

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte

Herausgegeben
im Auftrag des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte und in
Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut Münster
von
Peter Maser, Dietrich Meyer und Christian-Erdmann Schott

Folge 6

„Der Pietismus und seine Nachwirkungen im östlichen
Europa“

Münster 2004

Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 6 (2004)

© 2004

Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte in Verbindung mit
dem Ostkirchen-Institut Münster

Alle Rechte vorbehalten

Gesamtherstellung: Druckerei Uwe Nolte, Iserlohn

Printed in Germany

ISBN: 3-9808538-1-0

Inhalt

Vorwort	V
Martin Greschat:	
Orthodoxie und Pietismus	1
Grzegorz Jasiński:	
Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung in Masuren: Die Gruppe der „Heiligen“ (Kreis Ortelsburg) um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert	11
Zoltán Csepregi:	
Pietismus in Ungarn 1700-1758	25
Gerd Stricker:	
Reflexe des Pietismus und Neu-Pietismus auf russischem Boden	39
Arnulf Baumann:	
Bessarabische Frömmigkeit oder erweckliche Frömmigkeit bei den Lutheranern Bessarabiens. Auswirkungen des Glaubens im täglichen Leben früher und heute	67
Ralph Hennings:	
„Aus dem Tagebuch eines bekehrten russischen Rabbiners“. Ein <i>ad- versus-judaeos</i> -Text aus der evangelisch-lutherischen Kirche in Ruß- land	74
Peter Maser:	
Der alte Bileam. Herder und das Judentum	106
Christian-Erdmann Schott:	
Dein Wille geschehe: Jochen Klepper – Joachim Konrad – Katharina Staritz – zum 100. Geburtstag	124
Klaus Schulz-Sandhof:	
Vor 65 Jahren: Werner Marienfeld – Stationen eines Lebens	137

Arnulf Baumann:	
Die Bedeutung und Entwicklung der Ostgottesdienste	146
Martin Sprungala:	
Der Großpolnische Aufstand im südlichen Kreis Bomst aus „katholischer Sicht“	152
Arnulf Baumann:	
Gesundheitsversorgung in den Partnerschaftsgebieten der Hilfskomitees	162
Buchbesprechungen	166
Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	178
Zum Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte	179
Register	181

Die in den Beiträgen verwendeten Abkürzungen für Bibelzitate, Zeitschriften, Serien, Lexika und Quellenwerke richten sich – soweit nicht anders vermerkt – nach dem Internationalen Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete, hg. v. Siegfried Schwertner, 2. überarb. u. erw. Aufl. Berlin/New York 1991.

Vorwort

Der Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte (VOKG) dokumentiert in der 6. Folge der ‚Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte (BOKG)‘ vor allem die überarbeiteten Vorträge der internationalen Tagung, die der Fachausschuß Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) in Verbindung mit dem Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e.V. und dem Ostkirchen-Institut Münster im September 2002 in Prag unter dem Thema ‚Pietismus als europäisches Phänomen‘ veranstaltet hat. Sehr bald wurde in den Diskussionen dieser Tagung deutlich, im Blick auf das östliche Europa geht es vor allem darum, die Nach- und Fernwirkungen jenes Pietismus aufzuzeigen, der in Mittel- und Westeuropa seine Wurzeln hatte. Die Beiträge dieses Bandes, die unabhängig von der Prager Tagung entstanden, reihen sich jedoch in das Gesamtthema dieser Folge der BOKG durchaus ein. Das betrifft auch jene Beiträge, die bis in die jüngste Vergangenheit und Gegenwart hinein führen.

Die Herausgeber danken dem Fachausschuß Kirchengeschichte der EKMOE und insbesondere Herrn Oberkirchenrat Reiner Rinne vom Kirchenamt der EKD in Hannover für die weiterführende Zusammenarbeit mit dem Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte und dem Ostkirchen-Institut Münster. Konnten wir doch inzwischen im September 2003 sehr erfolgreich eine weitere Tagung zum Thema ‚Kirchengeschichte in Lebensbildern‘ im Tagungszentrum Agape der Evangelischen Kirche A.B. in Svätý Jur bei Bratislava durchführen, deren Beiträge in der Folge 7 der BOKG veröffentlicht werden sollen.

Vor allem danken wir aber unseren Autorinnen und Autoren, die uns ihre Texte – oft in erheblich überarbeiteter und erweiterter Form – zum Druck überließen.

Am 3. August 2003 beging der Vorsitzende unseres Vereins und Direktor des Ostkirchen-Instituts Münster, Professor Dr. Peter Maser, seinen 60. Geburtstag. Dazu gratulieren wir ihm auch nachträglich noch sehr herzlich. Professor Maser darf auf ein umfassendes wissenschaftliches Schaffen in den Bereichen der ostdeutschen Kirchengeschichte, der kirchlichen Zeitgeschichte, der Geschichte des deutschen Judentums und der Christlichen Archäologie zurückblicken. Die Evangelisch-Theologische Fakultät der Universität Münster hat diese Verdienste im Rahmen eines festlichen Beisammenseins ausführlich gewürdigt. Für unseren Verein, der in enger Verbindung mit dem von Professor Maser geleiteten Ostkirchen-Institut Münster wirkt, ist auch die ‚Ostkirchliche Information – OKI-eMail‘ wichtig, die – finanziell getragen vom Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e.V. – von seiner Frau Malwine Maser redigiert wird. Wir wünschen beiden auch für die weitere Zukunft Gottes gutes Geleit!

Zu danken haben wir erneut dem Vorstand des Vereins ‚Haus der Heimat‘, der das Erscheinen auch dieser Folge der BOKG durch einen beträchtlichen Druckkostenzuschuß ermöglicht hat.

Pfarrer em. Dr. Christian-Erdmann Schott
stellvertretender Vorsitzender
des Vereins für ostdeutsche Kirchengeschichte

Orthodoxie und Pietismus*

Der Dreißigjährige Krieg belegte auch in Deutschland die schrittweise Auflösung des Konfessionalismus. Bald schon ging es da nicht mehr um einen Religionskrieg, sondern es wurde auf deutschem Boden um die europäische Vormachtstellung gestritten – wobei das katholische Frankreich im Bunde mit dem streng lutherischen Schweden gegen einzelne protestantische Fürsten des Reiches sowie das in Österreich und Spanien regierende Haus, das entschieden katholische Haus Habsburg, kämpfte. Die Verstärkung der Gegenreformation in einzelnen Territorien und in anderen Regionen die Entspannung der konfessionellen Ausprägung der christlichen Botschaft waren die Folge. Eine Konsequenz davon bildete das nun einsetzende schnelle Auseinandertreten von Kirchengeschichte und allgemeiner Geschichtswissenschaft. Die erstere beschränkte sich mehr und mehr auf die Vorgänge im eigenen Bereich und überließ die übrigen Bereiche des öffentlichen und politischen Lebens weitgehend anderen Gelehrten. Die Tatsache, daß man diese Epoche mit dem Namen von zwei religiös-theologischen Richtungen zu bezeichnen pflegt – eben Orthodoxie und Pietismus –, ist dafür ein klarer Beleg.

Die Kirchen waren in jener Zeit jedoch keineswegs aus der staatlichen Verfügungsgewalt entlassen. Eher das Gegenteil ist der Fall, also ihre stärkere und strengere Einbindung in das politische System. Insofern greift eine Betrachtungsweise zu kurz, welche die politisch ordnende und gestaltende Macht nicht in den Blick nimmt. Erst auf dem Hintergrund ihrer Aktionen wird vieles von den unterschiedlichen Reaktionen der Christenheit in dieser Epoche durchsichtig und verständlich. Es bedarf also einer Erweiterung des Gesichtswinkels: Über die konfessionelle und gesamtchristliche Sicht der Ereignisse hinaus muß das die Christenheit mitbedingende politische System mitsamt seinen Konsequenzen gesehen und analysiert werden.

Die dominierende politische Kraft in Europa war, mindestens seit dem 17. Jahrhundert, der Absolutismus, weshalb sich dieser Begriff auch als Epochenbezeichnung eingebürgert hat. „Der ‚Absolutismus‘, genauer gesagt: die absolute Monarchie war nicht nur ein Herrschaftssystem, sie prägte auch das soziale Gefüge, orientierte es auf den regierenden Fürsten, die Dynastie und den Hof, indem sie von oben her eine höfische Geltungsordnung mehr oder weniger durchsetzte.“¹ Verbunden damit war die Tendenz zur Vereinheitlichung und Zentralisierung der Verwaltung durch eine eigene, vom Fürsten abhängige Beamtenschaft sowie die Aufstellung eines stehenden Heeres und schließlich die Durchsetzung des Merkantilismus: eines Wirtschaftssystems, dessen unterschiedliche

* Überarbeitete und erweiterte Fassung meiner Einleitung zu: *Orthodoxie und Pietismus. Gestalten der Kirchengeschichte*. Bd. 7, Stuttgart 1982, S. 24-33.

1 Rudolf Vierhaus, *Deutschland im Zeitalter des Absolutismus (1648-1763)*. Göttingen 1978, S. 52.

Ausprägungen insgesamt darauf hinausliefen, möglichst wenig Geld ins Ausland abfließen zu lassen und deshalb so viele Produkte als eben möglich im eigenen Land herstellen zu lassen. Und was hier möglich war und was nicht, darüber entschied der absolute Herrscher!

Der Absolutismus wandte sich gegen die Landstände, gegen jene Repräsentanten der ‚Landschaft‘ – d.h. eines verschieden großen und unterschiedlich selbständigen Territoriums im fürstlichen Herrschaftsverband –, die bis dahin als Vertreter vor allem des Adels, manchmal auch der Städte und ganz selten der freien Bauernschaft wesentliche Rechte der politischen Selbstverwaltung wahrgenommen hatten. Dazu zählte als wichtigstes das Recht zur Erhebung von Steuern. Insofern ging ein nahezu revolutionärer Wandel aller Verhältnisse mit der Durchsetzung des Absolutismus prinzipiell Hand in Hand: Altes Recht, Herkommen und Traditionen galten nicht mehr selbstverständlich. Am Hof eröffnete sich ein neuer Lebensraum mit eigenen Ordnungen und Gesetzen. Ein neues Menschenbild entstand, das des Kavaliers, des galanten Menschen. Neu war auch die Kunst, waren die Schlösser und Parks, die den äußeren Rahmen dieser höfischen Welt bildeten. Und neu war hier schließlich die Tendenz zur Ersetzung des Hofpredigers durch den Juristen. Denn selbstverständlich wirkte der Absolutismus in die Kirchentümer aller Konfessionen hinein. Die Neigung, die Kirche der eigenen Verwaltung ein- und unterzuordnen, war bereits für den konfessionell geprägten Absolutismus kennzeichnend gewesen. Da es sich hierbei jedoch stets um die Durchsetzung und Sicherung der eigenen kirchlich-konfessionellen Belange und Interessen durch den Staat gehandelt hatte, war die Bereitschaft der Kirchen verständlicherweise sehr gering gewesen, gegen diese Politik zu protestieren. Dazu kam es nun in dem Maß, in dem die Fürsten die kirchlichen Angelegenheiten sowie überhaupt religiöse Fragen mehr und mehr unter rein pragmatisch-politischen Gesichtspunkten betrachteten und behandelten, also die Kirchen primär als Institutionen für die Sozialdisziplinierung der Bevölkerung ansahen und ihre Repräsentanten in erster Linie als Erfüllungsgehilfen für die eigenen Zielsetzungen begriffen.

Besonders deutlich läßt sich diese Entwicklung im protestantischen Deutschland verfolgen. Die lutherische Orthodoxie hatte die Bewährungsprobe des Dreißigjährigen Krieges glänzend bestanden. Inmitten aller Schrecken und Ängste waren die Pfarrer nicht selten zum festen, unerschütterlichen Halt für die Bevölkerung geworden. Dementsprechend spielte diese Theologie und die von ihr bestimmte Kirche eine wesentliche Rolle beim materiellen und geistigen Wiederaufbau nach 1648. Jedoch schnell, innerhalb von nur wenigen Jahrzehnten, wandelte sich die Rolle der Kirche: Aus der umworbenen Helferin in der Not wurde die lästige, dem Neuen gegenüber sich sperrende Kraft. In den Händen des Fürsten und seiner Beamten trugen die zahllosen Landes-, Polizei-, Schul- und Kirchenverordnungen bald dieselben Züge wie die nicht minder zahlreichen obrigkeitlichen Erlasse für Wirtschaft, Handel und Handwerk. Hinzu kam, zumindest in den größeren deutschen Staaten, die zunehmende Neigung der Herrschenden und insbesondere des absolutistischen Hofes, sich selbst von die-

sen kirchlich legitimierten moralischen Reglementierungen auszunehmen. Man darf diese Tendenz sicherlich nicht dramatisieren. Viel wirksamer als gelegentliche Exzesse an einzelnen Höfen war fraglos der Trend in der adligen und bürgerlichen Oberschicht, sich äußerlich oder doch innerlich von diesen Kirchentümern zu distanzieren. Diese Einstellung läßt sich beispielhaft etwa in der Verfügung des Hamburger Rates im Jahre 1701 ablesen, wonach es den städtischen Repräsentanten nicht zuzumuten sei, mit dem Klingelbeutel durch die Kirche zu gehen!²

Die Folge war eine tiefgreifende Krise der lutherischen Orthodoxie. Viele Kirchenmänner und Professoren erfuhren nun sehr deutlich, wie wenig sie mit ihrem Predigen, Schreiben und Lehren, mit ihrem Drohen und Mahnen die Öffentlichkeit bewegten. Gleichzeitig veränderte sich die ihnen vertraute Welt durch die Eingriffe des absolutistischen Herrschers. Nimmt man die traditionelle Hochachtung dieser Theologen vor der Obrigkeit hinzu sowie ihre Fixierung auf ein Modell des Verhältnisses von Staat und Kirche, wonach alle kirchlichen Reformen von der Obrigkeit mitgetragen werden mußten, begreift man die lähmenden Schwierigkeiten, in die die verantwortlichen Repräsentanten dieser evangelischen Kirche gerieten, wenn sie – wie eh und je – auf eine grundlegende und dann bis in alle Einzelheiten reichende Verbesserung der kirchlichen, religiösen und sittlichen Verhältnisse durch die Kooperation mit dem Staat hofften. Exakt dazu war der Absolutismus offenkundig nicht bereit.

Die Folge war – um jetzt beim deutschen Luthertum zu bleiben – ein schnell wachsendes Interesse entschiedener Christen an Texten der Mystik, aber auch an den Schriften radikaler Einzelgänger. Autoren wie Valentin Weigel (1533-1588), Johann Valentin Andreae (1586-1654) oder Jakob Böhme (1575-1624) wurden von vielen einzelnen, aber auch von Gruppen Gleichgesinnter eifrig studiert. Die höchste und dauerhafteste Wertschätzung galt jedoch Johann Arndt (1555-1621) und seinen ‚Vier Büchern vom wahren Christentum‘. Sie repräsentierten eine überkonfessionelle Form der Frömmigkeit, worin sich alte mystische Gedanken mit modernen theosophischen mischten. Die reformatorische Lehre von der Rechtfertigung des Sünders wurde überboten durch die Wiedergeburt des Menschen und die Vereinigung der Seele mit Gott. Die innere, bisweilen auch die äußere Separation von einem Staatskirchentum, das scheinbar die Grundwahrheiten des Christentums vergessen oder sogar verraten hatte, ging mit solcher Lektüre oft Hand in Hand. Viel von diesem Geist und dieser Tendenz ist dann in die Bewegung des Pietismus eingeflossen.

Seine kirchliche Gestalt hat der Pietismus im lutherischen Deutschland durch Philipp Jakob Spener (1635-1705) gewonnen. In seinem Wirken und insbesondere in seiner erfolgreichen Programmschrift von 1675, den ‚Pia desideria oder herzliches Verlangen nach gottgefälliger Besserung der wahren Evangelischen Kirche, samt einigen dahin einfältig abzweckenden christlichen Vorschlägen‘, waren wesentliche Themen, die die Zeit bewegten, in glücklicher Weise verbun-

2 Gerhard Uhlhorn, Die christliche Liebesthätigkeit. Stuttgart 1895, S. 631.

den. Zunächst stellte sich Spener in die Linie der von Johann Arndt vertretenen Frömmigkeit. Nicht zufällig erschien dieses zentrale pietistische Dokument zuerst als Vorwort zu einer Neuauflage der Postille des hochgeschätzten orthodoxen Erbauungsschriftstellers. Der Kirchenkritik wurde ebenso Raum gegeben wie Vorschlägen für eine Kirchenreform. Aber diese basierte nun nicht länger auf dem Zusammenwirken der Obrigkeit mit kirchlichen Repräsentanten, sondern baute sich vom frommen Einzelnen und dem Zusammenschluß gleichgesinnter Christen her auf. Irritierend ungewohnt wirkte die kühle Gelassenheit, mit der Spener über die kirchliche Verantwortung der Fürsten hinwegging. Ihm kam es statt dessen auf die Förderung des lebendigen, individuellen Glaubens an, der persönlich angenommen und gelebt wurde. Dementsprechend schlossen die ‚Pia desideria‘ auch mit dem Appell:

„Das vornehmste aber achte ich dieses zu sein – weil ja unser ganzes Christentum besteht in dem innern oder neuen Menschen, dessen Seele der Glaube und seine Wirkungen die Früchte des Lebens sind: Daß die Predigten insgesamt dahin gerichtet sollten werden: Einesteils zwar die teuren Wohltaten Gottes, wie sie auf den innern Menschen zielen, also vorzutragen, daß daher der Glaube und in demselben solcher innere Mensch immer mehr und mehr gestärket werde; Anderenteils aber die Werke also zu treiben, daß wir beileibe nicht zufrieden seien, die Leute allein zur Unterlassung der äußerlichen Laster und Übung der äußerlichen Tugenden zu treiben – und also gleichsam nur mit dem äußerlichen Menschen es zu tun zu haben, was die heidnische Ethik auch tun kann: Sondern daß wir den Grund recht im Herzen legen; zeigen, es sei lauter Heuchelei, was nicht aus diesem Grunde gehet, und daher die Leute gewöhnen, erstlich an solchem Innerlichen zu arbeiten, die Liebe Gottes und des Nächsten bei sich durch gehörige Mittel zu erwecken, und nachher aus solchem erst zu wirken“³.

Ein solcher persönlicher Glaube durfte nach Speners Überzeugung allerdings darauf bauen, daß Christus sein Tausendjähriges Friedensreich in naher Zukunft auf dieser Erde aufrichten würde. Diese „Lehre von der Hoffnung besserer Zeiten für die Kirche“ wurde im theologischen Hauptteil der Programmschrift vorgetragen. Spener verkündete also einen milden, vergeistigten Chiliasmus: Der Heilige Geist werde in naher Zukunft die lutherische Kirche von innen heraus erneuern. Gott habe damit auch schon angefangen, wie die vielfältigen religiösen Aufbrüche nah und fern zeigten. Die lutherische Kirche besäße dann eine derartige Anziehungskraft, daß Juden, Katholiken und schließlich sogar Anhänger anderer Religionen sich ihr anschließen. Die wahren Christen könnten sich darauf verlassen und daraus Trost schöpfen. Die praktischen Reformvorschläge, die die Spener im dritten Teil der ‚Pia desideria‘ vortrug, wurzelten in dieser Verheißung: Gott handelte schon jetzt und würde deshalb die im Neuen Testament ausgesprochenen Verheißungen voll und ganz erfüllen.

Ein persönlicher Glaube, verbunden mit der individuellen religiösen Erfahrung, war für diesen Pietismus ebenso kennzeichnend wie die Gemeinschaft Gleichgesinnter sowie ihre neue geistige und geistliche Ausrichtung im Zeichen der Hoffnung auf eine umfassende Veränderung der gegebenen kirchlichen und

3 Philipp Jakob Spener, *Pia desideria*. Hg. von Kurt Aland. 3. Aufl. Berlin 1964, S. 79.34 ff.

gesellschaftlichen Verhältnisse in naher Zukunft. Die Kehrseite dieses Ansatzes bildete eine massive Kritik an der ‚Welt‘, d.h. in erster Linie am höfischen Lebensstil und seinen Idealen, dann aber auch an der rationalen Pragmatik des Absolutismus. Zutiefst christlich sollte diese Welt wieder werden. Darauf zielten im letzten die Bemühungen des Pietismus.

Trotz Speners faktisch unumstrittener Position in diesem Lager läßt sich diese pietistische Bewegung keineswegs auf die Persönlichkeit ihres Initiators reduzieren. Sicherlich steckten seine theologischen Überlegungen dauerhaft den Umkreis ab, innerhalb dessen sich der Pietismus im deutschen Luthertum während des ausgehenden 17. und am Anfang des 18. Jahrhunderts artikulierte. Unterschiedliche geographische, kulturelle und vor allem politische Gegebenheiten führten jedoch zu sehr unterschiedlichen Akzentuierungen. Während sich z.B. der württembergische Pietismus mit der Opposition der Landstände gegen den absolutistischen Herrscher verband, gingen in Brandenburg-Preußen Absolutismus und Pietismus Hand in Hand gegen die Allianz der Landstände mit der lutherischen Orthodoxie vor. Spener war in die Hauptstadt Berlin im März 1691 als Konsistorialrat und Propst an St. Nikolai gekommen, und an der Universität Halle sowie in der Vorstadt Glaucha wirkte Speners ebenso selbständiger wie selbstbewußter Anhänger August Hermann Francke (1663-1727), seit 1694 Professor für griechische und orientalische Sprachen sowie Gemeindepfarrer. Wieder ein ganz anderes Bild bot die Herrnhuter Brüdergemeine des Reichsgrafen Nikolaus Ludwig von Zinzendorf und Pottendorf (1700-1760). Ihn erfüllte das Ideal der philadelphischen Gemeinschaft, wo man sich, gleichgültig gegen die äußere kirchliche Organisation, in seiner persönlichen Frömmigkeit mit Gleichgesinnten verband. Zinzendorfs geniale Leistung bestand darin, aus Mitgliedern der Mährischen Brüderunität, Separatisten und lutherischen Christen eine neue Einheit zu schaffen, eben die Herrnhuter Brüdergemeine.

Die unterschiedlichen Erfahrungen verschiedener Generationen wirkten sich dann in erheblichem Maße verändernd auf das Erscheinungsbild dieses Pietismus aus. Die erste Generation um Spener war noch in vielfältiger Weise selbstverständlich mit der altprotestantischen Orthodoxie verflochten; die nächste um August Hermann Francke betonte den Gegensatz und scheute keinen Moment vor einem offenen Bruch zurück. So suchten etwa die jungen Magister Johann Kaspar Schade, Paul Anton und eben Francke 1689 geradezu den Konflikt mit der Leipziger Theologischen Fakultät, und diesem Konfrontationskurs blieben sie ihr Leben lang treu. Für die dritte Generation schließlich war der Pietismus bereits eine Art Selbstverständlichkeit geworden, weshalb man, wie etwa Johann Albrecht Bengel (1687-1752) oder Friedrich Christoph Oetinger (1702-1782) wieder Traditionen der Orthodoxie übernehmen konnte; oder aber, wie eben Zinzendorf, darüber in aller Freiheit hinauszugehen vermochte. Natürlich darf man diese Aussagen nicht pressen. Nichtsdestoweniger bezeichnen sie die Richtung, die die Entwicklung nahm.

In religiöser Hinsicht war für den Pietismus insgesamt also die starke Hervorhebung der Erfahrung und des eigenen Erlebens charakteristisch. Das bedeu-

tet nicht, daß hier ausschließlich oder doch in erster Linie Gefühl und Stimmung geherrscht hätten. Die Bedeutung der theologischen Reflexion für den Pietismus ist in den vergangenen Jahren zunehmend deutlich geworden. Vielmehr handelte es sich um ein eigentümlich dialektisches Verhältnis von individueller religiöser Erfahrung und theologischer Besinnung, bei dem beide Momente prinzipiell gleichberechtigt waren, so daß jeweils das eine das andere vorantreiben oder hemmen, differenzieren oder auch wieder relativieren konnte.

Eine wichtige Folge dieser Struktur ist, daß sich die fraglos vorhandene Einheit des Pietismus nicht als Einigkeit in der Lehre fassen läßt. Tradierbar war nur jene Dialektik von eigener Erfahrung und theologischer Reflexion mit dem Blick auf die Tradition – woraus in verschiedenen Situationen ganz unterschiedliche Positionen folgten. Deren Verbreitung und Durchsetzung war allerdings stets abhängig von dem Ausmaß an Zustimmung und Gefolgschaft, welche die Repräsentanten der einzelnen Richtungen für sich verbuchen konnten. Insofern ist die Untergliederung des Pietismus nach seinen führenden Repräsentanten kein Zufall.

Aus dieser Feststellung ergibt sich allerdings auch, daß eine Reduktion des Pietismus auf diese Hauptgestalten zu einem falschen Bild führen muß. Die vielen einzelnen und Einzelgänger – wie etwa Gottfried Arnold (1666-1714), Johanna Eleonora (1644-1724) und Johann Wilhelm Petersen (1649-1726) oder Johann Konrad Dippel (1673-1734), die man meist unter dem Begriff des ‚radikalen Pietismus‘ zu subsumieren sucht – gehören wesentlich zu dieser Bewegung hinzu. Sie verkörperten auf ihre Weise jene Grundstruktur des Pietismus. So war es kein Zufall, daß alle großen pietistischen Führungsgestalten eine intensive Berührung mit diesen ‚radikalen‘ Persönlichkeiten hatten.

Die Einheit, die dieser Pietismus darstellt, gründet in dem Umkreis von subjektivem Erleben und christlichem, speziell lutherischem Traditionalismus, der religiösen Gemeinschaft Gleichgesinnter, im Antiabsolutismus sowie einer neuen Zukunftsperspektive. Mit alledem wurzelte diese Einheit aber auch in einer geschlossenen Abgrenzung und Abwehrhaltung gegenüber der ‚Welt‘, d.h. gegenüber den geistigen und gesellschaftlichen Tendenzen und Persönlichkeiten, die der eigenen Überzeugung widersprachen. Diese Einstellung ließ sich nicht zuletzt auch deshalb gut durchhalten, weil der Pietismus, trotz aller Erfolge, insbesondere in den Jahrzehnten von 1680 bis 1720, nie die absolute Herrschaft im deutschen Luthertum zu erringen vermochte. Die altprotestantische Orthodoxie bestand weiter, ungeachtet ihrer inneren Schwierigkeiten und äußeren Schwächen. Daneben und danach setzte sich der Geist der Aufklärung durch, vor allem in den Führungspositionen der Staatskirchentümer.

So wie das Herrschaftssystem des Absolutismus ein gesamteuropäisches Phänomen darstellte, blieb folgerichtig auch die religiöse Opposition dagegen nicht auf ein einzelnes Land oder eine bestimmte Konfession begrenzt. Verwandte Grundstrukturen jener Frömmigkeitsbewegung, die im lutherischen Deutschland als Pietismus bekannt geworden ist, begegnen dementsprechend

auch anderswo: in England, in den Niederlanden, im katholischen Frankreich und selbst im osteuropäischen Judentum.

In England wurden seit Elisabeth I. (1558-1603) jene Christen, die die anglikanische Staatskirche entsprechend den Grundsätzen des Calvinismus reformieren wollten, als Puritaner bezeichnet, als „die Reinen“ also. Sittenstrenge und eine peinlich genaue Selbstbeobachtung waren für diese Menschen ebenso kennzeichnend wie die Abkehr von allem Prunk und die Verwerfung jeglicher Vergnügungen oder auch nur Zerstreuungen. Zu der betont personal gefaßten Bindung des einzelnen an Gott gehörte wesentlich die minutiöse Befolgung seiner Gebote, um dadurch das Unheil und die Unordnung im eigenen Leben und in der ganzen Welt nach Kräften auszuräumen. Dazu verbündete man sich mit Gleichgesinnten – zur Stabilisierung des frommen Individuums ebenso sehr wie zur Durchsetzung der Gesetze Gottes im ganzen Land. Gemeinsam erwartete man schließlich sehnsüchtig den Anbruch der Heilszeit in naher Zukunft.

Mancherlei geistige Kräfte und Persönlichkeiten haben diesen Puritanismus geprägt und verbreitet. Zu nennen sind hier u.a. William Ames (Amesius, 1576-1633), der in England und Holland für eine Verbindung von orthodoxer Theologie und subjektiver Glaubenserfahrung mit kasuistischen Vorschriften und einer skrupulösen Gewissenerforschung eintrat, sowie insbesondere William Perkins (1558-1602). Sein Hauptwerk ‚*Armillæ aureæ*‘, das in der Übersetzung von 1592 weite Verbreitung fand (*A golden chaine*), schilderte den Weg des Menschen zu Gott als eine Stufenleiter: Von der Berufung durch Gott bis zur Vereinigung mit ihm stieg die Seele empor. Sie löste sich von der Welt und vom eigenen Selbst, um ganz Gott zu gehören, wobei auf die Bedeutung der Wiedergeburt und Bekehrung ebenso der Akzent gelegt wurde wie auf das neue Leben daraus als Bewährung des zwischen Gott und Mensch geschlossenen Bundes.

Breitenwirkung gewannen diese und ähnliche Gedanken dann in der Opposition gegen den kirchlichen und politischen Absolutismus der Stuarts (Jakob I., 1603-1625; Karl I., 1625-1649, hingerichtet). Das antihöfische puritanische und antiabsolutistische Potential im Lande bündelte sich vollends in der Revolution, in der Oliver Cromwell (1599-1658) zur beherrschenden Persönlichkeit aufstieg. Diese Entwicklung begleitete ein wachsender religiöser Radikalismus, wofür Independentismus, Chiliasmus und hochgespannte enthusiastische Zielsetzungen kennzeichnend waren. Dem großen Überschwang folgten bald Ernüchterung und Enttäuschung. An die Stelle des aktiven Einsatzes für eine revolutionäre christliche Weltveränderung trat nun weithin die Konzentration auf die eigenen, weltabgewandten Kreise, in denen eine betont innerliche Frömmigkeit gepflegt wurde. Unübersehbar ist dieser Prozeß seit 1660, im Zuge der Restauration der Monarchie also, der Stabilisierung des Anglikanismus sowie der allgemeinen Abkehr der Bevölkerung von jenem radikalen Experiment der ‚Heiligen‘.

Eine wichtige Fortsetzung und Entfaltung erfuhr dieser Puritanismus in den englischen Kolonien von Nordamerika. Diese ‚Heiligen‘ kamen nicht als Flüchtlinge, sondern als Missionare einer neuen, gottgewollten Ordnung: Was in der alten Welt nicht möglich schien, sollte hier, im neuen England (New England)

nun Wirklichkeit werden! Ein massives Sendungsbewußtsein erfüllte diese Menschen. Sie wußten sich persönlich und direkt mit Gott im Bunde, der sie sichtbar segnen würde, wenn sie nur als Wiedergeborene entschlossen und unbeirrbar seine Gebote im privaten und öffentlichen Leben hielten. Dementsprechend konnte etwa John Winthrop (1588-1649), der Gouverneur von Neu-England (Massachusetts-Bay), 1630 mitten auf dem Atlantik predigen:

„Und immer muß vor unseren Augen unsere Urkunde [des mit Gott geschlossenen Bundes] stehen und unsere Gemeinschaft in dem Werk, unsere Gemeinschaft als Glieder desselben Leibes. So werden wir die Einheit des Geistes im Bund des Friedens bewahren, der Herr wird unser Gott sein und mit Freuden unter uns wohnen wie unter Seinem eigenen Volk und wird Segen auf uns in allen unseren Wegen geben, so daß wir sehr viel mehr von Seiner Weisheit, Macht, Güte und Wahrheit sehen werden, als wir früher damit vertraut waren. Wir werden finden, daß der Gott Israels unter uns ist, so daß zehn von uns in der Lage sein werden, tausend unserer Feinde zu widerstehen und Er uns zu einem Lob und Ruhm machen wird, so daß die Menschen bei späteren Pflanzungen sagen werden: ‚Der Herr mache es ebenso wie in Neu-England‘“⁴.

Zahlreiche geistige, aber auch persönliche Beziehungen verbanden diesen Puritanismus mit der ungefähr gleichzeitigen niederländischen Frömmigkeitsbewegung der „nadere Reformatie“, d.h. des Strebens nach Weiterführung und Vertiefung der Reformation im Blick auf die Intensivierung der persönlichen Frömmigkeit. Die praktische und theoretische Toleranz sowie die damit einhergehende Durchsetzung säkularer Tendenzen in der Öffentlichkeit mobilisierte entschiedene Christen in der Hoffnung auf eine Christianisierung der Gesellschaft. Als der hervorragende Repräsentant dieser Einstellung darf Gisbert Voetius (1588-1676) gelten. Er verband strenge calvinistische Orthodoxie mit betont individueller Frömmigkeit, die das Leben des Christen bis in alle Einzelheiten regelte: Alle weltlichen Freuden waren verpönt. Streng mußten die Sonn- und Feiertage geheiligt werden; Härte gegen sich selbst war gefordert und eine unerbittliche Selbstbeobachtung und Gewissensforschung. Im Volk hießen diese Frommen deshalb die ‚Präzisen‘, auch die ‚Feinen‘ oder die ‚Reinen‘. Allgemein durchsetzen ließen sich diese Normen freilich trotz aller Anstrengungen nicht. Dementsprechend läßt sich an der Gestalt von Voetius auch jener seit etwa 1650 wahrnehmbare Komplex der Enttäuschung und Ermüdung beobachten, in dessen Folge sich der Akzent von der Verchristlichung des Volkes auf die Sammlung der wahrhaft christlichen kleinen Schar zu verlagern begann.

Auch die niederländische reformierte Frömmigkeitsbewegung war reich an unterschiedlichen Persönlichkeiten und Tendenzen. Entscheidend geprägt hat sie auch die deutschen reformierten Gebiete am Niederrhein. Wie selbstverständlich diese in jenen Kulturkreis integriert waren, läßt sich an der Gestalt des tieffrommen Gerhard Tersteegen (1697-1769) ablesen. Auch der in Bremen geborene und dann an den Universitäten Franeker und Leiden tätige Johannes Coccejus (1603-1669) ist in diesem Zusammenhang zu nennen. Im übrigen stellte er in

4 John Winthrop, Ein Modell christlicher Liebe. In: Martin Greschat (Hg.), Vom Konfessionalismus zur Moderne. Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen. Bd. 4, Neukirchen-Vluyn 1997, S. 4-6.

nahezu jeder Hinsicht das genaue Gegenteil seines Zeitgenossen Jean de Labadie (1610-1674) dar, der als Katholik begann, durch eine weitausstrahlende Tätigkeit als Seelsorger sowie als Kirchenreformer in den Niederlanden bekannt wurde und schließlich in der Separation endete.

In Labadies Lebensweg spiegelt sich nicht nur die inhaltliche Breite und Vielfalt der erweckten Frömmigkeit in den Niederlanden, sondern wiederum eine beträchtliche Nähe zur katholischen Mystik. Der persönlich erfahrene und bewußt in der Gemeinschaft Gleichgesinnter gelebte Glaube, der sich schroff und kompromißlos von den Werten sowie dem Lebensgefühl der aufgeklärten Führungsschichten abkehrte und sich statt dessen an den strengen Normen der christlichen Tradition orientierte. Diese Form der Frömmigkeit hatte in der gleichen Zeit im Katholizismus als ‚Jansenismus‘ in Frankreich, im heutigen Belgien und darüber hinaus weite Verbreitung gefunden.

Der Name dieser Bewegung ging zurück auf Cornelius Jansen, der 1638 als Bischof von Ypern gestorben war, bzw. auf sein 1640 posthum veröffentlichtes Hauptwerk ‚Augustinus‘. Darin wurde die strenge Sünden- und Gnadenlehre des großen Kirchenvaters in entschiedener, ja provozierender Weise artikuliert gegenüber der herrschenden, vor allem durch die dem Zeitempfinden angepaßten Auffassung. Da die Anhänger dieser jansenistischen Frömmigkeit auch scharfe Kritik am Absolutismus übten, fanden sie sich bald von der Krone ebenso bedrückt und verfolgt wie von den Repräsentanten der Staatskirche – und schließlich auch vom Papst. Nachdem verschiedene Verbote wenig ausgerichtet hatten, hob Ludwig XIV. 1709 das Zisterzienserinnenkloster Port Royal des Champs, das Zentrum der Jansenisten, auf. 1710 ließ er es zusammen mit dem Friedhof zerstören, 1713 verurteilte Klemens XI. in der Bulle Unigenitus Jansen sowie die vom gleichen Geist geprägte Bibelauslegung von Paschasius Quesnel (1634-1719). Nichtsdestoweniger existierte der Jansenismus, in mancherlei Verwandlungen und Verästelungen, im katholischen Europa weiter.

Der Bewegung gehörten nicht wenige hochberühmte Persönlichkeiten an. Allen voran ist Blaise Pascal (1623-1662) zu nennen, durch dessen ‚Lettres provinciales‘ (1656/57) sich an den Namen der Jesuiten ein lange nachwirkender Hautgout hängte, ferner Jean Duvergier de Hauranne, Abt von Saint-Cyran, Martin de Barcos, sein Nachfolger, sowie die Familie Arnauld mit dem gelehrten Antoine Arnauld an der Spitze. In diesen Kreisen herrschten nicht selten düstere Strenge und leidenschaftlicher Ernst. Es galt, ganz ernst zu machen mit Gottes Geboten, sich bedingungslos auf ihn zu verlassen und dabei unbedingt zum Leiden für ihn bereit zu sein. Wie geläufig der Gedanke einer bewußt erlebten Bekehrung dabei war, läßt sich an Pascals berühmtem ‚Memorial‘ von 1654 ablesen, das mit den oft zitierten Sätzen beginnt: ‚Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs‘, nicht der Philosophen und Gelehrten. Gewißheit, Gewißheit, Empfinden: Freude, Friede. Gott Jesu Christi [...]‘⁵. Aber auch die exakte Selbstbeobachtung und eine strenge Gewissenserforschung gehörten zur Eigenart dieser

5 Ebd. S. 18 f.

Frömmigkeit, weshalb es hier üblich wurde, nur selten und möglichst sorgfältig vorbereitet zum Abendmahl zu gehen.

Pietismus, Puritanismus und Jansenismus haben fraglos sehr verschiedene Gesichter, jeweils für sich schon – und erst recht verglichen mit den anderen Frömmigkeitsbewegungen. Alle diese Züge auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, dürfte kaum gelingen. Dazu ist die Bewegung selbst zu sehr der Ausdruck einer Krisen- und Umbruchszeit. Alte und neue Kräfte mischen sich hier, nach vorn weisende moderne Elemente stehen neben entschieden rückwärts gewandten. Das gilt für den Grundgedanken der Erneuerung des echten, ursprünglichen Christentums ebenso wie für die Konzentration dieser Frömmigkeit auf das religiöse Individuum; es gilt für die Begründung der Wahrheit im subjektiven Erleben, die Kirchenkritik oder die willig angenommene Rolle des Außenseiters inmitten einer nominell christlichen Welt. Aber wie man die Gewichte im einzelnen auch verteilen mag, unübersehbar bleiben die Kraft und die Lebendigkeit dieses Christentums, das inmitten tiefgreifender und umfassender politischer, wirtschaftlicher, sozialer und mentaler Veränderungen neue Formen des Glaubens suchte und fand. Im allgemeinen Sprachgebrauch, aber ebenso in der wissenschaftlichen Forschung anderer Länder, z.B. in Großbritannien und den USA oder in Skandinavien, pflegt man deshalb auch die späteren Ausformungen dieser Frömmigkeitsform als ‚Pietismus‘ zu bezeichnen. Während die deutsche Forschung den Begriff eingengt für eine bestimmte historische Epoche im 17. und 18. Jahrhundert verwendet, wird er dort zur strukturellen Charakterisierung einer Form der Frömmigkeit gebraucht, die man auch in den Erweckungen (revivals) und in den Gemeinschaftsbewegungen findet, bei den Pfingstlern und schließlich den unterschiedlichen Richtungen der Evangelikalen.

Die Anfänge der Gemeinschaftsbewegung in Masuren: Die Gruppe der ‚Heiligen‘ (Kreis Ortelsburg) um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert*

Die Landkarte der Gemeinschaftsbewegungen zeigte sich im Ostpreußen des 19. Jahrhunderts als ein besonders schwieriges Terrain. Trotz behutsamer Förderung des Neopietismus durch die Provinzial-Kirchenleitung¹ hielt sich der Rationalismus, obwohl er nicht dominierte, in breiten Kreisen der Pastorenschaft ziemlich lange. Das beeinflusste auch die Lehrer. Die Idee der Gemeinschaftsbewegung machte im Kreis ihrer Bewunderer, bei Adligen und Junkern, von sich reden, trug aber nicht merklich dazu bei, daß diese ihre Ansichten neu bewerteten. In diesem Milieu engagierte man sich nur in geringem Maße im äußeren Tun, organisierte aber häufiger persönliche religiöse Übungen. Bekannt wurde in ganz Preußen die Sekte der ‚Heiligen‘ (Mucker), die durch ihren Einfluß die neopietistischen Gedanken in diesen Kreisen zurückdrängte². Natürlich begegnete man verschiedenen Praktiken, die durch kleine Gruppen aus diesem Milieu exportiert wurden, die aber nicht ausdrücklich darauf hinweisen, daß solche Gruppen in der altpreußischen evangelischen Kirche existierten. Ähnliches läßt sich, trotz vielfältiger Beispiele, von den starken Gemeinschaftsideen der städtischen und Beamtenkreise sagen.

Das wurde auf andere Weise durch die Gemeinschaftsbewegung, die in der nicht deutschsprachigen Landbevölkerung besonders stark war, rekompensiert. Sie entwickelte sich selbständig ohne intellektuelle Führung und ohne Leitung durch dazu ausgebildete Personen mit allen positiven und negativen Konsequenzen. Diese Bewegung war so wichtig und interessant, daß schon Anfang des 20. Jahrhunderts die erste Monographie³ erschien. Ihr folgten andere, der wichtigste Autor war Ryszard Otello⁴. Trotzdem sind die Untersuchungen unvollständig,

* Aus dem Polnischen übersetzt von Dr. Gisela-Athanasia Schröder/Berlin-Falkensee.

1 Walther Hubatsch, Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens. Bd. 1, Göttingen 1968, S. 316-318.

2 Paul Konschel, Der Königsberger Religionsprozeß gegen Ebel und Diestel (Muckerprozeß). Königsberg 1909 – Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 1), S. 261-264 – Fritz Gause, Die Geschichte der Stadt Königsberg. Bd. 2, Köln/Weimar/Wien 1996, S. 498-500.

3 Wilhelm Gaigalat [V. Gaigalatis], Die evangelische Gemeinschaftsbewegung unter den preußischen Litauern. Geschichtliches und Gegenwärtiges. Königsberg 1904.

4 Ryszard Otello, Ruch gromadkarski w Prusach Wschodnich w latach 1848-1914 [Die Gemeinschaftsbewegung in Ostpreußen in den Jahren 1848-1914]. In: Komunikaty Mazursko-Warmińskie (künftig: KMW) (1976), Nr. 3, S. 309-328 – Fryderyk Leyk, Zrzeszenia gromadkarskie wśród Mazurów zamieszkałych na Mazowszu Pruskim, Westfalii i Nadrenii [Die Gemeinschaftsbewegung unter den Masuren, die im preußischen Masuren, Westfalen und im Rheinland wohnen]. In: Przegląd Ewangelicki (1937), Nr. 8-12 – Emilia Sukertowa-Biedrawina, Zagadnienia gromadkarstwa na Mazurach (przyczynek do dziejów gromadek) [Das Problem der Gemeinschaftsbewegung in Masuren (ein Beitrag zu einer Geschichte der Stundenhalter)]. In: Przegląd Zachodni (1950), Nr. 9, S. 272-283 – Helmut Ruzas, Ich will der Gnade des Herrn gedenken. Chronik der Evangelisch-Lutherischen Gebetsvereine – Gemeinschaften in der Landeskirche. Bielefeld 1989, S. 73-115 – Grzegorz Jasiński, Pomiędzy sektą a Kościołem. Gromadkarze li-

das ergibt sich auch aus dem Charakter der Bewegung, denn grundsätzlich fehlt die ursprüngliche Überlieferung ihrer Vertreter, die als ‚Stundenhalter‘ (poln. gromadkarze, lit. surinkimininkai) bezeichnet wurden⁵.

Die Gemeinschaftsbewegung in Ostpreußen wurde nicht nur durch die Grundlagen, die das Wirken und die Publikationen Philipp Jakob Speners, Johann Jakob Schütz' und August Hermann Franckes legten, gestaltet, sondern ebenso durch den pietistischen Kreis der Universität Königsberg im 18. Jahrhundert. Sie ist mit den Namen von Georg Friedrich Rogall, Franz Albrecht Schultz, Christian Langhans und besonders Heinrich Lysius verbunden⁶. Am frühesten wurde die Gemeinschaftsbewegung unter der litauischen Bevölkerung sichtbar. Die Quellenüberlieferung sowie entsprechende Bearbeitungen entdecken übereinstimmend ihr Entstehen in den Verhältnissen Preußisch-Litauens in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts auf. 1718 wurde das Litauische Seminar an der Königsberger Universität gegründet, wo Heinrich Lysius wirkte. Auch wenn seine Konzeption zur radikalen Verbesserung der religiösen Verhältnisse unter der nichtdeutschen Bevölkerung durch deren Germanisierung abgelehnt wurde, so war der Einfluß Lysius' auf die Geistlichen, besonders auf die, die das Litauische Seminar beendet und später in Litauen gearbeitet haben, unbestreitbar. Dabei dürfen wir nicht die Rolle des Litauischen Seminars in Halle (1728-1765) vergessen, dessen Absolventen nach Litauen zurückkehrten⁷. Dazu kam die Ankunft der vertriebenen Salzburger, die einen Typ repräsentierten, der weit von der Orthodoxie entfernt war. Eine besondere Bedeutung nahmen die religiösen Treffen der Zugewanderten (von denen einige schnell die Sprache der Einheimischen lernten) ein, die das offizielle religiöse Leben der litauischen Bevölkerung von Anfang an ergänzten. Sie weckten unter den Litauern die Wertschätzung des religiösen Buches und wiesen auf seine Bedeutung für die geistliche Entwicklung hin. Verbunden war dies mit der Aufnahme von Verlagsarbeiten für die litauische Bevölkerung (in geringem Umfang auch für Masuren) durch die pietistischen Kreise in Königsberg, die damit auch die Rolle des Zentrums Halle wahrnahmen. Ein drittes Element, auf das die Überlieferung hinweist, ist die Arbeit der Herrnhuter Brüder (von 1729) unter den Litauern, die das Amt des Evangelisten einführten und ihre eigene Missionsmethode. Die litauischen Stundenhalter haben das selbst bestätigt⁸.

twescy i masurscy w XIX wieku (do 1885 roku) [Zwischen Sekte und Kirche. Die litauische und masurische Gemeinschaftsbewegung im 19. Jahrhundert (bis 1885)]. In: KWM (1999), Nr. 1, S. 17-42.

