

Ein Fall von „Verschmelzung“ mit Russland? Zur nationalen Frage in der Orthodoxen Kirche der Ostseeprovinzen im späten Zarenreich

von Karsten Brüggemann

Mit der Konversion von ca. 100 000 Esten und Letten zum Zarenglauben in den 1840er Jahren wurde der konfessionelle deutsch-russische Konflikt um die Seelen der Mehrheitsbevölkerung in den Ostseeprovinzen etabliert. Seither wurde der Faktor Orthodoxie auch für die Repräsentation des Imperiums an der nicht-russischen Ostseeküste wesentlich.¹ Zwar kann man im Unterschied zu den katholischen Westgebieten des Imperiums nicht von einer „konfessionellen Konfliktgemeinschaft“² sprechen, da die religiöse Gemengelage in Est-, Liv- und Kurland weiterhin lutherisch dominiert blieb. Trotzdem wurde die Staatsreligion seither zum Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzungen zwischen Zentrum und Peripherie, denn beide Seiten gingen davon aus, dass sich orthodoxe estnische und lettische Bauern dem kulturpolitischen Angebot des Imperiums fügen würden und somit für das traditionelle deutschbaltische „Kulturträgetum“ verloren seien. In der sich im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter Einfluss slawophiler Vorstellungen herausbildenden imperialen Perspektive auf die „tuzemcy“, die „Ureinwohner“ der Provinzen, galt die Orthodoxie ohnehin als wesentliches Medium der Integration in das Reich und der Vermittlung von Russizität, was in der Rhetorik der Zeit gern als „slijanie“ („Verschmelzung“) bezeichnet wurde.³

Mit der Konversion ging aber auch die Ausweitung reichsweiter administrativer Strukturen auf die Ostseeprovinzen einher. Die orthodoxen Geistlichen stellten eine der Berufskategorien, mit denen sich die Präsenz ethnischer Russen an der Ostseeküste allmählich erhöhte. Für sie jedoch galt in einem weitaus größeren Maße als etwa für Beamte, sich in einem kulturell und vor allem auch sprachlich vollkommen fremden Milieu, meist fernab der urbanen Zentren, zurechtfinden zu müssen. Der ethnokonfessionell geprägten Vorstel-

- 1 Die Abfassung dieses Textes wurde von der estnischen Wissenschaftsförderung SF0130038s09 unterstützt. – Dieser Beitrag beruht auf der Habilitationsschrift Karsten Brüggemann: Licht und Luft des Imperiums. Legitimations- und Repräsentationsstrategien russischer Herrschaft in den Ostseeprovinzen 1820–1920, Justus-Liebig Universität Gießen 2013, die zurzeit zur Publikation in der Reihe „Veröffentlichungen des Nordost-Instituts“ vorbereitet wird.
- 2 Malte Rolf: Russische Herrschaft in Warschau: Die Aleksandr-Nevskij-Kathedrale im Konfliktraum politischer Kommunikation, in: Walter Sperling (Hrsg.): Jenseits der Zarenmacht. Dimensionen des Politischen im Russischen Reich 1800–1917, Frankfurt a.M. 2008, S. 163-189, hier S. 163-169, Zitat S. 165.
- 3 Heinz-Gerhard Haupt, Dieter Langewiesche: Nation und Religion – zur Einführung, in: Dies. (Hrsg.): Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt a.M. u.a. 2004, S. 11-30; Paul W. Werth: At the Margins of Orthodoxy. Mission, Governance, and Confessional Politics in Russia's Volga-Kama Region, 1827–1905, Ithaca, NY 2002; Richard S. Wortman: The „Integrity“ („Tselost“) of the State in Imperial Russian Representation, in: *Ab Imperio* 12 (2011), Nr. 2, S. 20-45; Toomas Karjahärm: Terminology pertaining to ethnic relations as used in late Imperial Russia, in: *Acta Historica Tallinnensia* 15 (2010), S. 24-70, hier S. 37-40.

lung des nationalen Spektrums der russischen Öffentlichkeit lieferte die Zahl der orthodoxen Einwohner einen Indikator für den russischen Einfluss in der lutherischen Region, doch war zugleich im diskursiven Zusammenhang des germanisch-slawischen Kulturkampfes an den Gestaden der Ostsee jede sich von der Orthodoxie abwendende protestantische Seele eine für die „russische Sache“ verlorene.⁴ Zu Beginn des 20. Jahrhunderts implizierte die relative Schwäche der Orthodoxie im Baltischen Gebiet darüber hinaus leichtes Spiel für den Sozialismus unter den Letten und Esten und wurde zu einer Frage der staatlichen Zukunft.⁵

Wir wissen bislang recht wenig über die orthodoxe baltische Welt im späten Imperium und die Frage ihrer Anpassung an die lokalen Bedingungen der Ostseeprovinzen. Auch die Lebenswelten orthodoxer Bauern in Nachbarschaft mit ihren protestantischen Landsleuten und den Gutsherren sind bei Weitem noch nicht erschöpfend erforscht worden.⁶ Auch dieser Beitrag wird hieran wenig ändern, doch soll mit ihm gleichsam auf das Desiderat hingewiesen werden. Im Zentrum der Argumentation, dass entgegen der offiziellen Rhetorik von der Orthodoxie als – neudeutsch formuliert – Integrationshelfer in die Welt der russischen imperialen Kultur in den estnischen und lettischen orthodoxen Milieus sich etwas abgespielt hat, was auch im Bereich der Lutherischen Kirche zu beobachten war: die Nationalisierung der konfessionellen Sphäre. Für sie steht ein Anfang der 1880er Jahre in Riga veröffentlichte Broschüre über die internen Konflikte in der Rigaer Eparchie. Bevor diese Schrift und ihre Thesen jedoch genauer vorgestellt werden, beschäftigen sich die folgenden Abschnitte zum einen mit der imperialen Innenpolitik unter Alexander III. vorprägenden Denkfigur, derzufolge die Ostseeprovinzen kulturell und historisch russisch waren,⁷ sowie mit den Konversionen der 1840er Jahre, welche nicht nur die konfessionelle Gemengelage der Ostseeprovinzen, sondern auch die russische Sicht auf Esten und Letten nachhaltig veränderten. Auf der Grundlage der Schriften des prominenten Slawophilen Jurij F. Samarin konnte die historisch und kulturell russische Qualität der Ostseeprovinzen behauptet werden, schließlich habe, wie es noch 1892 hieß, die Geschichte der Orthodoxie im Baltischen Gebiet „nahezu gleichzeitig“ mit der Geschichte der Orthodoxie in der ganzen Rus’ eingesetzt: Esten und Letten hätten „wahrscheinlich gemeinsam mit den Russen“ das

4 Toomas Karjahärm (Hrsg.): *Venestamine Eestis 1880–1917. Dokumente ja materjale* [Russifizierung in Estland 1880–1917. Dokumente und Materialien], Tallinn 1997, S. 29.

5 Vega [V.V. Gejman]: *Pribaltijskaja smuta* [Die baltische Zeit der Wirren], S.-Peterburg 1907, S. 15-17.

6 Bis weit in das 20. Jahrhundert hinein beeinflussten zudem die angedeuteten ethnokonfessionellen Konfliktlinien die Forschungsarbeit, welche sich in hegemonialen historiografischen Narrativen ausdrückten. Siehe Sebastian Rimstad: *The Challenges of Modernity to the Orthodox Church in Estonia and Latvia (1917–1940)*, Frankfurt a.M. u.a. 2012, S. 229-243. Neuland betritt die Tallinner Kunsthistorikerin Linda Lainvoo mit ihrer Analyse des Verhältnisses zwischen orthodoxen Gemeinden und ihren jeweiligen Gutsherren unter Zuhilfenahme der visuellen Kultur der orthodoxen Kirchen. Linda Lainvoo: *Pärnumaa õigeusu kirikute ikonostaasid 1860. ja 1870. aastatel* [Die Ikonostasen der orthodoxen Kirchen in Pärnumaa in den 1860er und 1870er Jahren], Magisterarbeit Universität Tallinn 2011.

7 Siehe Karsten Brüggemann: *The Baltic Provinces and Russian Perceptions in late Imperial Russia*, in: Ders., Bradley D. Woodworth (Hrsg.): *Russland an der Ostsee. Imperiale Strategien der Macht und kulturelle Wahrnehmungsmuster (16. bis 20. Jahrhundert) / Russia on the Baltic. Imperial Strategies of Power and Cultural Patterns of Perception (16th – 20th Centuries)*, Köln u.a. 2012, S. 111-141.

Christentum angenommen und ihren ursprünglichen Glauben nie vergessen.⁸ Diese These stellte dem tradierten deutschen Narrativ ein genuines russisches „Kulturträgetum“ gegenüber, wobei sich die enge Verbindung von russischer imperialer Zivilisierungsmission, dem Machtanspruch des Staates und seinem Glauben, die sich schon in den heftigen Pressedebatten der 1860er Jahre abgezeichnet hatte.⁹ All dies ließ die Frage der Orthodoxie in einen symbolischen Konflikt um Sein oder Nichtsein russischer Herrschaft in der Region ausarten, der immer deutlicher ethnische Züge annahm. Kaum bekannt ist dabei indes, dass sich auch innerhalb der baltischen orthodoxen Kirche ein nationaler Konflikt zwischen russischen Priestern sowie ihren estnischen und lettischen Glaubensbrüdern abzeichnete, in dem sich imperiale Vorstellungen von der Rolle der Staatskirche an der Peripherie und lokale Bedürfnisse überlagerten.

Die Ostseeprovinzen – eine orthodoxe Region?

Noch in den 1830er Jahren waren die protestantischen Ostseeprovinzen kein reales Problem für das orthodoxe Zentrum. Die Einrichtung einer eigenständigen Eparchie in Riga wurde allein darum erwogen, um die seit Ende des 17. Jahrhunderts in Liv- und Kurland ansässigen Altgläubigen zu missionieren. 1836 lebten jedoch in diesen beiden Gouvernements gerade einmal 12 332 Orthodoxe in 16 Gemeinden, die von 76 Priestern betreut wurden. Für einen Bischofstuhl waren dies zu wenig Gläubige, so dass in Riga nur ein Vikariat der Pskover Eparchie eingerichtet wurde. Da die Lutherische Kirche durch das neue Kirchengesetz von 1832 bekanntlich ihren Status als autonome Landeskirche verloren hatte und dem Konsistorium der Evangelisch-Lutherischen Kirche in St. Petersburg unterstellt worden war, dehnten sich die Vorrechte der Orthodoxen Kirche nun automatisch auch auf die Ostseeprovinzen aus.¹⁰ Dies traf zunächst in erster Linie aber die Rigaer Altgläubigen. Sie wurden von Generalgouverneur Carl Magnus v.d. Pahlen im Juni 1836 ultimatив aufge-

8 Zitate aus der Rede von E.V. Beljavskij aus Anlass des 25. Bestehens der Rigaer Orthodoxen Peterpaulsbruderschaft am 26.1.1892, zit. nach Prazdnovanie 25-letija Rižskogo Petropavlovskogo pravoslavnogo bratstva [Feier aus Anlass des 25. Jubiläums der Rigaer Orthodoxen Peterpaulsbruderschaft], Riga 1892, S. 14-23, hier S. 14 f. Zu Samarins Schriften siehe Edward C. Thaden: Samarins „Okrajny Rossii“ and Official Policy in the Baltic Provinces, in: Russian Review 33 (1974), S. 405-415; ders.: Iurii Fedorovich Samarin (1819–1876) as a Baltic Historian, in: Norbert Angermann, Wilhelm Lenz u.a. (Hrsg.): Geisteswissenschaften und Publizistik im Baltikum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, Münster 2011, S. 137-155.

9 Sergej G. Isakov: Ostzejskij vopros v russkoj pečati 1860-ch godov [Die Ostseefrage in der russischen Presse der 1860er Jahre], Tartu 1961; Andreas Renner: Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich 1855–1875, Köln u.a. 2000, S. 293-374; Olga Majorova: Die Schlüsselrolle der „deutschen Frage“ in der russischen patriotischen Presse der 1860er Jahre, in: Dagmar Herrmann (Hrsg.): Deutsche und Deutschland aus russischer Sicht. 19./20. Jahrhundert: Von den Reformen Alexanders II. bis zum Ersten Weltkrieg, München 2006, S. 81-101; Michael Haltzel: Der Abbau der ständischen Selbstverwaltung in den Ostseeprovinzen Rußlands. Ein Beitrag zur Geschichte der russischen Unifizierungspolitik 1855–1905, Marburg 1977, S. 27-40.

