrenden unterbringen und neue Räume für Kriegszwecke bereitstellen. In den neuen Universitätskliniken und im Zoologie- und Geologiemuseum wurden Kriegslazarette eingerichtet, die Laboratorien der Medizinischen und Physikalisch-mathematischen Fakultät standen ebenfalls im Dienst der Front.

Die Einberufung der Studenten, besonders der älteren Medizinstudenten, verringerte die Zahl der Studierenden und die damit verbundenen Beiträge, Immatrikulations-, Studien-, Prüfungsgelder u.a.m. In der kleinen, von Kriegsflüchtlings überfüllten Stadt stiegen die Preise für Lebensmittel und Brennholz, aber auch die Mieten. Die allgemeine, durch den Krieg verursachte Inflation spielte natürlich ebenfalls eine Rolle. Weitere störende Faktoren für die Universität waren die Verkürzung der Studienzeit, die Einberufung der jüngeren Lehrkräfte, die Einziehung einer Reihe von Medizinprofessoren in den Dienst des Roten Kreuzes sowie die erzwungene Beschleunigung der ärztlichen Ausbildung. Gerade in Verbindung hiermit wurden in ganz Rußland seit dem Herbstsemester 1915 Frauen als gleichberechtigte Studenten in alle Universitäten aufgenommen. Durch die Aufnahme von Absolventen der theologischen (russisch-orthodoxen) Seminare, der Kommerz- und Realschulen sollte die Zahl der Studierenden wieder gesteigert werden. Die Universität Tartu war zudem verpflichtet, die Studenten der nach Rostov am Don evakuierten Warschauer Universität aufzunehmen.

Die Evakuierung aus Tartu

Seit Juni 1915 wurde die Evakuierung der Universität zu einem der meistdiskutierten Themen. Die Auslagerung der wertvolleren Güter der Universität begann im September 1915. Insgesamt wurden 59 Eisenbahnwag-

gons nach Nižnij Novgorod, Perm' und Voronež abtransportiert. Im Sommer 1917 war von der wissenschaftlichen und der Kunstkollektion so gut wie nichts Wertvolles mehr zurückgeblieben. Der Ausbruch der Revolution in Rußland im Februar 1917 änderte am Leben der Universität wenig, und die Frage der Evakuierung blieb nach wie vor aktuell.⁴⁸

Nach der Februarrevolution artikulierte sich die öffentliche Meinung immer lauter und entschiedener in vielen Fragen, die früher in engen Beamten- und Militärkreisen beschlossen worden waren. Für die Universität zeigte sich das im Herbst 1917 besonders deutlich, als sich die Front Tartu näherte, Riga von den deutschen Truppen besetzt war und die Evakuierung der ganzen Universität (d.h. auch der Professoren und Studenten) nach Voronež erneut aktuell wurde. Die Regierung und Militärführung hatten ihre Einwilligung bereits gegeben. Am 6. September 1917 fand die Versammlung der Vertreter der estnischen Studentenvereine statt, darunter auch „Eesti Üliõpilaste Selts“, „Eesti Naisüliõpilaste Selts“ und „C! Sakala“, die gegen die Evakuierung nach Rußland votierten. Am 12. Oktober 1917 proklamierte die Versammlung der Studentenvertreter den offiziellen Standpunkt der estnischen Studentenschaft, die Universität Tartu müsse als eine für ganz Estland wichtige Institution in Tartu bleiben. Derselben Meinung waren auch die Stadtverwaltung und viele gesellschaftliche Organisationen. Die estnische Presse trug diese Gegenstimme vor die breite Öffentlichkeit. Infolge all dieser Maßnahmen blieb die Universität tatsächlich in Tartu, nur die letzten Eisenbahnwaggons mit dem Universitätsinventar wurden abtransportiert. Der Sturz der Provisorischen Regierung im Oktober 1917 fand in Tartu kaum Anhänger; die Revolution wurde nur von einer kleinen Gruppe von Personen begrüßt, die bereits früher mit den Bol'seviki verbunden gewesen war.⁴⁹

Anfang Juli 1918 begann eine intensive Arbeit in den Auflösungs- und Evakuierungskommissionen. Am 17. Juli und 31. August 1918 verließen Sonderzüge Tartu, die 39 ehemalige Professoren, 45 jüngere Lehrkräfte, 43 Beamte und etwa 800 Studenten nach Voronež brachten. Damit hatten die deutschen Behörden ihr Ziel, den freiwilligen Abzug der russischen Universität, erreicht. Die Landesuniversität in Tartu konnte an ihre Stelle treten.

⁴⁸ Üliõpilasleht Nr. 5 vom 27. April 1927, S. 94-103; S. Tamul, Die akademischen Beziehungen von Tartu/Dorpat zu deutschen wissenschaftlichen Kreisen in der Zeit des Ersten Weltkrieges, in: Beiträge aus Anlaß des 200. Geburtstages des Admirals F. Baron von Wrangell. Tartu 1997, S. 34; L. Eringson, Iz istorii evakuacii Tartuskogo universiteta 1915-1917 (Aus der Geschichte der Evakuierung der Universität Tartu 1915-1917), in: Eesti ajaloo küsimusi (Fragen zur Geschichte Estlands). Bd. VI, Tartu 1978 (TRÜ Toimetised. 258), S. 293-306.

⁴⁹ Üliõpilasleht Nr. 5 vom 27. April 1927, S. 94-100; Postimees Nr. 17 vom 17. März 1918.

Die gleichberechtigten Studentinnen der Universität Tartu

Erst am 17. August 1915 unterzeichnete Nikolaj II. die Verordnung über die gleichberechtigte Aufnahme von Frauen in die Universitäten Rußlands auf die von männlichen Bewerbern nicht voll belegten Studiengänge: vorzugsweise in die Medizinischen und Historisch-sprachwissenschaftlichen Fakultäten. Dieser liberale Entschluß war gewissermaßen durch den Ersten Weltkrieg verursacht. Wir müssen hier aber berücksichtigen, daß Frauen an der Universität Tartu erst im Wintersemester 1917 zum ersten Mal gleichberechtigt immatrikuliert wurden. Von 1915 bis 1917 waren 117 Frauen als Hörerinnen („služatel’nica“) registriert.⁵⁰

In den Jahren 1915–1918 wurden insgesamt 556 Studentinnen gleichberechtigt immatrikuliert, von ihnen hatten fast 64% schon an anderen Hochschulen in Tartu, St. Petersburg usw. studiert.⁵¹ Unter den Studentinnen gab es nach Konfessionen 44,8% Jüdinnen sowie 34,2% Lutheranerinnen. Die Anzahl der Russisch-Orthodoxen sank im Vergleich zu früheren Jahren rapide (vgl. Tabelle, S. 578). Die Mehrzahl der im akademischen Jahr 1917/18 immatrikulierten Studentinnen waren Jüdinnen; ihnen folgten Estinnen und Lettinnen. An der Universität Tartu studierten insgesamt 84 Estinnen, 65 Lettinnen und 32 Deutsche. Die meisten Deutschen wurden im Sommersemester des Jahres 1918 immatrikuliert.

Die Matrikel 27669 gehörte der Tochter des Physikprofessors A.U. Sadovskij, Ekaterina Sadovskaja, die als erste Studentin an der Universität Tartu immatrikuliert wurde. Alma Lüübek (Matrikel 27672) immatrikulierte sich als erste estnische Medizinstudentin an der Universität. Helene Marta Liedemann-Liidemaa (1899 Voronež – 1996 Tartu), die berühmte estnische Meteorologin, begann ihr Physikstudium an der Universität Tartu im Studienjahr 1917/18, im Jahre 1927 beendete sie ihr Studium mit dem akademischen Grad mag. geophys. (cand. phys. et math. 1946). In der Zeit von 1927–1967 führte sie mehrere gründliche Untersuchungen zum estnischen Klima durch.⁵²

Gegen die Hochschulausbildung der Frauen hatte die Öffentlichkeit dennoch gewisse Vorbehalte. Auch die Frauen selbst sahen ihre Position in der Alma Mater oft in trüben Farben. Die Gründungsmitglieder des

⁵⁰ Ličnyj sostav Imperatorskogo Jur’evskogo Universiteta 1915 (Der Personalbestand der Kaiserlichen Universität Jur’ev 1915). Jur’ev 1916; dass. 1916. Jur’ev 1917; dass. 1918. Jur’ev 1918.

⁵¹ Album Academicum Universitatis Tartuensis 1889–1918. Bd. II, hrsg. v. R. Kleis (u.a.). Tartu 1987.

⁵² H. Mürk, Meteoroloogia- ja kliimatoloogialaastest uurimitöödest Eestis 1920–1940 (Forschungsarbeiten auf dem Gebiet der Meteorologie und Klimatologie in Estland 1920–1940), in: Teaduse ajaloo lehekülgi (Seiten der Geschichtswissenschaft). Bd. VIII, Tallinn 1992, S. 90f.

Konfessionen der Studentinnen an den Tartuer Hochschulen

| Hochschule | TU | TU | TU | RPU | HFK | LU |
|------------------------|------------------|---------------|----------------|-----------------------|---------------|----------------------|
| Status | Gast- hörerin | Höre- rin | Stu- dentin | Hörerin/ Studentin | Höre- rin | Studentin |
| Zeitspanne | 1905– 1915 | 1915– 1917 | 1915– 1918 | 1905– 1915 | 1908– 1915 | Herbst- sem. 1918 |
| Russisch- Orthodoxe | 38,5% | 35% | 18% | 58% | 64,5% | 4% |
| Jüdinnen | 47% | 24% | 44,8% | 29,8% | 0% | 48% |
| Lutherane- rinnen | 9,5% | 34% | 34,2% | 9,1% | 29% | 47,5% |
| Katholikinnen | 3,2% | 1% | 1% | 1,8% | 0% | 0,5% |
| Unklar | 0,8% | 6% | 2% | 1% | 6% | 0% |

TU – Universität Tartu

RPU – Rostovcevs Privatuniversität

HFK – Höhere Frauenkurse

LU – Landesuniversität

„Estnischen Studentinnenverbandes“ erinnerten sich: „Wir standen stets auf Kriegsfuß mit den Männerorganisationen und mußten uns nach außen anders zeigen, als wir in der Tat waren, um uns besser durchzusetzen.“ Trotzdem oder vielleicht gerade deshalb wurde ihnen der Vorwurf gemacht, daß sie einseitig, ungesellig und steif seien.⁵³

Estnische und deutsche männliche Studenten in Tartu standen der akademischen Frauenbildung recht konservativ gegenüber. Eine völlig andere Position vertraten diejenigen estnischen Männer, die in St. Petersburg, Moskau und im Ausland studiert hatten. Sie ermunterten Mädchen zur Fortsetzung ihres Bildungsweges nach Beendigung des Gymnasiums, um so zu guten Kenntnissen und zu entsprechend guten Anstellungen zu kommen und selbständig zu werden, „denn sonst ist die ganze gute Gymnasialbildung umsonst, und man kann nichts besseres damit anfangen, als zu Hause auf einen Freier zu warten“.⁵⁴

⁵³ I. Lippmaa, Eesti Naisüliõpilaste Seltsi tegevus aastatel 1911–1940 (Die Tätigkeit des Estnischen Studentinnenverbandes in den Jahren 1911–1940). Dipl.-Arbeit, Tartu 1989, S. 16, 23 u. 25.

⁵⁴ BUT, f. 67, Verz. 2, A. 16, S. 2-5.

Auch die Haltung der Tartuer Professoren den Studentinnen gegenüber war in der Regel nicht sehr ermutigend. Die Mehrheit der Lehrkräfte war konservativ und an die bisherigen festen Normen des akademischen Lebens gewöhnt. Frauen an der Universität stellten sie vor eine völlig neue Situation. Ein Professor für alte Sprachen war der Meinung, Latein sei für Frauen völlig überflüssig. In der Prüfung ließ er sie nur das Verb „amo“ konjugieren und kommentierte: „Das ist eine passende Tätigkeit für sie und nichts anderes...“ Der berühmte Anatomieprofessor A. Rauber hielt für männliche Studenten und Gasthörerinnen getrennte Vorlesungen. Er meinte, die unästhetische Sektion schade der zarten Frauenseele. Pharmakologieprofessor I.L. Kondakov schrie Studentinnen während der Examina laut an.⁵⁵

Die akademische Frauenbildung war in Rußland und in Tartu in ihren Anfangsjahren oft von intensiven Diskussionen begleitet. Schließlich kamen die daran beteiligten Männer doch zu der gemeinsamen Schlußfolgerung, es sei für Männer selbst nicht gut, wenn ihre akademische Ausbildung nur in männlicher Gesellschaft verlaufe.

Die Landesuniversität in Tartu 1918 und die Studentinnen

Als die deutsche 77. Reservedivision unter der Leitung von Generalleutnant Adams Tartu besetzte, hatten die Deutschen bereits eine konkrete Vorstellung von der zukünftigen Universität Tartu, die eine traditionelle deutsche Universität nach dem Vorbild des 19. Jahrhunderts werden sollte. Nach der Unterzeichnung des Friedensvertrages von Brest-Litovsk zwischen den Regierungen des bolschewistischen Rußland und des kaiserlichen Deutschland am 3. März 1918 unternahm die deutsche Okkupationsmacht energische Schritte zur Schließung der russischen Hochschule gegen die Leitung und die Professoren der Universität. Am 7. März 1918 verkündete der Kommandeur der 77. Reservedivision die Umbenennung der Kaiserlichen Universität Jur'ev in Landesuniversität Dorpat. Juristisch und faktisch gesehen, handelte es sich um eine neue deutsche Universität in Tartu. Nach Einschätzung vieler Deutschbalten war sie eine preußische Universität als „Werk des Friedens im Kriege“.⁵⁶

Die Vorbereitungsphase der Universität des geplanten baltischen Herzogtums (von März bis August 1918) war letztlich länger als ihre eigent-

⁵⁵ BUT, f. 67, Verz. 2, A. 16, S. 2-5.

⁵⁶ S. Tamul, *Landesuniversität Tartus 1918. aastal* (Die *Landesuniversität* in Tartu im Jahre 1918), in: 75 aastat Eesti ülikooli Tartus (75 Jahre Estnische Universität in Tartu), hrsg. v. H. Piirimäe. Tartu 1997, S. 67-72.

liche Wirkungsperiode (vom 15. September bis zum 27. November 1918). An der Landesuniversität waren insgesamt 1006 Studenten immatrikuliert; das größte Kontingent stellten Deutsche mit 42% (Reichsdeutsche und Deutschbalten), es folgten Juden mit 25%, Esten mit 17% und Letten mit 13%.

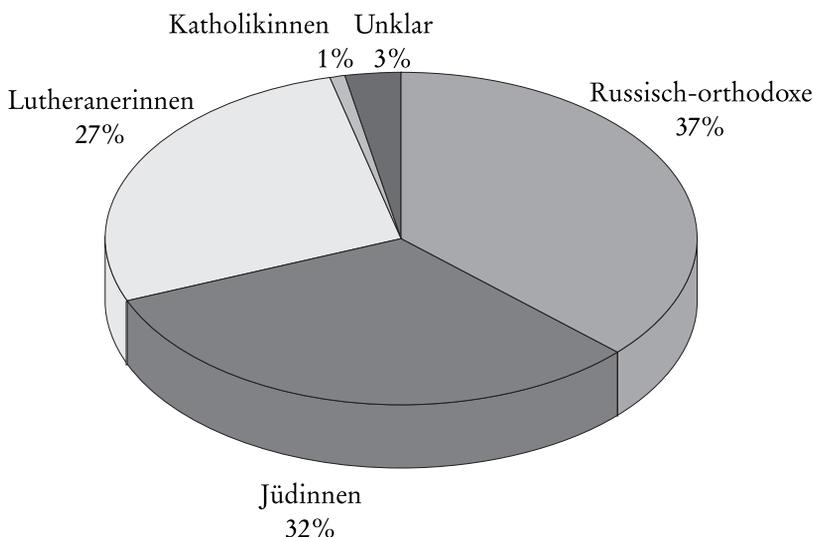
Bei den weiblichen Studenten lag das Verhältnis anders. Frauen hatten einen Anteil von 20% der Studenten. Die größte Gruppe (48%) bildeten Jüdinnen, die nach der Evakuierung der russischen Universität zurückgeblieben waren und sich im Herbst an der deutschen Universität immatrikulieren ließen. Der Konfession nach bildeten in dieser Zeit die Lutheraner mit 47,5% eine fast gleichgroße Gruppe. Obwohl die meisten Studenten estnischer Abstammung die Landesuniversität boykottierten, gab es doch 31 estnische Frauen, die ihr Studium fortsetzen wollten. Auch Lettinnen und Deutsche nahmen an dieser einzigen Universität des baltischen Herzogtums ihr Studium auf.⁵⁷ Nur einzelne Lettinnen hatten vorher an der kaiserlichen russischen Universität studiert. Der Wechsel der Staatsmacht nach dem Ende des Ersten Weltkrieges war für lernbegierige Studentinnen, abgesehen von ihrer nationalen Zugehörigkeit, kein Hindernis für die Fortsetzung ihres Studiums an der neuen estnischsprachigen Universität Tartu im Jahre 1919.

Schlußfolgerungen

Tartu lag an der Grenze zwischen der katholisch-lutherischen, d.h. germanisch-romanischen, und der orthodoxen, d.h. griechisch-slavischen, Welt. Anfang der 1890er Jahre erreichten die Russifizierungsmaßnahmen auch die Universität Tartu. Neben allgemeiner Verbreitung großrussischen Gedankenguts war ihr Ziel auch die Verbreitung orthodoxer Mentalität. Professoren und führende Beamte der Universität Tartu wurden von höherstehenden Behörden auf ihre ethnische, religiöse und patriotische Eignung geprüft und erst dann ernannt. Dieser Führungsstil übte aber auf die multinationale Studentenschaft wenig Einfluß aus und änderte kaum die Beziehungen zwischen den Angehörigen verschiedener Konfessionen.

⁵⁷ Album Academicum Universitatis Tartuensis 1918–1944. Bd. I-III, hrsg. v. L. Lindström u. T. Hiio. Tartu 1994; Hans v. Rimscha, Adolph von Harnack, Theodor Schiemann und Karl Dehio in ihren Bemühungen um eine deutsche Universität Dorpat, in: Reval und die Baltischen Länder, hrsg. v. J. v. Hehn u. C.J. Kenez. Marburg a.d.L. 1980, S. 55-73.

Konfessionen der Studentinnen in Tartu 1905–1918



Es kann resümiert werden (vgl. Diagramm, oben),⁵⁸ daß sich die Konfession der Gasthörerinnen/Studentinnen an den Tartuer Hochschulen in den Jahren 1905–1918 gleich auf Russisch-Orthodoxe, Jüdinnen und Lutheranerinnen verteilt. In der letzten Gruppe waren die Estinnen und Lettinnen in der Mehrzahl. Die Anzahl der Katholikinnen war verschwindend gering. Das Problem der nationalen Identität blieb aber ein inneres Problem jeder Volksgruppe. Alle Studenten gehörten als gleichberechtigte Mitglieder in die Gemeinschaft der Tartuer akademischen Jugend.

Die mit der akademischen Bildung der Frau zusammenhängenden Neuerungen in der Zeit von 1905 bis 1918 in Rußland mit dem Schwerpunkt auf der Universität Tartu, der Privatuniversität von Professor Rostovcev und im Vergleich zu Rußland dürften ein Beispiel für die Berührungspunkte und die gegenseitigen Einflüsse verschiedener Kulturen und Mentalitäten geben. Das Studium in Tartu und im Ausland stärkte in gewissem Maße den Widerstand gegen eine umfassende Russifizierung, rückte aber auch die Rolle der Bildung mehr als die der Konfession ins Blickfeld und führte letztlich am 1. Dezember 1919 zur Gründung der estnischen Universität, an der neben den männlichen Studenten auch etwa 190 Frauen – Estinnen, Deutschbaltinnen, Russinnen, Jüdinnen u.a. – ihr Studium aufnahmen.

⁵⁸ EAA, f. 2100, Verz. 16, A. 4, 5, 10, 341, 356, 365 u. 383-399.

Zur Rolle der lutherischen Kirche in Skandinavien und im Baltikum im 18. und 19. Jahrhundert

von Nicholas Hope

1. Einleitung

Es fällt heute Historikern, besonders deutschsprachigen, nicht leicht, das zu behandelnde Thema zu bearbeiten. Die Adjektive „lutherisch“ und „protestantisch“ sind ideologisch interpretierbar und von den Werten des jeweiligen Nationalstaats und der Nationalkultur am Ende unseres so säkularen und oft unmenschlichen Jahrhunderts abhängig. Schon während der ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) wurde selbst die neuzeitliche lutherische Lehre von der christlichen Kirche als sehr schwach bezeichnet. Sie sei das Ergebnis eines theologischen Interesses, besonders im protestantischen Deutschland seit der Aufklärung und dem nachfolgenden philosophischen Idealismus, an dem „Wesen“ des Christentums (bzw. Luthertums). Die beiden deutschen Söhne Dorpats/Tartus, Theodosius, aber hauptsächlich Adolf Harnack, sind als Vertreter dieses Interesses hierfür beispielhaft.¹ Ein Christentum ohne Kirche wurde hiermit möglich. Man lief dabei aber Gefahr, die christliche Kirche – die sichtbare wie die unsichtbare – allzu sehr von einem individuellen und ausgeprägt intellektuellen Standpunkt her aufzufassen. Dieses Denken wurde seit 1918/19 in einem tief empfundenen protestantisch-deutschen Nachkriegsklima des Abgeschnittenseins weiter geprägt. Erkennbar wird dies am Vorwort des Vizepräsidenten und Leiters der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union, Oskar Söhngen, zum Bericht seiner Reise zu der ersten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Stockholm (1925). Söhngen konstatierte, „daß wir ein gutes Stück in der elementaren Kenntnis unserer außerdeutschen evangelischen Schwesterkirchen vorwärts gekommen sind, nicht zuletzt dank der immer enger werdenden persönlichen Fühlungnahme untereinander“. Er unterstrich aber als den tiefsten Eindruck seiner Schwedenreise „die Entdeckung eines evangelischen Kirchentums, wie es in der Kir-

¹ Vgl. J.F. Laun, Die Konferenz von Lausanne: Berichte, Ergebnisse, Aufgaben. Gotha 1928, S. 1-6. Zum „Wesen“ und den beiden Harnacks vgl. N. Hope, German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918. Oxford 1995, S. 482ff., 569ff., 575-579 u. 665.

che Schwedens Gestalt gewonnen hat: (...) der Kirchengedanke ist für die schwedische Kirche nicht peripher“.²

Das nur schwach ausgeprägte protestantisch-deutsche Interesse an der allgemeinen christlichen Kirche wurde darüber hinaus von jungen deutschen Historikern nach dem Ersten Weltkrieg negiert, indem die Zeitgeschichte unter nationalem Gesichtspunkt allgemein Mode wurde, besonders die ideologische „Entdeckung des Volkes als einer eigenständigen, in die Politik und Geschichte hineinwirkenden Wesenheit“.³ Der Begriff „Volk“ als Einheit fand Verwendung als Folge einer neuen, fächerübergreifenden „Ostforschung“, wie sie z.B. an der Universität Königsberg in der Zwischenkriegszeit betrieben wurde.⁴ Ironischerweise bildete die ostpreußische Landeskirche nach ihrer kriegsbedingt notwendigen Neugliederung seit 1917 unter Generalsuperintendent Paul Gennrich eine zunehmend bewußt anti-völkische junge Pastorengeneration aus, geschult vornehmlich durch Hans Joachim Iwand, Inspektor des Lutherheims seit 1923, und Julius Schniewind, Professor für Neues Testament seit 1925. Schniewind betonte immer wieder im Sinne der allgemeinen christlichen Kirche: „... unsere Gefahr beruht auch darin, daß seit dem Beginn des 19. Jahrhunderts der Begriff des Geistes verflüchtigt worden ist. Bis ins 18. Jahrhundert ganz christlich geprägt, tritt er, wohl seit Hegel, an die Stelle dessen, was noch bei Kant ‚Vernunft‘ heißt. Seitdem unterscheiden wir sprachlich die Wörter ‚geistig‘ und ‚geistlich‘, aber wir verwechseln die Inhalte wie unwillkürlich. Der Begriff einer ‚geistigen Erneuerung‘ ist uns geläufig und willkommen. Eine ‚geistliche Erneuerung‘ aber ist die *anakainōsis pneúmatos hagíou* (Tit. 3,5), die im Heiligen Geist gegebene Neuheit unseres Existierens. Es geht also nicht darum, daß der Mensch in der geistigen Sphäre von Erkenntnis zu Erkenntnis, von einer Lebenskunst zur andern fortschreitet, sondern es geht um den Heiligen Geist,

² O. Söhngen, *Das schwedische Kirchentum – Bericht einer Reise*. Essen 1932, S. 3; W. Kahle, *Lutherische Begegnung im Ostseeraum*. Gütersloh 1982, S. 191.

³ M.H. Boehm, *Das eigenständige Volk. Grundlegung der Elemente einer europäischen Völkersoziologie*. Göttingen 1932; Nachdr. Darmstadt 1965, S. 9; I. Haas, „Revisionistische“ Historiker und Jugendbewegung: Das Königsberger Beispiel, in: *Geschichtsschreibung als Legitimationswissenschaft 1918–1945*, hrsg. v. P. Schöttler. Frankfurt a.M. 1997, S. 74. Dieses strittige Thema wurde auf dem Frankfurter Historikertag im September 1998 lebhaft diskutiert.

⁴ Vgl. dazu *Geschichtsschreibung* (wie Anm. 3); W. Oberkrome, *Volksgeschichte: Methodische Innovation und völkische Ideologisierung in der deutschen Geschichtswissenschaft 1918–1945*. Göttingen 1993, S. 133f. Auch M. Burleigh, *Germany turns Eastwards: A Study of Ostforschung in the Third Reich*. Cambridge 1988, S. 22f., sowie grundlegend *The German Lands and Eastern Europe: Essays on the History of their Social, Cultural and Political Relations*, hrsg. v. R. Bartlett u. K. Schönwälder. Basingstoke/New York 1999.

das heißt es geht um Gott und seine Gegenwart.“⁵ Die Lehre von der christlichen Kirche stellte deshalb ein Dilemma für die damalige protestantisch-deutsche Pastorengeneration dar. Bischof Kurt Scharf faßte diese Erfahrung später zusammen: „Wir haben – von Stufe zu Stufe – einen Prozeß des Lernens durchgemacht. Wir gewannen den Eindruck, daß die Angriffe des Staates und der gottfeindlichen nationalsozialistischen Ideologie die Kirche an den Stellen trafen, an denen sie in der Entwicklung der letzten Jahrzehnte Schwächen gezeigt hatte. Da, wo im Gottesdienst, in der Ordnung des kirchlichen Lebens, in der Verkündigung der Kirche sich grundlegende Versäumnisse und schuldhaftige Fehler eingenistet hatten, setzte nach Gottes Vorsehung und Willen, offenbar nach seinem Willen, der Angriff der Feinde der Kirche ein.“⁶

Aufgrund dieser Überlegungen soll in diesem Aufsatz die Rolle der lutherischen Kirche im Baltikum als Teil der allgemeinen christlichen Kirche im Mittelpunkt stehen, vornehmlich die Ordnung des kirchlichen Lebens, der Gottesdienst in der Pfarrkirche und zu Hause als Gebetspraxis und Andacht, die Verkündigung als Predigt und Homiletik (Katechismus) sowie die Seelsorge.⁷ Die Sicht der Kirche, das religiöse Moment, soll – wie oben schon angedeutet – hier stärker hervortreten. Am Ende wird der neue volkskirchliche Ansatz vor 1914 vor allem in den skandinavischen Kirchen behandelt.

„Gemeinschaft“ als zentrales christliches Gedankengut, hier in der pluralen Kirchenlandschaft eines vorwiegend lutherischen Baltikums bis 1918, wurde auch im Sinn Sir Ernest Barkers auf der zweiten Weltkonferenz für Praktisches Christentum in Oxford (1937) im bewußten Gegensatz zu dem einheitlichen deutschen Begriff „Volk“ als „essentially multi-form (...) not readily definable by any objective criteria of blood or speech or creed or culture“ verstanden.⁸ Eine Beschreibung dessen im lutherischen Baltikum wird deshalb ein problematisches Unterfangen, vergleichbar den ersten Versuchen, die im Verschwinden begriffene institutionelle Kirchenlandschaft des Heiligen Römischen Reiches darzustellen. Karl Friedrich Stäudlin unterstrich 1804 in seinem Buch „Kirchliche

⁵ J. Schniewind, Die geistliche Erneuerung des Pfarrerstandes, in: Julius Schniewind, Zur Erneuerung des Christenstandes, hrsg. v. H.J. Kraus u. O. Michel. Göttingen 1966, S. 66f.

⁶ K. Scharf, Kirchlicher Widerstand im Dritten Reich – Bekennende Kirche, in: Kirche in Preußen: Gestalten und Geschichte, hrsg. v. M. Richter. Stuttgart 1983, S. 180f.

⁷ Bibliographische Hinweise sind zu finden bei Hope, Protestantism (wie Anm. 1), und Kahle, Begegnung (wie Anm. 2).

⁸ Church and Community, hrsg. v. K.S. Latourette. London 1938 (Church, Community and State. 5), S. 25.

Geographie und Statistik“, worüber sich schon am Ende des 17. Jahrhunderts Pufendorf den Kopf zerbrochen hatte: Jeder Versuch, die gewohnheitsmäßige kirchliche Ordnung und schwankende kirchliche Einteilung im alten Reich zu beschreiben, sowohl protestantisch als auch katholisch, hat „ihre Bequemlichkeiten und Unbequemlichkeiten“. ⁹ Auch gilt es, die Offenheit der lutherischen Kirche im Baltikum vor 1918 gegenüber Einflüssen von außen in Bereichen wie Kirchenordnung, liturgische, homiletische und pastorale Praxis zu beachten.

Die Schlüsselwörter Orthodoxie, Pietismus, Aufklärung und Erweckung sind m. E. demgegenüber nicht in dem Maße als Faktoren im Leben der lutherischen Kirche im Baltikum bestimmend wie die eigentliche Macht der langlebigen Gewohnheiten in den Pfarrgemeinden. Die „verschwundene Welt des Gestern“, in der die heimatliche Pfarrgemeinde Tag für Tag, seit jeher lebte, war immer viel stärker präsent, als es die jeweilige Theologie oder Politik wahrhaben wollte. Die Reformation lebte wie die vorangegangene katholische Zeit in der Pfarrei ebenso fort wie der Aberglaube als gewohnte Ordnung. Der Dichter Matthias Claudius, Sproß eines friesischen Pastorengeschlechts (geb. 1740 im holsteinischen Reinfeld), beleuchtete beispielsweise in seinem „Asmus“ (1775–1812) in diesem Sinn den Einfluß von „Wiege und Amme und Fiebel und Wohnung und Sprache und Schlafmütze und Religion und Gelehrsamkeit“. ¹⁰ Ein Fragezeichen hinter dem Substantiv „Aufklärung“ sei deshalb gestattet. Das Verbum „aufklären“, das zwischen etwa 1700 und 1840 in Gebrauch kam, hatte nichts gemein mit der heutigen modernen Einteilung in eine frühe und späte Aufklärung. Außerdem überschneiden sich besonders im lutherischen Baltikum zeitlich Pietismus, Herrnhut, die verschiedenen Erweckungsbewegungen und die Aufklärung. Deshalb die Schlußfolgerung: „(...) to enlighten, meaning to increase parish knowledge and modern skills, was something desired and not achieved; a process, not a result. Just so much was possible in the poor customary order (...) and within the statutory duties of local church order.“ ¹¹

Hinzuzufügen bleibt ein Hauptcharakteristikum der ganzen lutherischen Aufklärung: Die Pastoren, sowohl niedere als auch höhere, waren sehr fromm. Man denke nur an Ludwig Borowski, Kants guten Freund und wohlgesinnten Biograph. Borowski war ein einfühlsamer liturgischer Reformator und eine wichtige Hauptfigur in der ostpreußischen kirchlichen Erneuerung unter König Friedrich Wilhelm III. Das Traditionelle

⁹ Kirchliche Geographie und Statistik. Bd. 2, Tübingen 1804, S. 314f. u. 362ff.; zit. nach Hope, Protestantism (wie Anm. 1), S. 233.

¹⁰ Ebenda, S. 114.

¹¹ Ebenda, S. 266.

im alltäglichen kirchlichen Leben bestimmte deshalb den langsamen Rhythmus im kirchlichen Leben und in den kirchlichen Institutionen im lutherischen Baltikum – bis hin zu den sozialen und politischen Umwälzungen des Ersten Weltkrieges, der russischen Revolution und der staatlichen Neuordnung nach 1918. Dieser langanhaltende konservative Wesenszug kam v.a. deutlich in Estland und Livland im System des mittelalterlichen ritterschaftlichen Patronats und dem damit verbundenen Pastoratsgut (Pastorat) zum Vorschein. Der Grundbesitz einer Pfarrkirche, das Kleingut, diente als Unterhalt des deutschen Pfarrgeistlichen während seiner Dienstzeit, und dieser besaß fast die gleichen Rechte wie die Besitzer von Rittergütern; nur die Branntweinbrennerei, die Krügerei und die Teilnahme an Landtagen blieben letzteren vorbehalten.¹²

Nicht nur Stillstand ist festzustellen. Die theologische, liturgische und pastorale Aufklärung im lutherischen Baltikum war sehr erfolgreich: Man kann dies an dem sehr breiten Widerstand der Pfarreien in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts gegen neue Katechismen, Gesang- und Gebetbücher und gegen neue liturgische Formeln sowie Gottesdienstordnungen verfolgen.

Die lange Zeit von etwa 1550 bis 1750 kann somit als eine Zeit der Konsolidierung und Befestigung des Glaubens in den Kirchenordnungen und Agenden, in der Verkündigung, vor allem in der Festlegung eines protestantisch-deutschen Gebetskanons verstanden werden.

2. Erbauung im öffentlichen und privaten Bereich

Ein Hauptmerkmal dieses neuen protestantisch-deutschen Gebetskanons war die Verschmelzung der Inhalte von hochmittelalterlicher *devotio moderna* mit jesuitischen und katholischen Gebetbüchern, mit anglikanischer und puritanischer Gebetsliteratur in unzähligen Übersetzungen und „gereinigten“ Fassungen, was das Fundament sowohl für die private Erbauung als auch die gemeinsamen öffentlichen Gebete in den Pfarrkirchen bis 1918 schuf. Die Konsolidierung der täglichen Gebete und der Gebete für besondere Anlässe bildete zwar das Erbe des 17. Jahrhunderts, das mit einer tiefen religiösen und sozialen Krise – im Baltikum bis etwa 1730 – einherging. In der Praxis aber stellten lutherische Pastoren die Wünsche ihrer Pfarrkinder nach seelischer Erbauung über die Verteidigung der reinen Lehre. Mannigfaltigkeit war deshalb das Wesen dieser

¹² T. Oja, T. Rosenberg, *Eesti mõisad* (Etnische Gutshöfe). Tallinn 1994, S. 21f. (mit Photos).

protestantischen Gebets- oder Erbauungsliteratur. Hierbei fällt es schwer, eine Grenze zwischen einem Gebetbuch, einem Gesangbuch oder einem Andachtsbuch zu ziehen. Gebetbücher für die Familie und allgemeine Gebetbücher für das Kirchenjahr – Manuale oder Handbücher genannt – wurden ergänzt durch eine sehr große Zahl spezieller Andachtsbücher, welche besondere geistige Bedürfnisse befriedigen sollten. Geistliche Betrachtungen, Regeln für christliches Benehmen, Gebetbücher, bestimmt für die Beicht- und Abendmahlspraxis, als Trost für Kranke und Sterbende, als Begleiter für Reisende gedacht, Gebetbücher als Predigtsammlungen oder als Auswahl von Episteln und des Evangeliums mit Kommentaren waren sehr beliebt. Die enzyklopädische protestantische Gebetsliteratur deckte den christlichen Alltag und den christlichen Kalender ab und stand jedem sozialen Rang zur Verfügung.

Die Gebetspraxis läßt sich deutlich in der langen Zeitspanne bis etwa 1870 erkennen. Viele Pfarrkinder waren Analphabeten, die mündliche Überlieferung herrschte vor. Allegorien, Sinnbilder oder Gleichnisse, welche die Wände, Sitzbänke und Emporen in den mittelalterlichen Pfarrkirchen schmückten, wurden als Titelpuffer oder zur Illustrierung der Inhaltsverzeichnisse in diesen Gebetbüchern benutzt. Gebete waren höchst aktuell und vertraut. Bis etwa 1760 wurde – besonders im Ostbaltikum – das gefühlsmäßige und didaktische Moment des Betens sehr anschaulich auf dem alten Kircheninventar dargestellt. Zu erwähnen sind hier z.B. die didaktischen Verse, die eine Darstellung des Gekreuzigten an der nach Westen liegenden Schmalseite der Empore in der Heiliggeistkirche (1365) in Reval/Tallinn umrahmen; angefertigt wurden sie 1660: „Schau Leser, wie du thust, Schau deinen Heiland hangen In schmerzlicher Gestalt mit Angst und Tod umfängen. Schau aber nicht allein, gedенcke das du bist der Sünder auch, für dem Er so gemartert ist.“ Strophen folgen, in denen das Wort „Kreuz“ durch ein rotes Kreuzeszeichen ersetzt ist, wenn es sich auf das Kreuz Christi bezieht, und durch ein ähnliches, weißes, wenn es den abstrakten Begriff ausdrücken soll.¹³ Die mittelalterliche sakramentale Pietät des Leidensweges Christi, die notwendige Gnade und Barmherzigkeit Gottes verbinden sich mit Luthers wöchentlicher Hausandacht und der praxis pietatis des neuen protestantischen Gebetskanons.¹⁴ Pietismus, Herrnhut und die verschiedenen loka-

¹³ Geschichte und Kunstdenkmäler der Stadt Reval, hrsg. v. E. v. Nottbeck u. W. Neumann. Bd. 2, Reval 1904, S. 113.

¹⁴ Vgl. Kurlands Kirchenordnung (1570), aufbauend auf derjenigen Rigas von 1530: E. Sehling, Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts. Bd. 5, Leipzig 1902 ff., S. 91.

len Erweckungsbewegungen etwa zwischen 1800 und 1860 mit ihren zahlreichen Neudrucken der beliebten „Alten Tröster“ festigten das christliche Gedankengut in den heimatlichen Pfarreien und ließen es fortbestehen.

Der Rhythmus dieser Gebetspraxis ist aus der Beschreibung eines deutschen Pastors von Rügen während seiner Schwedenreise in den Jahren 1817/18 zu entnehmen. Die eigentliche Sonntagsfeier auf dem „platten Lande“ begann nicht, wie vom Gesetz vorgesehen, sonnabends um 19 Uhr, sondern bereits nachmittags gegen 16 Uhr: „Der Hausvater sammelt die Seinigen zum Gebet; es wird gesungen, die Sonnabendsgebete und die Perikopen des nächsten Tages werden gelesen; an einigen Orten kommt das ganze Dorf zu dem Sonnabendsgebet zusammen. Am Sonntag Morgen, bevor man in die Kirche geht, hält man abermals eine kurze Hausandacht, in jedem Hofe einzeln; nach der Rückkehr aus der Kirche betet und singt man; lieset auch in dem Evangelienbuch und in Postillen über den Eingangsspruch und den Tagestext. Die in den Dörfern Zurückgebliebenen versammeln sich, in den gottesdienstlichen Stunden, daheim zu einem ordentlichen Gottesdienst (...) Morgens und Abends an Wochentagen betet kurz nach dem Aufstehen und vor dem Zubettegehen der Hausvater mit den Seinigen, oder die Einzelnen beten kniend still für sich; bey den gemeinschaftlichen Hausgebeten pflegt an manchen Orten ein Kind das Gebet zu sprechen. Ueberhaupt werden Kinder schon frühe zur Theilnahme am öffentlichen und Privat-Gottesdienst gewöhnt; die Eltern nehmen gern ihre Kinder, oft von 2 und 3 Jahren, zur Kirche mit, und wissen sie so zu beruhigen, daß sie selten die Andacht stören. Auch Tischgebete, am Mittag und Abend, stille, oder laut vom Hausvater vorgesprochen, sind allgemein üblich; in den nördlichen Provinzen wird auch Frühstück und Vesperbrot nicht ohne vorangegangenes Gebet genoßen.“¹⁵

Gebetskanon und Gebetspraxis, schriftliche und mündliche Kontinuität blieben bis 1918 bestimmend, was den Erfolg Herrnhuts, besonders unter den Esten und Letten im 19. Jahrhundert, oder der verschiedenen Erweckungsbewegungen sowie des Neuluthertums von Nordschweden und Finnland bis Pommern, von Mecklenburg bis Holstein erklärt. Ohne diesen Gebetskanon ist die Erweckung nicht zu verstehen. Die Abgesandten der British and Foreign Bible Society in Stockholm (1814), Åbo/Turku (1812), Mecklenburg-Schwerin (1816), und Schleswig-Holstein

¹⁵ F.W. v. Schubert, Schwedens Kirchenverfassung und Unterrichtswesen, usw. Bd. 1, Greifswald 1820, S. 442-445; zit. nach Hope, Protestantism (wie Anm. 1), S. 224f.

(1815) nutzten diese Frömmigkeitspraxis umgehend für ihre eigene landessprachliche Mission.¹⁶

3. Kirche und Staat

In diesem Zusammenhang ist v.a. von der Langlebigkeit von Kirchenordnungen und Agenden aus dem 16. Jahrhundert im baltischen wie im deutschen Raum zu sprechen. Die Einheit von Kirche und Staat, diese enge Verbundenheit existierte bis etwa 1815, als das konstitutionelle Zeitalter den staatspolitischen Faktor im öffentlichen Leben vollkommen neu betonte. Trotzdem bestand im Zeitraum von 1648 bis 1918 notwendigerweise eine „Kirchenlandschaft der Koexistenz“. War es überhaupt möglich, der komplexen reformatorischen Kirchenlandschaft einen neuen kirchenpolitischen Sinn zu geben? Neu war sicherlich die umfangreiche und schnell wachsende juristische Literatur des sogenannten *jus publicum* und *jus ecclesiasticum protestantium* des 18. Jahrhunderts. Das öffentliche Leben in Staat und Kirche wurde zum ersten Mal konsolidiert und kodifiziert. Ein starker Reformwille war nötig, um aus der Vielfalt alter Kirchenordnungen und Agenden – schon 1752 wurden 352 gezählt – eine zeitgemäße Ordnung zu schaffen. Dieser Reformwille zeigt sich in vielen Kommentaren zum Kirchengesetz Schweden-Finnlands, dem „Kyrkolag“ (1686), dem schwedisch-finnischen „Handbuch“ (1693) sowie dem dänisch-norwegischen „Danske Lov“ (1683) und der Agenda von 1685 – letztere waren Produkte des dänischen Absolutismus (1660–1849).

Wichtig für den uns interessierenden Zeitraum war der auffällige Unterschied zwischen diesen beiden skandinavischen Nationalkirchen und den vielen deutschen Landeskirchen des Baltikums. Schweden behielt wie die anglikanische Kirche die bischöfliche Hierarchie. Andererseits blieb Nord-Schweden bis in die Epoche von Eisenbahn und Telegraphie (um 1870) ein kirchlich kaum erschlossenes Hinterland. Die riesige Diözese Härnösand, Bistum statt Superintendentur erst seit 1772, wurde 1904 geteilt. Für Schweden-Finnland waren das katholische Polen bis zu den Teilungen (1772–1795) und das orthodoxe Rußland seit dem Ende des Nordischen Kriegs (1721) beängstigende Nachbarn. Hier ging es v.a. um die eigene lutherische Identität, deren Definition, die Verteidigung der soge-

¹⁶ Ebenda, S. 364f.; vgl. auch N. Hope, Die Herrnhuter in Livland und Estland im 19. Jahrhundert, in: Estland, Lettland und westliches Christentum. Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte/Eestimaa, Liivimaa ja lääne kristlus. Eestisaksa uurimusi baltimaade Kirikuloost, hrsg. v. S. Rutiku u. R. Staats. Kiel 1998, S. 133-152; estn. S. 153-167.

nannten reinen lutherischen Lehre sowohl in den skandinavischen als auch den deutschen Landeskirchen des Baltikums. Im späten 17. Jahrhundert, der Zeit von Gottesgnadentum und Absolutismus, forderten die skandinavischen Nationalkirchen unbedingte Loyalität zu König, Kirche und Vaterland, bis sich dieses System religiösen Zwanges etwa um 1850 aufzulösen begann. Die große Anzahl schriftlicher und mündlicher Eide (dänisch: *Løfte*, Eder) spiegelt typische Aspekte der Regierungsart und Kirchenverwaltung dieser Epoche wider. Unterstützt wurde dieses System durch das Amt des schwedischen *ensor librorum* (1686–1766), das in den Händen des Stockholmer Konsistoriums und der Theologischen Fakultät Uppsalas lag; in Dänemark wurde es durch die Theologische Fakultät Kopenhagens (1683–1772) ausgeübt, modifiziert und zum Teil verschärft durch drakonische Pressegesetze zwischen 1790 und 1849.

Begriffe wie Konfessionalismus oder religiöse Einheit sollten jedoch nicht überbewertet werden. Der alte vorkonstitutionelle Ständestaat war gerade, was die Einheit von Kirche und Staat anbelangt, nicht sehr effizient. Dies läßt sich schon an der Verbreitung der internationalen Gebetsliteratur (1550–1750) feststellen. Das Hausieren mit erbaulichen Büchern florierete sowohl im 18. wie im 19. Jahrhundert im gesamten Baltikum. Religiöse Einheit war mehr eine Angelegenheit von Statuten und stand häufig nur auf dem Papier. Koexistenz und Kompromiß waren die tägliche Realität in einer Welt, in der Provinzen im juristischen Sinn oft geteilt waren: So regierte der schwedische König Estland (seit 1595) und Livland (seit 1621) bis 1710, Bremen und Verden bis 1720 sowie Vorpommern (Schwedisch-Pommern) mit Stralsund als Hauptstadt und Garnison bis 1814. In Bremen, Verden und Vorpommern wurde die deutsche Kirchenordnung meist unberührt gelassen.¹⁷ In Estland und Livland blieb jedoch, selbst als beide Provinzen russisch geworden waren (1710), das schwedische Kirchengesetz von 1686 als Gewohnheitsrecht bis 1832 gültig und das schwedische Handbuch (1693) bis 1805 in Gebrauch. Das schwedische Kirchenrecht mit den deutschen Kirchenordnungen Revals und Rigas aus der Reformationszeit blieb bis 1918 erhalten, denn das Gesetz für die Evangelisch-Lutherische Kirche des Russischen Reichs (1832) favorisierte die traditionellen Strukturen. Diese alte gemischte Kirchenordnung geriet erstmals ab etwa 1840 unter dem gemeinsamen Druck von Herrnhut und der Russisch-Orthodoxen Kirche, die beide von den estnischen und lettischen Nationalbewegungen bevorzugt wurden, ins Wanken.

¹⁷ Vgl. E.G. Wolters, Kirchliche und sittliche Zustände in den Herzogtümern Bremen und Verden 1650 bis 1725, in: *Zeitschrift der Gesellschaft für Niedersächsische Kirchengeschichte* 19 (1914), S. 1-79; 20 (1915), S. 136-234; 21 (1916), S. 125-159.

4. Die Liturgie

Vielfalt war ebenfalls ein Hauptmerkmal der Liturgie des öffentlichen und privaten Gottesdienstes, eben weil die Liturgie einen integrierenden Bestandteil der jeweiligen lokalen reformierten Kirchenordnung bildete. Differenzierung wurde daneben durch Luthers Unterscheidung zwischen dem lateinischen Meßkanon in den städtischen Kirchen und Stiftskirchen und dem einfachen Predigtgottesdienst auf dem Land gefördert. Der Verlauf des sonn- und werktäglichen Gottesdienstes war bestimmt von einer Vielzahl reformatorischer Riten, wobei geographisch zwischen dem lutherischen nordöstlichen Deutschland und Skandinavien, wo das Ordinarium und Proprium des Meßkanons gefeiert wurden, und dem einfacheren Predigtgottesdienst im Westen und Südwesten Deutschlands, die an die reformierten Niederlande und die Schweiz angrenzten, zu unterscheiden ist. Im ganzen baltischen Gebiet war der sonntägliche Hauptgottesdienst mit Abendmahl deswegen eine Einheit innerhalb der Struktur der früheren gesungenen lateinischen Messe: Die Synonyme „Amt“ und „Messe“ oder auch „Högmässa“ wie im schwedischen Handbuch (1693) wurden oft benutzt.

Neu im 18. Jahrhundert war zum einen die Institutionalisierung des öffentlichen Gottesdienstes durch den Landesherrn und die Stadtverwaltungen – sie regulierten in vielen neuen Verordnungen die jeweiligen Agenden und autorisierten die Herausgabe neuer Gesangbücher – und zum anderen eine neue Aufmerksamkeit vieler Geistlicher, auch von Teilen des Adels und von Honoratioren, die meinten, in dieser instabilen Kirchenlandschaft mit umstrittenen Kirchenordnungen und Agenden könne eine reformierte Kirche am besten gedeihen, wenn die Pfarrkinder die Liturgie besser zu verstehen lernten. Die lokale Kirchenordnung, insbesondere die Liturgie an den Sonn- und Wochentagen, aber auch die Riten bei Taufe, Ehe und Begräbnis, welche das Pfarrkind wöchentlich und täglich umgaben, sollten nicht der eigenen Bequemlichkeit dienen, ihre Befolgung nicht die Erfüllung der Bürgerpflicht dokumentieren. Besonders in Schweden-Finnland wurden das sog. Hausverhör und die Einführung eines neuen Ritus, der Konfirmation, betont. Die Pfarrgemeinde kam nicht in die Kirche, um passiv die Predigt zu hören; sie mußte aktiv teilnehmen und ihre Kenntnis der christlichen Wahrheiten beweisen. Diese pastorale und erzieherische Dimension der sogenannten *praxis pietatis*, ausgehend von Spener, Francke und ihren einheimischen Befürwortern, bedeutete somit eine radikale Umgestaltung der herkömmlichen theologischen Auffassung vom lutherischen Pfarramt als Lehramt. Eine Reform der herkömmlichen kirchlichen Rechtsauffassung vom sog. „Kirchen-

staat“, die immer noch vom katholischen kanonischen Recht getragen wurde, kam hinzu. In der Folge wurde das Lateinische im Kirchenrecht abgeschafft, aber auch in der Liturgie und durch die bewußte Ausmerzung „papistischer“ Redewendungen in der Religion des Volks. Die Praxis des öffentlichen Gottesdienstes in der Pfarrkirche führte wie zur Zeit des Leipziger Interims (1548) oder nach dem Augsburger Religionsfrieden (1555) im Baltikum wie in Deutschland in der Zeit von etwa 1680 bis 1800 zu heftigen Kontroversen. Weder in der pietistisch gefärbten Pastoraltheologie noch im ebenfalls pietistisch gefärbten neuen *jus ecclesiasticum protestantium*, die im Gottesdienst zwischen dem Wesentlichen und Unwesentlichen (*gudsjänst* im Schwedischen; *gudstjeneste* im Dänischen) unterschieden, konnte eine Einigung gefunden werden, selbst nicht in dem nachfolgenden, landessprachlich gesinnten Aufklärungszeitalter, das mit den neuen Erweckungsbewegungen ab etwa 1800 zusammenfiel.

Ein Spezifikum dieser Zeit bis zum Zusammenbruch des obrigkeitlichen *ius liturgicum* während der politischen Umgestaltung der deutschen, baltischen, und skandinavischen Reformations-Karte um 1800 stellt die homiletische Reform des Predigtamts, des Hauptamtes des Reformationsgottesdienstes, dar.

Das Predigtamt wurde mit dem Wachstum und der Konsolidierung des landessprachlichen Gebetskanons sowie mit dem gleichzeitigen Aufkommen einer neuen städtischen, bürgerlichen Literatur mit ethischen Lebensregeln umgestaltet. Verständliche Predigten waren von den städtischen Pastoren bereits in der pietistischen und Aufklärungszeit gehalten worden. In einer Stadt wie Rostock hielten die Stadtgeistlichen ca. 1500 Predigten jährlich; im benachbarten Lübeck konnten die Gläubigen 42 Gottesdienste mit Predigt in der Woche besuchen. Diese Veränderung trat v.a. deswegen ein, weil sich die Hochsprachen (Hochdeutsch, Schwedisch und Dänisch) stabilisierten und die Dialekte etwa zwischen 1690 und 1740 zu verdrängen begannen. Erstmals waren auf plattdeutsch gehaltene Predigten Kuriositäten. Predigtsprache und -inhalt beeinflussten sich hierbei gegenseitig. Daneben schwächte die pietistische und aufklärerische Predigtweise die strikte lutherische konfessionelle Haltung ab, insbesondere das bestrafende lutherische Predigtamt mit seiner bewußten Widerlegung anderer religiöser Gemeinschaften im Sinne der Verteidigung der örtlichen reinen Lehre sowie die Auffassung von kirchlichen Strafen unter Berufung auf das Alte Testament. Eine mildere Form der Ansprache, an den einfachen Mann, die einfache Frau (Speners „Einfältige“) gerichtet, betonte das Evangelium als Wegweiser einer ethischen Haltung und der wohlthätigen Arbeit für die Armen, die Kranken und all diejenigen, die sich selbst nicht helfen konnten, wie z.B. die vielen Waisenkinder am

Ende des Nordischen Kriegs und nach den napoleonischen Kriegen. Andererseits sollte eine gut vorgetragene moralische Aufmunterung nicht zu deutlich betont werden. Weniger die Vernunft, mehr die Ethik und die persönliche Veranlagung, das Gemütsbedürfnis, sind in dieser neuen Homiletik zu sehen: „(...) nicht der Erkenntnisdrang des Wahrheitssuchers löste die Zweifel aus, sondern die Frage nach dem Wert der überlieferten Lehren für die praktische Frömmigkeit.“¹⁸

Dieselbe Entwicklung ist ebenfalls in der gleichzeitigen Reform der Gesangbücher zu bemerken, die teils Erbauungsbuch, teils Predigtbuch darstellten. Die lutherische Rechtfertigungslehre wurde durch den Begriff „Christus für uns“ ersetzt: Sein Trost und seine Sittenlehre galten nun Pfarrkindern als christlichen Individuen. Der klare theologische Unterschied zwischen Orthodoxie, Pietismus und Aufklärung ist jedoch nur ein Teil der Erklärung für diese Entwicklung. Die Gesangbücher aller drei theologischen Richtungen zeigen deutlich eine wachsende Vorliebe für den „Menschen“, das Individuum, und entfernen sich von der Darstellung der „objektiven Gnade Gottes“. Im Vorwort des Königsberger Gesangbuches von 1744 wird ausgeführt: „Es wird hier eine Sammlung erbaulicher Lieder (...) vorgelegt, brauche dieselbe zu deiner Erbauung und Erweckung zum Lobe Gottes dergestalt (...), daß du aus der Menge dieser Lieder dir diejenigen erwählst, die sich für deinen Zustand schicken.“¹⁹ Jedoch waren, wie schon oben gesagt, die „Neologen“, die aufklärerische Generation der Pfarrgeistlichen bis etwa 1840, durchaus fromm und moderat. In der dritten Ausgabe seiner äußerst populären Schrift „Die Nutzbarkeit des Predigtamts und deren Beförderung“ (1791) kritisierte selbst Spalding solche Predigten, die fast ausschließlich von wirtschaftlichen und politischen Themen handelten: der Prediger hatte sicher gute Absichten, aber solche Themen waren nicht für die Kanzel bestimmt.²⁰ Traditionelle Elemente wie Luthers Haustafel blieben weit verbreitet; die Wichtigkeit von regelmäßigen täglichen Morgen- und Abendbeten wurde weiter betont. Die christliche Ordnung mußte unterstützt und verteidigt werden, besonders in revolutionären Zeiten.

¹⁸ K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*. Halle 1929; Nachdr. Hildesheim 1964, S. 151.

¹⁹ I. Röbbelen, *Theologie und Frömmigkeit im deutschen evangelisch-lutherischen Gesangbuch des 17. und 18. Jahrhunderts*. Göttingen 1957, S. 43.

²⁰ Vgl. Hope, *Protestantism* (wie Anm. 1), S. 297f.

5. Das Ende des alten lutherischen Kirchenstaates

Auf der Ebene der großen historischen Ereignisse fand eine Kette von grundlegenden politischen Veränderungen statt. Sie bereiteten der alten Reformations-Ordnung ein Ende. Bis 1830 wurde das ganze lutherische Baltikum von mehreren Prozessen berührt: die erfolgreiche, etwa 1770 beginnende aufklärerische Reform der bürgerlichen Ordnung und des öffentlichen Gottesdienstes; die lange und unruhige Kriegszeit ab 1790; die Dreiteilung Polens (1772–1795) und der Zusammenbruch des alten katholischen Reiches (1803–1806); die Trennung der alten Doppelmonarchien Schweden-Finnland (1809) und Dänemark-Norwegen (1814) sowie, nach 1815, das Aufkommen einer neuen, „konstitutionellen“ politischen und religiösen Ordnung im Rahmen einer breit angelegten religiösen Erweckung. Neue politische Einheiten, welche oft Andersgläubige enthielten, zwangen lutherische Kirchenmänner dazu, nochmals über die Kirche des 16. Jahrhunderts als Landeskirche zu reflektieren. Im Unterschied zu früheren Argumenten wurde von 1790 bis 1840 eine weitverbreitete öffentliche Debatte von vorher nie erlebtem Ausmaß geführt.

Diese öffentliche Debatte ging um das Wesen der Bekenntnisse und um ihre Stellung in einer modernen Staatsverfassung. Wie fügte sich das alte einheitliche Konsistorium eines Landesherrn oder einer Stadt dort ein? War es nur lutherisch oder konnte es andere christliche Konfessionen vereinen? Was bedeutete die privilegierte Stellung einer Landes- oder Nationalkirche gegenüber anderen religiösen Gemeinschaften? Die sog. preußische Union (1817) zwischen Lutheranern und Reformierten und andere, zeitgleiche Unionen, besonders im deutschen Südwesten, schienen eine Lösung darzustellen.²¹ Die enge Beziehung zwischen einer reformierten Kirche und dem Staat als „Landesangelegenheit“ löste sich im Rahmen dieser neuen konstitutionellen Ordnung allmählich auf, obwohl der Staat die lutherische Kirche im ganzen Baltikum stets von den nicht privilegierten religiösen Gemeinschaften getrennt hatte. Nur wenige wie z.B. Schleiermacher erblickten in der Zukunft eine mögliche Trennung von Kirche und Staat, deren moderne Gegensätzlichkeit. Was konnten schließlich Thron und Altar von einer neuen parlamentarischen Verfassung erwarten? Sollte eine politische Sichtweise in kirchlichen Angelegenheiten bestimmend werden?

Gleichzeitig zerfiel die Ständegesellschaft aus der Reformationszeit. Die alte genossenschaftlich und gesetzlich festgelegte wirtschaftliche und religiöse Ordnung der Abhängigkeit, im skandinavischen Bereich oft

²¹ Vgl. Tabelle 14.1., in: Ebenda, S. 317 ff.

Einheitskultur oder die Welt der lutherischen Haustafel genannt, geriet infolge des Bevölkerungswachstums seit 1750 ins Wanken.²² Pfarrkinder waren gezwungen, aus der heimatlichen Pfarrei zu emigrieren; Gutsverwalter mußten ihre Wirtschaft betreiben, basierend auf der Vergrößerung von Reichtum. Die Reformations-Begriffe von *custos ecclesiae* und *summa bonum* verschwanden ebenso wie die alte Allmende-Wirtschaft ab etwa 1780 im ganzen Baltikum. Begleitet wurde dies zwischen 1786 und 1800 von der Abschaffung der Leibeigenschaft und einer Neuregelung der Arbeitsverpflichtung in Dänemark sowie einer nur partiellen Bauernbefreiung (der Bauer erhielt seine persönliche Freiheit, das Land blieb bei den 2582 Rittergütern) zwischen 1816 und 1819 in Estland, Livland und Kurland. Die neue Wirtschaftsordnung löste die gemeinsame, festgefügte lutherische Dorfordnung (*byalag* im Schwedischen) ab, welche sich vor 1800 als so widerstandsfähig gegenüber aufklärerischen Argumenten erwiesen hatte. Diese radikale Veränderung wurde sowohl im skandinavischen als auch im deutschen Bereich des Ostseeraums zwischen 1800 und 1840 sichtbar, da eine schnell wachsende proletarische Häusler- und Tagelöhnerschicht entstand. Die aufkommende Geldwirtschaft bedeutete das Ende der alten genossenschaftlichen lutherischen Ordnung, wie auch der genossenschaftlichen Pfarrgemeinde auf dem Land, welche die gemeinsame Abendmahlspraxis beibehielt, die vielen Dorfordnungen beachtete oder noch den alten katholischen Kalender und das katholische *proprium sanctorum* in den Almanachen befolgte. In den Kirchenbüchern ersetzten die ersten Nachnamen das Patronymikon oder den Geburtsort.

Ebenfalls zu dieser Zeit wurden Stadtmauern und Befestigungen niedergerissen. Es gab kein Zurück zur lutherischen gemeinschaftlichen Kirche der alten Ordnung. Die weitverbreitete geistige Unsicherheit im wirtschaftlichen Nachkriegsklima der Jahre nach 1815 bildete die Quelle einer neuen religiösen Erweckung, welche zum ersten Mal ernsthaft die Beteiligung der Laien in kirchlichen und mildtätigen Angelegenheiten, die religiöse Erziehung der Laien und ihre politische Betätigung betonte. Erstmals erhielten die Pfarrkinder eine – wenn auch beschränkte – Stimme bei der Ernennung von Pfarrgeistlichen, in der Pfarrgemeinde- und Diözesanverwaltung (die sog. synodale Idee), bei der Gestaltung der Liturgie und in der Verwaltung von Kircheneigentum und Stiftungen. Das neue protestantische Verfassungs- und Kirchenrecht behielt daneben aber weiter die Idee des christlichen, gesetzlich verankerten Staates bei. Unter-

²² Grundlegend hier die Forschungen von Hilding Pleijel (1893–1988); dazu die Würdigung von I. Brohed, In *Memoriam Hilding Pleijel*, in: *Kyrkohistorisk årskrift* (1989), S. 9-15; Hope, *Protestantism* (wie Anm. 1), S. 612, 625, 630, 641 u. 648.

tanen im gesamten Baltikum mußten einer christlichen Konfession angehören. Es war undenkbar, aus einer der christlichen Kirchen auszutreten. Das religiöse Moment blieb in Zivilakten wie Taufe, Ehe und Begräbnis allgegenwärtig, bis die ersten Versuche, zivile und religiöse Zuständigkeiten zu trennen, zwischen 1840 und 1860 erfolgten: Die Verpflichtung, die Dienste des Pfarrgeistlichen und die Pfarrkirche in Anspruch zu nehmen und zu bezahlen (Pfarrzwang), war ja beibehalten worden; ihre Abschaffung wurde nur sehr langsam und stückweise im Laufe des 19. Jahrhunderts vorangetrieben.²³

6. Selbstverwaltete lutherische Kirchen

Die kirchliche Selbstverwaltung, der synodale Gedanke, entwickelte sich in der Kirchenlandschaft des Baltikums zu einem wichtigen Thema sowohl unter Kirchenmännern wie unter Laien. Insbesondere das halbe Jahrhundert (1840–1890) war gekennzeichnet von einer kontinuierlichen konstitutionellen Diskussion in den deutschen und skandinavischen lutherischen Kirchen. Die Debatte, als deren Ergebnis erste protestantische Kirchenverfassungen entstanden, wurde von deutschen und skandinavischen Hochgeistlichen und von gleichgesinnten Laien, meist höhere Staatsbeamte, welche ein Interesse an Kirchenpolitik besaßen, sowie von protestantischen Kirchenrechtlern, die im Staatsdienst als offizielle Berater tätig waren, ins Leben gerufen. Die Diskussionen in einem wachsenden nationalen Rahmen schufen eine vielfältige neue kirchenrechtliche Literatur – unzählige Bände mit konstitutionellen Gesetzen und Kommentaren dazu –, wurden jedoch überschattet von der denkwürdigen Dramatik einer neuen Zeit liberalen, konstitutionellen und nationalen Zuschnitts: das fruchtlose Revolutionsjahr 1848, der deutsch-dänische Kampf um die Vorherrschaft in Slesvig/Schleswig und Holsten/Holstein zwischen 1848 und der dänischen Niederlage 1864, die deutsche Einigung (1866–1871), das stärkere Hervortreten ethnischer und religiöser Identität in Estland, Livland und Kurland, die Mischung von Deutsch und Polnisch sprechenden Pfarreien in der sog. „Provinz Preußen“ (1828/29–1878) sowie die Russifizierungszeit in Finnland, Estland und Livland.

Selbstverwaltete protestantische reformierte Kirchen trennten und vereinigten Kirchenmänner und Laien. Neulutheraner wie Theodor Kliefoth in Mecklenburg oder Theodosius Harnack in Estland erkannten die kirch-

²³ Vgl. J. Freisen, *Der katholische und protestantische Pfarrzwang und seine Aufhebung in Österreich und in den deutschen Bundesstaaten*. Paderborn 1906.

liche Selbstverwaltung als in einer historischen Landeskirche hierarchisch aufgebaut an, welche die Glaubensartikel des 16. Jahrhunderts respektierte; wer sich in dem neuen, nationalliberal gesinnten Klima der 1860er Jahre als „Protestant“ bezeichnete, verstand das Wort „Protestant“ als die Verkörperung des vereinskirchlichen Gemeindeprinzips, ausgestattet mit den in der Frankfurter Verfassung des Jahres 1849 genannten „Grundrechten“. Erstmalig seit der Reformation waren im Baltikum des Jahres 1850 die Kleriker kirchenpolitisch konservativen, „rechten“ oder „hochkirchlichen“, und liberalen, „linken“ Kirchenparteien zuzuordnen. Diese neue kirchenpolitische Richtung spiegelte die alte, in Auflösung begriffene Welt des Oben und Unten der klar definierten Ständegesellschaft wider. Ihr Wunsch nach einer selbstverwalteten protestantischen Kirche folgte eigentlich der Einführung von beschränkten konstitutionellen Reformen im jeweiligen Staat.

Besonders im deutschsprachigen Bereich des Ostseeraums brachte die nationale deutsche Einigung durch Preußen, welche die Union vertrat, die kirchliche Selbstverwaltung auf die Tagesordnung – eine entscheidende Frage sowohl für die annektierte lutherische Landeskirche wie in Schleswig-Holstein als auch für die Landeskirchen in den deutsch bestimmten russischen Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland. Letztere trafen auf den seit 1832 neu eingerichteten Provinzialsynoden zusammen.²⁴ Theodosius Harnack, Professor der praktischen Theologie in Dorpat (1865–1875), schrieb angesichts der Erfolge der Herrnhuter sowie der russisch-orthodoxen Konversionsbewegung unter den Esten und Letten in den 40er Jahren sein Werk „Die freie lutherische Volkskirche“ (1870). Seiner Auffassung nach hatte diese die Wahl, entweder als „Winkelkirche“ oder als „nationale und demokratische Massenkirche“ unter ‚parlamentarischer Gesetzgebung‘, bestimmt von politischen Kriterien, weiter zu existieren.

Harnack betonte darüber hinaus, eine lutherische Kirche könne in der modernen Welt nur überleben, wenn sie ihr inneres Selbst unabhängig vom modernen Staat aktiv entwickle. In der Harnack’schen Volkskirche war zwischen einem inneren, regierenden Kreis von aktiven Gemeindegliedern, dem „Abendmahlskreis“, und einem äußeren Kreis, dem „Taufkreis“, zu unterscheiden. Das Buch war eines von vielen zeitgemäßen lutherischen Abhandlungen, die diese Art der Selbstverwaltung als

²⁴ §§ 438–458 von 1832; erste livländische Synode 1834. Vgl. R. Koolmeister, Zur Geschichte der Synoden in der Kirche Estlands, in: Kirche im Osten 21 (1978/79), H. 2, S. 13–25; H. Garve, Konfession und Nationalität. Ein Beitrag zum Verhältnis von Kirche und Gesellschaft in Livland im 19. Jahrhundert. Marburg a.d.L. 1978.

die beste Verteidigung der lutherischen Kirchenverfassung empfohlen.²⁵ Die lutherischen Kirchen wurden in dieser Zeit angesichts des wachsenden modernen Nationalstaats „politisiert“, ob die Geistlichkeit, die übrigens sehr wenig politische Erfahrung besaß, dies bevorzugte oder nicht.

7. Der volkshkirchliche Ansatz

Neben dieser Debatte in den deutschen Landeskirchen – besonders im Ostbaltikum – wurden in der Zeit von 1850 bis 1918 die nationalen Eigenarten der skandinavischen Kirchen stärker vorangetrieben als ihre gemeinsame Reformierung.²⁶ Ein neuer Nationalismus in Form einer patriotischen, kulturfördernden, die Pflege der Umgangssprache betonenden Bewegung dominierte die jeweilige nationale Kirchenpolitik. Die neuen konstitutionellen Staatskirchen Norwegens, Dänemarks, Schwedens und Finnlands (1809–1917 Großherzogtum des Russischen Reichs, seit 1832 unter russischem Kirchengesetz stehend wie Estland und Livland) und besonders die neuen kirchlichen Gruppen, bestehend aus verschiedenen kirchlichen Richtungen der Aufklärungszeit, wurden zu den tragenden Säulen dieses neuen Nationalbewußtseins und Demokratisierungsprozesses. Zu nennen sind hier Hans Nielsen Hauge und Gisle Johnson in Norwegen, Nikolaj Grundtvig und Vilhelm Beck in Dänemark oder Pavo Ruotsalainen in Finnland und ihre Nachfolger oder die sehr erfolgreiche „Innere Mission“ und die Enthaltensbewegungen. Die kirchenpolitische Hauptfrage blieb weiterhin, ob eine reformierte Kirchenordnung mit einer Verfassung, mit einem Parlament als Vertretung der Nation und mit modernem demokratischen Denken überhaupt vereinbar war.

Die Struktur und Lehre der alten Kirche zeitgemäß oder synodal zu gestalten, bereitete großes Kopfzerbrechen. In Dänemark ging man mit der Juni-Verfassung (1849) am weitesten. Eine parlamentarisch regierte Volkshkirche („folkekirke“) wurde ins Leben gerufen. Dänemarks Parlament erkannte nicht nur die neue Pluralität kirchlicher Gruppierungen aus der dänischen Erweckungszeit in einer Staatskirche an, sondern befreite auch Staatsminister und Zivilbeamte von der traditionellen Mit-

²⁵ Vgl. Hope, *Protestantism* (wie Anm. 1), S. 483f.; H. Rothfels, *Reich, Staat und Nation im deutsch-baltischen Denken*. Halle 1930 (Schriften der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 4).

²⁶ Vgl. N. Hope, *Reformations-Kirchen und die Herausforderung der jeweiligen nationalen Kultur: Skandinavien 1900-50*, in: *Kirchliche Zeitgeschichte* 12 (1999), H. 1, S. 47-63.

gliedschaft in der Staatskirche. Ein ähnliches Vereinschristentum spaltete auch die Kirchenlandschaft Norwegens, doch blieb sie beherrscht von der strengen lutherischen Theologie der Universitäten Berlin und Erlangen durch die Schüler Carl Paul Casparis und Gisle Johnsons. Diese standen sowohl dem Grundtvigianismus, der von Dänemark ausstrahlte, als auch der modernen liberalen Theologie der Jahrhundertwende besonders feindlich gegenüber. Pfarrer und Gemeinden schufen eine freiwillige und inoffizielle Synodalordnung mit Gemeinde-, Stifts- und Landesversammlungen sowie 1908 eine eigene Gemeindefakultät an der Universität Oslo, um die bekennnistreue Pfarrerausbildung zu sichern. Schweden wurde mit der Einführung einer Nationalsynode („kyrkomöte“, 1863) synodal, kurz bevor der Klerus als besonderer Stand im alten Parlament 1865/66 abgeschafft wurde. Gerade zu dieser Zeit, 1869/70, erhielt die lutherische finnische Kirche ein neues Kirchengesetz, das sich an deutschen und schweizerischen synodalen Modellen orientierte. Die Kirchengesetzgebung wurde einer Generalsynode ($\frac{2}{5}$ Geistliche; $\frac{3}{5}$ Laien) unter dem Kultusministerium im finnischen Staat überantwortet. Finnen konnten ihre Staatskirche verlassen; die Schulverwaltung wurde von den drei Domkapiteln losgelöst; die Kirche erhielt nur noch Aufsichtsfunktion. Dieses Kirchengesetz vollendete die seit 1865 offiziell bestehende Trennung von Finnlands weltlichen und religiösen Gemeinden. Religionsfreiheit als Bürgerrecht wurde jedoch erst 1922 in der Republik Finnland verwirklicht. Auch die finnische Sprache als Unterrichtssprache in der Theologischen Fakultät Helsinki wurde erst im Unabhängigkeitsjahr 1917 anerkannt.²⁷

Um die neuen nationalen Unterschiede zu betonen, ist für Dänemark festzustellen, daß hier im Gegensatz zu den drei Schwesternationen in kirchenpolitischer Hinsicht die Deutschfeindlichkeit zunahm. Diese Haltung war eine Folge des Konflikts in den Herzogtümern Schleswig und Holstein; denn hier war der Grundtvigianismus in den Schichten der besitzenden bäuerlichen dänischen Nationalbewegung bis 1918 entscheidend. In Schweden wurde in der Kirchenpolitik eine germanophile Haltung und eine Empfänglichkeit für die deutsche Kultur offiziell zumindest bis 1914 aufrechterhalten. Von Norwegen und Finnland ist dasselbe zu sagen, wobei aufgrund der Popularität des deutschen Neuluthertums eine bewußte konfessionelle Haltung in der jungen Generation norwegischer und finnischer, nationalbewußter Pfarrer gegenüber Dänemark und

²⁷ Vgl. G.O. Rosenqvist, *Finlands Kyrka i det senaste Halvseklets Brytningstider*. Helsingfors 1946, S. 118f. u. 217; *Helsingfors Universitet 1640–1990*, hrsg. v. M. Klinge. Bd. 3: *Helsingfors Universitet 1917–1990*, Helsingfors 1991, S. 46–60.