- 5 Die Mitglieder der Gemeinschaftsbewegung wurden in Masuren auch als die ‚Sichversammelnden‘ (gromadkarze oder pospólni) bezeichnet, in Preußisch-Litauen als ‚die Betenden‘ (maldeninkai), obwohl sie selbst sich eher „surinkimininkai“ nannten, was dem masurischen Begriff der „gromadkarze“ entsprach.
- 6 Götz von Selle, Geschichte der Albertus-Universität zu Königsberg in Preußen. Würzburg 1956, S. 114-112, 133-136, 146-150.
- 7 Adolf Rogge, Heinrich Lysius in Litauen und Masuren. In: Altpreußische Monatsschrift 18 (1881), S. 116-135 – Christiane Schiller, Die Litauischen Seminare in Königsberg und Halle. Eine Bilanz. In: Nordost-Archiv NF 3 (1994), H. 2, S. 375-392.
- 8 Gaigalat, Gemeinschaftsbewegung (wie Anm. 3), S. 2-6 – Hubatsch, Geschichte (wie Anm. 1), S. 188-194 – Die erste Seelsorge bei den in Ostpreußen eingewanderten Salzbergern. In: Evan-

Die Gemeinschaftsbewegung war zweifellos ein Protest gegen den kirchlichen Rationalismus, überlagert von organisatorischen Problemen der Kirche, die sich aus unzureichenden Strukturen und den örtlichen Gegebenheiten ergaben. Die Ursachen lagen oft in der Zweisprachigkeit der Pfarrgemeinden sowie in der mangelhaften Seelsorge, die eine Folge des Pfarrermangels und der geringen Kenntnis des Polnischen und Litauischen durch die Seelsorger war⁹.

Die Ursachen für die Entwicklung der Bewegung suchte man auch in der spezifischen Religiosität der Masuren und Litauer. Auf der einen Seite verneigten sie sich vor der Größe Gottes und sahen in ihm die höchste Autorität, auch vor den kirchlichen Instanzen hatten sie größere Achtung als ihre deutschen Nachbarn. Andererseits war ihre Religiosität ganz volkstümlich, in größerem Maße nicht ‚reif‘. Sie war mehr auf Intuition als auf dem genauen Verständnis der Glaubensregeln ausgerichtet; ein besonderer Akzent lag auf den äußeren Formen des Kultes. Bei den Masuren fiel die Idee der Gemeinschaftsbewegung auf fruchtbaren Acker, da sie mit dem tief verwurzelten polnisch-slawischen Empfinden der Frömmigkeit und emotionalen Kategorien zusammentraf, zum Beispiel mit der dem Protestantismus fremden Neigung, den Glauben nach außen zu zeigen.

Die Litauer und Masuren kannten ihren Glauben nur aus dem Elementarunterricht der Schule. Die Möglichkeiten sich weiterzubilden, waren sehr begrenzt. Die Geistlichen konnten nur wenig helfen, da sie mit unterschiedlichen Aufgaben betraut und mit Arbeit überlastet waren oder ganz allgemein diese Arbeit nicht machen wollten. Den Gläubigen blieb also nur die schlichte, religiöse Literatur in ihren Landessprachen, aber vor allem die Bibel und die Gesangbücher. Unter den wenigen Glaubensbüchern errangen die Übersetzungen von Johann Arndts Schriften ‚Wahres Christenthum‘ und ‚Paradiesgärtlein‘ die Siegespalme, die durch die Salzburger nach Ostpreußen gebracht worden waren und bald in

gelisches Gemeindeblatt (künftig: EG) (1900), Nr. 17, S. 98-99 – Über die sogenannten Maldinker (Aus den Mitteilungen eines litauischen Lehrers). In: EG (1861), Nr. 52, S. 235 – Jacoby, Zur Geschichte der litauischen Übersetzung des kleinen lutherischen Katechismus. In: Altpreußische Monatsschrift (1880), Bd. 17, S. 530-541 – Ludwig Tiesmeyer, Die Erweckungsbewegung in Deutschland während des 19. Jahrhunderts. 13. Heft: Die Provinzen Schlesien und Ostpreußen. Kassel 1910, S. 73 – Die Anfänge der Maldeninker. In: EG (1897), Nr. 35, S. 210 – Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz Berlin-Dahlem (künftig: GStA), Rep. 7 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o.BL., Christian Preyschas an den König, 29.12.1828.

9 EZA Berlin, 7/1, 9065, o. Bl. Superintendent Bernhard Brachvogel an Evangelischen Oberkirchenrat. 6.10.1859 – [K.] Wachhausen, Die Maldeninker-Versammlungen und die Stellung der Geistlichen zu denselben. In: EG (1861), Nr. 35, S. 158 – EZA Berlin, 7/Ostpreußen, V/196, Vol. I, Bl. 102-103, Evangelischer Oberkirchenrat an Konsistorium Provinz Preußen, 14.2.1865 – Iselin Gundermann, Ostpreußische Kirchspielgründungen und Kirchenbauten im 19. Jahrhundert. In: Acta Prussica. Abhandlungen zur Geschichte Ost- und Westeuropas. Fritz Ganse zum 75. Geburtstag. Würzburg 1968, S. 247-260; Grzegorz Jasiński, Mazurzy w drugiej połowie XIX wieku. Kształtowanie się świadomości narodowej [Die Masuren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Gestaltung eines Nationalbewußtseins]. Olsztyn 1994, S. 23-31; Jaanusz Jasiński, Kościół katolicki i ewangelicki oraz inne związki wyznaniowe [Die katholische und evangelische Kirche und andere Konfessionsgemeinschaften]. In: Gerard Labuda (Hg.), Historia Pomorza Bd. 3, Tl. 2. Poznań 1996, S. 87-88 – Grzegorz Jasiński, Zmiany w sieci parafialnej Kościoła ewangelickiego na Mazurach w XIX wieku [Die Veränderungen im Gemeindefeld der evangelischen Kirche in Masuren im 19. Jahrhundert]. In: KMW (2001), Nr. 3, S. 359-401.

Polnisch und Litauisch publiziert wurden. Im 19. Jahrhundert wurden die Werke Arndts neu aufgelegt. Manch einer der Stundisten konnte diese fast auswendig, in gewissen Kreisen kannte man außer der Bibel nur die Werke dieses Autors¹⁰. Das durch das Königliche Konsistorium in der Mitte des 19. Jahrhunderts abgefaßte Verzeichnis religiöser Literatur für die Masuren und Litauer zeigte den Notstand wie auch die Präferenzen dieser Gruppen. Diese Register enthielten viele Bücher ausschließlich pietistischer Tradition. Außer den Werken Johann Arndts müssen auch die Arbeiten Johannes Evangelista Goßners, Christian Langhansens und Samuel Tschepius' erwähnt werden sowie eine Reihe anonym-er Drucke. Gesangbücher auf Polnisch und Litauisch kommen auch aus dieser Tradition¹¹.

Es wurde darauf geachtet, daß die Bücher zusätzlich mit Einführungen und Nachworten der Herausgeber versehen wurden, in denen die Verdorbenheit der Menschen durch die eigenen Sünden und durch die Erbsünde sowie ihre Folgen in den ‚schwärzesten Farben‘ beschrieben wurden, was einen großen Einfluß auf die ‚ungebildeten‘ Leser hatte. Diese fühlten dann „Unsicherheit und Angst“, wodurch die Gruppen der Gemeinschaftsbewegung wuchsen. Die erwähnten Bücher bildeten die Weltanschauung der Stundisten, die sich auf die in den Büchern vorgestellte Denk- und Ausdruckweise beschränkte. Dieselbe wurde auch von den Pastoren erwartet, Predigten anderen Inhalts abgelehnt. Alles das führte dazu, daß die Stundisten sich mit anderen, die durch ihren Wortschatz und durch ihre Art zu denken diese Grenze überschritten, nicht verstehen konnten. Dieses Gefühl wandelte sich schnell in Unmut, ja sogar Verachtung für die gesamte weltliche ihnen unverständliche Bildung und das Wissen¹².

Das Landleben mit dem gemeinsamen Engagement in religiösen Dingen und ihrer gemeinsamen Gestaltung war vollkommen öffentlich. Im 19. Jahrhundert gehörten häusliche Gebetstreffen in Masuren und Litauen zur Gewohnheit, die jedoch immer weniger in deutschen Familien stattfanden. Auch Gebetsverhöre (pol. „paciorki“), obwohl diese eigentlich ein streng kirchlicher Brauch waren, behandelte man als eine Form der Stundistentreffen. Nachdem der Geistliche gegangen war, setzte man das Treffen im eigenen Kreis fort. Man behauptete sogar, diese Hausgottesdienste führten direkt zum Stundisten- und Sektenda-sein¹³.

Die Motive für die Entstehung der Bewegung waren jedoch nicht eindeutig. Im Laufe der Jahre wechselten sie und ergänzten sich. Außer den für ganze Ge-

10 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl., Konsistorium der Provinz Preußen an Minister der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, 24.3.1829.

11 Polnische und litauische Erbauungs- und Volksschriften. In: Neues Evangelisches Gemeindeblatt (1852), Nr. 30, S. 145-146; Nr. 33, S. 157-158.

12 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl. Auszug aus dem Bericht des Präsidenten der Gumbinner Regierung für das Jahr 1841.

13 Friedrich Salomo Oldenberg, Zur Kunde Masurens. Bericht für den Centralausschuß für Angelegenheiten der Inneren Mission aus dem Jahre 1865, Bearbeitung und Einleitung v. Grzegorz Jasiński. Dortmund 2001, S. 118-123 – EZA, Berlin, 7/19746, o. Bl., Die alte gute Sitte. Eine Zusammenstellung aus den Visitations-Rezessen unserer Provinz vom Jahre 1853 und 1854.

nerationen typischen Prozessen sind die Ursachen im lokalen oder individuellen Bereich zu suchen. Sehr oft lagen die Ursachen in unzureichender oder unverantwortlich realisierter Seelsorge, so entstand die Absicht und Notwendigkeit, diese zu ergänzen.

Die Gemeinschaftsbewegung kristallisierte sich in Litauen sehr langsam heraus. Die ersten Versammlungen waren eben nur Treffen von Bekannten, dabei wurde gebetet und wurden Gespräche über die vorher gehörte Predigt in der Kirche geführt. In den zwanziger Jahren des 19. Jahrhunderts erinnerte man sich, daß „an einigen Orten seit einer langen Reihe Vorfahren ihre Zusammenkünfte halten“, und 1849 behaupteten die litauischen Stundisten, daß diese Versammlungen schon seit 60 Jahren organisiert wurden¹⁴.

Am Anfang des 19. Jahrhunderts erstarkte die Aktivität, es entstanden illegale Strukturen durch die lokalen Führer. Sehr schnell spaltete sich die Bewegung in zwei Hauptströme, die ihre Bezeichnung nach ihren Leitern erhielten. Die ‚Klimkenai‘/Klimkus Grigelaitis, (1750-1823) waren radikal im äußeren Verhalten, während die später entstandenen ‚Jurkunisskai‘/Jurkunass (1806-1884) liberaler waren. Trotz unternommener Einigungsversuche bestanden beide Richtungen nebeneinander, bis die Gemeinschaftsbewegung nach der Entstehung des ‚Ostpreußischen Evangelischen Gebetsvereins‘ durch Christoph Kukat (1885) neu organisiert wurde. Ihre Einigungsversuche waren nicht gelungen¹⁵.

Weniger übersichtlich entwickelte sich die Bewegung der Stundenhalter in Masuren. Sie nahm ihren Anfang durch das Wirken des Seildrehers Benjamin Rheinländer († um 1867) aus Neidenburg, der zusammen mit dem Lehrer Lesser die Gemeinschaftsversammlungen in den Kreisen Neidenburg, Osterode und Ortelsburg leitete. Leider weiß man wenig über die Formen ihrer Arbeit, allgemein nur erinnert man sich an die durch sie in der Nähe von Neidenburg, Passenheim, Hohenstein und Osterode organisierten Evangeliumsstunden. Vom Einfluß und von der Popularität Rheinländers zeugt die Tatsache, daß er 1849 in die 2. Kammer des Preußischen Parlaments gewählt wurde¹⁶.

Die erste bekannte Stundisten-Organisation, die Christliche Gemeinschaft, wurde 1848 in Ortelsburg in Masuren gegründet. Ihre Mitglieder waren: Landwirt Michael Dorsch und Johann Schröter, die aus eigenen Kräften die Evangelische Hauspostille (poln. Ewangelicka Domowa Postylia, 1852) Johannes Goßners übersetzten¹⁷. Wir haben auch Informationen über Versammlungen im

14 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl. Extract aus dem Bericht des General-Superintendenten Dr. Sartorius betr. Die Ausbreitung der katholischen Kirche in dem Reg.-Bez.-Gumbinnen, 11 III 1843 – Ebd.: Konsistorium der Provinz Preußen an Minister der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, 10.4.1823.

15 Mischa, Gebetsversammlungen in Preußisch-Litauen. In: Allgemeine Litauische Rundschau 2 (1911), S. 213-218 – Gaigalat, Gemeinschaftsbewegung (wie Anm. 3), S. 32-25.

16 Ruzas, Chronik (wie Anm. 4), S. 96 – Otello (wie Anm. 4), Ruch, S. 314 – Jasiński, Mazurzy (wie Anm. 9), S.88-89 – Gaigalat, Gemeinschaftsbewegung (wie Anm. 3), S. 6-20 – Tiesmeyer, Erweckungsbewegung (wie Anm. 8), S. 73-77.

17 Tadeusz Oracki, Rozmówiłybym kamień ... Z dziejów literatury ludowej oraz piśmiennictwa regionalnego Warmii i Mazur w XIX i XX wieku. Warszawa 1976, S. 168-170 – Władysław Chojnacki, Bibliografia polskich druków ewangelickich ziem zachodnich i północnych 1530-1939. Warszawa 1966, S. 63.

Kreise Lötzen (1849): „Eine Anzahl einfacher Leuten war in einer Stube vereinigt. Gepredigt wurde nicht. Die Versammelten knieten nieder, etliche Männer beteten lange“¹⁸.

In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts beschrieb man schon in Masuren bestehende Versammlungen ähnlich den der litauischen *maldenkai*, die aber noch keine Massenveranstaltungen waren. Man traf sich im Kreis Neidenburg (vermutlich war dies mit dem Wirken Rheinländers verbunden), wo „in Brüdergemeinden“ Stunden der Frömmigkeit gefeiert wurden. Zwischen Ortelsburg und Hohenstein lockte die Gänsemagd Gottliebe die Zuhörer mit ihrer Kenntnis des gesamten masurischen Gesangbuchs und großen Teilen der Heiligen Schrift, und unter der gelittenen Billigung des Konsistoriums organisierte Jan Jenczio in Markowsken (Kreis Oletzko) religiöse Treffen. Gemeinschaftsgruppen existierten auch im Nordosten (Goldap, Angerburg, Oletzko), aber dort drangen auch Einflüsse aus Meldienen ein, aus den sogenannten deutsch-litauischen Kreisen, die mit der Kirche verbunden waren¹⁹.

Man nimmt an, daß die Versammlungen öfter stattfanden als aus den Quellen ersichtlich. Im Prinzip erlangten die masurischen Stundisten erst Mitte der siebziger Jahre Beachtung, wenngleich die offizielle Kirche mit Verspätung auf diese Bewegung reagierte²⁰. In den achtziger Jahren traf man die Stundisten häufiger in Masuren.

In letzter Zeit stellt sich die Frage, ob man den Beginn der Gemeinschaftsbewegung in Masuren nicht ein paar Jahrzehnte zurück datieren müsse, nämlich bis zu der Zeit, in der uns am Ende des 18. Jahrhunderts im Süden von Masuren die ersten illegalen Religionsgruppen begegnen²¹. Diese Tatsache wurde in der Literatur einige Male erwähnt, dabei spielte besonders die nicht mehr existierende Kirchenchronik von Klein Jerutten (Kreis Ortelsburg) eine Rolle²². Es hat sich erst jetzt herausgestellt, daß sie sich im Geheimen Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem, befindet.

Der Masuren-Reisende Friedrich Salomo Oldenberg erforschte 1865 die Wurzeln der Gruppe in einem nicht bekannten Zeitraum, als das „Südliche Masuren eine große Wildnis war und in der spärlich zerstreuten Bevölkerung, die

18 Adam Rapp, *Gnadenspuren. 50 Jahre Gemeinschaftsarbeit in Ost- und Westpreußen einschließlich der abgetrennten Gebiete 1877-1927*. Königsberg 1927, S. 151.

19 Grzegorz Jasiński, Jan Jenczio (1797-1884) *mazurski gospodarz z Markowskich* [Jan Jenczio ein masurischer Bauer aus Markowsken]. In: *KMW* (1992), Nr. 2, S. 127-146 – Rapp, *Gnadenspuren* (wie Anm. 18), S. 18-19, 150-152 – Ruzas, *Chronik* (wie Anm. 4), S. 90-91 – Wilhelm Lenkisch, *Die Innere Mission in Ostpreußen in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zur Gegenwart*. Königsberg 1928, S. 139-143.

20 EZA Berlin, 7/19771, Bl. 256, *Konsistorium der Provinz Preußen an Evangelischen Oberkirchenrat, 26.8.1879 – Zur Verbreitung polnischer Erbauungsschriften*. In: *EG* (1876), Nr. 9, S. 55; *Otello, Ruch* (wie Anm. 4), S. 317.

21 Jasiński, *Mazurzy* (wie Anm. 9), S. 90.

22 Max Toeppen, *Geschichte Masurens. Ein Beitrag zur preußischen Landes- und Kulturgeschichte*. Danzig 1870, S. 471 – Gustav Krahl, *Kirche und Kirchspiel Friedrichshof. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Masurens. Ortelsburg 1898*, S. 16-19 – Albert Zweck, *Masuren. Eine Landes- und Volkskunde*. Stuttgart 1900, S. 217-218 – Tiesmeyer, *Erweckungsbewegung* (wie Anm. 8), S. 80-81.

von der amtlichen Kirche nicht besorgt werden konnte, der Trieb nach religiöser Gemeinschaft in solcher Ausartung zur Erscheinung kam”²³. Nach anderen Überlieferungen soll 1783 durch den in Sachsen geborenen Müller Hagemeier aus Schiemanen (Kreis Neidenburg), den beiden Gerbern Günther und den Hutmacher Seelke, alle aus Neidenburg, eine Gemeinschaft gegründet worden sein. Sie wurde schnell in den umliegenden Gemeinden Kandien und Saberau bekannt. Die Behörden leiteten Gegenmaßnahmen ein: Hagemeier wurde verhaftet und später zu vierzehn Tagen Zwangsarbeit verurteilt²⁴. Es sah so aus, als ob man die Situation im Griff hätte, als auf einmal wieder im östlichen Teil des damaligen Kreises Neidenburg in den Gemeinden Klein Jeruten und Friedrichshof eine Gruppe auftrat. Einige Jahre tat sich die Gruppe öffentlich hervor, ohne daß sie behindert wurde, bis es zu einem tragischen Ereignis kam. Bei einer Gebetsandacht wollte die Frau des Bauern Szewczik aus Liebenberg Abraham nachahmend ihre Tochter Gott opfern. Es stellte sich heraus, daß sie psychisch krank war, sie starb noch in der Untersuchungshaft²⁵. Die Mitglieder der Gruppe wurden unter Polizeiaufsicht genommen, damit sie nicht die öffentliche Aufmerksamkeit wegen ihrer Ansichten auf sich lenken, aber es zeigte sich, daß sie weiter Einfluß hatten. Waren ihre Gründer aller Wahrscheinlichkeit nach Deutsche, so waren sie nun bei der Polnisch sprechenden Bevölkerung populär.

In dieser Zeit bekamen sie von den Bewohnern der Umgebung den Namen ‚Heilige‘, den sie selber nicht verwendeten. Ein unbeteiligter Beobachter, der den Ursprung des Namens zu ergründen suchte, traf sich 1810 mit dem 121jährigen (!) Friedrich Marques aus Liebenberg. Der erinnerte sich, daß damals, in den siebziger und achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts, in der Gegend von Willenberg, beim Sumpf Lattana ein Mennonit erschien, der „durch seine Lehre, sowie Heilmittel, mit der er Kranke unentgeltlich zu ihrer Gesundheit geholfen, einen kleinen Anhang von dem hiesigen Einwohner erhalten habe, wo dann manches heimliche Murneln unter dem gemeine Mannen entstanden sei, daß dies ein Heiliger gewesen sei“. Das sollte der Grund für den Namen der Gruppe gewesen sein²⁶. Es scheint aber, daß diese Bezeichnung gewohnheitsgemäß Personen gegeben wurde, die sich von den anderen durch ihre asketische Religiosität und ihr Benehmen unterschieden. Auch die litauischen Stundisten wurden in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ‚Heilige‘ (szwentejiwe, swientje) genannt²⁷.

Neue Repressionen kamen im April 1810 auf die „Heiligen“ zu. Wiederum starb bei einer Gebetsversammlung ein Kind, ein fünfzehnjähriges Mädchen, die Tochter des Ehepaares Captein aus Aschbude-Lisack. Sie waren familiär verbun-

23 Oldenberg, Kunde Masurens (wie Anm. 13), S. 122.

24 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XIV, Nr. 1, Bd. 1, Bl. 1, Bericht der Geistlichen und Schuldeputation der Ostpreußischen Regierung, 5.5.1810 (Abschrift).

25 Ebd. Bl. 13, Extrakt aus dem Untersuchungsprotokoll des Andreas Milewski, 9.4.1810.

26 Ebd. Bl. 20, Abschrift des Artikels von v. Rauschen, Ein Wort über unsere sogenannten Heiligen. In: Koenigsberger Correspondent (1811), Nr. 144.

27 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl. Konsistorium der Provinz Preußen an Minister der Geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten, 24.3.1829.

den mit Georg Wieczorek (Wieczorreck), der das Oberhaupt der Gläubigen in Suchorowitz und Wawrochen war. Es ging um den Verdacht eines neuen Ritualmordes. Die Tote wurde exhumiert, und es ergab sich, daß sie seit längerem krank gewesen und eines natürlichen Todes gestorben war²⁸. Dennoch wurde eine mir nicht bekannte Zahl von Personen verhaftet. Einige, wie Andreas Milewski aus Fürstenwalde, wurden nur verhört, aber Wieczorek wurde nach Tapiau in die dortige Besserungsanstalt gebracht und beobachtet. Über sein Schicksal hatte Anstaltsgeistliche Karl Gotthard Mill zu entscheiden, der den Auftrag erhielt, von Wieczorek die Gründe zu erfahren, die ihn zur Gruppe der „Heiligen“ geführt hatte und wenn möglich, ihn auf den ‚richtigen Weg‘ zurückzuführen. Die Oberen der Geistliche und Schuldeputation der ostpreußischen Regierung hatten nur eins vergessen, Mill konnte kein Wort Polnisch und sich somit mit seinem Schützling nicht verständigen. Es verging ein Monat, bis man den des Polnischen mächtigen Major Michaelis fand. Die Gespräche mit Wieczorek über den Dolmetscher gestalteten sich schwierig. Mill gab selbst zu, daß er nicht die richtigen Fragen gestellt habe, oder Michaelis, der wohl doch nicht so gut Polnisch verstand, nicht richtig übersetzt habe. Jedenfalls konnte Wieczorek seine Überzeugung nicht richtig artikulieren. Am Ende erklärte Mill, auch wenn es ihm gelungen sei, fragmentarisch die Ansichten seines Schützlings zu erkennen, wäre er nicht in der Lage gewesen, sich mit ihm zu verständigen, er hatte jedoch die Hoffnung auf Besserung. Aber zu erreichen sei das nur durch „überaus gütige“ Gespräche in der Muttersprache. Sorge machte ihm, daß Wieczorek, wie auch andere Mitglieder der Gruppe, zum eigenen Pfarrer kein Vertrauen hatten, wer also sollte das tun (die Gespräche führen)? Mit dieser Frage schloß der Bericht Mills²⁹. Wieczorek jedoch erlaubte man, unter der Bedingung, daß er nicht an religiösen Treffen teilnehmen würde, nach Hause zurückzukehren³⁰.

Neben dem Bericht an den Minister des Inneren über die Ansichten Wieczoreks gab es auch den Auszug aus den Untersuchungsakten des schon erwähnten Andreas Milewski³¹. So erschien im ‚Koenigsberger Correspondent‘ die Mitteilung aus Liebenberg unter dem Titel „Ein Wort über unsere sogenannten Heiligen“³². Der Autor war hieß von Rauschen, ein Deutscher, und wie aus dem Text hervorgeht, seit einigen Jahren in der Gegend wohnhaft, in der die ‚Heiligen‘ wirkten. Polnisch konnte er wahrscheinlich nicht. Auf der Grundlage von drei Berichten kann man jedoch eine Rekonstruktion der überaus verkürzten Überzeugungen und Ansichten der ‚Heiligen‘ versuchen. Unsere Lehre, behauptete Andreas Milewski, stütze sich standhaft auf die Gebote:

1. Du sollst keine fremden Götter neben mir haben.

28 GStA, Rep 76 III, Sekt. 2, Abt XIV, Nr. 1, Bd. 1, Bl. 2, Bericht der Geistlichen und Schuldeputation der Ostpreußischen Regierung, 5.5.1810 (Abschrift).

29 Ebd. Bl. 9-10, Bericht des Predigers Mill, 26.9.1810 (Abschrift).

30 Ebd., Bl. 8, Bericht der Geistlichen und Schuldeputation der Ostpreußischen Regierung, 10.10.1810 (Abschrift).

31 Ebd. Bl. 11-13, Extrakt aus dem Untersuchungs Protocoll des Andreas Milewski, 9.4.1810.

32 Ebd., Bl. 19-20, Abschrift des Artikels von v. Rauschen (wie Anm. 26).

2. Du sollst Gott, Deinen Gott lieben.
3. Du sollst den Namen Deines Gottes nicht mißbrauchen.
4. Du sollst Deinen Nächsten lieben wie Dich selbst.

Der Mensch ist mit der Erbsünde geboren und von Natur aus zum Bösen geneigt. Der böse Geist weilt ständig in ihm, führt ihn in Versuchung und macht ihn geneigt zu unschicklichen Taten und Gedanken. Das ganze Leben des Menschen besteht im ständigen Kampf mit ihm. Der Mensch jedoch ist schwach und ist allein nicht imstande zu gewinnen. Gottes Hilfe ist nötig. Um diese zu erfahren, muß man das natürlich wollen und um den Beistand durch den Heiligen Geist beten. Erst dann, wenn Gott das sieht, wird er seine Gnade erteilen. Auch im täglichen Leben muß man deshalb diesem Verlangen Ausdruck geben. Die einmal gegebene göttliche Gnade bleibt nicht für immer, man muß die ganze Zeit sich um sie bemühen. Das Böse kann in jedem Augenblick zurückkehren. Deshalb sollen wir das Leben in Gottesfurcht, mit Ernst, Bescheidenheit und Ehrlichkeit verbringen sowie mit guten Werken³³.

Die offizielle Kirche kann da wenig helfen. Die Mitglieder dieser Gruppe betrachteten den „Zeremoniale[n] Gottesdienst“ für unwichtig, sie begründeten dies mit der Bibel (Mt 6, 21). In Wirklichkeit waren sie nicht gegen das gemeinsame Gebet im Hause Gottes, aber von ihrem Standpunkt aus war es so, daß gerade die Geistlichen und Lehrer, die das Wort Gottes verkündigen, die Ersten sind, die es nicht einhalten und dagegen wirken. Die Gottesdienste werden automatisch und in äußerlicher Form gehalten. Gleichzeitig herrscht bei den Zuhörern die Überzeugung, daß die Anwesenheit beim Gottesdienst einmal in der Woche in der übrigen Zeit vom geistlichen Kontakt mit Gott und ehrbarem Tun befreit. Ähnliche Ansichten bestehen auch über die Kommunion. Sie behaupteten, daß der Empfang der Kommunion mehr Schaden als Nutzen bringe, weil die Mehrheit glaubt, daß sie dadurch von allen Sünden frei sei und sie wieder sündigen dürfe. Dieser Mißbrauch des Sakramentes geschieht, weil man allein darüber verfügt. Solche Begegnungen in der Kirche müssen uns erschrecken, behaupteten die ‚Heiligen‘, weil sie im Kreise von Sündern stattfinden³⁴. Georg Wiczorek behauptete, daß er moralisch erst dann widerstand, als er die Kirche nicht mehr besuchte, und Prediger Mill schrieb von der Verachtung, die er Kirche und Schule gegenüber zeigte.

Aus diesen Gründen wurde es Gewohnheit, die religiösen Versammlungen zu besuchen. Schon Hagemeyer und die ersten Mitglieder der Gruppe verwarfen den kirchlichen Gottesdienst, und ein Teil von ihnen schickte auch die Kinder nicht zur Schule, die Toten begruben sie selbst. Ihre Nachfolger führten diese Bräuche weiter. Zuerst trafen sie sich offiziell, später nach 1795 hatten diese Versammlungen halblegalen Charakter und fanden deshalb in Privathäusern statt. Personen, die außerhalb der Gruppen standen, wurden nicht zugelassen.

33 Ebd. Bl. 9-10, Bericht des Predigers Mill, 26.9.1810 (Abschrift); Bl. 11-13 Extrakt aus dem Untersuchungs Protocoll des Andreas Milewski, 9.4.1810.

34 Ebd. Bl. 11-13.

„Dies habe nur Erzählungen hören, denn sobald es finster ist, verschließen sie Thüren und Fenster, ich selbst habe überzeugen wollen wobei hingegangen, fand aber der Thüre so wohl, wie Fenster verschlossen waren, und ein dumpfes Gemurmel in der vermachten Stube. [...] Klopft man an, so öffnen sie um eine Weile die Thür, wo man denn Weiben und Männern mit Büchern an einen Tische worauf es Lichter brennen, findet.“³⁵

Die Treffen standen unter der Leitung einer ausgewählten Person, der ältesten oder derjenigen Person, die die meiste Anerkennung fand. Georg Wiczorek zeigt zum Beispiel, daß aus den Gruppen Prediger kamen, die in mehr als einem Ort anerkannt waren. Bei der Zusammenkunft las man die Bibel, sang Kirchenlieder, und faktisch ist in jeder Information über die ‚Heiligen‘ von Johann Arndts ‚Wahrem Christentum‘ die Rede. Die Kommunion wurde von ihnen ausgeteilt, indem sie Brot und Wein teilten³⁶.

Auf den ersten Blick fielen die ‚Heiligen‘ durch die Befolgung des zweiten Gebotes auf. Die ‚Heiligen‘ grüßten ihre Nachbarn nicht mit ‚Guten Tag‘ oder ‚Gott sei mit Dir‘, wie das in den masurischen Dörfern üblich war. Wenn man sie fragte, behaupteten sie, daß diese Nachbarn zwar mit dem Mund das Beste wünschten, „im Herzen“ jedoch das Schlechteste. Außerdem solle man den Namen Gottes nicht unnützlich im Munde führen³⁷.

Die Mitglieder der Gruppe wurden von allen als stille, ruhige Menschen bezeichnet, die „sehr höflich und geschickt“ sind, bereit, dem Nächsten zu helfen, die das gegebene Wort nie brechen. Sie tranken keinen Alkohol, was in den masurischen Dörfern selten vorkam. Natürlich haben sie nicht immer alles eingehalten. Man bemerkte, daß sie Armen und Bettlern nicht geholfen haben, weil sie meinten, diese sollten sich unter den Schutz Gottes stellen, der ihnen dann selbst helfen würde³⁸. Ein viel wichtigerer Vorwurf gegenüber den ‚Heiligen‘ war ihr Hochmut aus der Überzeugung, daß sie zwar Sünder wie die anderen seien, jedoch durch ihre unmittelbare Nähe zu Gott würden sie erlöst. Das hatte Einfluß auf ihre Beziehung zu den Nachbarn, denen gegenüber sie sich als die ‚Besseren‘ fühlten. In der Chronik von Klein Jerutten heißt es: „Sie waren voll dünkelfhaften Hochmuts, glaubten besser zu sein als andere Leute und vertrauen auf ihre Gerechtigkeit“³⁹.

Es zeigte sich, daß solche Zwangsmittel wie Verhaftungen, Verhöre und Polizeüberwachung nicht halfen. Nach Meinung des Pfarrers von Ortelsburg, Christian Friedrich Krupinski, Assistent des Landrats Krieger und des Steuerbeamten Billerbock aus Ortelsburg, dem die Aufsicht über die Gruppe übergeben wurde, haben die Polizeimaßnahmen die ‚Heiligen‘ geradezu in ihrer Überzeugung

35 Ebd. Bl. 19, Abschrift des Artikels von v. Rauschen (wie Anm. 26).

36 Ebd.

37 Ebd. Bl. 12– Gsta, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XIV, nr. 1, Bd. 1, Bl. 12, Extrakt aus dem Untersuchungsprotocoll des Andreas Milewski, 9.4.1810.

38 Vgl. v. Rauschen (wie Anm. 26).

39 Zweck, Masuren (wie Anm. 22), S. 217-218; Krahl, Friedrichshof (wie Anm. 22), S. 16.

gestärkt. Es wurde aber auch immer unterstrichen, daß rationale Argumente sie nicht überzeugen konnten⁴⁰.

1810 wurde der Entschluß gefaßt, seelsorgerlich zu handeln, da sie vor der Polizeiaufsicht nicht resignierten, und um die Organisation von religiösen Versammlungen zu verhindern, wozu auch Geistliche und Lehrer verpflichtet waren. Ein Grund, die Richtung zu ändern, war die Tatsache, daß die ‚Heiligen‘, obwohl sie über das Himmelreich nachdachten, niemals die weltlichen Behörden negierten, um so mehr, als sie regelmäßig alle Steuern zahlten, auch die Kirchensteuer⁴¹. Auch v. Rauschen unterstrich alle positiven Eigenschaften und bekräftigte am Ende seiner Darstellung, daß die Repressionen aufhören sollten.

Um den Geistlichen die Arbeit zu erleichtern, sollte im gefährdeten Gebiet eine neue Pfarrgemeinde errichtet werden. Man machte sich Gedanken, wo das neue Zentrum sein sollte, im Gespräch waren Liebenberg und Fürstenwalde. Den ersten Vorschlag begrub man schnell. Liebenberg hatte zu viele katholische Einwohner⁴² und lag zu nahe am Pfarrort Friedrichshof. Man entschloß sich für das acht Kilometer in südwestlicher Richtung gelegene Fürstenwalde, welches der zentrale Sitz der Gruppe sein sollte. Man beschloß, aus den Nachbargemeinden neun Ortschaften abzutrennen, in denen 154 Landwirte wohnten. Man war sich darüber im klaren, daß den Geistlichen der Nachbargemeinden eine Entschädigung gewährt werden müsse, die sich an dem zu erwartenden Verlust der Einkünfte orientieren sollte. Am meisten betroffen war Pastor Samuel Ernst Riemer aus Klein Jerutten, dem zwei bewohnte Dörfer, Lipowitz und Kielbassen, genommen wurden. Das Defizit in der Kirchensteuer sollten 64 Bauern aus der Gegend von Groß Lattana ausgleichen, bei denen gerade die „Freifrist“ endete⁴³. Es stellte sich jedoch heraus, daß die Summe dem Pastor Jacob Drewski aus Willenberg zukam, zu dessen Kirchspiel die Dörfer gehörten, die auf den trockengelegten Sümpfen Lattana gegründet worden waren⁴⁴. Man wußte nicht, wie man dieses Problem lösen sollte, schließlich hat man den beiden Geistlichen aus Klein Jerutten und Friedrichshof den fehlenden Betrag aus der Staatskasse ausbezahlt. Die napoleonischen Kriege haben zeitweilig die Reorganisation unterbrochen, aber letztendlich wurde eine neue Pfarrgemeinde 1816 gegründet, die ungefähr fünfzehn Quadratkilometer umfaßte. Die neuerbaute einfache Holzkirche wurde am 11.2. desselben Jahres geweiht. Die Pastorenstelle übernahm Bernhard Brachvogel.

Das weitere Schicksal der ‚Heiligen‘ ist nicht bekannt. Merkwürdig ist, daß die kirchlichen Berichte, die sonst genau „außerkirchliche Religionsausübungen“

40 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XIV, Nr. 1, Bd. 1, Bl. 8, Bericht der Geistlichen und Schuldeputation der Ostpreußischen Regierung, 10.10.1810 (Abschrift).

41 Ebd. Bl. 8.

42 Toepfen, Geschichte Masurens (wie Anm. 22), S. 178, 289.

43 Ebd. S. 322-334.

44 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XIV, Nr. 1, Bd. 1, Bl. 17, Bericht der Geistlichen und Schuldeputation der Ostpreußischen Regierung, 6.11.1810.

aufführten, von ihnen kein einziges Mal berichten⁴⁵. Auf eine Spur führt uns in gewisser Weise die Mitteilung von Friedrich Salomon Oldenberg 1865:

„Im Willenberger, Jerutten und Fürstenwalder Kirchspiele eine absonderliche Sekte existirt, die keinen eigentlichen Namen hat, aber vom Landvolke die ‚Swęte‘ (Heilige) genannt wird. Sie grüßen niemand, um nicht etwa gelegentlich etwa einen Dieb oder sonstigen Taugenichts zu grüßen, sie bleiben von kirchlichem Gottesdienst und vom Abendmahl fern, halten dagegen in geschlossenen Kreisen besonderen Gottesdienst und sehr strenge Gebetsübungen. Wiewohl sie es zu ihrer Aufgabe gemacht haben, einen hohen Grad der Heiligkeit zu erreichen, sind sie doch im Schmuggeln nicht heiliger, als alle anderen Menschenkinder“⁴⁶.

Auffällig ist, daß das Zitat im heutigen Stil geschrieben ist. Der erste Teil könnte aus einer früheren Information stammen (der Bericht Oldenbergs beinhaltet auch Tatsachen, die nicht immer bestätigt wurden), wie z.B. die Bemerkung über den Schmuggel. Gerade in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war er eine wichtige und gewinnbringende Beschäftigung vieler Masuren, die in den Grenzgebieten lebten. Das Wissen Oldenbergs ist wahrscheinlich nach dem Augenschein entstanden, um so mehr, als er wahrscheinlich den Kreis Ortelsburg besuchte, wo er viele Geistliche aus den erwähnten Pfarrgemeinden traf.

Die letzte Notiz über die ‚Heiligen‘ stammt aus dem Jahre 1884⁴⁷. Dort ist die Rede von einer neugegründeten Gruppe aus Bauern und Landarbeitern. Diese hatte in Lehmanen (Kreis Ortelsburg) sogar ein eigenes Gebetshaus gebaut. Der Name kam daher, daß die Mitglieder der Gruppe alle, die nicht dazu gehörten, für Sünder hielten. Aus dem Grunde erhielten sie die Bezeichnung ‚Heilige‘. Sie hielten fest zusammen und pflegten keine Toleranz gegenüber Fremden, und was noch mehr sagen will, nach der ‚Königsberger Hartungschens Zeitung‘ verbannten sie sogar die eigenen Familienmitglieder, welche sich ihrer Gruppe nicht anschlossen. Innerhalb der Gruppe strebten sie nach Gleichstellung. Ohne das Alter zu beachten, sagten sie ‚Du‘ zueinander und begrüßten sich mit einem Kuß, letzterer unterschied sie von anderen Stundisten. Regelmäßig besuchten sie die Kirche, feierten aber auch zu Hause Gottesdienste und benutzten dieselben Bücher. Die Gruppe aus Lehmanen zählt in der Literatur zur Hauptströmung der Gemeinschaftsbewegung⁴⁸. Wichtig ist jedoch, daß die Bezeichnung ‚Heilige‘ erneut in der Gegend auftrat, in der sie schon in der Vergangenheit bestand. Wahrscheinlich handelt es sich um eine Lokaltradition. In anderen Teilen Masurens traf man allgemein die Bezeichnung ‚Stundisten‘ („den Stundenhaltern

45 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XVI, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl., Tabellarische Übersicht der im Bezirke der Regierung zu Königsberg in Preußen befindlichen Vereine zu außerkirchlichen Religionsübungen oder Erbauungsstunden pro 1822.

46 Oldenberg, Kunde Masurens (wie Anm. 13), S. 122.

47 GStA, Rep. 76 III, Sekt. 2, Abt. XIV, Nr. 3, Bd. 1, o. Bl., Abschrift des Artikels aus der Königsberger Hartungschens Zeitung vom 30.1.1884 mit Datum Ortelsburg, 20. Jan. [Religiöse Sekte] Königsberger Hartungschens Zeitung.

48 Andreas Kossert, Preußen, Deutsche oder Polen? Die Masuren im Spannungsfeld des ethnischen Nationalismus 1870 bis 1956. Wiesbaden 2001, S. 82, 258.

beitreten“⁴⁹) oder ‚Gemeinschafter‘ („pospolni“) an, nirgendwo in der Gegend die Bezeichnung ‚Heilige‘.

Merkwürdig ist auch, daß es durch das 19. Jahrhundert hindurch und sogar in der Zwischenkriegszeit besonders im Kreis Ortelsburg, vornehmlich in den südlichen Teilen, Gebiete gab, in denen die Gemeinschaftsbewegung besonders stark vertreten war. Praktisch erwähnen alle mir bekannten Dokumente Separatbewegungen in Ostpreußen. Memoiren und Presseartikel erinnerten an die am meisten bedrängten in diesem Kreise, neben Mensguth gerade an die Gemeinden Klein Jerutten, Friedrichshof und Willenberg⁵⁰. Etwas anders sah die Situation in Fürstenwalde aus. Dort siedelten auch viele Katholiken. 1855 eröffnete man beim Dorf Groß Leschienen die erste katholische Schule, und 1869 weihte man eine Kirche. Die Beziehungen zwischen beiden Religionen waren nicht gut, was dazu führte, daß die evangelische Volksgruppe sich stärker als anderswo zusammenschloß, obwohl auch Stundisten in der Gemeinde waren⁵¹.

Kann man die Gruppe der ‚Heiligen‘ zu den Stundenhaltern zählen? Dagegen spricht faktisch ihre Trennung von der Kirche, die Absage, an den Gottesdiensten teilzunehmen, und ihr eigensinniger Umgang mit den Sakramenten, die Weigerung, die Kinder zur Schule zu schicken (in jener Zeit verstand sich die Schule als Vermittlerin des Glaubens, sie bereitete auf die Konfirmation vor und damit zugleich auf die Aufnahme in die Gemeinde der Gläubigen), und ihr Mißtrauen gegenüber den Geistlichen. Man muß auch bedenken, daß das Wesen und die Definition der Gemeinschaftsbewegung mit der offiziellen Kirche verbunden waren und Hausgottesdienste und verschiedene Praktiken als Ergänzung und zur Festigung des Glaubens galten. Sie hatten gemeinsame Ansichten, die auf pietistischem Grund entstanden waren: die Überzeugung über die notwendige Wiedergeburt im Heiligen Geist, also das geistige Erlebnis des Durchbruches durch die, die zur Gruppe gehören wollten, die Notwendigkeit, sich an das formale innere Grundgesetz anzupassen. Gemeinsam war der Glaube in der Zugehörigkeit zu einer ausgewählten Gruppe (eine gewisse Elite), die erlöst werden konnte dank Umkehr und innerer Erneuerung. In beiden Gruppierungen gab es auch irrationale Elemente, eine starke Ekstase, die Grenze zwischen tiefem Gebet und religiösem Fanatismus, begleitet von geradezu unzurechnungsfähigem Verhalten, wurde leicht überschritten.

Der offizielle Bruch mit der Landeskirche ist der Grund, warum ich der Ansicht von Emilia Sukertowa-Biedrawina und Ryszard Otello zustimmen möchte,

49 Jan Luśtych, *Poemat o gromadkach* [Gedicht über die Stundenhalter]. In: *Gazeta Lecka* (1887), Nr. 41.

50 EZA Berlin, *Best. Sektenwesen, 7/19770 (1850-1882), 7/19771 (1882-1888), 7/19772 (1888-1892), 7/197773 (1892-1934)* – Grzegorz Jasiński, *Wspomnienia Johanna Mrowitzkiego, nauczyciela szkoły parafialnej na Mazurach* [Die Erinnerungen von Johannes Mrowitzki, dem Lehrer einer Kirchschule in Masuren]. In: *KMW* (1933), Nr. 4, S. 543-545; [Friedrich] C.[ludius] in J.[erutten], *Sektenwesen und separatistisches Treiben in Masuren*. In: *EG* (1884), Nr. 19-21.

51 Walenty Barczewski, *Nowe kościoły katolickie na Mazurach. Olsztyn 1925*, S. 27-33 – Oldenberg, *Kunde Masurens* (wie Anm. 13), S. 185-188.

die ‚Heiligen‘ der Gruppe der Sekten zuzuzählen⁵². Durch die gemeinsamen pietistischen Wurzeln und viele gemeinsame Ansichten kann man immerhin diese Gruppe zu den unmittelbaren Vorläufern der Stundisten zählen. Und aus diesem Grunde sollte in keinem Werk über die Gemeinschaftsbewegung in Ostpreußen eine Erwähnung der ‚Heiligen‘ fehlen.