10 Aleksandr V. Gavrilin: Očerki istorii Rižskoj eparchii. 19 vek [Abriss der Geschichte der Rigaer Eparchie. 19. Jahrhundert], Riga 1999, S. 40 f.; Peter Hauptmann: Russlands Altgläubige, Göttingen 2005, S. 222 f.

fordert, ihr gerade renoviertes Bethaus in der Moskauer Vorstadt der Eingläubigen Kirche¹¹ zur Verfügung zu stellen. Am Tag der Übergabe versammelte sich jedoch eine Menschenmenge vor dem Gebäude, um sich dagegen zur Wehr zu setzen, wobei Glasscheiben und eine Leiter zu Bruch gingen. Diesen Protest umschrieb der entsprechende Bericht mit dem Wort „Aufstand“ („mjatež“).¹² Wohlgemerkt – dieser „Aufstand“ an der Ostsee war ein innerrussischer Konflikt, der an die Ostsee exportiert wurde.

Zum ersten Vertreter der Reichskirche an der Ostsee wurde 1836 Vikariatsbischof Irinarch ernannt.¹³ Schon bald wurde er mit dem größten Problem dieses Postens konfrontiert: Woher sollte er qualifizierte Priester nehmen, die nach seinen Worten „Unkraut vernichten und Weizen ziehen“ konnten? In den Ostseeprovinzen war das Preisniveau höher als in den übrigen Regionen des Reichs, weshalb Priester im Schnitt ein höheres Gehalt erhielten. Dafür fehlte es hier an großen Gemeinden und wohlhabenden Mäzenen. Selbst Ackerflächen für die Geistlichen waren rar, da sich der Boden meist in Besitz der lutherischen Gutsherren befand.¹⁴ Sicherlich war die Staatskirche auf die Aufnahme von gut 100 000 Esten und Letten in den 1840er Jahren nicht vorbereitet, auch wenn es sich dabei nur um 5,3% aller Konversionen zur Orthodoxie in den Jahren 1825 bis 1850 handelte.¹⁵ Es ist bezeichnend, dass diese Situation für die spätere russische Literatur den eigentlichen Skandal darstellte.¹⁶

Die grundsätzlichen Argumente dieser Kritik finden sich dabei bereits in Samarins vor allem regierungskritisches „Briefen aus Riga“ („Pis'ma iz Rigi“) aus dem Jahre 1848, die

- 11 Die Eingläubige Kirche („Edinoverčeskaja cerkov“) war unter Paul I. gegründet, d.h. offiziell von der Orthodoxen Kirche aufgenommen worden. Der Gottesdienst wurde in ihr nach altem Ritus durchgeführt, doch von einem Priester der offiziellen orthodoxen Kirche geleitet.
- 12 Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 51 f. Der staatliche Druck zeitigte Erfolg. 1843 waren bereits 208 Altgläubige zur Eingläubigen Kirche übergetreten, doch erst unter Generalgouverneur Suvorov vollzogen vor allem die wohlhabenderen Kaufleute und aktiveren Persönlichkeiten diesen Schritt. Vgl. ebenda, S. 53 f. Vgl. Sergej I. Štov: Rasskazy o prošlom g. Rigi [Erzählungen aus der Vergangenheit Rigas] (Orig. 1870), in: Jurij Abyzov (Hrsg.): Ot Lifljandii – k Latvii. Pribaltika ruskimi glazami [Von Livland nach Lettland. Das Baltikum mit russischen Augen], Riga 1993, S. 304-373, hier S. 367-373.
- 13 Zu Irinarch siehe Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 42 f.
- 14 Pis'mo Rižskogo episkopa Filareta k Innokentiju, Archiepiskopu Char'kovskomu, o tesnom položenii Pravoslavija v Pribaltijskom Krae [Brief des Rigaer Bischof Filaret an den Erzbischof von Char'kov, Innokentij, über die bedrängte Lage der Orthodoxie im Baltischen Gebiet], in: Čtenija v Imperatorskom Obščestve Istorii i Drevnostej Rossijskich pri Moskovskom Universitete [Vorlesungen in der Kaiserlichen Gesellschaft für Geschichte und Altertümer an der Moskauer Universität, im Folgenden: ČIOIDR] 1869, kn. 2, V. Smes', S. 174-178, hier S. 175. Zum Problem des Preisniveaus siehe den Bericht des livländischen Zivilgouverneurs Fölkersahm zum Jahr 1845, 13.3.1846, in: Latvijas Valsts Vēstures Arhīvs [Staatliches Historisches Archiv Lettlands, im Folgenden: LVVA], Rīga, F. 1, Fb. 4, A. 316, Bl. 1-58, hier Bl. 58.
- 15 Gregory L. Freeze: Lutheranism in Russia: Critical Reassessment, in: Hans Medick, Peer Schmidt (Hrsg.): Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung, Göttingen 2004, S. 297-317, hier S. 310; Daniel C. Ryan: The Tsar's Faith: Conversion, Religious Politics, and Peasant Protest in Imperial Russia's Baltic Periphery, 1845–1870s, Ph.D. University of California, Los Angeles 2008, S. 366-368; zum Verhältnis von Staat und Kirche vgl. Peter Waldron: Religious Toleration in Late Imperial Russia, in: Olga Crisp, Linda Edmonson (Hrsg.): Civil Rights in Imperial Russia, Oxford, N.Y. 1989, S. 103-119, hier S. 105-108.
- 16 Efimij M. Kryžanovskij: Ostzejskij vopros i pravoslavie [Ostseefrage und Orthodoxie], S.-Peterburg 1884, S. 54; Michail N. Pogodin: Ostzejskij vopros. Pis'mo M.P. Pogodina k professoru Širrenu [Ostseefrage. Brief M.P. Pogodins an Professor Schirren], Moskva 1869, S. 106.

als Manuskript damals nur in höchsten Beamtenkreisen kursierten (und seinem Autor eine kurze Festungshaft einbrachten)¹⁷. Samarins Ansicht nach war in St. Petersburg übersehen worden, dass Esten und Letten trotz aller Abschottungsversuche der Deutschen nie den Kontakt zum russischen Volk und damit zur russischen Religion verloren hätten. Dieses Argument war zentral, belegte es doch den historisch-kulturellen Hang der „tuzemcy“ zu ihrem östlichen Nachbarn. Die Konversionsbewegung sei nur deshalb so unerwartet gekommen, weil die Gründe dafür vergessen oder absichtlich verschleiert worden seien.¹⁸ Samarins Epigonen bauten diese Argumentation weiter aus, um die Markierung der Region als orthodoxer Boden abzusichern. Als „Baltisches Gebiet“ („Pribaltijskij kraj“) rückte sie seit den 1860er Jahren auch semantisch näher an Russland als die bis dahin übliche Bezeichnung „Ostzejskij kraj“ schon aufgrund des deutschen Lehnworts vermuten ließ. Für Efimij Kryžanovskij, der zu Beginn der 1880er Jahre Senator Nikolaj Manasein bei dessen Revision im Gouvernement Livland in religiösen Fragen beriet, lag die Essenz dieser alten Verbindung mit der Orthodoxie in ihrer historischen Lebendigkeit. Zwar sei dieser „Faden“ („nit“) nur schwach, mehr an den Rändern des Landes, in den Grenzregionen zu spüren gewesen, doch sei die geistige Entfremdung der Esten und Letten „von ihren überseeischen Aufklärern“, d.h. den der Region fremden Deutschen, viel stärker. Die feste Überzeugung, dass allein die Religion die alten Verbindungen zwischen den Völkern bewahre, bildete geradezu den Kern dieser Denkfigur vom orthodoxen baltischen Boden. Der russische Glaube habe der „Natur des baltischen *tuzemec*“ vollkommen entsprochen: Die „Überreste seiner häuslichen Religion“ hätten ihm gezeigt, dass auch er „irgendwann eine Religion des Herzens besaß, die nicht sein Feind, sondern sein Freund war, sein Trost und sein Komplize im Leben“.¹⁹

Vor allen Augen war diese geistige Verbindung von den Konversionen demonstriert worden. Bereits in einem Bericht des Beamten des Innenministeriums Ivan P. Liprandi, der 1845 von Innenminister Lev A. Perovskij nach Livland entsandt worden war, um die Konversionsbewegung zu untersuchen, finden sich viele Beispiele dafür, dass die „tuzemcy“ stets zur Orthodoxie tendiert hätten. Wie Samarin betonte er die rein religiösen Motive, denen die lettischen und estnischen Bauern beim Übertritt zur Orthodoxie gefolgt seien.²⁰

17 Boris È. Nol'de: Jurij Samarin i ego vremja [Jurij Samarin und seine Zeit], Paris 1926, S. 44-49. Der Beitrag Richard Pipes: Iurii Samarin's Baltic Escapade, in: Journal of Baltic Studies 42 (2011), S. 315-327, beruht nahezu vollständig auf Nol'des Arbeit.

18 Jurij F. Samarin: Pis'ma iz Rigi [Briefe aus Riga], in: Dmitrij F. Samarin (Hrsg.): Sočinenija Ju.F. Samarina [Werke Ju.F. Samarins], t. 7, Moskva 1889, S. 1-160, hier S. 156; ders.: Okrainy Rossii. Serija pervaja: Russkoe baltijskoe pomor'e. Vyp. II: Zapiski pravoslavnogo latyša Indrika Straumita (1840–1845) [Grenzmarken Russlands. Erste Serie: Der russische baltische Küstenstreifen. H. II: Aufzeichnungen des orthodoxen Letten Indrik Straumit (1840–1845)], Praga 1868.

19 Kryžanovskij, Ostzejskij vopros (wie Anm. 16), S. 14, 18-21, Zitat S. 22; vgl. Nikolaj Lejsman [Leisman]: Sud'ba pravoslavija v Liflandii s 40-ch do 80-ch godov XIX stoletija [Das Schicksal der Orthodoxie in Livland von den 40er bis zu den 80er Jahren des 19. Jahrhunderts], Riga 1910, S. 17 f.; Samarin, Okrainy Rossii (wie Anm. 18), S. 61-63.

20 Ivan P. Liprandi: Raz'jasnenie donesenij pravitel'stvu o perechode v 1845 godu latyšej i čuchon livonskich v pravoslavie [Erklärung der Berichte an die Regierung über den Übertritt von Letten und livländischen Esten zur Orthodoxie im Jahre 1845], in: ČIOIDR 1868, kn. 3, č. V, Smes', S. 142-166; zum Teil deutsch bei Alexander Buchholz: Fünfzig Jahre russischer Verwaltung in den baltischen Provinzen, Leipzig 1883, S. 113-131. Noch 1911 berief sich eine Materialsammlung auf Liprandi, der gezeigt habe, dass die Esten und Letten bei ihrer Konversion vollkommen natürlichen

Die immense Bedeutung, die der Konversionsbewegung in diesem Kontext zukam, verdeutlichte Kryžanovskij. Dort nämlich, wo die Esten und Letten im 12. Jahrhundert von Russen getauft worden seien, bei Odenpäh (Otepää) und an der Düna (Daugava), bei Kukenois (Koknese) und Gerzike (Jersika), lagen Mitte des 19. Jahrhunderts die Zentren der Konversion! Deutlicher konnte die historische Kontinuität der orthodox-baltischen Verbindung gar nicht ausgedrückt werden. Zudem zog er politische Konsequenzen aus seinem „Faden“, denn in langer Sicht habe sich die wiedergeborene Orthodoxie als „Schlüssel zur unüberwindbaren Festung der Privilegien“ der baltischen Ritterschaften erwiesen. Der „russische Glaube“ habe in dieser vom Luthertum beherrschten Region immer festere „Knoten“ der inneren Vereinigung mit dem Staat geknüpft, wodurch die „chinesische Mauer der Privilegien“ erste Risse erhalten habe. Die Orthodoxie galt ihm als das Element der zu seiner Zeit viel beschworenen „russischen Fundamente“ („russkie načala“), das letztlich für die Integration der Region in das Imperium sorgen würde.²¹ Somit öffnete die Konversion die Provinzen für die russische imperiale Zivilisierungsmission.

Interessanterweise wurde diese Überzeugung vom Baltischen Gebiet als orthodoxer Boden von nicht-russischen Orthodoxen durchaus anders interpretiert. Der Este Nikolai Leisman betonte zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwar auch die zivilisatorische Bedeutung der Orthodoxie, doch schrieb er ihr die „geistige und kulturelle Entwicklung“ des Baltischen Gebiets auf die Fahnen, womit er jedoch die ethnokulturelle Erweckung der „tuzemcy“ meinte, ihre Emanzipation von den Deutschen (und implizit auch von den Russen).²² Dadurch verloren diese ihren noch in den 1880er Jahren betonten Objektstatus als „neue Märtyrer“ der Orthodoxie²³ und wurden zu aktiven Faktoren der kulturellen Diversifizierung des Imperiums.