Schweden seit 1870 artikuliert wurde. Der Biblizismus Johann Tobias Becks beispielsweise wurde bestimmend in der finnischen Theologie dieser Zeit. Die Erweckungsbewegungen wie auch die ekklesiologische Neubesinnung des Neuluthertums, die besonders in Norwegen und Finnland populär waren, wandelten sich zugleich zu patriotischen, die Eigenkultur betonenden Bewegungen, und wurden als solche bestimmend für die Umgestaltung der alten einheimischen Kirchenordnung.

Das Selbstbewußtsein der vier skandinavischen Länder erfuhr eine deutliche Steigerung. Die sogenannte „Volkskirche“, eine Kirche, die ein bestimmtes Volk in seiner Ganzheit umfaßte, entstand wegen der neuen Pluralität kirchlicher Richtungen in Dänemark und Schweden erst 1900 als eine zeitgemäße Kirchenordnung innerhalb des parlamentarischen Staates. Die eher passiven Pfarrgemeindeglieder sollten im Rahmen einer v.a. in den städtischen Gemeinden praktizierten Pastoraltheologie der Jahrhundertwende angesprochen und motiviert werden.²⁸

In Dänemark wurde diese neue Ausrichtung der historischen lutherischen Kirche – Betonung des Predigtamts und der Sakramente von Taufe und Abendmahl – durch regelmäßigen Kirchenbesuch und durch eine bewußte, demokratische Vertretung der ganzen Gemeinde deutlich. Diese Ekklesiologie kam in der liberalen Gesetzgebung (1903–1908) des dänischen Ministerpräsidenten Jens Christian Christensen klar zum Ausdruck. In jeder Gemeinde entstand per Gesetz eine demokratisch gewählte Vertretung, welche den Pfarrer zu wählen hatte. Der langsame Ausbau und die Verankerung der neuen Kirchenordnung gipfelte schließlich in der Kirchenverfassung von 1922, nach der die direkte Bischofswahl durch die Gemeindevertretungen eingeführt wurde.

In Schweden wurde die Idee der Volkskirche viel stärker von der neuen Generation entschieden liberal und sozial gesinnter Pastoren getragen. Sie waren zumeist Anhänger des aus Deutschland kommenden Ritschlianismus und vor allem begeisterte Mitglieder der neuen christlichen Studentenbewegung an der Universität Uppsala. Ihre Missionsanstrengungen konzentrierten sie auf die Metropole Stockholm und die anderen neuen Industriestädte entlang des Bottnischen Meerbusens. Hier galt die schwedische Volkskirche („folkkyrkan“) als Kirche, die im Taufbund die erlösende Gnade des Evangeliums zum Ausdruck brachte. Allein das Evangelium baute die Kirche, und nur durch Wort und Sakramente wurde die

²⁸ Vgl. A. Pontoppidan Thyssen, Die Volkskirchliche Tradition in Skandinavien, in: Nordische und deutsche Kirchen im 20. Jahrhundert, hrsg. v. C. Nicolaisen. Göttingen 1982, S. 271–283. Hauptvertreter waren Morten Pontoppidan (1851–1931) in Dänemark und Einar Billing (1871–1939) in Schweden.

Kirche zum Werkzeug der Gnade – so die Auffassung dieser Kreise. Volkskirche und Gemeinden blieben als geographische oder als territoriale Einheit religiös begründet und schlossen alle ein, die sich nicht bewußt von der Kirche getrennt hatten. Diese Ekklesiologie war eine bewußte Antwort auf die neue individuelle und strittige vereinskirchliche Auffassung der Erweckten und Freikirchlichen, denn letztere machten um 1900 bereits 10% der schwedischen Bevölkerung aus. Aus heutiger Sicht bereitete die schwedische Ekklesiologie der Jahrhundertwende einer schwedischen Theologie den Boden – unabhängig von dem bisherigen deutschen Einfluß. Vor allem in der Person Nathan Söderbloms, des schwedischen Erzbischofs (1914–1931), der Theologie und Kirchenamt eng mit dieser Ekklesiologie verband und eine ökumenische Ausrichtung der allgemeinen christlichen Kirche verkündete, kam diese Entwicklung zum Ausdruck.

Diese kirchliche Entwicklung der Jahre von 1900 bis 1914 suchte im skandinavischen Bereich des Ostseeraums die Antwort auf mehrere strittige Punkte: auf die Parole, Religion sei Privatsache; auf das Problem der schnellen Ausbreitung eines großen Spektrums sozialer und politischer Bewegungen in den Pfarreien – „Volksbewegungen“ („folkrörelserna“ in Schweden) –, bestehend aus freikirchlichen, Mäßigkeits- und Arbeiterbewegungen; und vor allem auf die neue Pseudo-Religion der „nationalen Kultur“, die stark mit städtisch-säkularen Werten gefärbt war.²⁹ Es ging hier um mehr als um eine Abgrenzung von Kompetenzen der Kirche einerseits und des parlamentarischen Staats andererseits auf kommunaler und sozialer Ebene, gerade zur Zeit der Einführung eines modernen staatlichen Kirchensteuersystems in den lutherischen Kirchen des Baltikums. Söderbloms „Evangelische Katholizität“, die die liturgische Erneuerung in Deutschland und Skandinavien um die Jahrhundertwende mit einer Wiederentdeckung der frühchristlichen Gemeinde und des Sakramentalen verband, bildete den Kern einer christlichen Kirchauffassung, welche keinen Unterschied zwischen einer sichtbaren und unsichtbaren, zwischen einer persönlichen und institutionellen Religion machte. Moderne Staatskirchen, Provinzen des Christentums, konnten nicht als getrennte Teile der allgemeinen christlichen Kirche anerkannt werden.

²⁹ Vgl. S. Lundkvist, *Popular Movements and Reforms, 1900–1920*, und B. Schiller, *Years of Crisis, 1906–1914*, in: *Sweden's Development from Poverty to Affluence, 1770–1970*, hrsg. v. S. Koblik. Minneapolis 1975, S. 180–193 u. 197–228. Vgl. auch J.D. White, *Nationalism and Socialism in Historical Perspective*, sowie N. Hope, *Interwar Statehood: Symbol and Reality*, in: *The Baltic States: The National Self-Determination of Estonia, Latvia and Lithuania*, hrsg. v. G. Smith. London 1994, S. 13–40 u. 41–68.

Andererseits waren Bischöfe und die apostolische Nachfolge Bürgen für die Unabhängigkeit der Kirche in einem modernen, säkularen Nationalstaat. Die Wiederentdeckung der allgemeinen christlichen Kirche war in diesem Sinn eine Flucht nach vorne – aber dennoch eine Flucht.

FORSCHUNGSBERICHTE

Konfessionen und nationale Identitäten in Ost- und Westpreußen 1830–1871

von Christian Pletzing

In der Diskussion um die Entstehung der europäischen Nationen wird kulturellen Elementen und Bewußtseinsprozessen in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit zuteil. Die Frage nach der Funktion von Konfessionen bzw. Religionen bei der Herausbildung nationaler Identitäten gewinnt besonders in Ost- und Ostmitteleuropa an Bedeutung, da hier konfessionelle und ethnische Grenzen häufig nicht deckungsgleich waren und sind.

Ein Beitrag zu dieser Diskussion ist mein Dissertationsvorhaben, das unter dem Arbeitstitel „Deutscher und polnischer Nationalismus in Ost- und Westpreußen 1830–1871“ die Entstehung und Durchsetzung des deutschen und polnischen Nationalbewußtseins in Ostpreußen und Westpreußen zwischen dem polnischen Novemberaufstand 1830 und der Reichsgründung 1871 untersucht. Im Mittelpunkt der Arbeit stehen neben der Analyse der nationalen Ideen selbst vor allem die Bedingungen ihrer Entstehung sowie die geographische und soziale Reichweite ihrer Rezeption.

Die Verdichtung der sozialen Kommunikation ist eine der wichtigsten Voraussetzungen für die Entstehung von Nationalismus. Damit nationale Ideen in der Gesellschaft wirkungsmächtig werden können, ist es erforderlich, daß die soziale Trägerschicht des Nationalismus mindestens im Besitz eines Massenkommunikationsmittels ist. Außerdem muß der Modernisierungsprozeß der Gesellschaft ein bestimmtes Niveau erreicht haben, um nationalen Vorstellungen zum Durchbruch zu verhelfen. In den zwischen 1829 und 1878 zur Provinz Preußen vereinigten Regionen Ostpreußen und Westpreußen ermöglichten während des Untersuchungszeitraumes in erster Linie die Presse und das Vereinswesen eine Kommunikation, die über persönliche und schriftliche Kontakte von Einzelpersonen hinausging. Nach der Lockerung der Zensur 1841 entwickelte sich die deutschsprachige Lokalpresse zu einem Forum, das erstmals einen Diskurs über die Nation in der gesamten Provinz ermöglichte. Auch die ab 1848 in Westpreußen entstehende polnische politische Presse trug dazu bei, daß sich in den heterogenen Gesellschaften Ost- und Westpreußens im Laufe des 19. Jahrhunderts zwei sich zunehmend voneinander abgrenzende Kommunikationsgemeinschaften ausprägten.

Die Analyse des polnischen und deutschen Vereinswesens ermöglicht es darüber hinaus, genaue Aussagen über den jeweils unterschiedlichen Grad der nationalen Mobilisierung zu treffen. Soweit die Quellenlage es zuläßt, ist es partiell sogar möglich, den Diskussionsprozeß über die Nation innerhalb der Vereine zu rekonstruieren und somit den Prozeß der „Nationsbildung von unten“ zu beobachten.

Die sozialgeschichtliche Perspektive der Arbeit wird ergänzt durch die Untersuchung von Fremd- bzw. Feindbildern. Am Beispiel des Rußland- und des Frankreich-Bildes sowie des Bildes der Deutschen in der polnischen und der Polen in der deutschen Öffentlichkeit Ost- und Westpreußens sollen die dem Nationalismus inhärenten Funktionsweisen von Solidarisierung und Abgrenzung untersucht werden. Damit ist die Frage verknüpft, wann und warum auf deutscher und polnischer Seite Formen des „integralen“ Nationalismus gegenüber partizipatorischen Elementen die Oberhand gewannen.

In der Provinz Preußen, vor allem aber unter der deutschsprachigen Bevölkerung Ostpreußens, war der preußische Staatspatriotismus traditionell von großer Bedeutung, da er u.a. an die Zeit der Reformen und der Befreiungskriege anknüpfen konnte. Noch in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts übte er auch auf einen Teil des polnischen Adels der Provinz eine nicht zu verkennende integrative Wirkung aus.¹ Gefragt werden muß deshalb, wie sich das Bekenntnis zur deutschen bzw. polnischen Nation gegenüber dem preußischen Patriotismus durchsetzte, welche Verbindungen Nationalismus und Patriotismus ggf. eingingen und wie sich die Persistenz des preußischen Patriotismus in weiten Teilen der Bevölkerung noch in der zweiten Jahrhunderthälfte erklären läßt.

Die Provinz Preußen war eine konfessionell keineswegs homogene Region: Während die Kaschuben sowie die polnischsprachige Bevölkerung Westpreußens und des südlichen Ermlands katholisch waren, herrschte unter den Masuren, die einen altpolnischen Dialekt sprachen, seit dem 16. Jahrhundert der Protestantismus vor. Auch die deutschsprachige Bevölkerung Ostpreußens war fast durchweg evangelisch – ebenso wie die Litauer im Regierungsbezirk Gumbinnen. Demgegenüber waren die deutschen Ermländer katholisch, und auch in Westpreußen gab es einen im 19. Jahrhundert stetig ansteigenden Prozentsatz deutschsprachiger Katholiken, deren Anteil jedoch schwer zu erfassen ist. Die Divergenz sprachlicher und konfessioneller Grenzen in Ost- und Westpreußen

¹ Vgl. Peter Böhning, *Die Nationalpolnische Bewegung in Westpreußen 1815–1871. Ein Beitrag zum Integrationsprozeß der polnischen Nation.* Marburg a.d.L. 1973, S. 56f.

macht es unumgänglich, den Beitrag der verschiedenen Konfessionen zu den jeweiligen Nationsbildungsprozessen näher zu bestimmen.

Für die ältere Forschung ergab sich in diesem Punkt ein eindeutiges Bild: Im frühneuzeitlichen Europa, so etwa Eugen Lemberg, sei der christliche Universalismus „als eine Art Nationalgefühl“² von den modernen Nationalstaaten abgelöst worden. An die Stelle der religiösen Einheit sei die Einheit der Sprache getreten, die sich zum entscheidenden Konstitutionskriterium nationaler Bewegungen entwickelte. Die Vorstellung, daß Religion und Nation einander als konkurrierende Identitätsmuster ablösen, vertritt auch Benedict Anderson. Durch die Fragmentierung und Territorialisierung habe Anderson zufolge die universale religiöse Gemeinschaft seit dem 18. Jahrhundert an Identifikationskraft verloren, so daß nunmehr die Voraussetzungen für die Entwicklung von Nationalismus gegeben gewesen seien.³ Ernest Gellner hingegen zeigt unter Hinweis auf die Reformation, daß die Religion durchaus auch als Modernisierungsfaktor wirken und so eine Verbindung mit dem Nationalismus eingehen kann. Demzufolge können sich religiös fundierte Kulturen zu Grundlagen einer neuen nationalen Identität entwickeln, wenn „die Religion vor dem Aufkommen des Nationalismus alle Unterprivilegierten gegenüber den Privilegierten einigermaßen klar abgrenzt“.⁴ Die ambivalente Rolle der Religion bzw. Konfession im Prozeß der Nationsbildung bestätigt auch Eric Hobsbawm: Einerseits beschränkten übernationale Religionen eine religiös-ethnische Identifizierung, andererseits sei bei der nationalen Mobilisierung der Massen häufig eine enge Verbindung von Nation und Religion festzustellen. Die Religion, bilanziert Hobsbawm, sei zwar ein „paradoxes Bindemittel“,⁵ wegen ihrer identitätsstiftenden Funktion mit dem Nationalismus aber durchaus vergleichbar. Dadurch ergebe sich die Möglichkeit, daß Religionen durch den Nationalismus instrumentalisiert würden.

Gerade der polnische Nationalismus gilt als ein Beispiel, an dem sich die enge Verflechtung von nationaler Identität und katholischer Konfession sehr gut studieren läßt. Die Synthese von Katholizismus und polnischer Nation ist auch bei der polnischen Bevölkerung in Westpreußen und dem Ermland zu beobachten. Neben der idealisierenden Erinnerung an die untergegangene polnische Adelsrepublik kann der katholische

² Eugen Lemberg, *Nationalismus*. Bd. I: Psychologie und Geschichte. Reinbek 1964, S. 56.

³ Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation*. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. 2. Aufl., Frankfurt a.M./New York 1993, S. 21 ff.

⁴ Ernest Gellner, *Nationalismus und Moderne*. Hamburg 1995, S. 112.

⁵ Eric J. Hobsbawm, *Nationen und Nationalismus*. Mythos und Realität seit 1780. München 1996, S. 84.

Glaube als der wohl wichtigste Faktor angesehen werden, der zur „Erfindung“ der modernen polnischen Nation beitrug. Die katholische Konfession erlaubte wie sonst nur noch die polnische Sprache eine deutliche Abgrenzung vor allem gegenüber der preußischen und der russischen Teilungsmacht. Außerdem war die katholische Kirche nach der Auflösung des polnischen Staates die einzige Institution, die das Gebiet der gesamten ehemaligen Adelsrepublik organisatorisch umfaßte. Die erste polnische Zeitung Westpreußens, die „Szkola Narodowa“ („Nationalschule“), formulierte deshalb 1850: „Die polnische Frage ist eine Frage der Religion, eine Frage des christlichen Glaubens.“⁶ Eines der wichtigsten Anliegen der sich in Westpreußen ab 1830 entwickelnden polnischen Nationalbewegung war es demzufolge, für die Verbreitung der Vorstellung Sorge zu tragen, daß katholische Religion und polnische Nationalität identisch seien.

Vor allem bei der nationalen Mobilisierung der polnischen Landbevölkerung spielte der Katholizismus eine wichtige Rolle. Bereits während des Aufstandsversuchs der „Polnischen Demokratischen Gesellschaft“ („Towarzystwo Demokratyczne Polskie“) 1846 versuchten sich die überwiegend adligen Organisatoren der Unterstützung der polnischsprachigen Bauern und Landarbeiter dadurch zu versichern, daß sie ihnen soziale Reformen versprachen und eine Bedrohung der katholischen Religion suggerierten.⁷ Es ist daher nicht verwunderlich, daß auch in der polnischen Presse Westpreußens religiöse Themen dominierten. Da es unter den Bedingungen der preußischen Pressezensur der polnischen Öffentlichkeit kaum möglich war, politische und nationale Fragen ohne Eingriffe des Zensors zu diskutieren, wurde der Diskurs über die Nation geschickt mit kirchlichen Themen verknüpft und die katholische Religion so in den Dienst der polnischen Nationsbildung genommen. Besonders deutlich zeigt sich dieser Vorgang bei dem seit 1860 in Kulm erscheinenden „Przyjacieli Ludu“ („Volksfreund“), der im Untersuchungszeitraum populärsten polnischen Zeitung der Provinz, die zeitweise von katholischen Geistlichen redigiert wurde. Polnische Nationalfeiern wiesen nicht nur, wie etwa auf deutscher Seite, starke religiöse Elemente auf, sondern konnten zumeist nur unter dem Dach der katholischen Kirche stattfinden. So boten z.B. die 1861 in vielen Orten Westpreußens abgehaltenen Trauergottesdienste für die Opfer der Warschauer Zusammenstöße nicht nur eine Gelegenheit, polnische nationale Symbole zu zeigen, sondern waren auch eine ostentative Demonstration nationaler Solidarität über die Teilungsgrenzen hinweg.

⁶ Szkola Narodowa Nr. 26 vom 27. Juni 1850.

⁷ Vgl. Böhning, Bewegung (wie Anm. 1), S. 68.

Auch sozialgeschichtlich läßt sich die Bedeutung der katholischen Kirche für die polnische Nationalbewegung belegen: Nach den Untersuchungen von Szczepan Wierzchosławski stellte der katholische Klerus zwischen 1850 und 1870 neben dem Adel die zweitstärkste Gruppe der polnischen Abgeordneten im preußischen Landtag. In den 70er Jahren des 19. Jahrhunderts waren ferner 26,9% der Vorsitzenden polnischer Organisationen in Westpreußen katholische Geistliche.⁸ Diese Zahlen sind jedoch dem konkreten Handeln der Priester im Einzelfall gegenüberzustellen, wodurch sich möglicherweise eine Relativierung ergibt. Schon nach dem jetzigen Bearbeitungsstand läßt sich sagen, daß erhebliche Differenzierungen im Hinblick auf die Rolle des katholischen Klerus notwendig sind. Zu unterscheiden ist beispielsweise zwischen dem Engagement in polnischen Organisationen oder der Beteiligung an konspirativen Strukturen zur Vorbereitung von Aufständen einerseits und der mangels Quellen weit schlechter erfaßbaren alltäglichen Einwirkung auf die katholische Bevölkerung andererseits.

Dem deutschen Nationalismus war wegen der fehlenden konfessionellen Homogenität Deutschlands im Gegensatz zum polnischen Nationalbewußtsein eher die Tendenz eigen, konfessionelle Unterschiede zu überbrücken. Insofern gehörte nicht nur die Überwindung der Standesunterschiede, sondern auch der Ausgleich konfessioneller Gegensätze zwischen Protestanten und Katholiken zu den politischen Grundsätzen des im Vormärz entstehenden deutschen Nationalismus in Ostpreußen und Westpreußen. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich jedoch eine nicht unbedeutende protestantische Färbung des deutschen Nationalismus in dieser Region. Schon in der Diskussion um den Weiterbau des Kölner Doms, eines der wichtigsten Symbole des kulturellen Zusammengehörigkeitsgefühls der Deutschen im Vormärz, bestanden in der Öffentlichkeit der Provinz Preußen deutliche Vorbehalte, für eine katholische Kirche zu spenden. Auf deutscher Seite ging der Nationalismus von einer liberalen Bewegung aus, die der römisch-katholischen Kirche sehr kritisch gegenüberstand. Folglich nahm der deutsche Nationalismus in Ost- und Westpreußen trotz des Postulats, auf einen konfessionellen Ausgleich hinzuwirken, unverkennbar antikatholische Züge an. Hinzu kam, daß unter den altpreußischen Liberalen zwar viele Juden, aber kaum Katholiken zu finden waren. So wurde bereits in den 1860er Jahren von der neugegründeten Deutschen

⁸ Vgl. Szczepan Wierzchosławski, *Elity polskiego ruchu narodowego w Poznaniu i Prusach Zachodnich w latach 1850–1914* (Die Eliten der polnischen Nationalbewegung in Posen und Westpreußen in den Jahren 1850–1914). Toruń 1992, S. 33 u. 58.

Fortschrittspartei vielfach auf die angebliche Gefahr des „Ultramontanismus“ der katholischen Kirche hingewiesen.

Wichtig ist in diesem Zusammenhang, die Rezeption nationaler Ideen im Ermland zu untersuchen. Das ehemalige Fürstbistum bildete ein geschlossenes katholisches Gebiet im ansonsten fast rein protestantischen Ostpreußen. Während die Bevölkerungsmehrheit, besonders im mittleren und nördlichen Landesteil, deutschsprachig war, lebten im Süden des Ermlands Polen, die aber bis 1871 nur in geringem Umfang von der polnischen Nationalbewegung erfaßt wurden.⁹ Im Vormärz konnte nur in Braunsberg, dem kulturellen Zentrum des deutschsprachigen Ermlands, von einer nennenswerten liberalen Bewegung die Rede sein. Während der Revolution 1848/49 entstanden auch im Ermland konstitutionelle und demokratische Clubs nach dem Vorbild des protestantischen Ostpreußen, doch finden sich zugleich in der demokratischen Presse zahlreiche Klagen über die politische und nationale Indifferenz der Ermländer. Inwieweit diese Kritik die tatsächlichen Verhältnisse wiedergibt, läßt sich kaum näher bestimmen. Immerhin ist bekannt, daß in Allenstein 1848 der „Demokratisch-Constitutionelle Verein“ 93 Mitglieder hatte, der (katholische) „Religiöse Verein“ aber nur 51.¹⁰ Vielleicht handelt es sich hierbei aber auch um einen Einzelfall. Insgesamt ist es nach dem bisherigen Bearbeitungsstand noch nicht möglich, Aussagen über die politische bzw. nationale Mobilisierung der deutschen Ermländer im Vergleich zu den protestantischen Ostpreußen oder den polnischen Ermländern zu treffen.

Deutlich betonten die Ermländer jedoch schon 1848 ihre regionale Identität: Der während der Revolution gegründete kurzlebige „Ermländische Verein“ stellte das katholische ermländische Regionalbewußtsein in den Mittelpunkt seines Programms, und auch der 1856 ins Leben gerufene „Historische Verein für Ermland“ berief sich auf die besondere historische Tradition des Ermlands. Nach der Märzrevolution lassen sich zwei Tendenzen erkennen: Einerseits ist die Fortdauer des vorrangig katholisch geprägten ermländischen Regionalbewußtseins, das auch die polnischen Ermländer einschloß,¹¹ zu verzeichnen. Andererseits existieren

⁹ Vgl. Bernhard-Maria Rosenberg, Beiträge zur Geschichte des politischen Lebens im Ermland während des Vormärz und der 1848er Revolution, in: Zeitschrift für die Geschichte und Altertumskunde Ermlands 31/32 (1967/68), S. 239-319; Janusz Jasiński, Świadomość narodowa na Warmii w XIX wieku. Narodziny i rozwój (Das nationale Bewußtsein im Ermland im 19. Jahrhundert. Entstehung und Entwicklung). Olsztyn 1983.

¹⁰ Archiwum Państwowe w Olsztynie (Staatliches Archiv, Allenstein) (APO). Landratsamt Allenstein VIII / 1 A 23, Bl. 39f.

¹¹ Vgl. Robert Traba, Niemcy – Warmiacy – Polacy 1871–1914. Z dziejów niemieckiego ruchu katolickiego i stosunków polsko-niemieckich w Prusach (Deutsche –

verschiedene Hinweise auf eine beginnende Nationalisierung der deutschsprachigen Bevölkerung: 1859 wurden auch in mehreren Städten des Ermlands Schillerfeiern veranstaltet und 1863 erstmals ein Abgeordneter der Deutschen Fortschrittspartei im Wahlkreis Allenstein-Rößel gewählt. Während des preußisch-österreichischen Krieges 1866 wurden wiederholt starke Vorbehalte gegen die Auseinandersetzung mit einer katholischen Macht geäußert. Für die Wahlkämpfe im Ermland waren in den 1860er Jahren, so kritisierte die liberale Presse der Provinz Preußen, nicht politische, sondern konfessionelle Unterschiede maßgeblich. Auch 1870 galt im Ermland noch, daß „das kosmopolitische Dogma dem nationalen Patriotismus Konkurrenz macht“.¹²

Dennoch übernahm der Protestantismus bei der Ausformung und Verbreitung des deutschen Nationalismus in Ost- und Westpreußen eine andere Rolle als der Katholizismus im polnischen Nationsbildungsprozeß. Auf deutscher Seite vollzog sich die nationale Mobilisierung z.T. auch gegen die evangelische Kirche, so daß dem deutschen Nationalismus partiell säkularisierende Tendenzen bescheinigt werden müssen. Diese These läßt sich am Beispiel der sog. „Lichtfreunde“ und den durch diese Bewegung hervorgerufenen „Freien Gemeinden“ belegen: 1845 wurde zuerst in Königsberg eine „Gesellschaft der protestantischen Freunde“ gegründet. Die Mitglieder dieser Gesellschaft waren in hohem Maße mit den Spitzen der liberalen Bewegung Königsbergs identisch. Das „Streben nach Freiheit auf religiösem Gebiet“¹³ hatte eine scharfe Kritik der „Lichtfreunde“ an der konservativen Kirchenleitung und der staatlichen Kirchenpolitik zur Folge. Deshalb wurde der Verein bereits nach wenigen Monaten verboten. Die Tradition der „Lichtfreunde“ wurde allerdings durch die von dem ehemaligen Divisionsprediger Julius Rupp im Dezember 1845 gegründete „Freie evangelische Gemeinde“ fortgesetzt. Trotz rascher Ausbreitung in Ost- und Westpreußen blieben die „Freien Gemeinden“ relativ klein, zählten aber viele linke Liberale bzw. ab 1848/49 Demokraten zu ihren Mitgliedern. Während der Reaktionszeit erlebten die „Freien Gemeinden“ vor allem in Ostpreußen eine gewisse Renaissance, da sie nun zu den letzten Betätigungsfeldern der verfolgten Demokraten gehörten. „Lichtfreunde“ und „Freie Gemeinden“ betrieben zwar keinerlei Propaganda für den nationalen Gedanken und sind somit auch nicht dem deutschen Nationalismus zuzurechnen. Die Entwicklung dieser Bewe-

Ermländer – Polen 1871–1914. Zur Geschichte der deutschen katholischen Bewegung und der deutsch-polnischen Beziehungen in Preußen). Olsztyn 1994.

¹² Neuer Elbinger Anzeiger Nr. 244 vom 19. Oktober 1870.

¹³ [Samuel Brandeis,] Die Gesellschaft der protestantischen Freunde in Königsberg, ihr Entstehen, ihr Wirken u.s.w. Leipzig 1846, S. 7.

gung weist jedoch auf den zunehmenden Antagonismus zwischen der evangelischen Kirche und denjenigen Gruppen hin, die sich besonders aktiv für die Schaffung eines deutschen Nationalstaates einsetzten.

Diese Tendenz tritt noch deutlicher zutage, wenn man die Positionen untersucht, die die evangelischen Pfarrer in Ost- und Westpreußen gegenüber dem Liberalismus und den von ihm ausgehenden deutschen nationalen Ideen bezogen. Nur in Ausnahmefällen engagierten sich evangelische Pfarrer in der liberalen Bewegung bzw. der Deutschen Fortschrittspartei. Dagegen spielten sie nicht selten eine wichtige Rolle im konservativen Vereinswesen der Provinz Preußen. Die protestantischen Geistlichen wurden so vielfach zu Propagandisten des konservativ geprägten preußischen Staatspatriotismus, nicht aber des deutschen Nationalismus. Mehrere Beispiele preußisch gesinnter Pfarrer aus Masuren führte unlängst Grzegorz Jasiński auf.¹⁴ Der sich vom deutschen Nationalismus ab 1848/49 sichtlich abgrenzende preußische Staatspatriotismus beschränkte sich spätestens seit den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts auf konservative Kreise und fand seinen organisatorischen Ausdruck in den mitgliederstarken „Preußenvereinen“. Es kann mithin die These formuliert werden, daß die Festigung des konservativ-preußischen Bewußtseins auf dem Lande in einem nicht unbedeutlichen Maße auf die Tätigkeit der evangelischen Pfarrer zurückzuführen ist. Bei nationalen Feiern glänzte die evangelische Geistlichkeit demzufolge häufig durch Abwesenheit: Als 1849 im masurischen Marggrabowa ein Fest zu Ehren des örtlichen Abgeordneten mit ausgeprägt deutscher Symbolik (Flaggen, Gesänge und Ansprachen) gefeiert wurde, waren, wenn man dem Zeitungsbericht Glauben schenken darf, alle Schichten der Bevölkerung vertreten, nicht aber der evangelische Pfarrer. Bei der Schillerfeier in Tilsit 1859 erschienen die protestantischen Geistlichen ebenfalls nicht – der jüdische Rabbiner dagegen nahm an dem nationalen Fest teil.¹⁵

Eine weitere Erscheinung, die die Bedeutung der Konfession für die Entstehung nationaler Identitäten veranschaulicht, ist die Bewegung der Deutschkatholiken. Die Ausstellung des Heiligen Rocks in Trier 1844 rief die Kritik des oberschlesischen katholischen Priesters Johannes Ronge hervor, der in einem offenen Brief die Restaurationsbestrebungen in der katholischen Kirche scharf angriff. Im Zuge der darauf folgenden Auseinandersetzungen sagte sich Ronge von Rom los und gründete die deutsch-katholische Kirche. Bereits im Oktober 1844 hatte der Schneidemühler

¹⁴ Vgl. Grzegorz Jasiński, *Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej* (Die Masuren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Entstehung eines nationalen Bewußtseins). Olsztyn 1995, S. 45.

¹⁵ Neue Königsberger Zeitung Nr. 115 vom 17. Mai 1849; Königsberger Hartungsche Zeitung Nr. 270 vom 18. November 1859.

Vikar Johannes Czerski diesen Schritt vollzogen und eine „Christlich-apostolisch-katholische“ Gemeinde gegründet. Unterstützt von den Sympathien der liberalen Öffentlichkeit, wurden neben Königsberg vor allem in Westpreußen schnell mehrere deutsch- bzw. christkatholische Gemeinden gegründet, deren Mitgliederzahl rasch wuchs. An einem deutschkatholischen Gottesdienst Czerskis in Königsberg nahmen bis zu 6 000 Menschen teil.

Die ausgeprägte antirömisch-nationalistische Tendenz der Deutschkatholiken in Ost- und Westpreußen verdeutlicht eine Adresse, in der Czerskis Gemeinde als „Apostel einer kommenden Nationalkirche Deutschlands“ begrüßt wird, nachdem 1 000 Jahre lang die „Schmach der Fremdherrschaft“ die von „Rom geknechteten Deutschen“ von ihren evangelischen Brüdern getrennt habe.¹⁶ Viele altpreußische Liberale hofften, mit Hilfe der Deutschkatholiken eine deutsche Nationalkirche zu schaffen. Gegenüber den polnischen Katholiken nahmen die Deutschkatholiken eine ambivalente Haltung ein: Während zunächst noch versucht wurde, auch Polen für den Beitritt in die Gemeinden zu gewinnen, wurde dieses Vorhaben bald mangels Erfolg aufgegeben. Schon vor 1848 zeichnete sich hingegen in Predigten und Ansprachen führender Deutschkatholiken die Gleichsetzung von Polentum, Katholizismus und „Barbarei“ auf der einen Seite, Deutschtum, Kultur und Intelligenz auf der anderen Seite ab. Letztlich war der deutschkatholischen Bewegung aber auch in Ost- und Westpreußen kein Erfolg beschieden: Die Gemeinden verloren schon während der Revolutionszeit 1848/49 immer mehr an Bedeutung und vereinigten sich später mit den Freien evangelischen Gemeinden.

Charakteristisch für viele Kreise Westpreußens war eine konfessionell gemischte Bevölkerung, wobei die Protestanten fast ausschließlich deutschsprachig und die Katholiken zum überwiegenden Teil polnischsprachig waren. Während des gesamten Untersuchungszeitraumes ist deshalb vielfach belegt, daß die Bevölkerung der Provinz Preußen „katholisch“ und „polnisch“ sowie „protestantisch“ und „deutsch“ als identisch ansah. Vor diesem Hintergrund gewinnen Konflikte zwischen den Konfessionen an Bedeutung, und es ist zu fragen, inwieweit eine Nationalisierung dieser Konflikte stattfand. Bereits 1830 wird aus Westpreußen von einer demonstrativen Absonderung der Katholiken von den Protestanten berichtet. In Westpreußen traten überdies periodisch, vor allem in Krisenzeiten wie etwa während des Mischehenstreits 1838, Gerüchte auf, Anhänger der einen Konfession sollten von Anhängern der anderen ermordet werden. So wurden 1838 die Protestanten in Guttau bei Thorn

¹⁶ Königsberger Literatur-Blatt vom 26. Februar 1845.

von dem Gerücht aufgeschreckt, „daß die Polen (Katholiken) angekommen seyen um uns die Hälse abzuschneiden“.¹⁷ Zur gleichen Zeit kursierte in der Umgebung von Marienburg das Gerücht, die Katholiken sollten von den Protestanten umgebracht werden.¹⁸ Ähnliche Äußerungen lassen sich auch während des polnischen Aufstandsversuchs in Posen und Westpreußen 1846 nachweisen. Festzustellen ist dabei eine schrittweise Überlagerung der Begriffe „Katholiken“ und „Protestanten“ durch „Polen“ und „Deutsche“, die auf eine langsame Nationalisierung der konfessionellen Konflikte hindeutet. Als z.B. 1842 in Karthaus ein protestantischer Gottesdienst von Katholiken gesprengt wurde, riefen die katholischen Kaschuben den flüchtenden Protestanten hinterher: „So treiben die Polen die Deutschen.“¹⁹ Wenige Jahre später dominierte in der Wahrnehmung derartiger Auseinandersetzungen schon die nationale Komponente: Die Ausschreitungen etwa, die im Juli 1848 in Löbau zwischen Katholiken auf der einen, Protestanten und Juden auf der anderen Seite stattfanden, wurden primär als nationale Konflikte interpretiert, auch wenn religiöse Momente dabei durchaus eine Rolle spielten.²⁰

Dennoch muß in Frage gestellt werden, ob – in Anlehnung an eine Formulierung von Friedrich Wilhelm Graf²¹ – schon vor 1871 von einer vollständigen „Nationalisierung des religiösen Bewußtseins“ gesprochen werden kann. In den 1860er Jahren wird aus Westpreußen fast immer berichtet, daß bei Wahlen die katholische Bevölkerung ungeachtet ihrer Sprache geschlossen für den polnischen Kandidaten gestimmt habe. Auch deutsche katholische Priester unterstützten wiederholt die polnischen Kandidaten. 1867 sah sich der deutsche Kandidat in Thorn sogar gezwungen, die deutschen Katholiken öffentlich aufzufordern, bei der Stichwahl nicht mit den Polen zu stimmen.²² Unverkennbar ist demnach die ebenso wichtige wie unterschiedliche Funktion, die die verschiedenen Konfessionen bei der nationalen Mobilisierung der Bevölkerung in Ost- und Westpreußen ausgeübt haben. Zu betonen ist aber auch, daß sich noch 1871 ein großer Teil der Bevölkerung in der Provinz nicht primär mit der Nation, sondern mit der Konfession identifizierte.

¹⁷ Archiwum Państwowe w Toruniu (Staatliches Archiv, Thorn) (APT). Stadt Thorn C 18550, Bl. 1.

¹⁸ Archiwum Archidiecezji Warmińskiej w Olsztynie. Archiwum Biskupie J R 6.

¹⁹ Elbinger Anzeigen Nr. 91 vom 16. November 1842.

²⁰ Vgl. Thorner Wochenblatt Nr. 69 vom 13. Juli 1848; Königl. Preuß. Staats- Kriegs- und Friedenszeitung (Königsberg) Nr. 179 vom 3. August 1848; Szkołka Narodowa Nr. 6 vom 4. August 1848.

²¹ Vgl. Friedrich Wilhelm Graf, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus. Stuttgart-Bad Cannstatt 1978.

²² Vgl. Thorner Wochenblatt Nr. 33 vom 27. Februar 1867.

Die Rolle der katholischen Kirche in den Jahren des gesellschaftlichen Umbruchs nach 1990 und das Wiedererwachen des Nationalismus in Litauen

von Martin Jungraithmayr

Nach 50 Jahren Unterdrückung und geistiger Bevormundung wurde das litauische Volk wieder unabhängig. War Litauen bis zur Regierungsübernahme Gorbačëvs von der Weltöffentlichkeit weitgehend unbeachtet geblieben, so begann es – zusammen mit den beiden anderen baltischen Republiken Estland und Lettland – dank des Reformprozesses, der unter der Bezeichnung „Perestrojka“ Eingang in die Weltgeschichte fand und das Ende der kommunistischen Herrschaft in Osteuropa einläutete, zunehmend das Interesse der internationalen Öffentlichkeit und der westlichen Medien auf sich zu ziehen. Indem die drei baltischen Staaten ihre staatliche Unabhängigkeit durch passiven Widerstand gegen die sowjetische Okkupationsmacht auf weitgehend gewaltfreie Weise wiederherstellten, brachten sie vorbildhaft zum Ausdruck, eine freie und demokratische Gesellschaft aufbauen zu wollen.

Die katholische Kirche in Litauen als Kirche, die gelitten, aber überlebt hatte, war in Litauen bzw. in der Sowjetunion neben einigen Dissidentengruppen die einzige legal existierende, nicht – oder nicht völlig – gleichgeschaltete öffentliche Organisation und wurde als einzige nicht mit dem verhassten Regime identifiziert. Im Gegensatz zu katholischen Gruppen, die in der geographischen, ethnischen oder kirchlichen Diaspora leben, bildet die litauische katholische Kirche mit der Nation eine feste Einheit. Obwohl die Kirche in Litauen den gleichen gesetzlichen Beschränkungen und gesellschaftlichen Diskriminierungen unterlag wie andere Glaubensgemeinschaften, konnte sie eine erstaunliche Stärke bewahren. Keine Kirche in den Nachfolgestaaten der ehemaligen Sowjetunion verfügt heute über eine vergleichbar breite Basis in fast allen gesellschaftlichen Gruppen und einen relativ intakten institutionellen Aufbau. Vergleichbar mit Polen, mit dem Litauen für viele Jahre die gleiche Geschichte und historische Tradition verbindet, besteht in Litauen ein ausgeprägtes Bewußtsein nationaler Identität, das eng mit der konfessionellen Geschlossenheit zusammenhängt. Dieser litauische Nationalismus¹ gab dem Volk und der katholischen Kirche sowohl die Kraft zum nationalen

¹ Grundlegend hierzu: M. Hellmann, Die Kirche und die litauische Nationalbewegung, in: Kirche im Osten 26 (1983), S. 9-34.

Überleben in den letzten 50 Jahren als auch die Stärke für ihren Freiheitskampf. Die katholische Kirche Litauens wurde zur Führerin ihres Volkes und darüber hinaus zum Symbol des Widerstandes im gesamten Sowjetstaat.

In diesem Beitrag soll der Versuch unternommen werden, die Rolle der römisch-katholischen Kirche als der größten Religionsgemeinschaft Litauens in den entscheidenden Jahren des Zusammenbruchs der Sowjetunion und des Wiederaufbaus eines selbständigen Staates vor allem aus juristischer Sicht zu beschreiben. Die Lektüre setzt grundlegende Kenntnisse der neueren litauischen Geschichte voraus.²

Die Demokratiebestrebungen in Litauen bis hin zur staatlichen Unabhängigkeit wären ohne die Bemühungen der römisch-katholischen Kirche nicht denkbar gewesen. Als das litauische Parlament am 11. März 1990 die Wiederherstellung der Unabhängigkeit Litauens proklamierte,³ standen Kardinal Sladkevičius und mit ihm die gesamte Bischofskonferenz mit den Priestern und Gläubigen hinter dieser Erklärung. Die katholischen Bischöfe des Landes hatten – wie im übrigen auch der orthodoxe Metropolit von Vilnius und ganz Litauen – Präsident Landsbergis und den Verantwortlichen, „die in diesem entscheidenden Moment von der göttlichen Vorsehung und vom Vertrauen des Volkes zur Leitung des litauischen Staates berufen wurden“, versichert, die Unabhängigkeitsbestrebungen des Landes seitens der Kirche kräftig zu unterstützen.⁴ Die Kirche teile den Wunsch eines „großen Teiles unserer Nation“ nach Un-

² In Anbetracht des zur Verfügung stehenden Raumes wird auf eine eingehende Behandlung der einschlägigen Literatur verzichtet. Grundlegende Informationen mit entsprechenden Literaturhinweisen finden sich in: S. Bankowski, *Die Katholiken in der Sowjetunion*. Zollikon 1981, S. 165 ff.; E. Benz, *Die katholische Kirche in Litauen. Erfolgreicher Durchbruch nach jahrzehntelangem Kampf*, in: *Königsteiner Rufe* 1 (1990), S. 14 ff.; ders., *Katholiken, Lutheraner, Orthodoxe: Die Situation der Kirchen im Baltikum*, in: *Herder-Korrespondenz* (1993), H. 9, S. 450 ff.; ders., *Zur Lage der Kirche in den baltischen Ländern*, in: *Kirche in Not* (1989), S. 127 ff.; (1990), S. 143 ff.; (1991), S. 135 ff.; (1992), S. 163 ff.; M. Hellmann, *Grundzüge der Geschichte Litauens und des litauischen Volkes*. 3. Aufl., Darmstadt 1990; M. Kleibrink, *Die katholische Kirche im Baltikum*, in: *Acta Baltica* 25/26: 1987/1988 (1989), S. 29 ff.; B. Meissner, *Die baltischen Nationen Estland, Lettland, Litauen*. 2. Aufl., Köln 1991; G. von Rauch, *Geschichte der baltischen Staaten*. 3. Aufl., München 1990; G. Simon, *Die katholische Kirche in Litauen*, in: *Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien*. Bd. 13, Köln 1982; G. Stricker, *Vom Großfürstentum zum Kleinstaat. Der lange Weg des litauischen Volkes zu eigener Kirche und Staatlichkeit*, in: *Glaube in der 2. Welt* (1996), H. 6, S. 12 ff.; V.St. Vardys, *The Catholic Church, Dissent and Nationality in Soviet Lithuania*. New York 1978.

³ Der Text der „Deklaration des Rates der baltischen Staaten über die staatliche Unabhängigkeit“ vom 30. Juni 1990 ist abgedruckt in: *Acta Baltica* 27: 1989 (1990), S. 85 f.

⁴ Katholische Nachrichtenagentur Nr. 2985 vom 19. März 1990.

abhängigkeit Litauens.⁵ Aber der Kardinal ermahnte auch „die gläubigen Laien, gemäß den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils die allgemeinen Bestrebungen der Erneuerung und Demokratisierung auf die ihnen mögliche Weise zu unterstützen und in den entsprechenden Bewegungen die katholischen Belange zu vertreten“.⁶ Die Entscheidung des Obersten Rates für die Unabhängigkeit wurde etwa ein Jahr später, am 9. Februar 1991, in einer Volksbefragung, an der mehr als 90% der litauischen Bevölkerung teilnahmen, eindeutig bestätigt.⁷

Als am 13. Januar 1991 sowjetische Truppen mit Waffengewalt die Gebäude des Pressehauses, des litauischen Radio- und Fernsehsenders Vilnius sowie einige andere Gebäude in ihre Gewalt brachten, um die durch demokratische Wahlen legitimierte Regierung Litauens gewaltsam zu stürzen, und als bei den Auseinandersetzungen 14 Menschen starben sowie 604 verletzt wurden, schien der Weg Litauens in die Unabhängigkeit beendet zu sein. Mit der Demonstration militärischer Stärke wollten Sowjetarmee und KGB klare machtpolitische Verhältnisse zwischen den Republiken und der Zentrale in Moskau schaffen mit dem Ziel nicht des Schutzes sowjetisch-internationalistischer Interessen, sondern kommunistischer Machterhaltung auch um den Preis von Gewalt. Daß dieser Weg ungeeignet war, den Zusammenbruch der Sowjetunion zu verhindern, zeigt die Reaktion der durch das Geschehen in Vilnius und die Vorreiterrolle der drei baltischen Staaten ermutigten Völker der Sowjetunion, die Schritt für Schritt ihre Unabhängigkeit und Souveränität erklärten.⁸ Das litauische Volk wurde durch den Militäreinsatz in seiner Entschlossenheit, seinen friedlichen Kampf bis zur vollständigen Unabhängigkeit fortzusetzen, nur noch bestärkt. Die Hierarchie der katholischen Kirche

⁵ Die positive Haltung der katholischen Kirche gegenüber der litauischen Unabhängigkeitserklärung kommt auch in einem Appell von Kardinal Sladkevičius an seine Landsleute vom 3. April 1990 klar zum Ausdruck, in: Glaube in der 2. Welt (1990), Nr. 7/8, zit. nach: E. Benz, Die Kirchen und die Unabhängigkeitsbestrebungen in Litauen und Lettland, in: Informationen und Berichte – Digest des Ostens (1991), H. 7, S. 8 ff., hier S. 9.

⁶ R. Grulich, Quo vadis, Lituania? Litauen – zwei Jahre nach der Wiederherstellung seiner Staatlichkeit, in: Informationen und Berichte – Digest des Ostens (1992), H. 1, S. 11 ff., hier S. 14 f.

⁷ K. Prunskiene, Leben für Litauen. Auf dem Weg in die Unabhängigkeit. Frankfurt a.M. 1992, S. 80 f.; A. Schmidt, Geschichte des Baltikums: Von den alten Göttern bis zur Gegenwart. München 1992, S. 350.

⁸ P. Roth, Die religiöse Situation und Gesetzgebung in der UdSSR/GUS 1990/91. München 1992, S. 103; N. Thon, Sanguis Martyrum – Die Entwicklung der Religionen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, in: Katholische Nachrichtenagentur – Ökumenische Information Nr. 5 vom 26. Januar 1994, S. 5 ff., hier S. 9.

stellte sich unmißverständlich hinter die Regierung,⁹ verurteilte in Übereinstimmung mit den anderen Kirchenführern des Landes die sowjetische Gewaltanwendung auf das schärfste und rief zur gewaltlosen Verteidigung des Parlamentsgebäudes auf.¹⁰

Der sowjetische Militäreinsatz verdeckte jedoch die innenpolitischen und kirchlichen Probleme – von den wirtschaftlichen einmal abgesehen –, die mit der Unabhängigkeit nicht gelöst waren. Litauen tat sich schwer, einen neuen demokratischen Anfang zu finden. So zerfiel die bisher so erfolgreiche Oppositionsbewegung „Sajūdis“ wie die „Solidarność“ in Polen, außer der Demokratischen Arbeiterpartei von A. Brazauskas existierten keine Parteien im westlichen Sinn. In dem Bewußtsein, daß die Rückkehr zum alten System unaufhaltsam auch die Religionsgemeinschaften wieder unter die strenge Kontrolle des Staates gebracht hätte, und weil die Präsenz des katholischen Klerus, aber auch der liturgischen Zeichen und Funktionen im öffentlichen Leben sowohl von der Bevölkerung als auch von der Regierung als Rehabilitierung der Religion und als Legitimierung des gesellschaftlichen Umbruchs angesehen wurden, brachte der Staat vor allem der römisch-katholischen Kirche, aber auch den meisten anderen Religionsgemeinschaften in Litauen eine wachsende Aufmerksamkeit entgegen. Diese sich ihr bietende Möglichkeit nutzte die katholische Kirche, um das Glaubensleben grundlegend zu erneuern bzw. zu vertiefen.¹¹

Von der im Jahre 1990 in Litauen lebenden, 3,72 Millionen Einwohner umfassenden Bevölkerung, die sich zu 80% aus Litauern, zu 9,4% aus Russen und zu 7,0% aus Polen zusammensetzte, bekannten sich nach offiziellen Angaben 73,4% zur katholischen Kirche.¹² Für sie brachte der politische Umbruch auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens zahlreiche Fortschritte: Nach der Neuordnung der kirchlichen Hierarchie – zum Erzbistum Kaunas gehören nunmehr die Suffraganbistümer Telšiai (mit Klaipėda uniert) und Vilkaviškis und zum Erzbistum Vilnius die Suffraganbistümer Panevėžys und Kaišiadorys – wurden alle sechs Bistümer Li-

⁹ Der an Präsident Landsbergis adressierte Brief vom 13. Januar 1991, in dem Kardinal Sladkevičius und die litauischen Bischöfe ihre Solidarität mit ihm und dem litauischen Parlament bekunden, findet sich in: Informationsdienst Osteuropäisches Christentum (1991), Nr. 3-4, hier zit. nach: Benz, Kirchen (wie Anm. 5), S. 9.

¹⁰ Roth, Situation (wie Anm. 8), S. 102.

¹¹ V. Aliulis, Probleme in Litauens nachkommunistischer Gesellschaft und die Christen. Unveröff. Manuskript vom 2. August 1995, S. 6.

¹² S. Lipsius, Die Erneuerung kommt voran – Kirchen und Religionsgemeinschaften in Litauen, in: Herder-Korrespondenz (1997), H. 2, S. 99ff., hier S. 99; H.-F. Fischer, Litauen – Land der Kreuze, in: Glaube in der 2. Welt (1996), H. 6, S. 21f., hier S. 21. Genaue statistische Angaben über die Anzahl der Katholiken in Litauen gibt es jedoch nicht.

tauens mit je einem eigenen Bischof besetzt. 1988 war der Erzbischof von Kaunas, V. Sladkevičius, zum Kardinal ernannt worden. Seit Ende November 1991 residierte auch wieder ein Päpstlicher Nuntius, Erzbischof J.M. Garcia, in Vilnius. Erste sichtbare Veränderungen zugunsten der gläubigen Bevölkerung zeigten sich darin, daß die atheistische Propaganda nachließ und die Behörden davon Abstand nahmen, kirchliche Aktivitäten, die nach enger Auslegung der Religionsgesetze noch verboten waren, zu ahnden. Durch derartiges Entgegenkommen ermutigt, forderten die Gläubigen die Rückgabe einstmals beschlagnahmter Gotteshäuser. Der Staat mischte sich nicht mehr so stark wie bisher in die inneren Angelegenheiten der Kirche ein und behinderte z.B. die Neuregistrierung von Kirchengemeinden, die Errichtung neuer Gotteshäuser und die Priesterausbildung bei weitem nicht mehr so stark wie in der Vergangenheit. Es herrschte ein großer Andrang junger Menschen auf die nunmehr zwei weiteren – neben dem schon zu sowjetischer Zeit bestehenden Priesterseminar in Kaunas – geöffneten Priesterseminare in Vilnius und Telsiai. Mit dem Ansteigen der Priesterzahlen war auch eine offizielle Wiedergründung von sechs Männer- und 24 Frauenorden festzustellen.¹³ Die sich neu entwickelnde religiöse Freiheit erlaubte es, daß auch die im Geheimen geweihten Priester in die reguläre Seelsorge übernommen werden durften,¹⁴ ehemals verfolgte Christen „rehabilitiert“ wurden und Glaubensverkündigung durch die Medien und durch Religionsunterricht wieder ermöglicht wurde.¹⁵ Zum ersten Mal wurden in einer Sowjetrepublik kirchliche Feste zu gesetzlich anerkannten Feiertagen erklärt.¹⁶ Hatte die Kirche früher aktiv am Kampf für die Unabhängigkeit mitgewirkt, setzte sich nun der Staat für das nationale Selbstbewußtsein ein, während sich die Kirche auf die geistliche Erziehung des Volkes konzentrieren konnte.¹⁷

Auf Drängen der katholischen Kirche machte sich schon bald nach der Unabhängigkeitserklärung eine lebhaftere gesetzgeberische Aktivität des litauischen Parlaments bemerkbar, die das Ziel hatte, die „Belastungen der Vergangenheit“ aufzuarbeiten, die verbliebenen Einschränkungen für die katholische Kirche formell zu beseitigen und das Verhältnis des litau-

¹³ Bei den Männerorden waren die Jesuiten mit 41 Mitgliedern und die Marianer mit 38 Mitgliedern im Jahre 1995 führend, die insgesamt 967 Ordensschwester sind vor allem im Gesundheits- und Erziehungswesen tätig.

¹⁴ Katholische Nachrichtenagentur Ausland Nr. 137 vom 16. Juni 1989.

¹⁵ Benz, Zur Lage der Kirche (wie Anm. 2) (1990), S. 143.

¹⁶ Der Oberste Sowjet Litauens beschloß, künftig den Christtag (25. Dezember) und das Fest Allerheiligen (1. November) zu arbeitsfreien Tagen zu erklären; vgl. Kathpress vom 19. Oktober 1989.

¹⁷ A. Belickas, Die katholische Kirche in Litauen – Ein schwieriger Weg, in: Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen e.V. (1993), Nr. 177, S. 62 ff.

schen Staates zur katholischen Kirche auf eine neue Grundlage zu stellen. Den Anfang machte das am 14. Februar 1990 in Kraft getretene „Gesetz über die Rückgabe von Gebetshäusern und anderen Einrichtungen an die religiösen Gemeinschaften“, das den zu diesem Zeitpunkt noch über den verstaatlichten Kirchenbesitz verfügenden Institutionen auftrug, „bis zum 1. Juli mit den religiösen Zentren und Gemeinschaften übereinzukommen und Fristen für die Rückgabe der Gebäude, die der Kirche und den religiösen Organisationen gehören, oder eine finanzielle Entschädigung bzw. die Übergabe und Ausstattung sonstiger Gebäude oder andere Maßnahmen festzulegen“.¹⁸ In Ausführung dieses gesetzlichen Auftrags wurden den Kirchen und Religionsgemeinschaften die Kultusgebäude, Bauten und Grundstücke zu religiösen, schulischen, wohltätigen und anderen mit der Tätigkeit der Religionsgemeinschaften verbundenen, in ihren Satzungen festgelegten Zwecken zurückerstattet, aber zumeist in einem derart desolaten Zustand, daß eine Generalüberholung notwendig war. Überall im Lande wurden ehemals enteignete und zweckentfremdete Kirchen, Kapellen und Klöster unter großem Einsatz der Gläubigen wieder für den Gottesdienst hergerichtet. Das Gesetz trug jedoch lediglich geringfügig zu einer Veränderung der tiefen ökonomischen Krise bei, in der sich die katholische Kirche in der Zeit des gesellschaftlichen Umbruchs aufgrund jahrzehntelanger Mißwirtschaft befand. Dies betraf vor allem den Unterhalt neuer Sozialeinrichtungen sowie von Sonntagsschulen, Klöstern, Lehranstalten, Publikationsorganen usw.¹⁹ Heute erfolgt die Renovierung der Gotteshäuser aus Spendenmitteln der Gläubigen und mit Hilfe aus dem Ausland.

Um die Einschränkungen der Religions- und Glaubensfreiheit vollständig zu beseitigen, unterzeichneten am 14. Juni 1990 Kardinal Sladkevičius als Vorsitzender der Litauischen Bischofskonferenz, Parlamentspräsident Landsbergis und Ministerpräsidentin Prunskienė von seiten des Staates ein Abkommen zwischen der litauischen Regierung und der katholischen Kirche, „das der Kirche volle Freiheit garantierte“. Grundlage hierfür war ein zwei Tage zuvor vom litauischen Parlament, in dem die „Sajūdis“-Anhänger über die eindeutige Mehrheit verfügten, verabschiedeter „Restitutionsakt über den Status der katholischen Kirche Litauens“,²⁰ der die alleinige Zuständigkeit für alle kirchlichen Fragen von den

¹⁸ E. Benz, Einleitung zur CLKK Nr. 78-81, Sonderband der Acta Baltica 29 (1991), S. 5 ff., hier S. 9; ders., Zur Lage der Kirche (wie Anm. 2) (1990), S. 144.

¹⁹ Thon, Sanguis Martyrum (wie Anm. 8), S. 9.

²⁰ Der Restitutionsakt ist kein Gesetz im formellen Sinn, ist aber einem solchen gleichgestellt. Sein Text findet sich in: Informationsdienst Osteuropäisches Christentum Nr. 16-17/90 vom 28. September 1990, S. 32.

Moskauer Zentralbehörden auf die litauische Regierung übertrug.²¹ Dieser Rechtsakt, der die Rehabilitierung all der Religionsgemeinschaften vorsah, denen das kommunistische Regime Schaden zugefügt hatte,²² garantierte der römisch-katholischen Kirche volle Freiheit und sah für die Bereiche Erziehung, Caritas und Kultur keinerlei Beschränkungen mehr vor. Über eine bloße materielle Entschädigung hinaus erklärte sich die Regierung bereit, der Kirche bei ihrem Auftrag der religiösen Bildung und Erziehung Unterstützung zu gewähren, wobei das kanonische Selbstverständnis der Kirche nicht verletzt werden dürfe. Kircheninterne Angelegenheiten sollten ohne jegliche Einmischung behandelt werden; dort, wo die Kirche für das Gemeinwohl tätig wurde, verpflichtete sich der Staat zur Gewährung finanzieller Beihilfen.²³ Darüber hinaus kündigte er die Regelung der übrigen religionspolitischen Angelegenheiten auf dem Wege des Erlasses weiterer Rechtsakte an. Der Restitutionsakt bildete somit die juristische Basis, auf der die Legislativakte der kommenden Jahre aufbauten, so daß sich – aufeinander abgestimmt und in gegenseitiger Ergänzung – allmählich ein systematisches Regelwerk für den Bereich des Verhältnisses des litauischen Staates zur katholischen Kirche entwickelte und so zu einer diesbezüglich immer weiter zunehmenden Rechtssicherheit beitrug.

Mit der Verabschiedung der neuen litauischen Verfassung vom 25. Oktober 1992²⁴ nahm der Oberste Sowjet einschneidende Veränderungen im bisher grundlegenden Regelungswerk vor.²⁵ Bereits am 4. November 1989 hatte er, ohne länger auf Direktiven aus Moskau zu warten, den Art. 50 der litauischen Verfassung von 1978, der wortgleich mit dem berichtigten Art. 52 der Unionsverfassung der UdSSR von 1977 war und aus dem unter Stalin die für alle Kirchen und Religionsgemeinschaften bedeutsamen Schlüsselbegriffe „Freiheit der religiösen Überzeugung“ und „Recht auf

²¹ Lipsius, Erneuerung (wie Anm. 12), S. 101; Informationsdienst Osteuropäisches Christentum Nr. 12-13/90 vom 12. Juli 1990, S. 10.

²² Informationsdienst Osteuropäisches Christentum Nr. 12-14/93 vom 30. Juli 1993, S. 31.

²³ E. Benz, Neue Freiheit nach langer Unterdrückung. Die Kirchen in den baltischen Staaten, in: Herder-Korrespondenz (1992), H. 1, S. 36 ff., hier S. 37; Informationsdienst Osteuropäisches Christentum Nr. 12-13/1990 vom 12. Juli 1990.

²⁴ Eine englische Übersetzung des Verfassungstextes sowie des Vorentwurfs wird dokumentiert in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts N. F. 44 (1996), S. 342-377 (Textanhang II/8 zu P. Häberle, Dokumentation von Verfassungsentwürfen und Verfassungen ehemals sozialistischer Staaten in [Süd-]Osteuropa und Asien, in: Jahrbuch des öffentlichen Rechts N.F. 43 [1995], S. 105 ff.); die vollständige deutsche Übersetzung i.d.F. vom 12. Dezember 1996 ist abgedruckt in: Verfassungs- und Verwaltungsrecht in den Staaten Osteuropas (VSO), hrsg. v. G. Brunner, Loseblatt-Ausgabe, Berlin 1995, Grundwerk August 1995, 11. Lieferung August 1997, Nr. 1.1, S. 1-42.

²⁵ Roth, Situation (wie Anm. 8), S. 49.

religiöse Propaganda“ gestrichen worden waren, dahingehend geändert, daß nunmehr „die Freiheit der Meinung, des Gewissens, des Glaubensbekenntnisses oder des Nichtglaubens“ garantiert wurde, „ebenso das gleiche Recht, allein oder in Gemeinschaft mit anderen und in friedlicher Form seine Überzeugungen und Ansichten auszudrücken und zu verbreiten“.²⁶ Mit Verabschiedung der neuen Fassung dieses Artikels war Litauen die erste Sowjetrepublik, die in ihrer Verfassung eine wirkliche Gewissens- und Religionsfreiheit verankerte. Durch die weitreichende Verfassungsänderung erhielten die Religionsgemeinschaften den Status einer juristischen Person und das Recht auf selbständige Gestaltung ihres inneren Lebens. Staatliche Institutionen, darunter auch Schulen und andere Erziehungseinrichtungen, waren von nun an berechtigt, mit der Kirche und anderen religiösen Organisationen zusammenzuarbeiten.²⁷ Bewußt war auf die alte Formel von der Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche verzichtet worden. Doch blieb das Trennungsprinzip, das unter kommunistischer Herrschaft fester Bestandteil von Ideologie und Verfassungsrecht gewesen war, auch unter den gewandelten Rahmenbedingungen nach dem Sturz des kommunistischen Regimes ein Leitprinzip; mit dem Ende des Weltanschauungsstaates und dem Sieg menschenrechtlicher Prinzipien büßte es aber seine spezifisch religionsfeindlichen Komponenten, die funktionale und institutionelle Verdrängung der Kirchen aus der Öffentlichkeit und ihre Kontrolle durch den Staat ein und band jetzt den Staat gegenüber den Religionsgemeinschaften.²⁸

Heute kann man auch unter Zugrundelegung des westlichen Verständnisses von einer echten Trennung von Staat und Kirche sprechen, da die Staatsaufsicht weitgehend hinter die ungewöhnlich stark betonte Kirchenautonomie zurücktrat und die antikirchliche Einstellung des Staates einer religionsfreundlichen, weltanschaulichen Neutralität wich. Dies kommt auch in dem am 21. März 1995 verabschiedeten Eigentumsrückgabegesetz²⁹ zum Ausdruck, das im Grundsatz die Rückgabe von „erhalten

²⁶ Diese Änderung war die wichtigste und erfolgte in deutlicher Anlehnung an Art. 18 der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte. Sie entsprach fast wörtlich den Forderungen bzw. Vorschlägen des Episkopats der katholischen Kirche Litauens vom 11. September 1988 und den Formulierungen der KSZE-Schlussakte von Helsinki aus dem Jahre 1975.

²⁷ N. Ehnes, Licht im Osten? Das Verhältnis von Staat und Kirche in Osteuropa neu geordnet, in: *Evangelische Kommentare* (1991), Nr. 8, S. 459 ff., hier S. 462.

²⁸ O. Luchterhandt, Religionsrechtliche Rahmenbedingungen für eine Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in den Ländern Mittel- und Osteuropas, in: *Essener Gespräche* 29 (1995), S. 5 ff., hier S. 30.

²⁹ Der englische Text dieses „Gesetzes über das Verfahren zur Wiedereinsetzung der Rechte der religiösen Gemeinschaften in ihr Grundeigentum“ ist abgedruckt in: *Parliamentary Record/Seimas of the Republic of Lithuania, Vilnius* (1995), Nr. 11, S. 2 ff.

gebliebenen Immobilien“ anordnet und mit dem die litauische Regierung versuchte, den z.T. heftigen Streit um die Rückgabe von einst von der kommunistischen Regierung enteignetem Kirchengut beizulegen. Seit Beginn der politischen Wende und der damit verbundenen Sensibilisierung der gläubigen Bevölkerung und der Kirchenleitung stellte diese grundlegende Frage eines der schwierigsten praktischen Probleme bei dem Wiederaufbau kirchlichen Lebens dar, da es sich bei den betroffenen Objekten um zumeist große Vermögensmassen handelt und vielfältige Interessen berührt sind.³⁰

In Ausführung der in Art. 43 Abs. 5 der Verfassung von 1992 gemachten Vorgabe, wonach der Status von Kirchen und anderen religiösen Organisationen im Staat durch Vertrag oder Gesetz geregelt werden soll, setzt das am 4. Oktober 1995 vom litauischen Parlament verabschiedete „Gesetz über religiöse Gemeinschaften und Vereinigungen der Republik Litauen“³¹ den rechtlichen Status der Religionsgemeinschaften in Litauen neu fest und bestimmt den materiellen Garantiegehalt der Religionsfreiheit umfassend. Die darin vorgenommene Erweiterung der Gewissens- und Religionsfreiheit zum völkerrechtlich verbrieften Menschenrecht der Religions- und Weltanschauungsfreiheit ist integrativer Teil des fundamentalen Verfassungswandels vom kommunistischen Weltanschauungsstaat mit seiner mehr oder weniger offen ausgesprochenen Privilegierung der marxistisch-leninistischen Ideologie und seiner Diskriminierung aller mit ihr konkurrierenden Anschauungen hin zu einem demokratischen und sozialen Rechtsstaat auf einer weltanschaulich indifferenten Grundlage. Das Gesetz ist der vorläufige Schlußpunkt einer Entwicklung, die 1989/90 mit dem Verzicht auf den ideologischen Wahrheitsanspruch von seiten der KP ihren Anfang nahm und in der Streichung ihrer führenden Rolle aus der Verfassung, ihrer Unterwerfung unter den demokratischen Willensentscheid des Volkes, dem Übergang zu einem Mehrparteiensystem und der Trennung von Partei und Staat ihre Fortsetzung fand. Das Religionsgesetz ist unverkennbar stark an der römisch-katholischen Kirche ausgerichtet, da diese nach wie vor die aktivste und die in der Bevölkerung am stärksten vertretene Glaubensgemeinschaft ist. Trotz der umfangreichen Regelung eines Großteils der das religiöse Leben in Litauen

³⁰ Die Umsetzung dieses Gesetzes schuf in der Praxis zahlreiche Probleme rechtlicher und tatsächlicher Art. Vgl. dazu: P. Musyl, Schwierige Rückkehr in die alten Kirchen. Der heikle Streit um Kirchengut nach der politischen Wende in den osteuropäischen Ländern, in: Herder-Korrespondenz (1990), H. 9, S. 436ff., hier S. 436; Luchterhandt, Rahmenbedingungen (wie Anm. 28), S. 41.

³¹ WGO-Monatshefte für osteuropäisches Recht (1995), S. 149; Recht in Ost und West (1996), S. 152; der englische Gesetzestext ist abgedruckt in: Parliamentary Record/Seimas of the Republic of Lithuania, Vilnius (1996), Nr. 4, S. 10ff.

betreffenden Angelegenheiten läßt das Gesetz jedoch im Hinblick auf die katholische Kirche in einer Reihe von Fragen noch bewußt Raum für den Abschluß von Abkommen mit dem Hl. Stuhl.³²

Mit seinem Besuch in Litauen vom 4. bis 7. September 1993 hatte sich Papst Johannes Paul II. den langgehegten und mehrmals offen geäußerten Wunsch erfüllt, die unter dem kommunistischen Regime jahrzehntelang verfolgte Kirche im Baltikum besuchen zu dürfen und dieser für ihr Glaubenszeugnis zu danken. Die sowjetischen Behörden hatten den Besuch des Oberhauptes der katholischen Kirche – es war das erste Mal in der Geschichte des Landes, daß ein Papst litauischen Boden betrat – sowohl 1984 zum 500. Todestag des Hl. Kasimir, des Schutzpatrons Litauens, als auch 1987 zur Sechshundertjahrfeier der Christianisierung des Landes mit der Begründung abgelehnt,³³ der Vatikan habe wegen des Einsatzes militärischer und polizeilicher Gewalt niemals die Annexion der baltischen Republiken durch die Sowjetunion im Jahre 1940 *de iure* anerkannt.³⁴ Seit Beginn seines Pontifikats setzte sich der Papst mit aller Kraft dafür ein, daß die Prinzipien von Gewissens- und Religionsfreiheit, von Menschenwürde und den Rechten der Person in Osteuropa an Geltung gewannen. Die Sicherung *aller* Menschenrechte, die in seinen Augen den Maßstab für die Legitimität politischer Institutionen und Entwicklungen bilden,³⁵ nicht nur der religiösen Bekenntnis- und Lehrfreiheit, stellte er in den Mittelpunkt seiner Verkündigung. Er vermittelte den Osteuropäern ein Selbstbewußtsein, das ihnen abhanden gekommen war, und bestärkte sie in jenem Vertrauen, das auf ihrem Weg zu politischen Reformen nötig war.³⁶ Mit seinem Besuch erfüllte der Papst eine der Erwartungen der politischen Führung Litauens: sich mit seinen außen- und innenpolitischen Problemen für einige Tage in den Mittelpunkt des Weltinteresses gesetzt zu sehen; denn Präsident Brazauskas benötigte für sei-

³² Nach Aussagen von Vertretern der Litauischen Bischofskonferenz wird der Abschluß solcher Abkommen über einzelne Bereiche des Verhältnisses von Staat und Kirche dem Abschluß eines neuen Konkordates vorgezogen.

³³ Katholische Nachrichtenagentur vom 1. September 1993.

³⁴ Informationsdienst Osteuropäisches Christentum Nr. 2/1989 vom 25. September 1989, S. 22; W. Kralewski, Zur Lage der katholischen Kirche in der UdSSR, in: Der christliche Osten (1988), Nr. 6, S. 268 ff., hier S. 269. Für den Vatikan galten bis 1991 noch die Vorkriegsgrenzen des damals unabhängigen litauischen Staates, so daß er stets diplomatische Beziehungen mit einer seit dieser Zeit akkreditierten litauischen Gesandtschaft, der exillitauischen Legation unter der Führung des Charge d'affaires Stasys Lozoraitis, aufrechterhalten hatte.

³⁵ H. Prauß, Was geschieht zwischen dem Vatikan und Moskau? Ostpolitik unter dem neuen Pontifikat, in: Herder-Korrespondenz (1979), H. 6, S. 297 ff., hier S. 301.

³⁶ H.-J. Fischer, Kirche und Kreml. Das Treffen zwischen dem Papst und Gorbatschow bedeutet einen geschichtlichen Einschnitt, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 29. November 1989.

ne Politik die Unterstützung der katholischen Bevölkerung und ihrer Kirche, mit der er gerade wichtige Verhandlungen über die Wiedererlangung der alten materiellen und rechtlichen Grundlagen führte und mit der der Abschluß eines Konkordates zwischen Litauen und dem Apostolischen Stuhl nach dem Vorbild Polens diskutiert wurde.³⁷ Die katholische Kirche ihrerseits sah in dem Papstbesuch die deutlichste Bestätigung der Freiheit und Unabhängigkeit Litauens, aber auch ihrer Wiederaufbauarbeit, in deren Zusammenhang sie Teile der breiten Bevölkerungsmassen für sich gewinnen mußte. Daher trug der Besuch Papst Johannes Pauls II. wesentlich zu einer Stärkung der zukünftigen Rolle der Kirche in der litauischen Gesellschaft bei und bewirkte einen positiven Einfluß bei der Gestaltung des Verhältnisses zwischen Kirche und Staat.³⁸

Trotz der erzielten Fortschritte und konkreten Ergebnisse auf religionspolitischem Gebiet stand und steht die katholische Kirche auch teilweise heute noch vor der Schwierigkeit, daß sie es in Litauen mit Gläubigen zu tun hat, deren freie und selbstverantwortliche Persönlichkeitsentwicklung durch ein halbes Jahrhundert des Staatsmonopols in allen Bereichen des Lebens gehemmt war, so daß sich viele von ihnen der veränderten Situation und den komplizierten neuen Aufgaben oft hilflos gegenübergestellt sehen.³⁹ Aber aufgrund der Tatsache, daß die katholische Kirche trotz oder gerade wegen der durchlebten Höhen und Tiefen nicht nur Sprecherin und Ferment einer sich formierenden gesellschaftlichen Opposition und Gesprächsvermittlerin zwischen Opposition und Machtapparat war, sondern auch Orientierungsgröße geistig-moralischer Autorität und zugleich politisch-demokratischer Dialogfähigkeit, gewann sie im Verlauf der kommunistischen Herrschaft eine neue Autorität in der Bevölkerung und genoß bei dieser von allen Institutionen des Landes das höchste Vertrauen, das vor allem in ihren historischen Verdiensten um die Erhaltung und Bewahrung der nationalen Identität gegen fremde Unterdrückung und aus der Erfahrung einer gemeinsamen Leidensgenossenschaft begründet ist.⁴⁰

Die Position der katholischen Kirche in Litauen ist heute gefestigt und gesetzlich abgesichert. Mit der Verankerung der Glaubens- und Gewissensfreiheit sowohl in der Verfassung als auch in dem neuen Religionsgesetz

³⁷ K. Hartmann, Die politischen Aspekte der Papstreise durch die baltischen Länder, in: Osteuropa 44 (1994), S. 656 ff., hier S. 659.