52 Sukertowa-Biedrawina, Zagadnienia (wie Anm. 4), S. 274 – Otello, Ruch (wie Anm. 4), S. 314.

Pietismus in Ungarn 1700-1758

Den Titel ‚Pietismus in Ungarn‘ gebe ich dem Vortrag nicht gerne, weil sich eine ungarisch-, eine slowakisch- und eine deutschsprachige pietistische Literatur in Ungarn unter einem Begriff nicht ohne weiteres zusammenfassen lassen. Es ist jedoch daran festzuhalten, daß sich zwar die Leserschaft pietistischer Traktate in Ungarn sprachlich gliedern läßt, aber die Hersteller dieser Lesestoffe sich gleichzeitig mehrerer Schriftsprachen bedienten und damit für eine gewisse theologische Einheit in der kultischen und kulturellen Vielfalt sorgten. Aus diesem Grund spräche ich lieber von verzahnten Pietismen in Ungarn¹.

1. Methodische Vorbemerkungen

Um einen verallgemeinernden Begriff von kultureller Ausstrahlung zu vermeiden, muß man bedenken, daß sich die Kontakte der deutschen pietistischen Werkstätten zu Ost-Europa sehr unterschiedlich einstufen lassen². Es gab Grenzen in der untersuchten Region – politischer, sprachlicher und kultureller Natur. Man kann die institutionalisierten Kontakte des Hallischen Waisenhauses in das preußische Pommern oder nach Preußisch-Litauen nicht mit den Initiativen von Privatpersonen gleichsetzen wie z.B. in der Tobolsker Kriegsgefangenschaft oder in den Habsburgischen Ländern. Auf der anderen Seite muß man zwischen einem Wirkungskreis unter Deutschsprechenden (wie in Livland, Schlesien oder Siebenbürgen) und dem Einfluß auf andere Nationalitäten dort (auf Letten, Polen, Ungarn) unterscheiden. Die Sprachbarrieren bedeuteten ein Hindernis und gleichzeitig eine Herausforderung zum Übersetzen. Wenn man diese Stufungen der damaligen Kommunikationsmöglichkeiten außer acht läßt, ist man nicht imstande, historische Routen und Zäune, Engpässe und Brücken zu erkennen. Als bekanntes Beispiel soll hier die Schlüsselrolle ‚schwedischer‘ Gefangener in Sibirien (zu Schweden und Finnen) oder die der Teschener³ Gnadenkirche (zu Polen, Tschechen und Slowaken) vorgeführt werden. Die Unterscheidung von einem ungarischen oder slowakischen Pietismus in Ungarn ist daher zwar unentbehrlich, führt aber in inhaltlichen Fragen nicht viel weiter.

-
- 1 Dem Referat liegt mein Quellenbuch zugrunde: Zoltán Csepregi, Magyar pietizmus 1700-1756. Tanulmány és forrásgyűjtemény a dunántúli pietizmus történetéhez [Ungarischer Pietismus. Untersuchung und 100 Dokumente zur Geschichte des Pietismus in Transdanubien]. Budapest 2000 (Materialien zur Geschichte der Geistesströmungen des 16-18. Jahrhunderts in Ungarn 36). Dies auf ungarisch verfaßte Werk ist auch für des Ungarischen nicht kundige Leser lesbar, weil in ihm vorwiegend lateinische und deutsche Quellen abgedruckt sind. Auf dieses Quellenmaterial werde ich im folgenden oft hinweisen.
 - 2 Eine vorbildliche, differenzierte Annäherung bietet der Ausstellungskatalog Paul Raabe (Hg.), Pietas Hallensis universalis. Weltweite Beziehungen der Franckeschen Stiftungen im 18. Jahrhundert. Halle 1995.
 - 3 Cieszyn, Polen.

Aus diesen Gründen behandle ich zuerst die im Westen liegenden freien königlichen Städte Ödenburg⁴ und Preßburg⁵, die je zwei und drei liturgische Sprachen und muttersprachliche Kulturen beherbergten. Die deutsche Mehrheit in beiden Kirchengemeinden sorgte dafür, daß die neue Frömmigkeit aus dem Reich bereits am Ende des 17. Jahrhunderts bekannt wurde, während der slowakische Bevölkerungsteil in Preßburg durch die gemeinsame bibeltschechische Schriftsprache literarische Anregungen von den westslawischen Glaubensbrüdern bekam und ihnen erwidern konnte⁶. In einem anschließenden längeren Teil beschäfigte ich mich mit Pietisten ungarischer Muttersprache, die sich vor allem als Übersetzer der deutschen Erbauungsliteratur hervortaten. Schließlich sollen noch einige Bemerkungen und Beispiele zur Breite und Tiefe der Pietismusrezeption in Ungarn folgen.

2. Sprachliche Vielfalt

Preßburg, das sogenannte „kleine Halle“⁷, die Hochburg des Pietismus in Ungarn, hat ein eigenes Kapitel in der Geschichte des Pietismus verdient. Österreichische Protestanten besuchten die freie königliche Stadt Preßburg nicht nur wegen der Möglichkeit der öffentlichen Religionsausübung, sondern den frommen und gelehrten Geistlichen und Lehrern der Kirchengemeinde zuliebe⁸. Diese unterhielten ihrerseits gute Kontakte zu Wiener Kreisen, zum Teil sogar zum kaiserlichen Hof. Sie studierten ausnahmslos in Halle oder Jena und bauten ihr Lyzeum nach dem dortigen pädagogischen Muster auf. Pastor Primarius in Preßburg war jahrzehntelang Johann Andreas Rabacher⁹, der als Student Halle besucht hatte. 1744 ging er nach Meuselwitz in Sachsen, um als Prediger dem Grafen Friedrich Heinrich von Seckendorff¹⁰ zu dienen, der die Hallischen Anstalten großzügig unterstützte.

4 Sopron, Ungarn.

5 Bratislava, Slowakei.

6 Richard Kammel, August Hermann Franckes Tätigkeit für die Diaspora des Ostens. In: *EvDia* 20 (1938), S. 312-351 – Ders., August Hermann Franckes Auslandsarbeit in Südosteuropa. In: *ADEK* 8 (1939), S. 121-203 – Dmitrij Tschizewskij, Der Kreis August Hermann Franckes in Halle und seine slavistischen Studien. In: *ZSIP* 16 (1939), S. 16-68.153-157.

7 Verzeichnis allerhand Pietistischer Intriguen und Unordnungen in Litthauen, vielen Städten Deutschlands, Hungarn und America durch Jo. Jeverum Wiburgensem. o.O. 1729, S. 126 f.

8 Den lebhaftesten Bericht davon liest man bei Johann Christian Edelmann, *Selbstbiographie*. Berlin 1847 (Nachdr. Stuttgart 1976), S. 82-86 – Vgl. Wilhelm Kühnert, Johann Christian Edelmann. Ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Protestantismus in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. In: *JGPrÖ* 67 (1951), S. 25-35 – Annegret Schaper, Ein langer Abschied vom Christentum. Johann Christian Edelmann (1698-1767) und die Frühaufklärung. Marburg 1996, S. 66-87.

9 Zu Johann Andreas Rabacher (Rabbacher, 1686-1768) vgl. *AGL Erg.*-Bd. 6, S. 1180 – Ioannes Samuel Klein, Nachrichten von den Lebensumständen und Schriften evangelischer Prediger in allen Gemeinden des Königreichs Ungarn. 2 Bde. Leipzig/Ofen 1789, Bd. 1, S. 330 f – Bálint Keserü, Cyprian in Ungarn. In: Ernst Koch u. Johannes Wallmann (Hg.), Ernst Salomon Cyprian (1673-1745) zwischen Orthodoxie, Pietismus und Frühaufklärung. Gotha 1996, S. 84-95.89.

10 Über ihn s. Zoltán Csepregi, Das Wahre Christentum und die kaiserlichen Generale. Diasporahilfe im 18. Jahrhundert. In: *JMLB* 44 (1997), S. 175-180.

Öffentlich bekannten sich zu Halle sowohl der Pfarrer und Polyhistor Matthias Bél¹¹ als auch sein Amtsbruder Johann Matthias Marth¹², ein enger Freund Johann Albrecht Bengels, jedoch mit eigenen Farben. Es herrschte zwischen ihnen ein stiller, aber ständiger theologischer Streit: bald über das Schulexamen, bald über den Beichtpfennig. Bél schlug nämlich vor, das öffentliche Examen zu manipulieren, damit die schlechten Studenten die *alma mater* nicht blamieren. Marth lehnte aber diesen frommen Betrug schroff ab. Marth wiederum wollte die Absolution nicht ‚gegen Bezahlung‘, in Form eines Beichtpfennigs, ‚abkaufen‘, obwohl dieser einen wesentlichen Bestandteil seines Einkommens bildete. Bél war an der Abschaffung des Beichtpfennigs nicht interessiert¹³. Der dänische Gesandtschaftsprediger in Wien, Christian Nicolaus Möllenhoff¹⁴, auch ein Francke-Schüler, wurde durch Bél's weltliche Ambitionen ziemlich befremdet und trat eindeutig an die Seite Marths. Er würdigte Bél's riesige wissenschaftliche Arbeit, die 1735 erschienene *Notitia Hungariae*, mit kritischen Worten¹⁵. Ob diese Kritik berechtigt war, soll hier dahingestellt bleiben. Neben der wissenschaftlichen Forschung fand Bél jedenfalls Zeit, Gebetbücher und theologische Literatur auf deutsch, ungarisch, bibeltschechisch und lateinisch zu verfassen, zu übertragen oder herauszugeben.

Das Preßburger Lyzeum und sein Professorenkreis waren wie das dortige Luthertum selbst mindestens dreisprachig. Der aus Jena heimgekehrte böhmische (d.h. hier slowakische) Prediger in Preßburg, Elias Miletz¹⁶, und der in Jena geschulte Rektor Friedrich Wilhelm Beer¹⁷ waren treue Anhänger der hallischen Richtung. Wilhelm Beer war auch fleißiger Briefpartner von Gotthilf August Francke. Obwohl sich der Buddeus-Schüler Miletz wahrscheinlich nie in Halle aufhielt (Beer gelegentlich schon), konnte er sich mit dem Wiener Geistlichen Möllenhoff sehr gut verständigen. Der dänische Prediger finanzierte nämlich – unter anderen Werken – die Herausgabe seiner Schriften, so die Übersetzung

-
- 11 Matthias Bél (1684-1749), über ihn s. Ján Kocka, Über den Einfluß August Hermann Franckes auf Matthias Bel. In: Wissenschaftliche Beiträge A 39, Halle 1977, S. 96-99 – Daniel Vesely, Matthias Bel und der Einfluß des hallischen Pietismus auf Kirche und Schulwesen der Slowakei. In: Johannes Wallmann u. Udo Sträter, Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus. Tübingen 1998 (Hallesche Forschungen 1), S. 243-261 – László Nagy, Art. Bél. In: RGG, 4. Aufl. Bd. 1 (1998), Sp. 1277 f.
- 12 Zu Johann Matthias Marth (1691-1734) vgl. AGL Erg.-Bd. 4, S. 817 – Klein (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 359-361 – Oscar Wächter, Johann Albrecht Bengel. Lebensabriß, Character, Briefe und Aussprüche. Stuttgart 1865, S. 209-253.
- 13 Autographe Briefe von Johann Matthias Marth an Gotthilf Hermann Francke aus Preßburg vom 29.4.1720; 22.7.1720; 8.10.1721 in: Staatsbibliothek zu Berlin. Preußischer Kulturbesitz, Francke-Nachlaß (im weiteren: StBPK-FN), Kapsel 27, Faszikel 15, 173-177. Zitiert bei Kammerl, Auslandsarbeit (wie Anm. 6), S. 176 f.
- 14 Christian Nicolaus Möllenhoff (1698-1748): Studium in Wittenberg, Leipzig und Halle, später Pfarrer in Delmenhorst, vgl. AGL Erg.-Bd. 4, S. 1844 f – ADB 22, S. 121.
- 15 Christian Nicolaus Möllenhoff an Gotthilf August Francke aus Wien vom 1.12.1734 und 23.11.1735: StBPK-FN (wie Anm. 13), Kapsel 27, Faszikel 16, 217 f, 223 f.
- 16 Zu Elias Miletz (Milec, 1693-1757) vgl. Constant von Wurzbach: Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich, 60 Bde. Wien 1856-1891, hier Bd. 18 (1868), S. 312 f.
- 17 Zu Friedrich Wilhelm Beer (1691-1764) vgl. Klein (wie Anm. 9), Bd. 2, S. 22-38.

eines Traktats des Dresdner Oberhofpredigers Bernhard Walther Marperger¹⁸ sowohl ins Ungarische¹⁹ als auch ins Bibeltschechische²⁰. Ob die späteren Rambach-Übersetzungen von Miletz²¹ in ähnlicher Weise unterstützt wurden, ließ sich bisher nicht nachweisen.

Preßburg und Ödenburg als freie königliche Städte genossen das Privileg der freien Religionsausübung, gehörten aber bis 1734 kirchenrechtlich unter keine Superintendentur und konnten deshalb je eine eigenständige Frömmigkeit vertreten. Der theologische Unterschied zwischen den zwei Städten liegt darin, daß die Ödenburger Geistlichen ihre Sympathien in einer bewußten Neutralität sorgfältig zurückhielten²². Demgegenüber galt Preßburg eindeutig als ein pietistisches Nest in Ungarn. Der Primarius in Ödenburg, Johann Sigismund Pilgram²³, berichtete einmal Ernst Salomon Cyprian in Gotha über den Pietistenstreit wahrheitsgemäß, daß dieser in Ödenburg niemals geführt worden sei, sondern seinen Sitz jenseits der Donau, in der Umgebung von Preßburg hätte, „was unsere Stadt und Gebiet belanget, sind wir unangefochten“²⁴.

3. Historiographische Probleme

Unter den lutherischen Kirchendistrikten war es der im Westen liegende, der Transdanubische (auf der rechten Seite der Donau, mit dem Zentrum Raab²⁵), der vorwiegend Gemeinden ungarischer Muttersprache umfaßte. Freilich gab es auch anderswo Verehrer von Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke, die ihre Schriften – wenn auch zum Teil – auf ungarisch verfaßten (z.B. József Szeli im siebenbürgischen Kronstadt²⁶ oder Matthias Bél in Preßburg jenseits der Donau). Ihre Beziehungen zu Raab sind aber nicht zu leugnen: Bél

-
- 18 Die Sammlung *Der Lämmer in ihres guten Hirten Arme. Oder Sichere und richtige Anleitung / Wie sich Christliche junge Leute / bey ihrem ersten Abendmahl-gehen / Dem Hirten und Bischoff ihrer Seelen Christo Jesu / Als Erstlinge seiner kleinen Heerde / in wahrer Herzens Busse ergeben / und / auf ihr ganzes Leben / verloben und heiligen sollen. Ihnen / zur Belehrung und Erinnerung / Denen Erwachsenen aber / zur Prüfung und Nachahmung / Samt einem hierzu dienlichem Gebet / herausgegeben [...]. Zu finden / bey Andreas Otto. o.O. [Nürnberg] 1710.*
 - 19 Zwei Auflagen sind vorhanden, die eine ohne Ort 1736 (mehrere Exemplare vorhanden, beschrieben bei Géza Petrik, *Bibliographia Hungariae. 1712-1800*, Bd. 5, 1971, Nr. 47) und die andere ohne Ort und ohne Jahr (einziges Exemplar in der evangelischen Lyzeenbibliothek Preßburg, beschrieben bei Petrik: *Bibliographia*, Bd. 1, 1888, Nr. 179).
 - 20 Ohne Ort 1736. Beschrieben bei Zdenek Tobolka, *Knihopis Ceskych a slovenskych tisku* [Bibliographie der Tschechischen und Slowakischen Drucke]. 1501-1800, 9 Bde. Prag 1939-1967, hier Bd. 5 (1950), Nr. 5217. Vorhanden: HBFrSt Sign. 26 H 13.
 - 21 Beschrieben bei ebd. Bd. 5 (1950), Nr. 5571, 5572, 5573 – Bd. 7 (1961), Nr. 14.733, 14.734.
 - 22 Erzsébet Szála, *Pietismus und Frühaufklärung in Sopron. Der Einfluß Jakob Speners und August Hermann Franckes in der ungarischen Bildungsgeschichte*. In: Elmar Lechner (Hg.), *Bildungsgeschichte und Europäische Identität*. Bd. 2: *Pädagogische Grenzgänger in Europa*. Frankfurt/Main 1997, S. 195-207.
 - 23 Johann Sigismund Pilgram (1682-1739), bis 1719 Gesandtschaftsprediger in Paris, ab 1723 Pastor Primarius in Ödenburg: vgl. *AGL* 3, S. 1568 – Erg.-Bd. 6, S. 204 f – Klein (wie Anm. 9), Bd. 1, S. 297-299 – Wurzbach (wie Anm. 16), Bd. 22 (1870), S. 291 f – Keserü (wie Anm. 9), S. 84-95.
 - 24 Johann Sigismund Pilgram an Ernst Salomon Cyprian, Ödenburg, den 11.2.1726: *Forschungsbibliothek Gotha*. Zitiert bei Keserü (wie Anm. 9), S. 87.
 - 25 Győr, Ungarn.
 - 26 Brasov, Rumänien.

widmete seine Freylinghausen-Übersetzung dem Raaber Pfarrer András Torkos. Szeli hatte seinerseits u.a. in Raab studiert und auch einige seiner Kronstädter Schüler nach Raab gesandt.

Die klassische Monographie von Sándor Payr über den ungarischsprachigen Pietismus²⁷, die lange das maßgebliche Referenzwerk darstellte, ist über 100 Jahre alt. Auch die bis heute übliche Dreiteilung, die Unterscheidung zwischen einem transdanubischen, einem oberungarischen und einem siebenbürgischen Pietismus²⁸, geht auf Payr zurück. Es sind inzwischen wichtige Beiträge geleistet worden – vorwiegend aufgrund des in Halle und Berlin aufbewahrten Francke-Nachlasses –, die meistens auch auf deutsch zugänglich sind. Auch sie sind über 50 Jahre alt²⁹. Seitdem ist kaum Literatur über dieses Thema erschienen. Doch unsere Sicht ist im Laufe der Zeit eine andere geworden. Von einem wesentlich differenzierteren Begriff des Pietismus ausgehend kann man zu gänzlich anderen Größenvorstellungen kommen. Im folgenden möchte ich über diesen radikalen Sichtwechsel berichten.

Der Positivist Sándor Payr vertritt in seiner erwähnten Studie (1898) die merkwürdige Auffassung eines „Eintopf-Pietismus“. Das heißt, er hält jeden für einen Pietisten, der entweder Halle besuchte, erbauliche Schriften verfaßte, das muttersprachliche Schulwesen beförderte oder sich einfach praktischen Aufgaben im Kirchenleben hingab. Die nachfolgende Generation nahm diese Definition in ihren informativeren Arbeiten zwar kommentarlos auf und bestimmte damit fast alle heutigen Nachschlagewerke. Demgegenüber würde ich mich lieber einer eher ausschließenden Definition bedienen. Aus den Quellen geht hervor, daß nicht alle hallischen Studenten pietistischer Gesinnung waren, Gebet- und Gesangbücher auch dem Wittenberger Geist entspringen konnten und ein Unterschied zwischen persönlichen Neigungen und bewußten Bestrebungen in einer bedrängten Diasporakirche schwer zu erkennen ist. Eine nachsichtige Strenge in der Orthodoxie und ein absichtlicher Stilwechsel im Pietismus ähneln sich nämlich bis zum Verwechseln. Auf diese Weise bleibt von Payrs Pietistenscharen nur eine Handvoll übrig, diese aber mit entschlossenem Reformanliegen und von unverkennbarer Spenerscher Prägung.

27 Magyar pietisták a XVIII. században [Ungarische Pietisten im 18. Jahrhundert]. In: Magyar protestáns egyháztörténeti monográfiák I. Budapest 1898, S. 97-174.

28 Über den Pietistenstreit in Oberungarn vgl. zuletzt Tibor Fabiny, Ungarns Lutheraner im Spannungsfeld der Orthodoxen und Pietisten. In: Johannes Wallmann u. Pentti Laasonen, Der Pietismus in seiner europäischen und außereuropäischen Ausstrahlung. Helsinki 1992, S. 129-141 – Ders., Kirchengeschichtliche Beziehungen zwischen Halle und Ungarn zur Zeit des Rákóczi-Aufstandes (1703-1711). In: Halle und Osteuropa (wie Anm. 11), S. 263-273 – Eva Kowalská, The Social Function of Orthodoxy: The Lutherans in Hungary 1700-1750. In: Eszter Andor u. István György Tóth, Frontiers of Faith. Religious Exchange and the Constitution of Religious Identities 1400-1750. Budapest 2001, S. 195-201 – Über denselben in Siebenbürgen: Zsuzsa Font, Erdélyiek Halle és a radikális pietizmus vonzásában [Siebenbürger, angezogen von Halle und den radikalen Pietismus]. Szeged 2001.

29 Béla Szent-Iványi, A pietizmus Magyarországon. Budapest 1936. Gekürzte dt. Fassung: Der Pietismus in Ungarn. In: Ungarische Jahrbücher 17 (1937), S. 252-267 – Eduard Winter, Die Pflege der west- und südslawischen Sprachen in Halle im 18. Jahrhundert. Berlin 1954 – Ders., Die tschechische und slowakische Emigration in Deutschland im 17. und 18. Jahrhundert. Berlin 1955.

Das bedeutet aber keinesfalls, daß Halle einen geringen Einfluß auf die ungarischen Lutheraner ausgeübt hätte. Der erwähnte Kirchendistrikt war durchaus von der hallischen Richtung geprägt, bis in das 19. Jahrhundert hinein, als diese Frömmigkeit in Halle längst aus der Mode war. Ich wollte nur betonen, daß es sich hier um einen engen Kreis handelt, der durch seine schriftstellerische, übersetzerische und verlegerische Tätigkeit eine enorm breite Leserschaft erreichen konnte. Obwohl man kirchliche Reformgedanken auch mündlich verbreiten kann und sogar ein Agraphos als Pietist zu bezeichnen ist, können wir nur die geschriebenen, gegebenenfalls gedruckten Arbeiten berücksichtigen, um die Frömmigkeit der ungarischen Pietisten zu untersuchen. Die mündlich gehaltenen Predigten entziehen sich leider unserem Urteil.

Aus diesen Überlegungen folgt, daß ich mich auf die Darstellung nur einiger Gestalten beschränke. Die Liste der Namen bedeutet selbstverständlich keinen Kanon, zumal die Grenzen einer Arbeitsgemeinschaft oder eines Kreises Gleichgesinnter immer verschwommen sind.

4. Drei Pietistengenerationen

Wenn ich die westungarischen Zentren der Reformbewegung – neben den bereits erwähnten zwei großen Freistädten – aufzählen sollte, müßte ich fast alle Ortschaften benennen, wo im Transdanubischen Kirchendistrikt die freie Religionsausübung vor dem Toleranzpatent von Joseph II. (1781) gesetzlich gewährt wurde. Es handelt sich um Grenzburgen, wie Raab und Vázsony, sowie um sogenannte Artikelgemeinden (d.h. die in einem Gesetzartikel von 1681 aufgezählten Gemeinden), wie Nemescsó und Vadosfa. Es ist kein Zufall, daß die entschlossenen Förderer der neuen Frömmigkeit genau an diesen bedeutenden Orten tätig waren. Dahinter steckt eine erfolgreiche ‚Kaderschmiede‘.

Der erste Vertreter pietistischer Literatur war András Torkos, Pfarrer in Raab³⁰. Seine Persönlichkeit war zwar voller Widersprüche, doch genoß er eine unbestrittene Autorität unter den Zeitgenossen und erhielt von der Nachwelt den Titel ‚Vater des ungarischen Pietismus‘. Die jüngere Generation, György Bárány³¹, Márton Vázsonyi³² und János Sartoris³³, besuchte ausnahmslos dessen Schule in Raab und unterrichtete später als dessen Mitarbeiter an dieser Schule. Als einen Vertreter der dritten Generation möchte ich noch den Sohn von György Bárány, János Bárány, erwähnen, welcher der Raaber Schule (seit 1749

30 András Torkos (1669-1737), Studium in Wittenberg (Immatr. 16.4.1692).

31 György Bárány (1682-1757), Studium in Jena (Immatr. 25.6.1708) und Halle (Immatr. Juni 1710). Über ihn s. Zoltán Csepregi, György Bárány von Szenicze (1682-1757) und sein Bibelwerk. In: JMLB 41 (1994), S. 129-135.

32 Márton Vázsonyi (1688-1737), Studium in Jena (Immatr. 8.10.1708) und Halle (Immatr. November 1708; Freitischler 23.6.1709).

33 János Sartoris (Szabó; 1695-1756) war ein erklärter ‚Jenenser‘ (Immatr. 23.6.1719). Über ihn s. Zoltán Csepregi, Az Igaz keresztyénség hamis impresszuma. Adalékok a dunántúli Arndt-recepcióhoz [Das falsche Impressum des Wahren Christentums. Beiträge zu der Arndt-Rezeption in Transdanubien]. In: Mihály Balázs u.a. (Hg.), Kulturelle Bestrebungen in der frühen Neuzeit. FS für Bálint Keserü. Szeged 1997 (Materialien zur Geschichte der Geistesströmungen des 16-18. Jahrhunderts in Ungarn 35), S. 51-63.

in Felpéc) zu einer neuen Blütezeit verhalf³⁴. Nach dem Studium und den Lehrerjahren in Raab gelangten alle in blühende Gemeinden: Bárány nach Vázsony (dem Geburtsort von Vázsonyi, Weißbrunner Komitat), Vázsonyi nach Vadosfa (Ödenburger Komitat) und Sartoris nach Nemescsó bei Güns (Eisenburger Komitat). Der jüngere Bárány wirkte in Felpéc bei Raab. Die Ausstrahlung der Raaber Schule ist der organisatorischen Begabung von Torkos zu verdanken. Seine einstigen Schüler und späteren Mitlehrer gingen als Pfarrer in die Provinz, um die hallischen Prinzipien in weiten Kreisen zu verbreiten.

Als György Bárány z.B. in Vázsony ein Pfarramt versah, führte er dort mit jugendlichem Eifer die täglichen Bibelstunden ein und errichtete eine Schule, die sich binnen kurzem eines guten Rufes erfreute. Sogar der angesehene Matthias Bél in Preßburg empfahl sie denen, die Ungarisch konnten oder lernen wollten, weil Bárány seinen Schülern alles in der Muttersprache beibrachte³⁵. Seit Vázsonyis Tätigkeit beherbergte auch Vadosfa ein Gymnasium, während Sartoris in Nemescsó ein Waisenhaus errichtete³⁶.

Die Rolle der Jenenser Studenten ist besonders hervorzuheben. Es fällt auf, daß sich das Ziel der akademischen Wanderschaft mit der Zeit veränderte. Etwa von 1720 an wählten die ungarischen Studenten pietistischer Gesinnung mit Vorliebe die Universität Jena³⁷. Ich bin der Meinung, daß diese Erscheinung nicht einfach auf ein Halle-Verbot, sondern vielmehr auf die vermittelnde, versöhnende Rolle der *Academia Salana* zurückzuführen ist. Freilich spielte auch eine Rolle, daß das preußische Halle in den Augen der kaiserlichen Behörden verdächtig war. Überdies wurde die Ordination den hallischen Theologiestudenten in manchen Fällen tatsächlich verweigert (wie dem Preßburger Prediger Marth, der schließlich in Jena ordiniert wurde). Jedoch ist zu vermuten, daß die Entscheidung der meisten Ungarn ohne jeden Zwang aus Überzeugung getroffen wurde.

5. Beitrag des Pietismus zur ungarischen Literatur

Ich habe bereits darauf hingewiesen, daß für Sándor Payr die literarische Tätigkeit und die Beförderung der Volkssprache als Kennzeichen der Pietisten galten. Er hat insofern recht, daß dieses Kennzeichen tatsächlich wie ein roter Faden die

34 János Bárány (1716-1758), Studium in Jena (Immatrikulation 19.10.1737), Superintendent in Transdanubien 1756-1758.

35 Matthias Bél an Peter Paul Topperczer, Preßburg, den 21.4.1718. Veröffentlicht in: László Szelestei (Hg.), *Bél Mátyás levelezése*. Budapest 1993, Nr. 35.

36 Gizella Lambrecht, Nemescsó als Pflanzstätte des halleschen Pietismus. In: Wolfram Kaiser u. Anna Völker (Hg.), *Johann Heinrich Schulze (1687-1744) und seine Zeit*. Halle 1988, T 40, S. 68, 35-42.

37 Othmar Feyl, Die führende Stellung der Ungarländer in der internationalen Geistesgeschichte der Universität Jena. In: *WZ(J).GS 3 (1953/54)*, S. 399-445 = Die führende Stellung der Ungarländer in der ausländischen Bildungsgeschichte der Universität Jena. In: *Beiträge zur Geschichte der slawischen Verbindungen und internationalen Kontakte der Universität Jena*. Jena 1960, S. 1-91, hier S. 32 f. 66-68 – Herbert Peukert, Die Slawen der Donaumonarchie und die Universität Jena 1700-1848. Ein Beitrag zur Literatur- und Bildungsgeschichte. Berlin 1958, S. 145-147 – Matthias Bél an Daniel Krmann, Preßburg, den 21.6.1724. Veröffentlicht in: *Bél Mátyás levelezése* (wie Anm. 35), Nr. 230.

Geschichte der Bewegung in Ungarn durchzieht. András Torkos veröffentlichte bereits 1709 ein Gebetbuch (*Engesztelő áldozat*, ‚Das Sühnopfer‘) und einen Katechismus in Halle, zwei Jahre später verlegten seine Schüler, Vázsonyi und Bárány, gleichfalls in Halle drei Francke-Übersetzungen. Wegen ihrer unbezahlten Druckrechnungen gerieten die ungarischen Studenten in Halle in Mißkredit. Außerdem wurden sie durch die Lieferschwierigkeiten dazu bewegt, auf die Herausgabe ihrer Schriften im Ausland einstweilen zu verzichten³⁸. Folglich erschienen die meisten Gesang-, Gebets- und Andachtsbücher, Katechismen und Erbauungsschriften danach – ohne Zutun des halleschen Zentrums – illegal in Ungarn, d.h. sie trugen zwar die Namen Frankfurt, Jena, Nürnberg auf ihrem Titelblatt, das Tageslicht erblickten sie jedoch in den Druckereien von Ödenburg, Raab und Preßburg.

Mit minutiöser Arbeit ist es der Bibliographin Judit Ecsedy aufgrund des Vergleichs der Drucktypen und Druckereiverzierungen gelungen, nicht nur diese Drucke als in Ungarn gedruckt zu enthüllen, sondern auch eine bisher unbekannte Geheimdruckerei in der Umgebung von Güns³⁹ zu identifizieren, wo 1735/36 mindestens fünf Werke erschienen sind. Der Buchbinder Johann Ludvig hat sich hier in des Wiener Gesandtschaftspredigers Möllenhoff Auftrag⁴⁰ als Verleger und Drucker hervorgetan⁴¹. Obwohl Buchdrucker und Verleger bei der Umgehung der Zensur ein hohes Risiko eingingen, begünstigten die geschlossenen Grenzen doch jahrzehntelang die einheimische Veröffentlichung evangelischer Literatur.

Es läßt sich feststellen, daß sich der Inhalt und die Auffassung der illegal gedruckten Bücher in der Wahl der einzelnen falschen Stadtnamen widerspiegelt. In dieser Epoche vertritt die pietistische Erbauungsliteratur in Ungarn vor allem die Ausgaben mit dem falschen Druckort „Jena“. Diesen Stadtnamen kann man sozusagen als Schutzmarke der aus einer neuen Frömmigkeit entsprungenen literarischen Unternehmungen interpretieren. Die Mehrzahl der sogenannten „Jena“-Bücher ist – von Friedrich Rogalls *Brüderlicher Erweckung*⁴² bis zu Johann Arndts *Wahrem Christentum*, beide in ungarischer Übertragung⁴³ – mit Unterstützung der Wiener Lutheraner heimlich in verschiedenen Druckereien Westungarns entstanden.

38 Zoltán Csepregi, Die Beziehungen ungarischer Pietisten zur Halleschen Druckerei Orban. In: Erich Donnert (Hg.), *Europa in der Frühen Neuzeit. Festschrift für Günter Mühlhpfordt*. Bd. 3: *Aufbruch zur Moderne*. Köln 1997, S. 613-618 – Vgl. Csepregi: *Pietizmus* (wie Anm. 1), Nr. 4-6, 12-13, 15-16.

39 Kőszeg, Ungarn.

40 Elias Friedrich Schmersahls *Zuverlässige Nachrichten von jüngstverstorbenen Gelehrten*. Bd. 2 Zelle 1751, S. 234-240.

41 Judit Ecsedy, *Alte ungarische Bücher mit falschen deutschen Druckorten 1561-1800*. Budapest 1999, S. 26.

42 Georg Friederich Rogall u. Abraham Wolf, *Brüderliche Erweckung an etliche neu angehende Prediger*. Königsberg 1731.

43 „Jena“ [Ödenburg] 1736 (Rogall) sowie „Jena“ [Ödenburg] 1741 (Arndt). Beide beschrieben bei Ecsedy (wie Anm. 41), S. 72 f, 78 f (Nr. D 15, D 18). Die Übersetzer und Herausgeber der ‚Brüderlichen Erweckung‘, Sartoris und Bárány, widmeten ihre Arbeit Möllenhoff, der laut ihrer Widmung die Druckkosten trug.

6. Erbauliche Lesestoffe

Die zwei wichtigsten Anliegen des Raaber Pietistenkreises waren von Anfang an die neuen Übersetzungen der Bibel und des Wahren Christentums von Johann Arndt. Das Arndtsche Werk hatte eine verwickelte Wirkungsgeschichte in Ungarn⁴⁴. Nach handschriftlichen Übersetzungsversuchen und in Druck gegebenen Exzerpten gelang es erst dem Raaber Kreis – also recht spät –, die vollständigen ‚Vier Bücher‘ ins Ungarische zu übertragen und herauszugeben. Zuerst ging Márton Vázsonyi ans Werk, konnte aber die Übersetzung vor seinem frühen Tod nicht abschließen. So übernahm György Bárányi die Aufgabe, dessen Arbeit schließlich János Sartoris revidierte und mit den fehlenden Kapiteln ergänzte. Die Drucklegung plante man zuerst in Halle oder in Jena, weil das Werk zu umfangreich war, um es heimlich in Ungarn in Druck zu geben und die Finanzierung durch einheimische Mittel zu sichern. Die ins Ausland geschickten Briefe wurden wohl mit großer Freude empfangen, aber Hilfe blieb aus⁴⁵. So erschien das ungarische Wahre Christentum trotz seines Umfangs in Ödenburg – freilich mit der Bezeichnung ‚Jena 1741‘ auf seinem Titelblatt. (Es ist übrigens mit seinen knapp tausend Seiten der dickste illegale Druck der Epoche.) Die Ausgabe wurde finanziell – außer durch Spenden lutherischer Magnaten – durch die frommen Kollekten in den Wiener Gesandtschaftskapellen ermöglicht⁴⁶. Dank den dänischen Gesandtschaftspredigern Christian Nicolaus Möllenhoff und Christian Kortholt⁴⁷ unterstützten die Wiener Lutheraner mit jährlichen Zuschüssen die Herausgabe ungarischer Erbauungsliteratur⁴⁸.

Das Vorwort von Sartoris zum Arndtschen Werk hebt die Bedeutung Arndts bewußt hervor und stellt den Begriff des ‚wahren Christentums‘ programmgemäß auf. Währenddessen versucht jedoch der Herausgeber, dem Einwand vorzubeugen, daß das Lesen erbaulicher Literatur vom Kirchenbesuch fernhalte und die Konventikeln die Gemeinde zersplittern. Er empfiehlt das Buch insbesondere denen, die an keinem Gottesdienst teilnehmen können und doch den Sonntag heiligen wollen. Gerade das war nämlich der Fall in Westungarn, wo die meisten Gemeinden ohne Bethaus und Pfarrer auskommen mußten, wo die Hausandacht oder Bibelstunde in der Tat den öffentlichen Gottesdienst ersetzte. Denn die

44 Nagy Márta: „Pietas Hungarica“. Die ungarischen Übersetzungen des Wahren Christentums und des Paradiesgärtleins von Johann Arndt. In: Halle und Osteuropa (wie Anm. 11), S. 275-282.

45 János Sartoris an Johann Christoph Coler, Nemescsó, den 12.5.1738; Friedrich Wilhelm Beer an Gotthilf August Francke, Preßburg, den 8.4.1739. Veröffentl. in: Csepregi, Pietizmus (wie Anm. 1), Nr. 78, 79 – Vgl. Winter: Pflege (wie Anm. 29), S. 138 f, 251 f.

46 Friedrich Wilhelm Beer an Gotthilf August Francke, Preßburg, den 1.8.1740. Veröffentl. in: Csepregi: Pietizmus (wie Anm. 1), Nr. 81 – Vgl. Csepregi: Christentum (wie Anm. 10), S. 181-183.

47 Christian Kortholt (1709-1751), ein Enkel des Kirchenhistorikers, schlug 1739 einen Ruf nach Ödenburg aus, später Professor in Göttingen: Schmersahl (wie Anm. 40), S. 385-410; AGL Erg.-Bd. 3, S. 755.

48 Vgl. Christian Stubbe, Die dänische Gesandtschaftsgemeinde in Wien und ihre letzten Prediger. In: Beiträge und Mitteilungen des Vereins für Schleswig-Holsteinsche Kirchengeschichte 9 (1932), S. 257-312 – Fritz Seefeldt, Diasporahilfe vor 1750 in Wien. In: JGPrÖ 83 (1967), S. 82-92 – Csepregi, Christentum (wie Anm 10), S. 182 f.

Carolina Resolutio (1731) schränkte nur die öffentliche Religionsausübung ein, erlaubte aber das private Lesen religiöser Schriften.

Dieser Ausweg aus der bedrängten Lage wurde von den ungarischen Pietisten erkannt, und deshalb gaben sie sich mit großem Eifer den übersetzerischen und verlegerischen Aufgaben hin. Denn das Lesen der Erbauungsliteratur war in Transdanubien keine Frömmerei, sondern die Ausfüllung einer riesigen Lücke im kirchlichen Leben. Was im Reich, in der oberungarischen Zips oder in Siebenbürgen eine Pietisterei hieß, das war hier die Bekämpfung der Not, das einzige Mittel zum Überleben.

7. Das große Bibelprojekt

Die Aufgabe, eine neue Bibelübersetzung oder Bibelrevision vorzulegen, wurde zuerst von Torkos in Angriff genommen. Seine Version sollte ursprünglich unter den Augen August Hermann Franckes herausgegeben werden. Das Neue Testament von Torkos erschien jedoch 1736 in Wittenberg und löste allgemeine Kritik aus. „Die Unsrigen bekamen einen Ekel davon, die Fremden aber lachten,“ berichtete Bárány darüber an Gotthilf August Francke. Folglich übernahm er es, sich selber aufs neue ins Zeug zu legen. Diesmal gab es drei Übersetzer: die beiden Báránys, Vater und Sohn, sowie János Sartoris, und das Manuskript ging zwei Jahre zur freien Begutachtung herum, damit man Einwänden vorbeugen konnte⁴⁹.

Nach mehreren vergeblichen Versuchen gelangte die Handschrift nach Lauban in der Oberlausitz⁵⁰ in die Hände des Druckers Nicolaus Schill. Seine Offizin kann man als eine Filiale der Waisenhausdruckerei in Halle charakterisieren, die sich hauptsächlich auf tschechische Drucke spezialisierte⁵¹. Der Lausitzer Ortsname klang harmloser in österreichischen Ohren als das preußische Halle, und eben das war der Grund für Schills Erfolg. Die Druckkosten für das Bárányische Werk wurden aus Sammelgeldern bestritten, die meistens aus schlesischen Gemeinden stammten. Das ungarische Neue Testament kam mit dem Impressum „Lauban 1754“ heraus⁵², wurde aber wegen der Wirren des Siebenjährigen Krieges im schlesischen Jauer⁵³ gedruckt und erreichte seine Leser erst in den 1760-er Jahren⁵⁴.

Das Bárányische Neue Testament ist ein ziemlich dickes Buch, weil es historische Einführungen, erbauliche Nutzenwendungen und ausführliche Erläuterun-

49 Vgl. Csepregi, Pietizmus (wie Anm. 1), Nr. 9, 15, 74, 89, 96 – Csepregi, Bárány (wie Anm. 31), S. 132-134.

50 Luban, Polen.

51 Winter, Pflege (wie Anm. 29), S. 108 f – Ders., Emigration (wie Anm. 29), S. 129, 210, 239 f.

52 Beschrieben bei Ecsedy (wie Anm. 41), S. 114 f, Nr. D 36.

53 Jawor, Polen.

54 Historischer Vorbericht von dem Zustande der evangelisch-lutherischen Kirchen in Ungarn. Denen respective Höchst- und Hohen auch günstigen Wohlthätern welche einen milden Beytrag zum Druck der neuen Ausgabe eines ungarischen Neuen Testaments, hochgeneigt und willigst zu thun geruheten, im Namen der sämtlichen evangelischen Kirchen in Ungarn, den verbindlichst schuldigen Dank einigermassen öffentlich bezeugen zu können, nebst einer Anzeige was in dieser Edition geleistet worden, wohlmeinend aufgesetzt. Lauban 1758.

gen enthält. Von einem unbekanntem Zeitgenossen weiß man, daß die Übersetzer die Bibeln von Johann Reinhard Hedinger (Stuttgart 1704) und Gustav Georg Zeltner (Altdorf 1730) sowie die Kommentare von Joachim Lange (*Biblisches Licht und Recht*, 1-8, Halle 1726-1738) und Christoph Starcke (*Synopsis bibliothecae exegeticae in Novum Testamentum*, 1-3, Leipzig 1733-1737) als Vorlage benutzten. Die Einflüsse von Hedinger, Zeltner und Starcke sind im Werk durchaus nachzuweisen, dafür aber, daß die Verfasser das Bibelwerk von Lange zu Rate zogen, habe ich bisher keinen Beleg gefunden. Demgegenüber berufen sie sich direkt am Anfang (ad locum Mt 1, 8) auf Valentin Ernst Löscher – allerdings nur zum Schein, denn die Anspielung ist fiktiv. Die Fiktion sollte sicherlich die Verbreitung des Buches begünstigen. Die Tatsache, daß die beiden Báránys und Sartoris das mäßige Compendium von Starcke bevorzugten, anstatt das Langesche Bibelwerk anzuwenden, verrät uns, daß diese Pietisten keine Kämpfernaturen waren. (Dieses Neue Testament nennt z.B. die Offenbarung des Johannes „das nützlichste und erbaulichste Buch“ des Kanons, die Erläuterungen aber sind so vorsichtig formuliert, daß sie keinen Grund zu chiliastischen Deutungen bieten.)

Die Vorrede zum Neuen Testament ist mit der bereits bekannten Vorsicht formuliert. Die Herausgeber übten eine behutsame Kritik an den bisherigen Editionen, als wollten sie keinen kränken, als wäre ihr Anliegen, innerhalb der Tradition zu bleiben, was im Falle einer neuen Übersetzung, eines beispiellosen praktischen Bibelwerkes, gleichzeitig verständlich und merkwürdig ist. Der Raaber Kreis vermied die Auseinandersetzungen, ließ Angriffe außer acht und wußte immer einen Mittelweg zu finden: Bárány und seine Mitarbeiter schwiegen und konzentrierten sich auf ihre Aufgaben. Der Spruch „bene latuit, qui bene vixit“ kam in ihrer Korrespondenz konkret als taktische Regel vor⁵⁵.

Wien und Schlesien waren also nicht nur Poststationen zwischen Halle und Ungarn, nicht nur Vermittler gelegentlicher Bücherlieferungen und anderer einzuschmuggelnder Sendungen – die zwei herkömmlichen Routen führten ja der Donau entlang und über den Jablunka Paß⁵⁶ –, sondern boten dem bedrängten ungarischen Luthertum ihre unmittelbare Hilfe an. Nach dem Tod August Hermann Franckes waren die Ungarn noch mehr auf die Hilfe ihrer Nachbarn angewiesen, denn Gotthilf August Francke teilte kaum seines Vaters aktives Interesse an der östlichen Diaspora.

8. Früchte des Pietismus unter den Ungarndeutschen

Obwohl es sich bisher vorwiegend um Pietisten ungarischer Muttersprache gehandelt hat und ich auf die Frage der anderen Nationalitäten (die in Preßburg und Ödenburg lebenden ausgenommen) nicht eingegangen bin, kann ich nicht umhin,

55 János Sartoris an Danile Haynóczy, Nemescsó, den 10.11.1735. Veröffentl. in: Csepregi, Pietismus (wie Anm. 1), Nr. 68.

56 Zum Vertrieb der Erbauungsliteratur über Wien nach Ungarn s. Kammel, Auslandsarbeit (wie Anm. 6), S. 155-157 – Zoltán Csepregi, Der Pietismus in Transdanubien (1700-1760). In: PuN 26 (2000), S. 171-182, hier S. 181 – vgl. Csepregi, Pietismus (wie Anm. 1), Nr. 38, 81, 98.

den bisher gebotenen Rundblick noch mit einem Detail, einem Hinweis auf die Ansiedlung der sog. Donauschwaben in der südungarischen Tolnau zu ergänzen.