Zweifellos richtig an Leismans Analyse ist, dass die Stärkung der Orthodoxie als wirkliche Konkurrenz für das Luthertum den Deutschen mehr an Leistung gerade auch im Ausbildungsbereich für ihre Bauern abverlangte, als sonst wahrscheinlich gewesen wäre. Was Leisman primär als lokale Erfolgsgeschichte sah, wurde im imperialen Kontext jedoch weitaus kritischer gesehen. In Kenntnis der Arbeit Leismans schrieb Dobryšin 1911, die Konversionsbewegung sei letztlich doch am Widerstand der Vertreter der „Gewissensfrei-

Motiven gefolgt seien. Der Autor spickte seinen Text zudem mit seitenlangen Zitaten Samarins. Boris V. Dobryšin: *K istorii pravoslavija v Pribaltijskom krae. Očerki s priloženiem nekotorych oficial'nych dokumentov* [Zur Geschichte der Orthodoxie im Baltischen Gebiet. Abriss mit Beilage einiger offizieller Dokumente], S.-Peterburg 1911, S. 13 f., 40. Vgl. *Pravoslavie i ljuteranstvo v pribaltijskom krae po novejšim dannym russkoj periodičeskoj pečati* [Orthodoxie und Luthertum im baltischen Gebiet nach neuesten Angaben der periodischen Presse], S.-Peterburg 1911.

21 Kryžanovskij, *Ostzejskij vopros* (wie Anm. 16), S. 11 f., 38, 40. Zur geografischen Verteilung der Konversion vgl. Ryan, *The Tsar's Faith* (wie Anm. 15), S. 228-254. Die lokalen Stämme sind mit Sicherheit schon vor dem 13. Jahrhundert mit dem östlichen Christentum in Berührung gekommen. Zu einer durch Taufe bekräftigten Verbreitung der Orthodoxie dürfte es dabei jedoch höchstens in einigen Regionen gekommen sein. Selart räumt ein, dass es „recht viele“ Getaufte gegeben haben mag, doch hält er dies für einen eher politischen denn religiösen Schritt. *Anti Selart: Livland und die Rus' im 13. Jahrhundert*, Köln u.a. 2007, S. 66 f.

22 Lejsman, *Sud'ba* (wie Anm. 19), S. 8 f.

23 Ivan S. Listovskij: *Filaret, archiepiskop Černigovskij* [Filaret, Erzbischof von Černigov], in: *Russkij archiv* 25 (1887), Nr. 8, S. 417-468, Nr. 9, S. 43-112, Nr. 10, S. 209-261, Nr. 11, S. 313-392, hier Nr. 9, S. 110.

heit“ gescheitert; der Orthodoxie habe in diesem deutschen kraj nicht einmal ihr Status als Staatsreligion geholfen. Während die Deutschen in der Religion stets nur eine politische Waffe zur Festigung ihres „Vorpostens“ gesehen hätten, habe die russische Seite dies wohl versäumt.²⁴ Der Unterschied beider Arbeiten zur Geschichte der Orthodoxie im Baltischen Gebiet war somit vornehmlich politisch. Während Dobryšin's Wertung auf den deutsch-russischen Konflikt fixiert blieb, legte Leisman die Verschiebungen in der estnisch/lettisch-deutschen Auseinandersetzung als Maßstab an. Was im „all-imperial context“ an den Deutschen gescheitert war – die Festigung der „russkie načala“ durch die Orthodoxie im Baltischen Gebiet –, hatte im „borderland context“ dazu beigetragen, die Voraussetzungen für die politische Emanzipation der Bevölkerungsmehrheit zu stärken.²⁵

Zur Konversionsbewegung in den 1840er Jahren

Es gab in den 1840er Jahren mehrere Wellen von Konversionen, die keineswegs einheitlich verliefen. Die erste kleine Welle war eine direkte Folge der Unruhen in Livland, die im Mai 1841 aufgrund mehrerer Missernten ausgebrochen waren.²⁶ Auch deutsche Zeitgenossen begriffen, dass neben den ökonomischen Problemen eine elementare Vertrauenskrise hinzukam: Die Bauern hätten damals endgültig aufgehört, ihren Gutsherren, den Pastoren und den lokalen Behörden zu vertrauen.²⁷ Zudem gab es damals für die Bauern aufgrund von Gerüchten, auf sie warte „warmes Land“ im Süden des Imperiums, eine Motivation, die jedoch, will man die Bauern nicht für dümmer verkaufen als sie waren, nach eindeutigen ablehnenden Stellungnahmen der Regierung rasch an Bedeutung verloren haben dürfte. 1841 war allein schon die Tatsache, dass sich an die 900 Bauern der Kreise Wenden (Cēsis) und Walk (Valka/Valga), die am schlimmsten vom Hunger betroffen waren, an die Gouvernementsbehörden in Riga wandten, im Auge der Autoritäten illegal, reisten die Bauern doch ohne deren Genehmigung. In allen Kirchen wurde daraufhin die eindeutige Warnung verlesen, dass die Gerüchte, denen zufolge die Regierung den Bauern die Umsiedlung erlaube, falsch seien. Da jedoch trotzdem die Wanderung nach Riga nicht abbrach, mussten Generalgouverneur Pahlen und die Regierung einen Autoritätsverlust hinnehmen.²⁸ Die Bauern forderten die überkommenen Strukturen Livlands heraus.

Von Konversion war zu diesem Zeitpunkt noch keine Rede. Erst Anfang Juli wandten sich Bauern an Irinarch, die für seine Unterstützung anboten, mit ihren Familien zur Staatskirche

24 Dobryšin, *K istorii* (wie Anm. 20), S. 42 f.

25 Die Unterscheidung von „all-imperial-“ und „borderland-context“ nach Mikhail Dolbilov: *Russification and the Bureaucratic Mind in the Russian Empire's Northwestern Region in the 1860s*, in: *Kritika* 5 (2004), S. 245-271.

26 Vgl. Kersti Lust: *Die Rolle der Gutshöfe bei der Hungerhilfe für die livländischen Bauern*, in: *ZfO* 61 (2012), S. 219-246; Juhan Kahk: *Murrangulised neljakümnendad* [Die bahnbrechenden Vierzigerjahre], Tallinn 1978. Zur Krise im Imperium vgl. David Moon: *The Abolition of Serfdom in Russia*, Harlow, N.Y. 2001, S. 25 f. Zu Livland siehe auch Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 63-67.

27 So Zivilgouverneurs Georg Friedrich von Fölkersahm, zit. nach Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 75.

28 Manche dieser gut 900 Bauern führten Anträge auf Umsiedlung von ganzen Dörfern mit sich. Ryan, *The Tsar's Faith* (wie Anm. 15), S. 118 f.; Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 74-76, 79 f.

überzutreten. Dass diese Konversion nur als Ausdruck von Dankbarkeit für die erhoffte Unterstützung der Regierung zu verstehen war, berichtete Irinarch dem Oberprokurator des Heiligsten Synod, Graf Nikolaj A. Protasov. Von so einem Handel werde die Kirche kaum profitieren. Zugleich machte er Protasov aber auf das Potential aufmerksam, dass in der Bereitschaft der Bauern zur Konversion für die „rasche Umgestaltung des hiesigen Gebiets im religiösen Sinne“ liegen könne.²⁹ Aber konnte die Regierung das wollen? Im August forderte Nikolaj I. Irinarch auf, keine Bauern mehr zu empfangen. Der Bischof erhielt zudem einen strengen Verweis vom Hl. Synod³⁰ und wurde Anfang Oktober abgelöst. Die spätere russische Literatur wertete dies als vollständige Niederlage der Orthodoxie und Schande für die Regierung Nikolajs I.³¹ Ganz im Gegenteil zur klassischen deutschen These, der Staat hätte bei den Konversionen seine Hand im Spiel gehabt, geben die Papiere des Heiligen Synods Gregory Freeze zufolge keinerlei Hinweis auf zentral gesteuerte orthodoxe Missionsaktionen im Baltischen Gebiet.³²

Der Kaiser war aber nicht nur an Ruhe und Ordnung in den Provinzen interessiert, sondern auch Hüter der Orthodoxie im ganzen Reich. Daher ließ er im September 1841 verlautbaren, dass er es nicht verbieten wolle, wenn die Bauern aus „wahrer innerer Überzeugung“ zu konvertieren wünschten. Auf eine Umsiedlung oder irgendwelche „irdische Vorteile“ dürften sie dabei jedoch nicht hoffen.³³ Dem neu ernannten Rigaer Bischof Filaret wurde daher erklärt, Aufnahmen in die orthodoxe Kirche nur auf der Grundlage „reinsten geistiger und sittlicher Überzeugung“ zuzulassen.³⁴ Im Ergebnis dieser ersten Konversionswelle gab es 1843 in Livland und Kurland unter den 15 583 Orthodoxen aber gerade einmal 845 Personen, die kein Russisch beherrschten. Trotzdem trat Filaret mit Initiativen hervor, die darauf schließen lassen, dass er mit einem Zuwachs an Orthodoxen aus dem Kreis der „tuzemcy“ rechnete. So ließ er wichtige kirchliche Texte ins Lettische und Estnische übersetzen und setzte sich dafür ein, dass den Priestern seines Vikariats mehr Gehalt ausbezahlt wurde. Zudem erreichte er, dass ab dem Schuljahr 1842/43 im Pskover Geistlichen Seminar Priester

29 Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 81-85 und S. 339, Anm. 79.

30 Ebenda, S. 86-91; Livonija v 1841 godu. Izvlečeno iz dela Kanceljarii Livonskogo General-Gubernatora No. 168-j, 1841: „Bauern Unruhen in Livland“ [Livland 1841. Auszüge aus der Akte der Kanzlei des Livländischen Generalgouverneurs Nr. 168, 1841: „Bauern Unruhen in Livland“], in: ČIOIDR 1865, kn. 1, V. Smes', S. 200-215, hier S. 203 f.

31 Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 93-96; Ryan, The Tsar's Faith (wie Anm. 15), S. 119-123.

32 Freeze, Lutheranism (wie Anm. 15), S. 310; vgl. Edward C. Thaden: Russia's Western Borderlands, 1710-1870, Princeton, NJ 1984, S. 176-180. Die Rolle der orthodoxen Priester wird auch betont bei Hans Kruus: Talurahva käärimine Lõuna-Eestis XIX sajandi 40-ndail aastail [Die Gärung der Bauern in Südestland in den 1840er Jahren], Tartu 1930, S. 12, 29-34. Die „deutsche“ Sicht komprimiert bei Maximilian Stephany: Konversion und Rekonversion in Livland, Riga 1931, S. 21-28; Gert Kroeger: Die evangelisch-lutherische Landeskirche und das griechisch-orthodoxe Staatskirchentum in den Ostseeprovinzen 1840-1918, in: Reinhard Wittram (Hrsg.): Baltische Kirchengeschichte, Göttingen 1956, S. 177-206, hier z.B. S. 186. Vgl. Rimestad, The Challenges (wie Anm. 6), S. 235 f.

33 Zit. nach Livonija (wie Anm. 30), S. 209.

34 Aleksij II: Pravoslavie v Ėstonii [Orthodoxie in Estland], Moskva 1999, S. 174-176; Listovskij, Filaret (wie Anm. 23), Nr. 9, S. 58; Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 113 f. Zu Filaret ders.: Ego preosvjaščenstvo, vikarnyj episkop rižskij Filaret (Gumilevskij) [Seine Heiligkeit, der rigische Vikariatsbischof Filaret (Gumilevskij)], in: Ders. (Hrsg.): Pravoslavie v Latvii. Istoričeskie očerki 2 [Orthodoxie in Lettland. Historische Abrisse 2], Riga 1997, S. 95-105.

auch sprachlich für den Dienst unter Esten und Letten vorbereitet wurden.³⁵ 1846 wurde auf seine Initiative mit Unterstützung Protasovs eine Geistliche Schule („Duchovnoe učilišče“) in Riga gegründet, an der ab 1847 zunächst je zehn Russen (Kinder des lokalen Klerus), Esten und Letten unterrichtet werden sollten.³⁶

Ungeachtet dieser Vorbereitungen bewirkten zwei weitere schlechte Ernten und die Hungerjahre 1845/46³⁷ eine Massenbewegung in Livland. Schon bis Ende 1845 traten nach Angaben des Hl. Synods 14 088 livländische Bauern (4 569 Letten und 9 519 Esten) zur Orthodoxie über.³⁸ Die Zahl der Orthodoxen hatte sich binnen eines Dreivierteljahres nahezu verdoppelt. Der seit 1845 amtierende Generalgouverneur Infanteriegeneral Evgenij A. Golovin, orthodox und ohne persönliche Bindungen an das Baltische Gebiet, sah das Unheil nahen: Ein großer Teil der Bauern wechselte mit „unklaren“ und „verborgenen“ Erwartungen zur Orthodoxie, die nur enttäuscht werden könnten. Er wusste, dass es nach dem Gesetz keine Rückkehr zum alten Glauben geben konnte.³⁹ Tatsächlich war der nun angeheizte protestantisch-orthodoxe Konflikt um die Seelen der Esten und Letten in den Augen der orthodoxen Eliten von Beginn an ein ethnokonfessioneller: Filaret schrieb Protasov im September 1845, wer konvertiere, sei bereit, „in allem ein Russe zu sein“.⁴⁰ Vor diesem Hintergrund wundert es nicht, dass sich Golovin mit der Bemerkung, die Konversionsbewegung zerstöre eine jahrhundertealte Ordnung, den Zorn Filarets zuzog.⁴¹ Dass sich St. Petersburg

35 Nikolaj I. hatte bereits im November 1841 befohlen, kirchliche Literatur ins Estnische und Lettische zu übersetzen, aber in der Akademie der Wissenschaften habe es damals keine zuverlässigen Übersetzer gegeben. Bereits seit 1840 sei in Pskov Estnisch und Lettisch unterrichtet worden. Kryžanovskij, *Ostzejskij vopros* (wie Anm. 16), S. 29 f.