³⁸ Ebenda, S. 668.

³⁹ Aliulis, Probleme (wie Anm. 11), S. 7.

⁴⁰ So zumindest das Ergebnis einer Meinungsumfrage, die von der britisch-litauischen Gesellschaft „Baltic Surveys“ im April und Mai 1994 durchgeführt wurde; vgl. E. Benz, Zur Lage der Kirchen in den baltischen Staaten. Bericht vom 45. Kongreß „Kirche in Not“ (1994), S. 2.

manifestierte sich zwar der gute Wille des demokratischen Gesetzgebers, den Weg eines Neuanfangs zu beschreiten. Doch die durch die Wiederbegründung des freien Litauen aufgekommene Euphorie wich der Sorge um den Wiederaufbau. Die wiedererlangte Religionsfreiheit brachte eine Reihe erheblicher innenpolitischer Probleme ans Tageslicht: So wird das Augenmerk verstärkt auf den Mangel an Priestern, an Professoren, an qualifizierten Religionslehrern sowie allgemein an katholischen Akademikern gerichtet, da in der kommunistischen Ära engagierte Katholiken kaum Zugang zum Studium hatten.⁴¹ Deshalb braucht Litauen – damals wie heute – eigenständige und standfeste Glaubenszeugen. Das Land muß sich noch bewähren. Erst die Umsetzung aller verbürgten Garantien in der Verfassungswirklichkeit wird erweisen, ob man von einer wahren Religionsfreiheit sprechen kann. Dies hängt von der gesellschaftlichen Entwicklung in Litauen ab, aber auch von dem Grad der Überzeugung, die aus dem Westen vermittelt wird. Dabei darf man nicht unberücksichtigt lassen, daß sich 50 Jahre Unrecht nicht in fünf Jahren durch den Erlaß einiger Gesetze ungeschehen machen lassen, zumal sowohl im Staat als auch in der katholischen Kirche selbst nach wie vor leitende Positionen von Personen besetzt sind, deren Vergangenheit noch nicht aufgearbeitet ist. Die gesetzlich rein formal vollzogene Kehrtwende muß daher auch tatsächlich mit allen Konsequenzen durchgeführt werden, vor allem muß sich das Bewußtsein der Menschen in Litauen ändern. Die westliche Welt ihrerseits muß Geduld beweisen, damit der nun eingeschlagene Weg geistiger und geistlicher Erneuerung in Litauen wie auch in allen anderen osteuropäischen Staaten erfolgreich besritten werden kann.

⁴¹ E. Benz, Zur Lage der Kirchen in den baltischen Ländern. Bericht vom 45. Internationalen Kongress „Kirche in Not“ vom 31. August bis 2. September 1995 in Königstein/Ts., S. 5.

MITTEILUNGEN

Katholische Kirche und polnische Nation in Preußen 1871–1918. Deutsch-polnischer Workshop in Marburg

Ein neuartiges Konzept lag dem Workshop „Katholische Kirche und polnische Nation in Preußen 1871–1918“ zugrunde, der vom 7. bis 10. April 1997 polnische und deutsche Nachwuchshistoriker ans Herder-Institut in Marburg führte. Das von Gottfried Schramm (Freiburg) und Albert Kotowski (Bonn/Freiburg) konzipierte Seminar brachte jeweils sieben polnische und deutsche Teilnehmer zusammen und bildete den Auftakt zu einer Reihe ähnlicher Veranstaltungen, die das Marburger Herder-Institut gemeinsam mit dem Deutschen Historischen Institut in Warschau ausrichten will. Der Grundgedanke läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Ein freier, durchgängig zweisprachiger Gedankenaustausch unter der Leitung akademischer Lehrer soll, ausgehend von je einem bestimmten Thema zur deutsch-polnischen Geschichte, eine Kontaktaufnahme von fortgeschrittenen Studenten und jungen Absolventen beider Länder ermöglichen. Dabei legten Schramm und Kotowski den Schwerpunkt auf eine intensive Diskussion von Materialien (Quellentexte und Aufsätze), die den 14 Nachwuchshistorikern in Form eines umfangreichen Readers vorher zugegangen waren.

Das Thema des Seminars war die Rolle der katholischen Kirche in den Auseinandersetzungen zwischen dem neugegründeten preußisch-deutschen Staat und der polnischen Bevölkerung in Preußen seit 1871, wobei Oberschlesien und Posen den territorialen Schwerpunkt bildeten. Im Mittelpunkt der Diskussion stand die Verknüpfung von Religion, Politik und Nationalität im Wirken der katholischen Kirche für den Aufbau und die Stärkung des polnischen Nationalbewußtseins und den Erhalt der kulturellen Identität. In Form von Fallstudien wurde in insgesamt vier Arbeitssitzungen jeweils eine Einzelfrage erläutert. Als Einstieg in die Diskussion wählten die Organisatoren das „Beispiel Oberschlesien: Die polnische Bevölkerung und die katholische Kirche“. Ausgehend von den Problemen der Bevölkerungsstatistik und ihrer jeweiligen nationalen Deutung gelangten die Diskussionsteilnehmer über eine Kurzanalyse der Bevölkerungsstruktur Schlesiens sowie Fragen der Industrialisierung und Schulbildung als Faktoren im Prozeß der nationalen Identitätsänderung – stets im regionalen Vergleich betrachtet – zu manch neuen Erkenntnissen. So ist im

Oberschlesien der Jahrhundertwende eine Diskrepanz zwischen wirtschaftlichem Fortschritt und politischer Unterentwicklung zu beobachten, während die Verhältnisse in Posen ein nahezu gegensätzliches Bild zeigen.

Dem nächsten Arbeitsgespräch zum Thema „Die Organisation der nationalen Fronten und die katholische Kirche“ ging eine Einzel- und Gruppenarbeit in der Institutsbibliothek voraus, ein deutlicher Hinweis auch auf die pädagogische Zielsetzung des Workshops. Bei der kurzen Vorstellung der in Betracht kommenden Organisationen, ihrer Trägerschichten und politischen Zielsetzungen ergaben sich erneut interessante Aspekte bezüglich der Rolle katholischer Geistlicher. So blieben sie bestimmten Organisationsformen wie etwa Turnvereinen aufgrund des traditionellen Desinteresses der Kirche am menschlichen Körper und der oft „revolutionären“ Ausrichtung bis auf wenige Ausnahmen fern. Im Zusammenhang mit der Radikalisierung der nationalen Fronten und der wachsenden Bedeutung nicht kirchlich initiierten Gruppen wurden u.a. auch Fragen der kirchlichen Kontrolle, der staatlichen Einflußnahme und der Disziplin innerhalb des Klerus angesprochen. Diese Fragen kamen auch im nächsten Arbeitsgespräch zum Thema „Beispiel Bromberg: Das Nationalitätenverhältnis und die katholische Kirche“ häufig zur Sprache. Daneben wurden noch das Bevölkerungsverhältnis, die staatliche Förderung deutscher Organisationen und die Verknüpfung von nationalen Parolen und handfesten wirtschaftlichen Interessen ostdeutscher Agrarier erörtert. Mit der Rolle der Kirche als Bewahrerin der elementaren Rechte der polnischen Katholiken und den durch Schulstreiks in die Öffentlichkeit getragenen Auseinandersetzungen sowie der Vakanz des erzbischöflichen Stuhles von 1906–1914 beschäftigten sich die Teilnehmer in der letzten Sitzung zum Arbeitsthema „Beispiel Wreschen: Die nationale Identität und die katholische Kirche“.

Ein Vergleich zwischen Schlesien und Posen bildete die abschließende Diskussion, als deren Ergebnis eine Reihe von Forschungsdesiderata, besonders in der Sozialgeschichte, festgestellt wurde. Es fehlen sowohl Monographien zur Bevölkerungsgeschichte (etwa über die Herkunft der deutschen Bevölkerung und die Entwicklung der Arbeiterschaft in Oberschlesien) sowie Studien zur Militärseelsorge und zur Rolle der Kirche bei der Schaffung von Organisationen, und nicht zuletzt zur Rolle der Frauen in der frühindustriellen Gesellschaft. Zusammenhängend mit den Forschungsdesiderata sprachen Schramm und Kotowski auch Grundsatzfragen an wie: Wozu braucht man heute eine Diskussion über Nationalität und Nationalitätenzugehörigkeit? Wozu brauchen wir Kategorien? Warum formulieren wir unsere Fragestellungen immer noch in der Tradition des 19. Jahrhunderts? Macht das heute noch einen Sinn und – viel

wichtiger – können solche Wiederholungen neue Erkenntnisse bringen? Als methodischen Ansatz schlug Schramm u.a. die Schaffung von neuen, sozialgeschichtlich orientierten Modellen vor, zugleich ermunterte er die Teilnehmer, mehr Mut zu vergleichenden Untersuchungen an den Tag zu legen.

Die anregende und immer wieder provozierende Gesprächsleitung gab den Arbeitssitzungen einen besonderen Reiz. Sie steuerte die abwechselnd auf deutsch und auf polnisch geführte Diskussion durch das bislang noch unzureichend aufgearbeitete Thema, warf Fragen wie Spielbälle in den Raum und fügte die häufig detailverliebten Gedankengänge der Teilnehmer in einen breiteren Kontext ein. Die bei manchen Polen anfänglich noch vorhandene Scheu, mit Hochschullehrern kontrovers zu diskutieren, wich mit der Zeit.

Das neue Konzept bewährte sich. Während einer der vier Sitzungen sagte Schramm mit Begeisterung: „Das, was wir in einem einfachen Rundgespräch festgestellt haben, das suchen Sie mal in der Sekundärliteratur!“ Der beispielhafte Modellversuch deutsch-polnischer Normalität führte auch neben dem offiziellen Programm zu regen Debatten, die das gesamte Feld der gemeinsamen Geschichte absteckten und dem einen oder anderen sogar die Klärung eigener wissenschaftlicher Vorhaben gebracht haben dürfte. Der Workshop war auch organisatorisch eine hervorragende Leistung. Neben dem intensiven und kompakten Arbeitsprogramm schufen Pausen eine arbeits- und kontaktfördernde Atmosphäre. So hatten die Teilnehmer die Möglichkeit, außer der Bibliothek auch das Karten- und Bildarchiv des Herder-Instituts kennenzulernen.

Eligiusz Janus, Peter Oliver Loew (Gdańsk)

Deutsch-polnischer Studientag
„Die Ideen von 1791 – Wirkungen der polnischen
Maiverfassung“ vom 6. bis 9. April 1998
im Herder-Institut e.V. in Marburg

Der thematisch in insgesamt vier Blöcke an drei Vor- und zwei Nachmittagen unterteilte und unter der Leitung von Klaus Zernack und Albert Kotowski stehende zweisprachige Studientag hatte sich zum Ziel gesetzt, zum einen die politische Ideenwelt der Verfassung vom 3. Mai 1791 und ihrer Schöpfer zu ergründen und zum anderen den Spuren nachzugehen, die der Vierjährige Reichstag und die Maiverfassung im politischen Denken Polens im 19. und 20. Jahrhundert hinterlassen haben. In diesem Sinne diskutierten und stritten neben den beiden Tagungsleitern sieben deutsche und sechs polnische Nachwuchshistoriker (ein Teilnehmer aus Polen war verhindert) und bereiteten Kurzreferate zu einzelnen Themenstellungen vor. Klaus Zernack führte am Vorabend der Tagung mit einem kurzen, auf polnisch gehaltenen Vortrag in die Materie ein. Anschließend klärte der Direktor des gastgebenden Herder-Instituts, Eduard Mühle, das Auditorium über Profil und Aufgaben seines Instituts auf.

Am Dienstagmorgen wurde die eigentliche Tagung mit Eingangsstements von Zernack und Kotowski eröffnet. Anschließend wurden unter dem Motto „1776–1789–1791: Revolution und Konstitution“ allgemeine Fragen zur polnischen Maiverfassung im Kontext der gesamteuropäischen bzw. nordamerikanischen Verfassungsentwicklung erörtert. Betont wurde dabei der evolutionäre, reformerische Charakter der Konstitution, was diese von den revolutionären Verfassungen der USA (September 1787) und Frankreichs (September 1791) abhebt. Deutlich wird dies nicht zuletzt am Fehlen eines eigenen Menschen- und Bürgerrechtskataloges. Die Einschränkung der „goldenen Freiheit“ des Adels und die Einführung eines auf dem Prinzip der Gewaltenteilung basierenden Regierungssystems geschah in Polen 1791 nicht mit dem Ziel eines Umsturzes der bestehenden Gesellschaftsordnung, sondern einer Stärkung der in ihrer Souveränität von außen massiv bedrohten polnischen Adelsrepublik. Diesem Ziel entsprechend wurde mit den die polnische Adelsfreiheit in besonderer Weise verkörpernden sogenannten „drei Kardinalrechten“ – „liberum veto“ (d.h. der Zwang zu einstimmiger Beschlußfassung des Sejm), freie Königswahl und katholischer Glaube – verfahren. Liberum veto und freie Königswahl wurden abgeschafft, da sie auswärtigen Mächten (v.a. Rußland) in der Vergangenheit immer wieder Gelegenheit zur Einmischung in polnische Angelegenheiten geboten und die Souveränität

der Republik untergraben hatten. Aus dem gleichen Grund fiel auch das Recht zur Bildung von Konföderationen. Der Katholizismus hingegen erhielt, wie bereits 1768 von der „Konföderation von Bar“ gefordert, als Staatsreligion Verfassungsrang. Zwar wurde anderen Glaubensrichtungen freie Religionsausübung zugesichert, zugleich wurde der Abfall vom Katholizismus jedoch unter Strafe gestellt. Die Sicherung dieses dritten „Kardinalrechts“ erfolgte interessanterweise mit der gleichen Begründung wie die Abschaffung der beiden ersten, hatte doch auch die seit Jahrzehnten schwelende „Dissidentenfrage“ (d.h. die rechtliche Stellung der orthodoxen bzw. protestantischen Einwohner Polens) dem Zarenreich immer wieder Anlaß zur Intervention geboten. Die Festschreibung der führenden Rolle des Katholizismus war auch insofern konsequent, als gerade die gebildete katholische Geistlichkeit seit 1772 eine Vorreiterrolle innerhalb der polnischen Reformbewegung übernommen hatte.

Den größten Teil des Nachmittagsblocks nahm die Arbeit in der Bibliothek zwecks Vorbereitung der für die folgenden Sitzungen vorgesehenen Kurzreferate ein. Dem waren eine kurze Besichtigung der Bibliothek, die im Umfang ihrer Sammlungen zur polnischen, tschechischen, slowakischen und baltischen Geschichte und Kultur in Deutschland ihresgleichen sucht, und eine sachkundige Einweisung in ihre Katalogsysteme vorausgegangen. Anschließend widmete sich das erste der vorbereiteten Referate der Bevölkerungsentwicklung Warschaws zwischen 1760 und 1860. Die für die europäischen Großstädte in dieser Zeit allgemein typischen Entwicklungstendenzen – starkes Bevölkerungswachstum und tiefgreifender Wandel der sozialen Zusammensetzung der Einwohnerschaft – lassen sich, so das Ergebnis des Referats, auch in Warschau beobachten. So nahm die Bevölkerung allein im letzten Abschnitt des Untersuchungszeitraums, zwischen 1840 und 1860, um 50% zu, zugleich stieg die Anzahl der Handwerker und der Fabriken erheblich an, während der Anteil des Adels seit 1794, dem Jahr des Kościuszko-Aufstandes, spürbar zurückging. Auch die Zahl der Juden in Warschau stieg stark an (von 15% 1818 auf schon 32% 1862). Schließlich entwickelte sich Warschau in seiner Funktion als Hauptstadt des Königreichs Polen ab 1815 auch zur Verwaltungs- und Beamtenmetropole.

Die Sitzung fand ihren Abschluß mit einem Überblick über die äußerst vielfältige Literatur zum Thema Maiverfassung. Dabei fiel auf, daß die Spuren, die die Konstitution vom 3. Mai in der polnischen Geistes- und Verfassungsgeschichte nach 1918 hinterlassen hat, im Vergleich zur Teilungszeit lange etwas vernachlässigt wurden, eine Lücke, die seit dem Jahr 1991 mit dem Erscheinen einer breiten Palette von Jubiläumsliteratur jedoch zunehmend geschlossen wird.

Das erste Referat der unter dem Leitthema „Maiverfassung – Herzogtum Warschau – Königreich Polen“ stehenden Vormittagssitzung am Mittwoch war einem der „Väter“ der polnischen Maiverfassung gewidmet, dem Priester, Schriftsteller und Politiker Hugo Kołłątaj (1750–1812). Nach dem Schock der ersten Teilung gehörte der dem ärmeren Kleinadel entstammende Kołłątaj als Bildungsreformer und zeitweiliger Rektor der Krakauer Jagiellonenuniversität zu den Wortführern einer nach ihm benannten Gruppe von Intellektuellen („kuźnica kołłątajowska“), die sich einer grundlegenden Reform des maroden politischen Systems verschrieben hatte. Ziele waren hierbei unter anderem die Einschränkung der Macht der großen Magnatenfamilien sowie eine Verrechtlichung der Stellung der Bauern und Juden. Erreicht werden sollten diese Ziele auf dem Weg einer „sanften Revolution“ („łagodna rewolucja“), während Kołłątaj einen Volksaufstand als Mittel zur Durchsetzung seiner Forderungen strikt ablehnte. Während des Vierjährigen Reichstages (1788–1792) gewann er maßgeblichen Einfluß auf den Text der Konstitution, für die er unter seinen adligen Standesgenossen eifrig warb.

Die anschließende Diskussion kreiste vor allem um die außenpolitischen Begleitumstände der Maiverfassung. Ausgehend von der Präambel der Konstitution, in der diese in Anspielung auf den Hegemonieanspruch Rußlands sinngemäß als „letzte Chance“ zur Rettung der polnischen Unabhängigkeit bezeichnet wird, wurde die Frage erörtert, was Preußen dazu bewog, den polnischen Reformbestrebungen durch den Abschluß eines Schutzbündnisses 1790 zunächst Rückendeckung zu verschaffen. Die Gründe für diese „neue Ostpolitik“ Preußens waren letztlich eigenütziger Natur. Zum einen hoffte Friedrich Wilhelm II., als Gegenleistung die schon lange begehrten Städte Danzig und Thorn zu erlangen, zum anderen hatte er zunächst noch Interesse an der Erhaltung eines polnischen Pufferstaates zwischen den beiden Großmächten Preußen und Rußland. Ohne das preußische Beistandsversprechen wären die Reformen des Vierjährigen Reichstages einschließlich der von Zarin Katharina II. mit dem Wort von der „französischen Pest an der Weichsel“ kommentierten Verfassung jedenfalls nicht möglich gewesen. Die Kehrtwende, die Preußen 1792 mit der Ablehnung eines Beistandsgesuchs König Stanisław Augusts gegen die Konföderation von Targowica vollzog und die von den Polen begrifflicherweise als Verrat empfunden wurde, sowie die sich daran anschließende Annäherung Polens an Frankreich zerstörten jedoch diese Option und leiteten über zur erzwungenen Rücknahme der Verfassung und zur zweiten und dritten Teilung.

Anschließend wurden noch einige Aspekte des Verfassungstextes an sich erörtert. Zwar beschränkte sich die von der Verfassung proklamierte

Volkssouveränität dem Zeitgeist entsprechend auf den Adel und das besitzende städtische Bürgertum, doch bot die Konstitution auch auf dem sozialen Sektor mannigfaltige Perspektiven für die Zukunft. So wurde die Gültigkeit bereits abgeschlossener Feudalverträge zwar festgeschrieben, doch wurden jedem neu angehenden Landwirt die bürgerlichen Freiheiten zugesichert. Zernack wies in diesem Zusammenhang darauf hin, daß die soziale Mobilität im Polen des späten 18. Jahrhunderts bereits sehr hoch war, was in einem Prozeß permanenter Nobilitierung zum Ausdruck kam. Der Anteil des Adels an der Gesamtbevölkerung, der in Polen mit rund 10% ohnehin schon überdurchschnittlich hoch war, wurde dadurch noch weiter gesteigert.

Das folgende Referat beschäftigte sich mit dem Historiker, Unabhängigkeitsaktivisten und Exilpolitiker Joachim Lelewel (1786–1861) und seiner Einstellung zu den polnischen Verfassungen von 1791, 1807 und 1815. In zahlreichen historischen Werken hatte Lelewel eine eigene Konzeption der polnischen Geschichte entwickelt, in deren Mittelpunkt die Kontinuität der slawischen Landgemeinde („gminowładztwo“) stand. Diese als urdemokratisch idealisierte Form der sozialen Gemeinschaft prägte Lelewel zufolge sowohl das polnische Mittelalter als auch, in der Gestalt des „gminowładztwo szlacheckie“, das spätere Feudalzeitalter und begründete die spezifisch demokratische, freiheitliche Tradition der polnischen Geschichte, die mit der dritten Teilung 1795 unterbrochen wurde. Vor diesem Hintergrund ist auch Lelewels insgesamt positive Einschätzung der Maiverfassung zu sehen, an der er zwar das Fehlen eines eigenen Menschen- und Freiheitsrechtskataloges kritisierte, in deren Artikel IV er aber immerhin die von ihm dringend angemahnte Lösung der Bauernfrage präjudiziert sah. Die Verfassung des Großherzogtums Warschau von 1807 wie auch diejenige des Königreichs Polen von 1815, die ihrem Wortlaut nach erstaunlich fortschrittlich war, wurden von Lelewel hingegen als „fremd“, d.h. von außen oktroyiert, und der polnischen politischen Tradition widersprechend abgelehnt. Grundlage seiner Bewertung war vor allem die Präambel von 1791 mit ihrem klar formulierten Souveränitätsanspruch, dem natürlich beide späteren Verfassungen nicht genügen konnten. Lelewel war der letzte polnische Denker, der die Maiverfassung nicht nur als Symbol, sondern auch als politisches Programm verteidigte.

Die Nachmittagssitzung stand unter dem Titel „Novemberaufstand – Große Emigration – Januaraufstand“. Das Scheitern des Novemberaufstandes von 1830/31 zog die Flucht großer Teile der polnischen Eliten ins westliche Ausland, meist nach Frankreich, nach sich, wo sich rasch verschiedene politische Lager herausbildeten. Während sich die monarchistisch orientierten Konservativen im Pariser „Hotel Lambert“ um den

Fürsten Adam Jerzy Czartoryski sammelten, zerfiel die republikanische Linke rasch in verschiedene rivalisierende Gruppen. Die größte und wichtigste von ihnen, die 1832 als Spaltprodukt des ein Jahr zuvor von Lelewel gegründeten „Polnischen Nationalkomitees“ entstandene „Polnische Demokratische Gesellschaft“ („Towarzystwo Demokratyczne Polskie“, T.D.P.), wurde in einem weiteren Kurzreferat vorgestellt. Das T.D.P. bestand bis 1862, entfaltete seine hauptsächlichliche Wirkungsmacht aber in den 30er und 40er Jahren. Nachdem sich 1835 seinerseits der radikal linke Flügel abgespalten und in der sozialistisch orientierten „Gemeinde des polnischen Volkes“ („Gromada Ludu Polskiego“) neu formiert hatte, setzte sich innerhalb des T.D.P. eine relativ gemäßigte Strömung um Wiktor Heltman durch. Um die kämpferische Position gegen die Vorherrschaft des Adels zu unterstreichen, war bewußt der Titel „demokratisch“ gewählt worden, das T.D.P. damit die erste politische Organisation in Europa seit der Antike, die diesen Begriff im Namen führte. Wichtigste Programmschrift des T.D.P. war das am 4. Dezember 1836 in Poitiers verkündete und um die Schlüsselbegriffe „Freiheit“ („wolność“), „Gleichheit“ („równość“) und „Unabhängigkeit“ („niepodległość“) kreisende „Große Manifest“. Getragen wird dieser Text von einem stark messianisch ausgerichteten romantischen Nationalismus, demzufolge Polen eine wichtige Mission für die Befreiung ganz Europas zu spielen habe. Im Gegensatz zu Lelewel berief sich das T.D.P. ausdrücklich nicht auf spezifisch polnische Traditionen, sondern auf die radikalen Ideen der französischen Revolution. Vor diesem Hintergrund wurde die Maiverfassung als halberzig und inkonsequent abgelehnt, Wiktor Heltman z.B. bezeichnete sie abfällig als eine „monarchisch-konstitutionelle Fiktion“. Die 1791 festgeschriebene Vorherrschaft des Adels wurde in der Publizistik des T.D.P. scharf angegriffen und dem Adel die Schuld am Untergang des polnischen Staates zugewiesen. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff „lud“ im Manifest von Poitiers eine zentrale Rolle („Wszystko dla ludu, wszystko przez lud!“ dt.: „Alles für das Volk, alles durch das Volk!“). In bewußtem Gegensatz zum klassischen polnischen „naród“-Begriff, der jahrhundertlang nur die Angehörigen der Szlachta als die eigentlichen Träger der staatsbürgerlichen Rechte umfaßte, meint „lud“ hier eben gerade nicht den Adel, sondern die Bauernschaft als die eigentliche Substanz der Nation, deren rechtliche und soziale Emanzipation sich das T.D.P. auf die Fahnen geschrieben hatte. Die im Deutschen gebräuchliche Übersetzung „Volk“ für „lud“ ist insofern unscharf. Freilich werden die Begriffe „lud“ und „naród“ im Polnischen selbst oft widersprüchlich gebraucht, so daß eine scharfe semantische Abgrenzung nicht vorgenommen werden kann. Ungeachtet seines Verbalradikalismus hatte das Manifest

von Poitiers aber ausschließlich deklaratorischen Charakter. Konkrete soziale Forderungen, etwa nach einer umfassenden Bodenreform, fanden keinen Eingang, was dem T.D.P. scharfe Attacken von seiten der sozialistischen Linken eintrug.

Auch wenn das T.D.P. nach 1846 rasch an Einfluß verlor, so hat es in der polnischen Ideen- und Parteiengeschichte doch noch lange nachgewirkt. Seine sozialen Vorstellungen wurden in den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts von dem Theoretiker der polnischen Bauernbewegung, Bolesław Wysłouch, wieder aufgegriffen, organisatorisch diente das T.D.P. der 1887 in der Schweiz von Zygmunt Miłkowski gegründeten „Liga Polska“ zum Vorbild, einer der Keimzellen der späteren Nationaldemokratie. Die konsequente Betonung des Unabhängigkeitsgedankens schließlich findet sich in der Programmatik der späteren „Polnischen Sozialistischen Partei“ (PPS) wieder.

Das zweite Referat des Nachmittagsblocks war dem Januaraufstand von 1863 gewidmet. Im Gegensatz zum Novemberaufstand von 1830, der militärisch zwar scheiterte, die polnische Frage aber zugleich auf die europäische Tagesordnung setzte, erwies sich der Januaraufstand als Fehlschlag auf ganzer Linie. Dieser letzte Versuch, das alte Polen im Alleingang wieder aufzurichten, zog eine „negative“, d.h. auf die unbedingte Erhaltung des Status quo gerichtete Polenpolitik der Teilungsmächte nach sich, die sich mit der deutschen Einigung 1871 noch verstärkte und alle polnischen Unabhängigkeitsträume in weite Ferne rücken ließ. Die rückwärtsgewandte, d.h. auf die Restitution der alten „Rzeczpospolita“ gerichtete Programmatik des Aufstands wird im Manifest der Aufständischen besonders deutlich. Dort wird noch einmal auf den traditionellen, politischen Nationsbegriff der Adelsrepublik rekurriert, der die Litauer, Weißrussen und Ukrainer nur als einzelne „Stämme“ (*gentes*) der polnischen Nation definierte. Die Bauernschaft war an dem Aufstand von 1863 zwar in weit stärkerem Maße beteiligt als noch 1830/31, die Führungspositionen aber lagen weiterhin in den Händen des Adels. Die Maiverfassung fand in dem Manifest keine Erwähnung, die traditionellen patriotischen Jubiläumsfeiern am 3. Mai spielten im Vorfeld des Aufstandes allerdings eine wichtige Rolle.

Das desillusionierende Scheitern von 1863 zog eine grundlegende Neuorientierung der polnischen politischen Szenerie nach sich. Während die einen den Teilungsmächten nun ihre unbedingte Loyalität zusicherten, suchten die anderen die Erhaltung der polnischen nationalen Substanz auf dem Wege der „organischen Arbeit“ zu erreichen. Der romantisch inspirierte Befreiungsnationalismus der Aufstandszeit war hoffnungslos diskreditiert und wurde durch einen nüchternen, ethnisch fundierten Na-

tionalismus abgelöst, der Weißrussen und Ukrainer nicht länger als Bestandteile der polnischen Nation anerkannte, sondern als Fremdkörper, die es zu assimilieren galt.

Der abschließende Tagungsblock am Donnerstagvormittag war „Polens Verfassungen im 20. Jahrhundert“ gewidmet. Die als „Märzverfassung“ bekannt gewordene Konstitution von 1921 wurde in einem weiteren Kurzreferat vorgestellt. Anders als die „rückwärtsgewandte“ (d.h. auf die Ausmerzung politischer Systemfehler gerichtete) Maiverfassung stellte sie in erster Linie ein Programm für die Zukunft dar. Zugleich erinnerte die stark appellativ gehaltene Sprache ihrer Präambel durchaus an die Präambel von 1791. Die gegen eine befürchtete zu große Dominanz Józef Piłsudskis gerichtete Schwächung der Befugnisse des Staatsoberhauptes bei gleichzeitiger Stärkung des Parlaments erwies sich in Zusammenhang mit der starken Zersplitterung der Parteienlandschaft allerdings als erhebliche Hypothek für den jungen Staat und sorgte für politische Instabilität. Ein stabiles Regierungssystem wäre angesichts der enormen politischen Herausforderung aber dringend vonnöten gewesen. Polen bestand nun aus drei nach 120 Jahren der Zugehörigkeit zu verschiedenen Staaten sozial und rechtlich völlig unterschiedlich geprägten Teilgebieten, aus denen erst wieder eine einheitliche Nation geformt werden mußte. Als größtes Problem erwies sich die Minderheitenfrage. Mit einem Minderheitenanteil von über 30% war Polen de facto ein Nationalitätenstaat, sollte sich aber zumindest nach den Vorstellungen der politischen Rechten als Nationalstaat definieren. Weder die Anhänger des Föderationskonzeptes um Piłsudski noch diejenigen des Nationalstaatskonzeptes um seinen Gegenspieler Roman Dmowski konnten sich letztlich jedoch durchsetzen, Polen blieb in territorialer Hinsicht ein „Zwitter“. Besonders deutlich wird dies an der erst im Oktober 1921 im Frieden von Riga festgelegten Ostgrenze. Über den ethnographisch polnischen Siedlungsraum weit hinausgreifend, blieb sie doch deutlich hinter dem Grenzverlauf von 1772 zurück und wurde so weder dem Konzept eines ethnisch einigermaßen einheitlichen Nationalstaates noch dem einer Restitution der alten Vielvölkerrepublik „von Meer zu Meer“ gerecht. Entsprechend destruktiv gestaltete sich die polnische Minderheitenpolitik. Zunächst setzte man auf Assimilierung, dann, nachdem sich das als aussichtslos herausgestellt hatte, auf Polonisierung durch Verdrängung.

Nach dem Staatsstreich von 1926 regierte Piłsudski Polen als „starker Mann“, obwohl er formell kein hohes Amt innehatte. Die Märzverfassung wurde allerdings erst 1935 durch eine neue, auf Piłsudski zugeschnittene Konstitution („Aprilverfassung“) ersetzt, mit der die Gesetzgebungsinitiative des Parlaments eingeschränkt und der nunmehr ausschließlich

„vor Gott und der Geschichte“ verantwortliche Staatspräsident zur alles beherrschenden Figur erhoben wurde, die fortan allein über Berufung und Entlassung der Regierung zu entscheiden hatte. Daran knüpft sich die Frage, inwieweit die Aprilverfassung als autoritär oder gar als totalitär zu bezeichnen ist. Hier ist zu berücksichtigen, daß Mehrparteiensystem, demokratisches Wahlrecht zum Sejm und Pressefreiheit zumindest formell erhalten blieben. Andererseits ist die Verfassungswirklichkeit für eine realistische Beurteilung eher entscheidend als der Verfassungstext. Und da kann nicht übersehen werden, daß die politische Betätigungsfreiheit der Opposition nach 1935 erheblichen Beschränkungen unterworfen war. Offenen Terror gegen Andersdenkende, wie er im nationalsozialistischen Deutschland an der Tagesordnung war, gab es in Polen allerdings auch nach 1935 nicht. Piłsudski selbst überlebte die neue Verfassung übrigens nur um wenige Wochen, ohne daß sich ein Nachfolger gefunden hätte, der seine alles beherrschende Rolle auszufüllen in der Lage gewesen wäre.

Das letzte Referat kreiste um die Entwicklung nach 1945, die mit der neuen demokratischen Verfassung vom 2. April 1997 ihren vorläufigen Abschluß gefunden hat. Nach ihrer Machtergreifung hatten die Kommunisten dem Land bereits 1952 einen besonders radikalen Typ einer „volksdemokratischen“ Verfassung übergestülpt (zum Vergleich: In der DDR gab es eine vergleichbare Verfassung erst 1960), mit der die Gewaltenteilung vollständig aufgehoben wurde und gegen die sich selbst die Konstitutionen von 1807 und 1815 positiv abheben. Die Tradition der Maiverfassung riß aber auch in dieser Zeit nie völlig ab. Zumindest als Symbol spielte sie im Hintergrund stets eine Rolle bei den vielfältigen Versuchen, die Last des Systems und des unverhüllten Hegemonieanspruchs der Sowjetunion wenigstens abzumildern, so 1956 bei der Machtergreifung des „Nationalkommunisten“ Władysław Gomułka. Das gilt natürlich auch für die 1980 in Danzig entstandene Solidarność-Bewegung. Ihre Zerschlagung durch die Verhängung des Kriegsrechts und die Machtübernahme durch den „Militärrat der nationalen Rettung“ („Wojskowa Rada Ocalenia Narodowego“, W.R.O.N.) am 13. Dezember 1981 war de facto ein Staatsstreich, nicht aber de jure, da sich General Jaruzelski auf Art. 33 II der kommunistischen Verfassung stützen konnte. Formal erweist sich sein Vorgehen insofern als „legaler“ denn Piłsudskis coup d'état von 1926. Jaruzelski hat sein Handeln später stets damit gerechtfertigt, er habe Schlimmeres, nämlich eine militärische Intervention der Warschauer Paktstaaten, verhindern wollen. In diesem Zusammenhang ergibt sich eine interessante historische Parallele zum Beitritt König Stanisław Augusts zu der von Rußland unterstützten und gegen die Maiverfassung gerichteten Konföderation von Targowica im Jahre 1792. Auch damals

stand die Sorge vor einer direkten militärischen Intervention Rußlands im Hintergrund, zudem hoffte der König wohl, wenigstens Teile der Reformen zu retten, und nahm dafür auch den offenen Bruch „seiner“ Verfassung in Kauf, in der das Verbot der Bildung von Konföderationen ja gerade erst ausdrücklich geregelt worden war. Die Frage, ob 1981 wirklich eine Intervention drohte, wird sich bis zur vollständigen Öffnung der sowjetischen Archive wohl nicht endgültig beantworten lassen. Massive Drohungen seitens der KPdSU an die Adresse ihrer polnischen „Bruderpartei“ PZPR gab es jedenfalls, auch wenn Teile der Roten Armee in Afghanistan gebunden waren und die Sowjetunion sich nicht vollständig sicher sein konnte, ob im Falle eines Einmarsches nicht wenigstens Teile der polnischen Armee Widerstand leisten würden. Das abrupte Ende der polnischen Demokratiebewegung 1981 lag jedenfalls nicht nur im Interesse der UdSSR, sondern wurde unterschwellig auch von einigen auf Stabilität und Erhalt des mächtropolitischen Status quo fixierten westlichen Staatsmännern begrüßt, wie Äußerungen des damaligen Bundeskanzlers Helmut Schmidt und anderer deutscher Politiker bis in die Reihen von CDU und CSU belegen. Bei den vom Rest der Welt im Stich gelassenen Polen belebten solche Äußerungen aufs neue alte Traumata und schürten die Angst vor einer „neuen Konvention von Alvensleben“.

Erst durch den Zusammenbruch des kommunistischen Systems 1989/90 gewann Polen wieder Anschluß an die freiheitliche Tradition seiner Geschichte. Die Verfassung von 1997 ist, wie fast alle Verfassungen, ihrem Wesen nach ein Kompromiß, doch gewährleistet sie zweifellos den endgültigen Übergang Polens zum demokratischen Verfassungsstaat westlicher Prägung. Ein von Kräften der alten *Solidarność* erarbeiteter alternativer Verfassungsentwurf, der sich angesichts eines überdehnten Katalogs einklagbarer sozialer Grundrechte wohl rasch als unpraktikabel erwiesen hätte, konnte sich demgegenüber nicht durchsetzen.

In seinem zusammenfassenden Schlußwort wies Zernack darauf hin, daß erst in den 90er Jahren des 20. Jahrhunderts letztlich die Voraussetzungen für den Vollzug der Maiverfassung von 1791 geschaffen worden seien. Die unheilvolle Tradition einer „negativen“ Polenpolitik, wie sie seit 1795 von den Teilungsmächten betrieben worden war, wurde mit dem Ende des Ersten Weltkrieges nur kurzfristig unterbrochen und lebte mit dem Hitler-Stalin-Pakt und der darin vereinbarten Zerschlagung des polnischen Staates 1939 wieder auf. Die Niederlage Deutschlands 1945 erwies sich für Polen als Scheinsieg, da es im Zugriff hegemonialer Bestrebungen verblieb. Erst der 2+4-Vertrag, der Abschluß eines Freundschafts- und Grenzvertrages zwischen dem wiedervereinigten Deutschland und Polen, das Scheitern des Moskauer Augustputsches gegen Michail Gorbatschow und

nicht zuletzt die bevorstehende Aufnahme Polens in EU und NATO markieren die endgültige Überwindung eines Mächtesystems, in das Polen über zwei Jahrhunderte hindurch eingebunden blieb und das die Wiedererlangung seiner staatlichen Unabhängigkeit und äußeren Souveränität verhinderte.

Abschließend kann der Studientag, der zweite seiner Art, als rundweg gelungene Mischung aus wissenschaftlicher Diskussion und geselliger Umrahmung gewertet werden, die über das eigentliche Thema hinaus einen lebhaften und fruchtbaren Austausch zwischen jungen deutschen und polnischen Studierenden und Absolventen ermöglichte. Die Diskussion wurde durchweg auf hohem wissenschaftlichen Niveau geführt. Dabei ergaben sich vielfältige Fragestellungen und Ansätze zum Weiterforschen auf einem Gebiet, das zumindest in der deutschen Forschung bislang eher stiefmütterlich behandelt wurde. Gerade vor dem Hintergrund der bevorstehenden Westintegration Polens scheint eine Vertiefung der Kenntnisse über die besonderen Probleme der polnischen Geschichte auf deutscher Seite lohnend.

Im Gegensatz zur ursprünglichen Planung, die eine Aufteilung des Seminars in rein deutsch- und polnischsprachige Blöcke vorsah, ging man schnell dazu über, jeden Teilnehmer seinen Beitrag in der eigenen Muttersprache formulieren zu lassen. Dies erwies sich als sinnvoll, da die einzelnen Blöcke sonst wohl zu sehr von den Vertretern jeweils eines Landes dominiert worden wären. Verständnisprobleme ergaben sich jedoch kaum, auch wenn die Teilnehmer natürlich ab und zu gebeten werden mußten, nicht allzu schnell zu sprechen. Bleibt nur zu hoffen, daß sich diese Form der Tagung als „Marburger Modell“ durchsetzt und jungen Historikerinnen und Historikern beider Länder damit auch in Zukunft die Gelegenheit gegeben wird, ihre Kenntnisse zu vertiefen und über die eigene Universität hinaus wissenschaftliche Kontakte zu knüpfen.

Roland Gehrke, Hamburg

„Schulwesen im Baltikum“.
Ein Seminar der Carl-Schirren-Gesellschaft e.V.
vom 2. bis 4. Juni 1998 in der Ost-Akademie Lüneburg

Das Schulwesen im Baltikum stand bislang nicht gerade im Mittelpunkt des deutsch-baltischen historiographischen Interesses. Um so mehr ist der Carl-Schirren-Gesellschaft, dem Deutsch-Baltischen Kulturwerk, zu danken, daß sich sein 10. Baltisches Seminar Anfang Juni 1998 ausschließlich mit diesem Thema beschäftigte. Zehn meist jüngere Historiker aus Estland, Lettland und Deutschland hatten sich bereitgefunden, unterschiedliche Aspekte des Schulwesens im Baltikum von der Frühen Neuzeit bis in die Gegenwart hinein zu behandeln. Das Ergebnis ihrer Bemühungen brachte allen Teilnehmern an diesem Seminar neue oder zumindest vertiefende Erkenntnisse.

Zu Beginn des Seminars führte der Verfasser, bei dem auch die Leitung des Seminars lag, in die Geschichte des Schulwesens in den Provinzen Est-, Liv- und Kurland ein. Entsprechend der Interessenlage der deutsch-baltischen Oberschicht stand in ihrer Historiographie die Universitätsgeschichte und – allenfalls – die Geschichte des Gymnasialwesens im Mittelpunkt. Allerdings waren auch insofern die Gewichte unterschiedlich verteilt; die Geschichte der Didaktik spielte bislang selbst für den Gymnasialbereich keine besondere Rolle. Die Schulformen unterhalb der Gymnasialebene wurden kaum untersucht. Auch was die Geschichte des Volksschulwesens in den baltischen Provinzen anbelangt, gibt es zahlreiche Desiderata. Für das 18. Jahrhundert ist nach wie vor das Werk des Historikers Heinrich Schaudinn aus dem Jahre 1937 über deutsche Bildungsarbeit am lettischen Volkstum unverzichtbar. Für das 19. Jahrhundert fand es erst kürzlich eine wesentliche Ergänzung durch die Quellenedition der „Geschichte des livländischen Volksschulwesens“ des livländischen Schulrats Johann Heinrich Guleke (1821–1889).

Lea Kõiv beschäftigt sich anschließend mit dem Schulwesen in Reval im 17. Jahrhundert. Sie bestätigte einleitend auch aus estnischer Sicht, daß sich die Geschichtsschreibung im Bereich des Bildungswesens bisher besonders den elitären Bildungsstätten jener Zeit, d.h. der Gymnasial- und Universitätsbildung, gewidmet habe, daneben allerdings auch dem Schulwesen der estnischen Bauern. Demgegenüber spielte die Frage der schulischen Grundausbildung in den Städten der Frühen Neuzeit in der Forschung bisher nur eine geringe Rolle. Allerdings setzte die Grundausbildung an Schulen in Reval bereits mit dem Beginn des 16. Jahrhunderts ein, während man von Schulen für die bäuerliche Bevölkerung erst seit dem Ende

des 17. Jahrhunderts sprechen kann. Immerhin erhielten in den Jahren 1552–1603 in Reval etwa 30 „arme“ estnische Knaben auf Kosten der Stadt eine schulische Ausbildung. Weitere Nachrichten über die Schulung estnischer Kinder liegen bei den Gemeinden zu St. Katharinen und Zum Heiligen Geist sowie in der estnischen Vorstadt Fischermay vor. Die Revaler Stadtschule war um 1700 herum fünfklassig organisiert, wobei diejenigen Schüler, die künftig einen „gewöhnlichen“ Beruf rein praktischer Art ausüben sollten, also offensichtlich die meisten, sich mit den zwei unteren Klassen zu begnügen hatten. Sie lernten einen kurzen Katechismus ohne Erklärungen sowie die wichtigsten Psalmen und einige Sentenzen aus dem Lehrbuch sowie Textstellen aus den Evangelien auswendig. Später wurde dann auch Lesen und Schreiben unterrichtet, und in der 2. Klasse kam Rechnen hinzu. Das Endziel der höheren Klassen war die Beherrschung des Lateinischen als wichtigster Voraussetzung für die Aufnahme eines Studiums an einer Universität. Im weiteren Verlauf ihrer Ausführungen berichtete Lea Kõiv über ihre Auswertung einer Quellengruppe aus dem Archivbestand des Revaler Magistrats im Stadtarchiv Tallinn. Dabei nutzte sie Akten, die sich auf Lehrer an städtischen und privaten Schulen in Reval bezogen. Aus ihrem Material ergibt sich, daß neben der Stadtschule noch verschiedene Winkelschulen existierten, die von als Hauslehrer angestellten Studenten und anderen gelehrten Personen, aber auch von Handwerkerwitwen geführt wurden. Schließlich wies Kõiv auf eine besonders interessante Quelle hin, ein von dem Privatlehrer Gastorius erstelltes Verzeichnis seiner Schülerinnen und Schüler samt Auskunft über ihre jeweiligen schulischen Leistungen vom Jahre 1691. Aus ihm geht hervor, daß die meisten Schülerinnen offenbar Revaler Kaufmannstöchter waren. Bei einigen Namen liegt die Vermutung estnischer Herkunft nahe. Die *Specificatio* von Gastorius ruft um so mehr Interesse hervor, weil sonst keine Lehrpläne der Revaler Mädchenschulen aus dem 17. Jahrhundert überliefert sind.

Eine wichtige Ergänzung zu den Ausführungen von Lea Kõiv brachte anschließend Silvija Pavidis für Riga: „Aus der Geschichte der ersten lettischen Schulen Rigas im 16. Jahrhundert im soziokulturellen und konfessionellen Kontext“. Sie erklärte, für das 16. Jahrhundert seien noch keine schreib- und lesekundigen Letten nachweisbar. Immerhin fand man für frühere Jahrhunderte bei Libau Fibeln mit einigen Buchstaben, die die kunstgewerblich tätigen Letten selbst angebracht hatten. Erst Anfang des 17. Jahrhunderts wurde auch den Letten in Riga Lesen und Schreiben beigebracht. Schon seit den 80er Jahren des 16. Jahrhunderts lernten Letten an der Jacobi-Kirche Singen. Für sie wurde 1587 ein erstes Liederbuch gedruckt, dessen Verfasser die Pfarrer an der Jacobi-Kirche, Eck und

Ramm, waren. Später übernahmen die Jesuiten die Jacobi-Kirche. Insgesamt gibt es nur wenig aussagekräftige Quellen für das 16. Jahrhundert, allerdings ist unbestreitbar, daß auch die ersten lettischen Schulen in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts eine unmittelbare Folge der Reformation waren.

Am zweiten Tag des Seminars berichtete Liivi Aarma über die Einflüsse von August Hermann Francke und die Verwirklichung der pietistischen Ideen in Estland am Beispiel des Seminars in Alp/Albu im 18. Jahrhundert. Gründer dieser Einrichtung war Magnus Wilhelm Nieroth (1663–1740), ein ehemaliger Major der schwedischen Armee und danach estländischer Landrat, der auf seinem Gut Alp eine Armenschule einrichtete, in die insbesondere Waisenkinder als Opfer der Pest und des Nordischen Kriegs aufgenommen wurden, darunter auch Esten. Liivi Aarma stellte anhand von Archivquellen die Zahl der Schüler seit 1719 (Deutsche, Esten und einige Russen), die Persönlichkeiten der Lehrer sowie die wirtschaftlichen Verhältnisse dar. Das Seminar dürfte bis etwa 1740, also bis zum Tode Nieroths, existiert haben.

Andres Andresen beschäftigte sich mit der kirchlichen Schulpolitik im Gouvernement Estland im 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, wobei er seine Aufmerksamkeit insbesondere institutionellen Fragen schenkte, soweit sie für den Ausbau der Volksschule in Estland von Bedeutung waren. Die Kirchspielschulen, Gutsbezirksschulen und Dorfschulen unterstanden einer doppelten Aufsicht, einerseits durch den Rittergutsbesitzer und den ihm übergeordneten Kirchspielskonvent als Teil der Ritterschaft und andererseits den Pastor loci, der seinerseits dem Provinzial-Konsistorium unterstand, auf das das Landratskollegium, die Gouvernementsregierung und das Justizkollegium in St. Petersburg Einfluß hatten. Daraus folgt, daß die evangelisch-lutherische Kirche im Baltikum keine selbständige, unabhängige Größe in der Gesellschaft darstellte. Sie war immer mehr oder weniger von weltlichen Machthabern abhängig. Die Einflußnahme der (zaristischen) Gouvernementsverwaltung war jedoch bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts recht zurückhaltend. Der Staat überließ die Volksbildung gern, nicht zuletzt aus Kostengründen, den Selbstverwaltungseinrichtungen der Ritterschaft. Letztlich hing das Gedeihen einer Volksschule auf dem Lande vom guten Willen der einzelnen Gutsbesitzer und von den Fähigkeiten und dem Engagement des pädagogisch verantwortlichen Pastors ab, die sich der bäuerlichen Kirchenvormünder als Hilfsorgane bedienten. Der Kirchenvormund hatte in Estland auch die Aufsicht über den häuslichen Unterricht.

Der Verfasser schilderte den „Einfluß Johann Heinrich Gulekes auf die Entwicklung des Volksschulwesens in Livland“. Der Pastor und spätere

Schulrat der livländischen Ritterschaft war ein Repräsentant des Liberalismus im Baltikum. Als solcher stand er im Gegensatz zu den theologisch-orthodoxen Vertretern seines Fachs, mit denen es auch auf den Synoden zu erheblichen Fehden kam. Als Verwaltungsbeamter widmete er sich tatkräftig dem weiteren Ausbau des lettischen und estnischen Volksschulwesens. Hierüber kann jetzt, nach der Veröffentlichung seiner 1889 kurz vor seinem Tode abgeschlossenen „Geschichte des livländischen Volksschulwesens“, authentisch Auskunft gegeben werden. Der Verfasser wies darauf hin, daß Guleke sich schon vor seiner Wahl zum Schulrat im Jahre 1872 als Pfarrer dem Ausbau des Schulwesens in seinem Kirchspiel Smilten gewidmet hatte. Seine Erfolge führten 1869 zu seiner Ernennung zum geistlichen Schulrevidenten des Walkschen Kreises. Als Schulrat lag ihm insbesondere die Ausbildung der lettischen und estnischen Volksschullehrer am Herzen. Nach dem Tode des langjährigen Leiters des Lehrerseminars in Walk, Johann Zimse, übernahm er selbst, als Folge von durch das beginnende nationale Erwachen entstandenen Unruhen, die Leitung des Seminars. Er kümmerte sich um die Entwicklung geeigneter Unterrichtshilfsmittel, wobei er sich häufig auf das preußische Vorbild stützte. Schließlich leistete er, so lange es ging, der Russifizierung im Bildungswesen des Baltikums zähen Widerstand, ohne letztlich die Niederlage der Ritterschaften verhindern zu können. Auch wenn Guleke in der Frage der „Germanisierung“ der Letten und Esten durch einen entsprechenden Ausbau des Bildungswesens erstaunlich indifferent blieb, war es nicht sein Ziel, die Angehörigen dieser Völker ihrem Volkstum zu entfremden. Nationale Bestrebungen waren ihm als Deutschem fremd und bei den Letten und Esten suspekt. Er beharrte zwar auf der lettischen und estnischen Unterrichtssprache in der Schule, machte aber aus seiner Auffassung kein Hehl, daß für ihn eine höhere Bildung ohne Zugang zur deutschen Sprache und deutschen Kultur für aufstrebende Letten und Esten kaum vorstellbar war.

Die nächsten beiden Vorträge beschäftigten sich mit der Entwicklung des Bildungswesens der Esten und Letten im 19. Jahrhundert. Indrek Kiverik rückte dabei den bildungspolitischen Kampf zwischen den Deutschen in den baltischen Provinzen und den russischen Autoritäten in der Hauptstadt St. Petersburg und im Baltikum in den Mittelpunkt seines Interesses. Schon der Minister für Volksaufklärung, Sergej Uvarov (1833–1849), wollte zwar an den Traditionen der Selbstverwaltung in den baltischen Provinzen festhalten, dennoch aber erreichen, daß in Zukunft überall das Russische das Übergewicht erhielt. Er bediente sich dabei „vor Ort“ eines Nachkömmlings estnischer Bauern, des Generalleutnants Gustav Craffström, der 1835 zum Kurator des Dorpater Lehrbezirks ernannt wurde und als solcher

die Aufgabe hatte, die Russifizierung der Schulen voranzutreiben. Die deutschbaltischen Träger des Bildungswesens widersetzten sich dieser Absicht. Besonders kräftig protestierten die Professoren der Universität Dorpat und die Vertreter der evangelischen Kirche.

Letztere kamen allerdings durch die Konversionsbewegung, die Mitte der 40er Jahre rund 65 000 Esten veranlaßte, zum griechisch-orthodoxen Glauben überzutreten, in erhebliche Schwierigkeiten. Erst als unter tätiger Mitwirkung der Kirche das Bildungsniveau der Bauern gehoben wurde, ging auch die Zahl der Konvertiten zurück. Allerdings blieb es dabei, daß die Regierung in St. Petersburg die griechisch-orthodoxen Volksschulen weiter ausbaute, materiell erheblich unterstützte und 1843 dem Ministerium für Volksaufklärung unterstellte, wodurch ein wesentlicher Bereich der Volksschulbildung dem Einfluß der deutschbaltischen Ritterschaften und der evangelischen Kirche entzogen wurde.

Für die lettische Seite beschäftigte sich Austra Avotiņa mit der Lehrerschaft der Volksschulen, ihrer politischen Stellung und ihrer materiellen Absicherung, dargestellt am Beispiel der Gemeinde Alt-Pebalg. Ihr sehr materialreicher Vortrag zeigte, daß die Schule von Alt-Pebalg sowohl als Landschule als auch als Knabeninternat für die Heranbildung von lettischen Kirchendienern, Schreibern und Lehrern von besonderer Bedeutung war. Schon in den 1820er Jahren bildete sie erfolgreich Lehrer für den eigenen und für den Bedarf der benachbarten Kirchengemeinden aus. Dies war vor allem dem Einsatz des Pastors loci, J.F. Schilling, zu verdanken, der in seinem Hause nicht nur seine eigenen sechs Söhne, sondern auch begabte lettische Knaben ausbildete, darunter als bedeutendsten den später „Schulvater“ genannten Ansche Rathminder (1805–1886), der bereits 1823 als Lehrer der Gemeindeschule von Alt-Pebalg angestellt wurde. Unter seiner tatkräftigen Mitwirkung entwickelte sich die Parochialschule von Alt-Pebalg in den 30er Jahren zu einer der besten Schulen in Livland. Für die Verbesserungsvorschläge eines von der Synode eingesetzten Komitees diente 1835 offensichtlich Alt-Pebalg als Vorbild. Austra Avotiņa kam abschließend zu einer sehr positiven Bewertung der Leistung der deutschen Pastoren bei der Entwicklung des livländischen Schulwesens.

Die folgenden Beiträge widmeten sich mehr der Entwicklung im 20. Jahrhundert. Alexander Friedrich Neuland aus Riga schilderte die Russifizierung des Schulwesens um die Jahrhundertwende, die die Deutschen ebenso wie die Letten betraf. In der zweiten Hälfte der 80er Jahre wurden alte und bewährte Lehrer ab- und neue eingesetzt, unter denen sogar vorbestrafte Kriminelle waren. Es kam gewöhnlich nur darauf an, daß der Betreffende die russische Sprache beherrschte. Der Einsatz von

viel zu jungen und un ausgebildeten Lehrern ließ zwangsläufig den Bildungsstand an den Schulen rapide sinken, worunter sogar das Erlernen der russischen Sprache litt. Immerhin besserte sich unter dem Druck der russischen Staatsgewalt das Verhältnis zwischen den Deutschen und den Letten. Erst als Folge der Revolution von 1905 wurden die nicht-russischen Sprachen als Unterrichtssprache zumindest in den ersten zwei Schuljahren wieder eingeführt. Knapp zehn Jahre später, 1915, im Ersten Weltkrieg, durften allerdings die Deutschbalten nicht einmal mehr auf der Straße ihre Muttersprache gebrauchen. Neuland kam zu dem Schluß, daß die russische Zentralregierung ihren Vorsatz, die baltischen Völker ins Russische Reich zu inkorporieren, vollständig verfehlte. Im Gegenteil erreichte sie gerade, daß die Letten die beiden Revolutionen von 1905 und 1917 besonders tatkräftig unterstützten, was letzten Endes mit zum Scheitern der Zarenmonarchie beitrug. Der russischen Politik gelang es zwar, die Letten gegen die deutsche Oberschicht aufzuwiegeln, aber um welchen Preis?!

Die beiden letzten Vorträge am 4. Juni behandelten die Schulautonomie der deutschbaltischen Minderheit in Estland und Lettland in der Zwischenkriegszeit. Michael Garleff mußte seinen Vortrag verlesen lassen. Ausgehend von der estnischen Verfassung vom Jahre 1920 wies er darauf hin, daß die Kommunen kostenlose Grundschulen für Kinder aller nicht-estnischen Nationalitäten unterhalten mußten, sofern es von ihnen mindestens 20 in der Gemeinde gab und sie in einem Klassenraum gemeinsam unterrichtet werden konnten. Für die höheren Lehranstalten bestanden besondere Vereinbarungen. Später, ab 1925, wurde durch die Kulturselbstverwaltung eine übergreifende, d.h. öffentliche und private Schulen umfassende Organisationsform gefunden. Zwar gab es immer noch mühselige Verhandlungen vor allem hinsichtlich der von den Kommunen an die deutschen Schuleinrichtungen im Lande zu zahlenden Finanzmittel. Dennoch umfaßte das deutsche Schulnetz in Estland 1928/29 insgesamt noch 19 Grundschulen und zwölf höhere Schulen, an denen 3 315 Kinder unterrichtet wurden. Die sinkende Zahl deutscher Schüler bedingte schließlich eine Zusammenlegung von Schulen. Immerhin wurde für die schrumpfende deutsche Volksgruppe in Estland der muttersprachliche Unterricht bis zur Umsiedlung 1939 aufrecht erhalten.

Detlef Henning wies einleitend darauf hin, daß es in Lettland im Gegensatz zu Estland zwar keine umfassende öffentlich-rechtliche Kulturautonomie der Minderheiten, dafür aber eine sogenannte „Schulautonomie“ gegeben habe, die dort bereits fünfzehn Jahre früher als in Estland, bereits in der Staatsgründungsphase 1918/19, eingeführt worden sei. Das Recht auf muttersprachlichen Schulunterricht wurde vor allem auf-

grund von Vorarbeiten der Deutschbalten gewährleistet, die bereits auf die deutsche Besetzung Kur- und Livlands im April 1918 zurückgingen. Henning schilderte detailliert die Formen und Inhalte der Arbeit der Minderheitenschulen auf allen Ebenen. Auch hier war die Schulpolitik des lettischen Staates einerseits durch finanzielle Probleme, andererseits durch das Bestreben, den sprachlichen und sonstigen Einfluß des Lettentums auch auf die Minderheitenschulen zu gewährleisten, gekennzeichnet. Nach dem Umsturz vom 15. Mai 1934 war für die Aufnahme in eine Minderheitenschule nicht mehr länger die Familiensprache, sondern die Nationalität der Eltern maßgeblich. Besonders im Falle der jüdischen Minderheit, die häufig deutsch sprach, führte dies zu Problemen. Bei Mischehen nichtlettischer Partner bestand eine Tendenz, die Kinder auch schulisch der lettischen Nationalität zuzuordnen. Generell wurden die Neueinrichtung und der Unterhalt von Minderheitenschulen erschwert. Unter dem autoritären Regime von Ulmanis galt die Losung „Lettland den Letten“, wobei man sich gegenüber den Deutschbalten auf die Bedrohung durch das nationalsozialistische Deutschland berief. Immerhin blieb das lettische System der Minderheitenschulen in wesentlichen Zügen bis zur Besetzung Lettlands durch die Sowjetunion 1940 erhalten.

Das Seminar der Carl-Schirren-Gesellschaft in der Ost-Akademie Lüneburg brachte einen gelungenen Einstieg in eine hoffentlich intensivere Beschäftigung deutscher Historiker mit der hochinteressanten Geschichte des Schulwesens im Baltikum. Eine Veröffentlichung der Vorträge, auf die man durchaus gespannt sein darf, ist geplant.

Detlef Kühn, Berlin

**Die Stadt im europäischen Nordosten.
Kulturbeziehungen vom Lübischen Recht
bis zur Aufklärung.
II. Internationales Symposium zur deutschen Kultur
im europäischen Nordosten in Tallinn (Estland)
10.–13. September 1998**

Das gute Ergebnis des 1995 veranstalteten Symposiums „Der finnische Meerbusen als Brennpunkt“¹ ermutigte die Veranstaltergruppe, die Reihe in Zusammenarbeit mit der Stadt Tallinn anlässlich des 750jährigen Jubiläums der ersten Erwähnung des Lübischen Rechts für Tallinn fortzusetzen. Die Absicht, Kulturkontakte in beiden Richtungen und über die sattsam bekannten Dimensionen „Hanse und Backsteingotik“ hinaus aufzuzeigen, führte zu einer solchen Resonanz, daß die Beiträge auf zwei Sektionen aufgeteilt wurden.

Zur Eröffnung im Rathaus von Tallinn begrüßten Bürgermeisterin Ivi Eenmaa und die Botschafter Finnlands und Deutschlands, Pekka Oinonen und Bernd Mützelburg, das Unternehmen. Nach den Einführungsworten der Vertreter des Veranstalterkonsortiums folgten die fachlichen Festvorträge durch Jüri Kivimäe (Universität Tartu) von estnischer Seite und Renate Schelling (Berlin) von deutscher Seite, die für den krankheitshalber verhinderten Berliner Rechtshistoriker Friedrich Ebel einen gemeinsam mit ihm erarbeiteten Beitrag verlas. Kivimäe betonte sowohl die durchaus ältere Tradition Revals/Tallinns als zentralem Siedlungsplatz als auch die entscheidende Funktion des Lübischen Rechts für die neue Qualität der Stadt. Die Verleihung ist vielleicht auch als schrittweiser Prozeß vorstellbar, keinesfalls aber eine Ablösung Rigischen Rechts. Renate Schelling machte deutlich, daß es das Magdeburger Recht war, das die größte Verbreitung in Ostmitteleuropa hatte. Andererseits war die Appellationsregelung an den Lübecker Oberhof eine bahnbrechende, rechtsichernde Neuerung, denn sie war – anders als der Rekurs auf Magde-

¹ Ausführlicher Bericht in: Nordost-Archiv N.F. IV (1995), S. 669-677; der Kongreßband ist erschienen unter dem Titel „Der Finnische Meerbusen als Brennpunkt: Wandern und Wirken deutschsprachiger Menschen im europäischen Nordosten. Beiträge anlässlich des I. Internationalen Symposiums zur deutschen Kultur im europäischen Nordosten der Stiftung zur Förderung deutscher Kultur (Aue-Stiftung) Helsinki und der Ostsee-Akademie Lübeck-Travemünde in Zusammenarbeit mit dem Deutschen Kulturinstitut Tallinn und dem Finnland-Institut Tallinn vom 6. bis 10. September 1995 in Tallinn/Estland“. Helsinki 1998 (Saksalaisen kulttuurin edistämissäätiön julkaisu = Veröffentlichungen der Stiftung zur Förderung deutscher Kultur. 9).

burg – ein Recht des einzelnen Betroffenen unabhängig von der Zustimmung der anderen Partei oder des Gerichts. Der krankheitshalber nur schriftlich vorgelegte Vortrag von Ulrich Simon (Archiv der Hansestadt Lübeck), „Aus zurückgekehrten Akten des Archivs der Hansestadt Lübeck: Appellationen von Reval nach Lübeck“, konkretisierte dies anhand von 144 Fällen aus den Jahren 1421–1610. Nur aus 33 der 100 Städte Lübischen Rechts sind Anrufungen Lübecks als Oberhof nachweisbar – die meisten aus Reval. Diese waren keine „Appellationen“ im modernen Sinn, denn es fand keine neuerliche Beweisaufnahme statt. Reval und Elbing waren die einzigen Städte, aus denen die Appellation als schriftliche Falldarstellung durch den Rat anstatt als mündliches Vorbringen durch Bevollmächtigte erfolgte. Erst ein halbes Jahrhundert nach dem Übergang an Schweden konnte die Obergerichtsfunktion des schwedischen Reichrats für Reval durchgesetzt werden.

Die Sektion Geschichte und Kulturgeschichte begann mit Norbert Angermanns (Universität Hamburg) Vortrag „Das Hamburgische Recht in Nordosteuropa“ mit dem Hinweis auf die fast vergessene beachtenswerte Wirkung der u.a. von der italienischen Rechtslehre beeinflussten qualitätvollen Hamburger Rechtskodifikation im Ostseeraum. Riga, die älteste und stets größte Stadt des Baltikums, übernahm das Hamburgische statt des verbreiteten Lübischen Rechts in einer Zeit, als es gegen das Vormachtstreben Lübecks in Opposition stand. Es behielt dort trotz der Verschmelzung mit der einheimischen, von Visby beeinflussten Rechtstradition die hamburgische Prägung. Mit Ausnahme von Reval, Wesenberg/Rakvere, Narva und Memel/Klaipėda, die der Lübischen Rechtsfamilie angehörten, erhielten alle Städte des mittelalterlichen Livland das neue Rigische Recht. Für das politisch zersplitterte Livland bildete dies einen einenden Faktor, zumal der Rigaer Rat für diese Städte als Appellationsinstanz fungierte. Auch in Litauen wurde 1323 den deutschen Besuchern der Gebrauch des Rigischen Rechts gewährt, doch setzte sich dort bald das Magdeburger Recht durch.

Nach Mika Kallioinen (Universität Turku) beruhte „der deutsche Einfluß im mittelalterlichen Finnland“ auf der Stellung der Hansekaufleute im Ostseehandel und dem Expansionsstreben des Deutschen Ordens. Die Hanse integrierte Schweden und Finnland in die europäische Wirtschaft, auch wenn die Städte des Landes zu keinem Zeitpunkt Mitglieder wurden. Die Expansion der Hanse und des Deutschen Ordens kam aber in Reval zum Stehen – u.a. wegen der Lebensmittelautarkie Finnlands und Schwedens sowie der Bestrebung der schwedischen Herrscher, die Deutschen mit der einheimischen Bevölkerung zu verschmelzen. Dadurch war die Gesetzgebung im ganzen Reich einheitlich und formte ein

nordisches Rechtsverständnis. Zudem blieben die Bauern frei – anders als wenn der Deutsche Orden sich im Land etabliert hätte.

Tiina Kala (Stadtarchiv Tallinn) analysierte die Ratsprotokolle und Berichte der Klosterführung zu dem Komplex „Das Revaler Dominikanerkloster und die lutherische Reformation“. Dabei spielten Religionsfragen eine erstaunlich geringe Rolle. Die Hauptforderung des Rates an die Dominikaner war, die Kleinodien und Privilegien des Klosters herauszugeben. Der Beschluß des Rates über die Auflösung des Klosters (12. Januar 1525) geschah unter dem Vorwand, daß die Mönche die Privilegienurkunden beseitigt hätten und nicht verhandlungsbereit seien.

Anu Mänd (Europäische Universität Budapest) untersuchte die Frage „Stille Fastnacht?“ Die Festkultur des livländischen Kaufmanns im Mittelalter“. Die Fastnachtsumtrünke der Ratsherren, der Brüder der Großen Gilde und der Schwarzhäupter in Riga und Reval waren sorgfältig geplante und kontrollierte Ereignisse im jährlichen Festkreis des Kaufmanns. Auch die öffentlichen Veranstaltungen (Umzüge, Austänze, Schlittenumfahrten) waren für die Mitglieder der Korporationen gedacht und für deren Einheit, Zusammengehörigkeitsgefühl und Repräsentation wichtig. Andererseits war die Fastnacht Zeit lebhafter Kommunikation: Zur aktiven Teilnahme an den Fastnachtsfeiern der jeweiligen anderen Korporation trat die Einladung verschiedener Gäste (Adliger und Kaufleute) aus der eigenen Stadt sowie aus Livland, Norddeutschland, Holland und Skandinavien.

Christian Krötzel (Universität Tampere) behandelte „Pilger und Studenten als Faktoren des Kulturtransfers im Ostseeraum“ mit dem Ergebnis, daß nicht überwiegend der deutsche Kaufmann diesen leistete, sondern noch viele andere, in der bisherigen Forschung ungenügend berücksichtigte Gruppen – beispielsweise Ordensgeistliche, die in vielfältige Kommunikationsnetze eingebunden waren, oder Handwerker, die oft in verschiedenen, weit entfernten Gebieten tätig wurden. Beachtung verdienen sodann die skandinavischen und baltischen Pilger, die sich auf ihren Reisen weit über den Ostseeraum hinaus bis nach Jerusalem, Rom und Santiago de Compostela bewegten – vereinzelt gab es auch in umgekehrter Richtung. Das weitgehende Fehlen eigener Universitäten im nördlichen Ostseeraum führte zu regelmäßigen Studentenwanderungen an mittel- und südeuropäische Universitäten. Paris blieb vorherrschend bis zum Aufschwung der norddeutschen Universitäten, aber in den Jahrzehnten um 1500 versammelte sich die gesamte geistige Elite Skandinaviens wie auch der baltischen Länder in Prag.

Tapio Salminen (Universität Tampere) analysierte die „Schriftlichkeit in der Kommunikation des Revaler Rats von Stadtschreiber Hermannus bis

Joachim Muter (1374–1456)“ anhand der Grundtypen „Stadtbuch“ (als Merkbuch) und „Brief“. Durch ständige Zunahme der Verwaltungsarbeit im 14. Jahrhundert wurden die Stadtbücher auf verschiedene Verwaltungszweige aufgespalten. Daraus resultierte die Professionalisierung der Stadtverwaltung mit einem ständigen Stadtschreiber, später einer Stadtkanzlei. Die frühesten Schreiber stammten meist aus lateinkundigen kirchlichen Kreisen; später nahm die Zahl der Laien zu, seit dem Ende des 14. Jahrhunderts ernannte man häufig Träger notarieller Befugnisse. Die vom Jahr 1312 an bekannten Stadtschreiber Revals waren wohl von außen rekrutierte Professionelle; sie ordneten im genannten Zeitraum dreimal das Revaler Schriftenwesen neu – entsprechend den aus der veränderten Stellung Revals resultierenden neuen Anforderungen.

Juhan Kream (Stadtarchiv Tallinn) ging mit der Frage „Das Schedel-Paradigma? Noch einmal über die Illustrationen in Johan Renners Chronik ‚Livländische Historien‘“ auf die Theorie ein, nach der die Zeichnungen in der Bremer Handschrift des Werkes auf die Porträts der Ordensmeister im Schloß Wenden zurückzuführen seien. Schon früher wurde aber bemerkt, daß alle Bilder aus bekannten älteren Werken entlehnt seien (Sebastian Münster, Ulrich Richenthal und Johann Daubmann). Tatsächlich aber gehen die meisten Ordensmeisterporträts, Stadtansichten und wahrscheinlich auch einige Ordensmeisterwappen auf Hartmann Schedels Weltchronik zurück, wobei nur selten die ursprüngliche Bedeutung der Vorlagen beibehalten und die übernommenen Bilder auch ikonographisch bearbeitet wurden. Livländisches Material wurde wohl nur bei einigen Kartenskizzen verwendet.

Christoph Anz (Hochschule Södertörn), „Wir dulden keinen unter uns, der gegen Gottes Wort spricht!“ Gilden des Ostsee-Gebietes im Mittelalter und während der Reformation“, bezeichnete diese Form der mittelalterlichen Schwureinung mit dem christlichen Glauben als zentralem Kennzeichen als keineswegs rein städtisches Phänomen. In Nordeuropa arbeiteten die Gilden – anders als auf dem Kontinent – eng mit den kirchlichen Organisationen zusammen. Mit der Reformation änderte sich aber gerade dadurch die Einschätzung der Gilden. Insbesondere in Schweden wurden sie in ihrer Arbeit behindert und dann verboten sowie ihr Eigentum von der Krone eingezogen – mit dem Hauptargument, sie seien Träger des katholischen Glaubens. Einzelne Gilden aus Reval nahmen aber aktiv an der Durchsetzung der Reformation in ihrer Stadt teil; dies konnte jedoch ihre Existenz im alten Sinn ebensowenig wie im übrigen (Nord-)Europa sichern.