1714 entschlossen sich György Bárány und der einheimische Márton Vázsonyi, in Vázsony ein Waisenhaus zu gründen. Sie baten dafür August Hermann Francke um Unterstützung. In seiner Antwort ernüchterte der erfahrene Waisenhausvater seine begeisterten Studenten und riet ihnen, nach einer ihren Kräften entsprechenden Aufgabe zu suchen und nicht um jeden Preis das hallische Vorbild nachzuahmen. Francke legte ihnen nahe, die Gründung eines solchen Instituts vorläufig zu verschieben⁵⁷. Das erste Waisenhaus auf ungarischem Boden wurde tatsächlich erst 20 Jahre später in der Gemeinde von János Sartoris, in Nemescsó eröffnet. Der eben erwähnte Pastoralbrief Franckes hat nicht nur abratend gewirkt, sondern auch positive Anregungen enthalten, indem er auch über die indische Missionsarbeit und die Kriegsgefangenenseelsorge in Sibirien berichtete. Bárány dürfte sich nämlich daran ein Beispiel genommen haben, als er seine ruhige Pfarrstelle in Vázsony verließ und zunächst in den Türkenkrieg aufbrach, um die Beichte eines Verwundeten zu hören, sich dann aber von einigen Bauern nach Jink⁵⁸ rufen ließ und sich endgültig in der von den Türken verwüsteten Gegend niederließ, welche bis in die Gegenwart ‚Schwäbische Türkei‘ genannt wird. Was Bárány hier in 40 Jahren im Zeichen des ‚praktischen Christentums‘ trotz des großen Elends und der gegenreformatorischen Maßnahmen aufgebaut hat, das ist durchaus mit den Franckeschen Missionsplänen zu messen.

Im Jahre 1718 waren bereits zwei lutherische Prediger in der neu zu besiedelnden Tolnau tätig, ein Ungar, György Bárány, und der Kremnitzer⁵⁹ Deutsche, Jeremias Schwartzwalder⁶⁰. Zwei Hallenser, könnte man sagen, denn ihre Namen sind sowohl in der Matrikel der *Academia Fridericiana Hallensis* als auch in der Korrespondenz von August Hermann Francke auffindbar. Es ist bemerkenswert, daß beide Pfarrer sowohl in ungarischen als auch in deutschen Gemeinden dienten.

Wenn es in Westungarn darum ging, eine unorganisierte, zerrüttete, infolge der gegenreformatorischen Bewegung ganz auf sich gestellte evangelische Kirche wiederherzustellen, hatten Bárány und Schwartzwalder die Aufgabe, die Christenheit in der von den Türken unlängst befreiten Tolnau völlig neu aufzubauen. Auf den Ruinen der zerstörten Dörfer wurden in kurzer Zeit neunzehn deutsche, ungarische und slowakische lutherische Kirchengemeinden gegründet⁶¹. Die Aufbauarbeit geschah in dem durch den Pietismus propagierten, wahren seelsorgerischen Geiste, wie es aus den Schriften und Briefen Bárány und

57 Vgl. ebd. Nr. 19, 29, 32.

58 Gyönk, Ungarn.

59 Kremnica, Slowakei.

60 Jeremias Schwartzwalder (1684-1731), Immatr. Halle, 22.10.1707 – Vgl. Csepregi, Pietizmus (wie. Anm. 1), Nr. 36-38, 42. Der dritte Prediger in der Tolnau 1718, Ján Kerman (ein Bruder des berühmten Superintendenten), starb bereits 1720: s. ebd. Nr. 85.

61 Gustav Schmidt-Tomka, Beiträge zur Geschichte des evangelischen Seniorats in der Schwäbischen Türkei. München 1976.

Schwartzwalders zu vernehmen ist. Die Wirkung dieser Arbeit war durch ihren praktischen Wert eine dauernde, denn (obwohl die Tätigkeit des 1722 verjagten Schwartzwalder in Vergessenheit geraten ist) György Bárány, der erste Senior der Tolnauer Gemeinden, stand immer in lebendiger Erinnerung bei den transdanubischen Lutheranern. Sogar im Zeitalter des Rationalismus zeigten seine Nachfolger ihre Sympathie für dessen Pietismus.

9. Schluß

Wenn ich im folgenden versuche, die Charakteristika der Raaber Frömmigkeit zusammenzustellen, kann ich neben den oben erwähnten Vorreden der beiden großen Werke, des von Arndt und der Bibel, eine Instruktion des Superintendenten János Bárány, die er für die Kirchensuperintendenten vorschrieb, als Quelle benutzen. Der Sohn von György Bárány wurde 1756 zum Superintendenten im Transdanubischen Kirchendistrikt gewählt und ausdrücklich mit der Aufgabe der Kirchensuperintendenz beauftragt. Ein einmaliges Dokument des Kampfes um das konfessionelle Überleben ist die Visitationsordnung (*Instructio pro admodum reverendis dominis senioribus in inspectione et visitatione ecclesiarum observanda*)⁶². Die Instruktion konnte sich schließlich nur teilweise durchsetzen, weil der Superintendent vor dem Beginn der Visitationen verschied.

„Zuerst ist es sich um die Schulen zu kümmern, die wie ein Pflanzgarten der Kirche sind“, heißt der erste Satz des Superintendenten (dieser Spruch geht freilich auf das Reformationszeitalter zurück, es klingt aber auch August Hermann Franckes *Project zu einem Seminario Universali oder Anlegung eines Pflanzgartens* mit). Die Losung wirkt ungewöhnlich in einem Zeitalter, wo sich die Senioren vor allem nach den Sitten und Kenntnissen des Predigers und dem Besitz und der materiellen Lage der Gemeinde erkundigten. Man würde glauben, einen „Unterricht der Superintendenten“ aus der Reformationszeit zu lesen, wenn man später nicht der Forderung nach Konfirmandenunterricht oder der Erwartung begegnen würde, daß jede Familie ein Neues Testament besitzen solle.

Die Weisung ist das Dokument einer neuen Reformation in Ungarn, in dem die ungarischen Pietisten versuchten, mit der Entschlossenheit und Folgerichtigkeit der Reformatoren die durch die Gegenreformation errichteten Schäden zu beheben und die verwüsteten Gemeinden neu zu beleben. Von den damaligen Umständen ist wissenswert, daß die evangelischen Kirchen zu Raab 1749 weggenommen, die Prediger der Stadt verwiesen wurden und die berühmte Schule nach Felpéc, der Gemeinde von János Bárány, flüchtete. Der ungarische Pietismus ging auch weiterhin nicht in starrem Moralismus auf, sondern baute das evangelische Kirchenleben wieder auf, bis es langsam in eine organisatorische Einheit gelangen konnte.

Die Gründung von Kirchengemeinden, die Einrichtung von Schulen, die Übersetzung der Bibel sowie deutscher theologischer Literatur, das Dichten neuer Kirchenlieder, das Zusammenstellen von Gesangbüchern und deren Drucklegung, das Weiterwirken ausländischer Universitäten – das sind die be-

62 Felpéc, den 8.9.1756. Veröffentl. in: Csepregi, Pietismus (wie Anm. 1), Nr. 100.

kannten Merkmale der ungarischen Reformation. Weil sich diese Merkmale in der Kirchengeschichte zu wiederholen scheinen, neigt man dazu, von einer zweiten Reformation in Ungarn zu reden. Die Parallelen sind ja nicht zu leugnen. Die erste Erneuerung spielte sich im Schatten der Türkenherrschaft ab, die zweite aber im Schatten der Schlachtfelder eines verwüstenden Krieges und einer rücksichtslosen Religionspolitik der Habsburger. In beiden Fällen ging es u.a. um die Wiederherstellung des zerstörten Kirchenlebens, die Organisation der evangelischen Christenheit, um Aufbau und Seelsorge. Der ungarische Pietismus war zwar von der hallischen Richtung bestimmt, konnte sich aber den in Deutschland geläufigen Streitigkeiten meistens entziehen und völlig der neuen, im Interesse der gesamten Kirche ausgeübten, reformatorischen Arbeit hingeben.

Reflexe des Pietismus und Neu-Pietismus auf russischem Boden*

Die heutige Rußländische Föderation, die Ukraine, Weißrußland und Moldawien sind von ihren Wurzeln her orthodoxe Länder, die man mit dem Phänomen ‚Pietismus‘ nicht auf Anhieb in Verbindung bringt. Um so erstaunter ist man, in der russischen Orthodoxie Spuren des Pietismus vorzufinden. Allerdings scheint sich die russische Forschung für diese Thematik nicht sonderlich zu interessieren. Es gab im 18. Jahrhundert einen russischen Bischof, der zumindest in seinen jüngeren Jahren als Pietist reinsten Wassers gelten kann. Ein weiterer Reflex des Pietismus zeigte sich im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts in St. Petersburg: Dort war damals bei Hofe ein „eigentümliches erweckliches, mystisches und überkonfessionelles Christentum hoch in Mode“¹. Mystische und freimaurerische Tendenzen prägten ebenso den Geist und das spirituelle Klima der Zeit² wie ein gewisser aufgeklärter Liberalismus und konfessionsüberschreitende Bestrebungen³. In diesen Gesamtzusammenhang gehört der zeitweilig starke Einfluß einer religiösen Schwärmerin, der baltischen Freifrau Barbara Juliane v. Krüdener (1764-1824), auf Kaiser Alexander I.⁴, die diesen beispielsweise bewog, die katholischen Erweckungsprediger Ignaz Lindl und Johannes Evangelista Goßner nach St. Petersburg, aber auch Chiliasten aus Deutschland als Kolonisten nach Rußland zu berufen. In dieser Atmosphäre stimmte der schwärmerisch-herzensfromme Kaiser Alexander im Jahre 1812 der Gründung einer russischen Bibelgesellschaft zu. Deren Verbot 1826, nach dem Tode Alexanders, markierte das Wiedererstarken antiwestlicher, national-orthodoxer Positionen und damit auch das Ende der pietistisch-erwecklichen Strömung in der höheren Gesellschaft des orthodoxen Rußlands⁵.

Daß wir im russisch-orthodoxen Rußland insgesamt auf nur wenige Spuren des Pietismus stoßen, verwundert nicht. Wie sonst in der Welt begegnen uns

* Dieser Beitrag stellt den Versuch dar, eine Fülle von Phänomenen im pietistischen Umfeld vorzustellen, wie sie auf dem Boden des einstigen russischen Reiches, der Sowjetunion und in den postkommunistischen GUS-Ländern anzutreffen waren und zuweilen noch anzutreffen sind. Diese eher deskriptive Darstellung durch einen Nicht-Theologen bedürfte der Reflektion eines Theologen.

- 1 Erich Bryner, Neuere russische Bibelübersetzungen. In: Peter Hauptmann (Hg.), Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Festschrift für Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag. Göttingen 1982, S. 399-416, hier: S. 400.
- 2 Dmitrij Tschizewskij, Russische Geistesgeschichte. 2. Aufl. München 1974, S. 209.
- 3 Zum Beispiel war Kaiser Alexander I. sehr daran gelegen, daß Lutheraner und Reformierte in Rußland das Reformationsjubiläum 1817 gemeinsam feierten.
- 4 Aleksander I. Pavlovič Romanov, 1777-1825, russischer Kaiser 1801-1825.
- 5 Dmitrij Tschizewskij, Die ‚russischen Drucke‘ der Hallenser Pietisten. In: Kyrios 3 (1938), S. 56-74 – Ders., Aus zwei Welten. Beiträge zur Geschichte der slavisch-westlichen literarischen Beziehungen. s’Gravenhage 1956; dort speziell seine Beiträge: Deutsche Mystik in Rußland, S. 154-178 – Jacob Boehme in Rußland, S. 179-219 – Arndts ‚Wahres Christentum‘ in Rußland, S. 220-230.

auch dort pietistische Strömungen vor allem im protestantischen Umfeld. Vom Pietismus in den baltischen Provinzen⁶ kann hier nicht die Rede sein. In welcher Weise Graf Nikolaus Ludwig Zinzendorf, der Livland und St. Petersburg 1736 persönlich besucht hatte, und die Herrnhuter Brüdergemeine für Esten und Letten prägend geworden sind und zur Entwicklung ihrer nationalen Identität Entscheidendes beigetragen haben, ist schon vielfach dargestellt worden⁷. Bekanntlich hat sich der Pietismus unter Letten und Esten gegen den Widerstand der von der lutherischen Orthodoxie geprägten deutschen Geistlichkeit durchsetzen müssen – das Herrnhuter Bethaus in estnischen und lettischen Dörfern wurde zum Ort innerer Opposition gegen die von der lutherischen Orthodoxie geprägte deutsche ‚Herrenkirche‘ und zur Geburtsstätte des estnischen und des lettischen Nationalbewußtseins. Starke Reflexe des Pietismus begegnen uns unter lutherischen und reformierten, gelegentlich auch katholischen Rußlanddeutschen, sowie im sich Ende des 19. Jahrhunderts etablierenden Neoprottestantismus. Diesen Spuren wird im folgenden nachzugehen sein.

Ein pietistischer ‚Ketzer‘ auf orthodoxem Bischofsstuhl

Simeon⁸ (Todorskij, 1699-1754, zuletzt Erzbischof von Pleskau/Pskow und Narwa) wurde in eine fromme Familie des chassidischen Judentums in Wolhynien hineingeboren⁹ und dürfte mit Jiddisch und Hebräisch und sicher auch mit Polnisch aufgewachsen sein; schon früh beherrschte er das Deutsche. Er muß in jungen Jahren zur Orthodoxie konvertiert sein¹⁰, denn mit achtzehn Jahren studierte er bereits an der Geistlichen Akademie zu Kiew orthodoxe Theologie. Nach dem Abschluß ging er ins estnische Reval (Tallinn), wo er in einer deutsch-baltischen Familie als Hauslehrer diente, anschließend nahm er offenbar eine Stelle an einem Gymnasium in St. Petersburg an. Danach ging er für ein knappes Jahrzehnt (1729-1738) nach Halle, wo er Theologie, Deutsch, Griechisch, Hebräisch und orientalische Sprachen studierte und in den pietistischen Geist des zwei Jahre vor seiner Ankunft verstorbenen August Hermann Francke hineinwuchs: Todorskij ließ sich vom geistigen Klima anstecken, das wir mit dem ‚Halleschen Pietismus Franckescher Prägung‘ verbinden, und übersetzte u.a. Johann Arndts ‚Vier Bücher vom wahren Christentum‘ ins Russische. Diese Übersetzung wurde in Halle anonym gedruckt (1735) und fand in Rußland erstaunlich rasche Verbreitung, bis Kaiserin Elisabeth (1741-1762) die ‚Vier Bü-

6 Gemeint sind hier die seit 1709/21 bzw. 1795 russischen Provinzen Estland, Livland und Kurland, die heute die Staaten Estland und Lettland bilden. Litauen hat nicht zum ‚klassischen‘ Baltikum gehört, sondern wird erst seit dem Ersten Weltkrieg zum Baltikum gezählt.

7 Wilhelm Kahle, *Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der Russisch-Orthodoxen Kirche*. Leiden/Köln 1959; hier das Kapitel ‚Das Verhältnis der [deutschen] baltischen Führungsschicht zu Letten und Esten‘, S. 89-95 – Ders., *Lutherische Begegnung im Ostseeraum, Gütersloh 1982* (Die Lutherische Kirche – Geschichte und Gestalten 4); hier das Kapitel ‚Weisen und Gestalten der Begegnung‘, S. 167-181 – Otto A. Webermann, *Pietismus und Brüdergemeine*. In: Reinhard Wittram (Hg.), *Baltische Kirchengeschichte*. Göttingen 1956, S. 149-156.

8 Es existiert auch die Schreibung SIMON (Todorskij).

9 Eduard Winter, *Halle als Ausgangspunkt der deutschen Rußlandkunde im 18. Jahrhundert*. Berlin (Ost) 1953, S. 416 f.

10 Winter (ebd.) hält es nicht für ausgeschlossen, daß bereits Todorskij's Vater konvertiert war.

cher vom wahren Christentum‘ als „zu protestantisch“ auf den Index setzten ließ¹¹.

Nach seiner Rückkehr aus Halle ging Todorskij zunächst nach Kiew und wurde 1740 Mönch. An der dortigen orthodoxen Akademie in Kiew¹² wirkte er – wie aus dem unten zitierten Briefauszug ersichtlich – eine Zeitlang als Griechischlehrer, bis er 1742 nach St. Petersburg berufen wurde. Nicht zuletzt seinen perfekten Deutschkenntnissen hatte es Simeon wohl zu verdanken, daß ihm die ehrenvolle Aufgabe zuteil wurde, als Hauslehrer für die Ausbildung des deutsch-stämmigen russischen Thronfolgers, des jungen Herzogs Karl Peter Ulrich von Holstein-Gottorp¹³, zu sorgen. 1745 wurde Simeon zum Bischof geweiht und im März desselben Jahres als erster Bischof in die neu geschaffene Eparchie Kostroma¹⁴ eingesetzt, die er jedoch von St. Petersburg aus verwaltete. Noch im selben Jahr allerdings wurde er zum Vorsteher der angesehenen alten Eparchie Pleskau/Pskov (unweit der Reichshauptstadt St. Petersburg) berufen¹⁵ und wurde dort 1748 zum Erzbischof erhoben.

Nachdem Simeon bereits den russischen Thronfolger in die russische Kultur und in die Orthodoxie eingeführt hatte, verwundert es nicht, daß ihm die Aufgabe übertragen wurde, die künftige Gattin des Thronfolgers, die deutsche Prinzessin Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst¹⁶, vor ihrer Verhehlung (1745) auf den obligatorischen Übertritt vom Luthertum zur Orthodoxie vorzubereiten¹⁷. Sie, die nach ihrer Konversion den Namen Katharina empfing und als Kaiserin Katharina II. – auch ‚die Große‘ genannt – in die Geschichte eingegangen ist, berichtete später in ihren Memoiren über ihre Einführung in die Orthodoxie:

„Der Bischof von Pleskau hatte mein Glaubensbekenntnis verfaßt und ins Deutsche übersetzt. Ich lernte es russisch auswendig wie ein Papagei, denn bisher kannte ich eigentlich nur ein paar alltägliche [russische – G.S.] Ausdrücke [...] Der Bischof von Pleskau [...] hatte die ukrainische Aussprache an sich. [...] Der Großfürst riet mir aber, die russische zu sprechen], ‚denn‘, sagte er, ‚Sie würden mit der ukrainischen Aussprache die Leute zum Lachen bringen‘“¹⁸.

-
- 11 Peter Hauptmann u. Gerd Stricker, *Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Dokumente ihrer Geschichte (860-1980)*, S. 434.
 - 12 Das berühmte ‚Kollegium von Kiew und Mogiljow‘ (Kiewo-mogiljanskaja kolegijja), das von Metropolit Petr (Mohyla) 1631 gegründet worden war.
 - 13 Des künftigen Kaisers Peter III., *1728 als Sohn der Zarin Anna Petrovna und des Herzogs Karl Friedrich von Holstein-Gottorp; russischer Kaiser 1762; im selben Jahr noch ermordet.
 - 14 Pavel Stroeve, *Spiski ierarchov i nastojatelej monastyrej Rossijskija Cerkvi*. ND Köln/Wien 1990, Sp. 849.
 - 15 Ebd. Sp. 381.
 - 16 *1729 in Stettin, †1796 in Zarskoje Selo; mit dem späteren russischen Kaiser Peter III. 1745 verheiratet; nach dessen Ermordung 1762 Kaiserin von Rußland.
 - 17 Erich Bryner, „Respecter la religion, mais ne la faire entrer pour rien dans les affaires d’état.“ Die orthodoxe Kirche als staaträgendes Element unter Katharina II. In: Eckhard Hübner, Jan Kusber u. Peter Nitsche (Hg.), *Rußland zur Zeit Katharinas II. Absolutismus – Aufklärung – Pragmatismus*. Köln/Weimar/Wien 1998, S. 151-168, hier S. 153 ff.
 - 18 Katharina die Große. *Memoiren*. Aus dem Französischen und Russischen übersetzt von Erich Boehme. Frankfurt/M. 1996 (Insel-Taschenbuch Nr. 1858), S. 85 f.

Seine Mitarbeit an der von Kaiserin Elisabeth veranlaßten Bibelausgabe war dem Erz-/Bischof Simeon bis zu seinem Tode ein besonderes Anliegen. Von Interesse für unseren Kontext ist sicherlich auch der Umstand, daß der berühmte Erneuerer des russischen Mönchtums, der Heilige Tichon von Sadonsk (1724-1783)¹⁹, Simeons Übersetzung von Johann Arndts ‚Vier Bücher vom wahren Christentum‘ gekannt hat. – Der Frage, wo es Berührungspunkte des Pietismus mit dem erneuerten russischen Mönchtum sowie mit dem sog. Starzentum gibt, sollte einmal gezielt nachgegangen werden.

Gleich nach seiner Rückkehr aus Halle schickte Todorskij dem damaligen Inspektor der Franckeschen Anstalten, Grischow, aus Kiew (er schreibt phonetisch: „Kijov“) einen in deutscher Sprache abgefaßten Brief, der keinen Zweifel daran läßt, wie der künftige russische Erzbischof den pietistischen Stil der Hallenser verinnerlicht hat.

„Hertzlich geliebtester Herr Inspector!

[...] Was unsere Geistlichkeit anbetrifft, ist alles schlimm, schlecht und miserabel. [...] von Gottes Wort wollen sie nichts wissen. Woraus drum nichts anderes folget, als nur die äusserliche Frömmigkeit und gottloses Wesen. [...] Der Herr Ertzbischof von Kijov [...] will mich zu einem Dienst employiren, daß ich zu Kijov die griechische Sprache docire. Es ist aber nicht zu verstehen, daß die armen Leute sich bekümmern sollen, um das Neue Testament zu verstehen; sondern damit sie zu mehrerer Schulfüchserey gelangen, damit sie mögen den Aristotelem in der Grund Sprachen verstehen [...] Was für Nutzen soll aber davon der liebe Jesus haben? [...] Meine Bücher [...] sind alle miteinander nach Hypothesi meiner Lands-Leute ketzerische Bücher. Das ist nur gut, daß die meisten in der Teutschen Sprach sind, und von unsern Leuten sehr wenige die Teutsche Sprache verstehen. Sonst, wenn sie möchten verstehen die Commentarios: Lutheranorum Doctorum über die hl. Schrift, sie würden viel etwas nachzusagen wissen. Meine hertzliche Arbeit der Übersetzung des Arndii und der anderen Büchlein haben, Gott sey Dank, in manchen Oertern gute Wirkung gehabt, und was die Version anbetrifft, dieselbe wird von allen eine herrliche, eine güldene, eine vortreffliche Version genannt.“²⁰

Deutsche Einwanderung ins Russische Reich

Die Auswanderung von knapp 25.000 Personen vor allem aus Hessen und Kurpfalz an die Wolga (1763-1769)²¹ nach den Nöten des Siebenjährigen Krieges (1756-1763) hatte wirtschaftliche Gründe²². Kirche hatte in den deutschen Siedlungen an der Wolga zwar, wie in der Heimat, ihren zentralen Platz im

19 Tichon (Sokolov), seit 1758 Mönch, Rektor des Priesterseminars in Twer, 1761-67 Bischof, entsagte dann dem Bischofsamt und zog sich 1769 in das Sadonsk-Kloster zurück, wo er sich der Kontemplation ergab (davon zeugen seine Lehre von der „allumfassenden Freude“ und seine Vorstellung von der „Gegenwart Gottes im Weltall“). Mit seinen Schriften sprach er junge Menschen an und motivierte viele, ins Kloster zu gehen: So legte Tichon den Grundstein zur Erneuerung des russischen Mönchtums. 1863 wurde er heiliggesprochen.

20 Hauptmann u. Stricker (wie Anm. 11), S. 434 f.

21 Gerd Stricker (Hg.), Rußland. Berlin 1997, Neuaufl. 2002 (Deutsche Geschichte im Osten Europas 10); dort: die Geschichte der deutschen Einwanderung nach Rußland; Wesen und Wirken der Kirchen sowie die Kulturgeschichte der deutschen Minderheit im Russischen Reich, der Sowjetunion und in der postsowjetischen Periode.

22 Der Beitrag von Detlef Brandes über die Einwanderung der Wolgadeutschen in: ebd. S. 50-67.

Dorfleben. Aber es gab zunächst keine Kirchenorganisation, die sich dem Problem der seelsorgerlichen Betreuung der Kolonisten hätte widmen oder auch nur die Zuweisung von Pastoren sicherstellen können. Jede Gemeinde mußte sich ihren Pastor in Deutschland suchen. Die so gefundenen Pastoren waren nicht immer sehr fromme Leute, zuweilen solche mit Alkohol- oder anderen Problemen, die in deutschen Landen keine Anstellung mehr gefunden hatten²³.

Unter den 104 Erstgründungen („Mutterkolonien“) waren neben 69 lutherischen und 32 katholischen drei reformiert. Während in den katholischen Dörfern die pastorale Lage ähnlich unbefriedigend war wie in den lutherischen Kolonien, sah es in den reformierten Dörfern zunächst günstiger aus, die das Glück hatten, in der Gründungsphase durch Vermittlung Herrnhuts einige Pfarrer aus der Schweiz zu gewinnen²⁴: Johannes Janett, der 1778 bis 1798 die reformierte Gemeinde in Messer, Johann Baptista Cattaneo, der 1784 bis 1828 die Gemeinde Norka, und Hartmann von Moos, der 1779 bis 1803 die reformierte Gemeinde in Katharinenstadt seelsorgerlich betreut hatte²⁵. Sie erfreuten sich besonders großer Beliebtheit bei den Kolonisten, gerade deshalb, weil sie von echt pietistischem Geist erfüllt waren und ihren Gemeindegliedern mit unerschöpflicher Liebe entgegenkamen.

Anders als die deutsche Wolgabesiedlung hatte die deutsche Einwanderung ans Schwarze Meer zum erheblichen Teil religiösen Charakter. Mit ca. 80.000 Personen zwischen 1802 und 1852 war diese deutsche Einwanderungswelle statistisch um einiges bedeutender und andauernder als die nur siebenjährige Wolgabesiedlung. Die deutsche Einwanderung hatten die russischen Kaiser Paul I. (1796-1801) und Alexander I., vierzig Jahre nach der Berufung deutscher Kolonisten an die Wolga, neu in Gang gesetzt, um die den Osmanen kurz zuvor abgewonnenen, nur noch von Nomaden durchstreiften Schwarzmeergebiete im Süden der heutigen Ukraine (damals „Neu-“ oder „Südrußland“ genannt) wieder zu bevölkern. Zugleich wurden aber auch Bulgaren, Griechen, zudem Juden, russische Altgläubige und Sektierer angesiedelt; unter diesen bildeten die deutschen Einwanderer die stärkste fremdländische Gruppe²⁶.

Die russischen Werber rekrutierten die Masse der künftigen Schwarzmeerdeutschen im Schwabenland, kleinere Gruppen auch in Baden, Bayern, im Elsaß und anderswo. In Württemberg reagierte man damals auf Auswanderungsprojekte besonders hellhörig, und zwar aus religiösen Gründen. Der württembergische König Friedrich I.²⁷ hatte tief in das Leben seiner Kirche eingegriffen, in-

23 Über einige Probleme bei der Gewinnung deutscher Pastoren für Rußland ebd. S. 337 f.

24 Erik Amburger, Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937. Erlangen/Lüneburg, 1998, S. 45 f.

25 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 337.

26 Die sehr komplexe Besiedlung des Schwarzmeergebietes durch die russische Regierung sehr eingehend dargestellt bei Detlef Brandes, Von den Zaren adoptiert. Die deutschen Kolonisten und die Balkansiedler Neu- und Bessarabiens 1751-1914. München 1993 – Vgl. auch Ders., Einwanderung und Entwicklung der Kolonien. Die Kolonien der Schwarzmeerdeutschen. In: Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 71-87.

27 Herzog von Württemberg: 1797-1803; Kurfürst: 1803-1806; 1806-1816 König von Württemberg.

dem er ihr den Rationalismus verordnete, was die Frommen, die ‚Stillen im Lande‘, empörte. Das kirchliche Leben wurde dem rationalistischen Zeitgeist gemäß so umgestaltet, daß zahlreichen Gemeindegliedern die vertraute Kirche fremd wurde. Oft stellten die Predigten auch im Schwabenland nur noch trockene Abhandlungen dar, die kaum noch einen Bezug zum Evangelium hatten und keine seelische Stärkung brachten. Die Wärme wich aus der Kirche, sie wurde ‚kalt‘. Abkapselung einerseits und Verinnerlichung andererseits waren die Folge.

Viele der ‚Stillen im Lande‘ sammelten sich in kleinen Konventikeln, in Betkreisen, die sie „Stunde“ nannten. Philipp Jakob Speners (1635-1705) „ecclesiola in ecclesia“ erstand wieder neu. Die „Stunde“ bot innig-lebendiger Frömmigkeit einen Rahmen, in dem man nach Herzenslust erweckliche Lieder singen, die Bibel lesen, die Bibelverse reihum auslegen und herzbewegend beten konnte²⁸. Eine noch schärfere Form des Protestes bildeten „separierte Gemeinden“, die sich – vielfach unter Leitung ihrer Pfarrer – von der „erkalteten“ Landeskirche absonderten und sich verselbständigten. Es handelte sich dabei um eine „Absage an die ‚Welt‘ zur Trennung von einer als weltlich erlebten Kirche“²⁹. Beide Gruppen, Stundenhalter („Ständler“) und Separierte, standen unter einem gewissen Druck seitens der sie umgebenden Gesellschaft und waren deshalb äußerst anfällig für Auswanderungsvorhaben, ob diese nun Rußland oder Amerika zum Ziel hatten, wenn diese ihnen nur freie Ausübung ihrer religiösen Vorstellungen zu gewährleisten schienen.

Unter den Kolonisten aus dem Südwesten Deutschlands gab es zwischen 1815 und 1818 eine sehr spezielle Gruppierung, die Chiliasten, die getrieben waren von endzeitlich-eschatologischen Vorstellungen³⁰. Diese Auswanderungsbewegung ging auf die baltische Mystikerin Juliane von Krüdener zurück³¹. Sie sah wie viele ihrer Zeitgenossen in Napoleon den leibhaftigen Antichrist und in dem mystisch veranlagten, schwärmerisch-frommen, überkonfessionell-kosmopolitischen russischen Kaiser Alexander I. das Gegenbild. Hatte die Französische Revolution 1789 die Europäer zutiefst verunsichert und die Unterwerfung Europas durch Napoleon apokalyptisch-eschatologische Weltuntergangsstimmungen befördert, so war nach der Vernichtung Napoleons, die Kaiser Alexander zugeschrieben wurde, diese depressive Stimmung bei vielen religiösen Schwärmern in eine geradezu mystische Begeisterung für den „Retter der Zeit“, den „Weißer Adler“ und ähnlich verherrlichten Zaren umgeschlagen.

28 Wilhelm Kahle, Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums. Vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart. Erlangen 2002; hier vor allem das Kapitel ‚Die ländlichen Gemeinden, die Brüdereisen und Einflüsse des Separatismus‘ S. 217-243 – Gerd Stricker, Die lutherische Brüdereisen in Rußland als Echo des europäischen Pietismus. In: Elvira Barbašina, Detlef Brandes u. Dietmar Neutatz (Hg.), Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland. Essen 1999, S. 35-49; bes. S. 35 – Vgl. EKL 3, Göttingen 1986, Sp. 1215-1220.

29 TRE 31, S. 157.

30 Stricker, Lutherische Brüdereisen (wie Anm. 28), S. 37.

31 1764-1824. Näheres bei Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 342-348.

Dieser werde, so verkündete die Baronin Krüdener, den frommen Gläubigen den Weg zum „Bergungsort“ öffnen.

Diese Mystikerin galt während Kaiser Alexanders „kosmopolitischer Phase“ als seine Vertraute und „Seelenfreundin“ und erwirkte von ihm die Zusage, fromme Deutsche als Kolonisten in die neuen Ansiedlungsgebiete in Südrußland/Ukraine schicken zu dürfen. Mit Berufung auf Autoritäten wie Johann Albrecht Bengel (1687-1752), Johann-Heinrich Jung-Stilling (1740-1817) und andere verkündete sie, daß sich 1836 auf dem Berge Ararat im Kaukasus, wo biblischer Überlieferung zufolge (Gen 8.4-8.12) nach der Sintflut die Arche Noah gelandet war, das Weltende eintreten, sich die Wiederkunft Jesu Christi vollziehen und das Tausendjährige Reich seinen Anfang nehmen werde. Jeder, der das Himmelreich gewinnen wolle, müsse der Wiederkunft Christi persönlich beiwohnen und an den ‚Bergungsort‘ im Kaukasus ziehen. Juliane von Krüdener setzte mit ihren Aufrufen zwischen 1816 und 1818 im Schwäbischen und Badi-schen sowie im Schaffhausenschen eine mächtige Auswanderungsbewegung in Gang, die durch permanenten Landmangel und durch eine Hungersnot 1817 zusätzlich Schubkraft erhielt. Die auswanderungswilligen Schwärmer wurden in Gruppen, sog. ‚Harmonien‘, auf primitiven Kähnen, den ‚Ulmer Schachteln‘, von Ulm aus donauabwärts zum Schwarzen Meer befördert, übrigens meist auf Kosten der Baronin³². Einige Gruppen zogen auch auf dem Landweg über Galizien zum Schwarzen Meer.

Diese 7000 Chiliasten³³ sollten in bereits fünfzehn Jahre zuvor in den Schwarzmeer-Gouvernements Cherson und Bessarabien gegründete deutsche Dörfer eingewiesen werden, wo das „Ausländer-Comtoir“ zumeist schwäbische Pietisten angesiedelt hatte. Die Mehrzahl der Schwärmer war von den Strapazen der Reisen so erschöpft, zum Teil so krank, daß sie sich den Plänen der russischen Verwaltung, die ja gar nicht ihren ursprünglichen Zielen entsprachen, fügten. Die Sterblichkeitsrate war erheblich, 10 bis 15 Prozent. 2629 Unentwegte jedoch leisteten den russischen Behörden solchen Widerstand, daß man sie schließlich in den Kaukasus an den „Bergungsort“ weiterziehen ließ³⁴. Dort gründeten sie sieben Dörfer im Umfeld von Tiflis³⁵, die aber, da nicht auf Dauer angelegt, lange Zeit lediglich provisorischen Charakter hatten und sich, nachdem Christus weder im Jahre 1836 noch später erschienen war, erst in den 1840er Jahren konsolidierten³⁶. Sie haben sich aber nie der 1832 gegründeten Reichskir-

32 Ebd. S. 344 f.

33 Brandes, Von den Zaren adoptiert (wie Anm. 26), S. 91-105, hier Einzelberichte und Statistiken.

34 Hans Petri, Schwäbische Chiliasten in Südrußland. In: KO 5 (1962), S. 75-97.

35 Amburger, Pastoren (wie Anm. 24), S. 153: Tiflis, Elisabeththal, Alexandershilf, Katharinenfeld, Marienfeld, Helenendorf, Annenfeld; später entstanden noch weitere Dörfer wie Petersdorf und Alexandersdorf.

36 Andreas Groß, Missionare und Kolonisten. Die Basler und die Hermannsbürger Mission in Georgien am Beispiel der Kolonie Katharinenfeld 1818-1870. Hamburg 1998. Groß beschreibt eindrücklich die chaotischen Zustände der ersten Jahrzehnte in den Chiliastendörfern nach der Einwanderung und die Zerstrittenheit und Machtkämpfe der leitenden Persönlichkeiten.

che, der ‚Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland‘³⁷, unterstellt, sondern sind immer unabhängig geblieben. Auch die Nachkommen jener Chiliasten blieben einem der pietistischen Grundgedanken treu und lehnten es ab, sich der lutherischen Staatskirche in Rußland unterzuordnen, die in ihren Augen eine der ‚Welt‘ zugewandte Organisation war. Sie unterstanden direkt dem russischen Innenminister. Ihre Pastoren, denen ein „Oberpastor“ vorstand, vermittelte bis 1852 in der Regel die Basler Mission³⁸. Im übrigen waren diese Dörfer, die die Sowjets zur deutschen Winzer-Sowchose „Concordia“ zusammengeschlossen hatten, zwischen den Weltkriegen wegen ihres hervorragenden Weines in der ganzen Sowjetunion berühmt.

Da viele Schwarzmeerdeutsche aus religiösen Gründen ihre Heimat verlassen hatten und die meisten der von der Baronin Krüdener mobilisierten Schwärmer in schwäbisch-pietistischen Schwarzmeerdörfern untergekommen waren, wo sie weiter Unruhe verbreiteten, herrschte dort stets ein Zustand religiöser Gärung. Dieser äußerte sich z.B. in gelegentlichen ekstatischen Bewegungen, deren Benennung („Hüpfer“, „Tänzer“, „Zitterer“, „die Munteren“) auf Erscheinungen hindeuten³⁹, die man heute als pfingstlerisch-charismatisch bezeichnen würde. Darüber hinaus hatten sich am Schwarzen Meer einige separierte Gemeinden (in Bessarabien, sodann bei Tiraspol und Berdjansk) etabliert, unter deren Pastoren es zumindest einen markanten Erweckungsprediger gab. Die religiöse Gärung übertrug sich auch auf andere ‚normale‘ Schwarzmeerdörfer. Die religiöse Hochspannung führte namentlich in den Schwarzmeerdörfern, gegen Ende des 19. Jahrhunderts aber auch an der Wolga, ständig zu regelrechten Erweckungen, die durch Mißernten, Überschwemmungen, Trockenheit, Heuschreckenplage, Insektenbefall usw. ausgelöst wurden⁴⁰.

Der religiösen Unruhe kam der ständige Pastorenmangel entgegen, der für Rußland vom Entstehen der ersten evangelischen Gemeinden im 16. Jahrhundert⁴¹ bis zum heutigen Tag charakteristisch ist. In Dörfern, wo Fromme und ‚Erweckte‘ lebten, bemühte man sich um Pfarrer pietistischer Prägung. Das war von Rußland aus schwierig. Denn die 1802 gegründete deutsche Universität im livländischen Dorpat (heute: Tartu in Estland) mit ihrer theologischen Fakultät galt in ganz Europa bald als Hort der lutherischen Orthodoxie, wo für Pietisten kein Platz war. Dementsprechend waren unter den meist baltischen Pastoren, die aus Dorpat in die deutschen Kolonistendörfer kamen, erweckliche Tendenzen verpönt. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts nahmen Gemeinden der Schwarzmeerdeutschen gern den Vermittlungsdienst der 1815 gegründeten Bas-

37 Robert Stupperich (Hg.), Kirchenordnungen der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland. Ulm 1959, S. 38-199; Statut der Kirche von 1832.

38 Harry Schneider, Schweizer Theologen im Zarenreich (1700-1917). Auswanderung und russischer Alltag von Theologen und ihren Frauen. Zürich 1994, S. 72.

39 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 346 f.

40 Zu solchen Erweckungen kam es auch gegen Ende des grauenhaften Deportationsregimes (1941-1955/56). Vgl. Erich Schacht, In Rußland erlebt mit Jesus. Lahr 1998, S. 142-149.

41 Die erste lutherische Gemeinde in der Deutschen Vorstadt von Moskau ist 1548 bezeugt, die erste lutherische Kirche in Moskau im Jahre 1576.

ler Mission in Anspruch, deren Zöglinge zumeist Schwaben, zuweilen auch Badener und andere Deutsche waren. Unter 61 Absolventen, die die Mission zwischen 1816 und 1852 als Pfarrer ins russische Schwarzmeergebiet vermittelt hatte, befanden sich lediglich zehn Schweizer. Hinzu kamen bis 1907 noch 27 Evangelisten (davon vier Schweizer) von der Basel benachbarten ‚hochpietistischen‘ St. Chrischona-Pilgermission⁴². Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gelangten zunehmend auch Kolonistensöhne zum Theologiestudium nach Dorpat, die mehr Verständnis für die religiösen (pietistischen) Vorstellungen ihrer Landsleute aufbrachten.

Hier seien aber auch jene Pfarrer hervorgehoben, die über die Vermittlung Herrnhuts in die deutschen Kolonistendörfer im russischen Reich gelangt sind. Acht Herrnhuter Brüder sind etwa von 1770 bis 1820 als vollamtliche Pastoren in wolgadeutsche Dörfer berufen worden. Von 44 evangelischen Pastoren, die bis 1822 im Wolgagebiet geamtet haben, sind immerhin achtzehn über Herrnhut vermittelt worden. Sie alle haben nachweislich geistliche Wärme vor allem in die kirchlich „unterkühlten“ Wolgadörfer gebracht⁴³.

Die mehr als 2000 deutschen Dörfer und Weiler (und etwa 50 Stadtgemeinden) im eigentlichen Rußland, die den beiden lutherischen Konsistorien (St. Petersburg und Moskau) zugeordnet waren, gliederten sich in 179 Kirchspiele⁴⁴. Das bedeutete, daß jedes Kirchspiel aus fünf bis zwanzig Dörfern und Weilern bestand, die ein einziger Pfarrer zu betreuen hatte. In der Praxis bedeutete dies, daß in vielen Kirchspielen die Filialgemeinden ihren Pastor nur wenige Male im Jahr sahen. Wenn der Pastor solche „geistlichen Notstandsgebiete“ aufsuchte, blieb er in der Regel einige Tage, jedoch änderte das nicht viel an diesem permanenten Notstand. Während seines Aufenthaltes bestätigte der Pastor Nottaufen, konfirmierte, reichte das Abendmahl, suchte Kranke auf und – nicht zu vergessen: führte – als Beamter einer Staatskirche – die staatlichen Register nach⁴⁵. Zwar gab es in jedem Dorf den sog. Küsterlehrer (auch ‚Schulmeister‘ oder ‚Kantor‘ genannt), der außer seinem Schulamt in Abwesenheit des Pastors den sonntäglichen Gottesdienst (mit kirchenamtlich approbierten Lesepredigten von Immanuel Gottlob Brastberger, Ludwig Hofacker, Klaus Harms, Carl Blum) leitete, an den Neugeborenen (Not-)Taufen vollzog und die Verstorbenen bestattete, doch galt der Küsterlehrer bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts keines-

42 Schneider, Schweizer Theologen (wie Anm. 38), S. 73.

43 Herwig Hafa, Die Brüdergemeine Sarepta. Ein Beitrag zur Geschichte des Wolgadeutschtums. Breslau 1936, S. 142-146 – Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 337.

44 Die baltischen Provinzen Estland, Livland (mit der Insel Oesel) und Kurland (mit Propsteibezirk Wilna) hatten eigene Konsistorien, vgl. Erik Amburger, Geschichte des Protestantismus in Rußland. Stuttgart 1961, S. 211.

45 Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland hatte den Status einer Staatskirche minderen Rechts (nur die Russische Orthodoxe Kirche hatte die vollen Rechte einer Staatskirche). Wie die orthodoxen und katholischen Priester waren auch die lutherischen Pastoren (Standes-)Beamte; die Kirchenleitung wurde von der Staatskasse besoldet, ihre Baulichkeiten von der Krone finanziert; der Kaiser war *Summus episcopus*.

wegs als eigentlich geistliche Autorität im Dorfe⁴⁶. Den hohen Ansprüchen der Frommen konnte er jedenfalls nur selten genügen. Das änderte sich erst ab 1850, als ein dichtes Netz deutscher Lehrerbildungsanstalten in Rußland entstand⁴⁷.

Der dürftigen geistlichen Betreuung wirkten die Schwarzmeerdeutschen meist dadurch entgegen, daß sie an die schwäbische Tradition der ‚Stunde‘ anknüpften. Die ‚Stunde‘ als konstitutiver und zentraler Bestandteil des frommen Glaubenslebens nahm bei fortbestehendem Pastorenmangel mit der Zeit feste Formen an und entwickelte sich zur ‚Brüdergemeinde‘ mit einem Ältesten und mehreren Predigern, wie sie uns in der einstigen Sowjetunion überall begegneten. Die alte ‚Stunde‘ fand in der ‚(Brüder-)Versammlung‘ ihre Fortsetzung.

In die Brüdergemeinschaft wurden nur ‚Erweckte‘ bzw. ‚Wiedergeborene‘ aufgenommen, die, von Christus angerührt oder in Traum und Vision angesprochen, nach Reue und Buße eine totale Umkehr in ihrem persönlichen Leben vollzogen hatten. Die Aufnahme bildete den letzten Schritt eines langen Bekehrungsprozesses der Selbstprüfung, des Flehens um Vergebung der Sünden, der Reue und der Buße. Die Aufnahme in die lutherische Brüdergemeinschaft (im Alter von frühestens fünfzehn bis sechzehn Jahren) wird als symbolische, als „geistliche Neuertaufe“ verstanden (im Gegensatz zur konkreten Erwachsenentaufe bei den Baptisten), wobei der schlichte Aufnahmeakt wohl ganz bewußt nicht an einen Taufritus erinnern soll. Vielmehr halten die lutherischen Brüder an der Säuglingstaufe unverrückbar fest⁴⁸.

In der ‚Brüderversammlung‘ predigen drei bis vier Brüder jeweils fünfzehn bis zwanzig Minuten über einen Text, den ihnen der Älteste erst vor Beginn der Versammlung mitteilt. Eine Predigtvorbereitung des Bruders, „der am Worte dient“, ist nicht erwünscht, der Heilige Geist soll ganz unmittelbar aus seinem Munde sprechen. „Buße“ und „Umkehr“ sind die zentralen Themen, auf die jeder Bruder⁴⁹ seine Predigt hinführt. In den Brüdergemeinschaften wird das konkrete Bibelwort zur Richtschnur des Lebens, Buchgelehrtheit wird entschieden zurückgewiesen. Kino- und Theaterbesuch gehören ebensowenig zum Lebensstil wie Fernsehen, Rauchen oder Alkohol. Kopftuch (auf jeden Fall in der Brüderversammlung) über dem nicht abgeschnittenen Haar, Rock bzw. Kleid (und keine Hosen!) sind für die Frau verpflichtend; der echte Bruder lehnt die Krawatte (als Zeichen eitler ‚Weltlichkeit‘) ab usw. Enge Gesetzlichkeit bestimmt oftmals bis heute das geistliche und das alltägliche Leben.

46 Gerd Stricker, Die Schulen der Wolgadeutschen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (unter besonderer Berücksichtigung katholischer Anstalten). In: Dittmar Dahlmann u. Ralph Tuchtenhagen (Hg.), Zwischen Reform und Revolution. Die Deutschen an der Wolga (1860-1970). Essen 1994, S. 244-266.

47 Gerd Stricker: Deutschsprachige Bildungseinrichtungen im Russischen Reich und in der Sowjetunion. In: Manfred Hellmann u. Alfred Eisfeld, Tausend Jahre Nachbarschaft. Rußland und die Deutschen. München 1989, S. 162-175, hier S. 167.