36 Listovskij, Filaret (wie Anm. 23), Nr. 9, S. 59; Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 118 f.; Vello Naaber, August Traat (Hrsg.): *Talurahva liikumine Eestis aastail 1845–1848. Dokumentide kogumik* [Die Bauernbewegung in Estland in den Jahren 1845–1848. Dokumentenband], 2 Bde., Tallinn 1991, hier Bd. 1, S. 7. Zur Geistlichen Schule vgl. Anu Raudsepp: *Das Rigaer Geistliche Seminar (1846–1918) in der estnischen Kulturgeschichte*, in: *Nordost-Archiv* 7 (1998), S. 497–532, hier S. 511 f.

37 Vgl. Fölkersahms Bericht für das Jahr 1845 v. 13.3.1846, in: *LVVA*, F. 1, Fb. 4, A. 316, *Godovye otčety Lifljandskogo, Kurljandskogo gubernatorov za 1845 god* [Jahresberichte des Livländischen und des Kurländischen Gouverneurs 1845], Bl. 1–58, hier Bl. 42–48, 51; siehe auch den Bericht seines Nachfolgers Magnus v. Essen zum Jahr 1849, 14.3.1850, in: *LVVA*, F. 1, Fb. 4, A. 318, *Godovoj otčet Lifljandskogo gubernatora za 1849 god* [Jahresbericht des Livländischen Gouverneurs 1849], Bl. 3–119, hier Bl. 94. Aus Dorpat berichtete Valuev im September 1845 von Hungertoten. Valuev / Oberst Reinhardt an Golovin v. 30.9.1845, in: Naaber, Traat (Hrsg.): *Talurahvaliikumine*, Bd. 1 (wie Anm. 36), S. 138 f.

38 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 156–159; Samarin, *Pis'ma* (wie Anm. 18), S. 136–139; *Spravka po delu o prisoedinenii k pravoslaviju krest'jan Pribaltijskich gubernij* [Notiz zur Sache der Konversion zur Orthodoxie der Bauern der Baltischen Gouvernements], in: *ČIOIDR* 1865, kn. 3, V. Smes', S. 144–172, hier S. 146 f.

39 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 161 f.

40 Zit. nach Listovskij, Filaret (wie Anm. 23), Nr. 9, S. 86; vgl. Ivan V. Vysockij: *Očerki po istorii ob'edinenija Pribaltiki s Rossiej (1710–1910 g.g.)*, vyp. II: *Pravoslavie* [Abriss der Geschichte der Vereinigung des Baltikums mit Russland (1710–1910), H. II: Orthodoxie], Riga 1910, S. 32.

41 Listovskij, Filaret (wie Anm. 23), Nr. 9, S. 58, 78, 89; Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 133. Golovin behauptete demgegenüber, der kleinste Teil der Bevölkerung der Ostseeprovinzen verkörpere deren gesamte „zivile Struktur“ („graždanskoe obrazovanie“). Golovins Memorandum an Perovskij v. 17.8.1845, in: Naaber, Traat (Hrsg.): *Talurahvaliikumine*, Bd. 1 (wie Anm. 36), S. 21–27, hier S. 26.

andererseits anschickte, die orthodoxen Bauern auf seine Seite zu ziehen, entzog den protestantischen Gutsherren buchstäblich den Boden unter den Füßen.⁴² Der orthodoxe Bischof, der nur in deutscher Sicht mit dem Generalgouverneur zusammenarbeitete, stellte nun ein drittes Machtzentrum in Riga.⁴³

Die Konversion wurde immer mehr zu einer politischen Angelegenheit: „Religion ist die stärkste Verbindung des Volkes, niemals wird ein Bauer jemanden Landsmann („sootečestvennik“) nennen, der nicht mit ihm in die gleiche Kirche geht“.⁴⁴ Mit dem Zaren in die gleiche Kirche gehen – so erklärten die lettischen und estnischen Bauern ihre Konversionsabsicht. Sie hatten aus den Erfahrungen von 1841 gelernt und vermieden die Nennung ökonomischer Motive, weshalb gerade die zweite Welle der bäuerlichen Bewegung orthodoxen Autoren als rein religiös motiviert gilt.⁴⁵ Die neuere Forschung tritt demgegenüber mit dem Argument hervor, den Bauern sei durchaus klar gewesen, dass die Annahme der Orthodoxie keineswegs ins Paradies der „warmen Böden“ führen würde: Zu argumentieren, „Gerüchte“ seien über Jahre hinweg motivierend genug gewesen, um all die Risiken auf sich zu nehmen, die mit der Konversion verbunden waren – die Repressionen der Gutsherren –, könne nur in Sicht der Autoritäten Sinn machen. Ryan bringt in diesem Zusammenhang die These vor, die Annahme der Orthodoxie sei eine Massenflucht aus den traditionellen Strukturen gewesen, ein sozialer Protest, wobei die Menschen mit bewusst begangenen Ordnungsverstößen austreten wollten, inwieweit die Annahme des Zarenglaubens einen effektiveren Schutz gegen ihre alten Herren bieten konnte.⁴⁶ Ähnlich argumentierte schon

42 Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 126, 130.

43 Siehe zum Konflikt zwischen Bischof und Generalgouverneur Karsten Brüggemann: *Imperiale und lokale Loyalitäten im Konflikt: Der Einzug Russlands in die Ostseeprovinzen in den 1840er Jahren*, in: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 62 (2014) (im Druck).

44 Diese Erkenntnis stammt von einem Oberstleutnant der Gendarmerie namens Vasil’ev. Zit. nach Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 125. Umgekehrt betraf dieses Problem später auch die estnische Nationalbewegung. Anfang März 1917 musste ein orthodoxer estnischer Priester nachdrücklich darauf hinweisen, dass die Auffassung, „der Glaube russifiziere“, falsch sei. *Rahvakoosolek Tartus* 6. märtsil 1917 [Volkversammlung in Tartu am 6. März 1917], in: Ago Pajur (Hrsg.): *Eesti! Sa seisad lootusrikka tuleviku lävel, kus sa vabalt ja iseseisvalt oma saatust määrata ja juhtida võid. Eesti riikluse alusdokumendid 1917–1920* [Estland! Du stehst an der Schwelle zu einer hoffnungsvollen Zukunft, in der du frei und unabhängig dein Schicksal bestimmen und lenken kannst. Grunddokumente der estnischen Staatlichkeit 1917–1920], Tartu 2008, S. 41–46, hier S. 45.

45 Vgl. Dobryšin, *K istorii* (wie Anm. 20), S. 7–12, 37–39. Leisman unterschied zwischen 1841 und 1845–1848: Während die erste Bewegung materiell motiviert gewesen sei, und einen Protest gegen die Verbindung von Pastor und Gutsherr dargestellt habe, sei die zweite Bewegung vor allem religiös gewesen. Leisman, *Sud’ba* (wie Anm. 19), S. 16, 19, 32, 51.

46 Allgemein Ryan, *The Tsar’s Faith* (wie Anm. 15); ders.: *Religious Conversion and the Problem of Commitment in Livland Province, 1850s–1860s*, in: *Ajalooline Ajakiri* (2007), Nr. 3/4 (121/122), S. 369–392; ders.: *Rumor, Belief and Contestation Amid the Conversion Movement to Orthodoxy in Northern Livonia, 1845–1848*, in: *Folklore* 28 (December 2004), S. 7–23 (URL: <http://haldjas.folklore.ee/Folklore/vol28/livonia.pdf>; letzter Zugriff: 20.8.2013). Es gehört zu den Stärken von Ryans Argumentation zu erklären, warum die zahlreichen öffentlichen Verlautbarungen der Behörden im Laufe des Sommers 1845, eine Konversion biete keinerlei weltliche Vorteile, ignoriert wurden und die Zahl der Übertritte weiter anstieg. Allerdings spielte eine Vielzahl an Motiven für die Konversion eine Rolle, die auch Ryan nicht leugnet. Dass die Gerüchte für beide Seiten bequem waren, bestätigt auch Samarin, *Pis’ma* (wie Anm. 18), S. 144–146. Zu den abgeurteilten Individuen „wegen Verbreitung lügenhafter, die Bauern aufregender Gerüchte“ siehe die

Golovin in einem Bericht an Nikolaj I.: Indem die Bauern den „Glauben des russischen Zaren annehmen“, fänden sie bei den russischen Priestern „den Schutz, welchen ihnen die deutschen Pastoren, wegen ihrer Beziehungen zu den Gutsbesitzern, nicht gewährt haben“.⁴⁷ Mit dieser Position stand Golovin aber in der Schusslinie sowohl der Ritterschaften als auch des Bischofs, der auf der religiösen Qualität der Konversion beharren musste.⁴⁸ Auch wenn die Zahlenangaben schwanken, traten in den 1840er Jahren in jedem Fall über 100 000 livländische Esten und Letten zur Orthodoxie über.⁴⁹ Während der Rigaer Historiker Aleksandr Gavrilin 1998 schrieb, in den Jahren 1845 bis 1848 seien 47 324 Esten und 62 898 Letten (zusammen 110 222 Personen) konvertiert, stützt sich die estnische Forschung auf die Angaben Hans Kruus' aus den 1930er Jahren; hiernach nahmen in diesen Jahren im Gouvernement Livland 65 683 Esten und 40 397 Letten (insgesamt 106 080 Personen) den „Zarenglauben“ an.⁵⁰

Der nationale Konflikt in der Rigaer Eparchie

Während die auf die Emanzipation des eigenen Kollektivs orientierte estnische Forschung betont, dass in orthodoxen Kirchen im Gegensatz zu den lutherischen estnische bzw. lettische Priester den Gottesdienst vollzogen,⁵¹ musste man dies russischerseits nicht unbedingt so sehen. Der nationale Faktor begann aber gerade im Grenzland auch innerhalb der orthodoxen Geistlichkeit eine Rolle zu spielen. Die ethnisch konstruierte Konfrontation wurde nicht zuletzt deswegen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in ihre Reihen getragen, weil das Verständnis der Konversionsbewegung auf dem ethnischen Antagonismus beruhte. Es ging auch um die Macht in der „deutschen“ Region. In russischer Sicht entstand daher zugleich die Frage, wie viel Protestantismus in den Neophyten bleibe, ob nicht vielleicht doch geborene Lutheraner stets lutherisch blieben, d.h. – ungeachtet ihrer ethnischen Herkunft –

Dokumente in: Naaber, Traat (Hrsg.), *Talurahvaliikumine*, Bd. 1 (wie Anm. 36), S. 155-157, Zitat S. 155; Bd. 2, S. 180 f., S. 202-206, S. 216 f.

47 Hier zit. nach Buchholz, *Fünzig Jahre* (wie Anm. 20), S. 164.

48 Mittlerweile mussten konversionswillige Bauern unterschreiben, dass allein ihr religiöses Gefühl sie zum Übertritt dränge, sie aber alle Verpflichtungen gegenüber ihren Gutsherren einhielten. Siehe Golovins Rundschreiben v. 21.7.1845, in: Naaber, Traat (Hrsg.), *Talurahvaliikumine*, Bd. 1 (wie Anm. 36), S. 21 f.

49 In den Nachbargouvernements Estland und Kurland hat es damals keine vergleichbaren Ereignisse gegeben. Vgl. die Erklärungsversuche bei Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 179 f. (die traditionelle Isolation der Provinzen) und Buchholz, *Fünzig Jahre* (wie Anm. 20), S. 166 (es habe „auf höhere Weisung“ keine orthodoxe „Agitation“ in den anderen Provinzen gegeben). Der kurländische Gouverneur v. Brevern verwies in seinem Bericht zum Jahr 1845 auf das gegenseitige „fröhliche Verhältnis“ zwischen Bauer und Gutsherr und die Neigung der Ersteren, ihren Verpflichtungen stets nachzukommen. Tatsächlich waren die Auswirkungen der schlechten Ernte in Kurland weniger spürbar als in Livland. Vgl. Breverns Bericht v. 19.3.1846, in: *LVVA*, F. 1, Fb. 4, A. 316 (wie Anm. 37), Bl. 112a-144, hier Bl. 141r.