Göran Dahlbäck (Universität Stockholm) schlug in seinem „Versuch eines vergleichenden Überblicks: Mittelalterliche Städte im Ostseeraum“

Parameter vor, die von der Zahl der Städte über Bevölkerungsgröße, Entstehungsphasen, kirchliches Gemeindewesen, Art und Grund der Entstehung, Verhältnis von Landesherr und Stadt, Stadtbefestigungen, Einfluß der Deutschen, Recht und Gerichtsbarkeit, Verwaltungsformen, Handel und Handwerk bis zur Nationalitätenfrage (insbesondere dem Spannungsfeld Deutsche/Einheimische) reichte. Die Städte des Ostseeraums weisen wohl eine starke ökonomische und kulturelle Einheitlichkeit auf; Unterschiede – speziell auf dem politischen und rechtlichen Gebiet – können durch die historische Verschiedenheit der Länder westlich und östlich der Ostsee erklärt werden.

Liivi Aarma (Tallinn) trug eine Studie über „Georg Müller, Prediger der Heilig-Geist-Kirche zu Reval als Stipendiat der Stadt Reval in Lübeck“ vor. Zur Lösung des Problems der Revaler lutherischen Kirche des 16. Jahrhunderts, Prediger mit Hochschulbildung und Estnischkenntnissen zu rekrutieren, hatte der erste Superintendent von Reval, Nicolaus Glossenus aus Hamburg, unterstützt vom Rat die Stiftung der armen Schuljungen und das Stipendium für die Ausbildung bedürftiger Geistlicher im Auslande eingeführt. Einer der berühmtesten Geförderten war der spätere Prediger der Heilig-Geist-Kirche Georg Müller (Moller/Möller). Seine geistlichen Texte gehören zu den drei ältesten Denkmälern der estnischen Schriftsprache; manche vermuten, er sei auch der Schöpfer des „undeutschen“ ABC-Buches, des Gesangbuches u.a. Der Vortrag beleuchtete den Schulbesuch Georg Müllers in Lübeck nach einem neuen Archivfund, seiner Autobiographie.

Nach Tiiu Reimo (Akademiebibliothek Tallinn) („Druckkunst und Druckereien in Reval im 18. Jahrhundert“) war nach der Verlegung der Universitätsdruckerei Dorpat/Tartu (gegr. 1632) im Großen Nordischen Krieg die Druckerei beim Revaler Gymnasium (1633) die einzige in Estland, zu der erst 1786 die Privatdruckerei von Martin Christoph Iversen und Johann Sigmund Fehmer hinzutrat. Beide druckten Bücher in Deutsch, Estnisch, Schwedisch, Finnisch, aber auch in anderen Sprachen (Französisch, Lateinisch, Griechisch usw.). Bis heute sind aus der Zeit zwischen 1710 und 1800 mehr als 650 Einzeldrucke und 2000 Publikationen registriert, davon nur 50 bei Iversen und Fehmer gedruckt. Erhalten sind etwa 70% – außerhalb Estlands auch in Rußland, Lettland, Finnland, Schweden, Deutschland, Dänemark und Großbritannien. Die Mehrzahl der Titel bildeten deutschsprachige Werke, aber der Bogen- und Druckanzahl nach war der größte Teil der Druckproduktion estnischsprachig.

Armin v. Ungern-Sternberg (Universität Freiburg), „Die Grenzen, so man diesem Lande giebet, sind sehr unterschieden.“ Zur Stellung des Bal-

itikums in der deutschen Literatur des 18. Jahrhunderts“, sah die Stellung des Baltikums in der Literatur weniger aus realistischer oder stereotyp verzerrter Wiedergabe der tatsächlichen Verhältnisse abgeleitet, sondern aus der Position in innerliterarischen Verweisungszusammenhängen. Reisebeschreibungen, geographische Werke, aufklärerische Schriften und andere nicht-fiktionale Texte zeigen im 18. Jahrhundert allgemein keinen Wandel der üblichen Vorstellungen von „Liefland“ als „Land der Sklaverei und des Despotismus“; auch ein Nachwirken des Topos der fernen, fruchtbaren Wildnis ist zu beobachten. Demgegenüber findet sich bei Gellert („Das Leben der schwedischen Gräfin von O*“) und Schiller („Der Geisterseher“) eine veränderte literarische Verwendung des Baltikums, deren Möglichkeiten auch die Königsberger Hippel und E.T.A. Hoffmann aufgreifen; noch bei Fontane und Tucholsky läßt sich ihr Weiterwirken beobachten. Das Baltikum – zwar außerhalb der eigentlichen Schauplätze – bildet den archimedischen Punkt der Handlung und Charakterführung. Reisende Balten aus jener fernen Welt philanthropischer Verbundenheit lassen sich als Mittel bestimmter Erzählfunktionen in der Folge im 19. Jahrhundert häufig finden.

Boris Volodin (Russische Nationalbibliothek St. Petersburg) zeigte in „Stadt-Residenz-Bibliothek: Zur Bibliothekslandschaft im Ostseeraum“ den Ursprung der klassischen Stadtbibliothek des Ostseeraums im Kontext der geschichtlichen Entwicklung der Hansestädte in der Reformationszeit auf. Aber die Entwicklung der Bibliotheken im Ostseeraum setzte sich nach der Reformationszeit nicht weniger intensiv fort. Das Weiterwirken des in der Hansezeit entstandenen einheitlichen Überlieferungsraums läßt sich im Bibliothekswesen daran ablesen, daß jede der in den Nationalstaaten des Ostseeraums entstandenen Nationalbibliotheken anfangs bestrebt war, das kulturelle Erbe des ganzen Ostseeraums zu erhalten. Das galt sogar für eine „imperiale“ Einrichtung wie die 1795 in St. Petersburg gegründete Kaiserliche Öffentliche Bibliothek, die als Nationalbibliothek Rußlands konzipiert worden war.

Indrek Jürjo (Tallinn) legte dar, daß „der Buchhandel in Reval im Zeitalter der Aufklärung“ die Entwicklung des deutschen Buchhandels (Drucker-Verleger, Verleger-Sortimenter, Übergang vom Tausch- zum Nettohandel) nachvollzog. Er verband die baltischen Literaten und die deutschen Gelehrten, die Öffentlichkeit der ständischen Gesellschaft vom 16.–18. Jahrhundert. Etwa bis 1750 waren die acht Revaler Buchbinder auch die aktivsten Buchhändler. Noch zu dieser Zeit war die Nachfrage nach estnischsprachiger kirchlicher Gebrauchsliteratur sowie theologischen Werken am größten, aber in den Sortimentskatalogen sind u.a. auch Werke der frühen französischen Aufklärung zu finden. Die „Leserrevolu-

tion“ in der Mitte des 18. Jahrhunderts brachte auch für das Baltikum einen Anstieg der Leserzahlen sowie eine Hinwendung von der intensiven religiösen Wiederholungslektüre zur extensiven Lektüre zunehmend säkularer Bücher. Dies ermöglichte 1759 die Eröffnung der ersten professionellen Buchhandlung in Reval. Mehrere Buchhandlungen gründeten Leihbibliotheken für die ärmeren Stadtbewohner. Wie in Deutschland blühte auch hier das Subskriptionswesen. Die steigenden Buchpreise konnten in Estland vor allem Adlige, Ratsmitglieder, Literaten und Kaufleute zahlen; der Buchbestand der Handwerker war geringer und weiterhin von religiöser und praktischer Gebrauchsliteratur bestimmt.

Iveta Leitane (Universität Riga) entwarf zum Thema „Die jüdische Dimension der Städte des Nordostens“ eine Typologie. Die frühere Zugehörigkeit des heutigen Staatsgebiets Lettlands zu verschiedenen Territorien und eine entsprechende heterogene Judenpolitik schufen in den Städten des Landes einen Mikrokosmos möglicher Entwicklungen des jüdischen Elements. Von besonderer Bedeutung war es im Kurland Herzog Jakobs, wo es eine bestimmte Vermittlungsnische (u.a. Hofjuden) besetzt hatte. Aufgrund einer veränderten russischen Politik sowie dem Nicht-Einhalten vieler Beschlüsse des Landtags wurde dann Riga zu einem Kristallisationspunkt der jüdischen Kultur. Hier vermischten sich Einflüsse der säkularisierten kurländischen Juden und der Chassidismus weißrussischer Prägung zu einem eigenartigen Rationalismus, der sich auch im Kantianismus der jüdischen Gelehrten (Markus Herz!) niederschlug.

Otto-Heinrich Elias (Vaihingen) stellte die Frage: „Katharineische Städteordnung und baltische Stadtautonomie: europäische Modelle der Stadtverfassung im Widerstreit?“ Das Lübische Städterecht war im 18. Jahrhundert in den baltischen Städten zum Schutzrecht für eine festgefahrene Sozialstruktur geworden. Die Katharineische Städteordnung von 1785 – eine ziemlich theorielastige Konstruktion, die weitgehend westlichen Vorbildern folgte – stellte die aus hansisch-rechtlicher Wurzel entwickelten Verhältnisse praktisch auf den Kopf. Sie hat aber in ihrer kurzen Geltungszeit bis 1796 kein Chaos ausgelöst; sie war auch nicht das Vehikel des russischen Zentralismus, sondern organisierte kommunale Selbstverwaltung nach den Prinzipien der modernen Verwaltungswissenschaft, wobei freilich auch die Interessen des Staates zur Geltung gebracht wurden.

Marjatta Hietala (Universität Tampere) stellte ihre zusammenfassenden Bemerkungen unter die Frage: „Stadtfreiheit und Kulturaustausch als Konstanten im Wesen der Stadt?“ Als drei wichtige Rahmenbedingungen für die Mobilität der Menschen im europäischen Nordosten nannte sie Witterungsverhältnisse, Stadtfreiheit und -friede sowie Foren des Kultur-

austausches. Die Bedeutung des Ostseeraums steht der des Mittelmeerraums nicht nach und bildet in kultur-wirtschaftlicher Hinsicht ebenso eine Einheit im Sinne Braudels. Entscheidend dafür war das über Jahrhunderte stabile Streben nach direkten Kontakten mit den gleichen europäischen Innovationsquellen (u.a. durch Jahrmärkte, Universitätsbesuch, Bildungs- und Informationsreisen).

Die Sektion Kunst eröffnete Jan von Bonsdorff (Universität Tromsö) mit dem Versuch, einen „Blick von innen“ auf die Kunst des Ostseeraums zu werfen und den traditionellen Kanon und die davon abhängenden einseitigen Beeinflussungskonzepte zu überprüfen. Er versteht den „inneren Blick“ als eine Betrachtungsweise, die a) hinter der mimetischen Ausrichtung das Zeichenhafte des Kunstwerks wieder bewußt macht und b) den „historischen Hintergrund“ nicht als statische Größe sieht, sondern in einem aktiven Prozeß des „framing“ gleichberechtigt mit den jeweils betrachteten, verschiedenen Zeichenfunktionen des Kunstwerks aktuell dynamisch konstruiert. Dieses Verfahren, das die Kunstbetrachtung enthierarchisiert, umgeht Kanon und Vorauswahl und kann so das Marginalitätsproblem für die nordeuropäische Kunst überwinden.

Anschließend wurde der Vortrag „Marienikonographie im Ostseeraum“ von Helena Edgren (Zentralamt für Denkmalpflege Helsinki) gelesen, der sich auf die Anfänge im 12. und 13. Jahrhundert konzentrierte. Im Westen war das statische Bild als Himmelkönigin bis zum 12. Jahrhundert der Vorstellung von der Gottesmutter als der dynamischen, einflußreichen Fürbitterin gewichen. Dieses mit Clairvaux eng verbundene Marienbild verbreiteten die Zisterzienser bei ihrer Erschließung Nordeuropas; sie spielten indirekt auch bei der Christianisierung Finnlands eine Rolle, wo jede bedeutende Kirche der Gottesmutter geweiht wurde. Zudem ist Maria archäologisch schon früher als beschützende Figur im Volksglauben belegt. Ein von Island bis Finnland verbreiteter Madonnenotyp mit einem abnehmbaren Jesusknaben geht auf eine einheitliche Attribuierung der Gnadenfunktion und das zisterziensische Verbreitungsnetz zurück, ohne daß ein gemeinsamer Werkstattursprung vorliegt.

Kerstin Petermann (Hamburg) legte „Neue Ergebnisse zur Werkstattorganisation Bernt Notkes am Beispiel seiner Werke für Reval/Tallinn“ vor und warf aufgrund jüngerer Restaurierungsbefunde an Arbeiten im Lübecker Dom, in Aarhus und Tallinn die Frage nach seiner Bildschnitzertätigkeit neu auf. Er wird in Urkunden nur als Maler genannt, und in vielen Abrechnungen für seine Arbeiten begannen Ausführende der Schnitzarbeiten. Deren unterschiedliche Ausführung einerseits (insbesondere der unterschiedliche Übergang zwischen geschnitzten und bei der Fassung – teils mit Fremdmaterial – ausgeführten Details) und die Über-

einstimmung in der Farbfassung andererseits lassen sich nur schlüssig erklären, wenn man verschiedene Bildschnitzer annimmt, deren Teilwerke durch die Vorgaben und die Endbearbeitung des Malers und Werkstattleiters Notke ein einheitliches Gepräge erhielten.

Jan Svanberg (Stockholm) beschrieb ausführlich den „Altarschrein von Rytterne: ein vergessenes Werk Bernt Notkes in Schweden“ und diskutierte die verschiedenen, auf Lübeck weisenden Zuschreibungen. Er wies die Attribuierung auf Henning von der Heide zurück, weil die ihr zugrundeliegenden Parallelwerke in Lübeck einen grundsätzlich anderen hierarchischen Aufbau der Personengruppe in dem zentralen Motiv der Gregorsmesse zeigen.

Helena Risthein (Estnisches Kunstmuseum Tallinn) stellte die Frage: „Die Altäre der Kirchen in Lääne-Nigula (Pönal) und Kaarma (Karmel, Carmel) – Erzeugnisse der Werkstatt Henning von der Heides?“ Ausführlich beschrieb sie die Stücke, erschloß ihre (schlecht dokumentierten) Restaurierungsbefunde und knüpfte daran eine weit ausgreifende Diskussion der möglichen Vergleichsobjekte an, die aufgrund der Kriegszerstörungen teilweise auf Bildmaterial basieren mußte. Aufgrund der gewichtigen Argumente für Notkes Urheberschaft hielt sie zwar nicht ihn, aber einen seiner Schüler, der stilistisch zwischen Henning von der Heide und dem Imperialissima-Meister steht, für den Schöpfer.

Beim gemeinsamen Besuch beider Sektionen in der Nikolaikirche trug Hartmut Freytag (Hamburg) unter der Überschrift „*adaptatio*‘ und *imitatio*‘. Gedanken über den Totentanz von St. Marien in Lübeck und St. Nikolai in Reval (Tallinn)“ vor. Die These, daß das Revaler Fragment ein Teil des 1942 zerstörten Lübecker Gemäldes sei, gilt als widerlegt: Bernt Notke setzte 1463 die Aussage des Tanzes in das Hier und Jetzt einer authentischen Stadtansicht, während er 30 Jahre später in Reval – mit Lübecker Motiven – ästhetisierende Tendenzen moderner Naturdarstellung zeigte. Auch beide Texte, obwohl weitgehend nur komplementär erhalten, können als unabhängige Bearbeitungen einer mittelniederländischen Vorlage angesehen werden. Trotzdem zeigt der Vergleich mit dem nächststehenden Gemälde in Meslay-Le-Grenet ebenso wie die nur der Lübecker und Revaler Textfassung eigene kunstvolle Verschränkung der zyklischen Texte zu einer der Bewegung der Figuren entsprechenden Reigendynamik, daß hier nicht nur eine über die *imitatio* hinausgehende *adaptatio*, sondern gar eine *aemulatio* gelang. Mochten die Revaler Auftraggeber ihre Bestellung an dem Lübecker Vorbild orientiert haben: Notke übertraf hier wieder das Vorbild – diesmal sein selbst gesetztes. – Anschließend führte Jüri Kuuskemaa durch die Nikolaikirche. Er berichtete vor allem über die neuen Erkenntnisse, die man aufgrund

der in Moskau mit äußerster – heute noch nicht wieder erreichter – Sachkunde erhobenen Restaurierungsbefunde über die Arbeitsweise bei der Entstehung des Hauptaltars gewinnen konnte – u.a. gab es einen Plan für den späteren Einbau der Heiligenfiguren auf dem Holz der Rückwand, der neue Identifikationen ermöglichte. Auch ist nach der Restaurierung des Totentanzes zu erkennen, daß das Jagdtier kein Hirsch, sondern ein Hase ist.

Am folgenden Tag sprach Kaur Altoa (Universität Tartu) über den „Chorumgang in Alt-Livland“. Dieses im Rahmen der Usurpation bischöflicher Attribute durch das repräsentationsbedürftige Stadtbürgertum in Norddeutschland von der Kathedralgotik übernommene Element eines Chorumgangs (oft mit Kapellenkranz) – Beispiel Lübeck: St. Marien – hat sich nur in vier Kirchen Alt-Livlands verbreitet. Bei genauer Betrachtung der Lösungen in St. Petri in Riga, dem Dom zu Dorpat und den beiden Hauptkirchen der Revaler Unterstadt wird nur in Riga eine klare Beeinflussung aus dem Ostseeraum faßbar. Bei der einzigen Bischofskirche mit Chorumgang hingegen kann man sogar Parler'schen Einfluß (im Gefolge einer Bischofsberufung aus der Umgebung Karls IV.!) annehmen, und in Reval sind die örtlichen Steinmetzzünfte stilbestimmend! Gemeinsam ist allen vier Kirchen jedoch ein gehobenes Repräsentationsbedürfnis von Korporationen als treibende Kraft, wobei in Dorpat an die Stelle der Stadtbürger der Adel in Gestalt der Großvasallen des Bischofs tritt! Gerade der letzte Gesichtspunkt ist für die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Hanse und Kunstentwicklung aufschlußreich.

Anschließend behandelte Markus Hiekkanen (Universität Helsinki) „Die mittelalterlichen Stadtkirchen in Finnland“ unter der Frage, ob die Gotteshäuser der sechs Städte gegenüber denen der Landgemeinden besondere – städtische oder gar hansische – Züge aufwiesen. In Turku und Naantali hatten freilich der Bischof bzw. der Brigittenorden Stil und Größe der Kirche bestimmt, und in den übrigen Städten waren nur die Kirchen von Ulvila, Porvoo und Wiborg größer als die Gemeindekirchen. Zwar verwendete Carsten Nybuhr (Rostock) in Porvoo deutlich feinere architektonische Zierformen als etwa in Sippoo, aber der schlichte Grundriß der rechteckigen Halle ohne Chor war allen gemeinsam.

Ebenfalls von der Universität Helsinki kam Jyrkki Knuutila mit seinem Referat „Der Kult des heiligen Olaf in der Kunstgeschichte“ – exemplifiziert am Beispiel der 82 Holzskulpturen und Wandgemälde des Heiligen aus dem 12. bis 16. Jahrhundert in 62 der 136 mittelalterlichen Kirchen Finnlands. Er stellte eine charakteristische Verschiebung in den Attributen und ihrer Ausdeutung fest: die Axt – Herrschaftszeichen im römisch/

nordwesteuropäischen Kulturkreis – wird zum Martyriumswerkzeug umgewandelt, der vom Kriegsherrn besiegte Feind der früheren Darstellung wird zum durch einen Drachen symbolisierten besiegten allgemeinen Bösen – eine Umdeutung, die Knuutila mit den Dominikanern als geistlichen Partnern der Hansekaufleute in Verbindung bringt.

„Lübeck und Reval: zwei Altarretabel Hermen Rodes im Vergleich“ war das Thema des Vortrags von Anja Rasche (Speyer), bei dem sie am Hauptaltar der Nikolaikirche Reval und dem Lukasretabel der Lübecker Katharinenkirche einerseits weitestgehende Übereinstimmungen in der Malerei Hermen Rodes, andererseits auffällige Unterschiede in den Bildschnitzereien feststellte (der Revaler Schnitzer wird dabei mit dem Meister des Retabel von Trolle-Ljungby [Schweden] identifiziert). Die gezielte Bestellung aus Lübeck für Reval wirft ein Licht auf die Kulturbeziehungen, die jedoch angesichts der weiten Verbreitung von Rodes Werken sogar über den gesamten Ostseeraum hinausgehen.

Als Gast aus Lettland sprach Elita Grosmane (Universität Riga) über „Die Rolle der Hanse bei der Verbreitung mittelalterlicher Plastik im Baltischen Raum“. Sie konzentrierte sich auf stilistische Bezüge der aufgrund der Reformation nur sehr spärlich erhaltenen Holzplastiken des 14. Jahrhunderts aus Lettland (u.a. Anna Selbdritt von Runö, Triumphkreuz aus der Jakobikirche in Riga) und zeigte, daß diese in der Blütezeit der Aszendenz der Hanse weit über den Hanseraum hinausweisen.

Die Arbeit der Sektion klang mit dem Beitrag „Lübecker Maler und Portraitisten im 17. Jahrhundert in Tallinn“ von Pia Ehasalu (Restaurierungszentrum Kanut, Tallinn) aus. Während in Lübeck die Malerei nach der Reformation im Rückgang begriffen war, verzeichnete Reval im 17. Jahrhundert einen deutlichen Zuwachs der Nachfrage nach künstlerischer Produktion, die sich in der Zahl von 56 Malern und Porträtisten, darunter 26 fähigen Künstlern, niederschlug. Diese waren oft zugewanderte Freimeister, die regelmäßig Konflikte mit der Malerzunft auszutragen hatten, da sie aus Auftragsmangel auch einfache Malerarbeiten ausführten. Als Herkunftsort ragt Lübeck nicht besonders unter den norddeutschen Städten heraus; der erste Lübecker war Peter Wichert, die bekanntesten waren Vater und Sohn von Hembsen; einer ihrer Gesellen, Hans Deters, wanderte an den Zarenhof nach Moskau weiter.

Die Organisation der Tagung in zwei Sektionen, die einer großen Zahl von Vortragenden die Teilnahme ermöglichte, wurde im Laufe der Tagung zunehmend bedauert. Immer wieder tauchten vor allem in der Sektion Kunstgeschichte Erklärungsmodelle und Diskussionshypothesen auf, die auf geschichtliche Entwicklungen zurückgriffen (z.B. künstlerische Zuschreibungen aufgrund angenommener enger politischer Beziehungen),

die selbst aber wiederum im Lichte neuerer historischer Forschungen ganz anders gesehen werden.

Trotzdem gelangen in den Vorträgen zahlreiche Hinweise darauf, daß der nordöstliche Ostseeraum wohl nicht so sehr mit einigen großen Einflußsträngen an ein bestimmtes mitteleuropäisches Ausstrahlungszentrum angebunden, sondern vielmehr in ein komplexes, aber vitales gesamteuropäisches Geflecht mit feinen Verästelungen eingebunden war. Die Überwindung der Isolation des Nordostens muß nicht mit dem Rückgriff auf eigentlich Überwundenes – wohlfeile Erklärungen und diskriminierende Vereinfachungen – einhergehen. Der Baum der neuen Freundschaft werde am festesten stehen, wenn seine Wurzeln die Spalten und Brüche des gewachsenen Bodens mutig durchdrungen haben – dieses Bild wurde zur Eröffnung der Tagung gezeichnet. Sie dürfte diese Wurzeln kräftig vorgetrieben haben.

Die Vorträge des Symposiums sollen wieder in der Schriftenreihe der Aue-Stiftung erscheinen.

Robert Schweitzer, Lübeck
(unter Mitarbeit von Tulikki Laurila und Laine Paavo)

**Images of the Past:
The Political Relevance of History
in Post-Socialist Change.
International Seminar in Tallinn, 18–19 September, 1998**

It is commonly known that in the socialist countries historiography was subjected to important political constraints. That resulted in important discrepancies between the Western, emigrée and domestic views of the histories of those countries; there were also important differences between „official“ history and the private memories of the population. Starting with the gradual abolition of censorship in the late 1980s, Western historiography became more widely known and accepted by the central and east European public at the same time as new views of history started to emerge among historians, intellectuals and civic activists in the socialist countries themselves. The change in history-writing also played an important political role, as it provided critical arguments against the communist system, and elements for the formation of new identities. Now, some years after the fall of communism, much of central and east European history has been reassessed. The time for meta-level analysis of the role of history-writing in the societies in transformation also seems to have arrived.

The topicality of this theme is well illustrated by the fact that, during a short period, several different events have focused on it. Changes in Baltic history-writing were the proposed subject of the „Baltische Studientage“ („Forum Balticum“), originally planned for September 1998, but postponed for unexpected practical reasons. In Tallinn an international seminar on „Images of the Past: The Political Relevance of History in Post-Socialist Change“ took place on 18–19 September. It can even be mentioned, that one week later, the Finnish-Estonian Friendship Society „Elias Lönnrot Society“ celebrated its anniversary in Tartu with a series of lectures on changes in Finnish and Estonian history-writing.

The seminar „Images of the Past“ was arranged by the Estonian Institute of Humanities (Eesti Humanitaarinstituut), a non-governmental, non-profit organisation founded in 1988, which offers university courses and degrees in a number of humanities, including history and sociology. The subject of the seminar was the different uses of history in directing, legitimising and criticizing the post-socialist changes in politics, economy and society. Evidently, the cultural, symbolic and identity-building aspects of post-socialist change deserve more attention than they have received hitherto, and the uses of historical consciousness play an important role here.

The seminar was arranged as a series of six presentations of research papers with subsequent discussions over two days. The audience consisted of about sixty scholars and students, mostly Estonian, and the lecturers included Kristian Gerner (Uppsala), Elena Hellberg-Hirn (Helsinki), Mikko Lagerspetz (Tallinn), Jonas Oškinis (Kaunas), Erle Rikmann (Tallinn) and George Schöpflin (London). The aim was not to gather a very large number of participants, but to foster serious discussion on the basis of written research papers, which were available in advance.

The first paper „Post-Socialism as a Return: Notes on a Discursive Strategy“ was presented by Mikko Lagerspetz, since September 1998 Rector of the Estonian Institute of Humanities. His paper examined the uses of the metaphor of „return“ in political and scholarly discourse, describing recent central and east European development. It was noted, that in addition to the modernization theory, which is often used for interpreting post-socialist change, „return theories“ have been frequently used too, either as warning for the surfacing of „primordial“ nationalist sentiment, or as a reference to the return of some positive aspects of prewar central and east European societies. Lagerspetz distinguished between the views of post-socialism as a way back to historical „truth“, to the roots of the „nation“, to a „normal“ society, and finally, as a way back to „Europe“.

After discussing and illustrating them by examples, he noted, that even what is usually regarded as historical „truth“, enables several, sometimes diametrically opposed ways of interpretation; a reference was made, to the divergence between Lithuanian and Belorussian views as to who should be regarded the proper heirs to the Grand Duchy of Lithuania, Rus' and Samogithia. Thus, the discursive strategy of „return“ can be used for very different purposes. In post-socialist countries, it has been used with some success to support the (re-)introduction of capitalism and the Western brand of democracy, by endowing them with a sort of traditional legitimation of which they seriously stand in need. However, the discursive strategy of return is available for conservative Communist and extremist movements too. The different uses and different users of that strategy also deserve to be studied, in order for us not to repeat the history, but to learn from it.

Elena Hellberg-Hirn from the Alexander Institute for Russian and East European Studies in Helsinki presented an analysis of the development of Russian state symbols under the title „The Return of the Eagle“. She gave an overview of the debate in the 1990s about new state symbols, thoroughly discussing the political connotations of different proposals. The inclination of President Eltsin and the Russian power elite to utilise

imperial symbols was interpreted as serving the purpose of legitimating strong central power and future imperial ambitions. First and foremost, it means that the imperial identity („imperskoe soznanie“) of the power elite has been symbolically boosted rather than a democratic development of the Russian Federation. The need for legitimation and identity-building symbols is all the more important, because rapid social change has made Russia „a foreign country even for Russians“. Hellberg-Hirn finished her presentation by claiming that those who have the power to control the past are able to control the present and, perhaps, even the future.

The topical question of EU enlargement was treated in the following paper, presented by Kristian Gerner from the Institution for East European Studies of the University of Uppsala. This paper „Piast and Jagiełło, Árpád and Stephen: Historical Myths and EU Integration“ made a comparison between the historical myths of the Hungarian and Polish nations. The formation of the Polish historical identity has to be tied to two royal dynasties, one (Piast) from the west and the other (Jagiellonian) from the east. Whereas the Piast had contacts mainly with Western and Baltic areas, the Jagiellonian dynasty was turned towards the Lithuanian and Ruthenian Eastern frontier, and the Black Sea („Międzymorze“). Whereas the Piast state was Polish, centralist and overwhelmingly Catholic, the Jagiellonian period of Polish history was characterized by multinationalism, federalism and pluralism. When assessing the present political orientation of Poland, Gerner suggested that it could be described as following the Piast alternative. However, a „defensive Jagiellonianism“ characterizes Poland's eastern policy. In a similar manner, Hungarian history can be described as a dialectic between the myths of the founding Father Árpád and St. Stephen, the first Christian king of Hungary. The ancestry myth ties Árpád to the East, to nationalism and to Transylvania. St. Stephen's baptism contacts him to multinationalism in the framework of the Catholic Habsburg Empire, and to the urban and royal environment of Budapest. In the contemporary process of European integration, the westerner St. Stephen has come to the foreground in Hungary, as we witness the rise of the westerner Piast in Poland. However, as Gerner noted in the subsequent discussion, St. Stephen's multinationalist connotations make him a more suitable myth to be used in the EU environment, than the nationalist and centralist myth of the Piast Dynasty.

Erle Rikmann from the Estonian Institute of Humanities discussed the role of political influence in the construction of individual biographical narratives, in her paper titled „Retroactive History and Personal Memory“. On the basis of her in-depth-interviews with eight persons who played important roles in the cultural and educational spheres of the

Estonian Soviet Republic, she analysed the ways in which politics were mirrored in their personal life-stories. She identified different interpretation schemes, by which the narrator was able to motivate and legitimate her/his actions during the Soviet régime. These included their references to the so-called „Lithuanian example“, which they presented as a strategy of defending Estonian national values by joining the Communist Party and intending to take it over from Russians and Russian Estonians. By making comparisons between personal biographies and historical discourse after independence, Rikmann came to the conclusion, that a new kind of hegemony, or “monistic way of thinking“ is emerging in Estonia, making it difficult for many of the old generation of intellectuals and administrators to justify their actions during Soviet rule.

The second day of the seminar opened with a presentation by Jonas Oškinis, then working at the Comparative Civilizations Centre of the University of Klaipėda, now a doctoral candidate at Vytautas Magnus University in Kaunas. His paper „Nothing in Common“ dealt with the popular images of interwar, Soviet and contemporary Lithuania. It was based on the text analysis of the twenty most popular Lithuanian printed media sources from the first half of 1998. When, the media image of interwar Lithuania is concerned, it seems at first that there is a lot of controversy and indecisiveness. However, a shift from „Smetona revival“ to an evident scepticism about his policies and style of governance is clearly visible. The view emphasizing interwar Lithuania’s economic backwardness and poverty seems to have pushed aside the previous view of that period as the „Golden Age“ of Lithuanian economy. On the other hand, the educational development of interwar Lithuania is usually presented in a more positive light. The image of the Holocaust in the mass media was characterized as ranging „from ‚no guilt‘ claims to the peculiar form of ‚anti-semitism without Jews‘ – the tendency to blame the victims“. Soviet Lithuanian times were discussed from the point of view of cultural life rather than the political realm. The period from 1954 to 1968 was covered in the popular press very seldom. In all discourse treating the Lithuanian past, the notion of statehood played an important role. Oškinis also made a remark on the mass media’s tendencies to stress the uniqueness of Lithuanian character, and to dichotomize between villains and great men, between Lithuanians and enemies. However, the new international influences and the growth of new generations seem to predict an end to the „ritualisation“ of the Lithuanian past.

As the last presentation of the seminar, „Uses of the Past in Inter-Ethnic Relations“ was presented by George Schöpflin from the School of Slavonic and East European Studies, University of London. He started

from the remark, that given that there can be no total history, there can be no absolute truth either and no absolute objectivity in the uses of the past. Nevertheless, every community acts as if absolute truth and objective history did exist. This is based, in turn, on the sacralisation of a set of basic norms that are central to that collectivity's cultural reproduction. This is the world of *doxa* or of implicit meanings, or, at a more banal level, of common sense. It should not be regarded as a manifestation of irrationality, but as something structured by the rationality of cultural reproduction. Because the past can be used to underpin those basic norms, its uses become an inescapable aspect of identity-construction and, necessarily, an aspect of power. In inter-ethnic relations, the stronger group may try to deny the weaker group the capacity to control its own past. Schöpflin used Hungaro-Romanian and Anglo-French relations as examples of controversies where contrasting claims of the past are involved. However, both examples could also be used to show, that despite the irreconcilability of the competing historical discourses, action that will result in violence can successfully be avoided.

The final discussion touched a number of matters, including the question of the uniqueness of the Holocaust, when compared with the atrocities taking place in former Yugoslavia today. The possibility or impossibility of establishing objective historical truth was once more discussed. Despite the variety of the themes discussed at the seminar, a theoretical starting-point, quite clearly common for all of the lecturers, could be identified. It comes close to the constructionist view of history and social reality as results of interpretation by social actors.

The arrangements of the seminar were supported by the Soros-financed Open Estonia Foundation, the Swedish Institute and the Information Bureau of the Nordic Council of Ministers. Lagerspetz's paper was published in „Eastern European Politics and Societies“ 13 (1999), No. 2. A special issue of the „Finnish Review of East European Studies“ (Idäntutkimus 6 [1999], No. 3-4) was dedicated to the theme of the seminar and included re-written versions of Schöpflin's, Gerner's, Hellberg-Hirn's and Rikmann's papers, along with a new article by Lagerspetz, „The Cross of Virgin Mary's Land: A Study in the Construction of Estonia's „Return to Europe““.

Mikko Lagerspetz, Tallinn

**Nationale Interessen an der Ostsee.
Zusammenarbeit oder Rivalität?
Stand und Perspektiven einer historischen
Ostseeraumforschung.
Zweite Tagung der Ständigen Konferenz
der Historiker des Ostseeraumes (SKHO)
vom 3.–6. Dezember 1998 an der Universität Greifswald**

Vom 3.–6. Dezember 1998 fand die zweite, vom Lehrstuhl für Mittelalterliche Geschichte/Hansegeschichte des Historischen Instituts der Ernst-Moritz-Arndt-Universität Greifswald und dem Landesheimatverband Mecklenburg-Vorpommern e.V. organisierte Tagung der Ständigen Konferenz der Historiker des Ostseeraumes (SKHO) statt. Eine erste, konstituierende Tagung der SKHO war bereits 1996 am gleichen Ort abgehalten worden und hatte auf Einladung des Ordinarius Horst Wernicke Teilnehmer aus neun Ländern rund um die Ostsee versammelt.

Nachdem auf der ersten Tagung „Der Weg der Rus zur Ostsee“ erörtert worden war, standen diesmal „Nationale Interessen an der Ostsee: Zusammenarbeit oder Rivalität“ auf dem Programm. Das Themenspektrum läßt sich in sechs Gruppen zusammenfassen. Da ist zunächst die Frage der historischen Entwicklung staatlicher Integration im Ostseeraum. Hier berichtete Nils Blomkvist (Visby) vergleichend über „Indoktrinations- und Nationalisierungsprozesse in eroberten Gebieten durch die Zeiten“, indem er Gemeinsamkeiten und Unterschiede in den verschiedenen Gebieten rund um die Ostsee herauszuarbeiten versuchte. Mati Laur (Tartu) analysierte „Die baltischen Völker zwischen russischer Regierung und den deutschbaltischen Ritterschaften im 18. und 19. Jahrhundert“ und griff damit den besonders interessanten Fall einer Verschränkung staatlicher Integration und ethnischer Differenz auf, indem er deutlich machte, wie die russische Regierung ethnische und soziale Unterschiede zwischen deutschbaltischen Ritterschaften auf der einen und estnischen und lettischen Unterschichten auf der anderen Seite für die Stabilisierung der eigenen Macht auszunutzen suchte. Aus entgegengesetzter Perspektive ging Hannes Saarinen (Helsinki) das Thema „Danzig im 18. Jahrhundert“ an. Hier zeigte sich der bisweilen erfolgreiche politische Widerstand eines sozioökonomischen Kollektivs – der Stadt Danzig – gegen die territorialstaatlichen Integrationsbestrebungen durch Ausnutzung der Ansprüche verschiedener Staaten für die Integrität der städtischen Autonomie. Diese war freilich in militärischen Konflikten oft

teuer erkauft und durchlitten, indem die Stadt ihrem jeweiligen Schutzherrn viel Geld bezahlen und dessen Armeen Unterkunft und Verpflegung, die gefürchtete „Einquartierung“, gewähren mußte. Aleksandr Myl'nikov (St. Petersburg) beschrieb mit seinem Vortrag „Nikolaus Bergius und sein ‚Freundliches Ansinnen an die Herren Liebhaber der Russischen Sprache, Historien und Bücher‘ im Jahre 1702 aus Narva. Baltische Integration in schwedischen Vorstellungen“ den Versuch eines Plädoyers für die kulturelle Integration einer Randbevölkerung in das Ostseereich der absolutistischen schwedischen Großmacht an der Schwelle ihres Niedergangs. Manfred Menger (Greifswald) klärte mit seinem Beitrag über den Widerhall der Einschränkung der finnländischen Autonomie durch die russische Regierung im Jahre 1899 unter europäischen Staatsmännern und Intellektuellen ein historisches Mißverständnis auf, indem er aufgrund neuerer Untersuchungen die These vertrat, die profinnischen Sympathiekundgebungen von 1899 seien von der finnischen Politik lanciert worden.

Ein zweiter Themenkomplex beschäftigte sich mit Fragen der interstaatlichen Kooperation. Inesis Feldmanis und Ilgvars Butulis (beide Riga) analysierten „Die baltischen Staaten in der Zwischenkriegszeit. Eigene und gemeinsame Interessen (aus lettischer Sicht)“. Der Vortrag konzentrierte sich dabei vor allem auf Ansätze einer gemeinsamen Außen-, Handels- und Militärpolitik der baltischen Republiken nach dem Ersten Weltkrieg, wobei das Ergebnis – wenn auch nicht in allen Einzelheiten – der Forschung bereits bekannt war: Die gemeinsamen Interessen waren wenig ausgeprägt, und es darf weiter diskutiert werden, ob eine wie auch immer geartete Kooperation der drei Staaten irgendetwas am weiteren Verlauf der Geschichte im Rahmen der Politik der großen Mächte geändert hätte. Zu einem ähnlichen Ergebnis kam auch Kalervo Hovi (Turku) mit seinem Beitrag „Aspekte der Zusammenarbeit zwischen Finnland, Estland, Lettland, Litauen und Polen. Die Randstaatenkonferenzen 1919–1926“. Auch in diesem Fall war die Durchsetzung eigener Interessen mehr Vater des Gedankens einer interstaatlichen Kooperation als eine tatsächliche gemeinsame Zielsetzung der beteiligten Staaten.

Diese Erkenntnis führte bereits hin zum dritten Themenkomplex, der sich mit nationalen Interessen im Ostseeraum in einer *longue durée*-Perspektive auseinandersetzte, wobei sich das Adjektiv „national“ eher auf staatliches Handeln einer bestimmten Region denn auf Interessen einer bestimmten ethnischen Gruppe bezog. Nationale Interessen wurden hierbei aus drei Perspektiven analysiert. Jens E. Olesen (Greifswald) spannte mit seinem Beitrag „Dänische Interessen an der Ostsee vom Hochmittelalter bis ins 19. Jahrhundert“ den Bogen von den Anfängen

der dänischen Monarchie über die Kalmarer Union und die dänisch-schwedischen Auseinandersetzungen der frühen Neuzeit bis in die Zeiten des Skandinavismus und des dänischen Nationalstaates der Moderne, indem er die Kontinuitäten ebenso wie die Wendepunkte dänischer Handlungseinstellungen zu den Ostseeanrainern vom westlichen Ende des geographischen Raumes her deutlich machte. Alvydas Nikžentaitis (Klaipėda) nahm in seiner Darstellung „Der Ostseeraum in der litauischen Geschichte und Politik vom 13. bis 20. Jahrhundert“ eine eher geopolitische und ethnozentrische Perspektive ein und bemühte sich, die Eigenständigkeit litauischer Sicht- und Handlungsweisen in bezug auf den Ostseeraum herauszuarbeiten. Dabei ging es vor allem darum, das spezifisch Litauische von polnischen oder russischen Handlungsmustern abzugrenzen. Erkki Kouri (Helsinki) schließlich steuerte mit „Finnlands Blick in den Ostseeraum“ einen analogen, diesmal freilich unter spezifisch nordosteuropäischen Bedingungen betrachteten Kurs, indem er das spezifisch Finnische besonders gegenüber schwedischen und russischen Einstellungen aufzuzeigen suchte. Allen drei Vorträgen gemeinsam war die Tendenz, das Thema aus der Sicht staatlicher oder kultureller Eliten darzustellen und diese als repräsentativ für die Gesamtheit der Mitglieder der jeweiligen staatlichen oder ethnischen Einheit zu betrachten.

Ein Thema der klassischen Diplomatiegeschichte griff Mieczysław Nurek (Gdańsk) mit seinem Vortrag „British diplomacy and the Policy of Neutrality in the Baltic Sea Region in the 1930s“ auf, indem er auf der Grundlage neuer Quellenstudien vor allem die Bemühungen britischer Diplomaten im Ostseeraum vor dem Hintergrund eines erstarkenden Deutschland deutlich machte.

Ein fünfter Themenkomplex analysierte Handelsbeziehungen im Ostseeraum. Dabei stand nicht, wie zu erwarten gewesen wäre, das große Thema des Fernhandels im Mittelpunkt, sondern zwei seltener behandelte Aspekte, nämlich der von Andrzej Groth (Gdańsk) vorgetragene „Eigenhandel der Seeleute im 17. Jahrhundert am Beispiel der Memel und des Elbinger Seehandels“ und die von Edward Włodarczyk (Szczecin) behandelte „Rivalität zwischen deutschen und polnischen Häfen um das Hinterland in der Zwischenkriegszeit“. Beide Vorträge machten deutlich, daß eine Handelsgeschichte des Ostseeraumes weit über eine Darstellung des gegenseitigen Warenaustausches innerhalb einer bestimmten geographischen Region hinausgreifen muß, will sie dem Wesen des historischen Handels gerecht werden.

Der sechste und letzte Themenkomplex betraf ethnographische Probleme im östlichen Ostseeraum. So berichteten Olga M. Fišman (St. Pe-

tersburg) über „Die Baltische Ethnographie im Russischen Ethnographischen Museum. Die Entstehung der Sammlung und die moderne Forschung“ und Tat’jana A. Šrader (St. Petersburg) über „Die Runenkalendar in den Sammlungen der Kunstkammer zu St. Petersburg“. Diese Beispiele aus der Erforschung der materiellen ethnischen Beziehungen verdeutlichten nicht nur den Entwicklungsstand der St. Petersburger Ethnographie, sondern forderten zugleich zu einer intensiveren Beschäftigung mit allen Aspekten ethnohistorischer Strukturen und Prozesse im Ostseeraum heraus.

Zusammenfassend kann man feststellen, daß ein deutlicher Schwerpunkt der Tagung auf den zwischenstaatlichen politischen Beziehungen im Ostseeraum (staatliche Integration, interstaatliche Kooperation, nationale Interessen, Diplomatie) lag. Wirtschaftliche und kulturelle Beziehungen (Handel, Ethnographie) traten demgegenüber in den Hintergrund. Aspekte der Rechts-, Verfassungs- und Verwaltungsbeziehungen, der historischen Sozialstrukturen, der Religions-, Bildungs-, Ideen-, Mentalitäten- und Alltagsgeschichte, ja sogar eines so augenfälligen historischen Phänomens wie der militärischen Kooperation und Konflikte blieben ein Manko der Tagung und wurden als solches auch von den Tagungsteilnehmern wahrgenommen. Solche Aspekte sollten auf künftigen Tagungen stärker berücksichtigt werden, möchte man sich nicht dem Vorwurf des methodischen Konventionalismus und Traditionalismus aussetzen, sondern die historische Ostseeraumforschung als vollwertigen und gleichberechtigten Teil der europäischen Geschichte etablieren.

Es ist geplant, den größten Teil der Vorträge der ersten und zweiten Tagung der Historiker des Ostseeraumes in einem Sammelband herauszugeben, der in der von Horst Wernicke betreuten Schriftenreihe „Greifswalder Historische Studien“ im Verlag Dr. Kovač, Hamburg, erscheinen soll. Auf diese Weise kann die Tagung auch über den engeren Kreis der Teilnehmer hinaus Impulse zu einer intensiveren Beschäftigung mit dem historischen Phänomen *Ostseeraum* geben. Denn trotz der genannten Defizite ist die Bedeutung der 1996 begonnenen Zusammenarbeit der Historiker des Ostseeraumes kaum zu überschätzen. Der außenpolitische Riß – im Ostseeraum ein Riß zwischen Nord und Süd –, der fast 50 Jahre Historiker in Ost und West voneinander trennte, wird auf solchen Tagungen nicht nur in seinen historischen Kontext eingefügt, sondern eröffnet gleichzeitig Perspektiven für die Rekonstruktion einer jahrhundertelangen geographischen und soziostrukturellen Einheit des Ostseeraumes, die auch im historischen Bewußtsein nach Jahren der Verdrängung erst wieder Raum finden muß. Diese Perspektiven zielen auf eine regional ausgerichtete historische Forschung, die zunehmend an einer vergleichen-

den Erarbeitung der Binnenstrukturen und Außenwelten von historischen Räumen interessiert ist und sich weniger an dem befriedigenden Erlebnis übersichtlicher Kleinräumigkeit orientiert.

Ralph Tuchtenhagen, Heidelberg

Das Institut GLAUBE IN DER 2. WELT in Zollikon bei Zürich. Eine religionskundliche Forschungsstelle

Das Institut GLAUBE IN DER 2. WELT (G2W) wurde 1972 im Auftrag des reformierten Kirchenrates von Graubünden und des römisch-katholischen Bischofs von Chur durch den evangelischen Pfarrer Eugen Voss gegründet. Das Institut verdankt sein Entstehen der speziellen kirchlichen Lage, die durch die Ost-West-Konfrontation im Kalten Krieg entstanden war. Französische Soziologen hatten einst im Kalten Krieg die Erde aufgeteilt: in die Erste Welt des kapitalistischen Westens, die Zweite Welt des von der Sowjetunion beherrschten Ostblocks und die Dritte Welt der Entwicklungsländer. Gemäß dieser Terminologie meinte die Bezeichnung GLAUBE IN DER 2. WELT ursprünglich „Religion in den sozialistischen Ländern“.

Die vom Institut herausgegebene gleichnamige Monatszeitschrift (seit 1973 erscheinend) präzisiert im Untertitel die damaligen Schwerpunkte der Institutsarbeit: „Zeitschrift für Religionsfreiheit und Menschenrechte“. Es waren also von Anfang an nicht in erster Linie theologische Fragen, denen sich das Institut mit seiner Zeitschrift widmete, sondern es beschäftigte sich vor allem mit dem Verhältnis von Staat und Kirche bzw. von Gesellschaft und gläubigem Bürger im sowjetischen Machtbereich. Auf die reale Situation bezogen heißt das: Damals standen Religionsverfolgung und Repression von Gläubigen sowie die Gängelung der Kirchen in den sozialistischen Staaten – inklusive Jugoslawiens – im Mittelpunkt der Berichterstattung. Die Tatsache, daß die Religionsfreiheit ein Menschenrecht, „die Krone der Menschenrechte“, darstellt, lenkte das Augenmerk von G2W generell auf die Menschenrechtsproblematik – und zwar über den kirchlichen Bereich hinaus.

Getragen wurde das Institut von Anfang an von den meisten katholischen und reformierten Kantonalkirchen sowie von der christkatholischen (= altkatholischen) Kirche in der Schweiz. Im Laufe der Zeit stießen auch einige evangelische Landeskirchen und katholische Diözesen sowie Einzelgemeinden in Deutschland zu den schweizerischen Trägern des Instituts; ein deutscher Freundeskreis gründete 1974 den Verein „GLAUBE IN DER 2. WELT – Deutsche Sektion“.

Die Gründung einer Institution, die sich eine problemorientierte Berichterstattung über das religiöse Leben in den sozialistischen Ländern zum Ziel setzte, erwies sich als dringlich, weil die Berichterstattung über die Lage der Gläubigen im Ostblock durch die weltlichen und kirch-

lichen Medien des Westens meistens einseitig – von Illusionen bestimmt – war, so daß sich der Leser im Westen praktisch keine konkrete Vorstellung von der bedrängten Situation kirchlichen Lebens unter sozialistischen Bedingungen machen konnte. Die Genfer ökumenischen Gremien „Weltkirchenrat“ und „Konferenz Europäischer Kirchen“ und mit ihnen die meisten protestantischen Kirchen im Westen, etwa die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und die ihr angegliederten Kirchen in Westdeutschland, vermittelten ein weitgehend positives Bild von der kirchlichen Lage im „real existierenden Sozialismus“, waren sie doch bemüht, intensive Beziehungen zu den Kirchen in den Warschauer-Pakt-Staaten aufzubauen.

Kritische Perspektive

Die kritische Ausgangsposition von G2W brachte eine Darstellung der kirchenhistorischen Vorgänge hinter dem Eisernen Vorhang mit sich, die in Phasen der Orthodoxie- und Sowjetunion-Euphorie, wie sie die westlichen Kirchen vor allem in den 70er und 80er Jahren durchlebten,¹ automatisch Konflikte bringen mußte. So war – um ein Beispiel zu nennen – das auch im Westen verbreitete, aber geschönte Bild vom Leben der orthodoxen Kirche in der Sowjetunion (goldene Kirchenkuppeln, stets volle Kirchen, ein blühendes Klosterleben, emsige Studenten in schönen Priesterseminaren, prächtig gewandete würdige Bischöfe und Priester und über allem die faszinierenden, anrührenden liturgischen Gesänge) mit der vom Institut G2W beschriebenen notvollen Realität kaum vereinbar.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war den Kirchen im sowjetischen Machtbereich eine Kontaktaufnahme mit dem Westen im größeren Maßstab unmöglich: Bereits bei der Gründung des Weltkirchenrates 1948 hatte die Orthodoxie unter offensichtlichem Druck Stalins² die Mitwirkung an der ökumenischen Bewegung abgelehnt; das galt automatisch für alle orthodoxen und protestantischen Kirchen hinter dem Eisernen Vorhang. Erst durch eine Kurskorrektur Nikita Chruschtschew im Jahre 1961 wurde diesen

¹ Man denke an die während der 80er Jahre von den evangelischen Kirchen in Deutschland forcierte Aktion „Freundschaft mit den Völkern der Sowjetunion“, die bei jenen – beispielsweise den baltischen – Völkern, die gegen ihren Willen und mit Gewalt in die UdSSR eingegliedert worden waren, absolutes Unverständnis und größte Verärgerung auslöste.

² Vgl. Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980), hrsg. v. Peter Hauptmann u. Gerd Stricker. Göttingen 1988, S. 782–791, vor allem S. 789: „Botschaft an die Christen der Welt“ (17. Juli 1948).

Kirchen eine Mitarbeit im Weltkirchenrat möglich.³ Chruščëv hatte mit diesem Schachzug von der verschärften Religionsverfolgung in der Sowjetunion (1959–1964) ablenken wollen: Die Kirchenvertreter aus der Sowjetunion (und natürlich auch aus den anderen sozialistischen Ländern) sollten im Westen das kirchliche Leben ihrer Heimatländer in den strahlendsten Farben schildern. Informationen über Kirchenbedrückung und Verfolgung von Gläubigen sollten als Lügen Kalter Krieger gebrandmarkt werden. – Darüber hinaus hatten die Kirchenvertreter aus dem Ostblock die Aufgabe, auf den zahlreichen ökumenischen Foren die außenpolitischen Aktivitäten der Sowjetunion als Beispiele selbstloser Friedenspolitik darzustellen – und zwar so überzeugend, daß die westlichen Kirchenvertreter Druck im sowjetischen Sinne auf ihre Regierungen ausübten.

Bis zu einem gewissen Grade waren sie damit erfolgreich, weil ein Sympathisieren mit der sozialistischen Ideologie in weiten kirchlichen Kreisen seit den 70er Jahren geradezu „schick“ war; es war von einem latenten, zum Teil auch offenen Anti-Amerikanismus begleitet. Die Prager Christliche Friedenskonferenz genoß, obwohl ihre Steuerung durch Moskau längst offenkundig war, in manchen protestantischen Kirchenkreisen des Westens große Sympathie. In diesen Kontext gehört auch die Tatsache, daß leitende Repräsentanten protestantischer Kirchen, ebenso wie die Genfer ökumenischen Gremien, dem „humanen“ Sozialismusmodell sowjetischer Prägung positiv, dem „inhumanen“ Kapitalismusmodell westlicher Prägung hingegen ablehnend gegenüberstanden. Generell wurde eine Behauptung, die einer der damals einflußreichsten russisch-orthodoxen Bischöfe (mit KGB-Offizierspatent), Metropolit Pitirim von Volokolamsk, zu äußern pflegte, im westlichen Protestantismus (auf der Kirchenleitungsebene und bei jüngeren Pfarrern) gern aufgenommen: „Kapitalismus und Kirche sind nicht vereinbar. Die christliche Ethik steht dem Kommunismus näher.“⁴

Vor diesem Hintergrund lag die enge Zusammenarbeit mit den Kirchen im Sozialismus zwar grundsätzlich nahe, sie konzentrierte sich aber im wesentlichen auf die Russische Orthodoxe Kirche und die anderen (ehemaligen) orthodoxen Volkskirchen des Ostblocks. Die Beziehungen zu anderen Denominationen (katholisch, lutherisch, baptistisch usw.) litten zwangsläufig unter der Orthodoxielastigkeit des westlich-protestantischen Engagements.

³ Ebenda, S. 817f.

⁴ Vgl. Norbert Kuchinke, *Gott in Rußland*. Aschaffenburg 1984, S. 125.

Estnische und lettische Lutheraner

Das zeigte sich besonders kraß in den Beziehungen der evangelischen Kirchen in Deutschland zu den lutherischen Schwesterkirchen vor allem in Estland und Lettland, deren 800jährige Kirchengeschichte eng mit dem deutschen Luthertum verknüpft ist. Baltische Kirchenführer, die sich von den deutschen Lutheranern Solidarität in den sie existentiell bedrohenden Problemen (Kirchenbedrückung, Russifizierung usw.) erhofft hatten, wurden oftmals (vielleicht sogar meistens) tief enttäuscht. Die deutschen Delegationen, deren Besuchsprogramm jeweils das Außenamt des Moskauer Patriarchats zusammenstellte, wurden bei der obligaten Zwischenlandung in Moskau zunächst einmal von Würdenträgern des Moskauer Patriarchats „empfangen“ und orthodox eingestimmt; danach durften sie nach Riga oder Tallinn weiterreisen. Dort mußte ebenfalls zuerst dem russisch-orthodoxen Bischof die Reverenz erwiesen werden, der dann oftmals sogar bei den estnisch-deutschen oder lettisch-deutschen Begegnungen anwesend war. Baltische Pfarrer klagten oftmals heimlich darüber, daß sich manche Repräsentanten deutscher Kirchen im Baltikum aufführten wie Vertreter der sowjetischen Besatzungsmacht: Sie hielten nicht an dem im orthodoxen Außenamt vorgeschriebenen Besuchsplan fest, sondern zeigten hier manchmal ohne jegliches Fingerspitzengefühl für die leidvolle Situation in den baltischen Republiken und die Nöte der baltischen Kirchen sogar mehr Interesse für die russische Kirche – die Kirche der Besatzungsmacht – als für die lutherischen Gastgeber. Praktische Hilfe für die baltischen Kirchen wurde unter großen persönlichen Opfern und Gefahren von deutschbaltischen Pastoren geleistet; diese Hilfsaktionen mußten unter höchster Geheimhaltung ohne offizielle Kenntnis der deutschen Kirchenleitungen durchgeführt werden.

Konflikte

Natürlich wollten die westlichen Kirchen den „ecclesiae pressae“ im Osten auch helfen. Viel konnte man allerdings nicht tun. Es gab nur die Möglichkeit, den Kirchen im Ostblock eine gewisse internationale Öffentlichkeit zu geben – sie also zu allen möglichen Konferenzen, zu bi- und multilateralen Dialogen, zu Kongressen usw. einzuladen und von ihnen eingeladen zu werden. Ein hoher Bekanntheitsgrad im Westen gab vor allem den Bischöfen aus sozialistischen Ländern einen gewissen persönlichen Schutz; auch mochten Kirchen mit Westkontakten bis zum gewissen Grade vor allzu plumpen Unterdrückungsmaßnahmen sicher sein.

Dennoch wirkten unter solchen Bedingungen die kirchlichen Kontakte der Ökumene zu den Kirchen der sozialistischen Länder vielfach eher systemstabilisierend. Denn um diese Kontakte mit den „Kirchen im Osten“ pflegen zu können, mußten sich die Kirchen im Westen an die sozialistischen Verhaltens- und „Sprachregelungen“ halten. Das hieß: einerseits verbale Unterstützung der Außenpolitik (a priori „Friedenspolitik“) des Warschauer Paktes unter Führung der Sowjetunion, andererseits das Unterlassen jeglicher Kritik im innenpolitischen Bereich; so mußten die kontaktpflegenden westlichen Kirchen stets darauf achten, daß nicht nur auf Kirchengipfeln, sondern auch im Rahmen ihrer eigenen Kirchen jegliche Kritik an der sowjetischen Religionspolitik unterblieb. So wurden zwar Repressionsmaßnahmen gegen Religionsgemeinschaften und Gläubige in westlichen Kirchenzeitungen meistens mit Schweigen übergangen – dafür kamen darin aber Kirchenvertreter aus dem Ostblock mit harmonisierenden Statements zu Wort.⁵

Die römisch-katholische Kirche nahm stets eine nüchternere, distanziertere Haltung gegenüber den sozialistischen Regimen ein; die Beziehungen des Vatikan zu den katholischen Kirchen in Osteuropa waren demzufolge oftmals äußerst kompliziert. Noch komplizierter waren die katholischen Beziehungen zu den orthodoxen Kirchen des Ostblocks, obwohl es Ende der 70er Jahre zu einer – scheinbaren – Annäherung der Russischen Orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche kam (diese Phase ist verbunden mit dem Namen des russischen Metropoliten Nikodim [Rotov, 1929–1978], der bezeichnenderweise in den Armen von Papst Johannes Paul I. starb).⁶ Doch gab es auch im katholischen Umfeld einige

⁵ Der „Evangelische Pressedienst“ (46/1985), Frankfurt, und die „Lutherischen Weltinformationen“ (46/1985), Genf, publizierten 1985 unter anderem Auszüge eines Interviews mit dem Erzbischof der Ev.-Luth. Kirche Estlands, Edgar Hark: „Es gibt heute keine höhere und edlere Aufgabe, als den Frieden für die jetzigen und kommenden Generationen zu verteidigen und zu erhalten. Darauf sind auch alle Anstrengungen unserer (...) Kirche gerichtet. Die Lage in der Welt ist heute gefährlicher denn je, und die Hauptschuld daran haben die USA und ihre Verbündeten. Wie alle Sowjetbürger halten unsere (estnischen) Gläubigen den Kampf für den Frieden für ihre Gewissens- und Bürgerpflicht. (...) Wir billigen voll und ganz jene konstruktiven Vorschläge sowohl zur Abrüstung im allgemeinen als auch zu einzelnen Fragen der Rüstungsbegrenzung, die die Sowjetunion auf dem internationalen Schauplatz, darunter auch bei den Verhandlungen mit den USA, unterbreitet. Wir unterstützen aktiv die Bemühungen des Weltfriedensrates und des Sowjetischen Komitees zum Schutze des Friedens. Die Friedensbewegung unterstützen wir durch Übergabe von 10000 Rubel an den Friedensfonds. Aktiv beteiligen wir uns an der Tätigkeit der 1960 in Prag ins Leben gerufenen Christlichen Friedenskonferenz.“

⁶ Fairy v. Lilienfeld, Carl Christian Felmy, In memoriam Metropolit Nikodim von Leningrad und Novgorod, in: Kirche im Osten 21/22 (1978/79), S. 292-301; Gerd Stricker, Zwischen Kreuz und Sowjetstern. Zum Tode von Metropolit Nikodim vor 20 Jahren, in: G2W (1998), H. 5, S. 18 ff.

Persönlichkeiten und Institutionen, die enge Beziehungen zur Orthodoxie über alles stellten und die darüber den Repressionscharakter der sowjetischen Religionspolitik in ihren Publikationen weitgehend ausblendeten.

Wer auf die Verfolgungssituation der Gläubigen im Sowjetblock hinwies, wurde von westlichen Kirchenoffiziellen sehr schnell als „Kalter Krieger“, „Ewiggestriger“, „professioneller Antikommunist“ usw. apostrophiert. Informationen über Kirchenverfolgungen wurden kirchlicherseits mit dem Argument vom Tisch gewischt: Wenn in den sozialistischen Ländern Gläubige wirklich unterdrückt würden, dann wären die Gotteshäuser in Moskau, Leningrad, Belgrad, Bukarest oder Sofia nicht so hoffnungslos überfüllt, wie das jeden Sonntag zu sehen sei. Wies man aber darauf hin, daß diese Kirchen deshalb überfüllt seien, weil die Staatsorgane die meisten Gotteshäuser geschlossen hatten, so wurde man – wie etwa das Institut G2W – in offiziellen westlichen Kirchenkreisen als „Lügner“ qualifiziert.

Ziemlich schnell wurde das Institut G2W auch zur Zielscheibe kommunistischer Angriffe, die in der Behauptung gipfelten, das Institut werde von der CIA finanziert und gesteuert. Im Moskauer „Wörterbuch des Atheisten“ wurde G2W diffamiert; in der Auflistung „antisowjetischer“ Institutionen wurde das Institut zusammen mit „Keston College“ zu Kent (heute: Keston Institute, Oxford) regelmäßig geführt.

Es verwundert nicht, daß das Institut von östlichen Geheimdiensten beobachtet wurde. Verschiedentlich war die „Dokumentation“ des Instituts Zielscheibe von Einbrüchen. Im Februar 1992 und im September 1994 meldeten sich Theologen aus der DDR, die (als Austauschstudenten bzw. nach der Umsiedlung nach Westdeutschland) unter dem Vorwand, in Bibliothek und Dokumentation von G2W zu arbeiten, für die Stasi tätig waren.⁷ Die Freigabe der Stasi-Unterlagen ergab auch, daß der KGB die „Kollegen von der deutschen Bruderorganisation“ mit detailliertesten Rappports über die Bewegungen von G2W-Mitarbeitern in der Sowjetunion versorgt hatte.

Bedingte Akzeptanz seit Mitte der 80er Jahre

Im ersten Jahrzehnt seines Bestehens litt G2W unter Anfeindungen verschiedener evangelischer und katholischer Ämter sowie ökumenischer Gremien. Seit Mitte der 80er Jahre setzte sich jedoch bei den Landeskirchen und in den Genfer ökumenischen Gremien die Erkenntnis durch,

⁷ G2W (1992), H. 5, S. 6f.; G2W (1994), H. 12, S. 8.

daß G2W getreu seinem Arbeitsmotto „Reden, wo andere schweigen müssen“ das Anliegen der unterdrückten Gläubigen und ihrer Kirchen in Osteuropa überzeugend und – vor allem seriös – vertrat. Die zahlreichen Dokumente und Texte, die das Institut von Mitgliedern unterschiedlichster christlicher, jüdischer oder islamischer Gemeinden zugespielt bekam und die von G2W publiziert worden waren, machten deutlich, in welcher raffinierter und gleichzeitig rücksichtsloser Weise die diversen Behörden der sozialistischen Staaten den ohnehin schon geringen Bewegungsraum der Religionsgemeinschaften ständig beschnitten.

Eine offizielle Anerkennung der Arbeit von G2W durch die Landeskirchen in der Schweiz und in Deutschland erfolgte vor der „Wende“ nicht. Immerhin kam es aber nach 1985 doch zu einer gewissen Zusammenarbeit, die atmosphärisch zwischen „freundschaftlich“ und „gespannt“ schwankte und durch einen bemerkenswerten Ausspruch des damaligen Chefs des Kirchlichen Außenamtes der EKD in Hannover, Bischof Heinz-Joachim Held, charakterisiert wurde: „Wir in der EKD pflegen die offiziellen Kontakte zu den Kirchen im Sozialismus – Ihr bei G2W dokumentiert die antireligiösen Maßnahmen dort!“

Schwerpunkte der Zeitschrift

Die Sowjetunion nahm in der Forschungsarbeit des Instituts und in der Berichterstattung stets einen zentralen Platz ein. Hier war es in erster Linie die Russische Orthodoxe Kirche, deren Probleme (Manipulierung der leitenden Bischöfe durch die „Organe“, das Verhältnis Kirche – Staat, die Repressalien gegen Gläubige in der sowjetischen Provinz usw.) diskutiert wurden. Die katholische Kirche in Litauen erschien in der Regel als Beispiel kirchlichen Widerstandes – ähnlich wie die Griechisch-katholische Kirche der Brester Union (1596) in Galizien; in der Berichterstattung über die baltischen Republiken ging es häufig um die Hilflosigkeit oder gar Hörigkeit der lutherischen Kirchenleitungen gegenüber der sowjetischen Staatsmacht und um die Bemühungen der baltischen Völker, trotzdem ihre nationalen und kirchlichen Interessen zu wahren. Das Ceauşescu-Regime in Rumänien war ebenso ein Dauerthema wie die problematische Gratwanderung römisch-katholischer Bischöfe in Ungarn zwischen Anpassung und Standfestigkeit; immer wieder kam auch die vielgestaltige Religionslandschaft in Jugoslawien zur Sprache, wo in Slowenien, in Kroatien, in Serbien, Bosnien-Herzegowina, im Kosovo und in Mazedonien höchst unterschiedliche religiöse Verhältnisse herrschen.

Die Anpassung der protestantischen Kirchen in der ČSSR wurde der festeren Haltung der katholischen Kirche gegenübergestellt, obwohl die sog. Friedenspriester auch bei den Katholiken ein Problem darstellten. Immer wieder gab es Anlaß, den eigenen Weg der römisch-katholischen Kirche in Polen darzustellen – z.B. im Zusammenhang mit dem Danziger Aufstand, mit dem Ausnahmezustand 1980/81, ihr spannungsreicher Weg neben und mit der *Solidarność*; dabei wurden immer wieder die religiösen (und damit auch nationalen) Minderheiten in den Blick genommen: Orthodoxe und Griechisch-katholische/Unierte (Russen, Weißrussen, Ukrainer) und ihre spezifischen Probleme in Polen; verschiedene orthodoxe Studenten aus Polen (heute alle im Bischofsrang) weilten als Stipendiaten in der Schweiz. Bis 1989 gehörte die DDR ebenfalls zum Arbeitsgebiet von G2W – hier war der Blick schwerpunktmäßig auf die evangelischen Kirchen und die Umsetzung der These von der „Kirche im Sozialismus“ gerichtet, ohne daß die katholische Seite ausgeklammert wurde.

In der sog. „Rundschau“ (Nachrichtenteil), die ein Drittel des Gesamtumfanges der Zeitschrift GLAUBE IN DER 2. WELT/G2W (Format DIN-A4; 32 Seiten) ausmacht, wurden relativ kurze aktuelle Informationen abgedruckt: Vor allem waren es Nachrichten über Menschenrechtsverletzungen und über Gewissensgefangene in den Ländern des Ostblocks, über ihre Prozesse, ihre Haft- und Lagerstrafen, über Mißhandlungen oder auch über dubiose Todesfälle, über Kirchenschließungen (über den Bau neuer Kirchen konnte man nur selten berichten) usw. Im Hauptteil erschienen umfangreiche Dokumente und Texte (Berichte von Priestern und Gemeindegliedern über die Lage der Gemeinden „vor Ort“; Stellungnahmen von Bischöfen oder Verlautbarungen von Synoden; Gesetzestexte und Kommentare dazu) sowie Aufsätze über bestimmte Entwicklungen der Religionspolitik in den einzelnen Ostblock-Ländern und über aktuelle innerkirchliche oder ökumenische Probleme.

Neben der Monatszeitschrift publizierte das Institut bis Anfang 1987 14tägig seinen „Informationsdienst“, in dem wichtige aktuelle Informationen kommentarlos und weitgehend ungekürzt, meist aus slawischen Sprachen ins Deutsche übersetzt, vorgelegt wurden. Bevor der Eiserne Vorhang zu rosten begann, hatte der „Informationsdienst“ von G2W zehn Jahre lang Redaktionen in Europa und Amerika, denen es um eine realitätsbezogene Berichterstattung ging, als Grundlage ihrer Arbeit gedient.

G2W nach der Wende

Die Vorgänge, die in den einzelnen Ländern zum Kollaps des „real existierenden Sozialismus“ führten, wurden – unter spezieller Berücksichtigung der kirchenpolitischen Aspekte – in der Zeitschrift G2W sorgfältig dokumentiert. So ist es noch heute hochinteressant nachzulesen, wie unterschiedlich die Entwicklungen beispielsweise in Estland und Lettland verliefen. In Lettland wurde am 11./12. April 1989 die gesamte Kirchenleitung, d.h. das Konsistorium (einschließlich Erzbischof Eriks Mesters), gestürzt – mit einer Argumentation, die der zeitweise suspendierte, in der nationalen Erweckungsbewegung aktive Propst Modris Plate formuliert hatte: „Dieser Kirchenleitung war die Gunst der sowjetischen Behörden stets wichtiger als das Wohl unserer Gemeinden!“⁸ Die lutherische Kirche in Lettland hat lange unter dieser Radikalkur einer gleichzeitigen Abwahl der gesamten Führung zu leiden gehabt.

Anders liefen die Dinge in Estland ab, obwohl die Ausgangssituation genau die gleiche war. Man wählte (am 12./13. Juni 1990) fünf von sechs Konsistoriumsmitgliedern ab – jedoch wurden Erzbischof Kuno Pajula sowie einer der alten Konsistorialräte im Amt belassen.⁹ Letzterer wurde später abgelöst, der Erzbischof trat an seinem 70. Geburtstag zurück. So blieb der lutherischen Kirche Estlands das faktische Interregnum, unter dem die lettische Kirche jahrelang gelitten hatte, erspart.

Neue Probleme – neues Profil

Nach dem Zusammenbruch des „real existierenden Sozialismus“ erhielt die Arbeit von G2W ein anderes Profil. Religionsfreiheit und Menschenrechte im bisherigen allgemeinen Sinne bildeten in den postkommunistischen Staaten seit 1991 keine brisanten Problemfelder mehr: In den meisten einst sozialistischen Ländern wurden nach dem Umsturz zunächst einmal alle Religionsgemeinschaften von den bisherigen Fesseln befreit. Symptomatisch war das sowjetische Religionsgesetz vom Oktober 1990, das, westliche Modelle nachahmend, generelle Religionsfreiheit und allen Religionsgemeinschaften absolute Rechtsgleichheit zusicherte.¹⁰ Die Mo-

⁸ G2W (1989), H. 5, S. 11 f.; H. 9, S. 21 ff.

⁹ G2W (1990), H. 7-8, S. 11 f.

¹⁰ Die ungewohnte Religionsfreiheit beseitigte alle Schranken, die die Religionsgemeinschaften bisher an ihrer Entfaltung gehindert hatten. Der erwähnte Grundsatz der absoluten Rechtsgleichheit für alle Religionsgemeinschaften in einem Lande hob Minderheitenkirchen in eine rechtliche Position, die sie in ihrer Geschichte nie

monitoring groups der KSZE (später OSZE) und der Helsinki-Vereinigungen, die die Entwicklung der Menschenrechte in den postkommunistischen Staaten beobachten sollten, fanden auf religiösem Gebiet immer weniger Anlaß zu Protesten. Statt dessen entstanden neue Problemfelder.

In diesem Kontext drangen in alle postkommunistischen Staaten neue (z. T. pseudo-)religiöse Gruppierungen ein, die die orientierungslos gewordenen „homines sovietici“ umwarben. Und auch Protestanten und Katholiken sind angeblich im Begriff, die slawischen, einst orthodoxen Völker an sich zu ziehen. Die kirchliche Verteidigungsstrategie ist überall ähnlich und folgt dem Vorbild der beunruhigenden radikal-nationalistischen Tendenzen in allen diesen Ländern: Dominanz des nationalen Elements in den Kirchen, eine zum Teil aggressive anti-westliche Haltung. Z. B. erklärte das Moskauer Patriarchat die ehemalige Sowjetunion zu ihrem „Kanonischen Territorium“, auf dem nicht-orthodoxe (z. B. westliche) Kirchen grundsätzlich nichts zu suchen haben. Und in fast allen postkommunistischen Staaten wurden seit 1997 Gesetze beschlossen oder in Angriff genommen, die die Rechte nicht-orthodoxer Kirchen einzuschränken und neue religiöse Gruppen rechtlich auszugrenzen versuchen. Dabei bleibt die Haltung der dominierenden orthodoxen Kirchen merkwürdig zwiespältig, wenn neue religiöse Gruppen mit orthodoxem Hintergrund entstehen (am bekanntesten wurden in Rußland die „Weiße Bruderschaft“, „Gottesmutterzentrum“, der neue „Vissarion-Christos“ u. a.).