48 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 356-358 über die lutherischen Brüdergemeinschaften.

49 Predigende Schwestern gab es nur in der Ausnahmesituation der Deportation und in der allerjüngsten Vergangenheit unter der Ägide der ELKRAS.

Je nach der theologischen Position des Pastors wurden die ‚Stundenhalter‘ zum Salz der Gemeinde oder aber (wenn der Pastor von der Dorpater⁵⁰ lutherischen Orthodoxie geprägt war) als ‚Betbrüder‘ und ‚Betschwestern‘ verspottet, die allerdings ihre Dorfgenossen auch provozierten, indem sie sich oft anmaßend als die ‚Gerechten‘ und die ‚wahren Christen‘ bezeichneten und die anderen herablassend ‚die Lauen‘, ‚Sonntags- oder Kirchenchristen‘, ‚die im Glauben Erkaliteten‘ usw. nannten. Zuweilen war ein Zerrbild vom Pastor verbreitet, der bei Zigarre und Wein oder Schnaps die sonntägliche Predigt aus weltlichen, angeblich gelehrten Büchern zuschrieb. Charakteristisch für die Brüdergemeinden in lutherischen Dörfern blieb, daß sie sich in der Regel nicht von der Amtskirche trennten⁵¹. Stets vollzog (oder bestätigte) der Ortspfarrer die Taufe am Säugling, und stets empfingen die lutherischen Brüder und Schwestern das Abendmahl aus der Hand des amtierenden Pastors. Diese Verbindung zur Amtskirche hat, jedenfalls bis zum vorläufigen Ende der lutherischen Kirche in der Sowjetunion 1938, das Abgleiten der lutherischen Brüdergemeinschaften ins Sektenhafte verhindert⁵².

Es gab herausragende charismatische Prediger und Pfarrer, die Spiritualität und Formung der schwarzmeerdeutschen Brüdergemeinden entschieden prägten. Es erstaunt bis heute, welchen Einfluß einzelne Erweckungsprediger ausübten, zu denen die Wiedergeborenen dörferweise wallfahrten. Hier sind vor allem zu nennen der Pfarrer der separierten Gemeinde Neuhoffnung/Berdjansk (Taurien) aus Schwaben, Eduard Wüst (1818-1859), sowie Johannes Bonekemper (1795-1857)⁵³, Pfarrer der reformierten Gemeinde Rohrbach-Worms/Cherson, der aus dem Siegerland stammte und nach seiner theologischen Ausbildung an der Basler Mission nach Rußland gesandt worden war. Eduard Wüst hat weit über seinen Kreis hinaus gewirkt, indem er, als Prediger in benachbarte Mennonitengemeinden eingeladen, entscheidend zum Entstehen der Mennoniten-Brüdergemeinde beitrug. Dabei handelte es sich bei den Mennoniten im Prinzip um eine den lutherischen Brüdergemeinschaften vergleichbare Entwicklung⁵⁴. Auch

50 Dorpat in Livland, heute. Tartu in Estland, war seit 1802 Sitz der einzigen deutschsprachigen Universität im russischen Reich. An ihrer theologischen Fakultät wurde die evangelischen Geistlichen für das gesamte Reich ausgebildet. Ihre Absolventen reichten nie aus, um den Pastorennotstand der lutherischen Gemeinden in Rußland nur annähernd zu beheben.

51 Wilhelm Kahle, *Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden im Russischen Reich*, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten. Ein kleines Lexikon der großen Geschehnisse und Begriffe. Zollikon/Gummersbach 1995, S. 68 f. Hier ist eine solche Abspaltung charakterisiert, die ‚Freie ev.-lutherische und reformierte Gemeinde kongregationalistischer Verfassung‘, seit ca. 1919. Solche Erscheinungen traten aber erst in der Sowjetzeit, in den chaotischen 1920er Jahren, auf, als die Bolschewiki jede Gelegenheit nutzten, Spaltung in die Gemeinden zu tragen.

Ausführliche Darstellung dieser Abspaltung bei Gerd Stricker, *Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland im ersten Jahrzehnt der sowjetischen Herrschaft (1917-1929)*. In: Peter Maser u. Jens Holger Schörring (Hg.), *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen 2002, S. 63-120, bes. S. 109-120.

52 Stricker, *Lutherische Bruderschaften* (wie Anm. 28), S. 40f.

53 Zu Wüst und Bonkemper siehe Stricker, *Rußland* (wie Anm. 21), S. 371 ff.

54 Peter M. Friesen, *Die Alt-Mennonitische Bruderschaft in Rußland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte*. Halbstadt/Taurien 1911 (ND Duderstadt 1991).

vielen frommen Mennoniten schien das Feuer des lebendigen Glaubens in den alten Mennonitengemeinden erloschen zu sein. Allerdings kam es bei den Mennoniten zum regelrechten Bruch, als sich die Mennoniten-Brüdergemeinde 1861 von den heute als ‚Kirchliche Mennoniten‘ bezeichneten alten Gemeinden auch offiziell trennten.

Sarepta

Der Besuch und die Predigten des Grafen Nikolaus Ludwig Zinzendorf in Livland und in St. Petersburg (1736) waren unter Esten und Letten auf besonders fruchtbaren Boden gefallen. Die darauf entstandenen Gemeinschaften wurden, auf lange Sicht gesehen, zum Hort des nationalen Erwachens bei Esten und Letten⁵⁵. Nachdem die herrnhutischen Gebetskreise längere Zeit untersagt waren, ließ Kaiserin Katharina II., geb. Prinzessin Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst, sie nicht nur wieder zu, sondern erfüllte auch die Bitte von Abgesandten aus Herrnhut, in Rußland eine Filiale aufbauen zu dürfen⁵⁶. Darüber hinaus war ihnen gestattet, in der Reichshauptstadt St. Petersburg eine kleine Niederlassung einzurichten, in der ein Agent Herrnhuts residierte, dessen Aufgabe es war, der russischen Regierung gegenüber die Interessen Herrnhuts zu vertreten.

Gründungszweck der Herrnhuter Filiale an der Wolga sollte die Mission vor allem an Kalmücken (Buddhisten) und anderen „heidnischen“ Völkern sein⁵⁷. So schreibt der Bruder Johann Gottlob Loos, der immer wieder zu den Kalmücken aufgebrochen war, um ihre Sprache zu lernen und ihnen Christus zu predigen:

„Wenn er [der Heiland – G.S.] doch die Stunde schlagen ließe, daß auch ein solches Örtchen [das Jurtenlager, in dem Loos gerade lebte – G.S.] sich zu ihm bekehret und sein Name in ihren Hütten verherrlicht würde. Ja, ich habe meinen Tränen oft freien Lauf lassen müssen und mich recht sattgeweint vor ihm, wenn ich gesehen habe, wie dieses arme Volk [der Kalmücken – G.S.] gar so verlassen ist. Ja, sie sind recht wie Schafe, die keinen Hirten haben und in die Irre gehen. Der Heiland wolle sich bald über sie erbarmen und sie aus der Finsternis erlösen. [...] Da habe ich mir oft gewünscht, wenn ich doch mit der Sprache recht vorankommen könnte, daß ich ihnen die Liebe des Heilands anzupreisen vermöchte. [...] Lieber Heiland, ich habe mich schon lange bemüht und bin noch nicht weiter – wo fehlt es denn, lieber Heiland? Du weißt doch, warum ich’s tue!“⁵⁸

55 Bei den litauischen Evangelischen ist, vor etwas anderem historischen Hintergrund, ähnliches geschehen; vgl. Georg Wagner, Der Evangelisch-lutherische Evangelisationsverein in Litauen. In: KO 21/22 (1978/1979), S. 108-125.

56 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 358-361.

57 A[lexander] Klaus: Unsere Kolonien. Studien und Materialien zur Geschichte und Statistik der ausländischen Kolonisation in Rußland. Odessa 1887, hier vor allem der Abschnitt: Die Kolonie von Sarepta, S. 92-155.

58 Erika Taube, Johann Gottlob Loos, ein wahrer Bruder der Kalmücken. In: Hans-Christian Diedrich u. Michail I. Tabakow (Hg.), Wissenschaftliche Konferenz „Historische Beziehungen zwischen Kalmücken an der Unteren Wolga und der Gemeinde Sarepta vom 18. bis zum 20. Jahrhundert im Bereich Geschichte, Wissenschaft, Religion und Kultur“ vom 6.-13. April 2000 in Wolgograd-Alt-Sarepta. Wolgograd 2001, S. 84-92.

Selbstbewußt erklärten die Herrnhuter Unterhändler gegenüber der Kaiserin: „Industrie und der Fleiß unseres Volkes [sind] gleichsam das Vehiculum, der Wagen, dessen sich der Heiland zuweilen bedient.“⁵⁹ Die Kaiserin war wohl nur an „Industrie und Fleiß“ der Herrnhuter interessiert und schenkte ihnen ein beträchtliches Areal südlich von Zaryzin (heute Wolgograd, noch bekannter unter dem Namen Stalingrad)⁶⁰, ca. 300 km südlich des deutschen Wolgagebiets.

Der Name der offiziell im Jahre 1765 gegründeten Herrnhutersiedlung „Sarepta“ leitet sich ab vom alttestamentlichen „Zarpath“ (I Reg 17, 8-24). Genau wie in Herrnhut gab es auch in Sarepta verschiedene „Chöre“, die der ledigen Brüder, der ledigen Schwestern, der verheirateten Geschwister, der Witwen und Witwer u.a. Geführt wurde Sarepta von der Ältesten-Konferenz, welcher der Pfarrer vorstand, von seiner Frau als Vorsteherin des Chors der verheirateten Geschwister sowie den Vorstehern der übrigen Chöre⁶¹. Übrigens ist das architektonische Ensemble Sarepta in der Schlacht um Stalingrad wegen seiner Lage, 30 km südlich der Stadt, erhalten geblieben, ein Geviert, umrahmt von drei Gebäuden, den Chorhäusern für die ledigen Brüder und die ledigen Schwestern, dazwischen der Betsaal mit seinem für Herrnhut typischen Dachreiter sowie andere Gebäude. Die Evangelische Kirche von Berlin-Brandenburg hat unter großen finanziellen Opfern einen Teil des Ensembles renovieren lassen, das nun einer kleinen lutherischen Gemeinde als Heimstatt⁶² und der ELKRAS als Konferenzzentrum dient. Die Einweihung fand am 15./16. Juni 1996 statt⁶³.

Die Kalmückenmission⁶⁴ schlug letztendlich fehl. 1765 bis 1810 wurden lediglich fünf Kalmücken-Kinder und einige Kirgisen getauft. Als um 1820 ein ungewöhnlicher Missionserfolg zu erwarten stand (23 Personen, darunter einige kalmückische Edelleute), wandte sich der Vertreter von Sarepta in St. Petersburg an die russische Regierung, um die Taufe und damit die Missionsarbeit an sich auf eine rechtlich klare Grundlage zu stellen. 1823 fiel die Entscheidung: Der zuständige Minister, Fürst Alexander Nikolajewitsch Golizyn, ließ mitteilen, daß die Mission nichtchristlicher Völker auf dem Boden des russischen Reiches Sache der russisch-orthodoxen Staatskirche sei⁶⁵. Diese Entscheidung signalisiert, daß die ultra-orthodoxe Reaktion der „unorthodoxen“ Auffassung des Fürsten Golizyn, der gemeinsam mit dem Kaiser an der Spitze der konfessionell offenen Fraktion gestanden und das Wirken der russischen Bibelgesellschaft

59 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 358.

60 Die einstige Herrnhutersiedlung ‚Sarepta‘ liegt ca. 30 km südlich von Wolgograd und heißt heute Krasnoarmejsk (Rote-Armee-Stadt), sie ist vom Krieg weitgehend verschont geblieben.

61 Hafa, Sarepta (wie Anm. 43), S. 109 f – Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 358 f.

62 Hans-Christian Diedrich, Die Wiedergeburt der evangelisch-lutherischen Gemeinden im Unteren Wolgagebiet im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts. In: Konferenzband (wie Anm. 58), S. 28-42.

63 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 361.

64 Michail Fundaminski, Die Mission Sareptas unter den Kalmücken im 18. und 19. Jahrhundert In: Konferenzband (wie Anm. 58), S. 103-111 – Erika Taube, J.G. Loss. In: ebd., S. 84-92 – Peter Zieme, Ursachen des Mißerfolgs der Mission von Sareptanern unter den Kamücken. In: ebd. S. 112-124.

65 Ebd. S. 107.

ermöglicht hatte, bereits heftigen Widerstand entgegengesetzte. Den Sareptanern wurde lediglich die weitere Verbreitung der von ihnen und der Britischen Bibelgesellschaft ins Kalmückische übersetzten Bibelteile gestattet als Vorbereitung auf die Taufe durch die orthodoxe Staatskirche. Was in Sarepta in etwa 70 Jahren an wissenschaftlicher Arbeit zur Erforschung der kalmückischen Sprache geleistet worden ist, hat die akademische Forschung längst anerkannt, aber noch längst nicht zur Gänze rezipiert⁶⁶.

Da das eigentliche Ziel der Gründung von Sarepta nunmehr vereitelt war, wurde das wirtschaftliche Überleben der Kolonie zum Selbstzweck. Man versuchte es mit Tabakanbau, mit Ziegelfabrikation, sogar mit Schnapsbrennerei. Eine Zeitlang betrieb man auf der Grundlage eisenhaltiger Quellen auch einen Kurbetrieb. In ganz Rußland bekannt wurde der ‚Sarepta-Senf‘ und ein spezieller Stoff ‚Sarpinka‘⁶⁷. Trotz allem blieben die finanziellen Probleme drückend, zumal sich Herrnhut allmählich aus der Leitung und der Finanzierung der Filiale zurückzog. Die wirtschaftlichen Aktivitäten hatten die Brüder und Schwestern überfordert; sie waren gezwungen, aus dem deutschen Wolgagebiet Arbeiter anzuwerben. Hatten im Jahre 1803 den 458 Mitgliedern der Brüdergemeinde 100 ‚Gastarbeiter‘ gegenübergestanden, so übertraf deren Zahl wenige Jahre später (1816) die der Brüder und Schwestern schon (459 : 431)⁶⁸. Dieses Verhältnis verschob sich immer weiter zuungunsten der Herrnhuter, bis schließlich im Jahre 1892 die Zentrale in Herrnhut die letzten Brüder und Schwestern zurückberief. Die Gemeinde und das Herrnhuter Architektur-Ensemble wurden der ‚Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland‘ übertragen.

Trotz dieser Mißerfolge hat Sarepta mit seinem pietistischen Erbe im rußlanddeutschen, namentlich im wolgadeutschen Luthertum tiefe Spuren hinterlassen. Viele Pastoren aus den Wolgakolonien und andere Angehörige der wolgadeutschen ‚Intelligenz‘ schickten ihre Kinder an die hervorragende höhere Schule in Sarepta. Mancher Pastor aus den deutschen Wolgadörfern fand unter den Schwestern dort auch seine Frau. Vor allem jedoch zogen einfache Brüder aus Sarepta in die Wolgadörfer, lebten dort unter den Kolonisten und betrieben gleichsam ‚Innere Mission‘, indem sie Gebetskreise ins Leben riefen. Damit legten sie den Grundstock für das Entstehen der Brüdergemeinschaften im Wolgagebiet, die auf diesem Wege auch dort heimisch wurden. Nicht immer waren die von den ‚Kolonien‘ angestellten Pastoren der großen Kirchspiele angetan vom Auftauchen und vom Wirken der Herrnhuter aus Sarepta, da diese einen Frömmigkeitstypus verbreiteten, den manche Pfarrer ablehnten. Ein beredtes Beispiel für das Wirken der Gemeinschaftsbrüder im Wolgagebiet war der Prediger Bruder Heinrich Peter Ehlers⁶⁹. Während ringsum bereits viele Pastoren

66 Manfred Taube: Der Beitrag der Herrnhuter Brüder in Sarepta zur Erforschung der kalmückischen Sprache und Literatur. In: ebd. S. 84-92.

67 Sarpinka ist ein leichter, gestreifter oder kariertes Baumwollstoff für Kleider und Blusen.

68 Hafa, Sarepta (wie Anm. 43), S. 111 f – Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 359.

69 Johannes Schleuning, Eugen Bachmann u. Peter Schellenberg, Und siehe wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten. 2. Aufl. Erlangen 1982, S. 97-101.

verhaftet waren⁷⁰, rief er noch vom 28. bis 30. August 1928 zu einer der beliebten Brüderkonferenzen nach Warenburg an der Wolga auf, der offensichtlich Tausende gefolgt waren⁷¹. Es sollte die letzte sein, bevor das Religionsgesetz von 1929⁷² jegliches religiöse Leben in der Sowjetunion abwürgte.

Ignaz Lindl und Johannes Evangelista Goßner

Es handelt sich um zwei ursprünglich katholische Priester, die unter dem Einfluß der Erweckungsbewegung evangelisch wurden und zeitweise auch in Rußland wirkten. Bekanntlich war die Erweckungsbewegung in Süddeutschland, speziell im Allgäu⁷³ im ersten Viertel des 19. Jahrhunderts keineswegs auf den evangelischen Raum beschränkt. Eine markante Gestalt in der katholischen Allgäuer Erweckungsbewegung war der Priester *Ignaz Lindl* (1774-1845). Er verfiel einem ziemlichen radikalen Chiliasmus, erreichte im Allgäu schließlich einen solchen Bekanntheitsgrad, daß sein Bischof ihm Zelebrierverbot erteilte. Weiteren kirchlichen Maßregelungen entging er, weil die Baronin Krüdener Kaiser Alexander von Rußland dazu bewegen konnte, Lindl nach St. Petersburg zu berufen. Dort zog er seit 1819 als Priester der katholischen Malteserkirche, die der Vater von Kaiser Alexander I., Zar Paul I., in seiner Eigenschaft als Großmeister des Malteser-Ordens im Jahre 1800 gestiftet hatte, mit seinen aufrüttelnden Erweckungs- und Bußpredigten Katholiken und Lutheraner, aber auch orthodoxe Hofkreise, an. Der Kaiser, der Lindl persönlich empfing, förderte sein Anliegen, im Schwarzmeerraum eine besondere Siedlung zu gründen. Deshalb wurde Lindl 1820 als katholischer Propst für den Raum Odessa eingesetzt⁷⁴. Von dort aus gründete er in Bessarabien 1822 tatsächlich eine Siedlung, der er den Namen ‚Sarata‘ gab. Als Kolonisten hatte er aus Bayern ‚Wiedergeborene‘ – 54 katholische und 36 lutherische Familien – herbeigerufen. Konfessionsgrenzen überwindend, schlossen sich diese zu einer Gütergemeinschaft zusammen. Bereits ein Jahr später allerdings wurde Lindl von den russischen Behörden des Landes verwiesen, weil er als noch immer katholischer Priester mit seiner Haushälterin mehr oder weniger öffentlich im Konkubinat lebte. Von Deutschland aus hielt er weiterhin enge Verbindung zu Sarata. Trotz allem, was vorgefallen war, verehrten ihn seine Anhänger wie einen Heiligen, und als er in Deutschland offiziell zum evangelischen Glauben übertrat, folgten ihm darin auch die Katholiken in Sarata, obwohl sie die Mehrheit in der ‚Kolonie‘ bildeten.

In Deutschland war Lindl als Lehrer in der Rheinischen Missionsgesellschaft in Barmen tätig und schloß sich später den apokalyptisch-spekulativ orientierten ‚Nazarenern‘ an, die unter Leitung des Baslers Johann Jakob Wirz standen. Bis

70 Ebd. S. 101-135.

71 Harald Vetter, *Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig*. Wuppertal 1982, S. 111-113.

72 Hauptmann u. Stricker, *Orthodoxe Kirche in Rußland* (wie Anm. 11), S. 735-738.

73 TRE 10, S. 211.

74 Die Fälle Lindl und Geßner sind Beispiele dafür, wie die russischen Kaiser in ihrer Funktion als *Summus episcopus* direkt auf die inneren Angelegenheiten, in diesem Falle der römisch-katholischen Kirche in Rußland, Einfluß nahmen.

zu seinem Tod beeinflusste Lindl das geistliche Leben in Sarata nachhaltig⁷⁵. Unter den schwarzmeerdeutschen Kolonisten hat Sarata immer als ein besonderer Ort gegolten, an den die Frommen gern wallfahrten. „Nach Sarata fahren“ war unter den Frommen in Südrußland ein geflügeltes Wort.

Später wurde Sarata über die engeren Grenzen von Bessarabien wegen der 1842 gegründeten ‚Werner-Centralschule‘ bekannt, die eine der ersten Ausbildungsstätten für deutsche Schulmeister in Südrußland wurde; aus ihr gingen bis weit in die 1870er Jahre fast alle Lehrer hervor, die in den deutschen Schulen Bessarabiens und im Raum Odessa Dienst taten⁷⁶. Offenbar atmeten die Werner-Schulen den besonderen Geist von Sarata.

Johannes Evangelista Gofner (1773-1858)⁷⁷, seit 1796 katholischer Priester im Allgäu, pflegte eine „persönlich erlebte, verinnerlichte, stark gefühlsbetonte Christus- und Erlösungsfrömmigkeit zinzendorfscher Prägung“. Er wandte sich der Seelsorge zu und wurde zu einer der führenden Geistlichen in der schwäbischen und der bayerischen Erweckungsbewegung. Der katholische Zirkel, in dem sich Gofner bewegte (Johann Michael Sailer, Michael Feneberg, Martin Boos), „entfaltete eine evangelisch geprägte, erwecklich wirkende Tätigkeit vor allem im Allgäu. Die protestantische Erweckungsbewegung erkannte in diesem Kreis bald Geistesverwandte und Bundesgenossen [...]“⁷⁸. Gofner selbst nahm bald direkte Kontakte mit evangelischen Gesinnungsgenossen auf. Anfeindungen und angedrohte Kirchenstrafen trieben ihn zunächst ins Rheinland und veranlaßten ihn dann, einer – sicher wieder durch die Baronin Krüdener veranlaßten – Einladung des Zaren nach St. Petersburg zu folgen (1820). Er wurde nach dem Weggang von Lindl Priester an der dortigen Malteserkirche. Gofners Erweckungspredigten wirkten über die Reichshauptstadt hinaus bis nach Finnland hinüber. Seine Ausweisung aus Rußland im Jahre 1824 ist vor dem Hintergrund der auch in Petersburg die Oberhand gewinnenden nationalen, die russische Orthodoxie protezierenden Kreise zu sehen und vor dem schwindenden Einfluß des kränkelnden Zaren Alexander, der 1825, gerade 48jährig, verstarb.

Auch Gofner ist in Deutschland evangelisch geworden (1826) und hat bis 1846 als Pfarrer der Berliner, aus lutherischen böhmischen Exulanten bestehenden Bethlehem-Gemeinde gewirkt, in der er viele missionarische Aktivitäten entfaltete: die Gofner-Mission und Werke der Inneren Mission. Auch von Berlin aus hielt er die Verbindung zu seinen Anhängern in St. Petersburg, dem sog. Gofner-Kreis, aufrecht⁷⁹.

75 Kahle, *Evangelische Freikirchen* (wie Anm. 51), S. 110.

76 Stricker, *Rußland* (wie Anm. 21), S. 444 ff. Im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts kam es zur Gründung zahlreicher weiterer deutscher Lehrerbildungsanstalten in Rußland.

77 Kahle, *Evangelische Freikirchen* (wie Anm. 51), S. 83.

78 TRE 13, S. 591 f.

79 Kahle, *Evangelische Freikirchen* (wie Anm. 51), S. 83.

Freikirchen

Das ‚klassische‘ – neoprotestantische – Freikirchentum auf dem Boden des alten russischen Reiches bietet bis zum heutigen Tag ein weites Feld für Studien über Spätwirkungen und späte Reflexe des Pietismus, aber auch über die Verzerrung pietistischer Grundsätze. Einmal ist der Ablauf des Gottesdienstes, der weiterhin dem Verlauf der lutherischen und mennonitischen Brüderversammlung aus dem 19. Jahrhundert entspricht, bei allen neoprotestantischen Denominationen in Rußland weitgehend identisch. Zum anderen ist auch das geistig-geistliche Klima, das von tiefer Frömmigkeit, aber auch recht enger Gesetzmäßigkeit geprägt ist, ähnlich. Wer in der einen Denomination zu Hause ist, fühlt sich auch in der anderen nicht fremd. Eine gewisse Austauschbarkeit, ja auch Fluktuation ist für die verschiedenen neoprotestantischen Gruppierungen auf dem Boden des einstigen russischen Reiches charakteristisch bis dahin, daß ein Teil der ‚Gründerväter‘ des Baptismus auch zu ‚Gründervätern‘ des Adventismus in Rußland geworden ist. So kam ein großer Teil der ersten Adventisten in Rußland aus dem baptistischen Umfeld. Der geachtete Sektenforscher aus sowjetischen Tagen, Alexander Klibanow, wies darauf hin, daß im Jahre 1912 von allen Adventisten 36 Prozent bereits zuvor Baptisten gewesen waren und von diesen wiederum viele mennonitische und lutherische Wurzeln hatten⁸⁰. Das aber bedeutet, daß sich der erwecklich-pietistische Frömmigkeitstypus, wie er für die russischen Baptisten charakteristisch war, auf dem Wege solcher konfessionellen Wanderungen (die ab 1920 auch zum Pfingstchristentum hin stattfand) von Anfang an bei den anderen freikirchlichen Denominationen bestimmend geworden ist.

Bis heute zeigen sich baptistische, adventistische und pfingstchristliche Gottesdienste in den Nachfolgestaaten der Sowjetunion geprägt von tiefer Herzensfrömmigkeit. Die innere Bewegung, mit der man Lesungen und Predigten verfolgt, offenbart sich in reichlich vergossenen Tränen und in Seufzern sowie spontanen Halleluja-Rufen. Die Predigten gipfeln in der Regel im Ruf „Tut Buße!“ Die darauf folgenden öffentlichen ‚Zeugnisse‘ und Sündenbekenntnisse zeigen, wiewohl vieles sehr routiniert vorgetragen wird, die tiefe Frömmigkeit der einzelnen, aber auch den derzeitigen Seelenzustand in unverhüllter, manchmal geradezu peinlicher Deutlichkeit.

Frauen tragen durchweg Kopftücher, (heutzutage nicht mehr immer) Röcke, ihr Haar wird (heute allerdings seltener) nicht geschnitten. Nach wie vor ist die Krawatte bei Männern verpönt – sie gilt als Zeichen weltlicher Eitelkeit. Kompliziert ist bis heute das Verhältnis der Neoprotestanten zur Bildung. Wenn man auch seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion unter den Gläubigen häufiger Menschen mit höherer Bildung antrifft, so bleibt doch der Vorbehalt, daß „Buchgelahrtheit“ den Glauben verdirbt, im Herzensgrund der meisten noch tief verankert. Damit hängt auch die Ablehnung einer vorbereiteten Predigt und die

80 Aleksandr I. Klibanov: *Istorija religioznogo sektantstva v Rossii (60-ye gody XIX v. – 1917.g.)* [Geschichte des religiösen Sektentums in Rußland (1860er Jahre bis 1917)]. Moskau 1965, S. 297 und 363 – Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 377.

Bevorzugung von Predigten, die Gott dem „am Worte dienenden Bruder“ im Augenblick des Predigens in den Mund legt, zusammen.

Baptisten

Baptismus und Adventismus in Rußland sind ohne den entscheidenden Beitrag pietistisch geprägter deutscher Gemeinden nicht vorstellbar. Wie bereits erwähnt, hatte der separierte Pastor Eduard Wüst von Neu-Hoffnung bei Berdjansk (im äußersten Norden des Asowschen Meeres) mit seinen gewaltigen Predigten auch in den benachbarten Mennonitenbezirk Halbstadt an der Molotschna hineingewirkt und eine Erweckung ausgelöst, die letztlich zur Spaltung des rußländischen Mennonitentums führte. Glieder der pietistisch geprägten Mennoniten-Brüdergemeinden, die sich mit großer Geschwindigkeit über alle Mennonitendörfer verbreiteten, nahmen Verbindung auf zu deutschen Baptisten. Der bekannteste unter ihnen war der Mennonit Abraham Unger aus Einlage (Chortitza). In der heutigen Südukraine bei den Schwarzmeerdeutschen, und zwar vor allem im Umfeld der Mennoniten-Brüder, in geringerem Maße aber auch unter lutherischen Brüdern, entstanden Mitte der 1860er Jahre die ersten rußlanddeutschen baptistisch orientierten Gruppen. Johann Gerhard Oncken selbst reiste 1869 aus Hamburg nach Südrußland, wo er vor allem Mennoniten-Brüder und Lutheraner taufte und damit wesentlich zur Etablierung baptistischer Gemeinden unter den Deutschen beitrug⁸¹. In die Reihen der deutschen Täuflinge hatten sich mitunter Russen und Ukrainer eingeschlichen und wurden zusammen mit den Deutschen getauft. Das war den deutschen Siedlern allerdings von Anfang an strengstens verboten: „Jedoch wird hierbei jedermann gewarnet keinen in Rußland wohnhaften [orthodoxen – G.-S.] Glaubensgenossen, unter gar keinem Vorwande zur Annahme oder Beypflichtung seines Glaubens und seiner Gemeinde zu bereden oder zu verleiten“⁸². Einige dieser von Deutschen getauften Ukrainer und Russen wurden zu Vätern des russischen Baptismus⁸³.

Der Baptismus, zu dem hier auch das *Evangeliumschristentum* zu zählen ist, hatte in Rußland noch weitere deutsche Wurzeln. Die sog. Petersburger Erweckung⁸⁴ (seit Anfang der 1870er Jahre) ist mit so klingenden baltischen Namen wie Fürst Lieven, von der Pahlen, Graf Korff, aber auch mit Namen der russischen Hocharistokratie verbunden. Die Seele dieses evangelisch-erwecklichen Kreises, Fürstin Natalja Lieven⁸⁵, eine geborene von der Pahlen, war durch ihre Mutter orthodox, durch den lutherischen Vater aber auch in der evangelischen Welt zu Hause. Ihre Schwester Vera heiratete einen Fürsten Gagarin. Zu diesem

81 Hans-Christian Diedrich, Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums. Erlangen 1985, S. 289-297.

82 Aus dem Einwanderungsmanifest der Kaiserin Katharina II. (1763); vollständiger Text bei Karl Stumpp, Die Auswanderung aus Deutschland nach Rußland in den Jahren 1763 bis 1862. Tübingen 1974, S. 16 f.

83 Michail Ratušnyj, Efim Cimbal, Ivan Rjabošapka u.a. – siehe Diedrich, Ursprünge (wie Anm. 81), S. 335-370 – vgl. auch „Istorija evangel'skich christian-baptistov/EchB v SSSR. Moskau 1989, S. 52-71.

84 Ebd. S. 82-95 – Kahle, Evangelische Freikirchen (wie Anm. 51), S. 141 f.

85 Ebd. S. 109f.

Kreis gehörten von russischer Seite auch Oberst Vasilij A. Paškov, Frau E.J. Čertkova u.a. Im Palais der Fürstin Natalja Lieven sammelte sich ein erlauchter frommer Kreis, der sich geradezu als Gemeinde empfand. 1874 lud man den englischen Erweckungsprediger Lord Radstock (Cranville Augustus William Waldegrave, 1833-1913)⁸⁶ nach St. Petersburg ein, der mit seinen Predigten und seinem gesamten Wirken dort im eigentlichen Sinne die Petersburger Erweckung auslöste. Es handelte sich hierbei um eine Art überkonfessionelles Allianzchristentum, aus dem das Evangeliumschristentum hervorging. Neben der Beschäftigung mit geistlichen Fragen wandte sich die Petersburger Gruppe vor allem sozial-diakonischen Aufgaben an der notleidenden Bevölkerung zu, wobei sie auch Ernst machte mit ihrem ‚neuen Lebensstil‘, was insbesondere ihre Angestellten und Leibeigenen zu spüren bekamen, die voll Begeisterung und Freude das bei ihren Petersburger Herrschaften Erlebte in die Provinz weitertrugen und so wohl zu den effektivsten Verbreitern der Petersburger Erweckung wurden⁸⁷. Die Evangeliumschristen als baptistische Gruppierung unterschieden sich von den eigentlichen Baptisten, denen sie Gesetzlichkeit vorwarfen, durch eine gewisse Liberalität und Offenheit. Verbindung zu diesem Kreis hatte auch Dr. Friedrich Wilhelm Baedeker (Cousin des Reisebuch-Verlegers), der in russischen Gefängnissen predigte und im Kaukasus⁸⁸ Allianzgemeinden aufbauen half⁸⁹.

Die entstehenden evangelischen Gemeinden im Kaukasus setzten sich im wesentlichen aus autochthonen Russen (sog. „Molokanen“⁹⁰, z.T. auch aus „Duchoborzen“⁹¹) zusammen, evangeliumsorientierten Abspaltungen von der Orthodoxie aus dem 18. Jahrhundert⁹². Gerade dieses originär russische Freikirchentum⁹³ mit seiner Betonung des biblischen Wortes trug Züge, die offenbar manchen pietistischen Grundsätzen entsprachen. So begründeten Molokane und Duchoborzen ihren Abfall von der Orthodoxie mit dem Vorherrschenden kalter Pracht und seelenlosen Zeremoniells sowie dem Fehlen jeglicher menschlichen Wärme und sozialen Verantwortung in der russischen Orthodoxen Kirche. Konkret führten sie als Gründe für die Trennung von der Reichskirche an: Unzufriedenheit mit der Starrheit des orthodoxen Rituals, Ablehnung jeglicher Hierarchie und jeglichen „verordneten“ Priestertums, Ablehnung der Ikonenverehrung, Ablehnung des Prunks und des Reichtums der orthodoxen Kirche und ihrer Ver-

86 Ebd. S. 146.

87 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 374 f.

88 Istorija EchB (wie Anm. 83), S. 74-81.

89 Wilhelm Kahle, Ein Bericht über Allianz- und Baptistengemeinden des Kaukasus aus dem Jahre 1888. In: KO 25 (1982), S. 121-128.

90 „Molokane“ – von russ. „moloko“ = Milch: Die dieser Sekte Zugehörigen dokumentierten ihren Protest gegen die Staatskirche u.a. damit, daß sie auch zur Fastenzeit die in der Orthodoxie dann verbotenen Milchprodukte zu sich nahmen.

91 „Duchoborcy“, eigentlich: Geistkämpfer. Gemeint ist, daß der Heilige Geist in ihrem Leben die zentrale Rolle spielt.

92 Gerd Stricker, Russische Sekten. In: Ders. (Hg.), Religionen in der UdSSR. Unbekannte Vielfalt in Geschichte und Gegenwart. Zollikon 1989, S. 79-81.

93 Diedrich, Freikirchentum (wie Anm. 81), S. 194 ff. 207 ff.

strickung in die Angelegenheiten des Staates, zum Teil Ablehnung der von der orthodoxen Kirche gespendeten Sakramente einerseits – und andererseits die Suche nach echtem Zugang zur Heiligen Schrift, die Suche nach einer Gemeinschaft von Christen, die ihr Leben wirklich auf eine neutestamentliche Grundlage stellen wollen⁹⁴. Molokane und Duchoborzen haben in den ersten Jahrzehnten des Bestehens des Baptismus im russischen Reich statistisch den größten Anteil der Gläubigen gestellt. Aus dem Zusammenwirken bibelorientierter russischer Sektierer, den Einflüssen von Erweckungspredigern verschiedenster Couleur und schließlich der brüdergemeinschaftlichen Prägung der deutschen Baptisten und Mennoniten(-Brüder) entwickelten sich im russischen Baptismus ein Klima und eine Frömmigkeit, der man das Prädikat ‚pietistisch‘ zuweisen kann.

Der Stundismus

Eine in der Gesamtkirchengeschichte sicherlich marginale Erscheinung stellt der sog. „Stundismus“⁹⁵ dar, der aber für das Wirken des Pietismus in Rußland symptomatisch war. Die schwarzmeerdeutschen Kolonisten beschäftigten zur Erntezeit zahlreiche ukrainische und russische Saisonarbeiter, die den Sommer über bei ihren mennonitischen und lutherischen Wirten lebten und nach einigen Jahren solchen Dienstes bestens schwäbisch oder Mennoniten-Platt sprachen (aus katholischen Dörfern sind derartige Vorgänge nicht bekannt). Selbstverständlich nahmen die slawischen Saisonarbeiter auch an den abendlichen Gebetsstunden ihrer Wirte, an ‚Versammlungen‘ der Gemeinschaften und an Andachten teil, wo in der Bibel gelesen und das Gelesene ausgelegt wurde, wo man Erweckungslieder sang und gemeinsam betete. Es kam der Zeitpunkt, da die Saisonarbeiter, in ihre Dörfer zurückgekehrt, von ihren orthodoxen Priestern Bibeln und Gesangbücher erbat und mit den Geistlichen über die in der Liturgie verlesenen Bibelverse sprechen wollten. Alles dies wurde ihnen jedoch verwehrt. Als aus ihren Häusern, in denen sich die ukrainischen und russischen Saisonarbeiter sammelten, deutsche Erweckungslieder erklangen, riefen die Priester die Polizei. Es gab Hausdurchsuchungen, Verhaftungen, auch körperliche Züchtigungen. Als alle Klagen der Betroffenen nichts halfen und auch die Obrigkeit die Bittsteller nicht unterstützte, kam es in einigen ukrainischen Dörfern zu merkwürdigen Prozessionen wie derjenigen am 23. Mai 1870 im Dorf Osnowa bei Odessa: Die meisten Dorfbewohner zogen mit ihren Hausikonen um die orthodoxe Kirche und legten die Ikonen vor dem Kirchenportal ab zum Zeichen dafür, daß sie sich von dieser Kirche trennten. In der folgenden Zeit wurden solche Vorkommnisse in etwa 60 Dörfern beobachtet⁹⁶. Die Behörden hatten seinerzeit den Sohn von Pfarrer Johann Bonekemper, Karl Bonekemper, der Mitbeteiligung verdächtigt, der 1865 bis 1876 im Pfarrort seines Vaters Pastor gewesen war. Er sprach, da er

94 Stricker, *Russische Sekten* (wie Anm. 92), S. 79-81; hier: S. 79.

95 *Istorija EchB* (wie Anm. 83), S. 62-67 – Diedrich, *Freikirchentum* (wie Anm. 81), S. 327-419 – Stricker, *Rußland* (wie Anm. 21), S. 370-378.

96 Die Einzelheiten über diese Vorgänge, über die Diedrich, *Freikirchentum* (wie Anm. 81), S. 327-419, ausführlich berichtete, entnahm er zeitgenössischen Polizeiberichten.

dort aufgewachsen war, Ukrainisch und Russisch. Es war auch den Behörden bekannt, daß Ukrainer und Russen oftmals bei Karl Bonekemper Rat in geistlichen Dingen gesucht hatten.

Die russischen Behörden haben diese Bewegung mit dem Etikett ‚Stundismus‘ versehen, um diese unerwünschte Abspaltung von der Orthodoxie mit den verhaßten Deutschen in Verbindung zu bringen und die Bewegung auf diese Weise in der Öffentlichkeit zu desavouieren, denn jeder Russe konnte aus dem russischen Wort „štundizm“ das deutsche Wort „Stunde“ heraushören. Diese Bewegung ging später im südrussischen Baptismus bzw. Evangeliumschristentum auf.

Adventisten

Der Adventismus ist im wesentlichen über Mennoniten nach Rußland gelangt⁹⁷, die nach Amerika ausgewandert und dort Adventisten geworden waren: Sie kamen nach 1880 als Missionare nach Rußland zurück⁹⁸. Die Anfänge des Adventismus in Rußland⁹⁹ sind auf das Jahr 1886 anzusetzen, damit ist der Adventismus im Zarenreich etwa 25 Jahre jünger als der Baptismus. Deutsche Einflüsse über die Kolonistendörfer kamen aus dem mennonitischen und dem lutherisch-brüderlichen Umfeld. Der spätere Präsident der Europäischen Konferenz der Adventisten, Ludwig Conradi aus Karlsruhe, weilte – ähnlich wie Gerhard Oncken bei jungen baptistischen Gemeinden – in den 1880er Jahren zeitweise in Rußland. Bei den Adventisten war von vornherein das Zusammenwirken deutscher und russischer Gemeinden enger, das Einströmen erwecklicher Elemente viel direkter. Die Spannungen zwischen deutschen und russischen Gemeinden, wie sie für den Baptismus in Rußland über Jahrzehnte charakteristisch war, waren im Adventismus wenig verbreitet. Bis 1934 bestand die Führung der russischen Adventisten aus Deutschen, meist mit mennonitischen Namen. Mit der Verhaftung von Heinrich Löbsack¹⁰⁰, dem Präsidenten der Union der Adventisten des Siebenten Tages in der Sowjetunion, ging diese deutsch geprägte Phase im russischen Adventismus zu Ende.

In sowjetischer Zeit

Unter dem Sowjetregime wurde die institutionelle Kirche jeglicher Konfession und Religion, vor allem im Zuge von Stalins Großen Säuberungen 1935 bis 1938, gänzlich vernichtet. Die sichtbare Religiosität verschwand aus der Öffentlichkeit. Die Gottesdienststätten wurden umfunktioniert oder gesprengt. Auch die lutherische Kirche als Glaubensgemeinschaft hörte auf zu bestehen. Als die

97 V.V. Tepone (Hg.), *Iz istorii adventistov 7ogo dnja v Rossii* [Aus der Geschichte der Adventisten des Siebenten Tages in Rußland]. Kaliningrad 1993, S. 26-109 – Alf Lohne, *Adventisten in Rußland*. Hamburg 1988 – Gerd Stricker, *Adventisten in Rußland und der Sowjetunion*. In: *Religionen* (wie Anm. 95), S. 209-224.

98 Stricker, *Rußland* (wie Anm. 21), S. 376-378.

99 Ebd.

100 Kahle, *Evangelische Freikirchen* (wie Anm. 51), S. 112.

Pastoren verhaftet waren¹⁰¹, versuchten kurze Zeit noch einige Gemeindeglieder, insbesondere Frauen, die Gemeinde zusammenzuhalten. Doch das gelang unter wachsendem Druck immer weniger. Das kirchlich geprägte Luthertum verschwand fast spurlos¹⁰². Aber die lutherischen Brüdergemeinschaften lebten weiter. Noch in den zwanziger Jahren veranstalteten sie große Missionsfeiern. Man orientierte sich z.B. weithin an dem bereits erwähnten Bruder Heinrich Peter Ehlers in der deutschen Wolgarepublik.

Seine Wut über den Einmarsch der deutschen Wehrmacht auf sowjetisches Gebiet am 22. Juni und ihre weiträumigen Vorstöße ließ Stalin an den Rußlanddeutschen aus. Am 28. August 1941 wurde das verhängnisvolle Dekret¹⁰³ erlassen, das die komplette Deportation aller Sowjetbürger deutscher Nationalität im europäischen Teil der Sowjetunion (knapp eine Million) hinter den Ural befahl. Begründet wurde diese Maßnahme mit (natürlich fabrizierten¹⁰⁴) Beweisen für eine Kollaboration der Wolgadeutschen mit den Faschisten.

„Laut genauen Angaben, die die Militärbehörden erhalten haben, befinden sich unter der in der Wolgaregion wohnenden deutschen Bevölkerung Tausende und Abertausende von Diversanten und Spione, die nach dem aus Deutschland gegebenen Signal Explosionen in den von den Wolgadeutschen besiedelten Rayons hervorrufen sollen. Über das Vorhandensein einer solchen großen Anzahl von Diversanten und Spionen unter den Wolgadeutschen hat bisher keiner der Deutschen [...] die Sowjetbehörden in Kenntnis gesetzt, folglich verheimlicht die deutsche Bevölkerung der Wolgarayons die Anwesenheit in ihrer Mitte der Feinde des Sowjetvolks und der Sowjetmacht¹⁰⁵. [...] Deshalb] hat das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR es für notwendig befunden, die gesamte deutsche in den Wolgarayons lebende Bevölkerung¹⁰⁶ in andere Rayons überzusiedeln.“

Innerhalb von wenigen Monaten wurden die meisten Rußlanddeutschen in endlosen Güterzügen, unter unsäglichen Strapazen bis Ende Oktober 1941, in den beginnenden Winter, hinter den Ural verfrachtet. Ein Drittel von ihnen (ca. 300.000 zwischen 1941 und 1948) ist auf dem Transport und in den ersten Jahren des Deportationsregimes umgekommen, verhungert, verdurstet, epidemischen Krankheiten zum Opfer gefallen, erfroren, bei der Schwerstarbeit – Unfälle oder Entkräftung – gestorben, erschossen¹⁰⁷.

101 Vgl. Michail Schkarowski, Pastor Kurt Muß – ein lutherischen Märtyrer. In: Glauben in der 2. Welt 9 (2002), S. 23-26.

102 Schleuning, Bachmann u. Schellenberg, Und siehe wir leben (wie Anm. 69), S. 103-127.

103 Vollständiger Text des Deportationsdekrets bei Stricker, Rußland (wie Anm. 21) S. 221 f.

104 Gerd Stricker, Die Kirchen der Rußlanddeutschen und ihre Position gegenüber dem Dritten Reich. In: Peter Maser (Hg.), Der Kirchenkampf im deutschen Osten und in den deutschsprachigen Kirchen Osteuropas. Göttingen 1992, S. 180-205, hier sind einige Beispiele dargestellt, wie die Sowjets Beweise der wolgadeutschen Kollaboration selbst schufen, vgl. S. 185 ff.

105 Es handelt sich hier um den originalen Wortlaut, wie er in der Eile in etwas holprigem Deutsch in der deutschsprachigen Presse des Wolgagebietes veröffentlicht wurde.

106 Hier ist ausschließlich von den Wolgadeutschen die Rede. In Wirklichkeit jedoch wurde dieses Dekret auf die ‚Sowjetdeutschen‘ in allen Teilen des europäischen Rußlands angewendet, auf die Schwarzmeerdeutschen, die Wolhyniendeutschen, die Kaukasusdeutschen, die Deutschen in den Städten.