50 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 180, stützt sich auf die Angaben des Heiligsten Synod; dagegen Kruus, *Talurahva käärimine* (wie Anm. 32), S. 344, 400; Ryan, *The Tsar's Faith* (wie Anm. 15), stützt die Angaben von Kruus.

51 Ea Jansen: *Eestlane muutuvast ajas. Seisuihiskonnast kodanikuühiskonda* [Der Este in sich ändernden Zeiten. Von der Stände- zur Bürgergesellschaft], Tartu 2007, S. 330 f.

„deutsch“ und damit quasi genetische Feinde Russlands. Der spätere Innenminister Dmitrij A. Tolstoj, damals im Dienst Golovins, notierte schon Anfang 1846 in sein Tagebuch, dass Orthodoxe, „die niemals um die Integrität ihrer Kirche besorgt gewesen“ seien, nun eine „Spaltung“ befürchteten und behaupteten, „die Neubekehrten brächten den Protestantismus in die russische Kirche.“⁵²

Als sich Nikolaj I. 1848 nicht zuletzt aufgrund deutscher Proteste vor dem Hintergrund der revolutionären Ereignisse in Europa gezwungen sah, Golovin durch den deutschfreundlichen Aleksandr A. Suvorov (1804–1882, im Amt 1848–1861) abzulösen, war auch Filaret nicht mehr zu halten. Beide hatten entgegen Buchholz' Behauptung, weltliche und geistliche russische Macht hätten sich damals in dem Ziel vereint, „die völlige Moskowitisierung des Landes zu vollenden“,⁵³ kaum je zu einer einvernehmlichen Vertretung „russischer“ Interessen gefunden. Diese Angriffsfläche hatten die Lokaleliten 1848 zu nutzen verstanden. Unter Suvorov eskalierte dann der innerrussische Konflikt, der mit der Abberufung Filarets einstweilen entschärft wurde.⁵⁴ Dessen Nachfolger Platon bemühte sich hingegen um beste Beziehungen zu Suvorov.⁵⁵ Hinter der neuen Harmonie an der Spitze der imperialen Repräsentation standen jedoch Suvorovs harte Politik gegenüber den Altgläubigen⁵⁶ und das gemeinsame Projekt der Gründung einer eigenständigen Rigaer Eparchie.⁵⁷

Das per Beschluss vom 25. Februar zum 1. Juli 1850 begründete neue Bistum Riga-Mitau mit Sitz an der Düna umfasste zunächst die Gouvernements Livland und Kurland; erst 1865 wurde auch das Gouvernement Estland aus der Eparchie St. Petersburg herausgetrennt und ihm zugeteilt. 1850 war es zuständig für offiziell 146 183 Orthodoxe (1843: 15 583) und verfügte über 109 Kirchen und zwei Klöster in 117 Gemeinden. Somit hatte mit Hilfe des Staates auch der Kirchenbau Fortschritte gemacht, denn 1841 hatte es im Rigaer Vikariat nur 24 Kirchen gegeben. Unter diesem Begriff sollte man sich indes nicht allzu viel vorstellen, handelte es sich doch meist um Gebetshäuser, die oft noch in einfachen Wohnhäusern untergebracht waren.⁵⁸ Platon stand ein weiteres Jahrzehnt an der Spitze der Rigaer Eparchie, scheiterte jedoch wie sein Vorgänger am nach wie vor ungeklärten Verhältnis der Konfessionen und an der grundsätzlich affirmativen Haltung der weltlichen Macht

52 Zit. nach Buchholz, *Fünfzig Jahre* (wie Anm. 20), S. 145.

53 Ebenda, S. 43.

54 Näher bei Brüggemann, *Imperiale und lokale Loyalitäten* (wie Anm. 43).

55 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 186 f.

56 Siehe Svetlana N. Kovalchuk: *Der baltische Generalgouverneur Fürst Aleksandr A. Suvorov und die Verfolgung der Altgläubigen in Riga*, in: Brüggemann, Woodworth (Hrsg.), *Russland an der Ostsee* (wie Anm. 7), S. 191-214.

57 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 187 f.

58 Ukaz Ego Imperatorskogo Veličestva (...) [Ukas Seiner Kaiserlichen Hoheit (...)], in: LVVA, F. 7462, Fb. 1, A. 5, Ukaz Sinoda o preobrazovanii Rižskogo vikariatstva v samostojatel'nuju eparchiju, ob utverždenii Pribaltijskogo pravoslavnogo bratstva, o soderžanii duchovnych učilišč i dr. III [Ukaz des Synods über die Umwandlung des Rigaer Vikariats in eine selbstständige Eparchie, über die Bestätigung der Baltischen Orthodoxen Bruderschaft, über den Inhalt der Geistlichen Lehranstalten etc. III], Bl. 1-4; F. 7462, Fb. 1, A. 6, Ukaz Sinoda o vozvedenii episkopa Platona v san archiepiskopa [Ukaz des Synods über die Ernennung des Bischofs Platon zum Erzbischof], Bl. 1-2r; Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 57, 118, 189. Zum Revaler Vikariat Illarion A. Čistovič: *Istorija pravoslavnoj cerkvi v Finljandii i Ėstljandii, prinadležaščich k Sanktpeterburgskoj eparchii* [Geschichte der orthodoxen Kirche in Finnland und Estland, die zur St. Petersburger Eparchie gehörten], S.-Peterburg 1856, S. 149-154; Aleksij II, *Pravoslavie* (wie Anm. 34), S. 259-261.

zum Status quo in den Ostseeprovinzen. Die Konfrontation verschärfte sich nicht zuletzt deshalb, weil Suvorovs Nachfolger auf dem Posten des Generalgouverneurs, Infanteriegeneral Wilhelm Heinrich Lieven, ein lutherischer Deutscher war. Diesmal ging es um die so genannten Rekonvertiten, die mit der Rückkehr in die Lutherische Kirche jedoch gegen das Gesetz verstießen. Während ihnen in der Literatur viel Aufmerksamkeit gewidmet worden ist,⁵⁹ soll es im Folgenden um diejenigen gehen, die der Staatskirche treu blieben.

Das Problem des Profils der orthodoxen Geistlichkeit blieb akut. Kryžanovskij bestätigte noch 1884, dass die Aufgabe der Geistlichkeit dort, wo der Deutsche mit seinem „ganzen Talmud lokaler ‚Rechte‘, ‚Privilegien‘, ‚herausgebildeten Sitten der alten Zeiten‘ usw.“ herrschte, nicht leicht sei.⁶⁰ Der orthodoxe Priester stand stets in Konkurrenz zu den akademisch ausgebildeten lutherischen Pastoren, die im Idealfall stets mehrere Funktionen in ihrer Gemeinde ausfüllten und zugleich Arzt, Tierarzt, Lehrer, Anwalt, Agronom und geistiger Hirte waren. Ein gutes Verhältnis zum Pastor hatte aufgrund dessen enger Beziehung zum Gutsherrn zudem eine gewisse Schutzfunktion. Für den orthodoxen Hirten war es in der fremden Umwelt nicht leicht, sich eine vergleichbare Vertrauensposition zu erarbeiten. Hinzu kam die materielle Lage: „Jeder orthodoxe Priester ist unvergleichlich ärmer als jeder lutherische Pastor“, schrieb ein Priester aus Fellin (Viljandi): „In den Augen der Andersgläubigen löst dies nur Verachtung gegenüber dem Stand aus.“⁶¹ Schon Filaret hatte versucht, einige seiner Absolventen aus der Moskauer Geistlichen Akademie für den Dienst in Riga zu gewinnen, doch ließ sich zunächst niemand überreden. Die Angst vor der Arbeit an der lutherischen Ostseeküste ließ es auch den besten Absolventen als nicht ratsam erscheinen, dem Ruf des Lehrers zu folgen.⁶² So behalf Filaret sich anfangs mit der Salbung einfacher Orthodoxer aus der Gegend, weil er nicht ohne Grund davon ausging, dass ein gebürtiger Livländer gegenüber einer in den Zentralgouvernements aufgewachsenen Person einige Vorteile aufzuweisen hatte. Die Mentalität des livländischen Bauern sei eine andere als die des Russen. Man könne auch in vielen Jahren am Pskover Geistlichen Seminar nicht lernen, wie und wann man am besten mit dem einfachen Volk redet.⁶³ Bereits am 22. April 1845 hielt in Riga erstmals ein Lette einen orthodoxen Gottesdienst auf Lettisch ab.⁶⁴

Aber noch knapp 40 Jahre später schrieb der Rigaer Bischof Arsenij, im Baltischen Gebiet habe einfach alles seine Bedeutung im Wettbewerb der Konfessionen: „die Kleidung, die Frisur, der Gang, die Intelligenz, die religiös-moralische Einstellung, Milde und Demut, Umgänglichkeit“. Der Priester dürfte keiner Versuchung erliegen, um nicht zu riskieren, dass die lokale Gesellschaft ihn verachte. Daher müssten an die Priester sehr hohe Maßstäbe gelegt werden.⁶⁵

59 Zuletzt Paul W. Werth: *Empire, Religious Freedom, and the Legal Regulation of „Mixed“ Marriages in Russia*, in: *Journal of Modern History* 80 (2008), S. 296-331; Gert v. Pistohlkors: *Die Ostseeprovinzen unter russischer Herrschaft (1710/95–1914)*, in: Ders. (Hrsg.): *Die baltischen Länder*, Berlin 1994, S. 266-450, hier S. 404-407.

60 Kryžanovskij, *Ostzejskij vopros* (wie Anm. 16), S. 54 f.

61 Zit. nach Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 71, 193 f.

62 Listovskij, *Filaret* (wie Anm. 23), Nr. 9, S. 92.

63 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 140, 185.

64 Ebenda, S. 140, 142 f.

65 Zit. nach ebenda, S. 295.

Andere Zeitgenossen sahen im russischen Glauben schon früh eine Chance für die Esten und Letten. Tolstoj lobte Ende 1845 in seinem Tagebuch den orthodoxen Klerus, selbst wenn er sich in Bezug auf Bildung und Gelehrsamkeit nicht mit dem lutherischen messen könne: Er diene „als treuer Bewahrer des Glaubens der Väter“ und stehe treu zum Volk, dessen Sitten er teile. Daher sei die Orthodoxie für die Esten und Letten ein Gewinn, schon weil das Luthertum in seinen Gläubigen nie eine Herde, sondern stets nur eine Weide gesehen hätte, von der es sich nährt.⁶⁶ Mehr als 30 Jahre später hatte sich diese Hoffnung nach dem Zeugnis einer selbstkritischen Zustandsbeschreibung aus orthodoxer (lettischer) Feder, der eingangs bereits erwähnten Broschüre, allerdings verflüchtigt. Viele der russischen Priester seien einfach nicht klar gekommen mit diesen fremden Völkern und ihren im Kern immer noch lutherischen Sitten, weshalb sie den Kontakt zu ihrer Gemeinde vernachlässigt hätten. Nicht zuletzt aufgrund ihrer Armut verhielten sich die russischen orthodoxen Priester „viel zu gewöhnlich“, zumal die Trunksucht unter ihnen verbreitet gewesen sei. Orthodoxe Esten und Letten würden sich oft „für ihre Hirten vor den Andersgläubigen“ schämen.⁶⁷

Die lokalen Sprachen blieben ein grundsätzliches Problem.⁶⁸ Der Schriftsteller Nikolaj Leskov, der sowohl dienstlich als auch privat einige Zeit in der Region verbracht hatte, berichtete von einem Priester in Reval (Tallinn), der im Winter nichts zu essen hatte, dennoch nicht wusste, wie er bei den Esten um Brot bitten konnte.⁶⁹ Nach dem Zeugnis des anonymen orthodoxen Autors beherrschte manch ein Gemeindepriester auch nach 30 Jahren Dienst keine der beiden Sprachen. Nicht einmal die Bischöfe wurden von dieser Kritik ausgenommen. Diese auf allen Stufen der Hierarchie zu beobachtende Ignoranz hätte die „sittliche Annäherung“ der Hirten und ihrer Herde erschwert. Zudem seien unter den russischen Vertretern der Staatskirche Neid, Misstrauen und sogar Hass gegenüber ihren estnischen und lettischen Glaubensbrüdern verbreitet.⁷⁰ Der ethnische Faktor erwies sich diesen Zeugnissen nach auch in den Reihen der Orthodoxie als trennend. Einer der wesentlichen Gründe für die Herausbildung eines gegenseitigen Misstrauens war nicht zuletzt der Umstand, dass die aus russischer Perspektive als natürlich angesehene Aufgabe des Orthodoxie, Esten und Letten Russland und den Russen anzunähern, für estnische und lettische Priester keine Priorität genoss.⁷¹

66 Zit. nach Buchholz, *Fünfzig Jahre* (wie Anm. 20), S. 139, 141; Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 295 f.