Zwar kam es zu Auseinandersetzungen zwischen verschiedenen Religionen (Orthodoxie – Islam) und Denominationen (Orthodoxe – Katholiken/Unierte), häufiger sind aber Spaltungen innerhalb einzelner Religionsgemeinschaften – bisher nicht in der katholischen Kirche, aber im Islam, im Judentum, in der Orthodoxie, unter den Lutheranern, den Baptisten u. a. (Angesichts der vom Sowjetstaat erzwungenen Zusammenschlüsse und nach über 70jähriger Unterdrückung jeglicher theologischer Diskussion kann man in diesen Aufsplitterungen vielleicht auch längst notwendige Differenzierungen sehen.) Es sei nur an die Orthodoxie in der Ukraine erinnert, die sich bis 1989 (ebenfalls infolge staatlicher Zwangsmaßnahmen) ausschließlich in Gestalt des Moskauer Patriarchats präsentierte – wo sich aber heute mindestens vier Kirchen Konkurrenz machen (die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats; die Ukrainische Orthodoxe Kirche – Patriarchat Kiev; die Autokephale

kennengelernt hatten. Das bedeutete, daß in der Rußländischen Föderation 1990 bis 1997 beispielsweise eine neoreligiöse (Pseudo-) Sekte (Moon, Scientology, Kinder Jesu u. a.) oder eine Hare-Krishna-Gruppe den gleichen Rechtsstatus einer juristischen Person besaß wie eine Gemeinde der über 1000jährigen Russischen Orthodoxen Kirche.

Ukrainische Orthodoxe Kirche und schließlich die Griechisch-Katholische Kirche [Union von Brest 1596]).

Kirchen und Radikal-Nationalismus

Die früheren orthodoxen Volkskirchen werden von instabilen Regierungen gern wieder in die Rolle von Staatskirchen gedrängt; oft erwarten diese früheren Staatskirchen ihre einstigen Privilegien zurück. Das Wichtigste ist ihnen, als dominierende Kirche im Lande zu gelten; andere Religionsgemeinschaften sollen einen minderen Rechtsstatus erhalten. In besonderem Maße gilt dies für Kirchen nationaler Minderheiten. So reflektiert die religiöse Problematik vielfach auch die Nöte nationaler Minderheiten in einer Zeit, da die wirtschaftliche Not und das ideologische Vakuum durch Hypernationalismen kompensiert werden. Z. B. wirkt sich die repressive Nationalitätenpolitik in Rumänien auch auf die Situation der Kirchen der ungarischen Minderheit und der Siebenbürger Sachsen aus. Die aggressive Haltung aller orthodoxen Kirchen gegenüber der römisch-katholischen Kirche richtet sich kaum gegen katholische Russen, Bulgaren oder Serben, die es bisher kaum gibt: Die orthodoxen Ressentiments gegen die römische Kirche richten sich in den einzelnen Regionen gegen bestimmte nationale Minderheiten, die (in den Augen der orthodoxen Slawen) gegenüber der Orthodoxie eine historische Last tragen – etwa gegen Polen in Rußland oder Ungarn in Rumänien.

Seit mehr als einem halben Jahrzehnt nimmt die Berichterstattung über die erschütternden Vorgänge auf dem Balkan einen immer größeren Raum in der Zeitschrift ein. Neben der Kommentierung der politischen Vorgänge stand immer die Frage im Vordergrund, wo die einzelnen Religionsgemeinschaften (Orthodoxie – Islam – Katholische Kirche) in den diversen Konflikten standen (und heute stehen) und ob bzw. wie sie versuchten, mit ihren Mitteln den Konflikt einzugrenzen. Die Publikation von Dokumenten der Serbischen Orthodoxen Kirche und ihrem Umfeld sowie die Einschätzung der unterschiedlichen Positionen serbisch-orthodoxer Bischöfe in der Zeitschrift zog dem Institut G2W zunächst wieder den Unwillen der orthodoxophilen Kirchenkreise in der Genfer Ökumene und anderswo zu, bis schließlich nicht mehr ignoriert werden konnte, daß die Serbische Orthodoxe Kirche – nicht immer ihre Bischöfe, aber viele Priester – dazu beigetragen hatten, daß die Entwicklung auf dem Balkan außer Kontrolle geriet.

Zielgruppen der Zeitschrift G2W

Die Zeitschrift G2W ist – dank Gratis-Lieferung – an fast allen theologischen Einrichtungen in den postkommunistischen Ländern vorhanden und wird, was sich an den zahlreichen Zuschriften zeigt, intensiv zur Kenntnis genommen: Die ältere Theologen-Generation liest vielfach noch deutsch. Davon ausgehend wurde das Arbeitsziel des Instituts neu definiert: Durch kirchengeschichtliche und konfessionskundliche Beiträge sollen die zahlreichen Denominationen mit anderen religiösen Gemeinschaften bekannt gemacht werden, die sie in kommunistischen Zeiten höchstens vom Namen her kannten. Dahinter steht der Gedanke, daß Angehörige einer bestimmten religiösen Gruppierung ihre tief sitzende Furcht vor anderen Religionen oder anderen christlichen Bekenntnissen abbauen und diese nicht mehr automatisch als Gegner oder Konkurrenten betrachten, wenn sie über diese „anderen“ etwas erfahren – wenn sie diese „anderen“ z.B. als christliche Schwesterkirchen erkennen. Zur sozialistischen Religionspolitik hatte es gehört, getreu dem Motto „divide et impera“ zwischen den Religionsgemeinschaften tiefes Mißtrauen, ja regelrechte Gegnerschaft zu provozieren. Das wirkt bis heute nach. Die Zeitschrift G2W versucht deshalb, theologischen Ausbildungsstätten im früheren Ostblock religions- und konfessionskundliches Informationsmaterial an die Hand zu geben, das zur Schaffung erster Grundlagen überkonfessionellen – ökumenischen – Denkens beitragen soll.

In ähnlicher Weise versucht G2W nationale Konflikte, die jeweils auch ihre religiöse Komponente haben, durch Rückgriffe auf die Geschichte der involvierten Völker, des jeweiligen Landes oder Staates und durch Darlegung der gesamtpolitischen Situation der Region in ihren unterschiedlichen Entwicklungssträngen verständlich zu machen. Durch die gemeinsame Mitarbeit an der Zeitschrift G2W, durch die Einladung von Geistlichen und Laien „gegnerischer“ Volksgruppen zu Konferenzen und sonstigen Anlässen lernen sich ihre „opinion-leaders“ kennen und kommen oftmals schnell in ein sachliches oder sogar freundschaftliches Gespräch. Mehr ist als Anfang gar nicht nötig: Die Angst vor dem „Gegner“ ist geschwunden. Nicht zuletzt auch durch Projektarbeit auf der mittleren und der unteren Ebene, in die ganz bewußt „gegnerische“ Volksgruppen (Rumänen und Ungarn, Russen und Polen, Tschechen und Deutsche usw.) gemeinsam einbezogen werden, gelingt es punktuell, ethnische Spannungen und Vorurteile abzubauen.

Ein dritter Ansporn kommt – in Form Hunderter von Leserbriefen – ebenfalls aus den ex-kommunistischen Ländern: G2W informiere zuverlässig nicht nur über die kirchliche Situation in heutzutage oft unerreich-

baren Ländern, sondern die Zeitschrift mache auch „mit dem bekannt, was in unserem Land, in unserer Stadt, ja: in unserer Straße“ auf dem kirchlichen Sektor geschieht. „Erst aus G2W haben wir Kenntnis erhalten von tragischen Vorgängen in einer anderskonfessionellen Gemeinde in unserer unmittelbaren Nachbarschaft – und wir konnten angemessen reagieren“, heißt es in einem Brief aus Ostpolen (1998).

Schließlich nimmt die Zeitschrift weiterhin ihre ursprüngliche Hauptaufgabe wahr: das Informieren von Menschen im ehemaligen „Westen“ über Kirchen und Religionsgemeinschaften in den einst sozialistischen Staaten. Es hat sich mittlerweile überall die Erkenntnis durchgesetzt, daß die illusionslose, nüchterne und fachkundige Berichterstattung von G2W letztlich hilfreicher ist als euphorisch gefärbte Legenden. Die fünf wissenschaftlichen Mitarbeiter des Instituts sind als Referenten und als Experten im In- und Ausland gesucht – ob es sich um fundierte Analysen der politischen, ethnischen und religiösen Situation auf dem Balkan handelt oder ob Expertisen über die religiöse Lage in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion gewünscht werden (z.B. über den orthodox-katholischen Konflikt in Rußland; den Proselytismus-Vorwurf der Orthodoxen gegen die Kirchen des Westens auf dem „Kanonischen Territorium der Russischen Orthodoxen Kirche“, d.h. auf dem Gebiet der alten Sowjetunion; über die Lage der Unierten in der Ukraine; den neuen Antisemitismus in Rußland; das Wiederaufleben der Eurasischen Idee; die Massenemigration der Rußlanddeutschen und das Schicksal ihrer Kirchen usw.) oder ob Fragen zu Minderheitenkirchen in Polen (Orthodoxe, Lutheraner, Reformierte) oder zur jetzigen Position der Kirchen in Tschechien zu Flucht und Vertreibung der Deutschen gestellt werden.

Projektarbeit

Der Zusammenbruch des alten Systems macht humanitäre Hilfe für die leidende Bevölkerung notwendig. G2W ließ in Moskau eine Filiale registrieren, von der aus Projekte geplant, organisiert und kontrolliert werden. Es handelt sich um die Förderung sinnvoll erscheinender Projekte, die Glieder von Kirchengemeinden oder auch von Kommunen in Eigeninitiative begonnen hatten, denen es dann aber an logistischer und finanzieller Hilfe fehlte. Bei den G2W-geförderten Projekten handelt es sich überwiegend um soziale Maßnahmen (Hilfe für Straßenkinder, Altenheime und Altenbetreuung, Hilfe für Hörgeschädigte, Schreinerlehrwerkstatt in Moskau, Organisierung des Dienstes orthodoxer Priester in Gefängnissen und Straflagern Rußlands, Aufbau orthodoxer Kapellen in

Straflagern, juristischer Beistand bei der Revision offensichtlicher Fehlurteile). – Sozialprojekte in Rumänien und in Ungarn werden durch regelmäßige Reisen an die Projektorte von der Schweiz aus betreut.

Ein weiteres Projekt umschreibt der Begriff „Literaturhilfe“. Im wesentlichen sind dies zwei Bereiche: (Mit-)Finanzierung theologischer und kirchenhistorischer Werke bzw. deren Übersetzung sowie Zurverfügungstellung dringend benötigter Literatur:

1. Die von G2W initiierte und (mit-)finanzierte Reihe „Das Internationale Theologische Buch/IThB“ umfaßt mittlerweile 34 ungarischsprachige Titel. Im russischen Sprachraum hilft G2W bei der Finanzierung von Neuauflagen nicht mehr greifbarer Werke (vorrevolutionärer) Kirchenhistoriker (E. Golubinskij) und von Werken zeitgenössischer Kirchenhistoriker (Dmitri Pospelovskij, Gerd Stricker). Neben Druckbeihilfen und Unterstützung theologischer Ausbildungsstätten in Polen, Tschechien, der Slowakei, Rumänien (rumänische, ungarische und siebenbürgisch-sächsische), Litauen und Lettland besteht ein besonderer Schwerpunkt des Wirkens von G2W in der Finanzierung der Übersetzung deutschsprachiger theologischer Grundlagenliteratur ins Estnische (in Zusammenarbeit mit der Theologischen Fakultät in Tartu).
2. Die Beschaffung theologischer und kirchenhistorischer Literatur für theologische Einrichtungen im früheren sowjetischen Machtbereich folgt keinen konfessionellen oder nationalen Schwerpunkten. Je nach finanziellen Möglichkeiten sucht G2W möglichst vielen Bücherwünschen theologischer Seminarbibliotheken nachzukommen. Grundlegenden Werken muß dabei der Vorrang vor Spezialliteratur gegeben werden.

Verlag und Publikationstätigkeit

Zum Institut gehört auch der „G2W-Verlag“, in dem Titel zu den verschiedenen Aspekten der Arbeit des Instituts erschienen sind, z.B.

- Anatolij Levitin, Vadim Šavrov, Beiträge zur Geschichte der russischen kirchlichen Wirren (= Erneuererbewegung), russisch (1978);
- Mit-Leiden. Russische Christen und Atheisten im Dialog. Vorwort: Lew Kopelew (1983);
- Eugen Voss (Hrsg.): Die „Religionsfreiheit“ in Osteuropa (1984);
- Ottokar Basse (Hrsg.): Kirche im sozialistischen Gesellschaftssystem. Begegnungen – Erfahrungen – Einsichten (1986);
- Gerd Stricker (Hrsg.): Religionen in der UdSSR. Unbekannte Vielfalt in Vergangenheit und Gegenwart (1989);

- Peter Fabian: Im Glauben stark. Katholiken in Osteuropa (1989);
- Hans Sievers: Stundenbuch einer Revolution. Die Leipziger Kirchen im Oktober 1988 (1990);
- Pavel Uhorskai: Von Gott will ich nicht lassen. Erinnerungen eines Bischofs an die Stalinzeit in der Slowakei (1994);
- Wilhelm Kahle: Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten (1995);
- Jan Twardowski: Wenn du betest, atmet Gott in Dir. Religiöse Lyrik aus Polen. Übersetzt von Rudolf Bohren jr. (1996).
- Swatopluk Karasek: Der durchnässte Pfarrer. Übersetzt von Rudolf Bohren jr. (2000).

Der Leiter des Instituts G2W, Erich Bryner, und der wissenschaftliche Mitarbeiter Gerd Stricker publizieren in anderen Osteuropa-orientierten Zeitschriften der Schweiz, Deutschlands, Englands und Rußlands. Von Erich Bryner liegt eine Buchproduktion in der Evangelischen Verlagsanstalt zu Leipzig vor (orthodoxe Kirchengeschichte), von Gerd Stricker Titel zur russischen Kirchengeschichte (Gerd Mohn, Gütersloh; Martin-Luther-Verlag, Erlangen; Propyläen, Moskau) sowie zur Geschichte der Deutschen in Rußland (in der Reihe „Deutsche Geschichte im Osten Europas“ im Siedler Verlag, Berlin). Rudolf Bohren jr. übersetzt religiöse Lyrik aus westslawischen Sprachen ins Deutsche.

Perspektiven

Trotz dieses weiten Arbeitsfeldes und trotz seiner jetzigen Akzeptanz, die das Institut in seiner über 25jährigen Geschichte nie erlebt hatte, ist seine Zukunft ungewiß. Da als Träger des Instituts im wesentlichen die etablierten Kirchen in Betracht kommen, ist das Institut vom finanziellen Notstand der Kirchen, der mittlerweile auch die Schweiz erreicht hat, voll betroffen. Die landeskirchlichen Beiträge sind auf knapp 35% des Jahresetats geschrumpft (früher machten diese Beiträge über 60% aus); die Streichung weiterer Zuwendungen ist bereits angekündigt. Private Förderer können das Institut zwar eine Zeitlang tragen, doch ist dies keine zukunftsträgliche und stabile Finanzierungsgrundlage. Wie viele wissenschaftliche Institutionen in Deutschland ist deshalb auch das religionskundliche Institut G2W in Zollikon bei Zürich in verstärktem Maße auf private Sponsoren angewiesen.

Gerd Stricker, Zürich

The Estonian Institute of Humanities: Twelve Years of Independent Higher Education in Estonia

In 1988, the Czech Catholic „dissident“¹ philosopher Václav Benda coined the expression „parallel *polis*“, which can be used as a catchword to characterise one certain strategy of opposition, pleaded by intellectuals in Central and Eastern Europe. The strength of that strategy was that it was based on one of the actual corner-stones of the real socialist economic and social system: private, informal networks. As a result of economic shortages and the uncertainty and bureaucratic barriers that people had to cope with in their everyday lives, these networks became an indispensable, but officially unrecognised part of social organisation. The term „parallel *polis*“ stood for the possibility of organising an independent society within the dominant one; for creating out of independent communities „the foundation of a better society“, as expressed by Václav Havel in 1978. Ten years later, Benda presented a critical overview of the oppositionaries' activities. „In one area we failed catastrophically: independent education. (...) (W)e must consider the area of schooling and education as one of our main priorities.“²

In Soviet Estonia of 1988 the time had come for similar ideas. Making fervent use of the political liberalisation brought about by Soviet *perestroika* and *glasnost*, Estonians were busy in founding new organisations which formally were cultural in essence, but in that context were highly political. In that year, a group of oppositionary intellectuals founded what was to become the first private university in the Soviet Union, and certainly also one of the first in the whole of Central and Eastern Europe. The Estonian Institute of Humanities (EIH) worked first as a cooperative under the auspices of the Writers' Union of the Estonian SSR. The aim of the Institute first was to offer supplementary education in subjects, which the official system of state higher education did not recognise, or which were taught in an ideologically distorted way. During the first years, a selection of courses was taught in, for example, philosophy, semiotics, history, theology, sociology, and especially foreign languages. The Institute's long-time rector, Dr. Rein Raud, who eventually

¹ Etymologically, the word „dissident“ denotes a person whose opinions differ fundamentally from those of the rest of the society. This, however, was not the case with the opposition in Central Europe; for a discussion of the term, cf. Václav Havel, *Open Letters*. New York 1992, pp. 167-171.

² Václav Benda (et al.), *Parallel Polis, or an independent society in Central and Eastern Europe: An inquiry*, in: *Social Research* 55 (1988), Nos. 1-2, pp. 214-222.

was appointed Professor in Japanese philology at the University of Helsinki, continued his activities at the Institute as well and created the first B.A. programme of Oriental Studies in Estonia.

From 1992/93, the work of the Institute was reorganised as study programmes leading to Bachelor's degrees. At present, these programmes consist of studies in Cultural theory, English language and culture, Estonian language and culture, German studies, History, Literature and semiotics, Oriental studies, Philosophy, Romance studies, Sociology, and Theatre studies. Five different M.A. courses are available, and an application for the opening of Ph.D. courses will be presented to the Estonian Ministry of Education in near future.

Although private institutions of higher education by now have become numerous in Estonia, the EIH has remained the only one focusing on humanities. The Estonian Ministry of Education gradually started a process of formal quality control of the education in all private and state universities. By now, five of the B.A. programmes have gained formal accreditation. Even other programmes have been evaluated with positive results by the government-appointed international expert commission, but official decisions are still lacking.

The Institute has remained small, with less than 400 students and an academic staff of 24 full-time persons and about 35 teachers of occasional courses. Research activities are related mainly to different aspects of interpreting culture and discourse: poetical language (Mikhail Lotman), Japanese classical poetry (Rein Raud), early English language and literature (Arthur Kincaid), discourse and hegemony in the post-communist change (Mikko Lagerspetz), etc. In Estonian intellectual life, the EIH has gained the reputation of an importer of fresh theoretical approaches. We have also tried to introduce new teaching methods and to give the students a more independent role in the learning process and in the planning of their studies. Although the EIH does no longer need to oppose a despotic state, we still regard the renewal of the Estonian system and practices of higher education as a process that is in need of our participation. We not only criticise the Soviet view of education as „received“ knowledge, which still flourishes in state universities, but also the wish to subject higher education to quasi-market calculations of its „effectivity“ in the production of professionals.

Economically, the EIH depends mainly on the tuition fees paid by students. Although this means of financing seems to be sufficient for the numerous private institutions offering education in business and law, it has not guaranteed economical security to the EIH. The economical situation of the students has been affected by the Estonian post-socialist economic

recession. Understandably, the tuition fees must be kept lower than in the business-oriented schools. The variety of courses offered puts additional strain on the budget. The financial support given by the state has been insufficient and unpredictable. At the same time, the Ministry of Education has recently issued new regulations concerning the financial basis of educational institutions. According to the Ministry, a private university should not work in rented rooms, but be in possession of both land and real estate. At present, the EIH is unable to fulfil requirements of this kind.

In conclusion, it can be said that the first private university in Estonia has been only partially successful in its pursuits. Through inner development it has been able to create several well-functioning, up-to-date educational programmes, and a stimulating intellectual environment. On the other hand, it has remained a small institution, of which not much is known by the wider world. Furthermore, it still has not been able to find adequate sources of income. It may eventually have to give up its role as an independent private institution. In a sense, the development of the EIH is illustrative of the overall fate of the ideas of opposition intellectuals from the late 1980s. To what extent will they be able to resist the inertia and corporate interests of the state institutions on the one hand, and the short-sighted pragmatism of new capitalist entrepreneurs on the other? Have they been able to influence society's overall intellectual atmosphere, or have they remained merely a marginal, subcultural phenomenon? The future of the EIH remains unclear, as does that of much of the legacy of the Central and Eastern European revolutions of ten years ago.

Address:

Estonian Institute of Humanities

Salme 12

EE-10413 Tallinn

tel. +372-641 6422, fax +372-641 6422

e-mail: <mikko@ehi.ee>

Mikko Lagerspetz, Rector, Tallinn

REZENSIONEN

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte, hrsg. im Auftrag des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte v. Peter Maser, Dietrich Meyer u. Roderich Schmidt. Folge 2. Düsseldorf: Archiv der Evangelischen Kirche im Rheinland 1997, 120 S.

Der Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte will die Kenntnis der deutschen evangelischen Kirchen in Ostdeutschland und Ostmitteleuropa fördern und die an ihr Interessierten miteinander in Verbindung bringen. Dem sollen auch die von ihm herausgegebenen „Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte“ dienen, deren zweite Folge nun – etwas verspätet – vorliegt. Der Band enthält neben Buchbesprechungen sechs größere Aufsätze.

Pfarrer Christian-Erdmann Schott (Mainz) beschäftigt sich in zwei Beiträgen mit Chancen und Problemen der Arbeit nach der Öffnung des Eisernen Vorhangs: Ein vor den Johannitern gehaltener Vortrag fragt, mit welchen Strategien die Johanniter-Unfall-Hilfe (JUH) unter der weitgehend entkirchlichten Bevölkerung in den neuen Bundesländern Menschen für den Glauben gewinnen könne. Der andere Beitrag berichtet, wie die nach 1945 in Schlesien angesiedelte polnische Bevölkerung, selbst zwangsumgesiedelt, enturzelt und in sich nicht homogen, nach Jahrzehnten der Unsicherheit und der von der Sowjetunion verordneten Verfälschung und Tabuisierung von Geschichte nun in der dritten Generation und nach dem Ende des Kommunismus beginnt, ein Heimatgefühl und eine Beziehung zur jahrhundertealten deutschen Vergangenheit und Kultur Schlesiens aufzubauen. Eine Aufgabe für die Zukunft sei die gemeinsame Erfassung, Erforschung und (soweit noch möglich) Bewahrung dieses Erbes. Dabei zeige sich auf vielen Ebenen bereits eine erfreuliche Zusammenarbeit von Deutschen und Polen und ein die Volksgrenzen überschreitendes schlesisches Heimatbewußtsein.

Die vier übrigen Studien behandeln verschiedene Themen der Kirchengeschichte des östlichen Mitteleuropa seit der Reformation. Karl Schwarz (Evangelisch-Theologische Fakultät Wien) untersucht die Situation des in viele kleine Kirchen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses zersplitterten Protestantismus im Ungarn des 19. Jahrhunderts, eine Situation zwischen ungarischem Nationalismus (Magyarismus), slowakischem und deutschem Selbstbehauptungswillen und Wiener Absolutismus einerseits und zwischen Konfessionalismus und protestantischen Unions-

bestrebungen gegenüber der Übermacht des römischen Katholizismus andererseits. Ecksteine dieser kirchlichen Parallele zum Nationalitätenkonflikt der Habsburger-Monarchie waren die Eröffnung der von den Ungarn wenig geliebten und teilweise boykottierten protestantisch-theologischen Lehranstalt in Wien (1821), die freisinnige Einflüsse von deutschen Universitäten abwehren sollte, die Unterdrückung der (in Wien als ein Produkt des Protestantismus betrachteten) magyrischen Revolution (1849), der Plan des Wiener Praktischen Theologen Karol Kuzmány, eine protestantische Reichskirche unter Gleichberechtigung der Nationalitäten zu schaffen, und das Protestantenpatent zur Neuorganisation der evangelischen Kirche in Ungarn (1859), von Deutschen und Slowaken begrüßt, von den Ungarn bekämpft und nach einem Jahr faktisch zurückgezogen.

Dorothea-Elisabeth Deeters (Bergisch Gladbach) berichtet in ihrer Studie, wie die Jesuiten im bis 1772 polnischen Kroner Land im Kleinkrieg mit dem Protestantismus eine jüdische Gemeinde als Schachfigur benutzten: Die von der römisch-katholischen Bürgerschaft bedrängte, vom Unglück verfolgte und dem Jesuitenkollegium hochverschuldete jüdische Gemeinde in Krone stritt 1757–1759 in einem Prozeß mit der besser gestellten jüdischen Gemeinde im evangelisch beherrschten Friedland um das Recht, von den Juden in drei von Polen an Brandenburg verpfändeten Dörfern die königliche Judensteuer einzuziehen. Sie unterlag jedoch vor Gericht den Friedländer Juden.

In dem Beitrag von Pfarrer Herbert Patzelt (Triest) geht es um den tschechischen evangelischen Liederdichter Georg Transcius und seinen Beitrag zum Widerstand der Protestanten in Schlesien, Tschechien, der Slowakei und Oberungarn gegen die Gegenreformation. Das 1635 von Transcius herausgegebene tschechische Gesangbuch „Cithara Sanctorum“ war unter den evangelischen Tschechen und Polen im Herzogtum Teschen (Schlesien) noch im 19. Jahrhundert in Gebrauch. Die Überschrift des Beitrags nennt ferner die Dichter Georg Joannides Frýdecký und Daniel Joannides Skočovský, von denen der erstere noch kurz gewürdigt wird, während der letzere keine Erwähnung mehr findet.

Die umfangreichste Untersuchung des Bandes behandelt den Konflikt zwischen Paul Speratus, dem Reformator im Herzogtum Preußen, und den aus dem Herzogtum Liegnitz nach Preußen gekommenen, von Caspar Schwenckfeldt beeinflussten Schwärmern Peter Zenker und Fabian Eckel, der im Rastendorfer Religionsgespräch (Dezember 1531) gipfelte. Klaus Burba (Münster) bietet die Kurzfassung einer ausführlicheren Arbeit, einer Vorstellung und Auswertung der damals schon druckfertigen, aber vom Herzog, der den Ausgleich suchte, zurückgehaltenen und erst seit dem 18. Jahrhundert teilweise veröffentlichten Manuskripte der Ak-

ten des Rastendorfer Religionsgesprächs aus Speratus' Nachlaß. (Ob die Manuskripte vor Burbas Studie schon vollständig veröffentlicht und ausgewertet wurden, geht aus der Kurzfassung nicht klar hervor.) Der eigentliche Differenzpunkt zwischen Speratus und den Liegnitzern war die Frage, ob die evangeliumsgemäße Predigt stets als Gotteswort anzusehen sei (so Speratus), oder ob sie erst dort zum Gotteswort werde, wo Christus, der das eigentliche Wort Gottes sei, im Hörenden geistig einwohne und in ihm innere Klarheit und Glauben bewirke (so Zenker und Eckel). Bei der Auffassung der Liegnitzer standen, wie Speratus alsbald erkannte, zugleich die Sakramente als sichtbare und greifbare Gestalt des Wortes auf dem Spiel. Zu der von Luther 1532 geforderten Ausweisung der Liegnitzer Schwärmer aus Preußen entschloß sich Herzog Albrecht erst 1535 auf die Kunde vom Münsteraner Wiedertäuferreich hin.

Die vier historischen Studien sind eine gelehrte und spannende Lektüre; daß ihre Themen eher am Rande der kirchengeschichtlichen Forschung liegen, macht sie noch wertvoller. Kritisch sei aber noch angemerkt, daß alle vier Beiträge stellenweise klarer aufgebaut und strukturiert sein könnten, was dem Verständnis der oft komplizierten Vorgänge, die berichtet werden, förderlich wäre.

Im Vorwort des Bandes bitten die Herausgeber Roderich Schmidt und Peter Maser den Leser, zur Verbreitung der „Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte“ beizutragen und für sie zu werben. Das sei hiermit nachdrücklich getan!

Pastor Simon Gerber, Berlin

Nicholas Hope, German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918. Oxford: Oxford University Press 1995, XIII, 685 S. (Oxford History of the Christian Church).

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um den Versuch einer Geschichte protestantischer Lebenswelten im – weit ausgelegten – Ostsee-raum vom 18. Jahrhundert bis zum Ende des Ersten Weltkrieges. Thema des Buches ist die lutherische Kirchenlandschaft in Deutschland, Schweden-Finnland und Dänemark-Norwegen – das, was man mit einem etwas altertümlichen deutschen Wort den Krähwinkel nennt. Hope hat diesen Ansatz deshalb gewählt, weil er meint, daß das Gedächtnis („memory“), das Zugehörigkeitsgefühl zum eigenen Kirchspiel und Gewohnheit den Wandel innerhalb der protestantischen Lebenswelt besser erklären als

theologische oder politische Faktoren. Hope geht es also um den protestantischen „Durchschnittsmenschen“ (im statistisch-wertneutralen Sinne), eine „Geschichte von unten“, eine Mentalitäten- und Alltagsgeschichte im deutschen Sprachgebrauch. Sein „Generalbaß“, wie Hope es nennt (S. X), besteht aus Pfarramt, Liturgie und Seelsorge. Es geht ihm dabei auch um die Frage, warum und wie die lokal gebundene, kirchenorientierte Identität mit ihren symbolischen Handlungen gegenüber der modernen kapitalistischen Wirtschaftsform und ihren Folgewirkungen auf Lebenswelt, Verhaltensmuster und -normen überleben konnte.

Soweit zu den Kontinuitäten der Geschichte. Aber Hope behandelt auch den Wandel. So den Wandel der Kirchensprache von einer hohen, lateinisch formulierten Theologie zu einer volkssprachlichen, anschaulichen lokalen Glaubenslehre, den Wandel der Kirchenmusik, der als Teil der Liturgie die Entwicklungen in der Sprache begleitete. Theologie spielt dagegen kaum eine Rolle in der Darstellung. Als Quellen dienen ihm folgerichtig weniger die offiziellen Verlautbarungen und Korrespondenzen der Kirchenbehörden, auch nicht die theologischen Werke des 18. und 19. Jahrhunderts, sondern vielmehr einschlägige Aufzeichnungen wie Visitations- und Kirchspielprotokolle sowie Aufzeichnungen der Pastoren.

Hopes Darstellung zerfällt in zwei Teile. Der erste Teil deckt die Periode zwischen 1700 und 1770 ab und behandelt die „Konsolidierung der reformatorischen Kirchenordnung und die Fortsetzung der Reformation“. Dieses Thema wird aufgrund einer Analyse der Kirchenordnungen, der Liturgie, der Entwicklung des Gebets, der Pastorenausbildung, der Seelsorge, der Kirchenmusik, der Predigt und des beginnenden Pietismus, aber auch der Bedrohung der Ordnung durch Staat und Kriege entwickelt.

1770 ist für den Autor der Zeitpunkt, an dem eine Wende hinsichtlich der Anpassung der Kirche an die Zeitumstände stattfindet. Pietismus, Aufklärung, religiöse Erweckung sind die push-Kräfte, die zu einem Aufbruch innerhalb der Kirchengemeinden und zu einem vorläufigen Ende der etablierten Kirchen führen, später aber eine Erneuerung und Neueta-blierung der Kirchen bewirken. Das Analyseparadigma ist dabei das gleiche wie für die Vorgängerperiode. Eine neue Dimension stellt allerdings die Auseinandersetzung der Kirchengemeinden mit dem Nationalstaat, der Industrialisierung und einer damit sich wandelnden Moral dar.

Es ist nicht üblich, in einer Besprechung die Bibliographie zu würdigen. Bei diesem Buch jedoch ist sie drei Sätze wert. Hope begnügt sich nicht damit, die enorm umfangreiche Literatur über den Protestantismus in Deutschland und Skandinavien aufzuzählen. Er kommentiert die nach den Textkapiteln geordneten Titel einerseits in Form einer persönlichen

Einschätzung des Nutzens für das Thema des Buches, andererseits formuliert er Forschungslücken und gibt Anregungen zu ihrer Schließung. Die Bibliographie erfüllt damit zugleich die Funktion eines Forschungsberichtes.

Was man vermißt, ist ein zusammenfassendes Kapitel, das die Hauptthesen noch einmal klar formuliert und dem interessierten Leser die Möglichkeit gibt, sich die tragenden Elemente einer Geschichte protestantischer Befindlichkeiten im 18. und 19. Jahrhundert vor Augen zu führen. Auch ist nicht ganz einsichtig, warum Hope mit dem Jahr 1700 beginnt. Dieser Zeitpunkt birgt weder eine Wende in der Kirchenorganisation, Theologie oder Kirchenpolitik noch bedeutet er einen Paradigmenwechsel für die Alltags- und Mentalitätsgeschichte des protestantischen Gemeindelebens. Allenfalls von den Anfängen des Pietismus wird dieses Jahr umkreist. Eine klare Begründung für das Anfangsjahr sucht man jedoch bei Hope vergeblich. Vielmehr setzt seine Darstellung, und dies nicht als Vorgeschichte gekennzeichnet, auf breiter analytischer Front irgendwann in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts ein. Dagegen ist das Jahr 1918 mit dem „Zusammenbruch“ des protestantischen Krähwinkels durchaus plausibel.

Abgesehen von dieser, vielleicht auch nur für den in Deutschland sozialisierten Historiker unbefriedigenden Tatsache ist Hopes Buch nicht nur ein Handbuch einer Geschichte des Protestantismus von unten, sondern ein Erstlingswerk und eine Fundgrube an inspirierenden Beobachtungen zum Thema. An diesem Buch kann niemand vorbei, der sich mit der protestantischen Bevölkerung der Vormoderne beschäftigt.

Ralph Tuchtenhagen, Heidelberg

Religion und Kirche in der modernen Gesellschaft. Polnische und deutsche Erfahrungen, hrsg. v. Ewa Kobylińska u. Andreas Lawaty. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1994, 321 S. (Veröffentlichungen des Deutschen Polen-Instituts. 8).

Der Band gibt die Referate und Diskussionsbeiträge einer Tagung wieder, die bereits im März 1993 in Frankfurt/Oder stattgefunden hat. Das stellt den Rezensenten vor eine doppelte Schwierigkeit: Zum einen gehen einige Beiträge – offenbar durchaus der Intention der Veranstalter folgend – trotz der zeitlichen Schwerpunktsetzung des Tagungsthemas so weit in

die Vergangenheit zurück, daß der Eindruck entsteht, die wechselseitige Unkenntnis und Fremdheit sei noch so groß, daß im deutsch-polnischen Dialog auch die Erörterung einer gegenwartsnahen Fragestellung erst einer Grundlegung „von Anfang an“ bedürfe.

Auf der anderen Seite ist jedoch nicht zu verkennen, daß das vornehmliche Interesse der Diskutanten weder der fernerer Vergangenheit noch einer weitgefaßten Moderne galt, sondern einer Bilanz des seit 1989 eingetretenen Wandels und einer Momentaufnahme und Interpretation der zum Zeitpunkt des Symposiums feststellbaren Lage. Der Wandel äußerte sich aber in kirchlicher Hinsicht – trotz der deutschen Wiedervereinigung – in Polen wesentlich stärker als in Deutschland und betraf hier vor allem die Stellung der katholischen Kirche zum Staat und in der Gesellschaft. Die vergleichende Perspektive der Tagung wurde daher in erheblichem Maße durch das gemeinsame Interesse gerade an der Rolle von Religion und Kirche in Polen verdrängt, wobei die polnischen Teilnehmer sowohl ihre deutschen Gesprächspartner über Entwicklungen und Sichtweisen informierten als auch untereinander Meinungsverschiedenheiten austrugen. Heute trennt uns aber schon ein größerer Zeitabschnitt von jener Tagung als diese von den Ereignissen des Jahres 1989, und manches, was 1993 noch strittig war (u.a. Konkordat und Verfassung), hat mittlerweile eine Lösung gefunden.

Die Beiträge sind in die fünf Sektionen „Religion und Kirche im ungeteilten Europa“, „Religion in der nationalen Kultur: Polen und Deutschland“, „Polens religiöse Minderheiten und die Nachbarn“, „Polnischer Katholizismus im Wandel“ und „Kirche und Demokratie: Deutschland und Polen“ gegliedert. Aus dem zu Beginn von Hans Maier (München) souverän gegebenen Überblick bleibt vor allem der Satz haften: „Europas Wiedervereinigung war (...) keine Stunde der Ökumene“ (S. 30). Der katholische Theologe und Philosoph Józef Tischner (Krakau) gab der ganzen Tagung ein Paradigma vor, indem er als eine der Reaktionsformen auf die Situation des Glaubens in der postkommunistischen Zeit die manichäische Denkweise einer scheinbar eindeutigen Trennung von Gut und Böse kritisch hervorhob, neben den gegenläufigen Tendenzen, den Glauben entweder auf seine gesellschaftliche, ethische Funktion zu reduzieren (zu „vergesellschaften“) oder ihn umgekehrt als private, auf die individuelle Auseinandersetzung mit dem Evangelium gestützte Angelegenheit zu betrachten. Tischner sieht die postkommunistische Religiosität seines Landes wegen ihrer Unfähigkeit zu einem sinnvollen Dialog noch im Bann dessen, was sie negiert. Der „religionspolitologische“ tour d’horizon von Otto Kallscheuer (Wien) kann seiner Allgemeinheit wegen zu dieser Diagnose nur geringen Erkenntnisgewinn beitragen.

Ganz unterschiedlich lösen der Jesuit Norbert Brieskorn (München) und der Nestor der polnischen Kulturgeschichte, Aleksander Gieysztor (Warschau), die Aufgabe, über die Bedeutung der Religion in der Kultur ihrer Länder zu sprechen. Während Brieskorn eine geistesgeschichtliche Abhandlung sehr traditioneller Art bietet, die Kultur weitgehend mit Literatur gleichsetzt, erläutert Gieysztor eher ethnographisch die mittelalterlichen Wurzeln der weder durch die Reformation noch durch die Aufklärung berührten polnischen Volkskirche. Einem ähnlichen Ansatz folgend, schildert Janusz Tazbir (Warschau) anschaulich Stereotypen des polnischen Volksglaubens, etwa die Identifikation des Deutschen mit dem Lutheraner und beider buchstäbliche „Verteufelung“. Theo Mechtenberg (Vlotho) bringt als deutsches Gegenstück wiederum vorwiegend Beispiele aus der Literatur; erst am Ende seines knappen Beitrags stellt er die Frage nach der Wahrnehmung religiöser Phänomene durch „Normalmenschen“, z.B. nach Polen reisende deutsche Jugendliche. Auch bei Ludwig Mehlhorn (Berlin), der Heinrich Böll und Czesław Miłosz vergleicht, steht das eigentlich Weiter-, aber auch über den selbstgesetzten philologischen Rahmen Hinausführende am Schluß: „Der religiöse Dialog wird im deutsch-polnischen Gespräch weithin ausgeklammert – als wäre Religion das ganz und gar Eigene, für den anderen ohnehin nicht Verstehbare. Das Bild von Religion und Kirche, das Deutsche und Polen von der jeweils anderen Seite haben, ist nicht sehr differenziert.“ (S. 131)

In Sektion III stellen Helmut Juros, Professor für Sozialethik an der Katholisch-Theologischen Akademie in Warschau, der reformierte Pfarrer Bogdan Tranda und die Historikerin Hanna Krajewska (beide ebenfalls Warschau) die religiösen Minderheiten Polens und ihr Verhältnis zur überwältigend starken „Hauptkirche“, aber auch deren Haltung zu den Kirchen der Nachbarländer aus unterschiedlichen Blickwinkeln dar. Bedenkenswert ist besonders Trandas Feststellung: „Manchen katholischen Kreisen scheint es nicht bewußt zu sein, daß das jetzige Verhältnis der Konfessionen hauptsächlich aus den Entscheidungen von Jalta resultiert; obwohl sie sich als dessen Feinde erklären, unterstützen sie in der Frage der konfessionellen Beziehungen im Grunde das Nachjalta-System.“ (S. 173) Wer weiß zudem bei uns, daß die größte nichtkatholische Religionsgemeinschaft in Polen nicht die – noch dazu in Lutheraner und Reformierte geteilten – Evangelischen sind, sondern die fast eine Million Gläubige zählenden Orthodoxen? Die selbstbewußten Diskussionsbeiträge des orthodoxen Bischofs von Breslau und Stettin, Jeremiasz (Jan Anchimiuk), gaben der Tagung einen besonderen Akzent.

Auch die Beiträge der Sektion IV wurden nur von polnischen Referenten bestritten. In einem etwas angestrengt strapazierten Bild versucht

Zbigniew Nosowski, Redakteur der Zeitschrift „Więź“ und Vizepräsident des Warschauer „Klubs der katholischen Intelligenz“, die polnische Gesellschaft als „Farm der Tiere“ zu interpretieren und Verständnis für das Verhalten des „Elefanten“ zu wecken, als den er die katholische Kirche darstellt. Ernsthafter untersucht der Philosoph Marcin Król (Warschau) das problematische Verhältnis der Kirche zu den Intellektuellen und die „Abwesenheit der Kirche im geistigen Leben, bei der Bildung und Unterstützung des Lebens der Gesellschaft“ (S. 206) trotz (oder vielleicht auch wegen) ihres vielfach so prononciert politischen Auftretens. Die Soziologin Mirosława Grabowska (Warschau) hingegen macht noch einmal verständlich, wie die Kirche gerade im letzten Jahrzehnt der kommunistischen Herrschaft ihre große Popularität erlangte und welche Irritation der Bedeutungsverlust nach dem endlich errungenen Sieg hervorrufen mußte. Der Lubliner Religionssoziologe Władysław Piwowarski untermauert diesen Befund durch statistische Untersuchungen zum Wandel der Religiosität im Nachkriegspolen.

Im letzten Abschnitt informiert Karl-Fritz Daiber (Hannover/Marburg) sachlich über die bedeutende öffentliche Rolle beider großen Kirchen in Deutschland, besonders auch im Bereich der sozialen Fürsorge. Auf die Erfahrungen der Weimarer Republik und des Dritten Reiches zurückgreifend, erinnert Karl Egon Lönne (Düsseldorf) an den starken Einfluß der katholischen Kirche in der „rheinischen“ Bundesrepublik der Nachkriegszeit. An der Oberfläche bleiben leider die Ausführungen von Rudi-Karl Pahnke (Berlin) über „Kirche, Staat, Staatssicherheit, DDR“; ein längerer Diskussionsbeitrag von Erhard Neubert (Berlin/Bonn) zur Religiosität in der DDR-Gesellschaft (S. 232-237) gibt einige Ergänzungen. Die Juristin Janina Zakrzewska (Warschau) beleuchtet Aspekte des polnischen Verfassungskonflikts. Den Schluß bilden kritische Bemerkungen der Korrespondentin Edith Heller über die politischen Stellungnahmen der polnischen katholischen Kirche in jenen Jahren, die nicht von allen Tagungsteilnehmern widerspruchlos hingenommen wurden (vgl. S. 298, 300f.).

Der vorliegende Sammelband ist kein Handbuch, obwohl in vielen Beiträgen natürlich der jeweilige Forschungsstand referiert wird. Wer sich mit der Thematik intensiver beschäftigen will, muß das Buch heranziehen; weil es aber trotz seines ehrgeizigen Ansatzes der Zeit, in der es entstand, sehr verhaftet ist, läßt es den Leser mit der Frage zurück, wie es denn mit den hier diskutierten Problemen seit 1993 weitergegangen ist. Schließen wir deshalb an dieser Stelle mit einem Zitat aus einer die Entwicklung bis Ende 1995 bilanzierenden Veröffentlichung von Dieter Bingen (Köln), der an der hier besprochenen Tagung nicht teilnahm, aber in

der Auswahlbibliographie (S. 305 f.) mehrfach genannt wird: „In Polen ist in den letzten Jahren eine Demokratie entstanden, in der sich die Katholische Kirche ihrer Freiheit erfreuen könnte, wenn sie unter ‚Freiheit‘ nicht eine privilegierte Situation verstünde, wie sie diese vor 1989 zwar nicht im Staat, aber in der Gesellschaft einnahm.“¹

Horst-Dieter von Enzberg, Lüneburg

¹ Dieter Bingen, Kirche und demokratischer Pluralismus, in: Transformationsprozesse in den Staaten Ostmitteleuropas 1989–1995, hrsg. v. Hans Süßmuth. Baden-Baden 1998 (Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld. 5), S. 192–217, hier S. 215. Bingen bezieht sich seinerseits mehrfach auf den Band: Nach der Wende: Kirche und Gesellschaft in Polen und Ostdeutschland. Sozialethische Probleme der Transformationsprozesse, hrsg. v. Manfred Spieker. Paderborn 1995.

Estland, Lettland und westliches Christentum. Estnisch-deutsche Beiträge zur baltischen Kirchengeschichte/Eestimaa, Liivimaa ja lääne Kristlus. Eesti-saksa uurimusi baltimaade kirikuloost, hrsg. v. Siret Rutiku u. Reinhart Staats. Kiel: Friedrich Wittig Verlag 1998, 272 S.

Der von der Lektorin für deutsche Sprache an der Universität Tartu, S. Rutiku, und vom Kieler Kirchenhistoriker R. Staats edierte Band vereint Vorträge eines vom 13.–16. September 1997 in Tartu veranstalteten Symposiums. Die zweisprachig (deutsch/estnisch bzw. estnisch/englisch) gebotenen Beiträge berühren Fragen der baltischen Kirchengeschichte in ihrer Beziehung zum westlichen Christentum von der Zeit der Christianisierung im 13. Jahrhundert bis in die 60er Jahre unseres Jahrhunderts.

In seinem den Band einleitenden Beitrag geht R. Staats missionstheologischen Leitmotiven bei Arnold von Lübeck und Heinrich von Livland nach und weist zugleich die engen missionsgeschichtlichen Verbindungen zwischen dem heutigen Bundesland Schleswig-Holstein und dem Baltikum auf. Auf dem Hintergrund des missionstheologischen Gedankengutes des Zisterzienserabtes Bernhard von Clairvaux und des Kirchenvaters Augustinus betrachtet Staats kritisch und differenziert die Geschichte der deutschen Gewaltmission in Livland und Estland. Ist allerdings das Motiv von Maria als „Kriegsgöttin“ (S. 15) wirklich neu, wie Staats meint? Nach der Meinung des Rezensenten enthält der aus dem 7. Jahrhundert stammende Prolog des byzantinischen Akathistos-Hymnos bereits ähnliche Vorstellungen.

T. Kala wendet sich der Christianisierung aus der Sicht der Bevölkerung Alt-Livlands zu und demonstriert den engen Zusammenhang zwischen Mentalitäts-, Wirtschafts- und Politikgeschichte. Ein forschungsgeschichtlicher Abriss weist darauf hin, daß der vorreformatorischen Geschichte des christlichen Alt-Livland noch nicht die gebührende Beachtung zuteil geworden ist. Kala geht der Frage nach der Tiefe der Christianisierung im Volk nach und fügt in diesem Zusammenhang u.a. die Beobachtung ein, daß „Neophyt“ und „Landbewohner“ im Livländischen zu Synonymen geworden seien. Ob freilich die Totenmäher an den Gräbern ein Relikt der vorchristlichen Religion Livlands sind, wie die Verfasserin meint, darf angesichts der Nähe des orthodoxen Christentums russischer Prägung und seiner Tradition des (im Westen seit dem Ende des 4. Jahrhunderts abgeschafften Totenmahles) in Frage gestellt werden.

Die durch die Quellenlage gegebene Schwierigkeit bei der Erstellung eines Bildes der mittelalterlichen Volksreligion im Baltikum wird eingehend von H. Falk behandelt. Gestützt auf schriftliche, z.T. den Archiven entstammende Quellen und auf archäologisches Material zu Begräbnis- und Opferkult weist er das Beharrungsvermögen bestimmter Elemente der Kulte des vorchristlichen Estland im Zeitraum von 1250 (Christianisierung) bis 1700 (Ende der schwedischen Herrschaft) nach. Eine wichtige Quelle zur estnischen Volksreligion sind die Folklore-Traditionen, die allerdings erst im 19. Jahrhundert schriftlich fixiert wurden. Der Einfluß mittelalterlicher Anschauungen auf diese Traditionen läßt sich zuweilen annehmen, jedoch aufgrund des zeitlichen Abstandes nicht sicher nachweisen.

A. Anderson referiert über das Wirken des radikalen Wanderpredigers Melchior Hoffman in Dorpat und Kiel. Das Referat bietet eine knappe Sichtung der unterschiedlichen Tendenzen der Hoffman-Forschung und setzt sich kritisch mit der marxistischen Hoffman-Deutung auseinander. Nach eingehender Schilderung der Dorpater und Kieler Ereignisse um Hoffman, die jeweils mit der Ausweisung des radikalen Predigers endeten, weist die Verfasserin auf die widersprüchlich scheinenden Wirkungen Hoffmans in apokalyptischen (Ereignisse zu Münster) wie in gewaltlos-täuferischen Kreisen hin.

N. Hope betrachtet in seinem Beitrag die Geschichte der Herrnhuter in Livland und Estland im 19. Jahrhundert. Nach einem Rückblick auf das karitative und emanzipatorische Wirken der Herrnhuter im 18. Jahrhundert nimmt der Autor die positive Reaktion der Esten und Letten sowie die Abwehrreaktion des lutherischen Klerus gegenüber der Brüdergemeine in den Blick. Trägerkreis der Herrnhuter war ein Netzwerk adliger Familien, doch machten die umgangssprachliche Gottesdienstkultur

und die auch die Würde der Unterschichten während der Sterbekultur der Herrnhuter diese für breite Kreise der estnischen und lettischen Bevölkerung ansprechend und beförderten selbst unter den Lutheranern das Nachdenken über die eigene Gottesdienstkultur.

H. Wittram zeichnet „Lutherische Profile in der theologischen Fakultät Dorpat/Tartu 1840–1914 mit Ausblick bis 1940“ nach. Die 1804 wiedererrichtete Fakultät galt als „kirchlich positiv“, d.h. der Autorität Luthers in besonderer Weise verbunden und der liberalen Theologie gegenüber zurückhaltend. Deutlich erkennbar war und blieb die soziale Distanz der lutherischen Theologen zur estnischen und lettischen Bevölkerung. In diesem ständischen Koordinatensystem entfaltete sich das theologische Denken wichtiger Persönlichkeiten wie Adolf Philippi und Theodosius Harnack. Trotz mancher „Sichtbehinderungen“ (S. 177) nahm die lutherische Theologie auch Anregungen der von ihr kritisierten Herrnhuter Brüdergemeine auf, so etwa im Bereich des Gottesdienstes.

T. Pilli geht der Funktion und Rolle der baptistischen Zeitschrift „Tee-käija“ zwischen 1904 und 1940 nach und ergänzt den Band damit um einen Beitrag zu einer weiteren wichtigen Denomination im religiösen Spektrum des neuzeitlichen Baltikums. Information und Anleitung der lokalen baptistischen Gemeinden gehörten zu den Hauptaufgaben der monatlich in einer Auflage von 2000 Exemplaren unter der Zensuraufsicht des lutherischen Konsistoriums erscheinenden Zeitschrift. Das theologische Profil der Zeitschrift verschob sich während der Jahre 1904–1940 von deutsch-pietistisch geprägten Beiträgen zu stärker evangelikal und anglo-amerikanisch geprägtem Denken.

Der Beitrag von R. Alturne zur Estnischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion bis 1964 behandelt ein Thema, das für die gegenwärtige kirchenpolitische Situation Estlands von kaum zu unterschätzender Brisanz ist. Während die Kirche 1940/41 einer starken Repression unterworfen war, zeigte sich die Religionspolitik der Sowjetunion nach 1945 zunächst milder. Die ersten Nachkriegsjahre erlebten eine starke Entfaltung der statistisch belegbaren kirchlichen Arbeit in Kasualien, allerdings liefen am Ende der 40er Jahre auch sowjetische Pläne zur völligen Eingliederung der Kirche in das staatliche System an. Zugleich kam es zur Infiltration von Agenten und zur Zurückdrängung der kirchlichen Jugendarbeit. Nach Stalins Tod konnte sich die Kirche ein weiteres Mal stärker entfalten, doch führten bald, seit dem Ende der 50er Jahre, Steuerdruck, aktive atheistische Propaganda und das Angebot staatlicher Ersatzrituale zur Zurückdrängung und Isolation der Kirche.

T. Zmija besorgt den Abschluß des Bandes mit einer bis 1992 reichenden Zeittafel zur Geschichte Estlands.

Der Band bietet ein breites Spektrum informativer Beiträge zur Kirchengeschichte Estlands und Lettlands, die sich mehrfach glücklich ergänzen. Die starken kirchengeschichtlichen Querverbindungen Estlands und Lettlands mit dem westlichen – häufig von Deutschland aus geprägten – Christentum werden eindrücklich sichtbar gemacht.

Martin Illert, London

Martin Linde, Das „Christlich Gespräch“ des Tilman Brakel. Untersuchungen zum Weltbild und Geschichtsverständnis eines livländischen Predigers des 16. Jahrhunderts. München: Osteuropa-Institut 1998, 103 S. (Osteuropa-Institut München. Mitteilungen. 26).

Die Beschäftigung mit der Literatur und Historiographie Alt-Livlands im 16. Jahrhundert macht Fortschritte. Fand bisher einzig Balthasar Rüssow, lutherischer Pastor der Revaler Heiliggeist-Gemeinde und Verfasser der berühmten „Chronica der Prouintz Lyfflandt“ (1578/84) das Interesse der Forschung, so wird nun auch das Werk Tilman Brakels gewürdigt. Es wundert nicht, daß Brakels 1579 in Antwerpen erschienener theologischer Traktat im Schatten der „Chronica“ stand. Rüssows deftige Schilderungen livländischen Alltags vor und während des Livländischen Kriegs und seine zuverlässige Darstellung der Ereignisse machten aus ihm einen gern zitierten Kronzeugen des Jahrhunderts. Nachdem der estnische Schriftsteller Jaan Kross, ausgehend von der These des Hamburger Mediävisten Paul Johansen über die estnische Herkunft des Chronisten, diesem in den 70er Jahren ein beeindruckendes literarisches Denkmal gesetzt hat,¹ fehlt eigentlich nur noch eine Verfilmung von Rüssows Leben zwischen drei Pestepidemien und drei Frauen. Ein Leben, das – in Kross' Interpretation – paradigmatisch das Schicksal eines akkulturierten Esten in der deutschen Oberschicht Livlands widerspiegelt.

Aber Altlivland hat nicht nur seinen Starchronisten Rüssow zu bieten. Anregungen für den moralischen Impetus der 1584 erschienenen dritten Auflage seiner „Chronica“ lieferte das schon von der formalen Gestaltung her vollkommen andere „Christlich Gespräch“ Brakels. Lindes Ar-

¹ Jaan Kross, *Kolme Katku vahel*. 2. Aufl., Tallinn 1985; in deutscher Übersetzung unter dem Titel: *Das Leben des Balthasar Rüssow*. 3 Bde. Berlin 1986; zuletzt mit demselben Titel als Nachdruck: München 1995.

beit über das Werk Brakels setzt sich zum Ziel, die von den theologischen Wertvorstellungen seines Verfassers geprägte Grundkonzeption des „Christlich Gespräch“ zu entschlüsseln. Methodisch stellt er hierfür Brakels Schrift der „Chronica“ Rüssows gegenüber. Auch wenn Linde am Ende seiner Untersuchung selbst einräumt, daß dieser Ansatz „irreführend“ (S. 92) sein mag, wird die Akzentuierung der Eigenart des „Christlich Gespräch“ vor der bekannten Folie der „Chronica“ deutlich. Beide Autoren, Brakel wie auch Rüssow, gingen von demselben theologisch begründeten Weltbild aus, demzufolge Ivan IV. Groznyj und seine Truppen als „Strafrute Gottes“ anzusehen waren. Sie wählten jedoch einen jeweils prinzipiell anderen Weg zur Vermittlung dieser Überzeugung. Stand bei Rüssow der historische Aspekt der Geschichte Livlands im Vordergrund, anhand dessen das Geschehen theologisch gedeutet wurde, so nutzte Brakel die Ereignisse in seiner Heimat nur exemplarisch, um im Sinne Luthers zu belehren und das Reich vor einer ähnlichen Entwicklung wie in Livland zu warnen.

Der Livländer Brakel wirkte als lutherischer Pastor u.a. in Dorpat und auf Ösel, gehörte 1559, am Beginn des Livländischen Krieges, zu den nach Rußland verschleppten Personen und floh 1576, offenbar infolge von Spannungen mit seiner Öseler Gemeinde, ins Reich, ehe er sich 1579 in Antwerpen niederließ. Kurz nach seiner Rückkehr nach Riga starb er 1602. Seine Funktion als Augenzeuge des Geschehens in Livland, das im Reich durch eine Flut von Flugschriften bekannt war, betont auch die autobiographisch gestaltete Rahmenhandlung des „Christlich Gespräch“: Ein Wanderprediger aus Livland, Brakels alter ego, steht vor den Toren einer Stadt und bittet um eine Bleibe für die Nacht. Hierfür bietet er seinen Gastgeber in einem Gespräch Informationen aus Livland. Seinen Gesprächspartnern, dem örtlichen Prediger, dem Richter und dem Hospitalmeister als Vertreter der geistlichen und weltlichen christlichen Ordnung, trägt der Flüchtling seine Warnung vor. Das „Strafgericht Gottes“ in Form der Greuel des Livländischen Kriegs sei von den gottfernen Menschen, ja in erster Linie von der sündhaften Obrigkeit, die eigentlich als Stellvertreterin Gottes auf Erden tätig sein sollte, selbst verschuldet. Die Ereignisse in Livland und manche Einzelschicksale nutzt Brakel als Exempla, um die Menschen „in Deutschland / wie auch in diesen Niederlanden“ zur einsichtigen Umkehr zu mahnen.

Lindes Analyse behandelt neben Brakels Weltbild auch dessen Geschichtsverständnis. Dies legt ihm in erster Linie jedoch die Gegenüberstellung mit Rüssows „Chronica“ nahe, denn es ist fraglich, ob der Theologe Brakel der weltlichen „Geschichte“ überhaupt einen eigenständigen Sinn beimaß. Sie darzustellen – dies arbeitet Linde ja auch heraus –, war

zumindest nicht Brakels Ziel. Auch fehlte Brakel ein „soziales Gewissen“, das Rüssow, der Prediger der Revaler Estengemeinde war, zu einem Chronisten vor allem auch der unter Krieg und Seuchen leidenden Bevölkerung machte. Historische Ereignisse standen bei Brakel im Rahmen seiner theologischen Ausdeutung, wie es Linde an zwei Episoden aus dem Livländischen Krieg zeigt. Faktizität strebte Brakel dabei nicht an. Somit bringt Lindes Arbeit keine überraschenden Erkenntnisse. Er bestätigt am Ende seine Ausgangsthese von der grundverschiedenen Ausgestaltung des theologischen Weltbilds in den literarischen Werken zweier lutherischer Pastoren am Ende des 16. Jahrhunderts.

Anzumerken bleibt, daß Lindes von inhaltlichen Redundanzen nicht freier Arbeit eine stilistische Überarbeitung gut getan hätte. Er schreibt einen leseunfreundlichen Stil, der durch künstliche Satzverlängerungen mit Hilfe von teilweise mehrmals innerhalb eines Satzes verwendeten Doppelpunkten, Semikola und Gedankenstrichen geprägt ist. Zu hoffen ist, daß die Erforschung der altlivländischen Literatur noch weitere Anregungen aus München erhält.

Karsten Brüggemann, Hamburg/Lüneburg

Edmund Kizik, Śmierć w mieście hanzeatyckim w XVI–XVIII wieku. Studium z nowożytnej kultury funeralnej (Der Tod in einer Hansestadt vom 16. bis zum 18. Jahrhundert. Studien zur Geschichte der neuzeitlichen Begräbniskultur). Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego 1998, 434 S., Abbildungen.

Nach dem Buch der 1997 tödlich verunglückten Danziger Kunsthistorikerin Katarzyna Cieślak¹ ist ein weiterer Titel zum Themenkreis „Tod“ erschienen, die Studie eines Danziger Historikers über die Begräbniskultur in neuzeitlichen Hansestädten. Der Verfasser bemüht sich mit Erfolg, alle soziokulturellen, mit Tod und Begräbnis verbundenen Erscheinungen in einem sachlich und geographisch breiten Kontext darzustellen. Mehr als die Hälfte der Arbeit ist dem Verlauf von Begräbniszeremonien gewidmet. Sie alle waren genau geregelt und verliefen nach einem vorge-

¹ Katarzyna Cieślak, Tod und Gedenken. Danziger Epitaphien vom 15. bis zum 20. Jahrhundert. Lüneburg 1998 (Einzelschriften der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung, 14).

schriebenen Muster. Es gab sogar Bestimmungen über die Höhe der finanziellen Aufwendungen, und Familien, die diese nicht einhielten, mußten mit einer Geldstrafe rechnen. Solche Vorschriften hatten den Schutz der Erben zum Ziel, die nicht ihr ganzes Vermögen nach dem Motto „Die Zeremonie kann nicht ärmer als bei den Nachbarn ausfallen“ für das Begräbnis verschwenden sollten. Diese Regel galt jedoch nicht für Stadtdiener, denen man nicht verbieten konnte, sich zu verschulden, sowie für Ratsherren, die mit viel Pracht auf Kosten der Stadt beigesetzt wurden. Daneben beschreibt der Autor die Anfänge der modernen Sozialversicherung und wagt sich im ersten Kapitel an eine Analyse der damaligen gesellschaftlichen Einstellungen zum Tod („Von den biologischen zu den rechtlichen Folgen des Todes“).

Die Studie zeigt, daß die neuzeitlichen Menschen – ganz anders als die modernen – viel direkter und persönlicher mit dem Tod umgingen. Die „Toten“ waren im täglichen Leben präsent, und die biologische Erscheinung des Todes wurde als natürliches Ereignis, weniger tragisch als heute betrachtet. Dies betrifft z.B. auch den Beruf des Totengräbers, der damals – wenn auch mit einigen Ausnahmen – höhere gesellschaftliche Anerkennung fand als im 19. und 20. Jahrhundert. So erschien der Totengräber als bezahlter Fachmann, dessen Arbeit sich großer Achtung erfreute. In Bremen z.B. teilte sich ein Totengräber die Kirchbank mit einem Prediger und einem Lehrer.

Die Verstorbenen wurden oft in den städtischen Kirchen beigesetzt, manchmal direkt unter den Bänken, auf denen früher sie selbst und ihre Familien gesessen hatten und nun ihre Nachkommen Platz nahmen. Auch hier galt eine strenge gesellschaftliche Hierarchie. Die Leichname der reichen Bürger ruhten in der Kirche, die der ärmeren auf dem Kirchfriedhof, Menschen vom Rande der Gesellschaft (hier auch Selbstmörder „nicht aus eigener Schuld“, Pestopfer und hingerichtete Verbrecher) auf Friedhöfen außerhalb der Stadt.

Die gesellschaftliche Einstellung zu Tod und Begräbnis änderte sich, wie der Verfasser zeigt, nach den Friedhofsreformen an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Die Friedhöfe wurden grundsätzlich aus der Stadt verlegt. Die Zeremonien fanden von nun an nicht mehr in der Wohnung oder am Arbeitsplatz des Verstorbenen statt. Das Phänomen „Tod“ verlor seinen persönlichen Charakter und wurde aus dem Alltagsleben verdrängt. So ist es bis heute geblieben.

Das Buch ist (was bei geschichtlichen Arbeiten nicht immer der Fall ist) in einem flüssigen Sprachstil geschrieben und beleuchtet das Thema anhand vieler Beispiele aus Bremen, Danzig, Greifswald, Hamburg, Lübeck, Thorn und anderen Hansestädten. Beigefügt ist, was deutsche Le-

ser erfreuen wird, eine lange und detaillierte deutsche Zusammenfassung (16 Seiten Kleindruck). Für Kulturhistoriker ist das Buch eine interessante und nützliche Lektüre.

Leszek Belzyt, Leipzig

Die Bibelübersetzung und ihr Einfluß auf die estnische Kulturgeschichte. Zehn Beiträge zum 2. Baltischen Seminar, hrsg. v. Karl Heinz Borck. Lüneburg: Carl Schirren-Gesellschaft e.V. 1997, 141 S. (Schriftenreihe Baltische Seminare. 1).

Der vorliegende Sammelband vereinigt Vorträge, die auf einem von der Carl-Schirren-Stiftung und der Gesellschaft für deutschbaltische Kultur in Estland/Baltisaksa Kultuuri Selts Eestis veranstalteten Seminar in Lüneburg am 11. und 12. Juni 1990 gehalten wurden. Anlaß hierzu war das 250-jährige Jubiläum der ersten, hauptsächlich von dem Sprachforscher Anton Thor Helle (1683–1748) und dem Pastor von Kullamaa, Heinrich Gutsleff (1680–1747), ins Estnische übersetzten Bibel von 1739. Gleichzeitig bot das Seminar nach vielen Jahren unterbrochener Gespräche Gelegenheit zum interdisziplinären deutsch-estnischen Gedankenaustausch.

Drei der insgesamt neun Beiträge thematisieren historiographische und philologische Probleme im Zusammenhang mit der ersten estnischen Bibelübersetzung. Die damalige Archivarin am Tallinner Stadtarchiv, Kaja Altof, beschäftigt sich in ihrem Referat allgemein mit Übersetzern und Übersetzungen geistlicher Literatur in Reval in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts. Sie konstatiert darin eine Verstetigung der Produktion geistlicher Literatur in estnischer Sprache seit den 1630er Jahren. Da solche Texte nicht nur unter Esten zirkulierten, sondern auch unter den deutschen Stadtbürgern und dem est- und livländischen Adel, dessen Aufgabe es nach dem Willen der schwedischen Regierung und der Revaler Geistlichkeit war, ihrem Gesinde das Wort Gottes in der Muttersprache nahezubringen, leisteten die geistliche Literatur und ihre Übersetzer nach Meinung Altofs einen wichtigen Beitrag zur Volksbildung und zur Entstehung eines estnischen schriftsprachlichen Bewußtseins.

Die estnische Sprachwissenschaftlerin Ülle Rannut behandelt in ihrem Beitrag einzelne übersetzungstheoretische Fragen der ersten estnischen Bibelübersetzung von 1739. Sie wertet diese trotz zahlreicher Unzulänglichkeiten als „ein Ereignis von umwälzender Bedeutung für die Ge-

schichte des Estentums“ (S. 44), weil sie die Grundlage zur Entstehung einer einheitlichen estnischen Literatursprache und, mit der Zunahme der Lese- und Schreibfertigkeit der Esten, einen Meilenstein des estnischen Zusammengehörigkeitsgefühls darstelle. Durch die estnische Bibelübersetzung seien die vereinzelt estnischen Stämme zum Ethnos zusammengeführt worden. Die Bibliographin der Bibliothek der Akademie der Wissenschaften in Tallinn, Kyra Robert, äußert sich in ihrem Aufsatz zur Verbreitung der Bibel in Estland. Der Beitrag überschneidet sich in seiner ersten Hälfte teilweise mit demjenigen von Kaja Altof, verfolgt jedoch die Geschichte der Verbreitung der estnischen Bibel bis in unsere Tage, indem er sie vor allem in den Kontext der Arbeit der Bibelgesellschaften des Russischen Reiches im 19. Jahrhundert einordnet.

Die übrigen sechs Beiträge beschäftigen sich mit den verschiedenen wechselseitigen kulturellen Einflüssen von Deutschen und Esten. Sie werden durch den damaligen Hamburger Philologen für Finno-Ugristik, Cornelius Hasselblatt, eingeleitet, der in seinem Aufsatz den Einfluß des Deutschen auf die estnische Schriftsprache untersucht. Der Patenschaft deutscher Gelehrter und Pastoren bei der Entstehung des Schriftestnischen im 18. Jahrhundert mißt der Autor eine so hohe Wirkungsmacht zu, daß er das heutige Estnisch als „unfinnougristischste“ aller finnougri-schen Sprachen beurteilt. Der Superintendent von Stade, Heinrich Witt-ram, berichtet über Zusammenarbeit und Konflikte zwischen estnischen und deutschen Kirchengemeinden im 19. und 20. Jahrhundert. Dabei kann er mit einer Reihe interessanter Fallbeispiele aufwarten, enthält sich aber leider weiterreichender Analysen über das konkret Ereignishaftes hinaus. Pietistische Einflüsse in Estland werden in Beiträgen des Tallinner Historikers Indrek Jürjo und des Pastors Matthias Hasselblatt behandelt. Während Jürjo die theologischen Ansichten des pietistisch geprägten Pastors und Vaters des Sturm und Drang-Dichters Jakob Michael Reinhold Lenz, Christian David Lenz (1720–1798), nachvollzieht, beschreibt Hasselblatt die Diasporaarbeit der Herrnhuter Brüdergemeine in Estland im 19. Jahrhundert. Beide Autoren markieren dadurch eine wichtige, in der Forschung vielfach unterschätzte Strömung des estländischen theologischen Diskurses des 18. und 19. Jahrhunderts. Sozialpolitische und historisch-politische Predigten für eine deutsche Zuhörerschaft in den Ostseeprovinzen zwischen 1812 und 1814 sind das Thema des Tallinner Historikers Rein Helme. Er wertet diese in den Jahren der napoleonischen Kriege virulente Predigtgattung als einen entscheidenden Beitrag zur Volksaufklärung in diesen Jahren. Der Band wird beschlossen von einem Beitrag des estnischen Historikers Mart Kivimäe über den Theologen Adolf von Harnack. Kivimäe würdigt Harnack hier weniger als den

bedeutenden Gelehrten, der er zweifellos war, denn als großen Kulturvermittler zwischen Deutschen und Esten.

Es liegt in der Natur von Tagungsbänden, daß man den sprichwörtlichen roten Faden meist vergeblich sucht. Dieser Band jedoch besitzt einen unausgesprochenen thematischen Mittelpunkt, dessen ursprünglicher Anlaß, die erste estnische Bibelübersetzung, dem Anliegen der Beiträge nicht überzuordnen, sondern ihm einzugliedern ist. Es handelt sich um Versuche, die deutsch-estnischen Kulturbeziehungen unbelastet durch ethnozentrische und kulturnationalistische Bürden zu verstehen, und sie stellen als Gesamtveranstaltung gleichzeitig den praktischen Vollzug dieser Zielsetzung in der Gegenwart dar. Insofern kann man von einer gelungenen Initiative sprechen. Daß die Mehrzahl der Beiträge tieferer analytischer Durchdringung des Stoffes entbehrt, kann zunächst in Kauf genommen werden. Für künftige Unternehmungen dieser Art würde man sich jedoch eine zunehmend methoden- und theoriegeleitete Bearbeitung dieses zentralen Forschungsfeldes wünschen.

Ralph Tuchtenhagen, Heidelberg

Johann Georg Eisen (1717–1779). Ausgewählte Werke. Deutsche Volksaufklärung und Leibeigenschaft im Russischen Reich, hrsg. v. Roger Bartlett u. Erich Donnert. Marburg: Verlag Herder-Institut 1998, 723 S., 32 Abbildungen u. 2 Karten (Quellen zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas. 2).

„Wehe dem Menschen, der mehr tut, als das Gewöhnliche.“¹ Diese Lebensbilanz zieht Johann Georg Eisen ein Jahr vor seinem Tod, im Februar 1778. Betrachtet man den Lebenslauf des in der Literatur als Aufklärer bekannten Pastoren Eisen anhand seiner schriftlichen Überlieferungen, wird dieser resignierende Gedanke verständlich. Deutlich zieht sich der aussichtslose Kampf gegen die bestehenden Verhältnisse in seiner Wahlheimat, dem russischen Gouvernement Livland, wie ein roter Faden durch das Leben Eisens.

Die Herausgeber des zu besprechenden Buches, Roger Bartlett und Erich Donnert, illustrieren die unweigerlich stringente Entwicklung beispielhaft: Der Weg vom Aufklärer seiner Zeit, dem Idealisten, hin zum

¹ S. 98, Brief Nr. 102 vom Februar 1778.

ernüchterten Realisten, verhärtet durch die politischen und gesellschaftlichen Gegebenheiten in seinem Wirkungskreis. Die beiden Osteuropahistoriker, Fachmänner für das 18. Jahrhundert und namhaft bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen u.a. zu Johann Georg Eisen, haben mit dem vorliegenden Band gemeinsam den Versuch unternommen, eine Edition ausgewählter Schriften des Theologen, Sozialkritikers, Publizisten und der Privatperson Johann Georg Eisen vorzulegen.

Als zweiter Band in der Reihe Quellen zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas im Verlag Herder-Institut konnte dieses Vorhaben 1998 realisiert werden. Es ist ein 723 Seiten umfassendes Buch mit 32 Schwarzweiß-Abbildungen sowie zwei beigelegten Faltkarten entstanden. Allein auf 571 Seiten liegt eine Auswahl des kompletten Spektrums der Schriften Eisens abgedruckt vor.