107 Samuel D. Sinner, The Open Wound. The Genocid of German Ethnic Minorities in Russia and the Soviet Union. 1915-1949 and Beyond. Fargo/North Dakota 2000.

Frauen und Männer im arbeitsfähigen Alter wurden der sog. ‚Arbeitsarmee‘ eingegliedert, militärisch organisierten Konzentrations- und Strafarbeitslagern. Greise, Kinder unter vierzehn Jahren und Frauen mit Kleinkindern wurden in sog. ‚Sondersiedlungen‘ isoliert, die sie nicht verlassen durften und wo sie sich alle zwei Wochen, später jeden Monat, zur Kontrolle bei der NKWD-Kommandantur zu melden hatten. In den Gebieten Sowjetasiens, wohin die Deutschen deportiert worden waren (Sibirien, Kasachstan, die zentralasiatischen Sowjetrepubliken), herrschten Verzweiflung, Hunger und Hoffnungslosigkeit. Die Rußlanddeutschen wurden zu Bürgern zweiter Klasse ohne irgendwelche Bürgerrechte degradiert. Ausübung religiöser Handlungen oder religiöse Versammlungen generell galten als äußerst schwere Verbrechen, die entsprechend geahndet wurden. Speziell in der Sondersiedlung entstanden aber an vielen Orten Untergrund-Gruppen von Gläubigen, die sich nur in größter Heimlichkeit versammeln konnten¹⁰⁸.

Kirche hatte es schon vor der Deportation nicht mehr gegeben. Es gab auch keine Lutheraner, keine Mennoniten, keine Baptisten oder Pfingstler mehr. Es gab nur noch Brüder und Schwestern, die sich in größter Heimlichkeit in irgendwelchen Barackenkammern oder Zimmern einer Stadt hinter zugezogenen Fenstern trafen¹⁰⁹. Die brüdergemeinschaftliche Mentalität, durchaus ein wichtiger Aspekt pietistischer Glaubenspraxis, verband alle deportierten Deutschen, die dem Glauben treugeblieben waren. Ihnen allen war bereits in den Anfängen die aus der schwäbischen ‚Stunde‘ abgeleitete Gottesdienstform der ‚Brüderversammlung‘ eigen. Und sie alle hatten die brüdergemeinschaftliche Spiritualität gleichsam ‚mit der Muttermilch‘ aufgesogen. Mir erzählte einst eine lutherische Schwester, daß in ihrer Untergrundgemeinde eine Baptistin Kinderbetreuerin gewesen war. Mehr als ein Jahrzehnt lang hat sie das nicht gewußt, und die meisten anderen wohl auch nicht: Dogmatische Grundsatzfragen interessierten in der Deportation niemanden, das Zusammenbeten, die Gemeinschaft war das Wichtigste. Die ‚Kirchenchristen‘ waren in der Deportation aber nicht ganz verschwunden. Diejenigen, die sich ihren Glauben bewahrt hatten und nicht im glaubenslosen Umfeld aufgegangen waren, das es natürlich auch unter den Rußlanddeutschen gab, haben sich den deportationsbedingten ‚ökumenischen‘ Kreisen angeschlossen – sie waren später diejenigen, die versuchten, wieder Verbindung zu Pastoren¹¹⁰ und zu kirchlichen Kreisen (Lutherischer Weltbund) aufzunehmen.

108 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 395.

109 Ebd. S. 392-397

110 Die bekannten Berichte von Pfarrer Eugen Bachmann (Schleuning, Bachmann u. Schellenberg, Und siehe wir leben – wie Anm. 69 –), von Pfarrer Arthur Pfeiffer (Hans-Christian Diedrich, Sie gehen von einer Kraft zur andern. *In memoriam* Arthur Pfeiffer. Erlangen 1997) und von Pfarrer Johannes Schlundt handeln jeweils von brüdergemeinschaftliche Gruppierungen, deren kirchlich geprägte Glieder vor allem den Pfarrer herbeisehten.

Als nach fünfzehn Jahren das Deportationsregime aufgehoben wurde¹¹¹, erfaßte die bisherigen deutschen ‚Sondersiedlungen‘ religiöse Unruhe. Zahlreiche Erweckungen führten den nun nicht mehr so verfolgten Gemeinden viele neue Glieder zu: In manchen Regionen bekehrten sich die Menschen in Massen. In dieser Phase ist auch die brüdergemeinschaftliche Ökumene der ersten Stunde auseinandergebrochen, die übrigens wegen der Männer in der Arbeitsarmee in starkem Maße von Frauen getragen war. Als die Männer nach der Aufhebung des Deportationsregimes zu den Familien und in die Gemeinden zurückkehrten, wurden grundsätzliche Fragen neu gestellt: Es begann mit der Frage der Säuglings- bzw. der Erwachsenentaufe, wodurch die Lutheraner ausgegrenzt wurden. Die Frage der Sabbat-Heiligung richtete sich gegen die Adventisten, das Zungenreden trennte die Pfingstchristen von den heimlichen Notgemeinden der Deportationszeit. Wilhelm Kahle, der große Erforscher des osteuropäischen Protestantismus (1914-1997), hat dem Verf. gegenüber einmal folgendes Bild gebraucht: Die rußlanddeutschen Protestanten hätten sich nach der Katastrophe der Deportation gleichsam auf einem Bahnhof gesammelt, weil der gesamte Zugverkehr unterbrochen war, und man habe sich arrangierend miteinander gelebt. Sobald die Züge aber wieder fuhren, sei jeder dorthin gefahren, wo er hergekommen war¹¹². Die Periode gemeinsamen Wirkens im Untergrund während der Deportation, zwischen 1941 und 1955/56, war von allen Beteiligten offenkundig als ein Notbehelf empfunden worden und hat keinen Vorbildcharakter mit Zukunft gehabt.

Als der Westen die Lutheraner in der Sowjetunion wiederentdeckte, waren viele Besucher beinahe schockiert von dem, was sie dort als ‚lutherische‘ Gemeinden vorfanden, insbesondere, wenn sie eher liberalen Auffassungen zuneigten. Manche der Besucher meinten, die lutherischen Brüdergemeinden in der Sowjetunion wären im Begriff „ins Sektiererische abzugleiten“. – „In welchem Sigel stehen wir?“, „Wie nahe ist der Herr?“, „Wann wird Er kommen?“ – über solchen und anderen, alle brennend beschäftigenden Fragen sowie an der Deutung der Offenbarung Johannis zerbrachen zuweilen Gemeinden. In Kasachstan beispielsweise war es Mitte der 1980er Jahre Predigern faktisch untersagt, über Verse aus der Offenbarung zu predigen, man wollte damit den gemeindespaltenden Auseinandersetzungen vorbeugen. Beklemmende geistige Enge herrschte allenthalben. Andererseits aber beeindruckte die westlichen Besucher immer wieder die selbstlose und aufopferungsreiche Liebe in der Gemeinde. Zusammenhalt und Liebe zueinander waren für die Brüdergemeinschaften, die durch die Verfolgungen ‚hindurchgetragen‘ worden waren, wesentlich¹¹³. Umgekehrt

111 1955/1956 in Folge des Besuches von Bundeskanzler Dr. Konrad Adenauer in Moskau, der bei Chruschtschow nicht nur die Heimkehr der letzten deutschen Kriegsgefangenen durchsetzen konnte, sondern auch die Aufhebung des Sonderregimes (des Deportationsregimes) für die deutsche Minderheit in Rußland.

112 Aus einem persönlichen Gespräch.

113 Beobachtungen und Erfahrungen aus verschiedenen Reisen durch Sowjetasien Ende der achtziger und Anfang der neunziger Jahre, die (nicht nur lutherische) Gemeinden in Sibirien, Kasachstan und Tadschikistan zum Ziel hatten.

waren die Brüder entsetzt darüber, was für Gestalten ihnen zuweilen als ‚Pfarrer‘ vorgestellt wurden (ganz zu schweigen von ‚Pfarrerinnen‘). Sie waren völlig verwirrt darüber, welche merkwürdigen, in ihren Augen ganz und gar nicht ‚lutherischen‘ Botschaften sie aus deren Munde zuweilen vernahmen (über Bibelkritik, liberale theologische Positionen, ökumenische Standpunkte und feministische Positionen). Jegliches Verständnis fehlte den Brüdern und Schwestern angesichts einiger auf dem Hof des Bethauses Zigaretten rauchender westlicher Pfarrer; solche Peinlichkeit hatten Tiefpunkte im gegenseitigen Umgang zur Folge.

Erst seit den siebziger Jahren konnte der Lutherische Weltbund intensivere Verbindung zu diesen Gemeinden aufnehmen. Die Reaktion der Brüdergemeinschaften darauf war, je nach Bildungsstand und Offenheit des jeweiligen Gemeindeleiters, unterschiedlich. Manche waren so dankbar für Bibelsendungen und andere Hilfe aus dem Westen¹¹⁴, daß sie den sonntäglichen liturgisch-kirchlichen Gottesdienst neben ihrer dreimal wöchentlich stattfindenden ‚Versammlung‘ in ihren Wochenplan aufnahmen¹¹⁵. Für die Durchführung des liturgischen Gottesdienstes und das Verlesen einer Lesepredigt mußten vielfach Brüder speziell angelernt werden, weil mancher Gemeindeleiter bzw. der Älteste nicht bereit war, diesen Dienst zu tun. Wie skeptisch in vielen Gemeinden diese neue Einrichtung betrachtet wurde, zeigte die distanzierte bis ablehnende Haltung, die man dem den Gottesdienst gestaltenden ‚Predigerbruder‘ gegenüber bezeugte. Ihm wurde nicht selten persönliche Eitelkeit vorgeworfen. Wenn er sich gar anmaßte, einen Talar anzulegen, begegnete man ihm mit offener Feindseligkeit.

Einen lebendigen Einblick in Gestalt und pietistischen Geist der lutherischen Brüdergemeinschaften in der Sowjetunion gab Pastor Johannes Schlundt (1900-1993) in seiner Schrift über Gemeinschaftsbewegung unter den Lutheranern¹¹⁶. Er hatte seine theologische Ausbildung am Leningrader Predigerseminar¹¹⁷ empfangen und vor seiner Verhaftung noch einige Jahre als Pfarrer in einer wolgadeutschen Gemeinde gedient. Nach der Deportation war er zunächst zivilen Berufen nachgegangen und hatte dann, kurz vor seiner Ausreise nach Deutschland, seit 1970 noch einige Gemeinden im Kaukasus betreut. Seine heute beinahe verschollene Schrift atmet den pietistischen Geist der rußlanddeutschen lutherischen Gemeinden, wie er sich bis über die Schwelle des dritten Jahrtausends erhalten hat.

114 Sie durften in der Regel nicht unter dem Absender „(Bundesrepublik) Deutschland“ in die Sowjetunion gelangen, sondern mußten stets den Umweg über den ‚Lutherischer Weltbund‘ in Genf nehmen. Das erleichterte den Partnergemeinden in der Sowjetunion die Argumentation gegenüber den Organen des KGB.

115 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 300-403.

116 Johannes Schlundt, Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart. Steinau o.J. [um 1985].

117 Helmut Tschoerner, Das evangelisch-lutherische Predigerseminar in Leningrad 1925-1934. Anmerkungen zu seiner Geschichte. Mit 79 Briefen von Bischof D. Arthur Malmgren. Erlangen 2002.

1980 gestattete der ‚Rat für Angelegenheiten der Religionen‘, daß Oberpastor Harald Kalniņš (1911-1994) aus Riga zum Superintendenten¹¹⁸ der verstreuten lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion ernannt wurde, nachdem die drei letzten Pastoren entweder verstorben (Arthur Pfeiffer 1897-1972) oder nach Deutschland ausgewandert waren (1971 Eugen Bachmann, 1903-1993, und 1972 Johannes Schlundt). Der geistliche Hintergrund von Kalniņš (Vater Lette, Mutter Deutsche) trägt deutliche pietistische Akzente. Seine theologische Ausbildung hatte er in der Zwischenkriegszeit nach Studien in Riga am Seminar der St.-Chrischona-Pilgermission in der Schweiz erhalten, das bis heute als dezidiert pietistische Ausbildungsstätte gilt und von manchem rußlanddeutschen Prediger und Pastor absolviert wurde¹¹⁹. Die rußlanddeutschen lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion, mit denen er in Verbindung trat, fühlten sich zu ihm hingezogen, weil sie spürten, daß er einer der ‚Ihren‘ war, weil er ihnen ‚im Geiste nahe‘ stand.

Als Kalniņš in Riga 1988, während der Perestroika-Periode (sogar auf Drängen der sowjetischen Religionsbehörde), zum Bischof der deutschstämmigen Lutheraner in der Sowjetunion eingesegnet wurde, war die ‚Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion‘ geboren, in deren Nachfolge heute die ELKRAS¹²⁰ steht. Wie skeptisch, ja ablehnend, viele Gemeinden einem solchen Bischofsamt und der damit entstehenden kirchlichen Struktur gegenüberstanden, zeigt die Tatsache, daß einige der zwanzig zur Einsegnung des Bischofs angereisten Vertreter von Gemeinden aus der ganzen Sowjetunion nur nach erheblichen Bemühungen der Vertreter der EKD dazu zu bewegen waren, die Grußadresse an Kalniņš zu unterschreiben, in der es hieß: „Wir leitenden Brüder der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion sind miteinander einig, daß Sie der rechtmäßige Bischof aller deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in der UdSSR sind. Wir hoffen, daß mit ihnen alle unsere Gemeinden wieder zu einer einheitlichen Gesamtkirche zusammenwachsen“¹²¹.

Nach der Wende

Der Wiederaufbau einer lutherischen Kirchenorganisation in den postsowjetischen Staaten, der ELKRAS, hat fraglos darunter gelitten, daß (Brüder-)Gemeinden ungefragt einer Kirche angegliedert wurden, die vielen fremd war. Wie das Beispiel der Einsegnung von Bischof Kalniņš zeigt, war ein Teil der Gemeindeleiter generell gegen die Einbindung in eine kirchliche Struktur. Andererseits

118 „Mit bischöflichen Rechten“, d.h. mit dem Recht, Pastoren und Diakone einzusegnen.

119 Z.B. Ernst Schacht aus der Gegend von Alma-Ata/Kasachstan (heute: Almaty), der nach seiner Ausreise in die Bundesrepublik in St. Chrischona ein Predigerstudium absolvierte, dann nach Rußland ging und in Omsk zeitweilig als Bischof der ELKRAS für Sibirien und Fernost wirkte. Seit Ende der 1990er Jahre ist er Pastor in einer niedersächsischen Gemeinde.

120 ‚Ev.-Luth. Kirche in Rußland und anderen Ländern‘; in der einstigen Sowjetunion selbst trifft man meist auf den Namen ‚Ev.-Luth. Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien‘.

121 Der Gesamttext der Erklärung bei Gerd Stricker, Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion. Entwicklungen und Probleme des Neuanfangs. In: LKW 37 (1990), S. 129-150; hier S. 129.

mochten manche nicht einer Kirche angegliedert werden, deren Vertreter sie verschiedentlich als ‚liberal‘, als ökumenisch orientiert, auch als rauchend und Alkohol konsumierend, erlebt hatten. Sie lehnten eine Kirche ab, die Frauen ordiniert und homosexuelle Partner segnet und die ökumenische Beziehungen zu anderen Kirchen pflegt.

Zwischen den rußlanddeutschen (Brüder-)Gemeinden in der einstigen Sowjetunion und der deutsch bzw. von der EKD geprägten Kirchenleitung in St. Petersburg gibt es Spannungen vor dem Hintergrund der oft gegensätzlichen Spiritualität. Im Sog der Massenauswanderung werden brüdergemeinschaftlich geprägte Gemeinden und Gruppen seltener; man trifft sie vor allem in ländlichen Gegenden an. Sie leben ihr Gemeindeleben, wie sie es seit Jahrzehnten kennen, von der ELKRAS-Kirchenleitung und den ihr untergeordneten Bischöfen und Propsten wenig beeindruckt. Die Pastoren (oft aus Deutschland) können im Normalfalle im Jahr weiter entfernte Gemeinden nur einige Male besuchen¹²².

Auf der anderen Seite gibt es in den Städten zahlreiche neue lutherische Gemeinden, die sich aus deutschen Clubs, Vereinen oder deutschen Kulturgesellschaften entwickelt haben. Denn ein deutscher Club ohne eine kirchliche Komponente sei kein richtiger deutscher Club. Man setzte sich mit der Petersburger Kirchenleitung in Verbindung, und in vielen Fällen sind aus solchen Anfängen Kirchengemeinden entstanden. Diese haben allerdings mit den alten lutherischen Brüdergemeinden nichts gemein. Die Mitglieder dieser neuen Stadtgemeinden sind meistens Russen oder russifizierte Deutsche, die kein Deutsch mehr sprechen. In diesen Gemeinden stehen – behaupten die ‚Brüder‘ – nicht Glaube, Buße und Wiedergeburt im Mittelpunkt, sondern Kultur (Konzertaufführungen, literarische Veranstaltungen usw.), Politik und wirtschaftliche Fragen (wie etwa die Wiedergewinnung früherer lutherischer Kirchen als Vereinseigentum). Die Brüdergemeinschaften werfen den neuen Gemeinden vor, lediglich einem dünnen „Kulturprotestantismus“¹²³ zu huldigen, in dem für den wahren Christusglauben kein Raum sei. Die Taufe werde in diesen Gemeinden zu einem formalen Akt, der die Glieder zu nichts verpflichte¹²⁴. In diesem Zusammenhang sind einige Brüdergemeinden in Sibirien unter Leitung von Propst Rothärmel und in der Ukraine unter Superintendent Viktor Gräfenstein aus der ELKRAS ausgetreten. Gräfenstein hat 1995 in der Ukraine als Gegenposition zur Deutschen Evangelisch-Lutherischen Kirche/DELKU in der Ukraine (Gliederkirche der ELKRAS) die ‚Evangelische Brüdergemeinde Odessa und Umgebung‘ gegründet¹²⁵.

In der ELKRAS ist der Pietismus als befruchtende Spannung erzeugendes Element weiter präsent, etwa in der Person von Bischof Volker Sailer, Omsk (von der Liebenzeller Mission), von Bischof Peter Urie, Astana/Kasachstan

122 Rudi Blümcke, „Sommerliche Aufzeichnungen über winterliche Eindrücke“. Stimmungsbericht eines lutherischen Pfarrers aus Sibirien. In: Glauben in der 2. Welt 9 (1999), S. 21-26.

123 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 403 f.

124 Stricker, Lutherische „Brüderbewegung“ (wie Anm. 28), S. 47 ff.

125 Stricker, Rußland (wie Anm. 21), S. 404 – Der Bote/St. Petersburg (1996), S. 1, 6 – Glauben in der 2. Welt 3 (1996), S. 13.

(„Licht im Osten“ nahestehend); von Rudi Blümcke, Krasnojarsk, und Günther Oborski, zeitweise in Baku/Aserbaidshan (beide von der Hermannsburger Mission) oder von Bischof Emmanuel Schanz aus einer Brüdergemeinde in Kirgisien. Pietistische Elemente werden trotz der neuen städtischen Gemeinden auch in Zukunft in der ELKRAS ihren Platz behalten, auch deshalb, weil evangelisches Christentum im weiteren Osteuropa überhaupt stark pietistisch eingefärbt ist und pietistische Elemente den russischen Neoprotestantismus nach wie vor prägen.

Neoprotestanten nach dem Auseinanderbrechen der Sowjetunion

Der Neoprotestantismus in der zerfallenden Sowjetunion präsentierte sich im wesentlichen in zwei Lagern, den staatlich anerkannten („registrierten“) Kirchen einerseits und den Gemeinden im Untergrund andererseits. Diese Spaltung, die sich bei Baptisten, Adventisten und Pfingstchristen vollzogen hatte, war eine äußerliche, jedenfalls durch die politischen Umstände bedingte und berührte die eigentliche Spiritualität, die Frömmigkeit nicht. Als Stalin Baptisten und Evangeliumschristen (1944) und dazu 1946 noch die Pfingstchristen im ‚Verband der Evangeliumschristen-Baptisten‘ zwangsvereinigte, hat das zwar zeitweise zu scharfen Spannungen geführt, aber davon war ihre Religiosität, ihr Spiritualität, ihre Frömmigkeitsform nicht berührt. Die Hoffnung, daß nach dem Ende der Sowjetunion die tiefen Brüche, die das Regime unter den Protestanten hervorgebracht hat, verheilen würden, haben sich bisher nicht erfüllt. Im Gegenteil: Als hätte das Sowjetregime mit staatlicher Repression das Ganze zusammengehalten, sind seit 1989 in den Freikirchen immer neue Spaltungen zu beobachten. Erst ganz allmählich scheint ein Umdenken einzutreten¹²⁶.

Ein Beobachter der neoprotestantischen Gruppierungen in der Ukraine kam Anfang 2003 zu folgender Feststellung:

„In Spiritualität und Mentalität weisen die neo-protestantischen Gemeinschaften in Osteuropa gemeinsame Züge auf, die sie von ihren Glaubensgeschwistern in West- und Mitteleuropa deutlich unterscheiden – das Gemeindeprinzip mit streng fixierter Mitgliedschaft, straffer Disziplin, moralischer Rigidität, die Überzeugung von der eigenen Auserwähltheit, die strenge Kontrolle aller Lebensbereiche der Gemeindeglieder, das genaue Befolgen aller Gebote, die weitgehende Ablehnung der ‚Welt‘ außerhalb der Gemeinde, ein ausgeprägtes Gruppen- und Sendungsbewußtsein.“ Heute sehen viele führende Persönlichkeiten im neoprotestantischen Lager ein, daß „diverse sektiererische Züge in unseren Kirchen es oft nicht erlauben, in einer Zeit gesegneter Möglichkeiten unseren Dienst in vollem Maße zu tun. [...] Wir haben Mühe zuzugeben, daß die in unseren Gemeinden gewachsenen beengenden Traditionen einerseits und der weite Geist des Evangeliums andererseits keineswegs ein- und dasselbe sind“¹²⁷.

126 Gerd Stricker, Russische Freikirchen im Überblick. In: Glauben in der 2. Welt 1 (2002), S. 13-16 – Sergej Filatow u. Roman Lunkin, Neuaufbruch bei den russischen Baptisten. In: ebd. S. 19-23 – Roman Lunkin, Pfingstler und Charismatiker in Rußland. In: ebd. S. 26-31.

127 Viktor Jelenski, Protestanten auf dem Vormarsch. In: Glauben in der 2. Welt 4 (2003), S. 22.

Arnulf Baumann

Bessarabische Frömmigkeit oder erweckliche Frömmigkeit bei den Lutheranern Bessarabiens – Auswirkungen des Glaubens im täglichen Leben früher und heute*

Einleitung

Als im Herbst 1940 die damals etwa 100.000 Bessarabiendeutschen ihre Heimat verließen und in das Deutsche Reich umgesiedelt wurden, mußten sie alles aufgeben, was bis dahin den Rahmen ihres Lebens ausgemacht hatte. Das war nicht nur das Land, das die Vorfäter einst urbar gemacht und in eine Kulturlandschaft verwandelt hatten; das waren auch die Häuser und Höfe, die sie und ihre Vorfahren aufgebaut hatten. Es waren auch die Gemeinschaftseinrichtungen wie Schulen, weiterführende Schulen, die Lehrerbildungs-Anstalt ‚Wernerschule‘ in Sarata; das waren Bethäuser, Kirchen, Vereinshäuser, Konsumläden, die diakonische Einrichtung ‚Alexander-Asyl‘ in Sarata; das war ferner der deutsche Wirtschaftsverband, das Bezirkskonsistorium und der Volksrat, die Deutsche Zeitung Bessarabiens und vieles andere mehr. Vor allem gaben sie die festgefügte Dorfgemeinschaft auf, wie sie sich in 125 Jahren mit allgemeingültigen Sitten und Gebräuchen entwickelt und verändert hatte – der wahrscheinlich tiefste Einschnitt in ihrem Leben. Von jetzt an waren die Menschen immer mehr auf sich selbst gestellt; höchstens Familie und Verwandtschaft konnten noch eine lockere Verbindung aufrechterhalten.

Es war nicht viel, was man mitnehmen konnte: Kleidung, einige Gerätschaften, Erinnerungsstücke, Papiere – im Grunde nur das, was man mit seinen Händen tragen konnte. Denn das sogenannte ‚Großgepäck‘ erreichte erst nach vielen Monaten und oft nur in verringertem Umfang seine Eigentümer. – Aber die Lebenserfahrung, die Grundeinstellung zum Leben, den Glauben konnten die Umsiedler mitnehmen. Das war ihr kostbarster Besitz. Und so wanderten die Familienbibeln, die Gesangbücher und Andachtsbücher mit den Umsiedlern mit und vermittelten Halt in den kommenden schweren Zeiten.

Freilich nicht bei allen in gleichem Maße. Es gab ernste und fromme Christen unter ihnen und solche, die nicht so fest im Glauben standen. Auch in Bessarabien hatte sich die nationale Begeisterung der zwanziger und dreißiger Jahre ausgebreitet, und mancher hatte dadurch gelernt, sein Vertrauen mehr auf die neue Bewegung in Deutschland und auf ihren Führer zu setzen und nicht mehr so sehr auf Gott. Solche Menschen wurden in den Jahren danach bitter enttäuscht, als sie die brutale Wirklichkeit des Hitlerreiches in den Umsiedlerlagern, bei der Ansiedlung auf polnischen Höfen, an der Front oder auf andere Weise zu spüren bekamen.

* Vortrag beim Bessarabischen Kirchentag 2002 in Verden/Aller. Vortrag beim Bessarabischen Kirchentag 2002 in Verden/Aller.

Es kann aber ohne Zögern gesagt werden, daß die große Mehrheit der Bessarabiendeutschen in der Zeit der Umsiedlung fest zu dem von den Vätern und Müttern ererbten Glauben standen und in einer selbstverständlichen Frömmigkeit lebten, die die Grundlage ihrer Lebens- und Weltanschauung war. Dazu gehörte ein unbedingtes Vertrauen zu den Führungen Gottes, aus dessen Hand man sein Leben in guten und bösen Tagen zu nehmen bereit war. Lieder wie ‚Was Gott tut, das ist wohl getan‘ oder ‚Wer nur den lieben Gott läßt walten‘ sprechen diese Grundeinstellung aus. Dazu gehörte auch ein persönliches Verhältnis zu Gott, an dem man sich bei den vielfach geübten Hausandachten, beim Tischgebet und im persönlichen Gebet wandte und das auch in der Umgangssprache zum Ausdruck kam, in der man freimütig davon sprach, was man dem lieben Gott und dem lieben Heiland im Gebet mitgeteilt hatte. Überhaupt waren Glaubensdinge ein selbstverständlicher Bestandteil der Sprache und des Lebens. Diese Frömmigkeit war gekennzeichnet durch sehr kurze Wege zwischen dem Glauben und dem Leben, zwischen dem Wort und der Tat. Man sah es als Lebensaufgabe an, die Gebote Gottes im Alltagsleben einzuhalten und den Worten der Bibel im Alltag zu folgen.

Das war um 1940 bessarabische Frömmigkeit, wie man sie bei Frauen und Männern, bei Bauern, Handwerkern, Lehrern und Pastoren antreffen konnte. Bei allen persönlichen Unterschieden in der Intensität des Glaubens konnte man doch von einer gemeinsamen Art des Glaubens und Lebens ausgehen, wie sie in der Dorfgemeinschaft Gestalt und bergende, aber auch disziplinierende Kraft gewonnen hatte. Die reichsdeutschen SS- und NSKK-Leute, die zur Durchführung des Umsiedlungsprojekts nach Bessarabien gekommen waren, haben sich nicht wenig gewundert über die Selbstverständlichkeit, mit der christlicher Glaube das Leben in den deutschen Siedlungen Bessarabiens bestimmte.

Die Anfänge

Diese einheitliche christliche Prägung des Lebens ist einigermaßen überraschend, wenn man an die Anfänge der deutschen Siedlungen denkt. Da war das Bild viel vielfältiger, unübersichtlicher und widersprüchlicher. Die ersten deutschen Siedler kamen aus sehr unterschiedlichen Lebensverhältnissen. Es waren Wohlhabende unter ihnen, aber auch Bettelarme, denn bei Vielen hatte die langwierige und strapaziöse Anreise auf der Donau oder über Land die letzten Mittel aufgezehrt. Und die Aufgabe, vor die sie sich gestellt sahen, überstieg in ihrer Schwierigkeit alle Vorstellungskraft: Der Steppenboden erwies sich zwar auf die Dauer als überaus fruchtbar – über ein Jahrhundert hindurch konnte man auf das Düngen verzichten –, aber er mußte zuerst aufgebrochen und vom mannshohen Unkraut befreit werden, denn er hatte noch nie einen Pflug gesehen. Das war fast übermenschlich schwere Arbeit, der nicht alle gewachsen waren, obwohl alle damit konfrontiert wurden.

Hinzu kam die Herkunft aus unterschiedlichen Gegenden in Deutschland: Bis zur Umsiedlung spielte der Unterschied zwischen Schwaben- und ‚Kaschuben‘-dörfern eine Rolle in Bessarabien, wobei ‚Kaschuben‘ eine leicht spöttisch gemeinte Bezeichnung der Schwaben für ihre niederdeutschen Nachbarn war, die

ursprünglich ein ostniederdeutsches Platt sprachen, wie es in Pommern und Westpreußen zu Hause war; später gingen sie meist zu einem mundartlich gefärbten Hochdeutsch über. Von ihnen wurden einige Kolonien im oberen Kogäl-niktal – wie etwa Leipzig, Kulm, Tarutino – angelegt. Sie stammten aus dem zeitweiligen Herzogtum Warschau, in dem sich nach den napoleonischen Kriegen die Lebensverhältnisse so stark verschlechterten, daß viele der Einladung des Zaren Alexander I. in das neugewonnene Bessarabien folgten. Dort wurden sie als ‚Warschauer Kolonisten‘ bezeichnet.

‚Warschauer Kolonisten‘ waren aber auch viele Schwaben, die Ende des 18. Jahrhunderts in die aufgrund der polnischen Teilungen an Preußen angegliederten Gebiete gekommen waren. Einige ihrer Siedlungen haben ihren schwäbischen Charakter bis zur Flucht oder Vertreibung am Ende des Zweiten Weltkriegs erhalten, z.B. Leonberg/Lwówek an der Weichsel. Sehr viele unter ihnen folgten aber dem Ruf Zar Alexanders I. nach Bessarabien und gründeten dort etwa Alt-Posttal und Wittenberg.

Viele Württemberger hatten sich in ihrer alten Heimat einer innerkirchlichen Protestbewegung gegen die damals herrschende Strömung der Aufklärungstheologie angeschlossen, dem Pietismus der Brüdergemeinschaften, die außerhalb der offiziellen Gottesdienste zu besonderen Bet- und Erbauungsstunden zusammenkamen. Ihnen war der in der Kirche tonangebende Rationalismus, der alles Gewicht auf das Vernünftige legte und die Herzenswärme oft vermissen ließ, ein Greuel. Als sich die Möglichkeit der Auswanderung nach Bessarabien eröffnete, schlossen sie sich zu Auswanderergemeinschaften zusammen, sogenannten ‚Harmonien‘, und zogen über Ulm mit den ‚Ulmer Schachteln‘ genannten Schiffen auf der Donau bis nach Bessarabien. Die Kolonie Teplitz ist ein Musterbeispiel für eine solche stark religiös geprägte Schwabensiedlung in Bessarabien.

Eine etwas andere Wurzel hatten die sogenannten Lindlschen Kolonien – Sarata, Lichtental und Gnadental –, die auf einem Gelände entstanden, das Zar Alexander I. dem katholischen Pfarrer Ignaz Lindl übergeben hatte. Lindl gehörte zu einer Erweckungsbewegung innerhalb der katholischen Kirche im Allgäu, deren führende Köpfe teils in der katholischen Kirche verblieben, teils aber in die evangelische Kirche übergingen. Seine Predigten übten eine ungeheure Anziehungskraft nicht nur in seiner Heimat im katholischen Bayerischen Schwaben, sondern auch im benachbarten evangelischen Württemberg aus; viele unter ihnen folgten seinem Ruf und ließen sich in Sarata nieder, wo sie zunächst eine Gemeinde nach urchristlichem Vorbild bilden wollten, dann aber bald darauf sich der evangelischen Kirche anschlossen.

Und schließlich ist auch der katholischen Kolonie Krasna zu gedenken, die sich durch ihre pfälzerische Mundart und vor allem ihre Konfession von den anderen Siedlungen unterschied und – mit ihren Tochttersiedlungen – bis zuletzt ein ausgesprochenes Eigenleben unter den Bessarabiendeutschen führte.

Das sind nur einige Andeutungen, die deutlich machen sollen, wie bunt-scheckig das Bild der ersten Siedler in Bessarabien nach ihren wirtschaftlichen

Möglichkeiten, nach ihrer Herkunft aus verschiedenen Gegenden Deutschlands und nach ihrer religiösen Prägung war. Wie kam es zu der schließlich erreichten Einheitlichkeit?

Das Zusammenwachsen der Bessarabiendeutschen

Das Zusammenwachsen setzte sehr früh ein. Das hing mit dem besonderen Rechtsstatus der Kolonisten zusammen. Sie waren zwar – wenn sie es nicht ausdrücklich verweigerten – von Anfang an Untertanen des Zaren. Aber sie wurden keine Leibeigenen, wie sonst die Bauern in Rußland es waren, sondern waren freie Bauern mit dem Recht zur Selbstverwaltung unter der wohlwollenden Obhut des staatlichen Fürsorgekomitees in Odessa, sie waren vom Wehrdienst befreit und hatten volle Religionsfreiheit. Das hob sie aus der übrigen Bevölkerung Bessarabiens heraus, und es schloß sie untereinander zusammen.

Dadurch erklärt sich, daß es von Anfang an Heiraten unter den Menschen verschiedener Herkunft gab: In den kaschubischen Dörfern gab es einzelne Schwaben – und umgekehrt. In den Dörfern mit gemischter Bevölkerung führte das angesichts des hartnäckigeren Festhaltens der Schwaben an ihrer Mundart dazu, daß sich das Schwäbische – in einer etwas gemäßigten Form – durchsetzte. Und wenn später neue Siedlungen angelegt wurden – im Laufe von 125 Jahren wurden aus den ursprünglich 25 Mutterkolonien fast 150 deutsche Siedlungen –, dann setzte sich in der Regel das Schwäbische als gemeinsame Mundart durch. Dies ist nur ein Beispiel für die Integrationsprozesse, die nach der Ansiedlung zu bewältigen waren.

Es mußte das Zusammenleben in jeder Siedlung von Grund auf neu organisiert werden. Dafür gab es – bei aller zugestandenen Selbstverwaltung – doch eine Reihe von Vorgaben des Staates, etwa über die Kompetenzen der Selbstverwaltungsorgane Gemeindeversammlung – Schulz – Oberschulz, über die Besitzverhältnisse, über das Erbrecht und vieles mehr. Aber innerhalb des so gegebenen Rahmens gab es doch noch einen erheblichen Spielraum, der vor Ort ausgefüllt werden mußte. Da wird es anfangs ziemliche Auseinandersetzungen gegeben haben, bis sich eine von allen anerkannte Ordnung herausgebildet hatte.

Vor allem galt das für das religiöse Leben. Die Religionsfreiheit bot einen weiten Rahmen, dafür mußte aber das kirchliche Leben von der Basis her organisiert werden. Es gab zwar eine Gesamtordnung für die evangelisch-lutherische Kirche im Zarenreich, die im Auftrag des Zaren von einem Generalsuperintendenten und einem Generalkonsistorium geleitet wurde; doch wurde erst 1832 eine neue Kirchenordnung erlassen, die die neu entstandenen Gemeinden im Schwarzmeergebiet, in Bessarabien und im Kaukasus stärker berücksichtigte. Speziell für Bessarabien und das östlich angrenzende Gebiet gab es seit 1818 einen Superintendenten, später Propst, dessen Dienstsitz mit dem Amtsinhaber wechselte. Vor allem war die Finanzierung der Pastorenstellen weitgehend den Gemeinden selbst überlassen. Das setzte der Vermehrung der Pfarrstellen enge Grenzen; 1815 kam der erste Pastor nach Bessarabien, nach Tarutino, 1819 der zweite nach Arzis, 1826 der dritte nach Sarata, 1837 der vierte in die Stadtgemeinde Kischinew, 1841 der fünfte nach Alt-Elf, 1845 der sechste nach Klöstitz

– und so ging es weiter mit den Neugründungen, bis es 1940 13 Pfarrstellen waren, von denen aus jeweils ein großes Kirchspiel mit bis zu über zehn Orten betreut werden mußte. Es war ein recht weitmaschiges Netz.

Wie konnte unter diesen Umständen das Zusammenwachsen auf religiös-kirchlichem Gebiet vonstatten gehen?

Das religiöse Zusammenwachsen

Die Voraussetzungen für eine Gemeinsamkeit waren nicht gut. Abgesehen von den katholischen Gemeinden, die ihr Eigenleben führten, gab es unter den Evangelischen in Bessarabien in religiöser Hinsicht große Unterschiede: Es gab die frommen Pietisten aus Württemberg mit ihren Betstunden, es gab die Lindlschen Erweckten aus Bayerisch Schwaben und Württemberg, treue Kirchenchristen unter den Warschauer Kolonisten – aber auch Namenschristen unterschiedlichster Art aus allen Herkunftsgebieten. Dennoch wuchsen sie auch religiös zusammen. Ich sehe dafür mehrere Gründe:

- *Die Lindlsche Erweckung:* Ignaz Lindl muß auch in Bessarabien stark gewirkt haben. Seine begeisterten Predigten müssen sich schnell herumgesprochen haben, weshalb auch aus den anderen Kolonien viele zu seinen Gottesdiensten unter freiem Himmel nach Sarata strömten. Obwohl er nur anderthalb Jahre in Sarata wirkte, gab dies einen enormen Impuls für das Glaubensleben auch in den anderen Kolonien. Allerdings: Nach seinem von der Obrigkeit erzwungenen Abgang aus Sarata geriet er auf Abwege. Er schloß sich der Nazarener-Sekte des Jakob Würz an, die zur Trennung von der Kirche aufrief; das wurde von Lindl an seine Anhänger weitergegeben. Daraus entstand die Bewegung des ‚Separatismus‘, die zeitweise in vielen Kolonien großen Anhang hatte. Als aber das von Würz für 1847 vorausgesagte Weltende nicht eintraf, traten viele wieder in die Kirche ein, und der Separatismus lief allmählich aus.
- *Die Brüdergemeinschaften:* Die württembergischen Pietisten brachten ihre Betstunden mit nach Bessarabien. Wohl unter dem Einfluß der Lindlschen Erweckung breiteten sich die ‚Stunden‘ allmählich in allen deutschen Siedlungen aus. Man kam am Sonntagnachmittag und auch in der Woche in einem Privathaus zusammen, wobei unter der Leitung eines Laien die Bibel von mehreren ‚Brüdern‘ ausgelegt, wo gemeinsam gesungen und nacheinander gebetet wurde. Der Zugang zur ‚Stunde‘ erfolgte aufgrund einer Bekehrung. Die Teilnehmer verpflichteten sich zu vorbildlicher Lebensführung bis ins einzelne aufgrund der biblischen Gebote. Dazu gehörte auch, daß sie Theateraufführungen und Tanz als sündhaft ablehnten. Sie fühlten sich – als eine Art christlicher Elite – berechtigt, auf die Durchsetzung ihrer Moralvorstellungen in der gesamten Dorfgemeinschaft zu dringen. So konnten sie – obwohl sie nirgends die Mehrheit bildeten, auch wenn es in größeren Dörfern mehrere ‚Stunden‘ gab – doch erheblichen Einfluß ausüben. Da viele Bessarabiendeutsche – ‚Stundenbrüder‘ und andere – Knechte aus den benachbarten Orten mit anderer Nationalität hatten, lernten diese dort die Hausandachten und

Tischgebete ihrer Wirtsleute kennen und wurden manchmal auch in die „Stond“ mitgenommen. Das war der Ausgangspunkt für die Bewegung des ‚Stundismus‘ unter den ursprünglich orthodoxen Ukrainern und Russen, die später in die der ‚Evangeliumschrsten-Baptisten‘ einmündete.

- *Die Küsterlehrer:* In den weiträumigen Kirchspielen konnten die Pastoren nur selten am Gottesdienst einer Gemeinde teilnehmen. In ihrer Vertretung leitete einer der Lehrer den Gottesdienst, nahm Beerdigungen vor und taufte die Kinder. Diese Küsterlehrer hatten eine geachtete Stellung. Da sie ihre Ausbildung ab Mitte des 19. Jahrhunderts durchweg in der Wernerschule in Sarata erfuhren, die nach dem Willen ihres Stifters Christian Friedrich Werner eine Art Missionsseminar sein sollte, erhielten die bessarabischen Lehrer eine solide christliche Prägung, die sie an ihre Gemeinde weitergaben. Ihr Einfluß auf die Glaubens- und Moralvorstellungen ist kaum zu überschätzen.
- *Der Frieden zwischen Pastoren und Stundenbrüdern:* Die ersten Pastoren waren – wenn sie nicht Pietisten von der Basler Mission waren – vom Rationalismus geprägt. Auch ihre baltische Aussprache und ihr Lebensstil machten es ihnen schwer, mit den Kolonisten in engen Kontakt zu kommen. Erst als Kolonistensöhne Pastoren geworden waren, änderte sich allmählich das Klima. Das gemeinsame Theologiestudium in Dorpat, wo eine erweckliche lutherische Theologie gepflegt wurde, bewirkte eine größere Offenheit für das Anliegen der ‚Stundenbrüder‘. So kam es immer mehr zu einer vertrauensvollen, wenn auch nie ganz spannungsfreien Zusammenarbeit.

So sind die Bessarabiendeutschen religiös immer einheitlicher geworden. Das heißt nicht, daß sie alle gleich fromm und gleich vorbildlich waren in ihrer Lebensführung. Der Alkohol in Gestalt des selbst angebauten Weines und selbst gebrannten Schnapses war immer wieder eine große Versuchung, und nicht wenige sind ihr erlegen. Auch sonst war nicht alles in bester Verfassung. Aber die gemeinsame Grundlage im christlichen Glauben war doch von kaum jemand bestritten und von vielen aus innerster Überzeugung voll bejaht.

Fortleben bessarabischer Frömmigkeit bis heute

Mit der Umsiedlung 1940 kam die große Bewährungsprobe: Würde sich bessarabische Frömmigkeit auch in der Vereinzelung weiterführen lassen? Es muß gesagt werden, daß mancher und manche damals irre wurden an ihren Überzeugungen angesichts des übermächtigen Führerglaubens jener Zeit. Aber ebenso muß gesagt werden, daß Unzählige durch ihren Glauben die Kraft besaßen, auch härteste Zeiten durchzustehen. Offener Widerstand war nicht so sehr die Sache der Bessarabiendeutschen, wohl aber zeigten sie sich unbeirrbar in ihren Überzeugungen. Als die NS-Partei im Wartheland immer offener Front machte gegen die christlichen Kirchen, da fuhren die Deutschen aus Bessarabien (und die aus anderen auslandsdeutschen Gruppen) weiter zu den Gottesdiensten, auch wenn ihre Adressen dabei von der Polizei notiert wurden. Als dann Anfang 1945 alles im Osten zusammenbrach und alle ihr Leben durch die Flucht zu retten versuch-

ten, da bewahrten sie sich den Glauben an Gottes Führung „auch durch die Nacht“.

Dieser Glaube war unglaublich strapazierfähig und elastisch. Er ermöglichte es den Menschen, auch unter den schrecklichsten äußeren Umständen noch festzuhalten an dem Gott, der in Jesus Christus in die Schrecklichkeiten des Leidens eingegangen ist. Ich weiß von keinem Beispiel, daß jemand in der Schreckenszeit seinen Glauben aufgegeben hat. Wohl aber weiß ich von unzähligen Beispielen für eine Durchhaltekraft des Glaubens in schwerster Zeit und von Beispielen dafür, daß Menschen, die unter dem Ansturm der NS-Propaganda schwankend geworden waren, wieder zurückgefunden haben zu dem Glauben ihrer Jugend.

Dieser Glaube ermöglichte es den Menschen, nach überstandenen Schrecken wieder ans Werk zu gehen und sich ein drittes, viertes oder fünftes Mal von Grund auf neu einzurichten im Lebens. Die Lebensberichte, die in unseren Jahrbüchern/Heimatkalendern erschienen sind, legen Zeugnis ab von der Zähigkeit, mit der die Deutschen aus Bessarabien sich immer wieder an die Arbeit gemacht haben, aus ihrem Glaubens heraus. In der Sowjetischen Besatzungszone und später in der DDR haben sich Bessarabiendeutsche zu ihren ‚Stunden‘ zusammengefunden, und ihre Prediger haben einen Besuchsdienst unter diesen Brüdergemeinschaften aufgebaut, der trotz aller Kontrollen durchgehalten worden ist bis in unsere Zeit.

Die Lebensberichte in unseren Jahrbüchern zeugen auch von dem Eindruck, den diese Lebenseinstellung auf ihre Nachkommen gemacht hat. Gerade die Enkel bezeugen immer wieder, daß sie verstanden haben, wo die Quelle der Kraft ihrer Großeltern lag und liegt. Das reizt zur Nachahmung, auch wenn sich die Verhältnisse grundlegend gewandelt haben. Bessarabische Frömmigkeit wird sich außerhalb der Brüdergemeinschaften, die in Westdeutschland im Gemeinschaftsverband Nord-Süd und in einzelnen Bessarabischen Gemeinschaften fortleben, nicht in ihren Besonderheiten weiterführen lassen. Sie ist Teil der allgemeinen Frömmigkeit geworden. Aber das Beispiel der älteren Generationen wirkt weiter: Aus unseren Reihen sind weit mehr Pastoren, Missionare, Diakone und Angehörige anderer kirchlicher Berufe hervorgegangen, als es unserem Bevölkerungsanteil entspricht; das Gleiche gilt für das persönliche Engagement in Kirchenvorständen und in der kirchlichen Arbeit allgemein. Sie haben die Erfahrung einer selbstorganisierten Kirche eingebracht, die Herzenswärme eines pietistischen Glaubens. Vielerorts wurden sie zum tragenden Element im kirchlichen Leben, mancherorts drifteten sie allerdings auch in verschiedene Sekten ab. Es ist immer noch zu spüren, daß unsere Voreltern fromme Menschen gewesen sind, die ihren Glauben mit ganzem Ernst und großer Tatkraft gelebt haben.