67 *Neskol'ko slov o sostojanii pravoslavija i o pravoslavnom duhovenstve v Pribaltijskom krae* [Einige Worte zum Zustand der Orthodoxie und über die orthodoxe Geistlichkeit im Baltischen Gebiet], Riga 1882, S.-Peterburg 1883, S. 9, 11 (Zitat). Als Autor vermutet Aleksandr Gavrilin den lettischen orthodoxen Priester Jānis Licis, der unter dem Pseudonym „Indrik Straumit“ zum Kronzeugen Samarins für das Märtyrertum der orthodoxen Esten und Letten in den 1860er Jahren geworden war. Auskunft Gavrilins an den Autor v. 25.4.2008.

68 Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 199.

69 Nikolaj S. Leskov: *Russkie dejateli v Ostzejskom krae*. (Svoi i čužie nabljudenija, opyty i zametki) [Russische Vertreter in den Ostseeprovinzen (Eigene und fremde Beobachtungen, Erfahrungen und Bemerkungen)], in: *Istoričeskij Vestnik* 14 (1883), S. 237-263, 492-519, hier S. 500 f.

70 *Neskol'ko slov* (wie Anm. 67), S. 10.

71 Evgenija L. Nazarova: *Russkij jazyk kak instrument rusifikacii/obrusenija Ostzejskogo kraja v politike vlastej i predstavlenijach obščestvennosti Rossijskoj imperii: XIX v.* [Das Russische als Instrument der Russifizierung der Ostseeprovinzen in der Politik der Behörden und den Vorstellungen der Gesellschaft des Russländischen Imperiums: 19. Jh.], in: Juozas Budraitis (Hrsg.):

Für Esten und Letten hing die Reputation der Orthodoxie zumindest am Ende des 19. Jahrhunderts nicht zuletzt von dem Anteil ab, den beide Bevölkerungsteile am Klerus hatten, konnte sie sich doch genau in diesem Punkt von der lutherischen Konkurrenz positiv abheben. Dieser Heimvorteil der estnischen und lettischen orthodoxen Priester erwies sich andererseits jedoch als Stein des Anstoßes für ihre russischen Glaubensbrüder. Kryžanovskij gab zu Beginn der 1880er Jahre zu bedenken, dass einige lutherische Praktiken die Orthodoxe Kirche zu beeinflussen drohten, so z.B. in der Frage der Ehe. „Liberale Ansichten“ dieser Art führten seiner Meinung nach allerdings geradewegs in „die Kommune“, untergruben die Familie und bedrohten damit den Staat in seinen Grundfesten.⁷² Mit orthodoxem Dogmatismus schuf man sich in der Region zudem neue Probleme. Bischof Filaret II. bestätigte Leskov den Ärger vieler Neophyten, dass ihnen, anders als ihren lutherischen Nachbarn, die Ehescheidung verwehrt war.⁷³ Leskov nannte auch einige Beispiele aus der Praxis, die eine deutliche Abkehr von den orthodoxen Traditionen in den zentralen Gouvernements bedeuteten. Vor allem vermied man Zeremonien unter freiem Himmel, so z.B. im Falle der traditionellen Kreuzprozession an Ostern oder der öffentlichen Weihen. Damit aber gab die Staatskirche ihren Anspruch auf Sichtbarkeit im öffentlichen Raum der Ostseeprovinzen auf und stellte implizit die These vom orthodoxen Boden selbst in Frage. Leskov akzeptierte diese Vorgehensweise als pragmatisch. Ihm zufolge war es manchmal einfach nicht angebracht, Dinge, die man in Moskau zu tun gewohnt war, auch in Riga durchzuführen.⁷⁴

Aber wie sollte die Orthodoxie mit einer defensiven, kompromissbereiten Handlungsstrategie im lutherischen Gebiet ihr Ziel der „vollkommenen geistigen Einigung [„duchovnoe edinenie“] der „tuzemcy“ mit den Russen“ erreichen?⁷⁵ Zu einem Vorzeigeprojekt in dieser Richtung sollte sich die seit der Gründung der Rigaer Eparchie in ein Geistliches Seminar aufgewertete Rigaer Schule entwickeln, der die Funktion einer lokalen Kaderschmiede zukam.⁷⁶ Hier sollte das kulturelle Kapital für den geistlichen Dienst in der Region angereichert werden. Das Ziel einer paritätischen Schülerzahl von je zehn Russen, Esten und Letten scheint jedoch in den ersten Jahren nicht erreicht worden zu sein. Nach Angaben der estnischen Historikerin Anu Raudsepp nahm man 12 Esten auf, da die Letten die ihnen zustehenden Plätze nicht hätten ausfüllen können. Ab 1851 gab es Aufnahmeprüfungen, bei denen die Kandidaten demonstrieren mussten, dass sie Russisch, Estnisch oder Lettisch lesen und schreiben konnten. Das Lehrprogramm bestand in den ersten Klassen aus Grundlagenfächern und vor allem dem Sprachunterricht. Theologie war Schwerpunkt in den höheren Klassen. Seit 1857 gehörten auch Griechisch und Hebräisch zu den obligatorischen Fächern.⁷⁷

Istoričeskij put' litovskoj pismennosti. Sbornik materialov konferencii [Der historische Weg der litauischen Schriftlichkeit. Konferenzsammelband], Vil'nius 2005, S. 260-290, hier S. 278.

72 Kryžanovskij, *Ostzejskij vopros* (wie Anm. 16), S. 111.

73 Leskov, *Russkie dejateli* (wie Anm. 69), S. 244, Anm. 1.

74 Ebenda, S. 492-496.

75 Kryžanovskij, *Ostzejskij vopros* (wie Anm. 16), S. 48.

76 Ioann Beljaev: *Sud'by pravoslavija v Pribaltijskom krae. Istoriko-ětnografičeskij očerk* [Schicksal der Orthodoxie im Baltischen Gebiet. Historisch-ethnografischer Abriss], S.-Peterburg 1901, S. 119-123.

77 Raudsepp, *Das Rigaer Geistliche Seminar* (wie Anm. 36), S. 512 f.

Die überraschende Entscheidung Erzbischof Platons aus demselben Jahr, Esten und Letten die Aufnahme nicht mehr zu gestatten, erklärt Raudsepp damit, dass diese „den russischen Geistlichen Konkurrenz“ zu machen drohten.⁷⁸ Leskov schrieb, Platon sei unzufrieden mit ihnen gewesen, da sie unter Lutheranern aufgewachsen waren, sich daher von der „russischen Natur“ unterschieden.⁷⁹ Platon selbst allerdings begründete seinen entsprechenden Antrag beim Hl. Synod damit, dass die estnischen und lettischen „Bauernkinder“ die für ihr Ethnos typische „Grobheit und die Neigung zu den Lastern“ in die Kirche trügen und man sie daher in ihren Gemeinden nur verachtete. Mit guten Argumenten wunderte sich Leskov darüber, da man im Gegenteil doch davon ausgehen könne, dass die Gemeinden vor allem diejenigen Priester verehrten, die aus ihrer Mitte kamen.⁸⁰ Der anonyme lettische Autor schrieb, Esten und Letten hätten die Kurse des Seminars „sehr oft mit den besten Zeugnissen“ abgeschlossen, selbst wenn damals nur ethnische Russen als Pädagogen tätig gewesen seien.⁸¹

Erst ab 1866/67 wurden wieder Esten und Letten in das Seminar aufgenommen, nachdem im Zuge der Erklärungsversuche, warum so viele der Neophyten der Staatskirche den Rücken gekehrt hatten, die exklusive Aufnahmepraxis des Seminars kritisiert worden war. Seit 1870 stand mit dem im russischen Milieu Rigas gut vernetzten Michaels Drekslers sogar erstmals ein orthodoxer Lette dem Seminar vor, dem zwei Esten als Sekretär und Inspektor beistanden. Das Seminar stand seither unter Leitung der „tuzemcy“. Drekslers, der das Rigaer Seminar und die Moskauer Geistliche Akademie absolviert hatte,⁸² soll zunächst ein gutes Verhältnis zu den am Seminar tätigen russischen Lehrern gehabt haben. Allerdings wurde die lettisch-estnische Seminarleitung von russischen Geistlichen, die erst in den 1870er Jahren nach Riga kamen, scharf kritisiert. Vor allem die nach Riga entsandten Absolventen der Kiever Geistlichen Akademie hätten versucht, Drekslers bei dem von 1877 bis 1882 amtierenden Rigaer Bischof Filaret II., der seit 1860 die Kiever Akademie geleitet hatte, in Ungnade zu bringen.⁸³ 1878 habe eine Revision ergeben, dass Drekslers einem „verlogenen Humanismus“ huldige und sich im Kontakt mit seinen Zöglingen zu familiär gebe („famil’jarničanie“). Daraufhin und aufgrund der zunehmenden Konflikte zwischen russischen und estnisch bzw. lettischen Lehrern, die sich gegenseitig beschuldigten, am Niedergang der Orthodoxie im Baltischen Gebiet schuld zu sein, habe sich der Bischof 1881 gezwungen gesehen, die Leitung abzusetzen.⁸⁴ Daraufhin kam es Leskov zufolge zu einem „offenen Kampf“ zwischen den Priestern estnischer und lettischer Herkunft mit ihren aus Russland abkommandierten Kollegen. Im Ergebnis sei ein Russe Seminarleiter geworden, der den lokalen Sprachen nicht mächtig war.⁸⁵ Ausdruck dieses Kampfes ist auch die

78 Ebenda, S. 513; Beljaev, *Sud’by* (wie Anm. 76), S. 123.

79 Leskov, *Russkie dejateli* (wie Anm. 69), S. 258 f.

80 Ebenda, S. 259.

81 *Neskol’ko slov* (wie Anm. 67), S. 14 f., Anm. 1.

82 Ebenda, S. 37; zu Drekslers Rolle im lettischen Milieu Rigas siehe Ulrike v. Hirschhausen: *Die Grenzen der Gemeinsamkeit. Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914*, Göttingen 2006, S. 249 f.

83 *Neskol’ko slov* (wie Anm. 67), S. 36–39; zur Persönlichkeit Filarets, der wie schon Filaret I. als Freidenker in orthodoxen Kreisen galt, Gavrilin, *Očerki* (wie Anm. 10), S. 264–266.

84 *Neskol’ko slov* (wie Anm. 67), S. 32 f., 37.

85 Leskov, *Russkie dejateli* (wie Anm. 69), S. 262.

zitierte Broschüre des orthodoxen Anonymus, in dem es heißt, dass die neue Leitung keinen der Vorwürfe gegen die alte Seminarleitung habe bekräftigen können. Einen „Niedergang des Glaubens“ habe sie genauso wenig erkennen können wie einen Hang zum Diebstahl und zum Alkohol unter den Zöglingen. An der gespannten Lage im Seminar trügen auch die russischen Lehrer eine Mitschuld.⁸⁶

Die Gründe für die Abkehr von der Orthodoxie im Land meinte der anonyme Autor darin zu erkennen, dass mehr als zehn Jahre lang keine Esten und Letten zu Priestern in Riga ausgebildet worden waren. Tatsächlich gab es unter den 175 orthodoxen Priestern in der Rigaer Eparchie zu Beginn der 1880er Jahre seinen Angaben zufolge nur 19 Esten und 13 Letten (18,3%), während immerhin 69 (39,4%) Absolventen des Rigaer Seminars waren.⁸⁷ Der Text des Autors versteht sich als Antwort auf einen in Riga herausgegebenen Nekrolog für Filaret II., in dem Esten und Letten beschuldigt wurden, für die Rekonversion ihrer Landsleute verantwortlich zu sein.⁸⁸ Wie zeitgleich auch in den lutherischen estnischen und lettischen Milieus entwickelte sich hier die Überzeugung, dass weder das deutsche Luthertum noch die russische Orthodoxie mit den kulturellen Praktiken der Bevölkerungsmehrheit zu vereinbaren seien. Weder „Herrenkirche“ noch „Zarenkirche“, weder deutsche noch russische Kulturträger seien in der Lage, in Est-, Liv- und Kurland ein tragfähiges Fundament zu errichten. Als Antwort auf die Vorwürfe, Esten und Letten seien fahrlässig im Umgang mit der orthodoxen Lehre, erklärte der anonyme Autor, noch nie habe eine Gemeinde, nachdem sie von einem Esten oder Letten geleitet worden war, um einen russischen Priester gebeten. Demgegenüber sei es durchaus vorgekommen, dass eine Gemeinde um den Austausch eines russischen Priesters durch einen „eigenen“ ersucht habe.⁸⁹ Eine gewisse Stabilisierung der Orthodoxie in den 1870er Jahren meinte der Anonymus in erster Linie auf den vermehrten Einsatz estnischer und lettischer Priester zurückführen zu können. Doch lobte er auch die russischen Absolventen des Rigaer Geistlichen Seminars. Wer die Esten und Letten kritisiere, sie seien unfähig, orthodox zu sein, entlarve hingegen nur die Enge seiner eigenen Weltanschauung und leugne indirekt die „Universalität der Orthodoxie“.⁹⁰

Bei diesem Text handelt es sich um einen interessanten Gegenentwurf zur üblichen russischen Sprachregelung des „sblizenie“ („Annäherung“) von Land und Leuten an der Ostsee mit dem Imperium, denn auch der lettische Autor nutzte diesen aus dem Arsenal der „language of assimilation“ stammenden Begriff.⁹¹ Allerdings nutzte er ihn in einem für russische Leser ungewöhnlichen Sinn, denn er sprach vom notwendigen „sblizenie“ der aus den zentralen Gouvernements stammenden russischen Priester an ihre lokale Gemeinde. Seiner Ansicht nach waren es die (russischen) Kritiker, die die „Samen des Streits“ auf

86 Neskol'ko slov (wie Anm. 67), S. 39 f.; Raudsepp beschränkt sich auf wenige Bemerkungen zu diesem Einschnitt, den sie pauschal mit dem „Einsetzen der Russifizierungspolitik“ begründet. Raudsepp, *Das Rigaer Geistliche Seminar* (wie Anm. 36), S. 517.