Die Herausgeber erheben mit der Edition nicht den Anspruch, eine vollständige Sammlung aller überlieferten schriftlichen Zeugnisse Eisens wiederzugeben. Sie vermitteln jedoch in ihrer ausgesuchten Vielfalt der aufgenommenen Schriften eindrucksvoll das umfassende Bild der Werke des vielseitig engagierten Johann Georg Eisen. Dabei wurden bei der Auslese sowohl gedruckte als auch handschriftliche Quellen miteinbezogen. Über den bereits bekannten Kanon an publizierten Schriften Eisens hinaus, legen die Herausgeber großen Wert auf die Publikation bislang unveröffentlichter Schriften, worunter der – leider – unvollständig erhaltene Briefnachlaß Eisens zu subsumieren ist. Berücksichtigung finden natürlich auch die Hauptwerke aus dem Schriftenfundus Eisens.²

Der Sammlung vorangestellt sind ein Vorwort Erich Donnerts, eine kurze Einführung in die Textgestaltung und eine ausführliche Einleitung. Eine Gesamtschau aller überlieferten Schriften Eisens, Quellen- und Literaturverzeichnis, des weiteren Personen-, Orts- und Sachregister bestimmen den abschließenden Teil des Bandes.

Johann Georg Eisen wurde am 19. Januar 1717 in Mittelfranken als Pastorensohn geboren. 1737 immatrikulierte er sich an der Universität in Jena für das Fach Theologie. Die in dieser Zeit gewonnenen Interessen

² Im folgenden ein kurzer Überblick über die aufgenommenen Schriften: Autobiographische Aufzeichnungen; Beweis, daß diejenige Verfassung des Bauern, wenn selbiger seinem Herrn als ein Eigentümer von seinem Bauernhof untertan ist, der einzige Grund sei, worauf alle mögliche Glückseligkeit eines Staates gebauet werden kann (...); Eines Livländischen Patrioten Beschreibung der Leibeigenschaft (...); Begriff von meinen Gedanken von der Leibeigenschaft (...); Lehrbegriff der drei verschiedenen Verfassungen (...); Entwurf zu einer Einrichtung auf den herrschaftlichen Landgütern in Rußland (...); Die Blatterimpfung (...); Unterricht von der allgemeinen Kräuter- und Wurzeltrocknung; Gartenbuch; Der Philanthrop sowie diverse kleinere Schriften und Briefe (insbes. an Gerhard Friedrich Müller und Friedrich Konrad Gadebusch).

v.a. für Medizin, Kräuterkunde und Kameralwissenschaften und später die Berührung mit den Anschauungen der Herrnhuter sollten in den kommenden Jahren Eisens Arbeit begleiten. Der zunächst als Reise geplante Aufenthalt in Livland mündete in die berufliche Niederlassung. 1745 erhielt Eisen die Stelle des Pastors in dem im estnischsprachigen Livland gelegenen Kirchspiel Torma, wo er eine Familie gründete und insgesamt 30 Jahre wirkte. Die nicht problemlose Zeit in Livland beendete Eisen 1775 und ging nach St. Petersburg, um von dort einen kurzen Abstecher an den Hof des kurländischen Herzogs Peter zu unternehmen. Die schließlich trügerische Hoffnung auf die Generalsuperintendentur Livlands ließ Eisen zu seinem Gönner Graf Sachar-Grigor'evič Cernyšëv auf dessen Gut nahe Moskau ziehen, wo er am 4. Februar 1779 verschied.

Unübersehbar werden die für das Leben, Wirken und letztlich Scheitern des Reformers bestimmenden Faktoren durch die im vorliegenden Band publizierten Schriften mit den herausgeberischen Erläuterungen aufgeschlüsselt:

Die zur Durchführung seiner Ideen und Reformen benötigte Fürsprache der russischen Staatsmacht, die Abhängigkeit Eisens von der Förderung Katharinas, insbesondere bei seinen Bauernbefreiungsprojekten, zeigt sich offenkundig nach der Abkehr der russischen Zarin von ihrer anfänglichen Sozialpolitik. Einen weiteren, zweiten bestimmenden Aspekt stellen die lokalen Herrschaftstrukturen dar. Die gutsherrliche Ritterschaft als direkte Dienstherrin der Pastorenschaft in Livland konnte mit den Reformvorschlägen, aber auch mit Eisens Eintreten für die Rechte seiner Berufsgenossen nicht konform gehen. Der unweigerliche Konflikt mit ihnen brachte Eisen die Kündigung, eine zweite Anstellung in Livland wurde aussichtslos. Hinzu kam eine auf Betreiben der Ritterschaft gegen ihn erhobene Anklage wegen Auflehnung gegen die Staatsgewalt, die erst 1780, mehr als ein Jahr nach Eisens Tod, mit einem Schuldspruch abgeschlossen wurde.

Doch ist Eisens überregionale Berühmtheit unter seinen Zeitgenossen nicht von der Hand zu weisen. Als Reformler erlangte Johann Georg Eisen neben Ablehnung Sympathie gleichermaßen. Er erwarb sich einen europaweit bekannten Namen. Seine Bemühungen im Medizinwesen, beispielsweise die Propagierung der Blatternimpfung, wurden sowohl von seiten der zeitgenössischen russischen Behörden als auch von europäischen Fachmedizinerinnen anerkannt. Die Maßnahmen zur Vorbeugung gegen die Syphilis erzeugten große Resonanz bei den Militärs an europäischen Höfen.

In der Historiographie wurde und wird den Werken des lutherischen Pastors Eisen große Aufmerksamkeit geschenkt. Als bedeutender Sozial-

kritiker und Publizist in der Geschichte der Aufklärung in den russischen Ostseeprovinzen wurde er nicht ausschließlich in der deutschbaltischen Geschichtsschreibung rezipiert. Im estnischen und lettischen Sprachgebiet werden die Werke des deutschen Pastoren bis heute als feste Bestandteile von Sozial-, hier vor allem in Verbindung mit der Aufhebung der Leibeigenschaft, und Kulturgeschichte gewertet.

Mit der vorliegenden Publikation gelingt die Zusammenfassung der bis dato verstreut veröffentlichten Schriften des Aufklärers. Die systematische Erfassung der bereits publizierten und in Ergänzung dazu der unveröffentlichten schriftlichen Zeugnisse Eisens liegt nun endlich ediert vor.

Der Wert der systematischen Erschließung vorhandener Schriften bedarf keiner Erläuterung, entscheidend scheint jedoch die Kontextualisierung, die Einordnung der überlieferten Quellen in den Lebenslauf ihres Schreibers und darüber hinaus in die europäische Geschichte des 18. Jahrhunderts. Diese Einordnung macht die herausragende Leistung der Herausgeber aus. Kein für die Niederschrift bestimmender Gesichtspunkt, mag er auf den ersten Blick noch so abstrakt erscheinen, bleibt unerwähnt, führt er doch in der Gesamtperspektive zum Verständnis, zur „Lesbarkeit“ der einzelnen Schriften.

Sieht man von einer Ausnahme ab, geschieht die Einbindung nahezu ausschließlich in dem einleitenden Teil der Publikation. Allein beim Briefnachlaß sind zwischen den einzelnen Briefen erläuternde Zusätze eingefügt. Insgesamt ergibt die Quellensammlung somit einen in sich geschlossenen und ungebrochenen Teil des Bandes. Geringe Eingriffe aus der Feder der Editoren innerhalb der Quelle erfolgen lediglich bei der Kennzeichnung unklarer oder unleserlicher Passagen sowie in Form von Ergänzungen abgekürzter Namen als auch Erläuterungen zeitgenössischer Begriffe. Einzig Sacherläuterungen finden ihren Platz außerhalb des Fließtextes in den Anmerkungen.³ Selten stören die Glossierungen, die in der Quelle in Spitzklammern ihren Platz finden, den Textfluß des Schriftstückes. Diese leserfreundliche Form der Textedition birgt jedoch aus Sicht der Rezensentin einen Nachteil, der einen grundsätzlichen Diskussionspunkt beim Aufbau von Editionen darstellt. So sind Textstufen bei der Wahl dieses Apparates nicht mehr nachweisbar, die zeitliche Entwicklung, die Entstehung der einzelnen Schrift nicht nachvollziehbar. Als Bei-

³ Im weiteren hielten sich die Herausgeber in ihrer Wiedergabe der Rechtschreibung Eisens an die Richtlinien für die Edition landesgeschichtlicher Quellen des Gesamtvereins der Deutschen Geschichts- und Altertumsvereine von 1978.

spiele mögen an dieser Stelle vom Autor gestrichene Passagen gelten, die als solche im Text nicht mehr auftauchen, sowie außerdem Randbemerkungen, welche kommentarlos in den Text eingegliedert wurden.

Zuletzt noch wenige Worte zum Aufbau des umfangreichen Register- teils: Zunächst werden hier die Schriften Eisens genannt, unterteilt nach handschriftlichen bzw. gedruckten Werken sowie nach inhaltlichen Aspekten. Unter „sonstigen Quellen“ sind neben Archivbeständen und Nachschlagewerken Literaturangaben zu finden, die weit über die Standardliteratur zu Johann Georg Eisen hinausgehen. Dem Abkürzungs- und Abbildungsverzeichnis (32 zumeist ganzseitige, in der Publikation verteilte Schwarzweiß-Abbildungen) folgt ein ausführliches Personenregister. Das sonst übliche Ortsregister ist hier zum geographischen Verzeichnis erweitert. Der Mühe nicht genug, schließt ein Sachregister dieses Kompendium ab.

Ergänzend bleibt nur hinzuzufügen, daß Bartlett und Donnert mit der Herausgabe dieses Buches das ergänzende Standardwerk zur Eisen-Forschung gelungen ist. Wenngleich bei dem Kaufpreis von DM 123,- eine sorgfältigere Hand bei der Satzherstellung wünschenswert gewesen wäre.

Anja Wilhelmi, Lüneburg

Harry Schneider, Schweizer Theologen im Zarenreich (1700–1917). Auswanderung und russischer Alltag von Theologen und ihren Frauen. Zürich: Verlag Hans Rohr 1994, 400 S., zahlreiche Abbildungen (Beiträge zur Geschichte der Rußlandschweizer. 5).

Nach den bereits vorliegenden Arbeiten über Schweizer Vertreter von Industrie und Handel, Käser und Ärzte im vorrevolutionären Rußland ist nun in der von Carsten Goehrke herausgegebenen Reihe zur Geschichte der Rußlandschweizer eine weitere, sich speziell auf eine Berufsgruppe konzentrierende Studie erschienen. Schneiders Dissertation befaßt sich mit den evangelischen Pfarrern und katholischen Priestern, die in Rußland tätig waren. Ohne Vorbelastung durch religiöse Motive, mit überaus angenehmem ideologischen Abstand zum Untersuchungsthema, werden Theologen hier erstmalig zum Gegenstand migrationsgeschichtlicher Forschung gemacht. In der bei den Arbeiten aus der Osteuropa-Abteilung des Historischen Seminars der Universität Zürich bewährten Manier gilt dabei als Schweizer, wer das Bürgerrecht eines Ortes auf dem Staatster-

ritorium in seinen heutigen Grenzen besaß. Der zeitliche Rahmen der Untersuchung erstreckt sich von 1720, dem Zeitpunkt, als der erste Schweizer Theologe seine Tätigkeit im Zarenreich aufnahm, bis in die 20er Jahre des 20. Jahrhunderts, als die letzten von ihnen das Land verließen. Vorgestellt werden 64 protestantische Geistliche, darunter 14 in Rußland geborene Nachkommen von Auswanderern, sowie 22 katholische Ordensbrüder, Kapuziner und Jesuiten, die im ersten Jahrhundert des Untersuchungszeitraums im Zarenreich wirkten.

Die Studie schöpft aus reichem Quellenmaterial, vornehmlich persönlichen Aufzeichnungen (Briefen, Tagebüchern, losen Notizen), die der Verfasser zum Teil in privaten Sammlungen ermittelt hat, sowie aus den Beständen zahlreicher Schweizer Archive, darunter den Archiven der Basler Missionsgesellschaft und der Brüderunität Herrnhut sowie des Staatsarchivs Zürich, und den Handschriftenabteilungen mehrerer Bibliotheken, so z.B. der Genfer Bibliothèque Publique et Universitaire. Beachtenswert sind die im Anhang abgedruckten 13 Quellentexte aus den genannten Archiven. Warum gänzlich auf die Heranziehung russischer Archivbestände verzichtet wurde, wird allerdings nicht recht schlüssig begründet, überrascht das behördliche Quellenmaterial in Rußland, ungeachtet seines offiziellen Charakters, häufig doch durch seinen Reichtum an Informationen persönlicher Natur. Die zahlenmäßige Überschaubarkeit der untersuchten Personengruppe macht zwar jeden quantitativen Zugriff sinnlos, erlaubt es dem Verfasser jedoch um so besser, Strukturen zu suchen und Wanderungstraditionen aufzuzeigen.

Die ersten vier Kapitel sind den evangelischen Geistlichen (Reformierten und Lutheranern) gewidmet und geben Aufschluß über die Wege ihrer Vermittlung ins Zarenreich, die Wanderungsmotive und die Lebensumstände in Rußland, wobei es nicht nur um die beruflichen Pflichten und Arbeitsbedingungen, sondern auch um die soziale Stellung sowie den Lebensstandard und -stil im Gastland bzw. der Wahlheimat geht. Dabei wird angesichts der stark differierenden Voraussetzungen zwischen in Städten und in eher ländlich geprägten Gebieten (vornehmlich Wolgagebiet, Sibirien, Südrußland) tätigen Pfarrern unterschieden. Besondere Beachtung, nicht nur aufgrund seines Unterhaltungswertes, verdient das Unterkapitel „Leben und Arbeit in Russland als kulturelle Herausforderung“, das aufzeigt, auf welche Weise einige der Theologen in schriftlicher Form auf die russische Umgebung reagiert haben. Erfrischende Interpretationen bietet dabei insbesondere ein dem „literarischen“ Werk von Samuel Keller alias Ernst Schrill gewidmeter Abschnitt.

Das vierte Kapitel handelt – und dies scheint doch einer besonderen Hervorhebung wert zu sein – von den Gattinnen bzw. Verlobten der nach

Rußland ausgewanderten Pfarrer. Ungeachtet der miserablen Quellenlage hinterfragt der Verfasser auch deren Wandermotive und zeigt ihre alltäglichen Verpflichtungen auf, die sich häufig nicht allein in der Verwaltung des Haushaltes erschöpften, sondern Aufgaben umfaßten, die diese Frauen zu wichtigen Gehilfinnen ihrer Männer machten, sowie auch die unsicheren Lebensumstände von Pfarrerswitwen.

Mit den zahlenmäßig weniger stark vertretenen katholischen Theologen, die unter denselben Fragestellungen untersucht werden wie ihre protestantischen Kollegen, befaßt sich schließlich das letzte Kapitel.

Der besondere Reiz dieser Studie liegt zweifellos darin, daß es der Verfasser versteht, Genealogisches bewußt vernachlässigend, immer wieder exemplarisch Einzelschicksale plastisch werden zu lassen, ohne dabei den vergleichenden Blick zu verlieren. Sympathisch ist gerade die Berücksichtigung von Alltäglichkeiten, „Banalitäten“, die in ansprechender Weise das Globalere, Abstraktere erst greifbar werden lassen. Des weiteren zeichnet sich diese Arbeit durch ein hohes Maß an Benutzerfreundlichkeit aus: Jeweils mit einem eigenen Abriss der Literatur- und Quellenbasis eingeleitet und einer Zusammenfassung der wichtigsten Ergebnisse beschlossen, ist jedes der fünf Kapitel übersichtlich strukturiert und in sich abgeschlossen. Ein Personen- und Ortsnamenregister sowie Verzeichnisse der Theologen in alphabetischer Reihenfolge, der Rußland-schweizer Pfarrfrauen in chronologischer Folge sowie der Kirchspiele und Arbeitsorte der Schweizer Theologen in den russischen Landregionen erleichtern die Orientierung. Zahlreiche Abbildungen, Karten, Graphiken und Tabellen illustrieren den auch sprachlich ansprechend dargebotenen Stoff. Einige wenige, etwas zu salopp anmutende Formulierungen vermögen den Spaß an der sachlich überaus lohnenswerten und dabei zugleich ausgesprochen humorvollen Lektüre kaum zu trüben.

Sabine Dumschat, Marburg a. d. L.

Maria Köhler-Baur, Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag 1997, 159 S. (Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München. Geschichte. 64).

Die hier anzuzeigende Arbeit spiegelt – um einen ersten Eindruck zu nennen – die spezielle Problematik wider, die auftritt, wenn ein Philologe oder Historiker sich auf kirchengeschichtliches Gebiet begibt. Noch schärfer stellt sich das Problem, wenn sich ein Nicht-Theologe, ob katholischer oder protestantischer Herkunft, auf orthodoxes Territorium wagt. Die Studie, die diesen Eindruck vermittelt, wurde im Wintersemester 1994/95 von der Philosophischen Fakultät der Universität Regensburg als Dissertation angenommen. Die Autorin, vermutlich Slawistin, hat sich auf kirchenhistorisches Gebiet begeben, aber noch spezieller – auf ein Gebiet, das sogar stärker in die Theologiegeschichte hineingehört: Es handelt sich um den Versuch, die Entwicklung der Geistlichen Akademien der Orthodoxen Kirche im Rußland des 19. Jahrhunderts darzustellen. Im Grunde genommen wird mit diesem Zeitraum die gesamte Geschichte der Geistlichen Akademien im Russischen Reich vor 1917 abgedeckt, weil diese erst nach 1800 gegründet wurden (abgesehen von der Moskauer Slawisch-Griechisch-Lateinischen Akademie, seit 1685, und der von Metropolit Petr [Mogila; † 1647] gegründeten Kiever Akademie, die aber beide anderen Zielsetzungen folgten).

In dieser Studie wird ein sehr spezielles Phänomen aus dem historischen Kontext herauspräpariert und dem Leser gleichsam im luftleeren Raum, ohne seinen Platz im bildungsgeschichtlichen Kontext, präsentiert. Für den westlichen Leser wäre es hilfreich gewesen, hätte die Autorin das kirchliche und politische Umfeld, den „Sitz im Leben“ der Geistlichen Akademien im Rußland des 19. Jahrhunderts, stärker ausgeleuchtet. So gab es zu Anfang des Jahrhunderts in Rußland noch kein obligatorisches Schulwesen. Bildungsbeflissene schickten ihre Kinder auf Privatschulen; die Zahl der Gymnasien und Lyzeen wuchs nur allmählich; sodann existierte eine Reihe von Fach(hoch)schulen; erst zwischen 1802 und 1850 entstanden neue Universitäten; es gab seit Peter dem Großen immer wieder Versuche, ein Schulwesen ins Leben zu rufen, die aber dann doch mißlingen, z.B. das Projekt der „Zifferschulen“. Neben den bereits bestehenden in St. Petersburg und Moskau wurden solche in Char'kov, Kiev, Kazan' und Wilna gegründet – alle jedoch ohne Theologische Fakultäten (eine Ausnahme machte die deutschsprachige Universität zu Dorpat mit ihrer lutherischen Fakultät, gegr. 1802). Bedeutsam für die Bildungssituation im Russischen Reich wurde auch der Umstand, daß

säkulare und geistliche Bildung mit ihren separaten Strukturen ohne irgendeine Verbindung zueinander beziehungslos nebeneinanderherlebten.

Die Kirche war es, die sich dagegen verwahrte, daß künftige Priester mit den weltlichen Wissenschaften in Berührung kamen, die sie angeblich nur verwirren und in ihrem Glauben schwankend machen konnten. Deshalb fand die Priesterausbildung in abgeschlossenen Seminaren statt, die in geistiger (und möglichst auch örtlicher) Ferne von säkularen Ausbildungsstätten lagen. Immerhin war es schon ein großer Fortschritt, daß um 1800 bereits in fast jeder Eparchie (= Bistum) ein Priesterseminar oder eine ähnliche geistliche Bildungsstätte bestand – 1807 insgesamt 46. Bis weit ins 18. Jahrhundert war es üblich gewesen, daß Priester ihren Beruf (und oft auch ihre Priesterstelle) an ihre Söhne vererbten, wobei diese den Beruf bei ihrem Vater „lernten“, ohne je eine Seminarausbildung erhalten zu haben. Aus dieser Erbllichkeit des Priesteramtes entwickelte sich eine soziale Abgeschlossenheit der „weißen“ (verheirateten Welt-) Geistlichkeit. Es entstand eine regelrechte Priesterkaste, die auch nicht aufbrach, als der Besuch eines Priesterseminars für die künftigen Gemeindegeistlichen obligatorisch wurde. Die Söhne der Priester und Diakone wurden wiederum Geistliche, die Töchter der Priester heirateten ebenfalls Priester. Diejenigen Priestersöhne, die aus diesem Netz ausbrachen, bildeten die Ausnahme – ohne die sie tragende kirchliche Struktur verloren sie oft den Boden unter den Füßen und landeten am Rande der Gesellschaft oder aber im radikalen oder gar revolutionären Fahrwasser (ein typischer Fall war Nikolaj G. Černyševskij).

Die Priesterseminare waren bis Ende des 19. Jahrhunderts in manchen Gegenden die einzige weiterführende Bildungseinrichtung und wurden vielfach auch von jungen Männern besucht, die weltliche Berufe anstrebten; oftmals ebnete ihnen das Priesterseminar den Weg zur Universität. Stalin beispielsweise, der bekanntlich 1894–1899 das Priesterseminar zu Tiflis besucht hatte (und dann wegen kommunistischer Umtriebe relegiert worden war), hatte mit größter Wahrscheinlichkeit nie vorgehabt, Priester zu werden. Auch solche sozialgeschichtlichen Beobachtungen zur russischen Geistlichkeit würde der Leser dankbar zur Kenntnis nehmen. – So weit einige markante Punkte des bildungspolitischen Umfelds, in dem die Studie angesiedelt ist, wovon wir in der Arbeit aber fast nichts erfahren.

Die Dissertation selbst stützt sich im wesentlichen auf die Protokolle des Petersburger und des Kiever Akademierates, die fast lückenlos in den von den Akademien herausgegebenen Zeitschriften enthalten sind – die „Christianskoe Čtenie“ in St. Petersburg und die „Trudy Kievskoj Du-

chovnoj Akademii“. – Man gewinnt den Eindruck, daß die in der Bibliographie angeführte Literatur nicht in jedem Falle rezipiert wurde. So hätte etwa die Arbeit von Erich Bryner, *Der geistliche Stand in Rußland. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der Russischen Orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert* (Göttingen 1982), eine ausgezeichnete Grundlage für die Darstellung des kirchlichen Seminarwesens, die Vorgeschichte der Akademien und ihres Umfeldes abgegeben. Auf S. 54f. wird dem gebürtigen Katholiken Julian Joseph Overbeck viel Raum gewidmet, der 1869 zur Orthodoxie übergetreten war: Ein Blick in die Arbeit von Wilhelm Kahle, *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks* (Leiden/Köln 1968), hätte zusätzlich Erhellendes gebracht. Auf S. 98, wo sich die Autorin zum Amt des weltlichen Leiters der Kirche – des „Oberprokurors“ des Hl. Synods – äußert, wünscht man sich, sie hätte sich viel stärker gestützt auf Gerhard Simon, Konstantin P. Pobednoscev und die Kirchenpolitik des Hl. Sinod 1880–1905 (Göttingen 1969), wo das grundsätzliche Problem der staatlichen Aufsicht über die Kirche beispielhaft dargestellt ist. Diese Aufzählung könnte man beliebig fortführen.

Im ersten Abschnitt stellt die Autorin das Akademiestatut (1814) und seine Novellierungen (1869 und 1884) vor. In zwei Unterabschnitten werden die Zusammensetzung und die rechtlichen Befugnisse der teilweise wechselnden Leitungsgremien (Akademieleitung – Rektor, Inspektor, Ökonom/ehrenamtlicher Wirtschafts- und Finanzprüfer, Akademiekonferenz bzw. Akademierat) sowie die Lehrpläne miteinander verglichen, und es wird aufgezeigt, welche Änderungen die Novellierungen brachten. In großer Ausführlichkeit wird dem Leser mitgeteilt, welche Voraussetzungen für jedes Amt erfüllt werden mußten, welche Aufgaben mit den einzelnen Funktionen verbunden waren, wie lange diese Funktionen ausgeübt werden konnten usw.

In ähnlich monotoner Weise charakterisiert die Autorin die Studienpläne, wobei ihr als – vermuteter – Nicht-Theologin die Relevanz dessen, worüber sie berichtet, offenbar nicht immer klar ist. Traditionelles, Überkommenes wird stets von vornherein pauschal mit dem Terminus „scholastisch“ negativ markiert, wobei nie ganz klar ist, welche konkrete Bedeutung das Wort im Einzelfall eigentlich hat. – Mit Recht hebt die Autorin hervor, daß die westliche Orientierung der theologischen Ausbildung in Rußland erstaunlich lange vorgehalten hat: Nicht nur die Lehrpläne orientierten sich an westlichen Bildungseinrichtungen, sondern auch das Lateinische hatte in Rußland einen hohen Stellenwert: Erst spätestens seit 1840 wurde es als Lehrsprache an den Akademien abgebaut (S. 115) und nur noch als Unterrichtsfach weitergeführt (neben Griechisch

und Hebräisch). An modernen Fremdsprachen wurden vor allem Deutsch und Französisch gelehrt.

Bis 1869 habe es sechs „klassy“ (Fachbereiche) gegeben, die mit dem neuen Statut von 1869 in drei „Wahlfachgruppen“ zusammengefaßt wurden – die theologische, die kirchenhistorische und die praktologische. Obligatorisch für alle Studierenden seien gewesen die Fächer Hl. Schrift, Grundlagen der Theologie, Philosophie (Logik, Psychologie, Metaphysik), Philosophiegeschichte, Pädagogik sowie eine alte und eine neue Sprache und deren Literatur (S. 46). Die zahllosen Pflicht- und Wahlfächer und bestimmte Kombinationen werden minutiös aufgezählt (S. 47 ff.), außerdem: welche Veränderungen sich 1884 ergaben – ohne daß ein Wort darüber verloren wird, wie das alles in der Praxis ausgesehen haben mag.

Der Zugang zur Geistlichen Akademie erfolgte nach Absolvierung eines Priesterseminars oder eines Gymnasiums bzw. vergleichbarer Anstalten. Alle Bewerber hatten sich einer Aufnahmeprüfung zu unterziehen. Während der vierjährigen Seminarbildung war die Untergrenze der Wochenstundenzahl in den ersten drei Jahren 20, im vierten Jahr 12 Stunden (Statut 1884). Die meisten hatten ein Staatsstipendium, und fast alle wohnten in den Gebäuden der Akademie. Die Stipendiaten hatten nach ihrem Examen sechs Jahre lang in staatlichen oder geistlichen Schulen Dienst zu tun. Erst danach konnten sie daran gehen, ihre beruflichen Vorstellungen zu verwirklichen. Viele heirateten nach den Examina, wurden Priester und verblieben im Dienst der Akademie bzw. übernahmen eine Lehrtätigkeit an Priesterseminaren – oder aber sie wurden Priester an bedeutenden Gemeinden (nach Absolvierung der Geistlichen Akademie ging man im Normalfall nicht in irgendeine kleine oder gar in eine Dorfgemeinde). Ein Teil der an Seminar und Akademie Studierenden legte im Lauf der Ausbildung oder auch danach die Mönchsgelübde ab und stand nach Absolvierung der Akademie für die höchsten kirchlichen Aufgaben bereit: Nur Mönche konnten und können in der Orthodoxie Bischof werden – und in Rußland hatten sich bereits im 18. Jahrhundert Tendenzen gezeigt, überwiegend „gelehrte“ Mönche zu Bischöfen zu weihen. Nicht zuletzt deshalb waren ja die Geistlichen Akademien geschaffen worden, um der Kirche hochgebildete kirchliche Führungskader zu vermitteln.

Die Autorin operiert wie selbstverständlich mit dem Magister- und Dokortitel, ohne zu erläutern, was damals darunter zu verstehen war. Offenkundig ist ihr unbekannt, daß diese Titel in Rußland einen anderen Stellenwert haben als etwa in den deutschsprachigen Ländern: So ist der russisch-orthodoxe Magister (diesen Titel gibt es nur an orthodoxen Akademien) etwas unterhalb des deutschen Dokortitels anzusiedeln, wäh-

rend der russische Dokortitel in etwa einer deutschen Habilitation vergleichbar ist. Erst wenn man das in Betracht zieht, wird das hohe Niveau der Geistlichen Akademien in Rußland deutlich.

In einem zweiten Abschnitt referiert die Autorin, was über die ausgewerteten Protokolle hinaus in den genannten Akademiezeitschriften berichtet wird. Darin zeigen sich unterschiedliche Akzente in der Arbeit der Akademien – die Petersburger erweist sich, wie auch heute, dem Westen gegenüber (heute würde man sagen: ökumenisch) aufgeschlossen; Moskau erscheint, ebenfalls wie heute, sehr konservativ, Kiever Publikationen sind oft apologetischen Charakters und stehen besonders in der Auseinandersetzung mit dem Katholizismus; in Kazan' hatten Fragen der Mission einen hohen Stellenwert.

An wenigen Stellen wird die Darstellung etwas lebendiger, wo die Autorin erläutert, was in den Akademie-Zeitschriften aus dem Westen berichtet wird (S. 54 ff.). Und man wünscht sich, die Autorin hätte mehr Erinnerungen von Akademiestudenten angeführt, wie sie dies auf S. 95 an wenigen Beispielen tut. Kürzere Abschnitte geben wieder, was die Protokolle über die Studierenden selbst, über den Lehrkörper und sein Funktionieren, über verschiedene Spezialkomplexe (Sprachen, Bildung und Mission) sowie über die geistliche Zensur vermelden. Interessant ist auch die Auflistung der Literatur (Bibliotheksbestände, Neuerwerbungen, Periodika), die zu der – nur auf den ersten Blick verblüffenden – Erkenntnis führt, daß bis weit in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts der allergrößte Teil der Sekundärliteratur an den russischen Akademien aus Werken in westlichen Sprachen bestand – und davon wiederum der allergrößte Teil in Deutsch. Die theologische Wissenschaft in Rußland hatte sich erst im Laufe des Jahrhunderts entwickelt und nur allmählich – und zwar in den Jahrzehnten des großrussischen Chauvinismus seit 1889 – die westliche Literatur in den Hintergrund gedrängt.

Aber generell vermitteln auch diese Bereiche, die die staubtrockene Materie hätten beleben können, keine klare Vorstellung von dem, wie sich Leben und Lernen an den Geistlichen Akademien tatsächlich abspielten. Auch die Frage, wie eigentlich die Akademien finanziert wurden, ist nirgends beantwortet. Es wird zwar oft erwähnt, daß die meisten Studierenden staatliche Stipendien erhielten; auch einige Selbstzahler gab es. – Natürlich wurden die Akademien letztlich vom Staat finanziert – aber es wäre interessant zu erfahren, ob von diesem direkt (und warum) oder über den Umweg über den Hl. Synod, der die Aufsicht über das geistliche Bildungswesen führte.

In der gesamten Studie stößt man immer wieder auf terminologische und andere „Schnitzer“, die bei etwas intensiverem Einarbeiten in die or-

thodoxiegeschichtliche Materie vermeidbar gewesen wären. So heißt der „protoerej“ (so in der ganzen Studie) im Deutschen traditionell nicht „Oberpriester“, sondern „Erzpriester“. Auf S. 60 (dazu Anm. 180) wird russisch „archipastyr“ mit „Erzpriester/Erzbischof“ übersetzt; das heißt aber wörtlich „Erzhirte“ und bedeutet (genau wie „archierej“) „Hierarch“ und kann sowohl Bischof, Erzbischof als auch Metropolit bedeuten. In einem seriösen Text darf man einen Priester nicht als „Popen“ bezeichnen (S. 82); von der sprachlichen Ebene her entspricht dies dem deutschen „Pfaffen“; unter dem immer wieder auftauchenden „Kirchendiener“ („cerkovnyj služitel“) ist ein „kirchlicher Bediensteter“ bzw. „Angehöriger des niederen Klerus“ zu verstehen: Es handelt sich um Männer, die für ihren Dienst in der Kirche eine spezielle Weihe haben – Psalmsänger/Lektoren, Chorleiter, Hypodiakone u.a. –, die mit dem Wort verbundene Assoziation (Kirchendiener = Küster) führt völlig in die Irre. Die „geistlichen ‚Worte‘“, von denen auf S. 53 die Rede ist, sind in Wirklichkeit „Predigten“, die im Kirchenslawischen mit „slovo/slova“ bezeichnet werden. Wenn die Autorin schreibt, das „Kreuz an goldener Kette“ sei die Bestätigung der Kandidaten- oder Magisterwürde eines Priesters (so S. 35), dann ist das zumindest irreführend. Denn jeder Priester trägt ein großes (in der Regel silberfarbenes) Kreuz auf der Brust; was die Autorin hätte anführen sollen, ist, daß Geistliche nach ihrer Kandidaten- bzw. Magisterpromotion ein kleines Kreuz überreicht bekommen, daß sie am Priesterrock an der linken Brust – links oberhalb des Brustkreuzes (Bischöfe links oberhalb der Panhagia) – anheften. Auch im deutschen kirchlichen Bereich ist die Autorin nicht zu Haus; so spricht sie (S. 115, Anm. 381) z.B. von der „Herrenhuter Gemeinde“ und meint damit die „Herrnhuter Brüdergemeine“.

Inkonsequenzen zeigen sich in der Präsentation der Namen von Angehörigen der Mönchsgeistlichkeit (Bischöfe, Archimandriten und Mönchspriester). Ihre Namen werden – zum Teil korrekt – in folgender Weise geboten: Dem Mönchsnamen folgt in Klammer der bürgerliche Familienname, wie auf S. 13 „Metropolit Platon (Levšin)“; vielfach werden aber Mönchs- und Bischofsnamen gewissermaßen in „säkularer“ Schreibung geboten, wie etwa im Falle des Metropoliten „Stefan Javorskij“ und des Erzbischofs „Feofan Prokopovič“ auf der gleichen Seite. Mit der „armenisch-gregorianischen Akademie“ (S. 9) ist die Akademie der apostolischen Kirche Armeniens in Etschmiadzin gemeint (den Namen des „Hl. Gregors des Erleuchters“, der um das Jahr 300 wesentlich zur Christianisierung Armeniens beigetragen hatte, mußte die Armenische Kirche nach der Annexion Armeniens 1826/27 durch Rußland in ihre Selbstbezeichnung aufnehmen). – Nicht erst Karl Christian Felmy hat die Publika-

tionsorgane der Geistlichen Akademien ausgewertet (vgl. S. 7, Anm. 1), sondern lange vor ihm z.B. Julia Oswald, *Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II.* (Göttingen 1975). Die Transliterierung russischer Titel vor der Schriftreform von 1918 ins Lateinische weist Inkonsistenzen auf: Generell werden russische Zitate aus der Zeit vor der Schriftreform in der heutigen Schreibweise geboten; es gibt aber zahllose Ausnahmen, vor allem Endungen erscheinen meist (aber nicht konsequent) nach der alten Orthographie und Morphologie: „Akademii duchovnyja pravoslavnyja“ = „Duchovnye pravoslavnye akademii“ (S. 10, Anm. 3); „častyja prosveščenija“ = „častye p.“ (S. 21, Anm. 40); „religioznyja sekty“ = „religioznye s.“ (S. 132, Anm. 402); „Ministerstva Narodnago Prosveščenija“ = „... Narodnogo P.“; die (im übrigen recht knappe) Bibliographie (S. 153-159) ist voller solcher Belege (und anderer Fehler – z.B. S. 153, das *Christianskoe Čtenie* sei erschienen 1821–1817; eine Zeile tiefer der *Pravoslavnij Sobesednik: 1855–1817*). Bei der auf S. 13 vermerkten „Übersetzung der Bibel ins Russisch-Kirchenslavische“ (1712–1747 = Elisabeth-Bibel) handelt es sich lediglich um eine Revision der längst vorhandenen Übersetzung der Bibel ins Russisch-Kirchenslavische. – Mit einem echten Clou wartet die Autorin gleich am Anfang ihrer Studie (S. 9) auf, wenn sie das Wesen der „Geistlichen Akademie“ der Russischen Orthodoxen Kirche nach der „*Bol'saja sovetskaja ěnciklopedija*“ definiert!

Hochspezialisierten Kirchenhistorikern bringt die Studie zweifellos interessante Informationen. Jedoch der Historiker mit breiterem, etwa soziologischem Interesse, der sich im Rahmen dieser Arbeit einen Einblick in das kirchliche Bildungswesen der Zeit mit ihren problematischen Verflechtungen im säkularen Bereich erhofft, und der Forscher, der in dieser Studie eine konkrete Vorstellung darüber zu erhalten erhofft, wie sich das Studium an den Akademien sowie das eigentliche Leben (z.B. auch das Zusammenleben von Studenten im Mönchsstand mit den übrigen Studierenden) konkret abgespielt haben, legen die Studie ohne großen Gewinn beiseite. Über weite Strecken stellt sie eben leider eine ermüdende Zusammenfassung von Satzungen, Statuten, Lehrplänen, Auflistungen von Namen aus Protokollen dar.

Gerd Stricker, Zürich

Lembit Raid, Tartu ülikooli usuteaduskond 1632–1940. Teatmik (Die Theologische Fakultät der Universität Tartu. Ein Nachschlagewerk). Tartu: Eesti Ajalooarhiiv 1995, 181 S., Tabellen, Abbildungen (Zusammenfassung: Geschichtsquellen der Theologischen Fakultät der Universität Tartu aus den Jahren 1632–1940 in Estnischen Staatlichen Historischen Archiv [!], S. 167 f.).

Bei dem anzuzeigenden Buch handelt es sich um einen ausführlich kommentierten und thematisch geordneten Archivführer, dessen Ziel die breite Erfassung aller relevanten Materialien zur Geschichte der Theologischen Fakultät der Universität Dorpat/Tartu ist. Welche Bedeutung die Ausbildung zum protestantischen Theologen in Dorpat nicht nur für die Kulturgeschichte Estlands, sondern auch für die Lutheraner im Russischen Reich hatte, braucht hier nicht extra hervorgehoben zu werden. Die Quellenlage bringt es mit sich, daß der Schwerpunkt der Informationen auf der Zeit seit der Neugründung der Universität Dorpat durch Zar Aleksandr I. im Jahre 1802 liegt. Die vorangegangene Periode der „Schwedenzeit“ seit der Gründung der Universität durch Gustav II. Adolf im Jahre 1632 hat im Estnischen Historischen Archiv weniger Spuren hinterlassen, weshalb es auch keinen eigenen Bestand gibt. Immerhin kann auf die Hauptbücher und Journale der Gouvernementsrentei verwiesen werden, in denen Angaben zum Personalstand der Universität zu finden sind. Mit drei ordentlichen Theologieprofessuren war Dorpat vergleichsweise gut ausgestattet, doch lassen die Dokumente häufige finanzielle Schwierigkeiten erkennen. Für die Beziehungen zwischen Lehrenden und Lernenden wird auf den Bestand der Dorpater Stadtverwaltung verwiesen, in dem sich auch manche Klagen besorgter Bürger über den Lebenswandel der Studiosi befinden; leider schweigt Raid über deren konkreten Inhalt. Aus der Zeit der in Pernau/Pärnu ansässigen Academia Gustavo-Carolina an der Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert befinden sich beispielsweise Angaben zu den Beständen der Bibliothek und deren Nutzung unter den Akten des Pernauer Magistrats. Ebenso können Informationen zur Überführung der Dorpater Institutionen nach Pernau sowie zur Schließung der Gustavo-Carolina 1710 hier eingesehen werden.

Beeindruckend ist die Überlieferung aus der russischen Zeit. In einem eigenen Bestand zur Universität (Fond 402) finden sich Dokumente über die Studenten und die Lehrkräfte sowie die Protokolle der Universitätsratssitzungen bzw. entsprechende Materialien des Kuratoren-Kollegiums. Des weiteren befinden sich hier jährliche Berichte über die Lernerfolge der Studenten, statistische Angaben zur Zusammensetzung der Studen-

tenschaft, Lehrinstruktionen, Berichte über internationale Kontakte der Professoren sowie Quellen zur wirtschaftlichen Lage der Universität und zur Struktur der Fachbereiche. In einem Unterbestand speziell zur Theologischen Fakultät sind ihre Versammlungsprotokolle, ihre Jahres- bzw. Semesterberichte und persönliche Quellen zu den Lehrkräften gesammelt. Besonders reichhaltig ist der Schriftverkehr der Fakultät nicht nur mit der Universitätsleitung, sondern auch mit kirchlichen Institutionen auf Provinzial- und Staatsebene sowie mit dem Bildungs- und Innenministerium in St. Petersburg.

Das Tartuer Archiv verfügt über umfangreiche Materialien zur Geschichte der Universität Tartu in der Zwischenkriegszeit (Fond 2100). Dieser Bestand enthält u.a. die kompletten Versammlungs- sowie die Examinaprotokolle der Theologischen Fakultät seit Dezember 1919. Das umfangreiche Material, das allerdings nicht nur unter den Akten der Fakultät zu suchen ist, berührt sowohl die Lehr- als auch die Forschungstätigkeit der Theologieprofessoren, die universitäre Verwaltung sowie die Studenten. In einem eigenen Unterbestand können Quellen zur Auflösung der russischen Universität und ihrer Übernahme durch die deutsche Okkupationsmacht im Mai 1918 eingesehen werden. Unter diesem Material befinden sich auch Dokumente über die Studenten und das Lehrangebot des Sommersemesters 1918.

Raids Buch bietet nach einer knappen Einführung in die Struktur der Bestände Details aus den Bereichen „Lehrkräfte und Studenten“, „Lehr- und Forschungsarbeit“ sowie „Berichte, Protokolle und Schriftverkehr“ für die Jahre 1802–1940. Neben Angaben über die einzelnen Aktenbestände und ihre Signaturen sind jeweils auch wichtige Statistiken zusammengestellt, so daß der Benutzer beispielsweise über die Amtszeiten der Dekane der Fakultät oder über die Studentenzahlen an der Universität bzw. bei den Theologen unterrichtet wird. Im ersten Abschnitt findet sich z.B. mit Angabe der entsprechenden Signaturen eine Liste der vorhandenen persönlichen Akten der Professoren; auch die persönlichen Dokumente der Studenten finden Erwähnung. In den zweiten Bereich fallen Lehr- und Vorlesungspläne sowie statistische Informationen über Promotionen und von der Fakultät verliehene Ehrendoktorwürden. Besonders ausführlich werden die Bestände an Berichten, Protokollen und Schriftverkehr erläutert. Leider wurde versäumt, diesen zum großen Teil – zumindest für die russische Zeit – deutschsprachigen Quellen eine deutsche Zusammenfassung der Erläuterungen beizugeben.

Insgesamt ist Raids Führer sehr großer Informationsgehalt zu bescheinigen, da er über die Funktion eines Wegweisers durch die relevanten Archivbestände hinaus auch Grundsätzliches über die Universität Tartu und

ihre Theologische Fakultät zu berichten weiß. Interessierte werden sich künftig die umständliche Suche in den Findbüchern sparen können.

Karsten Brüggemann, Hamburg/Lüneburg

Pille Valk, Ühest heledast laigust Eesti kooli ajaloos. Usuõpetus Eesti koolides aastatel 1918–1940 (Zu einem weißen Fleck in der Schulgeschichte Estlands. Religionsunterricht in estnischen Schulen in den Jahren 1918–1940), Tallinn: Logos 1997, 188 S.

Mit der Wiedererlangung der staatlichen Unabhängigkeit stand man in vielen Bereichen des öffentlichen Lebens in Estland vor einem völligen Neubeginn. Ganz besonders gilt dies für den religionspädagogischen Sektor, der während der Sowjetzeit offiziell gar nicht existierte, nachdem im August 1940 der Religionsunterricht in den Schulen verboten worden war und alle Bestände an religionspädagogischer Literatur vernichtet werden mußten. Seit 1991 ist nun auch die Religion wieder Teil des Lehrplans in Schulen, und man steht vor der Aufgabe, diesen Unterricht inhaltlich und methodisch neu aufzubauen. Daß die Religion als Schulfach durchaus gefragt ist, zeigt die Tatsache, daß sich bei einer 1994 durchgeführten Umfrage über 50% der Befragten, unabhängig davon, ob sie kirchlich gebunden waren oder nicht, dafür aussprachen, sie in den Schulen wieder einzuführen.

Einen Beitrag zur Entwicklung der Religionspädagogik beabsichtigt auch die Autorin des vorliegenden Bändchens – es handelt sich um ihre Magisterarbeit – zu leisten, indem sie dem Leser einen Überblick über die Entwicklung auf diesem Sektor in der Zwischenkriegszeit, d.h. während der ersten Unabhängigkeitszeit Estlands, verschafft. Sie will im weitesten Sinne die Geschichte des Religionsunterrichts ab 1918 aufarbeiten und bezieht ihre Informationen vor allem aus Materialien des Estnischen Staatsarchivs, aus zeitgenössischer Primär- und Sekundärliteratur zum Thema sowie aus Abhandlungen, die nach dem Zweiten Weltkrieg, v.a. im Exil, erschienen sind.

Der Hauptteil der Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel. Nach der Einleitung und dem Überblick über die Quellen- und Literaturlage beschäftigt sich die Autorin in den ersten drei Kapiteln mit dem Aufbau des Religionsunterrichts nach Erlangung der Unabhängigkeit. Im ersten Kapitel (S. 17-40) macht sie deutlich, was für Anstrengungen es gekostet hat, das

Fach in den Elementar- und Mittelschulen überhaupt zu retten. Nachdem gesetzgebende Organe den Status der Schulen als „muttersprachlich, ohne Religionsunterricht und kostenlos“ festgesetzt hatten, konnten erst durch eine Unterschriftenaktion und einen anschließenden Volksentscheid 1923 die Gesetze dahingehend geändert werden, daß die Formel „ohne Religionsunterricht“ gestrichen wurde und das Fach, allerdings auf freiwilliger Basis, erhalten blieb. In diesem und im zweiten Kapitel (S. 41-46) zeichnet die Autorin den Gang der Diskussion, das Für und Wider nach, wodurch deutlich wird, wieviel Zeit und Energie, die man für die Unterrichtsverbesserung hätte einsetzen können, dadurch verschwendet wurde. Am Ende des zweiten Kapitels kommt sie dann zu dem allerdings nicht verwunderlichen Schluß, daß eine Haltung für oder gegen das Fach Religion vor allem davon abhängt, ob man in seinem Leben je eigene, positive Glaubenserfahrungen gemacht hat. Diese Schlußfolgerung liest die Autorin nur indirekt aus den Argumenten beider Seiten ab, sie versteht sich eigentlich von selbst. Interessanter ist da schon die Feststellung, daß einige Gegner des Religionsunterrichts nichts gegen den Glauben als solchen hatten, sondern, anstatt die bestehenden Konventionen zu ändern, nur die Schule von einem Fach befreien wollten, in dem bislang stures Pauken anstelle von Verstehen gefordert worden war.

Im dritten Kapitel (S. 47-70) wird berichtet, wie der Unterricht an den Schulen während der Diskussionen und nach der Volksbefragung vorstatten ging, wie groß die Akzeptanz der Schüler war und wie man, auch von seiten des Bildungsministeriums, die Probleme anging, die bei der Modernisierung des Unterrichts zu überwinden waren. Genauer auf die Entwicklung der Lehrpläne (S. 71-91), auf die in der Zwischenkriegszeit entstandenen Lehrbücher (S. 92-107) und auf die Entwicklung der Didaktik des Religionsunterrichts (S. 108-112) geht die Autorin in den folgenden drei Kapiteln ein. Sie stellt Pläne und Bücher jeweils kurz vor, bleibt indes mit ihrer Bewertung und der Diskussion des Materials recht zurückhaltend, läßt vielmehr die angeführten Fakten für sich sprechen. Ein Fazit fehlt dem Werk leider; statt dessen bietet es ein einseitiges Schlußwort, in dem kurz der weiteren Entwicklung, sprich der Abschaffung des Faches Religion durch die Sowjets sowie seiner Wiederbelebung nach 1991 gedacht wird.

Der gesamte Text wird durch anschauliche Graphiken und Tabellen ergänzt. So kann man in Tabelle 1 (S. 32f.) die Ergebnisse der Volksabstimmung in den einzelnen Kreisen in absoluten und relativen Zahlen genau verfolgen. Man erfährt, in welcher Mittelschule wie viele Schüler 1922 am Religionsunterricht teilnahmen (S. 48f.), man kann an Tortengraphiken ablesen, wie sich die Schülerzahlen in verschiedenen Landkreisen entwik-

kelten, und an einer Balkengraphik, wie sich die Religionsunterrichtsinhalte in den Jahren zwischen 1928 und 1938 änderten u.a.m.

Den Abschluß des Bandes bilden eine Bibliographie (S. 114-119), eine englische Zusammenfassung (S. 120-123) und zehn Anhänge (S. 124-188). Gibt es bei der Lektüre des Hauptteils der Arbeit bisweilen einige kleine Verständnisschwierigkeiten, wenn man nicht über die nötige Vorkenntnis auf dem Gebiet der Religionspädagogik verfügt – auch über das damalige Schulsystem bleibt man lange im unklaren –, und vermißt man bisweilen auch eine eingehendere Diskussion der angeführten Fakten, so sind gerade die ein Drittel des Buches ausmachenden Anhänge doch dazu angetan, das Verständnis des Lesers für den Untersuchungsgegenstand zu vertiefen. Es handelt sich um einen von F. Jürgenson zusammengestellten Plan zur Ausbildung von Religionslehrern, um einen Plan der in den Pädagogikkursen in Läänemaa vermittelten Didaktik des Religionsunterrichts, ferner um einen Abdruck des in den Jahren 1932/33 vom Bildungs- und Sozialministerium durchgeführten Testes über Kenntnisse im Fache Religion bei Kindern der sechsten Klasse samt den Ergebnissen des Testes, um eine vergleichende Tabelle der Lehrpläne im Fach Religion in allen zwölf Klassen, wobei pro Klasse bis zu sechs Lehrpläne synoptisch gegenübergestellt werden, so daß man schnell einen Überblick darüber bekommt, wie sich innerhalb von zwei Jahrzehnten die Anforderungen an den Religionsunterricht änderten und weiterentwickelten. Des weiteren findet man Inhaltsverzeichnisse verschiedener im Text behandelte Lehrbücher für Elementarschulen und auch, was besonders anschaulich ist, Textproben aus fünf Büchern. Hier kann sich der Leser selbst ein Bild davon machen, wie ein und dasselbe Thema – die Autorin wählte dazu den Evangelienbericht, wie Jesus die Kinder zu sich kommen läßt und sie segnet (Mt 19,13-15; Mk 10,13-16; Lk 18,15-17) – von den Lehrbuchautoren auf völlig unterschiedliche Art und Weise behandelt wird. Schließlich gibt es in den Anhängen noch Beispiele für den Inhalt konfessioneller, d.h. orthodoxer Lehrbücher und von Mittelschulbüchern, dann einen sehr interessanten und vielsagenden Überblick über die 1937 an den Schulen Estlands benutzten Lehrbücher und zum Schluß noch die Tagesordnung des Religionslehrerkongresses von 1924.

Eines der Ziele, die die Autorin mit dieser Arbeit verfolgt, liegt auf der Hand: Sie möchte, daß bei der jetzigen Diskussion um einen zeitgemäßen Unterricht im Fache Religion die Erfahrungen, die während der ersten Unabhängigkeitszeit gemacht worden sind, berücksichtigt werden, daß damalige Fehler also kein zweites Mal gemacht werden und daß erwohnen werde, bewährte Dinge, eventuell unter Anpassung an heutige Gegebenheiten, auch in moderne Lehrpläne zu übernehmen. Mehrfach findet

sich im Buch der Ausspruch, daß sich dies oder jenes aus dem Gebiet von Lehrbüchern, Lehrplänen und Methodik dazu eigne, auch von heutigen Lehrbuchautoren oder sonstigen Verantwortlichen berücksichtigt zu werden (S. 61, 91, 99, 103, 104, 107 u.ö.). Wird ihre Meinung im einzelnen auch nicht immer begründet, so darf man doch hoffen, daß dieses Ziel erreicht wird, denn das vorgestellte Material aus der Zwischenkriegszeit ist z.T. wirklich bemerkenswert und außerdem durchaus dazu angetan, bei einem Leser, der in seiner Jugend vielleicht einen nicht immer ganz befriedigenden Religionsunterricht genossen hat, so etwas wie Hochachtung hervorzurufen.

Somit stellt dieses Buch insgesamt einen erfreulichen Versuch dar, die Entwicklung von Unterricht, Unterrichtsmethoden, -plänen sowie Lehrwerken positiv zu beeinflussen. Durch die Erfahrungen, die man in den 20er und 30er Jahren durch die Bestrebungen machte, vom überkommenen System des Unterrichts, in dem v.a. nach der „Papageimethode“ gelehrt wurde, abzukommen, neue Wege zu beschreiten und den Schüler und seine Wünsche, Vorstellungen, Neigungen und Fragen ernst zu nehmen, könnte heute die Umstrukturierung bzw. der Neuaufbau des Faches schneller vonstatten gehen. Die Autorin wird nicht müde, positive Beispiele für einen gelungenen Unterricht, für ein gutes Lehrbuch oder einen ausgewogenen Lehrplan herauszuheben und damit unmißverständlich deutlich zu machen, was sie von den im Bildungssektor im weitesten Sinne Tätigen erwartet. Denn in vielem gleicht die sowjetische, nunmehr zu beseitigende Unterrichtsmethode derjenigen, die nach Erlangung der Unabhängigkeit abgeschafft, durch eine moderne ersetzt und in langwieriger Arbeit immer wieder verbessert wurde. Auch könnten einige in diesem Buch genannte Ziele des Unterrichts ohne Bedenken auf andere Fächer übertragen werden. Durch seine Materialfülle vermag dieses Werk jedem Interessierten interessante und erwägenswerte Gedanken zu vermitteln, auch wenn man sie manchmal nur zwischen den Zeilen findet. Bleibt zu hoffen, daß es in Estland gelingt, den Religionsunterricht zu einem interessanten, Fakten v.a. über die Grundlagen des Glaubens und über die Heilige Schrift sowie auch Einsicht in größere, interdisziplinäre Zusammenhänge vermittelnden Fach zu entwickeln, daß aus ihm nicht ein besonders in den höheren Klassen ungeliebtes, ein bloßes „Absatzfach“ werde, zu dem er andernorts verkommen ist.

Wolfgang Tenhagen, Münster/Westf.

Ost- und Südosteuropa zwischen Tradition und Aufbruch. Aspekte der Umgestaltungsprozesse in den postsozialistischen Ländern, hrsg. v. Herwig Roggemann u. Holm Sundhausen. Berlin/Wiesbaden: Harrassowitz 1996, 280 S. (Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin. Multidisziplinäre Veröffentlichungen. 6).

Die mittlerweile stark differenzierte Transformationsforschung ist von einer „großen Theorie“ der Umgestaltungsprozesse in den Ländern des ehemaligen Ostblocks weit entfernt. Zu unterschiedlich sind die Voraussetzungen und zu vielfältig die Entwicklungen im östlichen Teil des alten Kontinents. Der vorliegende Sammelband hat es sich angesichts der Erkenntnis, daß Resultate nur retrospektiv beurteilt werden können, zum Ziel gesetzt, diese oftmals chaotischen Entwicklungen komparatistisch darzustellen. Seine Beiträge stammen aus Ringvorlesungen, die von dem seit 1991 an der FU Berlin existierenden Graduiertenkolleg über „Die Umgestaltungsprozesse der gesellschaftlichen Systeme in Ost- und Südosteuropa und ihre historischen Voraussetzungen“ organisiert wurden. Die in diesem Band versammelten soziologischen, juristischen, politologischen, philosophischen und historischen Ansätze bekräftigen jedoch den Verdacht, daß nicht nur die zu untersuchenden Entwicklungen komplex sind, sondern auch die verschiedenen Disziplinen keinen rechten Dialog aufnehmen. Trotz des interdisziplinären Konzepts stehen die einzelnen Artikel, von denen sechs bereits zuvor veröffentlicht wurden, zuweilen doch etwas einsam nebeneinander.

Einleitend stellt Katrin Mattusch vergleichende Überlegungen über politische Kulturen an, mit Hilfe derer sie die Demokratisierungschancen der einzelnen Gesellschaften zu ermitteln sucht. Wenig überrascht ihre Schlußfolgerung, derzufolge „ein liberales Design von Demokratie“ am ehesten in Ostdeutschland, Tschechien und Slowenien zu erwarten sei, während für Rußland und Weißrußland eine „autoritäre Konfiguration“ (S. 31) angenommen werden müsse. Leider sind nur zwei der insgesamt 15 Artikel komparatistisch angelegt; es dominieren Betrachtungen der Entwicklung in einem Land, wobei mit vier bzw. drei Beiträgen ein Schwerpunkt auf Rußland und Polen liegt. Mattuschs pessimistische Prognose für Rußland wird dabei gestützt. Clemens Friedrich attestiert der russischen Gesellschaft eine traditionelle mentale Blockade gegen eine Modernisierung, die sich aus der Philosophie etwa Nikolaj Berdjajevs ableiten ließe. Die aktuelle russische Sinnsuche, die z.B. in Form eines staatlich geförderten Wettbewerbs zur „Russischen Idee“ inszeniert wird, mag verdeutlichen, warum Friedrich so vehement die Abkehr „von jener ver-

krampfhaften Opposition von Alles oder Nichts“ (S. 52) fordert, die seit jeher das russische Denken geprägt habe.

Mehr Offenheit fordert auch Christiane Brenner in ihrer Analyse der Vergangenheitsbewältigung in Tschechien und der Slowakei. Sie thematisiert nicht nur die historisch belasteten Nachbarschaftsverhältnisse Tschechien – Deutschland und Slowakei – Ungarn, sondern auch das von Spannungen nicht freie Bild, das sich Slowaken und Tschechen voneinander machen. Insgesamt stellt sie eine Tendenz zur Legendenbildung in der Debatte über die Vergangenheit fest. Leider bieten die anderen Beiträge des Bandes kaum entsprechende Informationen über parallele Entwicklungen – etwa in Rußland oder den baltischen Staaten –, so daß weiterführende Vergleiche nicht möglich sind.

Herwig Roggemann mahnt mit Recht in seinem Beitrag über die Probleme des postsozialistischen Konstitutionalismus an, Verfassungstexte an der Verfassungswirklichkeit zu messen. Hierbei bleiben Roggemann jedoch nur Vermutungen und die Beobachtung von Trends. Er verzichtet in seiner Betrachtung darauf, die Entwicklungen in einzelnen Ländern näher zu beleuchten. Typisch für die Unausgewogenheit des Bandes ist es, daß die Verfassungsentwicklung in Polen hingegen von drei Beiträgen behandelt wird, welche wiederum auf die außerpoleischen Bereiche nicht eingehen. Neben den persönlich gefärbten Überlegungen von Ewa Łętowska über Konflikte zwischen Staat und Bürgern, in denen betont wird, welche Bedeutung funktionierende und transparente Gerichte für die Akzeptanz einer Verfassung durch die Gesellschaft haben, muß hier auf den informativen verfassungsgeschichtlichen Beitrag von Lech Janicki hingewiesen werden. Ergänzt wird diese polnische „Untersektion“ des Bandes durch Bogusław Banaszak, der den Wandel des polnischen Rechtssystems in den Jahren 1989–1994/95 behandelt.

Je ein – bereits veröffentlichter – Beitrag zur Privatisierung in Estland, zur Erneuerung von Rechtsstaat und Rechtswissenschaft in Kroatien und zur Transformation der Rechts- und Wirtschaftsordnung in Bulgarien können nicht darüber hinwegtäuschen, daß der anzuzeigende Sammelband recht willkürlich zusammengestellt wurde und keinem stringenten Konzept folgt. Wer Einzelinformationen zu bestimmten Entwicklungen in bestimmten Ländern sucht, wird – mit dem Stand 1995 – gut versorgt. Wer hingegen hofft, über sein eigenes spezielles Interesse hinaus Wissenswertes über Vergleichbares in anderen Ländern Osteuropas mitgeteilt zu bekommen, wird oft enttäuscht.

Karsten Brüggemann, Hamburg/Lüneburg

Aus der Arbeit des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz, hrsg. v. Jürgen Kloosterhuis. Berlin: Selbstverlag des Geheimen Staatsarchivs Preußischer Kulturbesitz 1996, 348 S. (Veröffentlichungen aus den Archiven Preußischer Kulturbesitz. Arbeitsberichte. 1).

Das ebenso nützliche wie unpräntöse und bis hin zum Preis tatsächlich benutzerfreundliche Buch reflektiert zwei Einschnitte in der Geschichte des Geheimen Staatsarchivs: Einerseits die Übernahme des Direktorenamts durch Jürgen Kloosterhuis, der im Bestreben, „den Zugang zur Institution und ihren Arbeitsmöglichkeiten für jeden historisch Interessierten, Wissenschaftler wie Laien, möglichst offen aufzuzeigen“, schon nach kurzer Dienstzeit diesen „ersten, vorbereitenden Abschlag auf eine aktuelle Kurzübersicht über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs“ (Vorwort) vorlegte. Die Betonung der Öffentlichkeitsarbeit ist nicht nur eine persönliche Nuance des neuen Leiters, sondern zwingende Notwendigkeit nach der Rückführung der in der Zeit der deutschen Teilung in Merseburg lagernden Bestände, die in den Jahren 1990–1995 unter der Leitung des damaligen Archivdirektors Werner Vogel erfolgte. Ihm ist die Aufsatzsammlung gewidmet.

Die Bedeutung dieser Reintegration übertrifft die des personellen Wechsels bei weitem: Tausende von Aktenmetern beider bisherigen Standorte müssen wieder in eine sinnvolle Gesamtordnung gebracht und zugleich einer rapide angestiegenen Zahl von Benutzern vorgelegt werden, die die Möglichkeit, nun die überwältigende Masse der noch erhaltenen Archivalien zur brandenburgisch-preußischen Geschichte an einem Ort und ohne hemmende politische Restriktionen zur Verfügung zu haben, ausschöpfen möchten. Vergegenwärtigt man sich, daß die schon 1943 begonnene Auslagerung des Geheimen Staatsarchivs in die Salzbergwerke von Schönebeck und Staßfurt, über die der vor Drucklegung verstorbene Joachim Lehmann berichtet, den weit überwiegenden Teil der Vorkriegsbestände des Archivs rettete, diese dadurch dann aber auch in die Hand der sowjetischen Besatzungsmacht und später der DDR-Behörden gerieten, so wird deutlich, daß Dahlem erst seit der Wiedervereinigung wieder den Anspruch erheben kann, der zentrale Ort für Forschungen zur Geschichte Brandenburg-Preußens zu sein. Insofern ist die Bestandsübersicht von 1966/67 (genauer Titel S. 155) weitgehend überholt; aber auch zu der in den Jahren 1934–1939 publizierten Übersicht kann nicht einfach zurückgekehrt werden, da sie weder die seither eingetretenen Verluste noch die Erwerbungen widerspiegelt.

Der wichtigste Beitrag des Bandes im Sinne eines praktischen Hilfsmittels ist daher der von Waltraud Elstner, die einen tabellarischen Überblick über die „wiedervereinigten“ Bestände der I. Hauptabteilung („Alte und neue Reposituren“, ca. 18000 laufende Meter) und der II. Hauptabteilung (Generaldirektorium, ca. 1900 laufende Meter) gibt, die zusammen „den Löwenanteil der Überlieferungsmenge“ (Vorwort) des Geheimen Staatsarchivs bilden. Es ist gut, daß diese archivarische Darstellung im ersten Teil des Buches durch einen Aufsatz von Meta Kohnke „Zur Geschichte des Generaldirektoriums 1712/22–1808“ ergänzt wird, der diese „wichtigste innere Behörde Preußens im 18. Jahrhundert“ (S. 47, vgl. auch S. 157) auch dem Regionalhistoriker stärker in Erinnerung ruft, hat sie ihm doch zahlreiche Akten etwa zu Ämter- und Städtesachen hinterlassen, die eine wichtige Ergänzung zu den Provinzialarchiven bieten.

Wieder zusammenzuführen waren auch die Nachlässe, von denen sich bis 1993 je etwa 300 in Dahlem und Merseburg befanden; Ute Dietsch gibt eine Einführung in die Eigenart dieser Quellengruppe und eine alphabetische Auflistung, die auch über die Benutzbarkeit der einzelnen Nachlässe informiert. Winfried Bliß stellt mit bewährtem Expertentum den Kartenbestand des Geheimen Staatsarchivs vor und skizziert abschließend dessen organisatorische Gliederung. Wichtig ist die Abgrenzung zu der in die Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz gelangten Überlieferung. Die von Kornelia Lange beschriebenen Freimaurerarchivalien waren kein traditioneller Bestand des Geheimen Staatsarchivs, sondern infolge der politischen und militärischen Geschichte seit 1933 erst Mitte der 70er Jahre nach Merseburg gelangt, von wo sie dann nach Berlin-Dahlem überführt wurden; ihr Verbleib dort wurde durch eine Vereinbarung mit den Großlogen ermöglicht.

Bernhart Jähmig stellt sein Ressort, die XX. Hauptabteilung (Historisches Staatsarchiv Königsberg), unter dem Aspekt ihres Quellenwerts für die Bevölkerungs- und Siedlungsgeschichte des Preußenlandes vor. Zwar zählt dieser Bestand, den seine Auslagerung bei Kriegsende in britische Hand brachte, schon seit längerem zu den bedeutendsten Schätzen des Dahlemer Archivs, aber auch er erfreut sich jetzt zunehmenden Interesses in- und ausländischer Wissenschaftler sowie von Laienforschern, denen diese Einführung von Nutzen ist. Spezielle Quellengruppen schildern Johann Karl von Schroeder und Peter Letkemann in ihren Beiträgen über kurländische Urkunden in der Sammlung Stavenhagen und über Danziger Kalender des 17. und 18. Jahrhunderts aus der Sammlung Dr. Nickel. Diesen Bestandsbeschreibungen im engeren Sinn gehen im ersten Teil des Buches Ausführungen von Reinhart Strecke über die preußische Oberbauverwaltung des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts und von

Marlene Meyer-Gebel über das Kultusministerium zwischen 1817 und 1934 voran, die im Abriß der Behördengeschichte auch die Aktenüberlieferung deutlich aufscheinen lassen. Loser ist der Bezug zu den Archivbeständen nur in den am Anfang des Buches plazierten Aufsätzen von Stefan Hartmann („Der Thronwechsel als Krise und Entwicklungschance am Beispiel des Kurfürstentums Brandenburg“) und Ingrid Männl („Die Vertretung Kurbrandenburgs bei den Reichstagen von 1487 bis 1555“).

Der insgesamt hohe Gebrauchswert des Buches wird im Anhang abgerundet durch Übersichten zu neueren Arbeiten über die Bestände des Geheimen Staatsarchivs und über die Reihe „Veröffentlichungen aus den Archiven Preussischer Kulturbesitz“ und ihre Beihefte. Man darf gespannt sein, wie die weiteren Bände der „Arbeitsberichte“ gefüllt werden.

Horst-Dieter von Enzberg, Lüneburg

Michael Sauer, Vom „Schulehalten“ zum Unterricht. Preußische Volksschule im 19. Jahrhundert. Köln (u.a.): Böhlau Verlag 1998, 181 S. (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte. 69).

Der vorliegende Band faßt unter einer leitenden Fragestellung und These „eine Reihe von Aufsätzen zusammen, die – mit einer Ausnahme – bereits an verschiedenen Orten erschienen“ sind (S. 5, Nachweis der Erstpublikation ebenda in Anm. 7). Die Ausnahme ist das der Entwicklung der Volksschullehrerausbildung gewidmete Kapitel 3, das aber auf Sauers Dissertation¹ fußt, die im Vorwort der Reihenherausgeber Christoph Führ und Wolfgang Mitter als „bahnbrechende Arbeit“ empfohlen wird; diese habe „breite Anerkennung“ gefunden, was den Autor ermutigt habe, „seine Forschungen fortzusetzen“ (S. V). Insofern ist das hier zu besprechende Buch auch ein ermutigendes Beispiel, wie sinnvoll es ist, Teilergebnisse eines sich über Jahre erstreckenden Forschungsvorhabens zu veröffentlichen und damit in die Diskussion zu bringen, statt sich durch den Anspruch, nur ein abgeschlossenes Gesamtwerk vorzulegen, zu lähmen.

Sauer hebt die im Laufe des 19. Jahrhunderts erreichte Modernisierung des Volksschulwesens hervor, das nicht nur Disziplinierung, die Erzie-

¹ Michael Sauer, Volksschullehrerbildung in Preußen. Die Seminare und Präparandenanstalten vom 18. Jahrhundert bis zur Weimarer Republik. Köln/Wien 1987 (Studien und Dokumentationen zur deutschen Bildungsgeschichte. 37).

hung von Untertanen, zum Ziel gehabt habe. Die vor allem in Publikationen der 70er Jahre vorherrschende kritische Beurteilung der preußischen Volksschule habe sich einerseits auf Klagen zeitgenössischer Pädagogen gestützt, andererseits aber das damals aktuelle Reformbedürfnis unhistorisch zum Maßstab für den Entwicklungsstand des 19. Jahrhunderts gemacht, der doch viel stärker von seinen Voraussetzungen her und im internationalen Vergleich begriffen werden müsse. Gegenüber in den 90er Jahren aufkommenden Tendenzen fügen die Herausgeber hinzu, daß Modernisierung im Sinne einer Niveauehebung und Vereinheitlichung in erheblichem Maße auch Verstaatlichung hieß.

Das dürfe aber, betont der Verfasser, nicht bedeuten, die Geschichte des Schulwesens im 19. Jahrhundert „allzusehr aus zentralistischer Perspektive“ zu beschreiben: „Man orientiert sich an Gesetzen und Erlassen oder herrschenden Strömungen der Schulpolitik, ohne genauer zu untersuchen, wie weit sie eigentlich die Schulwirklichkeit beeinflussten. Dabei geht man offenbar von einer in der Gegenwart gewonnenen Vorstellung von Verwaltungshandeln aus, die auf die Verhältnisse der damaligen Zeit nicht übertragbar ist.“ (S. 39) Schon einleitend resümiert Sauer vielmehr, daß bis zum Beginn der 1870er Jahre das Handeln aller beteiligten Behörden durch Zurückhaltung, ein Konzept des „Wachsenlassens“ und die Berücksichtigung örtlicher Problemlösungen geprägt gewesen sei; erst nach der Reichsgründung sei es zu einem „Zentralisierungs- und Modernisierungsschub“ gekommen, den er aber ebenfalls positiv wertet (S. 8f.).

Auf solide Quellenforschung und Literaturkenntnis gestützt, wird die These am Beispiel der Schulrevision (-inspektion), der Einführung und Zulassung von Schulbüchern, der Lehrerbildung und schließlich speziell der Entwicklung des Rechen- und Naturkundeunterrichts belegt. Die als sechstes Kapitel angefügte Fallstudie über das Bildungswesen der westpreußischen Stadt Graudenz überschreitet zwar sowohl die Grenzen des ländlichen Raumes als auch die des Elementarschulwesens überhaupt, zeigt aber gerade dadurch, wie erst im Prozeß der „Ausdifferenzierung“ (ein nicht unbedingt schöner, aber offenbar nur schwer ersetzbarer Begriff) die einzelnen Schulformen in gegenseitiger Abgrenzung Profil gewinnen.

Ohne besonderes Aufheben davon zu machen, beweist Sauer damit auch, daß die Erforschung des preußischen Staates in allen Lebensbereichen und Politikfeldern dessen jeweilige Ausdehnung zu berücksichtigen hat und sich nicht auf jene Regionen beschränken darf, die heute noch zu Deutschland gehören. Wie erhellend, auch quellenkundlich, der Vergleich zwischen den westlichen und östlichen Landesteilen ist, belegt das Kapitel über die Schulrevision, für das vor allem Schulspezialakten der Regie-

rungsbezirke Marienwerder und Arnberg ausgewertet wurden: „Die Überlieferung ist für die Provinz Westpreußen weitaus dichter, kontinuierlicher und systematischer als für Westfalen. Hier dokumentiert sich für die weniger entwickelten, aber rechtlich klarer geregelten Schulverhältnisse des Raumes eine höhere Intensität behördlicher Beobachtung und Einwirkung.“ (S. 17, Anm. 24) Daß es – dank frühzeitiger Archivierung, geglückter Auslagerung während des Krieges und weiterer sachkundiger Pflege danach – diese Überlieferung heute auch in polnischen Archiven (hier: Marienburg und Danzig) noch gibt, darf durchaus unterstrichen werden.

Sauers Studien belegen Wert und Notwendigkeit einer konkreten, die Quellen ernst nehmenden Darstellung, die zugleich ein Heilmittel gegen den Austausch bloßer Schlagworte ist. Will man es nicht bei der Auffassung belassen, Pädagogik und Bildungspolitik folgten eben in eigenwilliger Dialektik mal jener Tendenz, dann wieder einer gegenläufigen, bleibt wohl nur – wie der Verfasser es tut – zu fragen und gründlich zu untersuchen, welche Situation diese denn in einer bestimmten Zeit vorfinden, welche Rahmenbedingungen sie zu berücksichtigen, welche Aufgaben sie zu lösen haben und ob ihre Normsetzungen und Zielvorgaben über den erreichten Zustand tatsächlich hinausgehen oder hinter ihn zurückfallen.