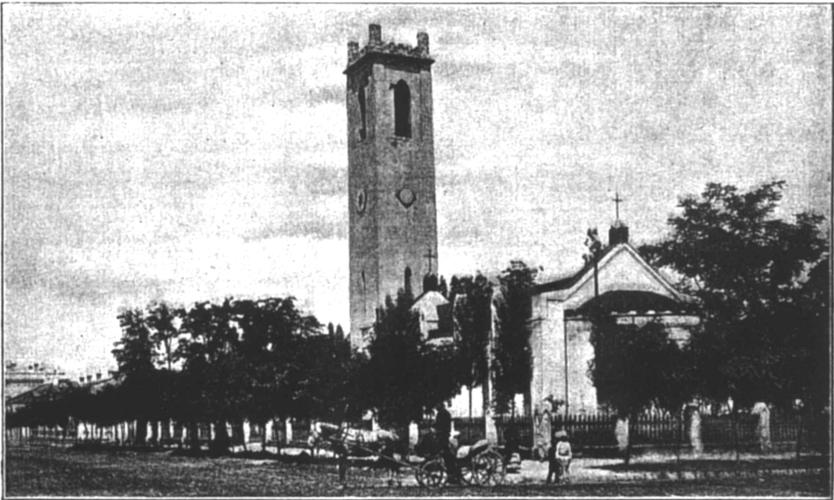
„Aus dem Tagebuch eines bekehrten russischen Rabbiners“. Ein *adversus-judaeos*-Text aus der evangelisch-lutherischen Kirche in Rußland

Mit diesem Text aus der Mitte des 19. Jahrhunderts öffnen sich Fenster in versunkene Welten. Zum einen gewährt er einen Einblick in die Welt des Ostjudentums, zum anderen zeigt er die Welt der lutherischen Kirche in Südrußland. Beide Welten begegnen sich in den im 19. Jahrhundert neugewonnenen Ländern des russischen Reiches. Schauplatz des Ereignisses, den der Text ‚Aus dem Tagebuch eines bekehrten russischen Rabbiners‘ schildert, ist Kischinew in Bessarabien (heute in der rumänischen Namensform ‚Chisinau‘ die Hauptstadt des unabhängigen Staates Moldawien). Die historische Landschaft Bessarabien liegt zwischen Dnjestr, Pruth und Donau. Nach dem Sieg über die Osmanen wurde dieses Gebiet im Frieden von Bukarest am 28.5.1812 Rußland zugeschlagen. Der Herrschaftswechsel führte zu einem verstärkten Zuzug von Juden nach Südrußland. Sie siedelten vor allem in den Städten und betrieben neben Handel und Geldwirtschaft viele Handwerke. Durch die Versuche der russischen Regierung, die neugewonnenen Gebiete zu kolonisieren und landwirtschaftlich nutzbar zu machen, kamen im gleichen Zeitraum auch deutsche Siedler als Kolonisten nach Südrußland. Sie bildeten in den ausgedehnten Flächen eigene deutsche Kolonien¹. Begegnungen mit der sich vergrößernden jüdischen Bevölkerung gab es nur in den Städten und durch Handelskontakte.

Mit der berühmt-berüchtigten ‚Linie der hebräischen Ansässigkeit‘ beschränkte Zar Nikolaus I. 1835 die Siedlungsfreiheit der Juden in Rußland auf die Gouvernements Kongreßpolens und 15 weiterer Gouvernements im Westen und Südwesten des Reiches, darunter auch Bessarabien². In Bessarabien hatte sich die jüdische Bevölkerung von 1812 bis zur Volkszählung 1897 nahezu verzehnfacht³. Für Kischinew als Hauptstadt des Gebietes gilt diese Entwicklung verstärkt. 1858 hatte die Stadt 63.469 Einwohner, von denen ca. 20% Juden waren⁴. Die evangelische Gemeinde der Stadt hatte sich bis dahin nicht wesentlich vergrößert. Seit 1837 ist ein eigener lutherischer Divisionsprediger nachgewiesen⁵. Aus den evangelischen Angehörigen des russischen Militärs und aus

-
- 1 Detlef Brandes, *Einwanderung und Entwicklung der Kolonien*. In: Gerd Stricker (Hg.), *Rußland*. Berlin 1997 (Deutsche Geschichte im Osten Europas), bes. S. 91-101.
 - 2 Vgl. Kar Heinrich Rengstorf u. S.jegfried v. Kortzfleisch (Hg.), *Kirche und Synagoge*. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden Bd. 2. Stuttgart 1970, S. 648.
 - 3 Von ca. 20.000 Juden im Jahre 1812 vermehrte sich der jüdische Bevölkerungsteil bis zur Volkszählung 1897 auf 228.620 Menschen, vgl. Avram A. Baleanu, *Bessarabien*. In: *Neues Lexikon des Judentums*. Gütersloh 1992, S. 73.
 - 4 Die jüdische Gemeinde in Kischinew wuchs im Zeitraum von 1847 bis 1867 von 10.509 auf 18.327 Mitglieder an, vgl. Jean Ancel, *Kishinew*. In: *EJ* 10 (1971), Sp. 1064.
 - 5 Die lutherischen Pastoren in Kischinew waren: 1.: Johann Samuel Hellwich 1837-1846 (1.10.1808 in Wenden/Livland, Pfr. in Klöstitz/Bessarabien 1831-1837). 2.: Friedrich Gottfried Waldemar Croon 1846-1848 (aus Livland, am 11.7.1848 auf einer Reise nach Tiflis an der Pest

Kaufleuten und Handwerkern war bereits 1827 eine Kirchengemeinde entstanden. Dazu gehörten nicht nur Deutsche, sondern auch Esten und Letten. 1858 gab es insgesamt 249 evangelische Christen in Kischinew. In der Umgebung hatten sich mehrere deutsche Kolonien gebildet, die vom lutherischen Divisionsprediger in Kischinew mit versorgt wurden. 1867 gehörten bereits 14 weitere Dörfer zur evangelischen Gemeinde. Damit lebten im Kirchspiel insgesamt 753 Evangelische. Die evangelische Kirche in Kischinew wurde bereits 1838 eingeweiht. Es gab ein Pastorat und ein Schulhaus. Der Divisionsprediger war zugleich der Gemeindepfarrer⁶. Diese Konstellation ist typisch für Gebiete Ruß-



Evangelische Kirche in Kischinew.

lands, in denen es keine eingesessene evangelische Bevölkerung gab, aber zahlreiche Angehörige des Militärs. So haben sich auch im fernen Osten des russischen Reiches aus Militärgemeinden normale Ortsgemeinden entwickelt. In Kischinew übte Rudolph Faltin das Amt des Divisionspredigers und Ortspfarrers 46 Jahre lang aus. Er war von 1858 bis 1904 Pfarrer in Kischinew und von 1890 bis 1904 zusätzlich Propst des 1. Propsteibezirkes in Bessarabien.

gestorben). 3. Johann Samuel Hellwich 1849-1856, gestorben am 1.3.1856 durch den Sturz aus einer Equipage. 4.: Rudolph Faltin ab 1858-1904 (*21.5.1829 in Riga, †1918 in Riga). Zu den Geistlichen vgl. Joseph Schnurr (Bearb.), Die Kirchen und das religiöse Leben der Rußlanddeutschen. Evangelischer Teil. 2. Aufl. Stuttgart 1978. Zu Rudolph Faltin vgl. auch die Angaben bei M. Fr. Schrenk, Aus der Geschichte der Entstehung und Entwicklung der evangelisch-lutherischen Kolonien in den Gouvernements Bessarabien und Cherson speciell in kirchlicher Beziehung. Odessa 1901, S. 78-79.

6 E.H. Busch, Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der Ev.-Luth. Gemeinden in Rußland. St. Petersburg 1862, S. 1176 f.

Die Entwicklung der Gemeinde in Kischinew bis in die Anfangsjahre Rudolph Faltins wird von E.H. Busch im Jahre 1867 wie folgt beschrieben:

„Nachdem im Jahre 1827 die evangelischen Bewohner Kischinews zu einem kirchlichen Gemeinde-Verbande zusammengetreten waren und einen Kirchenrath gewählt hatten, erhielt die junge Gemeinde im Jahre 1832 einen Platz zur Kirche [zum Kirchbau, R.H.] angewiesen und von der Krone zum Bau des Gotteshauses die Summe von 20.000 Rubel. Die Kirche, zu welcher der Grundstein am 26. September 1834 gelegt war, wurde erst am 28. August 1838 eingeweiht, obgleich der Bau schon 1837 beendet worden. Das Pastorat wurde in den Jahren 1859 bis 1861 erbaut“⁷.

Trotz öffentlicher Präsenz mit Kirche, Pastorat und Schule bildeten die Lutheraner in Kischinew eine zahlenmäßig verschwindend kleine Minderheit. Die jüdische Gemeinde war demgegenüber nach den Orthodoxen die größte Religionsgruppe in der Stadt. Sie zählte um 1865 ca. 15.000 Menschen⁸. Bereits 1774 war eine jüdische Beerdigungsbruderschaft (*Chewra Kaddischa*) mit 144 Mitgliedern gegründet worden, obwohl Kischinew zu dieser Zeit noch eine wesentlich kleinere Ansiedlung war. Direkt nach dem Übergang in die russische Herrschaft wurde 1816 die erste Synagoge errichtet und 1838 eine weltliche jüdische Schule eingeweiht. Die Judenschaft Kischinews zeigte sich damit der ‚Haskala‘, der jüdischen Aufklärungsbewegung, gegenüber aufgeschlossen. Die chassidische Bewegung spielte dagegen keine große Rolle.

Traurige Berühmtheit sollte die jüdische Bevölkerung Kischinews später erlangen. 1903 wurden 47 Juden bei einem staatlich organisierten Pogrom getötet und mehrere Hundert verwundet oder verstümmelt⁹. Dieses Pogrom erregte internationale Aufmerksamkeit, und es gab zahlreiche Proteste und Hilfeleistungen aus dem Ausland. Dadurch ging der Name Kischinews in die Annalen der Judenverfolgungen ein.

Evangelische Judenmission in Rußland

Evangelische Mission im russischen Reich war eine ‚unmögliche Möglichkeit‘, denn die übermächtige orthodoxe Kirche verfolgte jede Missionsbemühung anderer Konfessionen mit Argwohn. Übertritte von der orthodoxen Kirche zu den in Rußland existierenden anderen christlichen Konfessionen waren strengstens verboten. Mission konnte sich daher für die evangelische Kirche innerhalb Rußlands nur auf ‚Heiden‘ und Juden richten. Dafür waren neben dem am Anfang des 19. Jahrhunderts neu erwachten Missionsinteresse die staatlichen Vorgaben bestimmend. Unter Zar Alexander I. unternahm der Staat selbst Versuche zur Judenmission durch die Bildung einer ‚Gesellschaft der Israelitischen Christen‘ und die Schaffung eines eigenen Ansiedlungsrayons in Südrußland. Dieses

7 E.H. Busch, Ergänzungen der Materialien zur Geschichte und Statistik des Kirchen- und Schulwesens der Ev.-Luth. Gemeinden in Rußland, St. Petersburg 1867, Bd. 1, S. 218.

8 Die von Rudolph Faltin für 1865 angegebene Zahl von 35.000 Juden in Kischinew erscheint demgegenüber übertrieben. Rudolph Faltin, Der Herr sammelt die Seinen aus Israel. In: St. Petersburgisches Sonntagsblatt 8 (1865), S. 308.

9 Mark Wischnitzer, Kischinew. In: EJ(D) 10 (1934), Sp. 21.

Unternehmen scheiterte aber kläglich¹⁰. 1817 erlaubte es Alexander I. allen christlichen Kirchen im russischen Reich, Juden aufzunehmen. Auf dieses Recht beriefen sich die evangelischen Judenmissionare, auch wenn in der Folgezeit Staat und Kirche stärkeren Druck auf Juden ausübten, um sie zum Übertritt in die orthodoxe Kirche zu bewegen. Für diese Konversion bedurfte es auch keiner weiteren Formalien, während die Aufnahme von Juden in die evangelische Kirche durch bürokratische Regeln zunehmend erschwert wurde. Der Übertritt von Juden in die evangelische Kirche wurde immer mehr zu einem langwierigen Verfahren¹¹. Während die „orthodoxe Kirche jede Missionstätigkeit unter Nichtchristen als ein ihr ausschließlich im Lande zustehendes Recht betrachtet“¹².

Der Haltung von russischem Staat und orthodoxer Kirche gegenüber den Juden korrespondierte eine deutliche Verachtung auf Seiten der jüdischen Bevölkerung. Vor allem die ungebildeten Bauern waren Zielscheibe des jüdischen Spotts. Auf sie wurde in Rußland das Wort ‚Goi‘ gemünzt, das in diesem Kontext den „slawischen, primitiven, analphabetischen Bauern“ bezeichnete, der zumeist orthodox war¹³. Die Begegnung mit den lutherischen oder katholischen Deutschen war demgegenüber etwas anderes. In den Städten waren Deutsche vielfach Angehörige der Oberschicht, und selbst auf dem Lande bemühten sich die Siedler als erstes darum, eine Schule für ihre Kinder einzurichten. Kontakte zwischen Deutschen und Juden in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Südrußland fanden deshalb durchweg in einer anderen Atmosphäre statt. Neben dem durchgängig vorhandenen christlichen Antijudaismus waren die speziellen Versuche zur Judenmission von einem starken Respekt vor den Juden, ihrer Religion und Geschichte getragen. Das ist ein Erbe der pietistischen Judenmission Deutsch-

10 Vgl. Semen Dubnow, *History of the Jews in Russia and Poland*. Bd. 1, Philadelphia 1916, S. 396-400.

11 Vgl. Wilhelm Kahle, *Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums in Rußland vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart*. 2. Aufl. Erlangen 2002, S. 315-317. Als Beispiel sei nur der 1901 geregelte innerkirchliche Dienstweg angeführt: „Wenn der Propst, welchem insbesondere die Verantwortung für die gehörige Belehrung der Hebräer in den Lehren der evangelisch-lutherischen Confession obliegt, das Zeugnis des Predigers genügend findet, so unterlegt er darüber dem Consistorium und fügt sogleich das sowohl gedachte Zeugnis als auch seine eigene Meinung bei. Das Consistorium sucht nach Empfang einer solchen Vorstellung, unter Einsendung erwähnter Zeugnisse und seiner eigenen Meinung darüber bei dem Ministerium des Inneren oder auch je nach Erfordernis, bei den Oberdirigierenden des Civilressorts des Kaukasus um die Erlaubnis zur Taufe des Hebräers nach“ (ebd. S. 315-316).

12 Johann F.A. de Le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkte der Mission geschichtlich betrachtet*. Bd. 2 A: Zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts. Das europäische Festland während des 19. Jahrhunderts. Berlin 1891 (SIJL 9,2), S. 330.

13 Vgl. die Charakterisierung von Salscia Landmann in: *Kirche und Synagoge* (wie Anm. 2), S. 640: „Der Goi ist der Nichtjude niederer Stände, der Bauer, vor allem der slawische, primitive, analphabetische Bauer – denn andere Bauern kannte man ja im Osten nicht. Dieser Bauer war im vorgeschobenen Osten griechisch-orthodox. Folglich klingt diese konfessionelle Tatsache im Begriffe Goi mit. Man hat als Ostjude Mühe, einen Lutheraner als ‚Goi‘ zu bezeichnen [...] Und da der Goi ungebildet war, der Jude aber bei aller Armut dennoch immer lesen und schreiben und sogar die Bibel und wenigstens auch die leichteren Kommentare im Urtext verstehen konnte, klingt im Worte Goi auch die Unbildung mit“.

lands¹⁴. Sie hatte, vor allem angeregt durch englische und skandinavische Gesellschaften für die Judenmission, auch in Rußland ihre Wirkung. In der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands wuchs in der Mitte des 19. Jahrhunderts parallel zur erwecklichen Grundstimmung das Interesse an der Bekehrung der Juden. So ist in einem 1860 erschienenen Aufruf zur Judenmission im St. Petersburgischen Sonntagsblatt neben dem Missionsinteresse ein deutliches Schuldeingeständnis von Christen gegenüber den Juden zu finden. Im Rückblick auf die Judenverfolgungen des Mittelalters und der frühen Neuzeit schreibt der anonym gebliebene Autor „Da liegt also eine große Schuld auf der Christenheit, die durch nichts abgetragen werden kann. Wollen wir aber gut machen, so viel gut zu machen ist, so müssen wir vor allem thun, was wir vermögen, daß die Juden unsere Brüder in Christo werden“. Gegenüber den Juden räumt der gleiche Autor dann auch ein, daß viele Christen die Gebote nicht beachten und „den Sonntag entheiligen, lügen, stehlen, betrügen und in Unzucht leben“¹⁵. Im Baltikum bildete sich bald darauf (1865) ein Verein für die Judenmission¹⁶, während die evangelische Kirche im übrigen Rußland ohne organisierte Judenmission blieb. Die Arbeit Rudolph Faltins in Kischinew ist eine Ausnahmeerscheinung für die evangelische Kirche in Rußland. Sie ist eher zufällig als geplant entstanden und ergab sich durch die Lage in Kischinew und durch die Sensibilität Faltins für diesen Bereich der Verkündigung¹⁷. Rudolf Gurland beschreibt im Rückblick, wie Rudolph Faltin zu der Arbeit in der Judenmission in Kischinew gekommen ist:

„Vor acht Jahren, als Herr Pastor Faltin hier sein Amt antrat, kamen Fälle vor, wo Israeliten sich bei ihm zum christlichen Unterricht meldeten. Die Sache war für diesen Mann nicht leicht. Er kannte wenig das jüdische Wesen, ihre Sitten und Eigenthümlichkeiten. Ihre Sprache war ihm fremd, ihre Denkweise unfaßlich, und die ganze Judenmission erschien ihm als ein fernliegendes Gebiet [...] Er sandte anfangs die sich bei ihm anmeldenden Israeliten nach Jassy, woselbst ein Zweig der Britischen Judemissions-Gesellschaft wirkte. Als sich aber die Fälle wiederholten, ging es dem Manne durchs Herz: ob er nicht diese Gelegenheit, die ihm Gott darbierte, auch selbst benutzen könnte und müßte“¹⁸.

14 Paul Gerhard Aring, Judenmission. In: TRE 17 (1988), S. 325-330. Aring beschreibt das Ausgangsinteresse der evangelischen Judenmission bei Johann Christoph Wagenseil (1633-1705) so: „Daher sollte jedermann, vor allem die Obrigkeiten, alles tun, um die Juden durch das Vorbild eines gottgefälligen Lebens zum Glauben an Christus zu reizen. Dazu solle man versuchen, die Juden wirklich kennenzulernen, ihre Sprache zu sprechen, ihre Bücher zu studieren und vor allem junge Männer ausbilden, die den Juden in Liebe und Geduld den Weg zu Christus zeigen könnten“. Vgl. dazu auch den Überblick von Car Friedrich Heman, Missionen unter den Juden. In: RE, 2. Aufl. 10 (1882), S. 102-118, hier S. 112-113.

15 St. Petersburgisches Evangelisches Sonntagsblatt, 3 (1860), S. 286.

16 Le Roi (wie Anm. 12), S. 332.

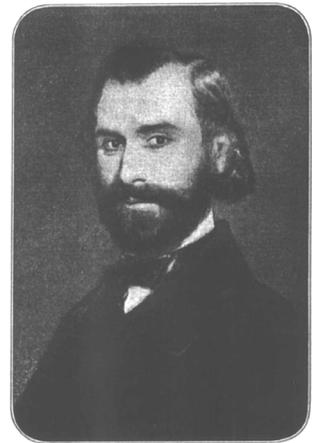
17 Vgl. die Einschätzung von G.C. Nöltingk, Auch ein Wort über unsere Mitarbeit an der Mission. In: Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Kirche in Rußland N.F. 15, (1882), S. 104: „Der Einfluß des sichtbaren Missionshauses in Kischinew geht, so glauben wir, nicht über das Weichbild der Stadt heraus“.

18 Rudolf Gurland, Erstes Zeugnis des Pastors Gurland aus seinem evangelischen Amtsleben. In: Ders., Ein bekehrter Rabbiner, jetzt evangelischer Pastor. Erlangen 1869 (Schriften für Israel 4), S. 45. Vgl. auch Le Roi (wie Anm. 12), S. 340.

Aus diesen Anfängen entwickelte sich neben der späteren Tätigkeit des zur evangelischen Kirche übergetretenen Rabbiners Gurland auch die judenchristliche Bewegung um Josef Rabinowitsch, die in großer Nähe zu Rudolph Faltin entstand, aber doch eine völlig eigenständige Entwicklung nahm¹⁹.

Der Autor²⁰

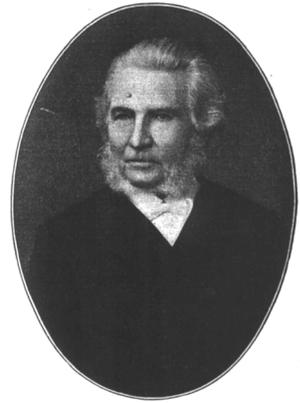
Autor des anonym publizierten Textes ist Rudolf Gurland. Er wurde 1831 in Wilna²¹, dem ‚litauischen Jerusalem‘, als Chaim Gurland in eine Familie von Rabbinern hineingeboren²². Er besuchte die höhere Talmud-Tora-Schule in Wilna²³ und von 1848-1851 die Rabbiner-Hochschule in Wolosin²⁴. Bis 1853 war Gurland Hauslehrer bei seinem Onkel, dem Oberrabbiner von Lemberg. In Wilna wurde er am 8.3.1854 zum Rabbiner ordiniert²⁵. Aus einem Brief an seinen Vetter Samuel am Tage der Ordination geht hervor, wie stark Gurland an seiner Befähigung zu diesem Amt zweifelte und welche Schwierigkeiten ihm die Autorität der Tradition im Judentum bereitete: „Das Schlimmste aber ist, daß man bei uns nicht fragen darf; was der Vater geglaubt, muß blindlings geglaubt werden, auch wenn man noch so klar sieht, daß es falsch ist, sonst wird man ‚Berliner‘ genannt. Und ist der Verfolgung ausgesetzt“²⁶. Die Familie sorgte danach zügig für die Verlobung Gurlands mit der Tochter des Rabbiners von Wilkomir²⁷, dessen Amt er bereits nach kurzer Zeit, aufgrund des schlechten Gesundheitszustandes seines Schwiegervaters, übernehmen mußte²⁸. Im Januar 1855 geriet er in einen ernsten Konflikt mit seiner Ge-



Gurlands Bild
aus dem Jahre 1864.

-
- 19 Kai Kjaer Hansen, Josef Rabinowitsch und die messianische Bewegung. Der Herzl des Judenchristentums, übersetzt von Niels-Peter Moritzen. Hannover 1990.
- 20 Die biographischen Angaben zu Rudolf Gurland stammen, so weit nicht anders angegeben, aus *Le Roi* (wie Anm. 12), S. 340-342.
- 21 Wilna war ein Zentrum der ‚Haskala‘. Dort waren auch die Auseinandersetzungen um die neuen Ideen besonders heftig. Vgl. Dubnow (wie Anm. 10), Bd. 2, Philadelphia 1918, S. 132.
- 22 Möglicherweise ist Rudolf Gurland mit dem jüdischen Gelehrten und nachmaligen Oberrabbiner von Odessa, Chajm Jona Gurland (1843-1890), und dessen Bruder Jacob Gurland, Rabbi von Poltava, verwandt. Beide besuchten wie Rudolf Gurland die Rabbinerschule in Wilna.
- 23 In zwei Welten. Rudolf Hermann Gurland. Ein Lebensbild. Mit einem Geleitwort von Martin Kähler. 2. Aufl. Dresden 1911, S. 18. Das benutzte Exemplar befindet sich im Besitz der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek.
- 24 Ebd. S. 33.
- 25 Ebd. S. 33-34.
- 26 Ebd. S. 36. Mit ‚Berliner‘ wurden die Anhänger der ‚Haskala‘, der jüdischen Aufklärungsbewegung im traditionellen Ostjudentum, bezeichnet.
- 27 Ebd. S. 45.
- 28 Ebd. S. 52.

meinde, was schließlich zu einem Verfahren vor dem Oberrabbinat in Wilna führte. Die anstoßerregende Spitzenaussage Gurlands scheint gewesen zu sein, daß er den Talmud nicht als Gottes Wort anerkennt. In seinen Tagebuchaufzeichnungen über das Verfahren vor dem Oberrabbiner schreibt er: „Wenn ich auch den Talmud nicht als Gottes Wort anerkenne, so habe ich doch nie mit absichtlicher Tat gegen ihn gehandelt“²⁹. Nachdem seine Gegner versucht hatten, ihn mit einem üblen Trick loszuwerden³⁰, übte er sein Amt noch zwei weitere Jahre in Wilkomir aus, bis er freiwillig resignierte³¹. Nach sieben Jahren der Wanderschaft kam er nach Kischinew, wo er zum zweiten Mal heiratete³². Er bestritt seinen Lebensunterhalt vor allem durch Kalligraphie. In Kischinew begegnete er dem zwei Jahre älteren Rudolph Faltin, der ihn bat, ihm Hebräischunterricht zu erteilen³³. Dabei wurde zunächst bewußt der Unterschied zwischen Christentum und Judentum im Gespräch ausgeklammert. Es soll dann die Lektüre von Jesaja 53 gewesen sein, die Gurland dazu bewog, sich auf eine christliche Deutung alttestamentlicher prophetischer Texte einzulassen³⁴. Nach einiger Zeit des Unterrichts bei Rudolph Faltin wurden Rudolf Gurland und seine Frau am 26.4.1864 getauft³⁵. Der Text, den Gurland ohne Namensnennung im Herbst 1864 im ‚Friedensboten für Israel‘ und 1865 im St. Petersburgischen Sonntagsblatt veröffentlichte, geht auf die Auseinandersetzungen mit seiner jüdischen Gemeinde in Kischinew am 8.3.1864 zurück. Rudolph Faltin beschreibt die Situation so: „Als sich mittlerweile auch die Nachricht unter den Juden hiesigen Ortes verbreitete, daß Herr G. sich taufen lassen



Rudolph Faltin

29 Ebd. S. 58.

30 Ebd. S. 58-62. Gurland wurde ohne Paß aufgegriffen, damit konnte er nach geltendem Recht in Rußland zum Militärdienst gezwungen werden. Der Versuch scheiterte, da Gurlands Paß bei einem der Männer gefunden wurde, die ihn vor die Rekrutenkommission gebracht hatten.

31 Ebd. S. 64.

32 Von seiner ersten Frau wurde er geschieden. In Kischinew heiratete er eine bereits verwitwete Frau.

33 Zu Rudolph Faltin und seiner Arbeit in der Judenmission vgl. Wilhelm Kahle, Der Propst Rudolph Faltin und seine Arbeit an Israel in Kischinev. In: Ders., Symbiose und Spannung, Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion. Erlangen 1991, S. 168-192, zuerst veröffentlicht in: Friede über Israel 5 (1964), S. 150-160.

34 In zwei Welten (wie Anm. 23), S. 73.

35 Angabe nach dem in Rußland gültigen Julianischen Kalender. So bei Faltin (wie Anm. 8), S. 308: „Am 26. April, am Confirmationstage unserer Jugend wurde das liebe Ehepaar in die Gemeinschaft der christlichen Kirche durch die heilige Taufe aufgenommen“. In Gurlands Biographie, In zwei Welten (wie Anm. 23), S. 94, ist das Taufdatum hingegen nach dem Gregorianischen Kalender angegeben, wodurch sich der 8.5.1864 ergibt. Diese Datumsangabe findet sich auch bei Kahle, (wie Anm. 33), S. 171.

wolle, wurde er darüber von den hiesigen Schriftgelehrten zur Verantwortung gezogen, in Folge dessen er eine Disputation am 8. März 1864 mit denselben hielt.³⁶ Den Charakter einer Disputation gibt auch der vorliegende Text wieder. Es gibt zahlreiche Sprecherwechsel, zwei Hauptgesprächspartner und längere redenartige Passagen.

Gurlands weiterer Lebensweg führte ihn direkt ans ‚Institutum Judaicum‘ nach Berlin, wo er Theologie studierte. Vorteilhaft wirkte sich dabei seine Sprachkompetenz im Deutschen aus. Gurland sprach und schrieb perfekt Deutsch, die *lingua franca* der Gebildeten im Russischen Reich. Nach dem zügigen Abschluß seiner Studien wurde Gurland am 30.6.1867 in Berlin vom Generalsuperintendenten Carl Albert Ludwig Büchsel ordiniert, vom russischen Konsistorium noch einmal examiniert und mit seiner Einführung am 15.10.1867 Rudolph Faltin als Hilfsgeistlicher zur Seite gestellt³⁷. Die erhoffte große Übertrittsbewegung zur lutherischen Kirche blieb aber aus. Stattdessen bildete sich am Ende des Jahrhunderts in Kischinew um Joseph D. Rabinowitsch eine judenchristliche Bewegung, die von den etablierten Kirchen unabhängig blieb und ihren ganz eigenen Weg suchte³⁸. Sie war stark an der Auswanderung nach *Erez Israel* interessiert und dürfte in diesem Sinn sogar als Vorläufer des Zionismus betrachtet werden. Rudolph Faltin hatte mit Rabinowitsch und seiner Bewegung deutlich mehr Probleme als mit Rudolf Gurland, dessen Konversion schließlich zu einem lutherischen Pfarramt führte. Gurland wurde 1871 für die Judenmission im Baltikum übernommen. 1873 wurde er Adjunkt an der Trinitatiskirche in Mitau und schließlich 1876 dort *pastor primarius*. Dieses Amt übte Gurland bis zu seinem Ruhestand aus. Danach trat er wieder in den Dienst der Judenmission, vor allem der ‚Mildmay-Mission‘³⁹ (London) und der amerikanisch-norwegischen Judenmission. Er verbrachte seine letzten Jahre in Odessa und mußte aus nächster Nähe das Pogrom in Kischinew 1903 miterle-



36 Faltin (wie Anm. 8), S. 308.

37 In zwei Welten (wie Anm. 22), S. 122-124.

38 Arnulf H. Baumann, Josef Rabinowitschs messianisches Judentum. In: Folker Siegert (Hg.), Grenzgänge. Menschen und Schicksale zwischen jüdischer, christlicher und deutscher Identität. Festschrift für Diethard Aschoff. Münster 2002 (Münsteraner Judaistische Studien 11), S. 195-211.

39 Le Roi (wie Anm. 12), Bd. 3 B: Großbritannien und die außereuropäischen Länder während des 19. Jahrhunderts, S. 296-394.

ben⁴⁰. Am 21.5.1905 starb Rudolf Gurland und wurde in Mitau beigesetzt⁴¹.

Der Text

Der Text ist unter dem Titel ‚Aus dem Tagebuch eines bekehrten russischen Rabbiners‘ sehr schnell nach der Taufe Gurlands in drei Folgen (Oktober, November, Dezember 1864) im ‚Friedensboten für Israel‘, der Zeitschrift der Berliner ‚Gesellschaft zur Beförderung des Christenthums unter den Juden‘, erschienen⁴². Da diese Zeitschrift im wesentlichen nur in Kreisen der Judenmission gelesen wurde, aber doch ein großes Interesse an der Geschichte der Bekehrung eines Rabbiners unter den Deutschen im russischen Reich bestand, wurde sie 1865 noch einmal, ebenfalls in drei Folgen im ‚St. Petersburgischen Evangelischen Sonntagsblatt‘ abgedruckt⁴³. Diese kirchliche Zeitschrift hatte einen großen Leserkreis und war im ganzen russischen Reich verbreitet⁴⁴.

Interesse an der Judenmission und an der ungewöhnlichen Bekehrungsgeschichte führten dazu, daß Gurlands Bericht 1869 ein weiteres Mal, diesmal wiederum in Deutschland, nachgedruckt wurde. Zusammen mit einem Bericht über seine Bekehrung und einem Bericht von Gurland über seine ersten Amtsjahre als evangelischer Pastor in Kischinew findet sich dieser Text als vierter Band in der Reihe der ‚Schriften für Israel‘⁴⁵. Diese Schriftenreihe wurde von Pastor Carl Axenfeld herausgegeben, der seit 1861 Agent des Kölner Vereins für Israel geworden war. Axenfeld war als Kind getaufter Juden in Rußland geboren und hatte von daher Beziehungen zur Judenmission in Rußland⁴⁶. Zur gleichen Zeit arbeitete aber auch der Kolporteur Max Rosenstrauch im rheinisch-westfälischen Verein für Judenmission, der in Kischinew von Rudolph Faltn und Rudolf Gurland unterrichtet worden war⁴⁷. Der Text dieses Nachdrucks entstammt laut Angabe Axenfelds dem ‚Friedensboten für Israel‘, wurde aber von dritter Hand verändert und hat von daher für die Neuausgabe des Textes keinen Wert. Die dritte Druckausgabe zeugt vielmehr von dem publizistischen Interesse an

40 In zwei Welten (wie Anm. 23), S. 194-198.

41 Ebd. S. 215-218.

42 Der Friedensbote für Israel 2 (1864), S. 75-77. 83-85. 90-94. Das benutzte Exemplar des ‚Friedensboten‘ befindet sich in der Bibliothek der Kirchenkanzlei der Evangelischen Kirche der Union in Berlin.

43 St. Petersburgisches Evangelisches Sonntagsblatt 8 (1865), S. 322-32.330-332.356-360. Das benutzte Exemplar des St. Petersburgischen Evangelischen Sonntagsblattes befindet sich in der Bibliothek des Deutschen Instituts für Auslandsbeziehungen in Stuttgart.

44 Eine Übersicht aus dem Jahre 1863 weist 1.300 verkaufte Exemplare nach, von denen nur 560 in St. Petersburg abgesetzt wurden. Die Mehrheit der Exemplare wurde in den übrigen Territorien des russischen Reiches gelesen; St. Petersburgisches Sonntagsblatt 6 (1863), S. 271. Bereits 1859 urteilten die ‚Mittheilungen und Nachrichten für die evangelische Geistlichkeit in Rußland‘ 15 (1859), S. 67, über den publizistischen Erfolg des Sonntagsblattes: „Die bedeutende Abonnenten-Zahl ist gewiß ein Maßstab zur Beurtheilung wie zeitgemäß ein solches Unternehmen war“.

45 Das benutzte Exemplar befindet sich im Besitz der Thüringer Universitäts- und Landesbibliothek Jena.

46 Paul Gerhard Aring, Christliche Judenmission. Ihre Geschichte und Problematik dargestellt am Beispiel des evangelischen Rheinlandes. Neukirchen 1980 (FJCD 4), S. 140-148.

47 Ebd. S. 129-130.

Gurlands Leben in Kreisen der Judenmission in Deutschland. Für diese Kreise bestimmt ist auch der vierte Abdruck, den Gurlands Schrift erlebte. Er erfolgte in Gurlands 1911 bereits in der zweiten Auflage erschienenen Biographie ‚In zwei Welten‘⁴⁸. Dort ist der Text von unbekannter Hand stark überarbeitet und in Teilen über das Buch zerstreut worden. Dieser Abdruck wurde deshalb ebenfalls nicht zur Texterstellung in der vorliegenden Neuauflage herangezogen.

Gattung und Funktion

Gurlands Text ‚Aus dem Tagebuch eines bekehrten russischen Rabbiners‘ gehört zu der großen Menge von Bekehrungsberichten, die in den Missionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts eine wichtige Funktion hatte. Sie verbanden literarische Authentizität und religiöse Biographie und sorgten so dafür, daß das an der Mission interessierte Publikum Anteil nehmen konnte am ‚Lauf des Evangeliums‘ in den entferntesten Winkeln der Welt und unter den exotischsten Völkerschaften.

Die Kategorien der Gattung ‚Bekehrungsberichte‘ als Teil der religiösen Autobiographien sind spätestens seit Augustins ‚Bekenntnissen‘ festgelegt. Der Autor muß die Leser vor allem Teil haben lassen an seinem geistlichen Innenleben. Innere Dialoge, Gebete und Gespräche der Seele mit Gott sind dabei wichtige Elemente. Schwierigkeiten, innere und äußere Kämpfe sowie Selbstzweifel bilden retardierende Elemente, die die Spannung erhöhen, bevor es zum religiösen „Durchbruch“, der Bekehrung zu Jesus Christus kommt.

Der von Rudolf Gurland aufgezeichnete Bericht von seiner Disputation in der Synagoge in Kischinew ist kein klassischer Bekehrungsbericht, weil die Disputation nach seiner Bekehrung erfolgte. Der ‚turning point‘ für Gurlands Glauben an Jesus Christus war die wiederholte gemeinsame Lektüre von Jesaja 53 mit Rudolph Faltin. Da aber die Disputation in Kischinew noch vor Gurlands Taufe stattfand, gehört sie noch zu den äußeren Schwierigkeiten, die der Neubekehrte durchzustehen hatte.

Die Erwartung aus den Kreisen der Judenmission an die literarische Wirkung seiner Nachschrift der Disputation wird in den ‚Schriften für Israel‘ des rheinisch-westfälischen Vereins für die Judenmission klar formuliert, und zwar zunächst durch den Untertitel des Heftes ‚R. Gurland. [...] Ein Zeuge für die Gotteskraft des Evangeliums selig zu machen die Juden vornämlich‘. Dann aber auch im Nachwort von Carl Axenfeld, in dem es heißt: „Möge auf dieser Schrift gleicher Segen ruhen wie auf den verwandten Schriften der Bekehrung Dr. Cappadose’s und Dr. da Costa’s, auf daß viele Juden und Christen den erkennen und preisen, der das Licht ist zu erleuchten die Heiden und die Herrlichkeit seines Volkes Israel!“⁴⁹ Gurlands Text sollte also zum einen die Freunde der Judenmis-

48 In zwei Welten (wie Anm. 23) S. 79-92.

49 R. Gurland, ein bekehrter Rabbiner, jetzt evangelischer Pastor zu Kischinew in Südrußland. Erlangen 1869 (Schriften für Israel 4), S. 61. Zu den angeführten Proselyten Abraham Cappadose und Isaac da Costa vgl. Le Roi (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 298-304. Vgl. auch den Bekehrungsbericht „Wie die Portugiesischen Brüder Cappadose zu Amsterdam auf verschiedenen Wegen zu Christo kamen“. Niedergeschrieben von dem einen noch lebenden Bruder, dem Arzt Dr. Cappadose, für Christen und Juden, aus dem Französischen übersetzt. Berlin 1883 (Hauptverein für christliche Erbauungsschriften in den preußischen Staaten 81).

sion in Deutschland oder durch das St. Petersburgische Sonntagsblatt auch in Rußland ihrer Sache gewiß machen – er diene gewissermaßen als „Erfolgsmeldung“ –, zum anderen sollte dieser Text in der Mission als Hilfsmittel zur Bekehrung weiterer Juden verwendet werden.

Die vorliegende Ausgabe

Die Ausgabe folgt dem Text in der Ausgabe des ‚Friedensboten für Israel‘ 1864, der bis auf orthographische Details unverändert im ‚St. Petersburgischen Sonntagsblatt‘ 1865 nachgedruckt wurde. Die Orthographie des Originals wurde beibehalten, offensichtliche Fehler wurden stillschweigend korrigiert. Eine Unterteilung in Kapitel ist um der besseren Übersicht willen vom Herausgeber vorgenommen worden. Anmerkungen des Herausgebers stehen im Text in eckigen Klammern und in den Fußnoten. Fußnoten, die bereits im Original eingefügt sind, werden als solche gekennzeichnet.

Die Bibelzitate im Text entsprechen zu einem Großteil der Luther-Übersetzung, sind aber nicht immer exakt zitiert. Gurland scheint den Text nicht mit einer Bibel auf dem Schreibtisch verfaßt zu haben, sondern zum Großteil aus dem Gedächtnis zu zitieren. Auf biblische Anspielungen und Zitate, die nicht im Text erklärt sind, wird in den Fußnoten hingewiesen. Bei abgekürzt angegebenen Bibelstellen wird in der Fußnote der volle Wortlaut der Stelle in der Fassung der Luther-Übersetzung (Revision 1984) angegeben. Bei den rabbinischen Texten wird ebenso verfahren. Hier werden die entsprechenden Passagen aus der Talmudübersetzung von Lazarus Goldschmidt wiedergegeben. Zusätzlich werden Hinweise zur Person der angeführten Rabbiner angefügt.

Zu großem Dank verpflichtet bin ich Dipl. Bibl. Gerd Witte (Oberkirchenrat, Oldenburg) für die Beschaffung entlegener Literatur und PD Dr. Matthias Millard (Bethel) für seine Hilfe bei der Identifizierung schwieriger Zitate und Anspielungen aus dem Bereich der rabbinischen Literatur.

Aus dem Tagebuche eines bekehrten russischen Rabbiners

1. Vorladung in die Synagoge und erstes Ausrufen des Banns

Den 8. März 1864 Abends 6 Uhr stürzten meine Hausgenossen, die ich bisher im Geheimen in der christlichen Religion unterrichtet hatte, zu mir in's Haus. „Wir sind verrathen, ach, wir sind verloren“, schrieten sie beide in vollem Schrecken aus, „Alles ist entdeckt, die ganze Stadt ist wider uns aufgebracht, sie wollen uns steinigen. Jacob und Chaim sind bei Herrn Z. eingesperrt und werden noch heute Abend öffentlich erklären müssen, warum sie mit uns in der Kirche beim Herrn Pastor gewesen sind; man vermuthet aber, daß Alles von Ihnen stammt, und Sie werden gewiß auch hingerufen werden“ – „Ich aber habe etwas zum Andenken mitgebracht“, sprach Moses, indem er mir sein zerschlagenes Gesicht und seine Arme zeigte. „Das habe ich von meinem Onkel und Verwandten bekommen; ja, sie wollten mir noch mehr geben; allein ich achtete es billig, mich davon zu machen“. – Bei dieser Gelegenheit erinnerte ich mich an die Worte des Proph. Sacharja 13, 6⁵⁰.

50 Sach 13, 6 „Und wenn man zu ihm sagen wird: Was sind das für Wunden auf deiner Brust?, wird er sagen: So wurde ich geschlagen im Hause derer, die mich lieben“.

Kaum hatte der Letztere seine Worte ausgedrückt, so wurde auch ich aufgefordert, vor der Versammlung der Juden zu erscheinen. Zuerst ging ich zum Herrn Pastor F. [Rudolph Faltin], der mein Lehrer und Vater im Herrn ist, welcher mich durch Unterweisung und Gebet stärkte, und nachdem ich mich dem Herrn übergeben hatte, ging ich getrost hin.

Den ganzen Tag war es sehr unfreundlich gewesen; besonders gegen Abend wehte ein sehr rauher Wind, ein kalter Regen strömte vom Himmel, mein Leib startete von Kälte, in meinem Innern aber brannte ein unbegreifliches Feuer. Meine Seele durchkreuzten tausend verschiedene Gedanken, Freude, Schmerz, Entzückung und Wehmuth kämpften mit einander, bis dieser Kampf in einem Thränenstrome endigte. Das war ein schwerer Tag! Sacharja 14, 6.7⁵¹.

Angelangt an der Thüre des Versammlungshauses trat ich mit dem Gebet ein: O Herr, sei in mir Schwachen mächtig⁵²! – Im Vorzimmer hörte ich schon Geschrei und Zank, faßte mich aber und trat schnell ein.

„Grüß' Euch Gott, liebe Brüder!“ sagte ich zu der Versammlung. Aber anstatt mir zu antworten, schlugen sie die Augen nieder, und es trat eine lange Pause ein. Unterdessen fiel mein Auge auf die Beiden, die um ihres Glaubens willen als die ärgsten Verbrecher vor der Gemeinde standen. Endlich unterbrach ich die peinliche Stille und sprach: „Warum sieht es hier heute so sonderbar aus? Was haben diese Uebels gethan?“ Da entgegnete mir zuerst H.N. „Diese Dummköpfe leiden Ihetwegen, sie sagen, daß sie von Ihnen zum evangelischen Pastor und in die Kirche geführt worden seien“. Die Anderen sagten zu mir: „Es ist gut, daß Sie gekommen sind, um diesen Gottlosen den Mund zu stopfen; denn sie wollen ihre Schuld auf Sie wälzen“. – Zwei von meinen Freunden, die unter der Versammlung waren, entgegneten: „Es ist nicht wahr; es ist nicht werth, daß man Sie bemüht hat, wir wußten es vorher, daß diese lügen“. Verzweiflungsvoll und mit wehmüthiger Trauer schauten diese fast Verurteilten auf mich: Zur Gemeinde gewandt sagte ich: „Warum glaubt Ihr diesen Unschuldigen nicht?“

N.N.: Weil wir eine alte Regel haben, nach der kein wahrer Jude Christ werden kann.

ICH⁵³: Ja, meine Lieben, diese Regel sollte aber umgekehrt lauten, nämlich: Ein wahrer Jude muß Christ werden.

Mit innerer wehmüthiger Erregung riefen sie Alle: *Ach Gott, so ist es doch wahr!!* –

Meine anwesenden Freunde, die auch bei meinen Worten staunten, versuchten doch die Gemeinde zu beruhigen und sprachen zu mir: Was für eine Sprache führen Sie heute? – Wir verstehen sie nicht!

EIN ANDERER: Ich wußte schon lange Ihre Gesinnungen, nun aber möchte ich doch von Ihnen die Beweggründe zu diesem Unsinn hören; was veranlaßt Sie dazu?

ICH: Zu diesem Unsinn veranlaßte mich nur Gottes Wort.

SIE: Was nennen Sie denn Gottes Wort?

ICH: Die Bibel, nämlich: das Alte und Neue Testament.

SIE: Auch das Neue Testament nennen Sie Gottes Wort?!