87 Neskol'ko slov (wie Anm. 67), S. 48, 50.

88 Ebenda, S. 3 f.; diese Broschüre verstand sich als Antwort auf Nekrolog Preosvjaščennogo Filareta, episkopa Rižskogo i Mitavskogo [Nekrolog auf Seine Heiligkeit Filaret, Rigaer und Mitauer Bischof], Riga 1882.

89 Neskol'ko slov (wie Anm. 67), S. 28 f.

90 Ebenda, S. 42 f., 54 f.

91 Austin Jersild: ‚Russia,‘ from the Vistula to the Terek to the Amur, in: *Kritika* 1 (2000), S. 531-546, hier S. 542 f., Anm. 19; Karjahärm, *Terminology* (wie Anm. 3).

ethnischer Basis in die Orthodoxe Kirche hineingetragen und damit nur „Schaden für die Orthodoxe und die russische Sache im *kraj*“ angerichtet hätten.⁹² Hier wurde einmal nicht die Assimilation der Esten und Letten an die Russen, sondern die Akkulturation Letzterer an den „borderland context“ gefordert.

Dass das Rigaer Seminar einige „hervorragende Esten und Letten ausbildete“,⁹³ entsprang auch nicht gerade den Vorstellungen des Seminargründers Filaret. Noch Ende der 1880er Jahre kritisierte Listovskij, dass in den 1840er Jahren eine einmalige Chance vertan worden sei: „In einem Zuge“ hätte man damals „das Grenzgebiet russifizieren [„obrusit’ pograničnyj kraj“] können“. Anstelle dessen müsse man heute die damals vorherrschende „Gleichgültigkeit“ als das „moralische und politische Unvermögen“ der Repräsentanten des Staates interpretieren. Listovskij war sich dabei der Einmaligkeit dieser Chance bewusst, denn mit resignierendem Unterton fügte er hinzu, „wir“ hätten als „Ersatz für die deutschen Präntentionen“ erlaubt, „dass die Idee irgendeines ‚Lettland‘ mit einer eigenständigen sozialen und politischen Organisation“ aufgetaucht sei.⁹⁴ Somit gab es auch im orthodoxen Diskurs eine Ahnung von einem geistigen Separatismus unter den Esten und Letten. Was blieb unter diesen Bedingungen von dem Ideal des „sblizenie“ mit der russischen Welt?

Die baltische Orthodoxe Kirche zwischen Anspruch und Wirklichkeit

Zu Beginn der 1880er Jahre erlebte auch Estland eine spontane Konversionsbewegung zur Orthodoxie. Die Revision Senator Manaseins hatte den Bauern demonstriert, dass der imperiale Rahmen ihrer Existenz möglicherweise einen effektiveren Schutz bieten konnte als der provinzielle. Allerdings war diese Bewegung lokal begrenzt auf die westlichen Kreise des Gouvernements Estland, wo sie zudem erheblichen Erfolg ausgerechnet unter den Schweden der Insel Worms (Vormsi) hatte, sowie auf einige Regionen in Kurland. Zahlenmäßig erreichte sie bei Weitem nicht das Ausmaß der livländischen Ereignisse in den 1840er Jahren. Insgesamt nannte der Hl. Synod die Zahl von 15 652 Esten und Letten, die von 1883 bis 1887 den orthodoxen Glauben annahmen. In den Jahren 1887 bis 1894 kamen noch einmal 9 968 hinzu.⁹⁵ Die gut 10 000 konvertierten Esten aus dem Gouvernement Estland waren eine Art Morgengabe für den seit 1885 amtierenden estländischen Gouverneur Sergej V. Šachovskoj, für den das Problem der Ostseeprovinzen, d.h. die Machtfrage in der deutschen Region, „einzig und allein durch den Beitritt der lokalen Bevölkerung zur

92 Neskol’ko slov (wie Anm. 67), S. 6.

93 Aleksei Bellegarde: Minu mälestusi Eestimaa kubernerina [Meine Erinnerungen als estländischer Gouverneur], Tartu 1937, S. 25; russ. Original: Aleksej V. Bel’gard: Vospominanija [Erinnerungen], Moskva 2009, S. 42.

94 Listovskij, Filaret (wie Anm. 23), Nr. 10, S. 236.

95 Zu dieser Bewegung unter den Esten siehe Leida Rebane: Osav üleskutse vene-õigeusu propageerimiseks 1882 a. [Ein geschickter Aufruf zur Propaganda der Orthodoxie von 1882], in: Ajalooline Ajakiri 11 (1932), S. 222-228; dies.: Usuvahetuslik liikumine Läänemaal aa. 1883–1885 [Die Konversionsbewegung in Läänemaa 1883–1885], in: Ajalooline Ajakiri 12 (1933), S. 79-93, 129-147, 195-206.; Aleksij II, Pravoslavie (wie Anm. 34), S. 287-299. Genaue Zahlen bei Gavrilin, Očerki (wie Anm. 10), S. 288, 293.

Orthodoxie“ gelöst werden könne.⁹⁶ Es unterstreicht jedoch die relative Außenseiterposition seiner Überzeugung, dass selbst ein kirchliches Organ diesen Zusammenhang anders sah. 1882 hatte der „Cerkovno-obščestvennyj vestnik“ („Kirchlich-gesellschaftlicher Bote“) darauf hingewiesen, dass Staat und Kirche in Fragen der Konversion unbedingt getrennt werden müssten. Man könne nicht aus den Konversionen von Esten und Letten zur Orthodoxie deren Hang zur russischen Staatlichkeit („gosudarstvennost“) ableiten, schließlich flöhren sie vor ihren Gutsherren, nicht vor dem Luthertum.⁹⁷

Šachovskoj jedoch blieb von solchen Überlegungen unbeeindruckt: „Vergessen Sie nicht“, schrieb er 1887, „dass Russland und die Orthodoxie Synonyme sind. Die Nationalität gleicht sich in der Orthodoxie an oder verschwindet ganz“. Die „lokalen Völker“ sollten sich im Glauben mit Russland verschmelzen und dadurch begreifen, dass nicht nur ihre materielles, sondern auch ihr geistiges Wohl einzig vom „vollständigen Zusammenfließen [„slitie“] mit der großen russischen orthodoxen Familie“ abhinge.⁹⁸

Zur Enttäuschung des Gouverneurs war selbst Oberprokurator Konstantin Pobedonoscev gegen die Einrichtung eines estländischen Vikariatsbistums und einer Mission unter den Esten. Man solle erst einmal dafür Sorge tragen, dass die gerade konvertierten Esten vernünftig kirchlich betreut würden, schrieb er Anfang 1887, da sonst ein erneuter Abfall von der Orthodoxie kaum zu verhindern wäre. Somit waren die Esten und Letten für Pobedonoscev letztlich doch nicht zu Russen zu machen, denn würde ein Russe von der Orthodoxie abfallen? Die Mission zu verstärken, erklärte der Oberprokurator jedenfalls zum „falschen Weg“. Solange die russische Macht „in diesem *kraj* noch nicht auf festen Füßen steht und das russische Element dort noch nicht genügend entscheidende Autorität errungen hat“, sei es zudem unvernünftig, Esten und Letten in höchste Ämter einzusetzen.⁹⁹ Auch im Hl. Synod machte sich augenscheinlich die Sorge breit, dass man die Kontrolle über die orthodoxen Esten und Letten im Baltischen Gebiet auch verlieren könnte. Wahrscheinlich hatte man registriert, dass sich aufgrund der Konversionen in der ersten Hälfte der Dekade das nationale Verhältnis innerhalb der orthodoxen Bevölkerung erheblich zu Gunsten der Esten verschoben hatte. Betrug der Anteil der Esten an den Orthodoxen im Gouvernement 1882 noch 12,1%, so sorgten die Neophyten dafür, dass er bis 1897 auf 44,9% stieg.¹⁰⁰ In der baltischen Orthodoxen Kirche war das russische Element auf dem Rückzug.

96 L.: Knjaz' S.V. Šachovskoj i delo pravoslavija na Pribaltijskoj okraïne [S.V. Šachovskoj und die orthodoxe Sache im Baltischen Grenzland], in: Iz archiva knjazja Sergeja Vladimiroviča Šachovskogo [Aus dem Archiv des Fürsten Sergej Vladimirovič Šachovskoj], t. III, S.-Peterburg 1910, S. I-LIX, hier S. V.

97 Cerkovno-obščestvennyj vestnik, Nr. 71 v. 29.5.1882, zit. nach Leskov, Russkie dejateli (wie Anm. 70), S. 244.

98 Šachovskoj an V.K. Sabler v. 17.2.1887, in: Iz archiva (wie Anm. 97), S. 26-31, hier S. 26 f. Zum synonymen Gebrauch der Begriffe „Russen“ und „Orthodoxe“ in Polen siehe Rolf, Russische Herrschaft (wie Anm. 2), S. 172. Die hier vorgenommene Trennung der „unsere“ – Russen und Orthodoxe – von den „anderen“ war jedoch aufgrund der estnischen und lettischen Konversionen im Baltischen Gebiet nicht ohne Weiteres möglich.

99 Pobedonoscev an Šachovskoj v. 19.2.1887, zit. nach L., Knjaz' S.V. Šachovskoj i delo (wie Anm. 97), S. XLIX f.

100 Csaba J. Kenéz: Die Bevölkerung des Gouvernements Estland 1850–1897. Ihre nationale und konfessionelle Gliederung, in: Gert v. Pistohlkors, Andrejs Plakans u.a. (Hrsg.): Bevölkerungsveränderungen und sozialer Wandel in den baltischen Provinzen Rußlands 1850–1914 / Popu-

Selbst die unter Alexander III. wieder aufgenommenen Pastorenprozesse gegen lutherische Priester wurden 1893 von Pobedonoscev kritisiert. Man könne nicht die Rekonversion stillschweigend gestatten, um sie 20 Jahre später wieder zu verurteilen. Das habe mit „Gerechtigkeit“ nichts zu tun und gefährde vor allem das politische Ziel der „Befriedung der Geister“ („zamirenje umov“).¹⁰¹ Stabilität blieb das höchste Gut, was unter den verschärften Bedingungen der 1890er Jahre auch hieß, dass vor allem in religiös verwaisten Seelen der Keim sozialistischer Umtriebe vermutet wurde. Aber erst das Toleranzedikt von 1905 gab der Lutherischen Kirche im Baltischen Gebiet die notwendige Sicherheit, vor vergleichbaren Eingriffen des Staates in Zukunft gesetzlich geschützt zu sein. Zuvor blieb das Problem ungelöst und demonstrierte nur die Schwierigkeit, eine privilegierte Orthodoxie, die Idee der religiösen Toleranz und die Integrität des Imperiums in einer Zeit des aufsteigenden Nationalismus aufeinander abzustimmen.¹⁰²

Die russische geistliche wie weltliche Bürokratie stand unter Alexander III. vor dem Problem, dass „Russentum“ und Orthodoxie an der nicht-russischen Peripherie nicht synonym waren. Wer im Kontext des Imperiums und seiner Zivilisierungsmission davon ausging, dass die „inorodcy“ gerade auch durch den Glauben russischer gemacht würden, wurde im „borderland context“ damit konfrontiert, dass sich Esten und Letten des russischen Glaubens bedienten, um einen eigenen Weg zu finden. Die Befürchtung Tolstojs, Esten und Letten trügen Elemente des Luthertums in die Staatskirche, wurde so fast zu einer selbsterfüllenden Prophezeiung. Die Erkenntnis, ein Bauer werde niemals jemanden Landsmann nennen, der nicht desselben Glaubens war, musste zum Ende des 19. Jahrhunderts dahingehend erweitert werden, dass ein Landsmann möglichst auch dieselbe Muttersprache haben sollte. Das Baltische Gebiet jedoch blieb konfessionell weiterhin recht homogen. 1891 lebten in Estland 95% Lutheraner und 4% Orthodoxe, während in Livland (81% / 13%) und Kurland (74% / 18%) der Anteil der Staatskirche etwas höher war.¹⁰³ 1908 gab es in Kurland jedoch nur noch 5% Orthodoxe (incl. Altgläubige), in Estland 9% und in Livland 15,5%.¹⁰⁴ Von den über 280 000 Orthodoxen im Baltischen Gebiet war 1904 ca. ein Viertel russischer Herkunft.¹⁰⁵

Im Oktober 1908 gab Generalgouverneur Aleksandr N. Möller-Zakomel'skij in einem Brief an Ministerpräsident Stolypin im Oktober 1908 zu bedenken, dass das Toleranzedikt Nikolaus' II. der Politik der Festigung der „russkie načala“ im Baltischen Gebiet widerspreche. Zudem erinnerte er daran, dass die orthodoxe Geistlichkeit auch nach 60 Jahren immer noch schlechter ausgebildet und versorgt sei als ihre lutherische Konkurrenz, weshalb ihre Vertreter nicht selten vor allem in den ländlichen Gemeinden ein untätiges und zuweilen

lation Shifts and Social Changes in Russia's Baltic Provinces, Lüneburg 1995, S. 45-83, hier S. 70.