Horst-Dieter von Enzberg, Lüneburg

Sławomir Józwiak, Powstanie i rozwój struktury administracyjno-terytorialnej zakonu krzyżackiego na Kujawach i w ziemi chełmińskiej w latach 1246–1343 (Gründung und Entwicklung verwaltungsmäßig-territorialer Strukturen durch den Deutschen Orden in Kujawien und im Kulmer Land in den Jahren 1246–1343). Toruń 1997, 280 S., 23 Tab. u. 2 Schemata i.T., 4 Faltktn. als Beilage, dt. Zusammenfassung (Roczniki Towarzystwa Naukowego w Toruniu. 87/3).

Die Verwaltungsgeschichte des Deutschordensstaates Preußen hat in jüngster Zeit verstärkte Aufmerksamkeit erfahren. Ob die vorliegende, von Antoni Czacharowski in Thorn betreute Dissertation, die auf der an der Katholischen Universität Lublin angefertigten Magisterarbeit des Verfassers aufbaut, einen Beitrag dazu zu leisten vermag, bleibt abzuwarten.

Die Arbeit gliedert sich in sechs Kapitel, deren Ergebnisse im siebten synthetisiert werden. In der Einleitung nennt Józwiak die Ziele der Un-

tersuchung: Es geht um die möglichst genaue Beschreibung der Grenzen der einzelnen Verwaltungseinheiten des Ordens im Kulmer Land und in Kujawien, um Veränderungen ihrer territorialen Größe sowie der Strukturen (Komtureien, Vogteien, Pflegeämter), außerdem um die Auflösung von Verwaltungseinheiten bzw. deren Ausbau, wobei die Rolle der Kulmer Landkomturei besondere Aufmerksamkeit verdient. Nicht zu Unrecht verweist der Verfasser dann in einer methodologischen Vorbemerkung auf den „prinzipiellen Fehler“ der älteren Forschung, die aus den Zuständen nach der Tannenberger Schlacht 1410, welche für die verwal- tungsmäßige Gliederung des Ordensstaates erhebliche Folgen hatte, auf frühere Zeiten schloß, doch werde man so der Dynamik des Prozesses nicht gerecht. Diese aufzuzeigen, sei eines der hauptsächlichen Anliegen vorliegender Arbeit. Es folgt eine Beschreibung der Quellensituation für die Bearbeitungszeit sowie ein fundierter Überblick über den Forschungsstand, der auch die deutschen Arbeiten wertentsprechend behandelt. Abschließend werden nochmals Thema und Ziel der Untersuchung gerechtfertigt sowie die Gliederung vorgestellt. Daß die inneren Grenzen der preußischen Deutschordensherrschaft mit fortschreitender Siedlung festere Gestalt annahmen, wird anhand von ausgewählten Beispielen aus dem Kulmer Land sowie dem eigentlichen Preußen schon hier gezeigt. Der Bearbeitungszeitraum rechtfertige sich aus Beginn und Ende (sic!) der Einrichtung von Verwaltungsstrukturen im Kulmer Land und in Kujawien, wobei chronologisch vorgegangen werde. Eine Begründung für den gewählten geographischen Raum erfolgt nicht.

Unter der Überschrift „I. Gründung und territoriale Entwicklung der frühesten Deutschordenskomtureien in Kujawien und im Kulmer Land“ werden „1. Die Komturei Altkulm (Althaus). Genese und territoriale Entwicklung“, „2. Das Problem der Existenz und der vermutete territoriale Umfang der Komturei Neu-Kulm“, „3. Genese und territoriale Entwicklung der Thorner Komturei“, „4. Gründung und territoriale Entwicklung der Rehdener Komturei“, „5. Gründung, Entwicklung und letztendlicher territorialer Umfang der Nessauer Komturei“ sowie „6. Gründung, Entwicklung und vermutlicher territorialer Umfang der Komturei Orlow bis 1292“ behandelt. Jeweils einleitend werden die bisherigen Ansichten zur Gründung der Komtureien kurz referiert und anhand des urkundlichen Materials, gegebenenfalls unter Heranziehung kunsthistorischer oder archäologischer Forschungen, geprüft. Anschließend wird versucht, die geographische Reichweite der Komturei zu ermitteln, was sich mit den Quellen der Bearbeitungszeit freilich kaum bewerkstelligen läßt, weshalb in retrospektiver Art auf späteres Material zurückgegriffen wird. Für die hier behandelte Frühzeit begibt man sich damit natürlich auf sehr dünnes

Eis; zweifelhaft scheint insbesondere, ob die Zuständigkeitsbereiche der Komture damals tatsächlich bereits so fest abgegrenzt waren, wie dies durch die Art der Darstellung suggeriert wird, die sich um die Rekonstruktion des „ursprünglichen“ Zustandes bemüht. Der in der Einleitung richtig erkannte Zusammenhang mit der fortschreitenden Siedlung wird im folgenden kaum beachtet; damit hat sich der Verfasser von vornherein der Möglichkeit begeben, auch diese dynamische Seite des Prozesses, nämlich die schrittweise Entwicklung von Grenzen, in den Blick zu nehmen. Vielmehr versteht er hierunter lediglich Aufbau oder Auflösung einer administrativen Einheit bzw. deren Umwandlung sowie die damit verbundenen Grenzverschiebungen.

Aufgrund der Fehlдатierung einer den Kulmer Komtur nennenden Urkunde durch den Herausgeber des Urkundenbuches des Bisthums Culm, C.P. Woelky,¹ auf 1249 statt richtig 1254 unterliegt der Verfasser aber auch hier gleich zu Beginn einem schweren Irrtum: So rekonstruiert er die Existenz des Neu-Kulmer Komturamtes viel zu früh, nämlich für 1251; nach Ausfall des Beleges bleibt das Amt jedoch allein für 1278 nachweisbar; vor 1285 sei es aufgelöst worden, tatsächlich existierte es aber wohl schon 1282 nicht mehr. Der Komtur von (Alt-)Kulm ist nach den genannten Korrekturen – zusammen mit den Komturen von Rehden und Thorn – erstmals für 1251 sicher belegt; daß das letztere Amt, wie J. Powierski früher vermutete,² möglicherweise bereits 1248 bestand, bleibt unerwähnt. Wohl zu Recht wird dagegen dessen Ansicht übernommen, die Einführung der Komtureiverfassung im Ordensstaat wie die Einrichtung des Kulmer Landkomturamtes sei Hochmeister Heinrich von Hohenlohe zuzuschreiben, der sich im Frühjahr 1246 hier aufhielt. Gelegentlich der Beschäftigung mit der Komturei Nessau geht Józwiak auf die diplomatischen Verhandlungen des Ordens zur Herrschaftsgründung ein; die flüchtige Lektüre der Quellen wie der Literatur ergibt eine unhaltbare Darstellung der Abläufe. Wegen des Fehlens eines Amtsinhabers in der erneuerten Kulmer Handfeste müsse die Gründung dieser Komturei zwischen 1251 und 1255, dem ersten Beleg, erfolgt sein. Frühere Verwalter der Ordensbesitzungen in Kujawien werden mit dem Ordensbruder Hein-

¹ Theil 1, Danzig 1885, Nr. 24.

² J. Powierski, *Dobra ostrowicko-golubskie biskupstwa włocławskiego na tle stosunków polsko-krzyżackich w latach 1235–1308* (Die Güter Ostrowo-Gollub des Bistums Włocławek im Lichte der polnischen Beziehungen zum Deutschen Orden in den Jahren 1235–1308). Gdańsk 1977 (Gdańskie Towarzystwo Naukowe. Wydział I Nauk Społecznych i Humanistycznych. Seria Monografii. 58), S. 99; zum Folgenden ders., *Kazimierz kujawski a początki rywalizacji o ziemię zachodniobałtyjskie (do 1247 r.)* (Kasimir von Kujawien und die Anfänge der Rivalität um die westlichen baltischen Gebiete [bis 1247]), in: *Ziemia Kujawska* 6 (1981), S. 28.

rich Sturluz sowie dem Verwalter Stoyan namhaft gemacht. Ein Komtur von Orlow ist ab 1257 bis 1292 nachweisbar, danach gehörten die Gebiete zeitweilig zur Nessauer Komturei. Zwischen 1338/43 sei der Streubesitz unter dem neugeschaffenen Pfliegeramt Morin zusammengefaßt, 1394 erneut der Komturei Nessau unterstellt gewesen, bis zu deren Ende 1422.

Nach dem vorgestellten Schema wird in Kapitel II „Der Ausbau der Ordensverwaltung im westlichen Streifen des Kulmer Landes in den sechziger Jahren“ dargestellt, d.h. die Komtureien Graudenz (gegr. 1263/69; zwischen 1303 und 1308 sei deren Gebiet durch zwei Exklaven in Pommerellen erheblich vergrößert worden) und Birgelau (belegt erst um 1370, doch vermutet Jóźwiak Gründung der Komturei aufgrund einer chronikalischen und einer urkundlichen Erwähnung bereits für 1260–1263). In Kapitel III werden die Gründungen der 70er Jahre des 13. Jahrhunderts behandelt: Schönsee (1272/75 gegr. wie auch Birgelau auf Initiative des Ritterbruders Arnold Kropf, dessen Ämterlaufbahn ausnahmsweise genauer verfolgt wird; in dieser Komturei habe in Schlossau ein zweites Verwaltungszentrum bestanden), Engelsburg (frühester Beleg 1278; bis 1322 hätte sich die Komturei aus vier separaten Gebieten zusammengesetzt, deren größtes in Pommerellen lag; 1415 aufgelöst), Welsas (erstmalig belegt 1278; 1316 letztmalig urkundlich erwähnt), Papau (zuerst 1284, doch wird versucht, 1279 als Gründungsjahr wahrscheinlich zu machen) und Wonnenburg (der einzige Quellenbeleg stammt von 1278, selbst die Lokalisierung des Ortes ist bislang umstritten). Kapitel V ist überschrieben mit „Der Ausbau der Ordensverwaltung im Jahre 1285“, wovon sich die Komtureien Roggenhausen (gegr. 1285; 1306 als Pfliegeramt in den Quellen; 1306/13 Erweiterung des Komturei-gebietes; desgl. in der zweiten Hälfte der 1330er Jahre, weshalb in dieser Zeit im Amtstitel auch Starkenberg erscheint; damit einher ging die Umwandlung der Komturei in eine dem Hochmeister direkt unterstellte Vogtei) und Unislaw (gleichfalls 1285 gegr.; nach 1339 umgewandelt in ein Pfliegeramt; 1400/03 aufgelöst) verbergen. In Kapitel VI wird „Der Abschluß der Einrichtung der Ordensverwaltung. Die seit Anfang des 14. Jahrhunderts bis 1343 gegründeten Komtureien und Vogteien“ untersucht, nämlich die Komtureien Gollub (1293 Erwerbung des Gebietes um Gollub vom kujawischen Bischof; zunächst dem Kulmer Landkomtur direkt unterstellt; um 1304 Einrichtung der Komturei) und Strasburg (gegr. im Zuge der Auflösung des Kulmer Landkomturamtes 1335/36, erstmalig belegt 1337; zunächst hätten dem Komtur eine Reihe niederer Beamter unterstanden wie die Vögte des Kulmer und des Dobriner Landes, doch seien diese sämtlich bis zum Frieden von Kalisch 1343 aufgelöst worden) sowie die Vogteien Leipe (1335/36 „selbständig“ [!] geworden [S. 221 f.]

und praktisch die Nachfolge des Kulmer Landkomturs angetreten) und Neumark (1334 ist ein Komtur genannt, ab 1343 nur noch Vögte; nach diesem Jahr wurde das Verwaltungszentrum nach Bratian verlegt). Die für das 13. Jahrhundert gewählte Gliederung nach Jahrzehnten ist sachlich nicht zu rechtfertigen.

In Kapitel IV widmet sich der Verfasser der Kulmer Landkomturei. Einleitend wird auf die weite Verbreitung des Deutschen Ordens in Europa verwiesen sowie die im Reich eingeführte Verwaltungsgliederung kurz skizziert. Die dort in den 1230er Jahren kreierte dreistufige Hierarchie Komtur – Landkomtur – Landmeister sei fast gleichzeitig auch in Preußen, Böhmen und etwas später in Livland eingeführt worden. Die Ankunft Hermann Balkes 1230 habe den Beginn der Ordensverwaltung in den behandelten Gebieten bedeutet; unter Verweis auf seine Magisterarbeit in der Bibliothek der Katholischen Universität Lublin wiederholt Józwiak die oberflächliche Darstellung der Anfänge des Ordens in Preußen. Im Anschluß an R. Wenskus wird dann Kontinuität zwischen den in der Erstausfertigung der Kulmer Handfeste 1233 (richtig wohl doch 1232)³ genannten *provisores* von Kulm und Quedin sowie dem Kulmer Landkomtur und dem *provisor Pruscie* der Erneuerung dieses Privilegs 1251 angenommen. Der Kulmer Pfleger hätte zunächst in Althaus residiert, nach 1246 sei sein Sitz resp. der seines seither Landkomtur genannten Amtsnachfolgers vielleicht auf die Burg Potterberg, 1285 schließlich nach Leipe verlegt worden. Hierfür spreche u.a. das Auftreten eines Vizekomturs von Leipe seit 1313; hinter dieser Titulatur verberge sich jedoch die Vertreterschaft für den Kulmer Landkomtur. Seit dieser Zeit treten weitere niedere Landämter aus den Quellen hervor, was zu Spekulationen Anlaß gibt: So sollen seit 1317 dem (Land-)Vogt zu Leipe – trotz doch gerade entgegengesetzter Quellenzeugnisse – der Vizekomtur und der Konvent von Strasburg unterstellt gewesen sein, wo jener gleichfalls residiert habe; nach Auflösung der Landkomturei 1335/36 hingegen sei der Landvogt (1340 letztmals belegt) dem dortigen, neugeschaffenen Komtur untergeordnet gewesen. Anhand der päpstlichen Klageschrift gegen den Orden von 1338, deren Ämterverzeichnis für den verfolgten Zweck eigentlich nicht zu gebrauchen ist, wird dann sogar die Existenz einer Komturei Leipe gemutmaßt, hervorgegangen aus dem Amt des dortigen Vizekomturs. Schließlich sei aber wohl der Landvogt 1340 nach Leipe übergesiedelt, wo seither eine dem Hochmeister direkt unterstellte Vogtei bestand.

³ M. Löwener, Die Einrichtung von Verwaltungsstrukturen in Preußen durch den Deutschen Orden bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts. Wiesbaden 1998 (Deutsches Historisches Institut Warschau. Quellen und Studien. 7), S. 47-70.

Der Vogt habe fortan Funktionen des ehemaligen Kulmer Landkomturs erfüllt wie die der obersten Rechtsinstanz für die kulmerländischen Ritter oder die Heerführerschaft. Außer dem dortigen Konvent sowie dem zu Strassburg habe dem Kulmer Landkomtur Anfang der 1330er Jahre noch ein ebensolcher zu Neumark unterstanden, seinerseits angeführt von einem Vogt oder Vizekomtur. Diese drei später eigenständigen Verwaltungseinheiten, die ehemalige Komturei Welsas sowie etliche Exklaven hätten zeitweilig oder dauernd das Hoheitsgebiet des Kulmer Landkomturs ausgemacht. Zur Auflösung dieses Amtes 1335/36, zum Vorgang selbst oder seinen Umständen, bringt Józwiak trotz mehrfacher Nennung der beiden einschlägigen Urkunden nichts Substantielles.

Das abschließende siebte Kapitel soll den „Mechanismus bei der Schaffung der Ordensverwaltung und deren Funktionsweise“ im Untersuchungsgebiet während des bearbeiteten Jahrhunderts vorstellen. Als *den* Mechanismus begreift der Verfasser die schrittweise Verdichtung der Verwaltungsstrukturen, wobei 1285 eine erste Zäsur gesetzt wird. Die nach und nach geschaffenen Ämter Orlow, (Neu-)Kulm, Wonnenberg, Welsas und Engelsburg seien jedoch aus nicht immer erkennbaren Gründen wieder liquidiert worden. Die Auflösung der Kulmer Landkomturei habe Ende der 30er, Anfang der 40er Jahre des 14. Jahrhunderts eine zweite große Verwaltungsreform zur Folge gehabt. Mithin seien daneben auch kleinere Veränderungen zu verzeichnen. Die Rekapitulation der eigenen Ergebnisse führt Józwiak zu der Erkenntnis, „daß die Deutschordensführung die Verwaltungsstrukturen in Kujawien und dem Kulmer Land vergleichsweise oft vervollkommnete, was zweifellos auf die territorialen und wirtschaftlichen Veränderungen zurückzuführen ist, verursacht durch die stete Entwicklung des Ordensstaates im 13. und 14. Jahrhundert“ (S. 246). Tiefer als mit solchen Allgemeinplätzen dringt Józwiak nicht in die Materie ein. Kaum einmal werden Zusammenhänge zur Entwicklung des Gesamtordens und seines preußischen Staates hergestellt oder die näheren Ursachen bestimmter Erscheinungen gesucht, erforscht!

Den zweiten Teil des Kapitels widmet er den „Beamten – ihren Aufgaben und Kompetenzen“. Außer dem bereits Bekannten wird zum Kulmer Landkomtur ergänzt, daß ihm die oberste Rechtsprechung im ganzen Gebiet oblegen hätte; nicht sicher sei, ob sich sein militärisches Kommando über die Ordenstruppen und Kontingente der Dienstgüter desselben räumlichen Bereiches oder nur auf die der ihm direkt unterstehenden Gebiete erstreckte, auch ließe sich nichts sagen über Hoheitsbefugnisse gegenüber den anderen Komturen des Kulmer Landes. Diese haben im Gegensatz zu den Amtsbrüdern im eigentlichen Preußen ihre Territorien wegen der entschieden geringeren Größe beinahe ausnahmslos ohne Ver-

treter außerhalb des Konventes verwalten können. Vizekomture hätten im Kulmer Land bei zeitweiliger Unterstellung ihrer Komturei unter den Landkomtur – bei Vakanz des Komturamtes (Graudenz 1299–1309) oder dauernder Abwesenheit des Komturs (Engelsburg 1320–1325) – dessen Funktionen ausgeübt. Die drei Vogteien Leipe, Bratian und Roggenhausen unterstanden direkt dem Hochmeister, was die bedeutende Rolle belege, die diesen Gebieten seitens der Ordensführung zugedacht gewesen sei. Anders als üblich im preußischen Deutschordensstaat seien die Pflögerämter Unislaw und Morin keinem anderen Komtur, sondern wie die sog. selbständigen Vogteien dem Hochmeister direkt unterstellt gewesen. Schließlich stellt Józwiak noch einige Überlegungen zu Größe und Ämterstruktur der einzelnen Konvente an.

Insgesamt hinterläßt die Lektüre des Buches einen sehr zwiespältigen Eindruck. Wohl kaum wird man die Ergebnisse ungeprüft übernehmen dürfen, der reine Erkenntnisgewinn ist folglich gering. In dem Bemühen, Neues zu entdecken, wurden die Quellen je nach Bedarf herangezogen und interpretiert, mitunter Absurditäten als wissenschaftliche Erkenntnisse vorgestellt. Dies liegt in erster Linie an der ungenügenden Handhabung der Werkzeuge des Historikers. Quellenkritische Untersuchungen werden nicht angestellt, Überlieferungen und Verluste nicht thematisiert. Das Problem der Amtstitel wird nicht erörtert, statt dessen jede neue quellenmäßige Formulierung für einen Wandel gehalten. Fragwürdig ist die Verfahrensweise, jede Erwähnung einer Amtsperson – gerade in den Zeugenlisten – in Zusammenhang mit dem Urkundengegenstand zu bringen. Prosopographische Forschungen, eine der geeignetsten Methoden zur Ergründung von Verwaltungsstrukturen, werden nur ausnahmsweise angestellt, Wojteckis einschlägige Arbeit⁴ kaum benutzt. Die sachliche Gliederung nach Komtureien hat etliche Wiederholungen und eine Überfülle an Querverweisen zur Folge, auch verführt sie den Verfasser zu unzulässigen Analogieschlüssen; die chronologische Behandlung der Verwaltungsgeschichte hätte hingegen zeitlich und räumlich zusammenhängende Ereignisse augenfällig gemacht, insbesondere fehlen Bezüge zum eigentlichen Preußen. Daß wenig mit Quellenzitaten gearbeitet wird, erschwert die unmittelbare Nachprüfbarkeit. Der wissenschaftliche Apparat ist kaum als solcher zu gebrauchen. Die Literaturbasis beschränkt sich auf ein Minimum, wichtige Nachträge zu den Preußischen Urkundenbü-

⁴ D. Wojtecki, Studien zur Personengeschichte des Deutschen Ordens im 13. Jahrhundert. Wiesbaden 1971 (Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. 3).

chern fehlen⁵ wie auch ein Abkürzungsverzeichnis und Register! Letzteres hätte die Möglichkeit geboten, zumindest eine Ortsnamenkonkordanz einzuarbeiten, denn die Verwendung polnischer oder polonisierter Bezeichnungen (z.T. sogar von Personen) ist für die Bearbeitungszeit in den allermeisten Fällen ahistorisch.

Die Tabellen bilden mit ihren Verzeichnissen der maximal von der Zentrale entfernten Ortschaften der jeweiligen Komturei sowie der zugehörigen Exklaven die Basis für vier Karten („Orientierung über die territoriale Reichweite der Verwaltungseinheiten des Ordens im Kulmer Land und in Kujawien“ 1285, um 1307, um 1326 sowie um 1345); diese, an sich sauber kartographiert, sind wegen des Gebrauchs von 26 Schraffuren, die zudem drucktechnisch nicht einwandfrei wiedergegeben sind, sowie der nebenstehenden Legende nur schwer zu lesen, die Veränderungen, die sie eigentlich anschaulich machen sollen, sind kaum erkennbar. Vor allem aber suggerieren sie die vollkommene Durchgliederung der Landschaft und sind somit eher Zustands- als Prozeßbeschreibung. Dies entspricht der schematischen Auffassung des Verfassers über die Verwaltungsstrukturen des Ordensstaates, wie sie bei der Lektüre deutlich wurde.

Marc Löwener, Warschau

Gerhard Bauer, Manfred Klein, Das Alte Litauen. Dörfliches Leben zwischen 1861–1914. Köln: Böhlau 1998, 359 S.

Was bringt zwei befreundete Forscher in Deutschland dazu, sich 20 Jahre lang mit einem so abgelegenen Thema zu beschäftigen, das scheinbar in keinem Zusammenhang mit ihren universitären Aufgaben steht? Gerhard Bauer ist noch in Litauen geboren, besuchte ein litauisches Gymnasium in Deutschland und promovierte über die Gesellschaft und das Weltbild im baltischen Traditionsmilieu. So ist sein Interesse am dörflichen Leben in Litauen eng mit seiner Biographie verknüpft. Einen völlig anderen Zugang zu Litauen hat Manfred Klein, der gebürtiger Österreicher ist, Ger-

⁵ J. Powierski, Trzy dokumenty z ziemi chełmińskiej z lat 1310–1385 (Drei Dokumente aus dem Kulmer Land aus den Jahren 1310–1385), in: Zapiski Historyczne 43 (1978), H. 3, S. 123–136; J. Zdrenka, Bemerkungen und Ergänzungen zum Preußischen Urkundenbuch (Bd. 1–5), in: Preußenland 25 (1987), S. 17–34; U. Nieß, Hochmeister Karl von Trier (1311–1324). Stationen einer Karriere im Deutschen Orden. Marburg 1992 (Quellen und Studien zur Geschichte des Deutschen Ordens. 47), Anhang A: Urkundliche Zeugnisse (1283–1330), S. 204–234.

manistik sowie Theaterwissenschaft studierte und sich zuerst mehr mit den nordischen Ländern befaßte. Durch die Freundschaft mit Bauer lernte er Litauisch und eignete sich mit Eifer ein profundes Wissen über Litauen an, so daß er heute zweifellos zu den besten Kennern des Landes zählt. Diese verschiedenen Zugänge wie auch die verschiedenen Wissenschaftssparten der beiden Forscher – Bauer lehrt Soziologie und Klein Theaterwissenschaften und Ästhetik – kamen dem vorliegenden Werk zugute und haben sich als ein Glücksfall besonders in sprachlicher Hinsicht erwiesen. In diesem Buch werden nicht nur komplizierte Zusammenhänge für jedermann verständlich, sondern auch in einem schönen und ästhetischen Sprachduktus erfaßt, daß das Lesen ein Genuß ist. Ein klarer Aufbau und eine behutsame Einführung des Lesers in die Thematik und in die Besonderheiten des Landes erleichtern die Benutzung dieser hochinteressanten Untersuchung.

In der Einleitung gehen die Autoren auf die Entfaltung des national-litauischen Bewußtseins ein, das auf der bäuerlichen Volkskultur aufgebaut ist. Da die herrschenden Schichten mit der Zeit die polnische Sprache und Kultur angenommen hatten, blieb die traditionelle litauische Kultur ausschließlich bäuerlich. In diesem Zusammenhang gewinnt die Untersuchung ihre besondere Bedeutung, denn ohne das Verständnis der sozialen und kulturellen Traditionen des litauischen Dorfes ist der Einblick in die litauische Kultur kaum möglich. Die Autoren stellen die soziale, ökonomische und teilweise auch politische Organisationsstruktur der Dorfgesellschaft vor und schildern das Geflecht sozialer Beziehungen unter der Dorfbevölkerung. Die rein ethnographischen Fragestellungen bleiben dabei ausgespart, auch wenn reichlich ethnographisches Quellenmaterial hinzugezogen wird. Die Untersuchung umfaßt die Zeit von der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 bis zum Ersten Weltkrieg 1914. Es ist die Zeit großer Umbrüche in der Dorfgesellschaft: das Eindringen des Kapitals in die Landwirtschaft, die Entstehung einer „Dorfbourgeoisie“ und einer eigenen litauischen Intelligenz, die aus dem Dorf stammt. Es ist zugleich die Zeit des nationalen Erwachens, der Anfang des modernen Litauen.

Im Kapitel „Der Schritt über den Nemunas“ schildern die Autoren die landschaftlichen und wirtschaftlichen Besonderheiten des Landes: wenig entwickeltes Verkehrswesen, kaum Industrie, wenige Städte. Dennoch sehen die Autoren in Litauen keinesfalls ein rückständiges Land, sondern einen „interessanten Faktor im Geflecht der ökonomischen Beziehungen im nördlichen Europa“. Die Wohnstätten waren den landschaftlichen und klimatischen Bedingungen gemäß aus Holz. Die Gehöfte bestanden traditionell aus einer Ansammlung von Bauwerken. Im westlichen Teil Litauens

kam überwiegend die Einzelhofsiedlung, in den östlichen Teilen mehr das Straßendorf vor. Besonders ausführlich gehen die Autoren auf die Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 ein, die die Besitzverhältnisse völlig veränderte, eine neue Dorfstruktur schuf und die Lohnarbeit begünstigte.

Im Abschnitt „Land und Verhältnisse“ werden die unterschiedlichen sozialen Dorfschichten vorgestellt. Den größten Einfluß übten die Hauswirte mit einer oder einer halben Hufe Land aus. Wer weniger als eine halbe Hufe besaß, gehörte zu den Häuslern und Landarmen, die ihr Einkommen als Tagelöhner oder Handwerker aufbessern mußten. Die letzteren nahmen nicht an der Dorfversammlung teil. Aus Mangel an Geld wurde noch lange Zeit in Naturalien entlohnt. Noch bis zum Ersten Weltkrieg waren die Beziehungen zwischen den Bauern und Landarmen gewöhnlich freundschaftlich, weil sie die gegenseitige Hilfe verband. Das dörfliche Sozialgeflecht ging nicht verloren. Das Prinzip der Gegenseitigkeit wurde weitgehend beachtet.

Die dörfliche Bevölkerung gliederte sich nicht nur durch soziale Unterschiede, sondern auch in Alters- und Geschlechtsgruppen. Die altersspezifischen Gruppierungen begleiteten den einzelnen und bestimmten seine Arbeitsmerkmale. Die Kinder mußten das Hüten der Tiere übernehmen. Ihre Arbeit war schwer und wurde schlecht entlohnt. Mit 15 wurde man Halbknecht bzw. Halbmagd. In dieser Gruppe wurde neben der Aneignung von Arbeitsfertigkeiten auch die Zusammenführung der Geschlechter institutionalisiert. Der Übergang in die nächste Gruppe der Knechte und Mägde war mit Mutproben und Geschicklichkeitsprüfungen verbunden. Als eine der gruppenspezifischen Tätigkeiten der Jugend wird das nächtliche Pferdehüten ausführlicher geschildert. Die Heirat war nicht nur Übergang in die folgende Altersgruppe, sondern auch oft mit der Übernahme des Hofes verbunden. Immer mehr Bedeutung gewann bei der Heirat die elterliche Mitgift für die Braut. Nicht mehr die Arbeitskraft der Frau, sondern das mitgebrachte Kapital wurde wichtig. Die Übergabe des Hofes und der Rückzug aufs Altenteil waren der nächste große Einschnitt im Leben der Bauern. Das Altenteil wurde genau vereinbart, in späterer Zeit auch schriftlich. Ein Verstoß gegen diese Vereinbarungen führte zu schweren Auseinandersetzungen und war einer der Hauptgründe für die sprichwörtliche Lust der Litauer am Prozessieren. Unter den Landarmen fiel das Altenteil weg, und die Alten mußten nicht selten Betteln oder von der Dorfgemeinschaft gepflegt werden. Normalerweise sicherte aber der gemeinsame Wunsch der Alten und der Jungen zum Erhalt der Hofwirtschaft die soziale Einbindung der Generationen.

Im Kapitel über „Bauern und Beamte“ wird die Selbstverwaltungsstruktur des Dorfes beschrieben. Bei der Aufhebung der Leibeigenschaft

erhielten die staatseigenen Bauern Land übereignet, für das sie Steuern entrichteten. Die adelseigenen Bauern mußten für das ihnen zugeteilte Land an die früheren Besitzer Pacht zahlen oder Dienstleistungen erbringen. Dadurch waren die Höfe auf Jahrzehnte stark belastet. Wegen der Weide- und Waldrechte entbrannte ein langwieriger Streit zwischen den Bauern und den früheren Gutsherren. Schließlich wurde das Weideland unter beiden Gruppen aufgeteilt.

1864 wurden auch das ganze Justizwesen und die Verwaltung gemäß den neuen Anforderungen reformiert. Es entstanden selbständige Gemeinden, die in einem Bezirk zusammengefaßt waren. Die Dorfselbstverwaltung hatte weitreichende Befugnisse, konnte Bauern aus der Gemeinschaft ausschließen und sogar nach Sibirien verbannen. Sie war zuständig für die Abgaben an den Staat, legte die Zeit für Aussaat und Ernte fest, regulierte die Schäden innerhalb des Dorfes, führte Verhandlungen mit den Behörden und mit dem Gutsherrn, entschied bei familiären und nachbarschaftlichen Streitigkeiten usw. Nur wer dem Dorfältesten und der Dorfversammlung nicht traute, wandte sich an das Amtsgericht des Bezirkes, dessen vier Laienrichter von den Bauern gewählt wurden. Dieses Amtsgericht war für zivilrechtliche Angelegenheiten zuständig. Daneben gab es in jedem Bezirk einen staatlichen Friedensrichter. Doch bei zivilrechtlichen Klagen vertrauten die Bauern in der Regel dem Dorfältesten bzw. der Dorfversammlung, die nach dem Gewohnheitsrecht entschieden. Besonders heikel waren die Besuche von Staatsbeamten, die das Dorf zur Steuerfestsetzung oder zum Vermessen der Gemarkung aufsuchten. Da die Beamten in der Regel bestechlich waren, sammelte die Dorfgemeinschaft Geld für sie. Die Bemessungsgrundlage bei den zu entrichtenden Steuern waren die Hofgröße und die Zahl der auf dem Hof wohnenden männlichen Personen. Gemeinsame Leistungen des Dorfes waren die Errichtung von Speichermagazinen für Notzeiten, die Bezahlung des Oberhirten und die Reparatur der Brücken.

Dem Kapitel über die Bauern und Beamten schließt sich der Exkurs über das Gewohnheitsrecht an, das im Dorf noch bis in die 20er Jahre dieses Jahrhunderts neben dem kodifizierten Recht Anwendung fand. Sämtliche Lebensbereiche im Dorf wurden vom Gewohnheitsrecht geregelt. Sogar bei Auseinandersetzungen mit der Gutsherrschaft um das Weideland beriefen sich die Bauern darauf. Nach dem Gewohnheitsrecht wurden Geschäftsverträge abgeschlossen, Schadensersatz reguliert, Familienangelegenheiten und Altenteil geregelt usw.

Die Dorfgemeinschaft sorgte sich auch um Menschen in Not, denen das Kapitel „Menschen am Rande“ gewidmet ist. Da dem einzelnen kein staatlicher oder gutsherrschaftlicher Beistand zur Verfügung stand, mußte

die Dorfgemeinschaft dafür einstehen. Dem von Brand Betroffenen halfen alle. Er durfte von Hof zu Hof fahren und erhielt von den Nachbarn, die auch beim Wiederaufbau halfen, das Notwendigste zum Leben. Das Sterben vollzog sich in der Öffentlichkeit. Für Waisen waren zuerst die entfernten Verwandten zuständig, doch wenn diese fehlten, übernahm die Dorfgemeinschaft die Aufsicht über die unmündigen Waisen und ihren Besitz. Die Dorfbevölkerung akzeptierte traditionell das Betteln. Gerade nach der Aufhebung der Leibeigenschaft konnten viele Landarme ihre Alten nicht ernähren, und viele Gutsherren entließen ihre Bediensteten. Die Verfasser gehen ausführlich auf die Ausstattung der Bettler und auf die verschiedenen Arten des Bettelns ein. Im Zentrum der Leistungen eines Bettlers stand das Gebet, doch manche verrichteten auch kleinere Arbeiten oder dienten als Nachrichtenübermittler. Erkrankte Bettler wurden abwechselnd von den Wirtschaften aufgenommen und gepflegt.

Um einiges komplizierter war das Verhältnis des Dorfes zu den nach 25 Jahren Militärdienst zurückkehrenden Soldaten. Noch bis 1872 mußte jedes Dorf eine bestimmte Zahl von Rekruten für 25 Jahre stellen. Die Integration der Rückkehrer gestaltete sich meistens recht schwierig. Vom Staat erhielten die Veteranen nur eine kleine Pension. Die Familien nahmen sie ungern wieder auf, und auch sie selber paßten sich schwer in das dörfliche Leben ein. Daher wurden viele zu Bettlern. Andere, die aus ihrer Militärzeit Sprachkenntnisse und Erfahrungen mitbrachten, waren dagegen ein Gewinn für das Dorf und wurden sogar als Dorfälteste gewählt.

Außerhalb der Dorfgesellschaft, wenn auch dem Dorf wohlbekannt, befanden sich die Juden und Zigeuner, denen das folgende Kapitel gewidmet ist. Antisemitismus gab es zwar nicht, doch hielt man die Juden für fremdartig und auch minderwertig, wie alle diejenigen, die keinen Boden besaßen. Die Juden ihrerseits hegten ein Überlegenheitsgefühl den Bauern gegenüber. Trotzdem waren beide Gruppen aufeinander angewiesen, denn die Juden übernahmen die Mittlerrolle zwischen dem Dorf und den Märkten. Der Handel und das Handwerk waren fast vollständig in jüdischer Hand. Jüdische Kleinhändler fuhren durch das Land und handelten mit Waren. Sie wurden problemlos als Gäste aufgenommen. Die Arbeit der jüdischen Handwerker war geschätzt. Sogar zum Kirchenbau wurden sie hinzugezogen. Dennoch blieben sie außerhalb der Dorfgemeinschaft, da sie in den Städtchen und Städten ihre eigenen Gemeinschaften bildeten. Die Zigeuner waren weniger zahlreich als die Juden. Sie hatten sich auf Pferdehandel spezialisiert, wobei jede Seite versuchte, die andere zu übervorteilen. Die Dorfgesellschaft fühlte sich nicht verpflichtet, Juden oder Zigeunern zu helfen und beizustehen, gewährte ihnen aber das Gastrecht.

Das Buch schließt mit einem Exkurs über das Helfen. Eine besondere und nur bei den Balten und Weißrussen anzutreffende Form des Helfens war die „Talka“, die gemeinschaftliche Hilfe auf Gegenseitigkeit ohne Bezahlung. Die praktizierten Formen der Talka variierten leicht von Gegend zu Gegend, doch gewöhnlich wurde sie bei komplizierteren Arbeiten wie Roggenschnitt, Heuernte, Kartoffelernte, Flachsbearbeitung, Hausbau, Mistfuhr usw. eingesetzt. Später kam das Getreidedreschen mit Maschinen dazu. Bei allen diesen Tätigkeiten arbeitete die ganze Nachbarschaft zuerst auf dem einen Hof, später auf dem anderen. Traditionell gehörte zu den meisten Formen von Talka die abschließende Bewirtung, oft mit Tanz verbunden, was die Talka besonders für die Jugend reizvoll machte. Zwar ging man später dazu über, Landarme, die selbst keine Talka benötigten, in Naturalien zu entgelten und die Spezialisten, z.B. die Maschinisten, zu bezahlen, doch hat sich die Talka bis heute erhalten.

Da das Zusammenleben stark auf gegenseitiger Hilfe aufgebaut war, bezeichnen die Autoren das Helfen als „Handlungs- und Verhaltensmuster“ des litauischen Dorfes, das weit über den unmittelbaren Produktionsbereich hinauswies und als Sitte die Qualität einer ethischen Norm angenommen hatte. Jeder vertraute darauf, daß der andere ihm helfen würde. Das System funktionierte recht gut. Die Autoren bemerken aber kritisch, daß es auch verdeckte Formen von Ausbeutung gab.

Im Resümee bezeichnen die Autoren Litauen in der besprochenen Zeit als ein nordeuropäisches Reliktgebiet, in dem noch die traditionellen Elemente materieller und geistiger Kultur des europäischen Bauerntums lebendig waren. Fehlendes Kapital zwang zur Beibehaltung der bewährten Lebensformen. Die Holzkultur hielt sich so lange, wie das Geld für die Verwendung von Eisen fehlte. Für die Bauern war das Dorf nicht nur der zentrale Wirtschaftsraum, sondern bot auch den soziokulturellen Handlungs- und Erfahrungsrahmen. Der Schutz der Gemeinschaft war sehr ausgeprägt. Doch der Horizont der bäuerlichen Bevölkerung war eng, beschränkt auf das eigene Kirchdorf, „so weit das Auge sieht“. Das Dorf war allein nicht in der Lage, sein traditionelles Denken und Handeln zu verändern. Es brauchte Führung. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand eine neue Intelligenz, die noch stark im Dorf verankert war und das Dorf zum Ausgangspunkt des nationalen Erwachens machte.

Die Verfasser haben ihre Ausführungen reichlich mit Zitaten aus zeitgenössischen Berichten, Erinnerungen und der litauischen Folklore belegt und dadurch das Buch authentisch gemacht. Die dörfliche Gesellschaft, ihre Struktur und ihre Umgangsformen haben sie realistisch und ungeschminkt vorgestellt und dabei jeden Anstrich von einer „heilen Welt“ vermieden. Die Verfasser bedauern selbst, daß das Material nicht

ausreichte, um die Bedeutung der Kirche und der Geistlichkeit für die Dorfgesellschaft aufzuzeigen. Die Kirche war damals die einzige Instanz, die unmittelbar auf das litauische Dorf einwirkte und große Autorität besaß. Nichtsdestoweniger ist den Autoren ein wirklich großes Werk gelungen. Es ist ein Musterbeispiel für wissenschaftliche Kooperation und eine reife Frucht von zwei Forscherleben am Ende der Universitätslaufbahn.

Arthur Hermann, Heidelberg

Annaberger Annalen. Jahrbuch über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen 5 (1997), hrsg. v. Arthur Hermann u. Annemarie Lepa i.A. des Baltischen Christlichen Studentenbundes, Bonn. Bammental/Großniedesheim 1997, 235 S.

Allzu üppig sind deutschsprachig und periodisch erscheinende Informationsmöglichkeiten über die baltischen Länder auch zehn Jahre nach deren Aufbruch in die Souveränität wirklich nicht gesät. Was die Tages- und Wochenpresse betrifft, war deren Interesse und Berichtsfrequenz zwar hilfreich, solange die angespannte Lage im Baltikum während des Ablösungsprozesses von der damaligen UdSSR noch Sensationelles versprach. Damit war es aber schon bald nach dem Wiedergewinn der Eigenstaatlichkeit der drei baltischen Republiken vorbei – heute muß man Korrespondenten aller deutschen Medien dort mit der Lupe suchen.

Um so dankbarer sind Interessierte für die wenigen Periodika, die den ganzen Raum oder einzelne Länder thematisch berücksichtigen. Unter ihnen spielen die „Annaberger Annalen“ gewissermaßen eine Solorolle, weil sie sich ausschließlich Litauen und den deutsch-litauischen Beziehungen in Gegenwart und Geschichte widmen und damit vor allem vertiefende Hintergrundinformationen zu liefern versprechen. Bemerkenswert an dem von Arthur Hermann und Annemarie Lepa im Auftrage des „Baltischen Christlichen Studentenbundes, Bonn“ herausgegebenen Jahrbuch ist nicht zuletzt die Tatsache, daß es faktisch ohne öffentliche Zuschüsse und dank erheblichen privaten Organisationsaufwandes erscheint.

Das Unikum hat bei Licht besehen eine bedeutend längere Geschichte, als es der vorliegende fünfte Jahrgang erkennen läßt. Bis 1992 erschienen insgesamt 23 Nummern eines „Annabergero Lapelis“, als dessen deutscher Untertitel die Bezeichnung „Annaberger Annalen“ zunächst zu finden war. Es wurde von der litauischen Sektion des genannten Studentenbun-

des herausgegeben und zwar – wie der Titel schon verhieß – überwiegend in litauischer Sprache. Die Heftchen, mit den einst üblichen vorelektronischen Repro- und Vervielfältigungsmitteln hergestellt, wiesen nicht nur äußerlich das rührende Ambiente druckgraphischen „homeworkings“ auf, sie spiegelten auch inhaltlich die Anliegen eines begrenzten Adressatenzirkels wider: Bewahrung der in der Emigration gefährdeten litauischen Muttersprache und der erinnerten Kultur. Das zugleich bescheidene und anspruchsvolle Konzept scheint jedoch schon zu Beginn der 80er Jahre als unbefriedigend empfunden worden zu sein; denn der nahezu gleiche Herausgeberkreis ließ bis 1989 in sechs Jahrgängen ein „baltisches Jahrbuch“ – und zwar ausschließlich in deutscher Sprache – parallel erscheinen.

Letzteres Unternehmen zeigt bereits den Wunsch der Initiatoren, aus dem engeren Kreis der ethnisch und (oder) kulturell baltisch orientierten Leserschaft in intensiveren Kontakt mit der deutschsprachigen Umgebung zu treten. Die Idee erwies sich als glücklich und notwendig, weil das „baltische Jahrbuch“, kaum gegründet, die ersten Jahre des politischen Aufbruchs in den baltischen Sowjetrepubliken reflektieren konnte. In seinen letzten Jahrgängen finden sich die ersten Beiträge auch sowjetlitauischer Autoren zu den aktuellen politischen Vorgängen in der damaligen Litauischen Sozialistischen Sowjetrepublik (LSSR). Dieser Spiegel schon historischer Hoffnungen und Befürchtungen erweist sich auch heute noch als nachlesenswert, wenn man etwas über die Stimmungen der Betroffenen dort – aber auch über die Wahrnehmungen hierzulande – erfahren möchte. Mit der Unabhängigkeit der drei baltischen Republiken und den sich abzeichnenden unterschiedlichen Entwicklungstendenzen war es nur konsequent, daß die Herausgeber die bisherige Konzeption ihrer Jahrbücher überdachten. Das Ergebnis war unter anderem die Fokussierung auf ein neues Periodikum mit ausschließlich litauischem Bezug.

Es wurde aus dem erwähnten „Annabergo Lapelis“ entwickelt, das 1992 letztmals in der beschriebenen Form erschien und 1993 zur Nr. 1 der „Annaberger Annalen“ mutierte – zum kalkulierten Übergang noch mit dem Untertitel „Annabergo Lapelis Nr. 24“ versehen. Damit war der Weg eines deutschsprachigen Jahrbuches beschritten worden, dessen zweiter Jahrgang seine Leserschaft erstmals mit dem präzisierenden Hinweis „Jahrbuch über Litauen und deutsch-litauische Beziehungen“ zu erreichen suchte. Von der ersten Nummer an galt das Prinzip, deutsche und litauische Autorinnen und Autoren zur Mitarbeit zu laden und – thematisch relativ weitgespannt, auch Preußisch-Litauen und das Memelgebiet sind einbezogen – ein möglichst breites Publikum anzusprechen.

Die vorliegende Nr. 5 von 1997 zeigt, daß mit dieser Konzeption nicht Beliebigkeit nach dem Zufallsprinzip gemeint war. Der inzwischen etablierte Untertitel des Jahrbuches zeitigt durchaus programmatische Wirkung: Der erste Teil des Bandes befaßt sich mit den zweifellos leidvollsten Kapiteln deutsch-litauischer Beziehungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Er ist überschrieben: „Unter deutscher Okkupation 1941–1944“ und faßt mehrere Aufsätze deutscher und litauischer Historiker, meist der jüngeren Generation, zu einzelnen Aspekten und Vorgängen dieser Jahre zusammen. V. Vareikis fiel dabei die Aufgabe zu, einleitend und grundsätzlich über die deutsch-litauischen Beziehungen in den ersten fünf Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts zu referieren. Er zeigt lebendig, weil mit Beispielen illustriert, wie bis zur rassistischen Ideologisierung der Menschen durch den Nationalsozialismus die einfachen Leute auf beiden Seiten der Grenze, selbst noch zu Zeiten des Memelgebietes, in Handel und Wandel lebhaft miteinander verkehrten. Nichts verbindet so wie gemeinsame Interessen – und sei es im einträglichem Schmuggelgeschäft. Auf der politischen Ebene freilich, so legt der Aufsatz dar, stand auf deutscher Seite meist die Kolonisierung oder wenigstens Instrumentalisierung Litauens und der Litauer im Vordergrund aller militärischen und diplomatischen Interventionen.

In seinem Aufsatz „Überlegungen zur deutschen Besatzungsherrschaft“ stellt C. Dieckmann die Frage nach der „furchtbaren deutschen Effizienz“ (S. 46) während der Besetzung Litauens 1941–1944, die bekanntlich u.a. die Ermordung einer halben Million Menschen, größtenteils Angehörige der jüdischen Volksgruppe, zum Ergebnis hatte. Die Antwort findet er in der Beteiligung kompetenter, weil landeskundiger deutscher Führungskräfte an den mörderischen Maßnahmen. Wie einige mitgeteilte Biographien dieser auch in der politischen Verwaltung des besetzten Gebietes tätigen Organisatoren zeigen, handelte es sich meistens um aus dem Baltikum stammende Deutsche. Wie im anschließenden Beitrag A. Bubnys („Litauische ‚Selbstverwaltung‘ in den Jahren der Okkupation“) nachweisen kann, waren zwar zahlreiche Litauer in die Verwaltungsstrukturen während des Besatzungsregimes eingebunden (S. 66) – tatsächliche Entscheidungsbefugnisse wurden ihnen unter der peniblen Aufsicht des deutschen Generalkommissars jedoch kaum zugestanden.

Zwei Beiträge des Bandes befassen sich mit den Einzelheiten der massenhaften Ermordung von Juden während der Besetzung. Eingebunden in einige Mitteilungen aus der bedeutsamen Geschichte der Judenschaft der Kleinstadt Žagarė im Norden Litauens, bringt P.G. Aring einige Augenzeugenberichte zur Einrichtung des Ghettos 1941 und der Erschießung der Einwohner 1943 durch litauisches Hilfspersonal. Ein weiteres

bedrückendes Beispiel für das unverzügliche Funktionieren der Mordmaschinerie unmittelbar nach dem deutschen Überfall auf die Sowjetunion analysiert J. Tauber anhand des Falles „Garsden, 24. Juni 1941“. Als „Prototyp“ (S. 133) für alles, was da folgte, bezeichnet Tauber in seiner exakt dokumentierten Studie diesen ersten von SD und Gestapo organisierten und mit Hilfe von Memeler Ordnungspolizei realisierten Judenmord in Litauen im Grenzstädtchen Gargždai. Vor allem die Verschleierung der wahren Exekutionsgründe vor den zu Henkern bestellten Helfern, zu denen dann auch bald litauische Hilfspolizei zählte, die Ausgabe von Alkohol an die Mordkommandos und die dadurch bedingte unvorstellbare Brutalität des Vorgehens wurden später auch überall hinter den anderen Fronten des Krieges im Osten praktiziert.

Des häufig mythisierten litauischen Aufstandes vom Juni 1941 nimmt sich V. Brandišauskas an, indem er kritisch von früheren exil- wie sowjetlitauischen Veröffentlichungen zum Thema abrückt und sich auf die wenigen distanzierenden Publikationen sowie auf Zeitdokumente vom Aufstand bis zur Auflösung der provisorischen Regierung stützt. Vor allem kann er weit präzisere Zahlen zu den Opfern unter den Aufständischen nennen, als es bisher üblich war. Auch die Herkunft der – eng mit den antibolschewistischen Zielen der Erhebung verknüpften – antisemitischen Tendenzen aus der in Berlin wirkenden „Litauischen Aktivistenfront“ (LAF) zählt zu den interessanten Einzelheiten dieses Beitrages. Die Zusammenfassung eines Teils einer früheren Veröffentlichung von H. Stossun zur „Rücksiedlung der Litauendeutschen 1942–1944“ ist wohl nur des Themenschwerpunkts wegen aufgenommen, da sie keine neuen Gesichtspunkte gegenüber der viel eingehenderen älteren Arbeit („Die Umsiedlung der Deutschen aus Litauen“, Marburg 1993) bringen kann.

Beinahe schon traditionell darf man in den „Annalen“ Beiträge zur Geschichte oder aktuellen Lage der protestantischen Kirchen im Lande erwarten. Deren Vergangenheit und lebendige Existenz mag manchen überraschen, der Litauen als „katholisches Land“ wahrzunehmen gewohnt ist. Über die nationale Orientierung der lutherischen Gemeinden und ihrer Pfarrer nach 1919 informiert A. Hermann in einem Aufsatz, der Quellen sowohl des Evangelischen Zentralarchivs Berlin als auch des Litauischen Staatsarchivs in Vilnius heranzieht. Da erweist sich dann, wie sehr – nicht zuletzt unter dem Eindruck der Entwicklung im Memelgebiet – von außen auf die Belange der Kirche Einfluß genommen werden sollte. Hatten die deutsche Volksgruppe und ihre Synode ihren problematischen Rückhalt in den Kirchenstrukturen des Reiches und auch in der deutschen Gesandtschaft in Kaunas, so war bei den Litauern der massive Einfluß der Regierung und ihrer nationalen Interessen maßgebend. Eine sehr sach-

dienliche Ergänzung dazu bietet ein Beitrag von M.G. Slavėnas über das kurzfristige, aber durchaus fruchtbare Leben der Evangelischen Theologischen Fakultät an der Universität Kaunas zwischen 1925 und 1936, die schließlich aus nicht ganz durchsichtigen Gründen, aber doch wohl vor allem der Kosten wegen, von der Regierung wieder geschlossen wurde.

Schließlich finden sich, wie in jedem Band des Jahrbuches, in der letzten Abteilung mehrere Beiträge zu weiteren Aspekten der litauischen Kultur und ihrer Geschichte. So wird die in Deutschland fast völlig unbekannt kleine litauische Schriftstellerin Ieva Simonaitytė mit zwei ihrer wichtigsten Romane vorgestellt (L. Klein), widmet sich ein kurzer Aufsatz (A. Arbušauskaitė) den „Fabuln Aesopi“, (in litauischer Sprache 1706 von J. Schultz herausgegeben), berichtet ein Artikel von S. Janecke über die Deutsche Schule in Klaipėda und ihre Schüler samt einem Blick auf das alltägliche Leben in der Stadt und der Republik aus der Perspektive der dort lebenden und arbeitenden deutschen Lehrerin. Den Abschluß bilden eine etwas gedrängte Übersicht über die Geschichte des musikalischen Lebens der Hauptstadt Vilnius seit den Zeiten des Großfürsten Gediminas bis zur Gegenwart (I. Hoddick) und einige Besprechungen neuer Literatur zum Thema Litauen, die zum Teil in inhaltlichem Zusammenhang mit dem Themenschwerpunkt des Jahrbuches stehen.

Dem angesprochenen breitgefächerten Leserkreis gemäß kommen die einzelnen Beiträge unterschiedlichen Erwartungen entgegen. Manche haben eher impressionistischen, aus der subjektiven Wahrnehmung berichtenden Charakter, die Mehrzahl wird wissenschaftlichen Ansprüchen gerecht und bietet über den Text hinaus willkommenen Einblick in die jeweilige Quellenlage und neuere sowie ältere fremdsprachige (litauische) Fachliteratur. Damit eröffnen die „Annalen“ auch dem des Litauischen nicht mächtigen Interessierten die zusätzliche Möglichkeit der indirekten Information über die Schritte der historischen Wissenschaften in Litauen, zumal die Herausgeber in der Regel den zitierten litauischen Veröffentlichungen eine deutsche Titelübersetzung begeben. Zum inzwischen ansprechenden Erscheinungsbild tragen kleine, von der litauischen Volkskunst inspirierte Graphiken von Ieva Labutyte bei. Weniger erfreulich für den Leser sind einige – mitunter sogar sinnentstellende – Druckfehler, denen wohl am besten durch entlastende Hilfe für die ehrenamtlich tätige Redaktion oder sorgfältiges Korrekturlesen der Autorinnen und Autoren zu begegnen wäre.

Bezug des Jahrbuches: Annemarie Lepa, Fliederstr. 7a, D-67259 Großniedesheim. Tel./Fax: 06239-1352.

Manfred Klein, Keutschach a.S.

Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten. Ein Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover, hrsg. v. Ansgar Koschel u. Helker Pflug. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1998, 199 S., 24 Abbildungen, 2 Karten (Galut Nordost. Sonderheft 2); Sage nie, du gehst den letzten Weg. Der Genozid an den litauischen Juden 1941–1944. Ausstellungskatalog, Konzeption und Texte: Roswitha Dasch. 2., korr. Aufl., Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1998, 64 S., 59 s/w-Abbildungen.

Die beiden anzuzeigenden Bände beschäftigen sich mit dem Schicksal der jüdischen Bevölkerung in den baltischen Staaten, einem Thema, das bis heute einer umfassenden historischen Aufarbeitung harret. Der Sammelband vereint Vorträge, die auf einem Symposium vom 4. bis 7. Juli 1997 in Hannover gehalten wurden. Der Titel ist dabei Programm, denn ‚vergessen‘ wurden die baltischen Juden von der Bundesrepublik Deutschland, die noch im Sommer 1997 nicht bereit war, den wenigen Juden, die die nationalsozialistische Besatzung und den Holocaust überlebt hatten, eine Entschädigung für ihre Leiden zu zahlen. Der Ansatz der Veranstalter war daher auch eher ein politischer denn ein historischer: „Die Tagung (...) sollte die Öffentlichkeit und die Bundesregierung darauf aufmerksam machen, daß Leid nicht geteilt werden kann und Hilfe allen ehemals Verfolgten in gleicher Weise zukommen muß, wenn sie nicht unglaublich unwürdig werden soll.“ (S. 7)

Die Herausgeber versuchen, die Vielfalt der Vorträge und Reden zu strukturieren, indem sie sie in drei Bereiche einordnen: „Aktuelles Gedenken“ (S. 13-30), „Beiträge zur Geschichte“ (S. 31-124) und „Heutige Probleme und Aufgaben“ (S. 125-196). Der erste Teilabschnitt enthält im wesentlichen Geleitworte zur Tagung und verdeutlicht nochmals die Intention der Veranstalter. Im letzten Teil finden sich Beiträge, die von der Stellung der nationalen Minderheiten im Baltikum (S. 137-146 u. 147-163) über Denkmäler in Litauen (S. 165-168) zur deutschen Außenpolitik (S. 173f.) und klaren politischen Statements (S. 183-186) reichen. Neben der inhaltlichen Unausgewogenheit fällt die völlig unterschiedliche Länge der Beiträge auf, so daß der dritte Abschnitt einen wenig befriedigenden Eindruck hinterläßt – dies um so mehr, als man nichts über das heutige Leben der jüdischen Gemeinden im Baltikum erfährt. Bei aller berechtigten Kritik an der bundesdeutschen Politik, den beeindruckenden individuellen Initiativen (Städtepartnerschaft Bremen-Riga, S. 175-182) und den kritischen Bewertungen der Minderheitenpolitik wird doch die seit 1989/90 wieder in die baltische Öffentlichkeit zurückgekehrte jüdische Minderheit geradezu ein zweites Mal ‚vergessen‘.

Bedauerlich ist auch, daß die vielen Porträtaufnahmen überlebender litauischer Juden – abgesehen von der Namensnennung – völlig unkommentiert veröffentlicht wurden. Da die Fotos aus dem später noch zu besprechenden Ausstellungskatalog stammen und dort mit einer Kurzbiographie versehen sind, leuchtet das Vorgehen der Herausgeber nicht ein. Auch die völlig willkürliche Verwendung der Ortsnamen verstärkt den Eindruck der Uneinheitlichkeit und einer mangelnden Endredaktion. So wird das in der Nähe von Vilnius gelegene Dorf Paneriai, bei dem Zehntausende Menschen ermordet wurden, einmal mit dem russischen Namen Ponary (S. 66), dann wieder als Paneriai oder jiddisch Ponar (S. 71) bezeichnet. Für diejenigen Leser, die mit der Materie nicht eingehender vertraut sind, ist daher oft nicht einsichtig, daß von ein und demselben Ort die Rede ist. Ein besonders ärgerlicher Fehler findet sich auf S. 79, denn der Hitler-Stalin-Pakt vom 23. August 1939 wird dort als „deutsch-sowjetischer Pakt vom 22. August 1934“ bezeichnet.

Ungewöhnlich ist auch, daß fast alle Beiträge bereits an anderer Stelle veröffentlicht wurden. Dagegen ist im Prinzip nichts zu sagen, wenn durch die erneute Veröffentlichung in einem Sammelband ein Themenkreis umfassend behandelt werden soll und das Konzept des Bandes dementsprechend entworfen ist. Das ist im vorliegenden Buch, wie gezeigt, leider nicht der Fall. Die Herausgeber hätten dieses Problem vielleicht deutlicher ansprechen sollen, als sie es in einer kurzen Passage ihrer Einführung tun (S. 10). Und es gibt ja auch eine einleuchtende Begründung für die Zweitveröffentlichungen: Wenn man die deutsche Öffentlichkeit und Politik für den beschämenswerten Umgang mit den Überlebenden des Holocaust im Baltikum sensibilisieren will, dann stellt ein Sammelband über das Symposium zweifellos ein geeignetes Medium dar.

Trotz dieser Kritik ist der Band lesenswert, denn in ihm verstecken sich, vor allem in der historischen Sektion, viele gelungene Beiträge, von denen nur die wichtigsten erwähnt seien. So gibt Verena Dohrn einen präzisen Überblick zur jüdischen Kulturgeschichte im Baltikum (S. 33-50), schildert Ulla Lachauer die Lebensgeschichte eines Memeler Juden (S. 61-68), berichtet Herbert Oberhaus von den nach Riga deportierten deutschen Juden (S. 85-96). Alexander Bergmann, einer der letzten überlebenden lettischen Juden, verdeutlicht in seiner bewegenden Rede, die auch auf sein Schicksal 1941–1945 eingeht (S. 77-84), worum es den baltischen Juden geht: „Wir aber haben ein Anrecht darauf, daß 52 Jahre nach Kriegsende auch entsprechend gehandelt wird. Denn bald ist es zu spät. Für uns, die wir nicht mehr lange leben werden, aber auch für die Glaubwürdigkeit des deutschen Rechtsstaates.“ (S. 83) Die juristische Ahndung der Verbrechen in der Bundesrepublik steht im Mittelpunkt des Beitrages

von Joachim Perels (S. 101-124), der zu Recht von einer „großen Blockierung“ (S. 124) von Justiz, Gesellschaft und Politik vor allem in den 50er Jahren spricht. Eva-Clarita Onken schließlich liefert einen klar strukturierten, immer kritischen Bericht über den Umgang der lettischen Historiographie und Öffentlichkeit mit dem Holocaust (S. 127-136), der aus Sicht des Rezensenten – *mutatis mutandis* – auch für Litauen Gültigkeit besitzt.

Eine enge Verbindung besteht zwischen dem Sammelband und dem Ausstellungskatalog „Sage nie, du gehst den letzten Weg. Der Genozid an den litauischen Juden 1941–1944“. Beide Publikationen sind im selben Verlag erschienen, und der Text über das „Ghetto von Wilna“ findet sich wörtlich im Bericht über das Symposium (S. 69-76). Roswitha Dasch, die für die Ausstellung und den Katalog verantwortlich zeichnet, hat überzeugende Arbeit geleistet. Der Katalog schildert in Text und Bildern das Schicksal der litauischen Juden in Kaunas und Vilnius, er weist auf den bewaffneten Widerstand, ein fast völlig unbekanntes Thema, hin und bietet zuletzt Porträtaufnahmen überlebender Juden, die von dem bekannten litauischen Fotografen Antanas Sutkus angefertigt wurden. Die deutsche Öffentlichkeit erfährt damit erstmals von der reichen jüdischen Kultur in Litauen und dem entsetzlichen Ende 1941–1944. Besonders hervorzuheben sind die in den Katalog eingefügten Gedichte und Prosaexzerpte jüdischer Schriftsteller, die den Leser die Vielfalt und Spannweite dieser jüdischen Kultur spüren lassen.

Obwohl der Verlag von einer zweiten, korrigierten Ausgabe spricht, gilt dies nur für das Vorwort von Roswitha Dasch. Weiterhin fehlerhaft ist die Bildunterschrift auf S. 42, in der es heißt, einer der Überlebenden sei „bis Juli 1944 [im] Ghetto Kaunas; bis Juli 1944 [im] KZ Dachau“ gefangen gewesen (s. auch S. 45 „Kaunas Ghetto“ statt „Ghetto Kaunas“). Historisch zumindest mißverständlich ist die Formulierung, daß „noch eine Woche vor der deutschen Invasion (Juni 1941; J. T.) hunderte jüdischer Familien und andere Litauer als ‚Volksfeinde‘ nach Sibirien deportiert“ (S. 14) worden seien. Die Deportationswelle erfaßte Tausende von Menschen, wobei die ethnische Zugehörigkeit sicherlich keine wichtige Rolle spielte. Das Zitat verschiebt daher den Aspekt allzusehr auf eine vor allem gegen Juden gerichtete Maßnahme.

Trotz dieser kleineren Mängel ist der Ausstellungskatalog eine wichtige und beeindruckende Publikation, der man eine große Verbreitung wünscht. Der Sammelband zum Symposium in Hannover kann aufgrund der Thematik und der teilweise herausragenden Einzelbeiträge zwar ebenfalls empfohlen werden, doch sind einige Möglichkeiten nicht in dem Maße ausgeschöpft worden, wie es wünschenswert gewesen wäre.

Joachim Tauber, Lüneburg

Andreas Hollstein, Das staatsorganisatorische Modell der neuen litauischen Verfassung. Ein dritter Weg zwischen präsidentialem und parlamentarischem System? Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1999, 176 S. (Mittel- und Osteuropawissenschaften. Reihe Recht. 2).

Das anzuzeigende Buch stellt die erste deutsche Arbeit über die litauische Verfassungsgeschichte im 20. Jahrhundert dar und verdient allein deswegen besondere Aufmerksamkeit. Der Verfasser ist zweifellos prädestiniert für das Thema: Andreas Hollstein, gelernter Jurist, arbeitete von 1993 bis 1995 an der litauischen Botschaft. Zenonas Namavičius, Botschafter der Republik Litauen in der Bundesrepublik von 1993 bis 1999, war an zentraler Stelle in die Vorarbeiten zur Verfassung von 1992 eingebunden und kann mit Recht als einer der Väter der neuen litauischen Konstitution bezeichnet werden. Für seine Dissertation konnte der Autor damit auf einen Zeitzeugen ersten Ranges zurückgreifen und Insiderwissen verwenden, das aus keiner schriftlichen Quelle zu erschließen ist.

Es geht allerdings nicht nur um die litauischen Verfassungen an sich, sondern auch um die in jüngster Zeit eben im Hinblick auf osteuropäische Konstitutionen kontrovers diskutierte Frage, ob neben parlamentarischen und präsidentialen Systemen noch eine dritte, eigenständige Form, nämlich der Semipräsidentialismus existiert. Dieser über Litauen hinausweisenden Fragestellung geht der Autor in zwei Kapiteln nach, die, am Anfang (S. 17-25) und Ende des Buches (S. 125-145) stehend, quasi eine Klammerfunktion erfüllen. Das Vorgehen ist empirisch: Der Forschungsüberblick zu Beginn wird am Ende mit den aus dem Studium der litauischen Verfassung gewonnenen Erkenntnissen konfrontiert. Hollsteins dezidiertes Urteil zum Semipräsidentialismus als dritten Weg ergibt sich logisch und für den Leser nachvollziehbar aus seiner Darstellung (S. 145): „Abschließend kann festgehalten werden, daß der Semipräsidentialismus bedingt zur Kennzeichnung bestimmter Regierungssysteme innerhalb des Parlamentarismus herangezogen werden kann. Der Begriff beschreibt graduelle Unterschiede innerhalb des Parlamentarismus, taugt aber nicht zur Verdeutlichung von Wesensmerkmalen.“

Doch beschränkt sich die Arbeit nicht auf einen Theorieexkurs, vielmehr bildet, wie bereits erwähnt, ein profunder Überblick über die litauischen Verfassungen seit der ersten Unabhängigkeit den Kern des Buches, wobei der Schwerpunkt natürlich auf der jetzigen Verfassung liegt, die im Herbst 1992 durch ein Referendum verabschiedet wurde. Da die Darstellung des Autors sich nicht in einer bloßen Referierung wichtiger Verfassungsartikel erschöpft, sondern er immer die jeweilige historische

Situation in seine Überlegungen miteinbezieht, ist die Arbeit auch als erster Einstieg in die politische Geschichte Litauens in diesem Jahrhundert zu benutzen. Neben einer kurzen Erwähnung der Übergangsverfassungen ab 1918 geht der Autor ausführlich auf die erste Verfassung von 1922 (S. 30-42) und die Verfassungen des autoritären Regimes aus den Jahren 1928 und 1938 (S. 46-56) ein. Dem Leser verdeutlicht die vergleichende Darstellung nochmals, wie weit sich Litauen am Beginn des Zweiten Weltkrieges von der demokratischen Grundordnung des Jahres 1922 entfernt hatte. Damit ist die Ausgangsposition geschaffen, die neue Konstitution von 1992 eingehender zu betrachten.

Zu Recht geht Hollstein ausführlich auf die Entstehungsgeschichte der neuen Verfassung ein (S. 61-85), denn zeitgleich mit dem Kampf um die Unabhängigkeit wetteiferten verschiedene politische Gruppierungen innerhalb Litauens um die prinzipielle Grundordnung des künftigen Staates. Kristallisationspunkt dieser politischen Auseinandersetzung wurde die Funktion des Staatspräsidenten. Während die Unabhängigkeitsbewegung Sąjūdis mehr oder weniger für ein präsidiales System eintrat, legte die vom Parlament eingesetzte Verfassungskommission den Schwerpunkt eindeutig auf ein stark parlamentarisch orientiertes System. Nur vor diesem Hintergrund ist die Lösung von 1992 verständlich, stellt sie doch einen gelungenen Kompromiß zwischen den beiden Ansätzen dar.

Bei der Schilderung der Verfassung von 1992 (S. 87-124) geht der Autor daher auf die Stellung des Präsidenten besonders ausführlich ein. Die besonderen Befugnisse des Staatsoberhauptes stehen auch im Mittelpunkt eines Vergleichs mit dem Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland und der Verfassung der französischen Republik (S. 125-135) als westeuropäischen Antipoden zwischen präsidialem und parlamentarischem System. Dieser Vergleich zeigt nochmals prägnant auf, daß trotz der besonderen Stellung des Präsidenten das litauische System als parlamentarisches zu klassifizieren ist, denn die eigentliche Macht besitzt der Seimas, das litauische Parlament.

Da die Verfassung von 1992 den Kern des Buches ausmacht, hätte man im Anhang natürlich den deutschen Text erwartet, zumal es sich um „eine interessante Variante innerhalb des breiten Spektrums parlamentarischer Systeme, die einzelne Bestimmungen präsidialen Charakters in sich birgt“ (S. 147), handelt. Statt dessen werden die beiden Übergangsverfassungen von 1919 und 1920 (S. 151-159) veröffentlicht, über die der Autor selbst sagt: „Sie sollen jedoch nur kurz behandelt werden, weil sie von vornherein nur für einen eng bemessenen Zeitraum gedacht waren.“ (S. 33) Ob nun verlegerische oder andere Gründe für diese unverständliche Entscheidung verantwortlich waren, der Wert des Buches wird je-

denfalls empfindlich geschmälert, zumal eine deutsche Fassung der litauischen Verfassung nicht so leicht zu finden ist.

Ebenfalls ärgerlich ist der leichtfertige und fehlerhafte Umgang mit der litauischen Sprache. Diakritika werden nur sporadisch gesetzt, der Genitiv Plural, im Litauischen durch die Endung *-ų* gekennzeichnet, mutiert durchgehend zu *-u*. So wird aus der richtigen Schreibweise „dokumentų“ „dokumentu“ (S. 15 und passim), und der Oberste Rat der Republik Litauen schreibt sich eben nicht „Auksciausioji Taryba“ (S. 166), sondern „Aukščiausioji Taryba“. Eine professionelle Lektorierung hätte hier Abhilfe schaffen müssen.

Diese Mängel werden durch den Text mehr als aufgehoben, man darf dem Buch eine Verbreitung über den Kreis der Spezialisten hinaus wünschen: Auch und eben für ein litauisches Publikum wäre der klare und kritische Blick auf die litauische Verfassungsgeschichte dieses Jahrhunderts zweifellos ein Gewinn.

Joachim Tauber, Lüneburg

Raimo Pullat, Die Stadtbevölkerung Estlands im 18. Jahrhundert. Mainz: Verlag Philipp von Zabern 1997, X, 299 S. (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abteilung Universalgeschichte. Beiheft 38).

Die vorliegende Studie ist das Ergebnis früherer Einzelforschungen des Tallinner Historikers. Die Idee, Forschungsergebnisse zusammenzufassen, entstand Mitte der 1980er Jahre während eines Forschungsaufenthalts am Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Im Druck erschien die gesammelte Untersuchung dann erstmals 1992 in Estland,¹ wurde noch in Estland in einer ersten Fassung ins Deutsche übersetzt und am Institut für Europäische Geschichte in enger Zusammenarbeit mit dem Autor weiterentwickelt. Unterschiede zur estnischen Ausgabe bestehen in einer Reduzierung des umfangreichen Tabellenanhangs, der die Grundlage der wissenschaftlichen Auswertung darstellte, und dem Ersatz eines Personenregisters durch ein geographisches Register, das für ein deutsches Lesepublikum als sinnvoller angesehen wurde.

¹ Raimo Pullat, *Eesti linnarahvastik 18. sajandil*. Tallinn 1992.

Im einzelnen handelt es sich um eine vorwiegend sozialgeschichtlich angelegte Studie, die sich um die Analyse der demographischen Entwicklungen und der sozialen, beruflichen und ethnischen Zusammensetzung der Stadtbevölkerung Estlands bemüht. Unter Estland versteht der Autor das Gebiet des heutigen estländischen Staates. Er geht damit also nicht von einem historisch-administrativen Begriff dieses Raumes aus, der nur den nördlichen Teil des heutigen Estland, das rußländische Gouvernement Estland oder Reval, umfaßt hätte, sondern von einem siedlungsgeographisch-linguistischen Begriff, der sich auf Gebiete bezieht, in denen in historischer Zeit wie heute die estnische Sprache dominierte, die zum Kriterium dafür wurde, wer Este war und wer nicht. Man könnte diese Begriffsdefinition kritisieren; daß sie jedoch nicht kulturnationalistisch gemeint ist, zeigt die Untersuchung selbst, die sich nicht so sehr für die Esten in den Städten, die sich auf dem heutigen Gebiet der Republik Estland befanden, sondern vielmehr für die in den Städten lebende Gesamtbevölkerung interessiert. Das Buch ist also vor allem ein Versuch, die vielbeschworene kulturelle und demographische Brückenfunktion Nordosteuropas am Beispiel einer speziell strukturierten Gesellschaftsformation, der Stadt nämlich, deutlich zu machen. Pullat hat sich bemüht, von einer rein quantitativen Herangehensweise abzusehen und auch qualitative Kriterien in die Untersuchung miteinzubeziehen. Das zeigt sich in der demographischen Analyse bei der Erhellung der unterschiedlichen Hintergründe vordergründig ähnlicher Entwicklungen in der Geburten- und Sterberate der verschiedenen Städte. Der Autor untersucht dabei einerseits eine Ausnahmesituation – der Anteil der Stadtbevölkerung an der Gesamtbevölkerung im definierten Gebiet betrug in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts nicht mehr als 5% –, andererseits stellt er fest, daß die Städte von der feudalen Wirtschaftsordnung geprägt gewesen seien und in ihr der traditionell feudal-agrarer Reproduktionstypus des demographischen Gleichgewichts vorherrschend gewesen sei: Bevölkerungswachstum sei nicht durch natürliche „Reproduktion“, sondern durch Zuwanderung vom Land zustande gekommen. Dieses Muster veränderte sich wie in Finnland und im lettischsprachigen Teil des russischen Gouvernements Livland erst in den 1870er Jahren, als sich die demographische Kurve steil nach oben wandte.