101 Zit. nach Aleksandr Ju. Polunov: Pod vlast'ju ober-prokurora. Gosudarstvo i cerkov' v epochu Aleksandra III [Unter der Macht des Oberprokurors. Staat und Kirche in der Epoche Alexanders III.], Moskva 1996, S. 115; Werth, Empire (wie Anm. 59), S. 315.

102 Werth, Empire (wie Anm. 59), S. 316.

103 Freeze, Lutheranism (wie Anm. 15), S. 304, Anm. 15.

104 Pravoslavie i l'juteranstvo (wie Anm. 20), S. 10 f.

105 Michael H. Haltzel: The Baltic Germans, in: Edward C. Thaden (Hrsg.): Russification in the Baltic Provinces and Finland, 1855–1914, Princeton 1981, S. 111-204, hier S. 162; nach Pravoslavie i l'juteranstvo (wie Anm. 20), S. 12, gab es 1904 222.562 Orthodoxe in der Rigaer Eparchie. Die größere Zahl könnte darauf beruhen, dass die Altgläubigen mit einbezogen wurden.

auch sittlich verdorbenes Leben führten.¹⁰⁶ Mit solch einer Kirche war nach Ansicht des Generalgouverneurs buchstäblich kein Staat zu machen.

Auf dem 25. Kongress der Rigaer Eparchie wurde im selben Jahr Bilanz gezogen. Man sei immer noch eine schwache Minderheit. Daher könne man froh sein, wenn nach dem Toleranzedikt nicht mehr als 10 000 Menschen der Orthodoxie den Rücken gekehrt hätten.¹⁰⁷ Tatsächlich machten die insgesamt wohl 15 000 Rückkehrer im ganzen Imperium nur 4,5% aller Austritte aus der Orthodoxen Kirche nach 1905 aus, da hiervon vor allem die Katholische Kirche und der Islam profitierten.¹⁰⁸ Der Kongress konstatierte, dass weiterhin alles Deutsche als „beispielhaft und nachahmenswert“ gelte, während alles Russische „dunkel, rückständig und nicht weiter beachtenswert“ sei. Allerdings ging dieser Kongress nicht richtig hart mit den Esten und Letten ins Gericht, da die Orthodoxe Kirche ohne sie eine reine Diasporakirche geblieben wäre. Aber die estnischen und lettischen „nationalen Aktivisten“ („narodnye dejateli“) verstünden einfach nicht, dass die Orthodoxie nicht einfach die Religion irgendeines Volks („narod“) sei, sondern viele Völker („narodnosti“) verbinde. Als „wahrlich katholische Weltreligion“ sei sie dem Luthertum überlegen, das nur ein „reines Produkt des deutschen Geistes“ sei.¹⁰⁹

War dies schon die Aufkündigung der Verschmelzungsrhetorik? In den Beschlüssen des Kongresses der Rigaer Eparchie kommt sie jedenfalls nicht mehr vor. Der Kongress erteilte den Geistlichen ein Toleranzgebot gegenüber den „inovercy“, den Andersgläubigen, hoffte auf die wohlthätige Arbeit der Bruderschaften, regte an, nach lutherischem Vorbild das gemeinsame Singen zu verstärken und empfahl den Priestern, sich vor Ort in landwirtschaftlichen Vereinen oder Enthaltungsgruppen zu engagieren, ohne führende Posten anzustreben oder sonst „negativ aufzufallen“. Die Delegierten versicherten sich vorsorglich, es habe noch keinen Fall gegeben, in dem ein estnischer oder lettischer Priester separatistische Ansichten vertreten hätte. Zugleich war allen bewusst, dass viel zu wenige Absolventen des Rigaer Seminars als Gemeindepriester in der Region blieben, weshalb oft Personen ernannt wurden, die auf ihre Aufgabe nicht vorbereitet waren. Deutlich wurde auf dem Kongress der Wunsch, vor allem lokale Russen in die Gemeinden zu schicken. Denn nur sie verfügten über die geistige und moralische Kraft, auf die sich die lokale orthodoxe Gesellschaft stütze, und stellten „das feste Verbindungsglied zwischen der hiesigen Grenzregion und dem großen russischen Staat dar“.¹¹⁰ Damit war die Orthodoxe Kirche im „borderland context“ angekommen. Die Resignation war in dem Anspruch, nur ein „Verbindungsglied“ zwischen Kern und Peripherie sein zu wollen, unüberhörbar. Der Kongress zumindest sah den Kampf

106 Möller-Zakomel'skij an Stolypin v. 30.10.1908, in: Toomas Kar'jachjarm [Karjahärm] (Hrsg.): *Imperskaja politika Rossii v Pribaltike v načale XX veka. Sbornik dokumentov i materialov* [Imperiale Politik Russlands im Baltikum zu Beginn des 20. Jahrhunderts], Tartu 2000, S. 313.

107 Rešenija XXVII eparchial'nogo s'ezda duchovenstva Rižskoj eparchii. 28.10.–13.11.1908 [Beschlüsse des 27. Eparchie-Kongresses der Geistlichkeit der Rigaer Eparchie 28.10.–13.11.1908], in: Karjahärm (Hrsg.), *Imperskaja politika* (wie Anm. 106), S. 298-312, hier S. 300, 305 f.

108 Freeze, *Lutheranism* (wie Anm. 15), S. 315; *Pravoslavie i ljuteranstvo* (wie Anm. 20), S. 52, 54, nennt 12 000 Rekonversionen im Baltischen Gebiet, 14 500 insgesamt. Toomas Karjahärm: *Vene imperium ja rahvuslus. Moderniseerimise strateegiad* [Das Russische Imperium und der Nationalismus. Strategien der Modernisierung], Tallinn 2012, S. 53, spricht von bis zu 30 000.

109 Rešenija XXVII eparchial'nogo s'ezda (wie Anm. 107), S. 304 f.

110 Ebenda, S. 307-312; *Pravoslavie i ljuteranstvo* (wie Anm. 20), S. 96 f.

um die Missionierung des Baltischen Gebiets verloren. Es war, als ob die Orthodoxie ihre Rolle als Förderin der „russkie načala“ aufgab.

Im „all-imperial context“ jedoch wurde der Anspruch auf kulturelle Dominanz an der Ostseeküste weiter vertreten.¹¹¹ Im März 1913 organisierte die „Baltische Orthodoxe Bruderschaft“ („Pribaltijskoe pravoslavnoe bratstvo“) in der Hauptstadt eine hochrangig besuchte Veranstaltung, die auf den schlechten Zustand der orthodoxen Gemeindeschulen aufmerksam machte.¹¹² In einem ausführlichen Vortrag über die „historischen Verdienste“ der Orthodoxie im Baltischen Gebiet ließ der Rigaer Geistliche Vladimir Pliss keinen Zweifel daran, dass das Baltische Gebiet eine der „Perlen in der Krone“ des Zaren, eine „Tür nach Europa“ und zugleich die natürliche Grenze des Imperiums sei. Es folgte das aus Samarins Schriften bekannte Arsenal an Argumenten, aufgrund dessen gezeigt wurde, dass die Orthodoxie der wahre historische Kulturträger in der Region und damit zugleich Garant der russischen Staatlichkeit sei. Das historische Verdienst der Orthodoxie, die nie „absichtlich“ denationalisiere, sondern stets auf eine natürliche Form der „rusifikacija“ ziele, sah Pliss darin, dass sie die Esten und Letten „auf eine nie zuvor gekannte Höhe der geistigen kulturellen Entwicklung“ gehoben und sie dem großen russischen Volk „angenähert“ hätte.¹¹³

Dieses „sblizenie“ jedoch, und das wusste auch Pliss, hatte mit Assimilation nichts mehr zu tun. Der rhetorische Grat, auf dem er hier wanderte, war schmal. Eine orthodoxe Erziehung erhalten zu haben, schloss nicht mehr aus, für nationale Autonomie einzutreten, wie an den Karrieren der späteren estnischen Staatsgründer Konstantin Päts und Jaan Poska – beide Schüler des Rigaer Geistlichen Seminars – abzulesen ist. Damit waren Religion und „russkost“ (etwa: Russizität) nicht mehr identisch. Vladimir Pliss' natürliche „rusifikacija“ blieb im Baltischen Gebiet aus.

Summary

This article deals with Russian Orthodoxy in the Baltic Provinces of the Russian empire, a topic rarely addressed in scholarly literature that usually focuses on Lutheran Estonians and Latvians whereas their orthodox compatriots are neglected. However, the scope of this text is limited since it concentrates on the question if orthodoxy actually brought Estonians and Latvians closer to Russia. In other words, did Orthodoxy play the role ascribed to it in Russian nationalist discourse, namely did it “russify” the Baltic provinces?

After a short discussion of the emergence of Orthodoxy as a religious factor in the region during the mass conversions of Estonians and Latvians in the 1840s, the article provides some basic information about the orthodox population of the Baltic Provinces. Then it

111 Pravoslavie i l'juteranstvo (wie Anm. 20), S. 138.

112 Pravoslavnye narodnye školy v Pribaltijskich gubernijach. Istoričeskoe značenie ich i sovremennoe bedstvennoe položenie [Orthodoxe Volksschulen in den Baltischen Gouvernements. Ihre historische Bedeutung und aktuelle armselige Lage], S.-Peterburg 1914, S. 6.

113 Vladimir I. Pliss: Istoričeskaja zasluga i prodolžajuščeesja značenie pravoslavnoj načal'noj školy v Pribaltijskom krae dlja pravoslavno-russkogo dela [Das historische Verdienst und die fortgesetzte Bedeutung der orthodoxen Grundschule im Baltischen Gebiet für die orthodox-russische Sache], in: Pravoslavnye narodnye školy (wie Anm. 112), S. 9-36, hier S. 9 f., 21, 25, 28 f.

goes on to introduce the Riga Theological Seminary established in 1850 as a school for the local orthodox clergy initially meant for Russians, but also for Estonians and Latvians. However, according to an anonymous brochure supposedly written by an orthodox Latvian in 1882, there were many conflicts on ethnic grounds among the orthodox elites in the Baltic provinces. This brochure namely defended the impact of Estonians and Latvians on the Riga Seminary against accusations of their Russian brothers in faith who blamed all problems of Orthodoxy in the Baltic provinces solely on the non-Russian clergy.

Although we still do not know enough about the history of this institution, it is indicative of the self-awareness of the seminarists of local origin that the anonymous author uses one of the key-terms of the Russian “language of assimilation” (Austin Jersild), “sblizhenie” (“confluence”), in a quite unusual way since in his usage, priests of Russian origin in the Baltic borderland had to adapt oneself to local circumstances. Thus even people who supposedly were chosen by the Russian imperial elites as proponents of Russia’s mission in the non-Russian peripheries, already prior to Alexander’s III centralising reforms in the Baltic provinces decidedly protested against any attempts to simply impose Russian customs and traditions on the local environment. When in 1908 a congress of the Riga eparchy seriously debated the introduction of Lutheran patterns of choir singing in orthodox services in order to make the latter more attractive to the local population, it thus admitted quite pragmatically that the orthodox objective in the Baltic provinces should only be to save and to care for what had already been achieved. As the conclusion shows, however, still on the eve of the First World War in orthodox discourse a “natural” form of Russification of Estonians and Latvians remained the ultimate goal of the imperial orthodox idea. As this paper argues, this vision considerably underestimated the level of self-awareness reached by Estonians and Latvians already by the 1880s.