Die Sozialstruktur der Städte Estlands leitet Pullat ebenfalls aus dem Zusammenspiel von Migration und ansässiger Bevölkerung her und weist dabei auf das überaus weitläufige demographische Hinterland der Städte hin, in deren Radius Thüringen, Lübeck und der Bottnische Meerbusen im Westen und Norden ebenso Platz hatten wie Olonec, Vologda, St. Petersburg oder Moskau im Osten und Süden. Deutsche Zuwanderer und

die ansässigen Deutschen bildeten hier in der Regel die Oberschicht – bestehend aus Kaufleuten, Handwerkermeistern, den Gebildeten („Literaten“) und dem Adel, bisweilen ergänzt von russischen Kaufleuten und Handwerkern. Die Unterschicht setzte sich dagegen aus estnischen, finnischen, z.T. auch russischen Bevölkerungsteilen zusammen. Die Bedeutung anderer Ethnien wie Schweden, Polen, Juden oder Hugenotten veranschlagt Pullat dagegen gering. Dieses relativ fest gefügte soziale Schema konnte während des 18. Jahrhunderts nicht durchbrochen werden. Gründe hierfür waren einerseits der wirtschaftliche Niedergang der estländischen Städte durch ihre Abschnürung vom Fernhandel und, damit verbunden, die Konkurrenz St. Petersburgs, andererseits die mangelnde Konkurrenzfähigkeit der in den Städten produzierten Waren auf den europäischen Märkten. Gleichzeitig konstatiert der Autor im Zusammenhang mit dem feudal-agraren Typus der demographischen Entwicklung und dem ökonomischen Niedergang der Städte eine Entfernung vom westlichen Städtetypus mit seiner strikten soziostrukturellen und rechtlichen Trennung von Stadt und Land.

Hintergrund der Ergebnisse dieser Studie ist ein an marxistischer Theorie geschulter konzeptioneller Überbau, der die demographischen und soziostrukturellen Entwicklungen im Rahmen eines gesamthistorischen teleologischen Stufengebäudes an der nächsthöheren Stufe historischen Fortschritts mißt: Der feudal-agrare Städtetypus mit seinen demographischen und soziostrukturellen Erscheinungen wird von Pullat als rückständig gegenüber dem kapitalistischen Städtetypus bewertet. Sofern man als Historiker noch an den Fortschritt in der Geschichte glaubt, mag dies für die vorliegende Untersuchung ein überzeugendes Ergebnis sein. Ansonsten kann man mit weniger geschichtsphilosophischer Theorie im Hinterkopf dem Werk bescheinigen, daß es uns wertvolle Aufschlüsse über die Struktur und Dynamik der Stadtbevölkerung Estlands im 18. Jahrhundert vermittelt. Pullat dürfte der erste Historiker sein, der in seinen Forschungen von der Analyse einzelner Städte abgesehen und sich unter erfolgreichem Einsatz der komparativen Methode Gedanken über eine Gesamtschau der historischen Entwicklung städtischer Kollektive im estnischsprachigen Siedlungsraum gemacht hat. Von dieser Art der Geschichtsbetrachtung, die von den Einzelheiten absieht und zu synthetischen Urteilen findet, würde man sich gerade in bezug auf das Baltikum in Zukunft mehr Beispiele wünschen.

Ralph Tuchtenhagen, Heidelberg

Theophile von Bodisco, Versunkene Welten. Erinnerungen einer estländischen Dame, hrsg. v. Henning v. Wistinghausen. Weissenhorn: Anton H. Konrad Verlag 1997, 341 S., zahlreiche Illustrationen.

Theophile von Bodisco, geborene v. Wistinghausen, wurde 1873 in Reval geboren und lebte bis 1918 in Reval. Nach der Emigration nach Deutschland im Jahre 1918 hat sie hier ihre Erinnerungen aufgezeichnet, die in der Familie verblieben sind. 1944 ist sie am Bodensee gestorben. Sie schildert das vielleicht nicht mehr goldene, aber sicher noch silberne Zeitalter der deutschbaltischen Oberschicht in Estland, vor allem in Reval. Dieses Zeitalter, für die Autorin 1905 offensichtlich nur kurz in Frage gestellt, fand 1918 sein jähes und endgültiges Ende.

Die Erinnerungen sind, chronologisch angelegt, in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil umfaßt Herkunft und Jugend bis zur Verlobung im Jahre 1896; der zweite Ehestand und Schicksale bis zum „Abschied“ 1918. Schon daraus wird deutlich, welche hohe Bedeutung Herkunft und Familie für die Verfasserin gehabt haben. Sie waren die Grundfesten ihrer Weltanschauung, ihres Handelns und ihres Lebens überhaupt.

Im ersten Teil (S. 17-182) beschreibt sie ihre Herkunft aus den Häusern v. Wistinghausen und v. Stenbock, nach der Großmutter erhielt sie, am 15. März 1873 geboren, den Vornamen Theophile. Kindheit und Jugend verbrachte sie verwöhnt und behütet im wesentlichen in Reval, unterbrochen durch einen Aufenthalt in Dorpat. Die Sommer wurden regelmäßig an der See (vornehmlich im Badeort Zitter) verbracht, wie es für die deutschbaltische Oberschicht damals üblich war. Erste Auslandsreisen kamen hinzu, auf denen sich Theophile v. Bodisco trotz ihrer mitgegebenen Begleitung als eine emanzipierte junge Dame aus dem baltischen Adel erwies. 1891 wurden Berlin, das auf sie „einen überwältigenden Eindruck“ machte (S. 114), der Rhein und auch die Schweiz besucht, die mit großem Interesse wahrgenommen wurde.

Der zweite Teil (S. 183-329) hat die Ehejahre, die Familie und schließlich die drei Kinder zum Gegenstand. Der Ehemann, Eduard v. Bodisco, der wohl wußte, „daß er sich in mir einen bunten Vogel geholt hatte“ (S. 185), bleibt in den Aufzeichnungen merkwürdig blaß. Auch er gehörte zur estländischen Oberschicht und nahm bedeutende Stellen in der landwirtschaftlichen Selbstverwaltung ein; zudem bekleidete er eine Fülle von Ehrenämtern. – Die Familie Bodisco wohnte in Reval zunächst „auf dem Dom“, dann im „Blumwerkschen Hause“.

Beim Lesen der Aufzeichnungen, die eine spannende Lektüre darstellen, fällt immer wieder auf, an wie viele Einzelheiten sich die Verfasserin

erinnern kann. Die genaue Beschreibung des Heranwachsens der Kinder – die natürlich vielsprachig waren –, die Schilderung des häuslichen Lebens mit dem zahlreichen Personal und den schier unerschöpflichen Geldquellen sowie die Erinnerung an den vielfältigen gesellschaftlichen Umgang liest man auch heute noch mit Interesse.

Auch in der zweiten Lebenshälfte der Autorin gab es viele Reisen, wovon hier der Besuch bei der geradezu märchenhaft reichen Fürstin Šachovskoj in Pokrovskoe bei Moskau (S. 266 ff.) Erwähnung finden soll.

In die Memoiren fließen auch allgemeine Urteile ein, deren Bestimmtheit heute wohl nur aus der Persönlichkeit der Autorin und aus dem historischen Zusammenhang verstanden werden können. So geht sie aus von der „Geschlossenheit unseres Lebens“ (S. 243), die allerdings eher rückwärts gewandt war. So, schreibt sie, standen die Esten „tief unter uns“ (S. 241). In den Kriegszeiten nach 1914 entwickelte sie ein scharfes Gespür dafür, daß nun „von dem alten Herrengefühl“ (ebenda) etwas verloren ging: „Um uns war nicht mehr das alte Baltikum von damals, als wir im großen, mit sechs Pferden bespannten Reisewagen im Sommer nach Zitter fuhren.“ (S. 290)

1918 brach diese geschilderte deutschbaltische Welt zusammen. Theophile v. Bodisco ging mit ihrem Mann nach Deutschland, wo sie in Berlin ihre Erinnerungen verfaßte. Hier betrieb sie auch ihre literarischen Interessen. Schon in Reval hatte sie ihren ersten Roman „Im Hause des alten Freiherrn“ veröffentlicht, der eine einzige Hommage an ihren Großvater Stenbock war. In Berlin verhandelte sie mit dem S. Fischer Verlag; neben journalistischer Tätigkeit gab es weitere Romane, die damals viel gelesen wurden und heute vollkommen vergessen sind. In einer Nacht im Jahre 1943 fiel ihr Heim in Berlin-Steglitz Bomben zum Opfer; sie verlor alles. Ihr Mann war schon vorher gestorben. Sie selbst starb am 17. Juni 1944 in Bad Schachen am Bodensee, wohin sie sich zu ihrer Tochter und ihren Enkelkindern zurückgezogen hatte.

Theophile v. Bodisco war eine Aristokratin, eine unverwechselbare Persönlichkeit, die ihr Leben in ihren Aufzeichnungen höchst anschaulich darstellen konnte; daher lädt das Buch auch heute zur Lektüre ein. Es schildert eine untergegangene Epoche, eine versunkene Welt.

Die Herausgabe des Manuskripts besorgte ihr Großneffe Henning v. Wistinghausen, erster deutscher Botschafter im selbständigen Estland nach 1990. Er hat das Buch mit eindrucksvollen Photographien, die heute fast nostalgisch wirken, und mit zwei wichtigen Stammbäumen der Familien Wistinghausen und Stenbock versehen und damit auch einen familiengeschichtlichen Beitrag geleistet.

Klaus Meyer, Berlin

Die baltischen Staaten im 5. Jahr der Unabhängigkeit. Eine Bestandsaufnahme, hrsg. v. Friedrich Scholz u. Wolfgang Tenhagen. Münster: Lit 1997, 200 S., zahlreiche Tabellen (Veröffentlichungen des Slawisch-Baltischen Seminars der Universität Münster. 7).

Auf 200 Seiten werden in dem anzuzeigenden Büchlein Vorträge veröffentlicht, die am 14. und 15. November 1996 anlässlich einer Veranstaltung des Institutes für interdisziplinäre baltische Studien an der Universität Münster gehalten wurden. „Exemplarisch sollten Erreichtes und Angestrebtes in den verschiedenen politischen und gesellschaftlichen Bereichen und die Probleme, vor die die Baltischen Staaten nach den ersten fünf Jahren ihrer Unabhängigkeit jetzt gestellt sind, vorgestellt und diskutiert werden.“ (S. 7)

Neben Grußworten aus Wissenschaft und Politik enthält das Büchlein neun Beiträge. Als Auftakt schildert Egil Levits „Die Verfassungsgerichtsbarkeit in Lettland“ (S. 27-68). Der umfangreiche Beitrag vermittelt einen konzisen Überblick über Aufbau, Aufgaben und erste Tätigkeiten des lettischen Verfassungsgerichts. Der Autor, selbst als ehemaliger lettischer Justizminister maßgeblich an den Ereignissen beteiligt, schildert die Entwicklung in kritischer, jedoch immer sachlicher Weise.

Boris Meissner widmet sich anschließend der „Entwicklung Estlands nach Wiederherstellung der Unabhängigkeit in innenpolitisch-staatsrechtlicher und außenpolitisch-völkerrechtlicher Hinsicht“ (S. 69-89). Der Autor nimmt in seinem klaren und prägnanten Artikel kein Blatt vor den Mund. Insbesondere hervorzuheben ist die überzeugende Analyse der russischen Außenpolitik (S. 80ff.); zwar glaubt Meissner, derzeit liege keine „akute Bedrohung der baltischen Staaten“ vor, doch sieht er auch die Folgen der russischen Politik: „Die fortbestehende imperiale Zielsetzung Rußlands und die Ungewißheit seiner weiteren Entwicklung haben jedoch die hinreichende Gewährleistung der Sicherheit zur zentralen Frage der Außenpolitik der baltischen Staaten werden lassen.“ (S. 84) Man wünschte sich, dieser Erkenntnis würde in der deutschen Außenpolitik endlich Rechnung getragen.

In dem Beitrag von Michael Garleff (S. 91-109) steht die Minderheiten- und Sprachenpolitik im Mittelpunkt. Der Autor bietet Fakten zur Gesetzgebung in den einzelnen Staaten, so daß ein großteils gelungener deskriptiver Überblick entsteht. Allerdings bestehen Zweifel, inwieweit dieses Thema in Litauen wirklich von zentraler Bedeutung ist. Unreflektiert setzt Garleff die Minderheiten in Litauen (18,9%) mit denen in Estland (35,8%) und Lettland (43,51%) gleich und spricht von einer „in großen

Teilen nicht integrationsbereiten fremden Zuwanderungsgruppe“ (S. 94). Dabei ist aber zu beachten, daß neben den Russen (8,3%) Polen (7%, vor allem im Gebiet um Vilnius) die größte Minderheit in Litauen darstellen (1,5% Weißrussen, 1% Ukrainer, 0,1% Juden und 0,7% Deutsche, Letten, Tataren, Sinti und Roma u. a.). Hierbei handelt es sich keineswegs um eine ‚fremde Zuwanderungsgruppe‘, sondern um alteingesessene Bevölkerungsteile, die sich selbst oft als „Autochthone“ bezeichnen. Statt die Unterschiede zwischen Litauen und den beiden übrigen baltischen Staaten hervorzuheben, die ja ganz massive Auswirkungen auf die innenpolitische Situation haben, erweckt Garleff den Eindruck, auch in dem größten baltischen Staat existiere ein gravierendes Minderheitenproblem.

Kurzbeiträge von Maie Toimet über die „Organisation von Hochschulbildung und Wissenschaft in Estland“ (S. 111-115) und Kęstutis Petrauskis über die „Litauische[n] Medien zwischen Popularität und Verantwortung“ (S. 117-124) bieten eher einen ersten Problemaufriß denn eine kritische Auseinandersetzung. Auch Janno Reiljan, der sich mit „Wirtschaft und Gesellschaft: Das Baltikum nach der Wende“ (S. 125-156) beschäftigt, liefert dem Leser zwar eine Unmenge von Tabellen und Statistiken, doch bleibt sein Text hinter den Fakten zurück, zumal der Autor sich bis auf zwei Ausnahmen in seinem statistischen Material allein auf Estland bezieht, was im Widerspruch zum Titel seines Beitrages steht. Die Behauptung des Autors, „die Knappheit der aktuellen vergleichbaren Informationen“ habe ihm eine Einbeziehung von Lettland und Litauen nicht „erlaubt“ (S. 125), vermag der Rezensent nicht nachzuvollziehen: Selbstverständlich existieren auch für diese baltischen Länder Daten über Direktinvestitionen, das Bruttoinlandsprodukt, die Veränderungen der Branchenstruktur usw.

Ernst Benz gibt einen Überblick über das kirchliche Leben in Litauen (S. 157-178), Kalle Kasemaa über das religiöse Leben in Estland (S. 179-187). Auf wenigen Seiten beschließt Friedrich Scholz in allgemeinen Ausführungen unter dem Titel „Fünf Jahre Geistesfreiheit. Literatur im Baltikum nach der Wende“ (S. 189-200) den Sammelband.

Abschließend bleibt ein doch recht zwiespältiges Fazit zu ziehen. Von einer „Bestandsaufnahme“ kann sicherlich keine Rede sein; zu unterschiedlich sind die Beiträge, zu speziell die gewählten Themen, als daß man einen *umfassenden* Einblick in die baltische Entwicklung der ersten fünf Jahre nach der Unabhängigkeit erhalten würde. Ganze Themenkomplexe werden überhaupt nicht behandelt: Beispielsweise fehlen Artikel zum Umgang mit der kommunistischen Vergangenheit oder dem schwierigen Alltagsleben großer Teile der Bevölkerung; Probleme, die die baltische Öffentlichkeit mehr beschäftigen als manche der in dem Büchlein

vorgestellten Themen. Insgesamt drängt sich der Eindruck auf, daß die Veranstalter ihr Programm zu sehr an der eigenen Perspektive orientiert haben; es wäre sicherlich nicht verkehrt gewesen, aus Litauen, Lettland und Estland Informationen einzuholen, was die Menschen dort wirklich bewegt.

Eine Überlegung wäre es sicherlich wert gewesen, die Publikation mit zusätzlichen Beiträgen zu erweitern. Auch zeigen die veröffentlichten Beiträge derartige qualitative und quantitative Unterschiede, daß die Herausgeber von manchen Autoren eine Neubearbeitung hätten einwerben sollen. So ist der anzuzeigende Sammelband ein weiterer Beleg für einen seit längerem zu beobachtenden Trend: Ist es denn wirklich zwingend geboten, daß jedes Symposium oder jede Tagung einen schriftlichen Niederschlag findet?

Joachim Tauber, Lüneburg

Andreas Graudin, Die Stellung der nationalen Minderheiten in den Verfassungen der baltischen Republiken und ihre einfachgesetzliche Umsetzung. Frankfurt a.M. (u.a.): Peter Lang Verlag 1997, 198 S. (Europäische Hochschulschriften. Reihe II: Rechtswissenschaft. 2092).

Die Minderheitenfrage im Baltikum ist seit ihrer rechtlichen Regelung zu Beginn der 1990er Jahre heftig umstritten. Vorwürfe der Diskriminierung von ethnischen Minderheiten, besonders der russischen Volksgruppe, sind bis heute nicht verstummt und füllen in regelmäßigen Abständen die Zeitungen und Zeitschriften der westlichen Presse. In der Fachwelt pflegt man eine etwas differenzierter Sicht der Dinge, doch ist sie bisher nicht in die Gazetten vorgedrungen. Auch ist eine Vielzahl von aufklärenden Publikationen zu diesem Thema in den baltischen Staaten von offizieller wie wissenschaftlicher Seite, u.a. in westlichen Sprachen, veröffentlicht worden. Umsonst. Was fehlte, war eine zusammenfassende Publikation, geschrieben von neutraler, d.h. im westlichen Kontext: westlicher Werte. Für das deutschsprachige Publikum liegt sie nun vor und wird hoffentlich zur Kenntnis genommen.

Graudins Arbeit untersucht die Rechtsstellung nationaler Minderheiten im Baltikum auf dem Hintergrund ihres demographischen Gewichtes in den jeweiligen Staaten. Dabei stehen nicht nur die Gesetze und Verordnungen sowie ihr Wandel seit 1990 im Vordergrund, sondern auch die

Frage nach ihrer Praktikabilität im gesellschaftlichen Kontext, ihrem Beitrag zum sozialen Frieden und ihrer Bedeutung im internationalen Kontext europäischer Rechtsordnungen und für die europäische Sicherheitspolitik. Dieses anspruchsvolle Programm wird in vier Abschnitten durchexerziert. Nach einem Durchgang durch die Entwicklung des ethnischen Problems in der Geschichte der baltischen Länder und Staaten wirft der Autor einen Blick auf die Regelungen der Minderheitenfrage in den Verfassungen der drei Staaten, kommt in einem dritten Kapitel zur Frage der einfachgesetzlichen Ausgestaltung der konstitutionellen Forderungen und schließlich zu einer Interpretation und einem Vergleich der Minderheiten- und Volksgruppenrechte untereinander.

Im Ergebnis entlarvt der Autor die internationale Kritik an den Minderheitengesetzen der baltischen Staaten als ein Produkt polnischer, vor allem aber russischer Propaganda. Alle internationalen Untersuchungen, von polnischer und russischer Seite initiiert, kamen zu dem übereinstimmenden Ergebnis, daß die Minderheitengesetze ohne weiteres internationalen Normen zur Einhaltung der Menschenrechte standhalten. Der Nationalismus der Titularnationen in den baltischen Staaten wird als defensiv gegenüber dem die Minderheitenfrage außenpolitisch instrumentalisierenden benachbarten Großstaat, also der Russischen Föderation, eingestuft. Die politische und rechtliche Behandlung der Minderheitenfrage in den baltischen Staaten ist eingebettet in einen Entkolonialisierungsprozeß und die Wiedergewinnung staatlicher und nationaler Identität. Graudin stellt deshalb die besonderen Probleme einer in der Sowjetzeit von Kolonisationseinwanderung und planmäßiger Überfremdung betroffenen Gesellschaft in den einzelnen Ländern heraus. Die Gesetze gegenüber den ethnischen Minderheiten stellen seiner Ansicht nach einen Kompromiß zwischen der Option völliger Gleichberechtigung mit der Titularnation und der Ausweisung aus dem Land dar. Das gesetzlich formulierte und politisch umgesetzte Modell der Kulturautonomie für staatenlose Mitbewohner soll eine künftige Koexistenz, möglichst sogar eine neue, staatsbürgerlich miteinander verschmelzende Gesellschaft bei kultureller Assimilation der Minderheiten sichern. Gleichzeitig handelt es sich um den Versuch, die außenpolitische Instrumentalisierung der Minderheitenfrage durch die Russische Föderation wie auch die scharfe Kritik an der Minderheitengesetzgebung von seiten des Westens unter Kontrolle zu halten. Graudin sieht eine Chance für dieses Modell mit der zunehmenden wirtschaftlichen Konsolidierung der baltischen Staaten, die eine Existenz innerhalb und mit der neuen Staatsgesellschaft auch für die Minderheiten attraktiv macht. Demgegenüber moniert er ein zu schwaches Engagement besonders der Bundesrepublik Deutschland für die europäi-

sche Integration, eine fehlende Sicherheitsgarantie und wenig interne Festigung der baltischen Staaten.

Das Buch ist zweifellos ein wichtiger Beitrag zu einer adäquateren Beurteilung der Minderheitenproblematik im Baltikum. Gleichzeitig schärft es den Blick für die besondere Stellung der baltischen Staaten im Prozeß der europäischen Integration. Denn diese Staaten befinden sich an einer sensiblen Nahtstelle zwischen einem euroskeptischen Rußland und den europafreundlichen nord- und ostmitteleuropäischen Staaten. Es ist Graudins Arbeit zu wünschen, daß sie so wahrgenommen wird, wie dies die Minderheitenfrage im Baltikum verdient, die so nur noch mit derjenigen Südosteuropas vergleichbar ist. Ein stärkeres deutsches – und nicht nur deutsches – Interesse für die baltischen Staaten könnte auch Rußland zu einem Nachdenken über seine künftige Europapolitik veranlassen und so die Situation der baltischen Staaten und der gesamten nord- und ostmitteleuropäischen Region stabilisieren. Graudins Analyse sollte dazu ein Anstoß sein.

Ralph Tuchtenhagen, Heidelberg

Rußland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus – Aufklärung – Pragmatismus, hrsg. v. Eckhard Hübner, Jan Kusber u. Peter Nitsche. Köln (u.a.): Böhlau 1998, 431 S. (Beiträge zur Geschichte Osteuropas. 26).

Jubiläen pflegen leider nur selten die angenehme Begleiterscheinung mit sich zu bringen, daß sich ausgewiesene Experten der betreffenden Fachdisziplinen zu einer Bestandsaufnahme zumal der internationalen Forschung zusammenfinden. Dies trifft in vollem Maße auf die im November 1996 in der Eutiner Landesbibliothek in Kooperation mit dem Seminar für Osteuropäische Geschichte der Kieler Christian-Albrechts-Universität abgehaltene Konferenz anlässlich des 200. Todestages Katharinas II. zu. Auf ihr trafen sich Osteuropahistoriker und Slavisten aus Deutschland, Rußland, der Schweiz, Dänemark, den USA und Großbritannien, um sich einen Überblick über die laufenden Forschungen vor allem zur Innenpolitik der russischen Kaiserin zu verschaffen. Die Ergebnisse der Tagung sowie vier zusätzliche, das breit angelegte Themenspektrum erweiternde Beiträge liegen nun in dem vorzustellenden Sammelband vor.

Um begriffliche Definition und Standortbestimmung der russischen, katharinäischen Spielart des Aufgeklärten Absolutismus geht es in den

drei einleitenden Beiträgen von Olaf Mörke über „Die Diskussion um den Absolutismus als Epochenbegriff. Ein Beitrag über den Platz Katharinas II. in der europäischen Politikgeschichte“ (S. 9-32), von Karl Otmar von Aretin über „Katharina die Große und das Phänomen des Aufgeklärten Absolutismus“ (S. 33-40) sowie von Claus Scharf zu „Tradition – Usurpation – Legitimation. Das herrscherliche Selbstverständnis Katharinas II.“ (S. 41-101). Klar tritt dabei die Ernsthaftigkeit zutage, mit der die Kaiserin ihre weitreichenden Reformbemühungen anging, die sie während ihrer Regierungszeit mit größerem oder geringerem Erfolg umsetzen sollte.

Der Umgang Katharinas II. mit den verschiedenen gesellschaftlichen Gruppen ihres Reiches ist einer der deutlichen Schwerpunkte des Bandes, wobei sich Robert E. Jones mit dem Adel beschäftigt („Catherine the Great and the Russian Nobility“, S. 103-114), Manfred Hildermeier mit den Stadtbürgern („Hoffnungsträger? Das Stadtbürgertum unter Katharina II.“, S. 137-149), Erich Bryner mit dem Klerus („Respecter la Religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d'état“. Die orthodoxe Kirche als staatstragendes Element unter Katharina II.“, S. 151-167) und Roger Bartlett mit den Bauern („The Free Economic Society: The Foundation Years and the Prize Essay Competition of 1766 on Peasant Property“, S. 181-214). Eine Gesamtschau auf die Ausbildung einer Ständegesellschaft im Zuge der sozialpolitischen Maßnahmen der Kaiserin versucht Boris N. Mironov zu geben („Social Policies of Catherine II and their Results: Establishment of Estate Paradigm in Law and Social Consciousness“, S. 115-135). „Einige neue Beobachtungen im Zusammenhang mit dem gesetzgeberischen Werk der Fachausschüsse“ der „Kommission zur Verfertigung des Entwurfs zu einem neuen Gesetzbuch“, das das Uloženie von 1649 ablösen sollte, stellt Oleg A. Omel'chenko vor (S. 169-180).

Mit Rücksicht auf eine vom Mainzer Institut für Europäische Geschichte in Zerbst im August desselben Jahres durchgeführte Jubiläumstagung, die ein stärkeres Gewicht auf die zwischenstaatlichen Beziehungen legte, ist die Außenpolitik im Eutiner „Brainstorming“ eher in den Hintergrund getreten. Ungeachtet dessen sind mit Hans Baggers Ausführungen über „Die Bedeutung des Ostseeraumes für die russische Außenpolitik“ (S. 361-396) und Michael G. Müllers Überlegungen zum Thema „Hegemonialpolitik und imperiale Expansion: Die Teilungen Polens“ (S. 397-410) zumindest zwei überaus beachtenswerte Beiträge vertreten. „Auslandsbeziehungen“ ganz eigener Art werden jedoch noch an anderer Stelle thematisiert: Katharinas II. Nationalitätenpolitik, ihre Einstellung und das Verfahren gegenüber Angehörigen nichtorthodoxer Kulturen spie-

gelt sich in den Ausführungen von Uwe Liszkowski („Aufgeklärter Pragmatismus am Beispiel der Judenpolitik Katharinas II.“, S. 315-336) und Stephan Conermann („Expansionspolitik im Zeichen des Aufgeklärten Absolutismus? Katharina II. und die Krimtataren“, S. 337-359) wider. Um den Einsatz bäuerlicher Immigranten für die Entwicklung Rußlands geht es bei Detlef Brandes („Die Ansiedlung von Ausländergruppen an der unteren Wolga und in Neurußland unter Katharina II.: Plan und Wirklichkeit“, S. 303-314).

Positiv zu verzeichnen ist, daß kulturelle Aspekte der katharinäischen Reformzeit einen weiteren Schwerpunkt dieses facettenreichen Bandes bilden. Dabei ist es Gert Robel um den literarischen Niederschlag des Interesses von Russen und Deutschen aneinander zu tun („Russische Reiseberichte über Deutschland und deutsche Reiseberichte über Rußland“, S. 281-301), und Annelore Engel-Braunschmidt untersucht das schriftstellerische Werk Katharinas II. („Modernisierung durch Literatur: Ch.F. Gellerts ‚Betschwester‘ und Katharinas ‚O Zeit!‘“, S. 235-251). Die Bemühungen der Kaiserin um die Wissenschaften und das Bildungswesen beschäftigen Rudolf Mumenthaler („Dem Reich und den Wissenschaften zu Nutzen. Forschungsreisen im Auftrag der Petersburger Akademie der Wissenschaften“, S. 253-279) und Erich Donnert („Volksbildung und Elitenbildung: Kulturpolitische Maßnahmen Katharinas II.“, S. 215-233).

In einem zusammenfassenden Rückblick auf die Tagung zeigt Gottfried Schramm (S. 411-421) abschließend offengebliebene Fragen und Perspektiven der Forschung auf, wobei er das hohe Maß an Übereinstimmung hinsichtlich der grundsätzlichen Anerkennung der Leistungen Katharinas II. in der internationalen Forschung begrüßt. In ihrem Umgang mit den Herausforderungen der Aufklärungszeit, ihrer Art der Rezeption westlicher Reformideen und deren Umsetzung im russischen Umfeld erscheint ihm die Herrscherin „moderner als Friedrich der Große“ und „stetiger, prinzipieller gerüstet, weniger praktizistisch und mit größerem Augenmaß begabt als Joseph II.“. Vor allem sei sie „liebenswürdiger als beide Zeitgenossen“ (S. 412) – eine Einschätzung, der an dieser Stelle nicht widersprochen werden soll. Es bleibt – nicht ohne Grund – zu hoffen, daß dieser sich durch seine Vielseitigkeit und Solidität auszeichnende Band sowohl den Forschungen über das russische 18. Jahrhundert und die Herrscherpersönlichkeit Katharinas II. im speziellen als auch der internationalen Absolutismusforschung im allgemeinen manche neue Impulse zu geben vermag.

Sabine Dumschat, Marburg a.d.L.

Die Wehrmacht. Mythos und Realität, hrsg. v. Rolf-Dieter Müller u. Hans-Erich Volkmann. München: Oldenbourg-Verlag 1999, XIV, 1318 S.

Die Wehrmacht ist wieder im Gespräch. Neben der Goldhagen-Debatte zeigen vor allem die heftigen politischen Auseinandersetzungen um die sog. „Wehrmacht-Ausstellung“ des Hamburger Institutes für Sozialforschung, wie nah Vergangenheit der Gegenwart sein kann. Das Militärgeschichtliche Forschungsamt in Potsdam (ehemals Freiburg), seit Jahrzehnten ausgewiesen durch wissenschaftliche Publikationen zur deutschen Militärgeschichte, veranstaltete im Sommer 1997 eine Tagung mit dem Thema „Die Wehrmacht“. Die in dem umfangreichen Band veröffentlichten mehr als 60 (!) Beiträge gehen auf diese Konferenz zurück.

Das Buch spiegelt zunächst das Selbstverständnis des Militärgeschichtlichen Forschungsamtes wider, dessen Wissenschaftler unter Militärgeschichte nicht allein oder ausschließlich die Konzentration auf militärische Ereignisse verstehen, sondern, um mit dem langjährigen leitenden Historiker des Amtes, Manfred Messerschmidt, zu sprechen, von „eine(r) Geschichte der Gesellschaft im Krieg“ ausgehen. Dies impliziert die „Interdependenz von Militär, Ökonomie, Politik, Ideologie und anderer gesellschaftlicher Kräfte und Faktoren, die einer Epoche Kontur und Struktur verleihen“.¹

Die Bandbreite dessen, was Militärgeschichte aus heutiger Sicht bedeutet, wird deutlich: Neben klassischen Themen wie der operativen Kriegsführung finden sich Artikel zur „Sozial- und Strukturgeschichte der Wehrmacht“ oder zu „Mentalitäten und Kriegsalltag“. Der allumfassende Anspruch und die damit gegebene Menge und Vielfalt der Beiträge bergen die Gefahr einer gewissen Beliebigkeit in sich. Die Herausgeber waren sich dessen bewußt; sie haben den Sammelband deswegen klar strukturiert: Den sieben großen Sektionen² stehen zudem jeweils „Einführende Bemerkungen“ voran, die in geraffter Form den Themenbereich und die Forschungssituation vorstellen. Für den Leser bieten sie wichtige Orientierungspunkte zur Einschätzung der nachfolgenden Aufsätze. Ergänzt werden die „Bemerkungen“ durch eine Einleitung von Rolf-Dieter Müller

¹ Manfred Messerschmidt, Einleitung, in: Das Deutsche Reich und der Zweite Weltkrieg, Bd. 1, hrsg. v. Militärgeschichtlichen Forschungsamt. Stuttgart 1979, S. 17.

² Anspruch und Selbstverständnis der Wehrmacht, S. 37-84; Die Wehrmacht im Urteil auswärtiger Mächte, S. 85-172; Strategisches Denken, Professionalität und militärische Verantwortlichkeit der Wehrmachtführung, S. 173-346; Zur Sozial- und Strukturgeschichte der Wehrmacht, S. 347-524; Mentalitäten und Kriegsalltag, S. 525-736; Die Wehrmacht als Teil des NS-Unrechtsstaates, S. 737-963; Der Krieg und die Folgen, S. 965-1191.

(„Die Wehrmacht – Historische Last und Verantwortung. Die Historiographie im Spannungsfeld von Wissenschaft und Vergangenheitsbewältigung“, S. 3-35) und einen Epilog von Hans-Erich Volkmann („Zur Verantwortlichkeit der Wehrmacht“, S. 1195-1222), so daß der Sammelband einen überaus geschlossenen Eindruck hinterläßt.

Die ersten Themenkomplexe sind der klassischen Militärgeschichte gewidmet: Die Zielvorstellungen der obersten Wehrmachtführung sind zwar seit langem bekannt, aber die Autoren bieten dennoch durch prägnante Formulierungen, klare Stellungnahmen und kritische Urteile manche neue Einsicht. Einen etwas unbefriedigenden Eindruck hinterläßt die Sektion über die Wehrmacht im Urteil auswärtiger Mächte, die mit nur vier, in ihrer Aussagekraft völlig unterschiedlichen Artikeln auf die Vorstellungen in zwei neutralen Staaten (Schweiz, Schweden) und bei den Hauptgegnern (Sowjetunion, Großbritannien und die USA) eingeht.

Um so überzeugender sind die Beiträge zur operativen und strategischen Kriegsführung, die dem in Tausenden von mehr oder weniger gewichtigen Publikationen immer wieder geschilderten Kriegsverlauf gewidmet sind. So räumt etwa Karl-Heinz Frieser („Die deutschen Blitzkriege: Operativer Triumph – strategische Tragödie“, S. 182-196) gründlich mit dem Mythos des ‚Sieges im Westen‘ auf, indem er als Fazit festhält: „Daß sich der Westfeldzug entgegen der vorsichtigen Planung zu einem erfolgreichen ‚Blitzkrieg‘ entwickelte, ist hauptsächlich auf drei Faktoren zurückzuführen: – auf unfaßbare Zufälle, – auf unfaßbare Fehler der Alliierten, – auf unfaßbare Eigenmächtigkeiten einiger draufgängerischer Panzergenerale, die schließlich nicht nur die alliierte, sondern auch die deutsche Führung vor vollendete Tatsachen stellten.“ (S. 191) Besonders wichtig sind die Ausführungen von Bernd Wegner (S. 197-209), Michael Salewski (S. 210-223) und Heinrich Schwendemann (S. 224-244) zur Endphase des Krieges ab 1943. Immer stärker im Mittelpunkt steht dabei die Frage, weshalb die Wehrmacht (sowohl ihre Generalität als auch ihre Grenadiere) den aussichtslosen Kampf nicht einstellte. Wegner konstatiert für die oberste militärische Führung einen „Verfall professionellen Selbstverständnisses“, der „Millionen Menschen das Leben kostete(n)“ (S. 209) und weist auf die „moralische Deformation“ (ebenda) der Generalität hin. Michael Salewski verdeutlicht in seinem anregenden Beitrag, daß sowohl von der deutschen Führung als auch von der Bevölkerung an die Chance geglaubt wurde, eine Abwehr der Invasion werde die Kriegswende bringen. Heinrich Schwendemann wiederum analysiert die letzten Monate des Kampfes, der auf deutscher Seite ungeheure Opfer forderte. Dabei entlarvt der Autor aufgrund eingehender Analysen eine der Nachkriegslegenden: „Auch hier belog die Wehrmachtführung ihre Soldaten:

Es wurde nicht primär Krieg geführt, um Kinder und Frauen zu retten, sondern um Hitlers Haltebefehle umzusetzen.“ (S. 238) Angelsächsische Autoren beschließen mit Essays über die deutsche Strategie im Zweiten Weltkrieg (Williamson Murray, S. 307-330) und einer militärischen Beurteilung der Wehrmacht (Martin van Creveld, S. 331-345) den gelungenen Abschnitt.

In der Sektion „Zur Sozial- und Strukturgeschichte der Wehrmacht“ sei auf zwei Beiträge hingewiesen: Rolf Schörken bietet in seinem Aufsatz „Schülersoldaten – Prägung einer Generation“ (S. 456-473) die überzeugende Analyse einer „Nachkriegsgeneration mitten im Krieg“ (S. 471). Norbert Haase setzt sich mit der Wehrmachtjustiz auseinander: Ca. 30000 deutsche Soldaten wurden von den Militärjuristen zum Tode verurteilt, ca. 20000 Urteile wurden vollstreckt. Die Dimension dieser Justizmorde wird dem Betrachter erst durch einen Vergleich mit dem Ersten Weltkrieg wirklich deutlich: Zwischen 1914 und 1918 wurden 150 deutsche Soldaten zum Tode verurteilt, von denen 48 hingerichtet wurden (S. 480f.). Nach 1945 schufen die Täter den Mythos einer Militärgerichtsbarkeit, die angeblich eine ‚behutsame‘ und ‚humane‘ Rechtspflege betrieben habe (S. 483).

Wurde schon in den „Einführenden Bemerkungen“ zur vorherigen Sektion auf Forschungsdefizite hingewiesen, so gilt dies noch mehr für den Bereich „Mentalitäten und Kriegsalltag“. Nicht zufällig finden sich hier die für zukünftige Forschungen anregendsten Beiträge. Thomas Kühne etwa stellt in seinem Artikel „Gruppenkohäsion und Kameradschaftsmythos in der Wehrmacht“ (S. 534-549) die interessante These auf, daß der nationalsozialistische Kameradschaftsmythos, „indem sein Träger- und Adressatenkreis auf die Volksgemeinschaft der ‚Herrenrasse‘ neu zugeschnitten wurde, (...) als Motor der Barbarisierung dieses Krieges“ (S. 549) gewirkt habe. Birthe Kundrus gibt einen ersten Problemaufriß über „Frauen im Umfeld der Wehrmacht“ (S. 719-735), und Heidrun Ehrke-Rotermund schildert das Bild der Wehrmacht in der Literatur des Dritten Reiches (S. 685-718). Zu Wolfgang Schmidts Aufsatz über die Kriegsmaler der Wehrmacht (S. 635-684) haben die Herausgeber dankenswerterweise die besprochenen Bilder und Zeichnungen auf den Seiten 667-682 mitveröffentlicht. Schmidts präzise Analyse widerlegt die nach 1945 vertretene Schutzbehauptung einer ‚unpolitischen‘ Malerei. „Soldatische Verweigerungsformen“ stehen im Mittelpunkt des Aufsatzes von Benjamin Ziemann (S. 589-613), der die Vielschichtigkeit der individuellen Motive aufzeigt und damit seine Kritik an der bisherigen Forschung gut fundiert vorstellt.

Die Wehrmacht „war Täter, Helfer, Mitwisser und Zuschauer“ (S. 963), so lautet das Fazit von Jürgen Förster in seinem Beitrag „Wehrmacht,

Krieg und Holocaust“ (S. 948-963), der am Ende der Sektion „Die Wehrmacht als Teil des NS-Unrechtsstaates“ steht. Die einzelnen Beiträge beleuchten die Rolle der Wehrmacht bei der Ermordung sowjetischer Kriegsgefangener (S. 754-782 u. 783-802) und der unmenschlichen Behandlung italienischer Militärinternierter (S. 803-814); allein drei Aufsätze beschäftigen sich mit dem Partisanenkrieg, wobei vor allem der kritische Beitrag von Lutz Klinkhammer (S. 815-836) hervorzuheben ist. Knut Stang schildert die Massenmorde eines litauischen Hilfspolizeibataillons (S. 858-878), wobei dieser Beitrag nur mittelbar mit der Rolle der Wehrmacht zu tun hat, was mutatis mutandis auch für Peter Kleins erschütternde Rekonstruktion der Ermordung von Berliner Juden in Kanas und Riga im Oktober/November 1941 gilt (S. 923-947). Obwohl alle erwähnten Artikel für sich genommen sicherlich anregend und weiterführend sind, bleibt der Eindruck einer gewissen Unausgewogenheit bestehen.

Besonders hervorgehoben sei der Beitrag von Bernhard Chiari: „Die Büchse der Pandora. Ein Dorf in Weißrußland 1939 bis 1944“ (S. 879-900). Der Autor schildert die Geschichte eines fiktiven Dorfes und ermöglicht damit einen plastischen Einblick in die „Seite der Beherrschten“ (S. 899). Dieser Ansatz ermöglicht eine neue Form der Wahrnehmung der deutschen Besatzung und zeigt damit die „Mechanismen der Zerstörung“ (ebenda) in bedrückender Realität auf. Chiaris Aufsatz ist einer der Höhepunkte des gesamten Bandes.

Im letzten Teil, der dem „Krieg und seinen Folgen“ gewidmet ist, geht es um das Vermächtnis der Wehrmacht im geteilten Deutschland. Der Umgang mit der ‚Hinterlassenschaft‘ des militärischen Instruments des Dritten Reiches wird in einer Vielzahl von Beiträgen thematisiert. Im Vordergrund stehen zunächst Aufsätze zur Erfahrung der Kriegsgefangenschaft in Ost und West (S. 974-1036), sehr ausführlich wird auch der Umgang mit der Wehrmacht in den Armeen der beiden deutschen Staaten behandelt (S. 1100-1138 u. 1171-1191). Peter Steinbachs profundes und weitgreifendes Essay zum Thema „Widerstand und Wehrmacht“ (S. 1150-1170) sowie Ruth Bettina Birns Darstellung zur „Wehrmacht und Wehrmachtangehörige(n) in den deutschen Nachkriegsprozessen“ (S. 1081-1099) stellen die anregendsten Aufsätze des Themenkreises dar.

Der Band schließt mit dem bereits erwähnten Epilog von Hans-Erich Volkmann, in dem er nochmals referierend die einzelnen Sektionen Revue passieren läßt. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 1232-1297), das auf den Annotationen der Autoren beruht, bereichert den Band und bietet dem Leser die Möglichkeit zu einem vertieften Einstieg in einzelne Bereiche.

Bei einem derart umfassenden Thema kann es, vor allem bei der Publikation von Konferenzvorträgen, nicht ausbleiben, daß manches, das der Erwähnung wert scheint, nicht behandelt wird, während andere Themen vielleicht zu sehr im Vordergrund stehen. So vermißt man beispielsweise Beiträge zur Tätigkeit der Propagandakompanien oder eine Auseinandersetzung mit der Darstellung der Wehrmacht in den Wochenschauen, denn beide prägten das Bild der bewaffneten Macht für die Öffentlichkeit in ganz entscheidender Weise. Auch die Zusammenarbeit zwischen Wehrmacht und den Einsatzgruppen des SD und der Sicherheitspolizei in den Jahren 1941 und 1942, eines der dunkelsten Kapitel deutscher Geschichte, hätte einen eigenen Beitrag verdient gehabt.

Fast 17 Millionen Deutsche dienten in der Wehrmacht, ein großer Teil der deutschen Gesellschaft trug die Uniform mit dem Hakenkreuz. Der Sammelband öffnet vor allem den Blick dafür, wie komplex, vielschichtig, facettenreich und auch entsetzlich die Geschichte dieser Armee ist. So ist der Band auch keineswegs als Schlußwort, sondern vielmehr als kritische Bestandsaufnahme zu verstehen: Mythos und Realität der militärischen Massenorganisation der nationalsozialistischen Diktatur müssen und werden die historische Forschung weiter beschäftigen.

Joachim Tauber, Lüneburg

Baltische Bibliographie 1996. Schrifttum über Estland, Lettland, Litauen, mit Nachträgen, im Einvernehmen mit der Baltischen Historischen Kommission hrsg. v. Herder-Institut, ausgew. u. zusammengest. v. Paul Kaegbein. Marburg a.d.L.: Verlag Herder-Institut 1997, 354 S. (Bibliographien zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas. 21).

Nach den ersten beiden selbständig erschienenen Jahrgängen 1994 und 1995 ist mit dem Berichtsjahr 1996 der dritte Band der Baltischen Bibliographie fertiggestellt worden. Mit 2449 Einträgen ist wiederum eine deutliche Steigerung des Umfangs gegenüber dem vorangegangenen Band zu verzeichnen. Jeder neunte Eintrag ist ein Verweis, was aber angesichts der annähernd 2200 verschiedenen Einträge nichts daran ändert, daß hier eine Bibliographie zum Baltikum vorliegt, die in Umfang und Aktualität ihresgleichen sucht.

Die an dieser Stelle¹ von Robert Schweitzer geäußerte Prognose, die gleichwertige Einbeziehung des Litauen betreffenden Schrifttums werde noch Jahre dauern, ist nicht eingetreten. Bereits mit diesem Band steht die Litauen betreffende Literatur in der Titelmenge nicht mehr hinter der Verzeichnung der Literatur zu Estland und Lettland zurück.

Das Autorenregister gewährleistet durch seine zahlreichen Verweisungen von anderen Namensformen und -ansetzungen die erfolgreiche Recherche. Die Einbeziehung der Namensverweisungen ist eine klare Verbesserung. Lediglich die Autoren Løkkegard und Nørgard sucht man zuerst einmal vergeblich, da das Sortierprogramm sie zu weit hinten eingeordnet hat, so daß Løkkegard hinter Luts und Nørgard hinter Nurk zu finden ist. Die bei skandinavischen Namen vorkommenden Sonderzeichen wie ø und å werden offensichtlich vom Programm nicht für die Sortierung auf ihre Grundbuchstaben zurückgeführt und deshalb ans Ende der alphabetischen Sortierung gesetzt. Erneut ist die Frage zu stellen, ob ein Titelregister in diesem Umfang (63 Seiten) sinnvoll ist. Es stellt sich auch die Frage, wieso unbestimmte Artikel in der Sortierfolge nicht übergangen werden.

Inhaltliche Register machen dagegen insgesamt nur 47 Seiten aus. Die systematische Gliederung der verzeichneten Literatur ist zwar für eine gezielte Literaturrecherche in vielen Fällen ausreichend. Es ist jedoch bedauerlich, daß das Sachregister mit 21 Seiten gegenüber 23 Seiten im Vorjahresband trotz größerer Titelmenge an Umfang sogar etwas verkleinert wurde. Das Sachregister sollte umfangreicher sein und unabhängig vom systematisch gegliederten Inhaltsverzeichnis zum gesuchten Thema führen. Zumindest alle im geographischen Register und im Inhaltsverzeichnis zu findenden Sachschlagwörter sollten auch hier verzeichnet sein. Man findet zwar beispielsweise das Schlagwort „Agrarreformen“, nicht aber das Schlagwort „Agrarwesen“, das ebenfalls im geographischen Register als Unterschlagwort zu finden ist. Wenn man bei Körperschaften der Gegenwart den deutschen Ortsnamen mit dem aktuellen landessprachlichen Ortsnamen nachgestellt als Deskriptor verwendet, wäre es nur konsequent, bei Körperschaften der Vergangenheit genauso zu verfahren. Die „Kurländische Gesellschaft für Literatur und Kunst“ hätte dann beispielsweise als Deskriptor ⟨Mitau/Jelgava⟩ – genauso wie die „Latvijas Lauksaimniecības universitāte“.

Das Personenregister ist nicht zuletzt auch durch die Einbeziehung der Verweisungen ein überzeugendes Instrument zum Auffinden von Literatur über eine bestimmte Person. Die zahlreichen Verweisungen von ande-

¹ Vgl. Rezension in: Nordost-Archiv VI (1997), H. 1, S. 474.

ren Namensformen gewährleisten, daß man gesuchte Personen auch findet, wenn zu ihnen etwas verzeichnet ist. Daß die verzeichnete Literatur über die bis zu ihrem Tod in den Vereinigten Staaten lebende Archäologin Marija Gimbutas nicht unter diesem von ihr geführten Namen, sondern nur unter „Gimbutienė“ und „Alseikaitė-Gimbutienė“ zu finden ist, ist wohl in der Fülle der Namen untergegangen, da ein entsprechender Namensverweis im Band für das Berichtsjahr 1994 noch zu finden ist.

Das geographische Register verwendet konsequent deutsche Namen für den Haupteintrag und verweist von der landessprachlichen Form auf diese. Daß zwar beispielsweise von Neve auf Newe, nicht aber von Narva auf Narwa verwiesen wird, ist die einzige Ausnahme von dieser Regel. Statt der auch in Deutschland heute unüblichen Benennung Kauen sollte man für den Haupteintrag Kaunas verwenden.

Alle diese Kritikpunkte sind jedoch Marginalien, wenn man den praktischen Gebrauchswert und den Arbeitsumfang bedenkt, der in dieser Bibliographie seinen Niederschlag findet.

Die optische Präsentation läßt leider immer noch zu wünschen übrig. Die regionalen Untergliederungen einzelner Sachgruppen gehen an etlichen Stellen optisch unter, da sie bei gleicher Schriftgröße und geringem Abstand zum vorangehenden Abschnitt unauffälliger als die mit gesperrter Schrift beginnenden verzeichneten Titel sind und sich im Erscheinungsbild nicht von Verweisen unterscheiden. Buchdruckschriften wären sicher lesefreundlicher, aber auch ohne sie ließe sich noch etwas verbessern. Selbst wenn man – wie im vorliegenden Band – nur Sperrung und größeres Schriftbild zur Hervorhebung hat, ist eine übersichtlichere Präsentation möglich. Untergliedernde Zwischenüberschriften sollten grundsätzlich mittig, mit größerem Schriftbild und größerem Abstand zu den vorangegangenen als zu den darunter aufgeführten Titeln angeordnet sein. Dies erfordert zwar mehr Platz, würde sie aber klarer als Gliederungselement erkennbar machen.

Angesichts der von Jahr zu Jahr anwachsenden Titelmenge und der zahlreichen Nachträge wäre eine kumulierende Erscheinungsweise auf CD-ROM allein schon aus diesen Gründen wünschenswert. Die Kapazität einer CD-ROM setzt auf absehbare Zeit hierfür keine Grenze, so daß die Frage zu stellen ist, wann die erste CD-ROM-Ausgabe gewürdigt werden kann. Bedenkt man dann noch die umfangreicheren Recherchemöglichkeiten, die eine EDV-gestützte Datenbank gegenüber einer gedruckten Ausgabe hat, ist dies eine Frage, die möglichst bald positiv beantwortet werden sollte.

Erwin E. Habisch, Lüneburg

Baltische Bibliographie 1997. Schrifttum über Estland, Lettland, Litauen, mit Nachträgen, in Verbindung mit der Baltischen Historischen Kommission hrsg. v. Herder-Institut, ausgew. u. zusammengest. v. Paul Kaegbein. Marburg a.d.L.: Verlag Herder-Institut 1998, XVII, 316 S. (Bibliographien zur Geschichte und Landeskunde Ostmitteleuropas. 22).

Seit dem Berichtsjahr 1994 erscheint die Baltische Bibliographie nicht mehr im sog. Baltischen Heft der Zeitschrift für Ost(jetzt: mitteleuropa)-forschung (ZfO), sondern als selbständige jährliche Publikation. Diese Umstellung ist für die Bibliographie ein „Quantensprung“ gewesen, der – das kann nicht genug gelobt werden – ohne jede Verzögerung im Erscheinen bewältigt wurde: Noch immer liegt in jedem Jahr die bibliographische Berichterstattung zum Vorjahr vor. Konkret anzuzeigen ist jetzt der 1998 erschienene Band für 1997.

Der Band enthält auf 316 Seiten 2316 Einträge. Zum Vergleich: Die unselbständig in der ZfO erschienene Bibliographie war auf etwa 300 bis 500 Eintragungen beschränkt und bezog keine Titel über Litauen mit ein. Die 1995 noch erkennbare Unterrepräsentation Litauens dürfte spätestens mit diesem Band aufgearbeitet sein; es handelt sich also nunmehr um eine Baltische Bibliographie ohne Wenn und Aber. Bei der Umstellung auf Buchform stieg die Titelmenge mit 1534 Lemmata auf das Dreifache. 1995 wurden mit 2092 und 1996 mit 2449 Einträgen noch einmal Steigerungen erreicht. Der jetzige leichte Rückgang ist in Wirklichkeit eine weitere Steigerung, da bisher etwa 10% der Nummern auf Verweisungen entfielen, die nun aus der laufenden Numerierung herausgenommen worden sind.

Darin zeigt sich, daß Kaegbein nicht nur in einzigartig genauer Weise Rezensionen anzeigt, sondern auch ihre Anregungen beachtet! Die von Kaegbein eingeführte Sektion „Rezensionen“ zeichnete schon die „alte“ Baltische Bibliographie aus. Seit deren monographischem Erscheinen kann sie nun in die Fachsystematik integriert mit Anspruch auf weitgehende Vollständigkeit fortgeführt werden. Sie bietet eine in ihrer Bedeutung gar nicht hoch genug zu schätzende Möglichkeit, sich über die Rezeption von Forschung in Ost und West, Stammland und Diaspora zu informieren und den sich intensivierenden Dialog zu verfolgen. Übrigens schlagen sich seit diesem Band Rezensionen in der Zahl der Einträge immer nur als ein Item pro Werk nieder, so daß die Anzahl der verzeichneten Titel eigentlich noch höher ist als unten angegeben.

Auf die vielfach geäußerte Bitte um eine bessere Typographie hin ist es

inzwischen Stefan Aumann, verantwortlich für Informationstechnologie im Herder-Institut, gelungen, die bewundernswerte Genauigkeit bei der Vielzahl der diakritischen Zeichen in ein gefälliges zweispaltiges Schriftbild umzusetzen. Dadurch ist der Band trotz einer Materialsteigerung von 5% um 15% schlanker.

Noch günstiger könnte das Verhältnis von Inhalt und Umfang sein, wenn man auf das Titelregister verzichten würde. Es „frißt“ 74 von 316 Seiten oder fast ein Viertel des Buches und ist von zweifelhaftem Nutzen. Man kann es ja nur nach dem jeweils ersten Wort des Titels durchsuchen, hat also 13 Einträge unter „über“, 24 unter englisch „on“ und 34 zu den bedeutenden Begriffen „zu, zum und zur“. Ein Stichwortregister – und sei es halbautomatisch generiert, so daß Nominative und oblique Kasus eines Worts als jeweilige Einträge nebeneinanderstünden – brächte wesentlich mehr Erschließung. Die Spezialisten, die ja auch vor Jahrzehnten die ersten KWIC- und KWOC-Indices („key word in/out of context“) freudig begrüßten, würden damit durchaus arbeiten können. Es wäre eine zusätzliche Möglichkeit für sie, noch einmal gezielt unter den ihnen ja durchaus in mehreren Sprachen bekannten Termini zu suchen. Diese Unschärfe wäre hinzunehmen, da die systematisch gegliederte Präsentation des Titelmaterials im Hauptteil sowie die übrigen Register ja aufsorgfältigste redigiert sind (vgl. unten). Natürlich druckt man solche „dirty data“ nicht gern – aber im jetzigen Verfahren scheint man etwas Nutzloses nur zu drucken, weil das Programm es ermöglicht.

Diese Kritik – die mir angesichts dieser großartigen bibliographischen Leistung ohnehin immer ein bißchen wie Kollegenschelte vorkommt – soll freilich nicht überdecken, daß Kaegbein auch dieses Mal die Qualität der Register weiter verbessert hat. Schon seit dem Berichtszeitraum 1996 sind die Verweisungen – bei den Geographica von allen Namensformen auf die deutsche, bei verschiedensprachigen Namensformen auf die vom Verfasser überwiegend gebrauchte bzw. die bei historischen Personen dem deutschen Sprachgebrauch am nächsten stehende – in die alphabetische Folge der Einträge integriert. Verfassereinträge werden sinnvollerweise nach Funktionen (z.B. Rezensentin oder Übersetzer) differenziert. Die Erläuterungen zu Aufbau und Funktion der Register sind von Band zu Band verfeinert worden. Das geographische Register erschließt jetzt alle Namensformen eines Lemmas, gleichgültig ob im konkreten Jahr z.B. der englische Name von Schemaiten vorkommt oder nicht – es mauert sich also zu einem Thesaurus. Das Verfasserregister hat biobibliographische Qualitäten: Die Werke einer Verfasserin (z.B. Baluode) werden unter einem einzigen Namenseintrag (mit Verweisungen) zusammengefaßt, selbst wenn die Autorin in ein und derselben Sprache zwei Namens-

formen gebraucht. Wer so genau arbeitet, dem entgeht natürlich auch nicht, daß die Angabe „Herbert Angermann“ ein schlichter Druckfehler ist, und so findet sich auch die Zeile „Angermann, Herbert [Druckfehler] siehe Angermann, Norbert“. Da zahlt es sich aus, daß Kaegbein an dem Prinzip der Autopsie festhält und nur erfaßt, was er leibhaftig gesehen hat!

Auch das Sachregister (S. 297-316) ist verbessert worden und gegenüber der Bibliographie für 1996 um 20% (1200 vs. 1050 Einträge) umfangreicher geworden. Aber die Zahl von 1200 Einträgen, unter denen mindestens 15% Verweisungen sind, zeigt, daß für die Hälfte des Materials die verbale Erschließung noch fehlt. Wie wichtig sie ist, zeigt sich an den Stellen, wo die bewährte Systematik nicht greift, z.B. „Arbeitslosigkeit“ im Abschnitt „Bevölkerung“ untergebracht werden muß. Man würde sich entsprechend einen Eintrag unter „Konföderationen“, der für Polen/Litauen so wichtigen Erscheinung, oder unter „Nationalbewegung“ wünschen.

Allerdings sind alle diese Kritikpunkte letztlich nur „Schönheitsfehler“, die der systematische Hauptteil größtenteils ausgleicht. Er ist ein Meisterwerk, in dem immer wieder umsichtig alle Aspekte eines Dokuments miteinander verknüpft sind. Das macht diese Bibliographie zu einem verlässlichen Hilfsmittel. Wir haben es in ununterbrochener Folge seit 1954, seit 1978 betreut es Paul Kaegbein, und es erscheint noch immer jedes Jahr umfangreicher und besser – und vor allem: Es erscheint wirklich jedes Jahr! Wir sind Paul Kaegbein zu Dank verpflichtet, ihm vor allem. Einem solchen Werk die angemessene Publikationsform zu bieten, ist zwar ein Verdienst des Herder-Instituts, aber eigentlich vor allem eine Ehrenpflicht!

Da demnächst die ersten fünf Jahresbände in der neuen Erscheinungsweise vorliegen, wäre allerdings zu überlegen, ob nicht eine kumulierte Veröffentlichung des Materials auf einer CD-ROM oder ein Mehrjahresband (ggf. mit Titelauswahl) als zusätzliche Veröffentlichungsform in Angriff genommen werden kann.

Robert Schweitzer, Lübeck

Die Autoren der Abhandlungen

**Dr. Ernst Benz, M.A., Bischof-Kaller-Str. 12, 61462 Königstein i.Ts.
e-mail: ebez@hot-mail.com**

Geboren 1954. Nach dem Studium der Osteuropäischen Geschichte, Mittleren und Neueren Geschichte und Slawistik in Mainz und Münster/Westf. 1986–1988 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Osteuropäische Geschichte der Universität Mainz. Promotion zum Thema „Die Revolution von 1905 in den Ostseeprovinzen Rußlands“, 1988–1997 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Albertus-Magnus-Kolleg Königstein e.V. und Leiter des „Institutum Balticum“ sowie Schriftleiter und Herausgeber des Institutsjahrbuchs „Acta Baltica“ (Bd. XXV/XXVI – 1987/88 bis Bd. XXXV – 1997). Zahlreiche Publikationen zur Zeitgeschichte und Kirchengeschichte des Baltikums, vor allem Lettlands, zur Zeit wissenschaftlicher Mitarbeiter am Jüdischen Museum der Stadt Frankfurt a.M.

**Arthur Hermann, Carl Maria v. Weber-Str. 14, 69245 Bammental.
e-mail: Arthur-Hermann@urz.uni-heidelberg.de**

Geboren 1944 in Kaunas, 1958 Übersiedlung nach Deutschland, 1966–1970 Studium der Osteuropäischen Geschichte und der Bibliothekswissenschaften in München, Bibliothekar an der Theologischen Fakultät der Universität Heidelberg. Wichtige Veröffentlichungen: (als Herausgeber) Die Grenze als Ort der Annäherung. Köln 1992; (als Herausgeber zusammen mit Wilhelm Kahle) Die reformatorischen Kirchen Litauens. Ein historischer Abriß. Erlangen 1998; Lietuvių ir vokiečių kaimynystė (Litauisch-deutsche Nachbarschaft). Vilnius 2000.

Dr. Nicholas M. Hope, School of History and Archaeology, University of Glasgow, GB-Glasgow G12 8QQ / co Gästehaus der Universität, Rombachweg 6a, 69118 Heidelberg.

Geboren 1944 in Oxford, Studium der Geschichte am New College Oxford 1964–1967, Abschluß der Dissertation am St. Antony's College Oxford 1971, seit September 1971 Dozent für Geschichte an der Universität Glasgow mit den Schwerpunkten: Moderne Geschichte, mittelalterliche Geschichte, schottische Geschichte, Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Archäologie, Archivwissenschaften. Forschungsschwerpunkte sind darüber hinaus komparative Kirchengeschichte Skandinaviens und Deutschlands, Geschichte Nordeuropas 1800–1945, diverse Forschungsaufenthalte und Lehrtätigkeit an europäischen Universitäten (Mainz, Tartu, Heidelberg, Århus, Oxford). Zahlreiche Publikationen, u.a.: The Alternative to

German Unification: The Anti-Prussian Party, Frankfurt, Nassau and the Two Hesses 1858–1867. Wiesbaden 1973; German and Scandinavian Protestantism 1700 to 1918. Oxford 1995; Die Herrnhuter in Livland im 19. Jahrhundert, in: Estland, Lettland und westliches Christentum, hrsg. v. S. Rutiku u. R. Staats. Kiel 1998, S. 133–152 (auf deutsch), S. 153–167 (auf estnisch); Prussian Protestantism, in: Modern Prussia, hrsg. v. Philip Dwyer. Bd. 2: 1830–1947. London [im Druck]; Reformationskirchen und die Herausforderung der jeweiligen nationalen Kultur: Skandinavien 1900–1950, in: Kirchliche Zeitgeschichte 12 (1999), H. 1, S. 47–63.

Dr. Martin Jungrathmayr, Dreikönigstr. 18, 79102 Freiburg.

Geboren 1968 in Washington D.C./USA, Studium der Rechtswissenschaften und Theologie in Marburg und Freiburg i.Br., juristischer Vorbereitungsdienst in Ellwangen. Nach dem Zweiten juristischen Staatsexamen 1996 Dissertation zum Thema „Der Staat und die katholische Kirche in Litauen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges“; Forschungsaufenthalte in den Instituten „Glaube in der 2. Welt“ (Zollikon), „Kirche in Not/Ostpriesterhilfe“ (Königstein) und Herder-Institut (Marburg a.d.L.) sowie in Vilnius und Kaunas. Zur Zeit als Rechtsanwalt in Freiburg tätig.

Prof. Dr. Toomas Karjahärm, Lastekodu 16–120, EE-10113 Tallinn. e-mail: Toomas.Karjaharm@mail.ee

Geboren 1944 in Tallinn. Nach Geschichtsstudium an der Universität Tartu 1970–1975 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der ESSR in Tallinn. 1974 Promotion zum Thema: „Der politische Kampf in Estland am Beginn des 20. Jahrhunderts (bis 1907)“. 1975–1990 Dozent, seit 1984 Professor am Tallinner Staatlichen Konservatorium. 1983 Habilitation: „Das estnische Bürgertum und die Selbstherrschaft 1905–1917“. 1990–1996 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Geschichte der Akademie der Wissenschaften der Republik Estland. 1992/93 Professor am Institut für Gesellschaftswissenschaften, 1994/95 außerordentlicher Professor an der Universität Tartu, seit 1996 außerordentlicher Professor für estnische und russische Geschichte an der Pädagogischen Universität Tallinn. Arbeitsschwerpunkte: Formierung der estnischen Intelligenz und Geistesgeschichte 1860–1940, politische Geschichte des Baltikums und estnisch-russische Beziehungen 1850–1917, russische Politik im Baltikum. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: (zusammen mit V. Sirk) Eesti haritlaskonna kujunemine ja ideed 1850–1917 (Die Formierung der estnischen Intelligenz und Ideen 1850–1917). Tallinn 1997; Ida ja Lääne vahel. Eesti-vene suhted 1850–1917 (Zwi-

schen Ost und West. Estnisch-russische Beziehungen 1850–1917). Tallinn 1998; Venestamine Eestis 1880–1917. Dokumente ja materjale (Russifizierung in Estland 1880–1917. Dokumente und Materialien). Tallinn 1997; Imperskaja politika Rossii v Pribaltike v načale XX veka (Die Politik des russischen Imperiums im Baltikum am Beginn des 20. Jahrhunderts). Tartu 2000.

Christian Pletzing M.A., Ostsee-Akademie, Europaweg 3, 23570 Lübeck. e-mail: christian.pletzing@ostsee-akademie.de

Geboren 1969, Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, Mittelalterlichen Geschichte und Politikwissenschaft an der Universität Münster und der Humboldt-Universität Berlin. 1996 Magister-Prüfung, seit 1996 Arbeit an einer Dissertation zum Thema „Deutscher und polnischer Nationalismus in Ost- und Westpreußen 1830–1871“. 1996/97 elfmonatiger Forschungsaufenthalt in Allenstein/Olsztyn, Danzig/Gdańsk und Thorn/Toruń. Seit 2000 Studienleiter an der Ostsee-Akademie in Lübeck-Travemünde. Publikationen zur Geschichte Ost- und Westpreußens sowie der deutsch-polnischen Beziehungen im 19. Jahrhundert, u.a.: Katholik und Preuße: Johannes Nepomuk Szadowski (1834–1914), in: *Mare Balticum* (1997), S. 31-37; Thorn 1848/49. Deutsche und Polen zwischen Völkerfrühling und nationalem Konflikt, in: *Beiträge zur Geschichte Westpreußens* 17 (2000) [im Druck].

Anu Raudsepp, M.A., Lehrstuhl für Allgemeine Geschichte der Philosophischen Fakultät, Tartu Ülikool, Ülikooli 18, EE-50090 Tartu. e-mail: raudpats@ut.ee

Geboren 1962 in Tartu. Nach dem Geschichtsstudium an der Universität Tartu 1985–1991 Lehrerin für Geschichte an der 5. Mittelschule in Viljandi und 9. Berufsschule in Viljandi, seit 1991 an der Universität Tartu tätig, seit 1995 an der Abteilung Geschichte Assistentin, seit 1998 Lektorin. Magisterarbeit 1998 zum Thema: „Das Rigaer Geistliche Seminar (1846–1918) in der estnischen Kulturgeschichte“, derzeit Arbeit an der Dissertation über „Die Geschichte der Unterrichtung der Geschichte in Estland 1918–2000“. Wissenschaftliche Schwerpunkte: estnische Bildungsgeschichte, sowjetische Kulturgeschichte in Estland 1940–1991, Geschichtsdidaktik. Monographie: Riia Vaimulik Seminar 1846–1918. Tartu 1998.

Dr. Martin Schulze Wessel, Niedstr. 26, 12159 Berlin. e-mail: martin.schulzewessel@planet-interkom.de

Geboren 1962 in Münster/Westf., Studium in München, Moskau und Berlin, zwischen 1989 und 1995 wissenschaftlicher Mitarbeiter am Fried-

rich-Meinecke-Institut, 1990/91 Stipendiat am „Institut für Slavenkunde und Balkanistik“ der Russischen Akademie der Wissenschaften in Moskau, seit 1995 Hochschulassistent an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg, Projektmitarbeiter am Geisteswissenschaftlichen Zentrum Geschichte und Kultur Ostmitteleuropas in Leipzig 1999/2000, Habilitationsprojekt zum Zusammenhang von religiöser und politischer Kultur in den böhmischen Ländern und in Rußland 1848–1928. Wichtigste Veröffentlichungen: Rußlands Blick auf Preußen. Die polnische Frage in der Diplomatie und politischen Öffentlichkeit des Zarenreiches und des Sowjetstaates 1697–1947. Stuttgart 1995; Tschechische Nation und katholische Konfession vor und nach der Gründung des Tschechoslowakischen Nationalstaats, in: *Bohemia* 38 (1997), S. 311-327; Systembegriff und Europapolitik der russischen Diplomatie im 18. Jahrhundert, in: *Historische Zeitschrift* 266 (1998), S. 649-669.

Sirje Tamul M.A., Mõisavahe 22–24, EE-50707 Tartu. e-mail: tamul@Loss.ut.ee

Geboren 1951, Studium der Geschichte in Tartu von 1970–1975, von 1982–1996 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Museum für die Geschichte der Universität Tartu, 2000 Erlangung des Magister-Grades im Fach Geschichte zum Thema „Fragen der Geschichte der Universität Tartu in der zweiten Hälfte des 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts“. Mitglied der Estonian Union of the History and Philosophy of Science; Forschungsgebiete: Geschichte der Universität Tartu (1802–1918), Studentenvereine, Russifizierung der Universität, akademische Beziehungen in der Zeit des Ersten Weltkrieges, Mitarbeit am Forschungsprojekt „Die akademische Frau Estlands in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis 1918“. Zahlreiche Veröffentlichungen, u.a.: Üliõpilaskonna organiseerumise aastatel (Die Organisation studentischer Gesellschaften und Korporationen in den 1920er Jahren), in: *Tartu Ülikooli ajaloo küsimusi* XXII (2). Tartu 1989, S. 68-89; The Participation of the Graduates of Polytechnic Institute of Riga in the Activities of the Theatre and Music Society Estonia, in: 15th Baltic conference on History of Science. Riga 1986, S. 62-65; Mentaliteedist, akadeemilisest ja kõrgemast tehnilisest naisharidusest sajandivahetusel (Mentalität, akademische und höhere technische Frauenbildung zur Jahrhundertwende), in: *Insenerikultuur Eestis*. Bd. 3, Tallinn 1997, S. 186-199; Naisüliõpilased Tartu ülikooli 1905–1918 (Studentinnen an der Universität Dorpat 1905–1918), in: *Vita academica vita feminea*, zusammengest. v. ders., Tartu 1999, S. 93-126.

Sabine Thiem M.A., Rodenbeker Str. 86, 22395 Hamburg. e-mail: Sabine.Thiem@t-online.de

Geboren 1965, Studium der Geschichte, Kunstgeschichte, Anglistik und Sinologie 1985–1995 an den Universitäten Hamburg und Toulouse, Magisterarbeit zum Thema „Die Publizistik der jüdischen Gemeinde in Königsberg/Pr. 1924–1933“, freie Mitarbeiterin am Institut für die Geschichte der deutschen Juden in Hamburg. Forschungsschwerpunkte: „Jüdische Identitäten in Dänemark, Schleswig und Holstein im 19. Jahrhundert“ sowie „Rezeptionsfragen öffentlicher ‚Salon‘-Kunst im Wien der Habsburgermonarchie“. Veröffentlichung: The „berühmte“ Herr Sabatzky from Königsberg. The C.V. Syndikus of a peculiar Jewish community in the Weimar Republic, in: Leo Baeck Institute Year Book 44 (1999), S. 191-204.

Dr. Vita Zelče, Institut für Geschichte Lettlands der Universität Lettlands, Akadēmijas lauk. 1, LV-1050 Rīga. e-mail: vzelce@latnet.lv.

Geboren 1965, Abschluß der Fakultät für Geschichte und Philosophie der Universität Lettlands, 1994 Promotion im Fach Geschichte zum Thema „Entwicklung des lettischen Zeitungswesens und seine Rolle in der Gesellschaft am Anfang und in der Mitte des 19. Jahrhunderts“. Studienaufenthalte in den USA im Rahmen der IREX- und Fulbright-Programme, Vorlesungen an der Fakultät für Massenkommunikation und Journalistik der Universität Lettlands. Veröffentlichungen über die Geschichte der Massenkommunikation und der Massenkultur, zu Sozial- und Frauengeschichte.