ICH: Allerdings. Wer an das Neue nicht glaubet, der kann auch an das Alte nicht glauben; denn das Neue ruht auf dem Alten.

SIE: O wehe uns, daß wir solches von Ihnen hören müssen! – O cherem! cherem*⁵⁴ schrieten Einige heftig und wollten ihre Kleider zerreißen: Er hat Gott gelästert!⁵⁵

51 Sach 14, 6, 7 „Zu der Zeit wird weder Kälte noch Frost noch Eis sein. Und es wird ein einziger Tag sein – er ist dem Herrn bekannt! –, es wird nicht Tag und Nacht sein, und auch um den Abend wird es licht sein“.

52 II Kor. 12, 9 „Meine Kraft ist in den Schwachen mächtig“.

53 Im Text sind alle Angaben über die Sprecher gesperrt gedruckt.

54 *Anmerkung im Text:* Cherem, d.h. eine Verbannung, daß niemand mit ihm in Berührung kommen darf, wie Jos 6, 17-19.

2. *Einladung zur Disputation*

- N.N.: Geduld! Zuerst wollen wir versuchen, ihn von seinem Irrthume zurück zu bringen. Vielleicht gelingt es uns, ihn und die ihm anhängenden Seelen zu retten.
- ICH: Deswegen bitte ich Euch, erlaubt mir, mich über meine Ansichten deutlicher auszusprechen, – oder saget mir, worin ich Eurer Meinung nach irre?
- N.N.: Bedarf es wohl noch einer näheren Erklärung? Anstatt des wahren, einigen Gottes Israels haben Sie den falschen heidnischen anerkannt.
- ICH: Der Herzenskündiger ist mein Zeuge, daß ich nur die Wahrheit suche und ergreife, wenn ich den dreieinigen Gott anerkenne; denn auch unsere Eltern, Abraham, Isaak und Jakob haben nur diesem dreieinigen Gotte gedient. Ich werde nicht Heide, wie Ihr denkt, sondern erst recht ein wahrer Jude.
- SIE: Ein dreieiniger Gott! o bewahre! bewahre!
- ICH: Liebe Brüder! Schon 2000 Jahre beinahe widerstrebt Israel der Wahrheit. Wir sind in Finsterniß und glauben, daß wir das wahre Licht haben. – Was helfen uns Gesetz und Werke, wenn wir den wahren Glauben nicht haben, wenn wir unsern Messias, unsern Heiland verleugnen? Ja, was hilft uns unser Beten, Fasten und Weinen, wenn wir den Sohn Gottes verachten, verschmähen und verspotten, auf den Moses und alle Propheten geweissagt haben? Ach, wehe uns, wenn wir anstatt Seiner den falschen schwärmerischen Messias der Talmudisten erwarten! Sie widersprechen nur sich selbst und können mit ihren Auslegungen nicht zurecht kommen, weil sie das rechte Ziel verfehlt haben.
- SIE: Weg damit! Solches wollen wir nicht hören!
- ICH: Das glaube Ich. Ja, es steht Euch frei; ich aber und meine Sinnesgenossen wollen dem Herrn dienen. Her zu mir, wer dem Herrn angehört! (2 Mose 32, 26).
- N.N.: Sie können Ihre Meinung weiter äußern. Lassen Sie uns hören, von wem Ihre vergifteten Ideen stammen, die uns mit Verderben drohen. Was haben Sie zuerst gegen den Talmud anzuführen?

3. *Frühe Zweifel am Judentum*

- ICH: Ich erkläre hiermit öffentlich, daß Talmud und Kabbala mich in Verzweiflung gebracht, oder richtiger gesagt, meine Verzweiflung vergrößert haben. Wer darin ernst und mit Nachdenken studirt, der kann sich überzeugen, wie selbstüchtig, ehrgeizig und schwärmerisch diese Leute waren. Wie ernstlich haben sie sich bemüht, alle Stellen der heiligen Schrift, von welchen ein helles Licht auf den wahren Messias ausstrahlt, durch falsche Auslegungen zu verdunkeln! Gott gebe, daß Ihr aufmerksam zuhöret, damit meine schwachen Worte Euch zum Herzen dringen und Eure Augen geöffnet werden, in Gottes Wort die Wahrheit zu finden.

55 Die Herleitung des in der Synagoge zum Ausrufen des Synagogenbanns verwendeten Rufes „Cherem“ allein aus der Bibelstelle Jos 6, 17 ff. ist nicht sehr überzeugend. Hier handelt es sich um den Kriegsban, der im heiligen Krieg ausgerufen wird und durch den die Feinde und die Beute Gott geweiht werden. Der Ruf „Cherem“ bezeichnet den Synagogenban, der auf biblische Verwendung von חרם als Bezeichnung einer Todesstrafe zurückzuführen ist, „die besonders bei Untreue gegenüber der Jahwe-Religion angewendet wird. Wenn diese Strafe ausgesprochen ist, ist jeder Loskauf ausgeschlossen (Lev 27, 29). Der Schuldige ist Gott verfallen und muß als res exsecranda ausgerottet werden“ (C. Brekelmanns, in: THAT 1, S. 638). Das zeigt auch schon die Übersetzung von חרם in der Septuaginta. Dort steht ἀνάθημα und zeigt damit die Nähe zum aussondernden Fluch aus der Gemeinschaft an. Im rabbinischen Judentum entwickelte sich der Ruf חרם/Cherem zum Synagogenban, mit dem ein Mitglied zur Besserung belegt werden konnte. Das Recht oder sogar die Pflicht, den Ban auszusrufen, hatte jedes Gemeindeglied (vgl. Strack u. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch IV/1, S. 293-333). Die Belegung mit dem חרם/Cherem, der schweren Form des Bannes, hatte für den Betroffenen gravierende religiöse und soziale Folgen.

„Bitte, wir wollen hören!“ sagten Einige.

ICH: Soweit ich mich von meiner frühesten Jugend an erinnern kann, bin ich immer durch die empfindlichsten Zweifel gequält worden. Ich wollte gerne z.B. erfahren, Wann ist die Welt geschaffen? Wird sie ein Ende haben, und was wird sein, wenn sie vergangen ist? Wozu hat mich Gott geschaffen, und was soll ich hier auf Erden? Wird mit dem Tode mein Dasein aufhören oder giebt es ein Jenseits? – So klang es beständig in meinem Innern.

Schon als Kind fragte ich einst meine älteste Schwester: „Sage mir, was ist Gott, wie sieht er aus, und wo ist er?“ Sie antwortete mir kurz: „Gott ist ein heiliger Geist, der im Himmel wohnt“. Als ich sie aber quälte, diesen Geist mir genau auszumalen, lachte sie mich aus, und sagte endlich: „Ich kann Ihn dir nicht beschreiben, Gott ist Gott, das ist alles!“ „Du bist unwissend“, sagte ich zu ihr, „was soll ich mit dir sprechen, so du diese Frage nicht beantworten kannst?“

Gern wollte ich diesen lieben Gott, von dem ich so viel Schönes erzählen hörte, näher kennen lernen. Mein Vater, meinte ich, müßte als Rabbiner doch mit Ihm näher bekannt sein. Allein aus Furcht (Euch allen ist ja bekannt, wie streng mein Vater mich erzogen hat), wagte ich nicht, ihn zu fragen, und äußerte lieber meine unklaren Fragen meiner Mutter, die sanftmüthig in ihrem Benehmen gegen mich war. Doch auch von ihr bekam ich fast dieselbe Antwort, als von meiner Schwester. Ich wollte mich auch diesmal nicht damit zufrieden geben. Als sie mir aber versicherte, daß mir das Alles aus der Bibel und Gemara klar werden würde, wurde ich ruhiger. Das müssen doch köstliche Bücher sein, dachte ich, da darin Alles zu finden ist, sogar den lieben Gott kann man endlich sehen, wenn man viel Kabbala⁵⁶ gelernt hat, wie mir gesagt worden ist.

Endlich kam die erwünschte Stunde, da mein Vater mit mir die Bibel zu übersetzen anfang. Kaum hatte ich die ersten zwei Verse des ersten Capitels Mosis gelesen, so fragte ich meinen Vater: „Wer hat dies Buch geschrieben?“ „Moses“ war die Antwort. – „Wie konnte er es gewußt haben?“ – „Gott hat es ihm gesagt“ – „Was ist Gott?“ fragte Ich: – „Gott ist ein heiliger Geist, der die Welt geschaffen hat“. – „Kann denn ein Geist mit einem Menschen reden?“ – „Ja wohl“, war die Antwort, „wenn er nur will“. – Hier aber ist gesagt, daß der Geist Gottes auf dem Wasser schwebte; wahrscheinlich ist der Geist nicht Gott selbst.

Ich erinnere mich noch jetzt, wie sehr sich mein Vater, und besonders mein Großpapa, über meinen scharfen Verstand freuten, und als der Erstere nun mit seiner Erklärung mir nicht genügte, versuchte der Letztere seinen Scharfsinn und seine Kenntnis der talmudischen traditionellen Auslegungen anzuwenden; allein, wie gesagt, ich konnte diese unfaßbaren Luftgebäude nicht fassen. „Du bist noch zu dumm“, sagte mir mein Vater endlich, „dies Alles zu verstehen“. –

Als ich bemerkte, daß ich meinen Eltern mit derartigen Fragen Freude machte, warf ich nun solche öfter auf, bis es mir mein Vater endlich streng verbot: „Mit solchen Fragen kommst du mir nicht mehr“, sagte er, „hörst du Junge?!“ – „Er will jetzt schon alles wissen, was wir nicht einmal wissen können“, sagte er zum Großpapa; „in der Gemara wirst du Alles finden“.

Schon hatte ich die Bibel einige Male mit fast allen Kommentaren durchgearbeitet; schon hatte ich einige Mesichthot⁵⁷ vom Talmud Babli⁵⁸ mit allen Erklärungen behalten; aber mein Zweifel war noch nicht gehoben. Viele Stellen in der

56 Jüdische Mystik, in der unter anderem die Schau Gottes angestrebt wird.

57 Ungewöhnliche Bezeichnung für einzelne Traktate, die Unterteilungen der sechs Ordnungen der Mischna darstellen.

58 Babylonischer Talmud.

Bibel waren mir ein Räthsel. Und je mehr ich meine Zweifel durch Talmud und Midrasch zu erledigen suchte, desto stärker regten sie sich: Ja, ich muß gestehen, daß ich mir, als ich in einem Alter von 22 Jahren Rabbiner wurde, trotz meiner Kenntnisse im Talmud Babli und Jerusalem⁵⁹, Midrasch⁶⁰ und Sohar⁶¹ nicht die kleinste Frage meiner Kindheit gewissenhaft zu beantworten im Stande war. Ich forschte nun auch in den neuesten jüdischen Büchern, glaubte bei den gerühmten Verfassern unserer Zeit die Wahrheit zu finden, aber leider auch hier habe ich anstatt Honig Gift geschmeckt. Fragen und Zweifel sind überall zu finden, aber keine genügende Antwort; denn diese wollen Alles verwerfen, was sie nicht begreifen können⁶². Ich habe keinen Trost gefunden und habe mich für den unglücklichsten aller Menschen gehalten. Ja, wie bedauernswerth war ich besonders, wenn die einzelnen Schafe meiner Heerde zu mir kamen, ein Jeglicher die Unruhe seiner Seele, die Plage seines Herzens mir darzulegen, und wenn Jemand mich auf mein Gewissen fragte, was ich von dem Talmud halte, was konnte ich ihm antworten?!

Als ich dann bemerkte, daß das neue Geschlecht das Kind mit dem Bade ausschütten, nämlich: die heilige Schrift mit dem Talmud zugleich verwerfen wolle, habe ich deshalb in meinen Vorträgen erklärt, daß die Bibel mit dem Talmud keineswegs zu vergleichen sei, daß, wenn Jemand an dem letzteren zweifle, er doch an der ersteren fest halten solle. Daraus entstand die Empörung der Gemeinde in W. [Wilkomir R.H.] gegen mich, wie solches Euch bewußt ist⁶³.

Wie sehr heilig war und ist mir die Bibel, und wie habe ich mich bemüht, den Unterschied zwischen Bibel und Talmud zu erklären! Dennoch konnte ich es nicht so, daß jeder Gegner sich gefangen geben mußte, weil in der Bibel selbst auch mir alle messianischen Stellen noch dunkel waren. Ich hob meine Augen auf zu den Bergen: „Von wo kommt meine Hülfe? Siehe, meine Hülfe kommt von dem Herrn, der Himmel und Erde gemacht hat!“⁶⁴

4. Welche Autorität hat der Talmud?

ICH: Ich will nicht sagen, daß der Talmud gar keinen Werth hat, daß keine Spur der Wahrheit darinnen vorhanden ist; nein, ich gestehe gern, in fast jeder Stelle seien mehr oder weniger helle Strahlen des Lichts zu bemerken, niemals aber das Licht selber. Ueberall tritt dem aufmerksamen Leser verhüllter oder offener das Sehnen

59 Jerusalemer Talmud.

60 Hauptgattung der jüdischen Auslegungsliteratur.

61 Sefer ha-Zohar, Hauptschrift der Kabbala, der jüdischen Mystik.

62 Gurland grenzt sich hier von der ‚Haskala‘, der jüdischen Aufklärungsbewegung seiner Zeit, ab. Zur Haskala vgl. Jacob Katz, Aus dem Ghetto in die bürgerliche Gesellschaft. Jüdische Emanzipation 1770-1870. Frankfurt 1986, S.140-178. Katz charakterisiert die Spannungen zwischen aufklärerischen Reformern und orthodoxen Frommen folgendermaßen (S. 159): „Die Lossagung einer Minderheit der jüdischen Gesellschaft vom traditionellen Leben und – mehr noch – der Versuch, ihre Ansichten der gesamten jüdischen Gesellschaft aufzuzwingen, muß für diese verwirrend und empörend gewesen sein. Reichliches geschichtliches Beweismaterial verbürgt es, daß die Traditionalisten den Wandel in der jüdischen wie nichtjüdischen Gesellschaft in der Tat als katastrophal empfanden“.

63 Gurland hatte 1854 das Rabbineramt in Wilkomir von seinem Schwiegervater übernommen. Im Januar 1855 spitzte sich der Konflikt mit der Gemeinde so weit zu, daß er am 14.1.1855 vor den Oberrabbiner in Wilna zitiert wurde. Er übte trotz weiteren Anfeindungen sein Amt bis zum 24.1.1857 aus, als er es schließlich freiwillig niederlegte. In zwei Welten (wie Anm. 23), S. 55-65.

64 Ps 121, 1+2. Diesen Psalm hatte Gurland auch bei seinem Abschied aus Wilkomir als Trost gelesen. Vgl. In zwei Welten (wie Anm. 23), S. 65.

und Streben nach Wahrheit entgegen, nirgends aber wird er die Wahrheit selbst finden. Wie wäre das auch möglich? Sollte sich Gott der Herr zur Offenbarung seiner Wahrheit *solcher Leute* als seiner Werkzeuge bedienen, die auf ihren eigenen Scharfsinn pochen, auf ihre Klugheit bauen, die maaßlosen Werth auf ihre eigene Lehre legen, vielmehr als auf Gottes Wort? Nimmermehr; hier gilt: „Ich will zunichte machen die Weisheit der Weisen und den Verstand der Verständigen will ich verwerfen“⁶⁵. Und die Talmudisten halten sich in der That selbst für weise, denn sie wagen es, ihre Lehren denen des Wortes Gottes gleich, ja darüber zu stellen, denn in Berachot Fol. 4, Colon 2 heißt es: „Wer übertritt die Worte der Schrift, ist ein *Opfer* (chata⁶⁶) schuldig, wer aber übertritt die Worte der Weisen, ist des *Todes* schuldig“; oder Chagiga Fol. 10 Colon 1 lesen wir: Raf⁶⁷ hat gesagt: „Wenn der Mensch aus dem Halachah, d.h. Tradition, zum Studium der heiligen Schrift übergeht, so hat er keinen Frieden mehr“⁶⁸. Wie hoch die Talmudisten von sich halten, dafür liefert das auch einen deutlichen Beweis, wenn man liest, wie ein Talmudist dem Anderen die fabelhaftesten und außerordentlich zahlreichen Wunder nachrühmt. Auf ihr Wort stauten sich die Wasser der Flüsse, daß sie trockenen Fußes hindurch gehen konnten. Ihren Befehlen waren die Wolken des Himmels unterthan und ließen ihre Gewässer herabströmen. Ein Wink ihrer Hand, ein Wort ihres Mundes genügte und Schleusen des Himmels schlossen sich⁶⁹. Sie waren die Herren des Todes: als Beweis lasse ich die Geschichte vom Kaiser Antonius und dem Rabbi hakodesch⁷⁰ reden⁷¹. Sie stritten mit Gott und siegten, wie Bobemezic rühmredig erzählt⁷². Dennoch stellten sie sich als Muster der Demuth, Wahrheit und Tugend auf.

Urtheilt selbst danach, meine Lieben, ob ich zu viel sage, wenn ich behauptete, daß der Talmud neben den Strahlen des Lichtes, die sich noch in ihm finden, viel, viel Lug, Trug und Unsinn enthalte, wie alle anderen Bücher, die von Menschen

65 I Kor. 1, 19, in Aufnahme von Jes 29, 14 (LXX).

66 (חטאת) Biblisches Sündopfer, z.B. Lev 6, 18-23.

67 Rabbi Arikha, genannt „Rab“, gesprochen „Raw“, daher hier wohl die Schreibweise „Raf“. In den späteren Ausgaben des Textes zu „Rab“ korrigiert.

68 bChag 10a „Rabh sagte: Sobald jemand von der Halakah fortgeht, so gibt es für ihn keinen Frieden mehr“.

69 Die zahlreichen Wundergeschichten von Rabbinen, die es regnen ließen oder Regen stoppten, sind gesammelt in bTan 23a-25b.

70 Rabbi Jehuda ha-Nasi lebte am Anfang des 3. Jahrhunderts, Patriarch und Redaktor der Mischna.

71 Die Geschichte der Totenaufweckung durch R. Jehuda ha-Nasi ist überliefert in bAZ 10a. Seine guten Beziehungen zu den Römern drücken sich in einem ganzen Sagenkreis um „Antonius und den Rabbi“ aus. Die Erzählungen sind gesammelt bei Samuel Krauss, Antonius und der Rabbi. Wien 1910.

72 bBM 59b Am Ende eines Streitgesprächs zwischen Rabbi Eli'ezer und anderen Rabbinen wird geschildert, daß Gott, der auf Seiten Rabbi Eli'ezers eingegriffen habe, durch die Argumente Rabbi Jehoschuas besiegt wurde. Daraufhin heißt es: „Der Heilige, gepriesen sei er, [...] schmunzelte und sprach: meine Kinder haben mich besiegt, meine Kinder haben mich besiegt“. Gurlands Ausdruck „Bobemezic“ ist nur in den ersten beiden Druckfassungen belegt. Die beiden späteren Ausgaben lesen den Namen des Talmudtraktates in der vertrauten Form „Baba Mezia“. Gurlands Wortwahl ermöglicht ein Wortspiel mit „Bobe-Mayse“, dem jiddischen Ausdruck für eine unglaubliche Geschichte. Er geht zurück auf die Jiddische Fassung des italienischen Romans ‚Bouvo d'Antona‘. Als Titel wurde im Jiddischen ‚Bouve-Mayse‘ gewählt, die sprachliche Nähe zu ‚Bobe-Mayse‘ liegt auf der Hand. ‚Bobe-Mayse‘ wurde jiddischer *terminus technicus* für eine ‚Großmuttergeschichte‘ – im Deutschen vielleicht besser als ‚Ammenmärchen‘ wiedergegeben. Dazu vgl. Art. Bobe-Mayse. In: EJ 4 (1971), Sp. 1115. Dieses Wortspiel ist aber in einem hochdeutschen Kontext nicht mehr erkennbar. Deshalb wurde hier in den späteren Ausgaben konjiziert.

herrühren. Freudig erkenne ich aber zugleich, daß das Wort Gottes wahr, lauter und rein ist und bleiben wird, denn es ist das Wort des wahrhaftigen und ewigen Gottes: „Dein Wort ist die rechte Lehre, *Heiligkeit* ist die Zierde deines Hauses ewiglich“: Ps 93, 5.

N.N.: Wir dürfen uns über die Ueberlieferungen unserer Rabbiner kein Urtheil anmaßen. Der weise Salomo sagt: „Wer sich auf sein Herz verläßt, der ist ein Narr“ (Sprüche 28, 26) (vgl. auch Jer 17, 9⁷³), Und darum sagt uns der weise Maimonides⁷⁴: „All unser Wissen geht darauf hinaus, daß wir *nicht* wissen, daher müssen wir uns bescheiden und blindlings den alten Vätern folgen“⁷⁵.

5. *Gotteswort und Menschenwort*

ICH: Aber ich finde keine Stelle in der Schrift, die euch verpflichtet, die Lehren der Väter als Gottes Wort anzusehen, und doch könnte man nur dann ein blindes Folgen verlangen, nur dann befehlen, die Vernunft gefangenzunehmen. Das erkenne ich gern an, daß unsere Vernunft, so hoch sie gepriesen wird, doch nur sehr klein ist und wenig taugt, wenn wir sie als Maaßstab für überirdische, göttliche Dinge anlegen wollten. Ist sie doch so oft nicht im Stande, sich Erscheinungen der sichtbaren Welt zu erklären, oft die gewöhnlichsten nicht. Aber alles hat seine Grenzen. Wenn diese sogenannten Väter z.B. gesagt hätten: $2 \times 2 = 5$, daß wir dann wie Papageien nachsprechen $2 \times 2 = 5$ und unsere Vernunft gefangen nehmen sollen unter diese Unvernunft der Talmudisten, das ist zu viel verlangt. Noch dazu wenn wir sehen, wie diese Weisen untereinander selbst im Widerspruche stehn. Beth Hillel sagt z.B. „*mather*“ d.h. es ist erlaubt, Beth Schamai sagt „*Osser*“ d.h. es ist verboten⁷⁶, dennoch heißt es *Ele woele divrei Elohim chaim*⁷⁷, d.h. dieses wie jenes sind dennoch Worte des lebendigen Gottes. So offenbarem Widerspruch kann ich mich nicht blindlings unterwerfen, noch viel weniger aber verlangen, daß Andere *meine* Worte *unfehlbar* anerkennen sollten. Bin ich nicht ein armer Mensch und kleben mir Irrthum und Fehler nicht täglich an? Das ist der richtige Platz, den man der Vernunft nach meiner Meinung einräumen darf, daß wir sie das Mittel und Werkzeug sein lassen, das göttliche Wort in uns aufzunehmen, wie das Auge das Werkzeug ist, durch das wir das Licht schauen. So wenig aber das Auge die Sonne selbst ist, so wenig ist die Vernunft die Wahrheit selbst, noch die Quelle, aus der die Wahrheit fließt, oder aus der wir Wahrheit schöpfen können. Nie dürfen wir uns also in göttlichen und übernatürlichen Dingen allein von der Vernunft leiten lassen. Trotzdem brauchen wir aber eine Quelle, aus der wir stets

73 Jer 17, 9 „Es ist das Herz ein trotzig und verzagt Ding, wer kann es ergründen?“

74 Mose ben Maimon, *30.3.1135 in Córdoba, gest. 13.12.1204 in Fostat bei Kairo. Einer der bedeutendsten rabbinischen Gelehrten und jüdischen Philosophen des Mittelalters.

75 Das Zitat konnte bisher nicht verifiziert werden. Es ist fraglich, ob Maimonides nach dem Gedanken einer *docta ignorantia* so unvermittelt einen Rückgriff auf die Tradition propagieren würde.

76 Die Schule Hillels (Beth Hillel) und die Schule Schammais (Beth Schamai) sind zwei unterschiedliche Auslegungstraditionen aus dem pharisäischen Judentum des 1. und 2. Jahrhunderts. Sie gehen auf die namengebenden Rabbinen Hillel und Schammai zurück. Die beiden Schulen unterscheiden sich dadurch, daß die Schule Hillels zumeist milder entscheidet als die strengere Schule Schammais. Die Schule Hillels hat sich im wesentlichen durchgesetzt, trotzdem sind in der Mischna die widersprechenden Meinungen der jeweils anderen Schule aufgezeichnet worden. Das ist eines der wesentlichen Kennzeichen rabbinischer Literatur. Die Diskussion wird festgehalten, und auch die unterlegenen Gesprächspartner werden in den Prozeß der Überlieferung aufgenommen. Anders in der christlichen Literatur der Antike. Die Schriften von ‚Ketzer‘ werden vernichtet und können heute häufig nicht einmal mehr rekonstruiert werden.

77 Kursiviertes im Original in lateinischen Buchstaben.

die lautere Wahrheit schöpfen können, einen Stein, an dem wir die Echtheit des Goldes probiren, denn nimmermehr kann es Gottes Wille sein, uns über die höchsten und wichtigsten Dinge, von denen Leben und Tod abhängt, im Unklaren und Ungewissen zu lassen. Und allerdings haben wir diese Quelle, die ewig lauter und helle fließt, das Wort, das feste Wort Gottes, wovon schon David sang (Ps 36, 10): „Bei dir (Gott) ist die lebendige Quelle, und in deinem Lichte sehen wir das Licht“. Zurück also, Geliebte, zurück zu diesem lauterem Borne, zurück zu Mose und den Propheten! Wir aber haben uns von diesem hellen Lichte gewandt und wandeln im Finstern, während die Heiden in hellen Haufen ihm entgegen jauchzen. Wir haben unsere Krone selbst uns vom Haupte gerissen, als wir unsern großen König, nach dem unsere Erzväter sich längst gesehnt, verwarfen und ihn den Heiden überantworteten. Die Heiden wandeln nun im Lichte und wir, das Volk der Wahl Gottes, schmachten im Todesschatten. Wollen wir denn nun noch ferne stehen und nicht in der Schrift forschen, daß die Todtengebeine wieder frischer Lebenssaft durchdringe, wie Hesekiel verheißt? (Hes 37⁷⁸).

N.N.: Sie sind ziemlich eingenommen von sich selbst, wenn Sie behaupten, jetzt den wahren Grund gefunden zu haben, während unsere großen Rabbiner alle in der Irre gegangen sein sollen. Verdenken Sie es uns nicht, wenn wir lieber dem Talmud als Ihnen glauben. Ist aber wirklich etwas in diesen heiligen Schriften dunkel und unverständlich, so geben uns ja unsere späteren Rabbiner Aufschluß darüber.

ICH: Das Letzte ist eine Behauptung, der ich nicht beistimmen kann. Unter allen Commentaren, die ich bis heute kenne, finde ich keinen einzigen, der die vielen Widersprüche und Unklarheiten zu ordnen und in das rechte Licht zu setzen vermöchte. Viele solcher unerklärten Stellen aufzuführen, würde zu weitläufig sein, aber doch einige hier als Beispiele.

Ueber 1. Mose 3, 1 heißt es: „Und die Schlange war listig“. Wohin zielt das? Es soll das Folgende, „Gott machte dem Adam und seinem Weibe Kleider aus Fellen, womit sie sich bedeckten“⁷⁹ erklären. Die Schrift lehrt also hier, aus welcher Veranlassung die Schlange herbeigekommen sei, nämlich: „*Sie sah sie nackend und entbrannte daher gegen sie*“⁸⁰. – Oder 1. Mose 12, 14: „Und als Abraham nach Aegypten kam“. „Moses hätte schreiben sollen, als sie nach Aegypten kamen (Abraham und Sara), aber er will hiermit anzeigen, daß Abraham die Sara *in einer Kiste verborgen hatte* und daß die Aegypter, die diese Kiste öffneten, um den üblichen Zoll zu erheben, sie sahen“⁸¹. Aehnliche Stellen gibt es noch viele.

Diese und ähnliche Stellen sind es, die auf die schamloseste und anstößigste Weise commentiert sind, besonders von Rabbi Salomon Jarichi⁸², jenem großen Rabbiner, dessen Commentare noch heute für so heilig bei uns gehalten werden, daß man sie der heiligen Schrift gleich achtet; ja manche Prediger benutzen sie

78 Ez 37, 1-14.

79 Gen 3, 21.

80 Raschis Pentateuchkommentar, übers. u. hg. v. Selig Bamberger, Hamburg 1922, S. 9: „3, 1. Die Schlange war listiger, (Ber. rab.) wieso kommt dieser Abschnitt hierher, er hätte anschließen sollen, Er machte für den Menschen und seine Frau Röcke aus Fell und bekleidete sie; er lehrt dich jedoch, aus welchem Plan heraus die Schlange sie überfiel. Sie sah sie nackt und vor dem Auge aller dem Eheleben hingegeben, da wurde sie lüstern nach der Frau“.

81 Raschis Pentateuchkommentar, übers. u. hg. v. Selig Bamberger, Hamburg 1922, S. 31: „Als Abram nach Mizraim [hebräisch für Ägypten, R.H.] kam; er hätte sagen müssen, als sie nach Mizraim kamen; nur er lehrt, daß er sie in einem Behälter verbarg und jene dadurch, daß sie den Zoll verlangten, ihn öffneten und sie sahen (Ber. rab.)“.

82 Salomo ben Isaak, genannt Raschi,*1040 in Troyes, gest. 13.7.1107 in Troyes. Schöpfer des bedeutendsten Kommentarwerkes zur Hebräischen Bibel und zum Talmud.

noch heute zu Texten und Belegstellen in ihren Predigten. Mein Gewissen verbietet mir das, denn ich weiß gewiß, daß eine Schrift, die voll von Widersprüchen und abgeschmackten schamlosen Erklärungen ist, nicht Gottes Wort sein kann. Ach, daß unser blindes Volk das doch erkennen möchte! Warum nehmen wir nicht Gottes Wort mit einem freien und einfältigen Herzen auf? O, wir würden es besser verstehen, als mit vielen vielgerühmten Commentaren, die doch mehr verdunkeln als erklären, tausend Zweifel erregen und keinen einzigen heben. Aber leider sind wir von Jugend auf gewöhnt, diese Menschensatzungen als Gottes Wort anzusehen und wagen aus abergläubischer Furcht und unklarer Scheu nicht, über diese oder jene Bibelstelle nüchtern und ruhig vor Gott nachzudenken.

N.N.: Aber Sie haben doch selbst gesagt, wir dürfen uns auf unseren Verstand nicht verlassen. Wie wagen Sie es jetzt, über unsere alten Väter abzuurtheilen?

ICH: Nicht ohne Grund würden Sie mich der Anmaßung zeihen, wenn ich nach meinem Verstande mich unterstützte, mich über die alten Väter mißbilligend und mißtrauisch zu äußern. Ich bin ein Mensch und als solcher dem Irrthume unterworfen. Doch ich habe einen bessern Prüfstein, als meine Vernunft, und der ist das wahre und wahrhaftige Wort Gottes, wie es der Herr seinen Knechten Mose und den Propheten geoffenbart hat, und ich meine, es ist eine heilige Pflicht für einen jeden Sohn Abrahams, Gottes Wort und Menschenwort⁸³ zu unterscheiden. Menschenwort aber ist alles das, was nicht mit Gottes Wort übereinstimmt, oder mehr wissen will, als uns im Worte Gottes geoffenbart ist, und jedes Wort, was sich für Gottes Wort ausgiebt, und ist es doch nicht, das sei verflucht⁸⁴. Ein Gericht Gottes ist es für unser Volk, daß es sich so von blinden Leitern⁸⁵ muß in die Irre führen lassen, denn der Herr spricht: „Ich will auch mit diesem Volke wunderbarlich umgehen, auf's Wunderlichste und Seltsamste, daß die Weisheit seiner Weisen untergehe und der Verstand seiner Klugen verblendet werde (Jes 29, 14, vgl. auch Jer 9, 22, 23 und 8, 7, 8).

N.N.: Diese Stellen müssen Sie auf sich und Ihre verderbliche Lehre beziehen und wohl beherzigen, daß mit welcherlei Augen man eine Schrift betrachtet, so sieht sie aus. Uns ist nichts heiliger als der Talmud.

ICH: Ist Euch denn auch das heilig, was der Rabbi Bechai fabelt (Fol. 4)?⁸⁶ Er sagt, Gott habe eine Sünde begangen, weil der den Mond nicht so groß geschaffen, wie die Sonne, und es 1. Mose 1 doch heiße, Gott habe zwei große Lichter geschaffen. Und weil Gott an dem Monde gesündigt, so habe er Israel befohlen, für seine Sünde ein Versöhnopfer zu bringen⁸⁷. Wir begnügen uns jetzt mit einem Gebete,

83 Das ist eine typische Denkfigur der evangelischen Theologie und als solche dem rabbinischen Judentum fremd. Der Maßstab zur Beurteilung des Wahrheitsgehaltes von Texten ist durch die Tradition gegeben.

84 Vgl. Gal 1, 8 „Aber auch wenn wir oder ein Engel vom Himmel euch ein Evangelium predigen würde, das anders ist, als wir es euch gepredigt haben, der sei verflucht“.

85 Vgl. Mt 15, 14 „Laßt sie, sie sind blinde Blindenführer!“ und Röm. 2, 17-19 „Wenn du dich aber Jude nennst und verläßt dich aufs Gesetz und rühmst dich Gottes und kennst seinen Willen und prüfst, weil du aus dem Gesetz unterrichtet bist, was das Beste zu tun sei, und maßst dir an, ein Leiter der Blinden zu sein, ein Licht derer, die in der Finsternis sind“.

86 Weder der Rabbinenname noch die zitierte Quelle sind mit Sicherheit zu identifizieren. Unter Umständen geht die Anspielung auf R. Berachja zurück, der in BerR zu Gen 1, 14 mit der Äußerung erwähnt ist: „Nach R. Berachja im Namen des R. Simon sind Sonne und Mond zugleich zum Leuchten erschaffen worden, denn es heißt: ‚Sie sollen zu Lichtern sein‘, weshalb sie Gott an die Veste der Himmel stellte“. Die referierte rabbinische Diskussion hingegen stammt aus bHul 50b (s.u.).

87 bHul 60b „R. Schim'on b. Pazi wies auf einen Widerspruch hin: es heißt: *Gott machte die zwei großen Leuchten* [Gen 1, 16], und dagegen heißt es: *die große Leuchte etc. und die kleine*

welches wir alle Neumond beten, weil wir jetzt ohne Heiligtum und Leibrock sind. Ist das eine heilige Schrift, die Gott den Heiligen in Israel selbst zum Sünder macht? Schmach über unser Volk, das sich so bethören läßt und das helle Licht nicht sehen mag, sich lieber ergötzt an der Finsternis, die Gott, der da sagt: Ich bin heilig⁸⁸, und vor dem sich die reinen Himmelsheere in Demuth bedecken, als Sünder kennzeichnet, ja ihn als *Grund* aller Sünde hinstellt, wie der Talmud lästert (Barachot Fol. 32 „Gott ist die Ursache aller Sünde“) und es aus Jer 14, 6, Mich 4, 6 und Hes 36, 26.27 beweisen will⁸⁹.

N.N.: Nein! Das hätten wir doch nicht geglaubt, daß Sie so frech sein könnten, unsern heiligen Glauben so schonungslos zu brechen. Ihre Worte dringen wie feindliche Pfeile in unsere Herzen wie Salomo sagt (Spr. 26, 22); aber Sie sind nicht der Erste, Israel hat solcher Verderber viele gehabt. Aber auch solcher Klugen Viele überlebt, wie Erter⁹⁰, Ginsburg⁹¹, Lebensohn⁹² u. dgl. Israel bleibt dennoch seinem Glauben treu – die Spötter aber vergehen!

Leuchte!? [dto.] Der Mond sprach vor dem Heiligen, gepriesen sei er: Herr der Welt, ist es denn möglich, daß zwei Könige sich einer Krone bedienen? Er erwiderte ihm: Geh hin und vermindere dich. Hierauf sprach er vor ihm: Herr der Welt, soll ich mich deshalb vermindern, weil ich vor dir eine richtige Sache gesprochen habe!? Er erwiderte ihm: So geh hin und herrsche bei Tag und Nacht. Er sprach: Was ist dies für ein Vorzug, was nützt eine Leuchte am Mittag!? Da sprach er zu ihm: Geh, die Jisraeliten sollen nach dir Tage und Jahre berechnen. Er sprach: Die Jahreszeiten sind ja nicht ohne die Sonne zu berechnen!? So heißt es: *sie sollen zu Zeichen, zu Zeitbestimmungen, zu Tagen und Jahren sein* [Gen 1, 14]. – Geh, nach dir sollen die Frommen benannt werden: Jaqob der Kleine, Schemuel der Kleine, David der Kleine. Als der Heilige, gepriesen sei er, sah, daß ihn dies nicht beruhigte, sprach er: Bringet für mich ein Sühnopfer dar, weil ich den Mond verkleinert habe. Das ist es, was R. Schim'on b. Laqisch sagte: Womit ist der Ziegenbock des Neumondes anders [vgl. Num 28, 15], daß es bei diesem heißt: *für den Herrn?* Der Heilige, gepriesen sei er, sprach: Dieser Bock soll mir Sühne schaffen dafür, daß ich den Mond verkleinert habe“.

88 Lev 19, 2.

89 Die Aussage „Gott ist die Ursache aller Sünde“ findet sich nicht in bBer 32. Am Übergang von fol 31b zu 32a findet sich eine Diskussion um die angegebenen Bibelstellen: „Ferner sagte R. Eleazar: Elijah hat Worte gegen oben ausgestoßen, denn es heißt: *und du hast ihr Herz rückwärts gewendet* [I Reg 18, 37]. R. Schemuel b. R. Jizchaq sagte: Woher, daß der Heilige, gepriesen sei er, zurückgetreten und Elijah zugestimmt hat? – es heißt: *und dem ich Böses getan habe* [Mi 4, 6]. Auch sagte R. Chama b. R. Chanina: Wenn nicht folgende drei Schriftverse, würden die Füße (der Feinde) Jisraels gewankt haben. Einer lautet: *Dem ich Böses getan habe* [Mi. 4,6]. Einer lautet: *Siehe, wie der Ton in der Hand des Töpfers, so seid ihr in meiner Hand, Haus Jisrael* [Jer 18, 6]. Und einer lautet: *Ich entferne das steinerne Herz aus eurem Leibe und gebe euch ein fleischernes Herz* [Ez 36, 26]“.

90 Izhak Erter (1792-1851), Satiriker aus Galizien. Er gehört zur ‚Haskala‘, der innerjüdischen Variante der europäischen Aufklärung. Er prangerte überkommene Zustände an und kritisierte dabei Orthodoxe wie Chassidim gleichermaßen. Er forderte Reformen des Bildungssystems, die Pflege der hebräischen Sprache und den Übergang der jüdischen Bevölkerung Galiziens zur Landwirtschaft. Zu Erter vgl. B. Suler, Erter, Isaak. In: EJ(D) 6 (1930), Sp. 734-735.

91 Christian David Ginsburg (1831-1914), im gleichen Jahr wie Rudolf Gurland in Warschau geborener Bibelwissenschaftler. Er trat im Alter von fünfzehn Jahren zum Christentum über (1846) und übersiedelte nach England. Er widmete sich ab 1855 intensiven Studien zum masoretischen Text der hebräischen Bibel. Vgl. A. Spanier, Ginsburg, Christian David. In: EJ(D) 7 (1931), Sp. 422-423.

92 Isaak Bär Levinsohn (1788-1860), war als Lehrer und Schriftsteller einer der wichtigsten Vorkämpfer der Haskala in Rußland. Er genoß die Protektion des Zaren und verfaßte neben lehrhaften Schriften und Angriffen auf die Chassidim auch eine Auseinandersetzung mit dem Christentum *Achija Schiloni ha-Chose* (Leipzig 1864). Vgl. M.E. Jensenky, Levinsohn, Isaak Baer. In: EJ(D) 10 (1934), Sp. 877-881, und Dubnow (wie Anm. 10), Bd. 2, S. 125 ff.

Chachanim sich dann über das arme blinde Volk erhoben haben, zeigt uns ihre Lehre Pesachim F. 49, Col. 2. Rabbia Eliasar sagte: Es ist erlaubt, einen Amhaarez (Nichtgelehrten) die Nasenlöcher aufzureißen, sogar an einem Versöhnungstage, der auf den Sabbath fällt. Da sagen seine Schüler zu ihm: Rabbi, sage lieber, daß es erlaubt sei, ihn zu schlachten. Er antwortete, Dieses würde einen Segensspruch erfordern, der so nicht nötig ist¹²⁸.

Wo bleibt da das fünfte Gebot? Wo bleibt da das Gebot der Liebe? Nur Spott und Verachtung kennt der Talmud gegen den Nichtgelehrten, von dem er weiter sagt: Es ist erlaubt einen Amhaarez zu zerreißen gleich einem Fisch¹²⁹. Und wer wird denn eigentlich unter einem Amhaarez verstanden? – Amhaarez heißt der, der wohl die Bibel recht studirt hat – aber nicht Gemara (Talmud)¹³⁰. Es ist ohne Ausnahme verboten, eines solchen Mannes Tochter zu heirathen; denn sie sei nicht besser, als ein Thier. – Mit einem solchen darf man nicht übernachten; denn er ist des Mordes verdächtig. Ferner: Ein Nichtgelehrter darf kein Fleisch essen; denn nach Levit XI, 46¹³¹ ist es nur dem erlaubt, der sich mit Erforschung des Geistes beschäftigt hat¹³². Ich erinnere mich noch jetzt, wie es mir in meiner Jugend bei diesen oder ähnlichen Stellen, wenn ich sie las, zu Muthe war. Tausend solcher Lehren findet man im Talmud, Midrasch und Agada, bei denen man nicht weiß, ob man lachen oder weinen soll. Wenn man noch einen Funken von Liebe zu seiner Nation und zu seinem Glauben hat, wenn man noch eine Spur von Gewissen im Herzen besitzt, wahrlich, da muß man bitter weinen. Wahrlich, da versteht man das Bild, welches der ewige Menschensohn Mt 23¹³³ uns zeichnet von den Schriftgelehrten und Pharisäern, und versteht das Wehe, das er ausruft über diese Heuchler und Eigennützigten, über diese Hoffährtigen und Selbstgerechten. Ist es noch zu bewundern, daß Jesus, der die Wahrheit, die Sanftmuth, die Liebe und Barmherzigkeit ist, diesen Pharisäern ein Dorn im Auge war? Kann denn Feuer und Wasser in Gemeinschaft sein; oder Licht und Finsternis zusammen treffen?

Wie es aber den Pharisäern erging, so geht es mehr oder weniger uns Allen, die

-
- 128 bPes 49b „R. Eleazar sagte: Einen Mann aus dem gemeinen Volke darf man metzeln an einem Versöhnungstage, der auf einen Sabbath fällt. Seine Schüler sprachen zu ihm: Meister, sage doch: schlachten! Dieser erwiderte: Dies erfordert einen Segensspruch, jenes erfordert keinen Segensspruch“.
- 129 bPes 49b „R. Schemuel b. Nachmani sagte im Namen R. Jochanans: Einen Mann aus dem gemeinen Volke darf man wie einen Fisch zerreißen. R. Schemuel b. Jizchaq sagte: Vom Rücken aus“.
- 130 Zum Bedeutungswandel von Am ha-Arez von der biblischen Zeit bis heute vgl. Heinz-Martin Döpp, Am ha-Arez. In: Neues Lexikon des Judentums. Gütersloh/München 1992, S. 31 f.
- 131 Lev 11, 46-47 „Das ist das Gesetz von den vierfüßigen Tieren und Vögeln und von allen Tieren, die sich regen im Wasser, und von allen Tieren, die auf der Erde kriechen, auf daß ihr unterscheidet, was unrein und rein ist und welches Tier man essen und welches man nicht essen darf“.
- 132 bPes 49b „Es wird gelehrt: Rabbi sagte: Ein Mann aus dem gemeinen Volke darf kein Fleisch essen, denn es heißt: *das ist die Lehre inbetreff des Viehs und des Geflügels* [Lev 11, 46], wer sich mit der Tora befaßt, darf Fleisch von Vieh und Geflügel essen, wer sich mit der Tora nicht befaßt, darf kein Fleisch von Vieh und Geflügel essen“.
- 133 Mt 23, 1-36. Ausführliche Scheltrede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, in der mehrmals ein „Wehe“ über ihnen ausgerufen wird, V. 13.15.16.23.25.27.29. In dieser Ausführlichkeit ist die Rede Jesu, in der er sich mit den Schriftgelehrten und Pharisäern auseinandersetzt, eine redaktionelle Arbeit des Matthäus. Durch die in Kap. 22,41-46 vorangestellte Frage „Was denkt ihr von dem Christus?“ wird die Übertragung und Aktualisierung dieses neutestamentlichen Textes in der Situation der Judenmission ermöglicht, da scheinbar die Frage immer noch dieselbe ist.

wir von Jugend auf in den Lehren des Talmud fleißig unterrichtet sind, wir bringen die Früchte der Selbstüberhebung und des Unglaubens. Und dazu müssen Sie mir noch zugestehn, daß Sie alle die verschiedensten Gedanken über den Talmud haben, Niemand aber will die Wahrheit sagen. Blindheit ist Israel widerfahren, es schläft, es ist todt, Gott allein kann sich unserer erbarmen und Israel zu neuem Leben erwecken.

Die Versammlung wurde bei diesen Worten ungeduldig (wie es leider so oft sich zeigt, wenn man an Israel ein ernstes Wort richtet). Einige aber seufzten ernst und sagten: Leider, leider, es ist doch wahr!

N.N.: Können Sie uns den Verlust ersetzen, wenn wir den Talmud verwerfen wollen, der doch Wahrheit und Gutes enthält? Wo sollen unsere Seelen Ruhe finden, wenn wir die Lehre von der Auferstehung, von der Seligkeit und von dem zukünftigen Leben, und was uns sonst unsere alten Väter verkündigt haben, verachten? Wie viele kostbare Aussichten eröffnet uns der Talmud, welche die Bibel verschweigt, himmlische Erquickungen, wo das Gesetz und die Propheten nur irdischen Lohn oder irdische Strafe verkünden. Ich denke, es ist besser, wir bleiben beim Alten.

8. *Christus und das Gesetz*

ICH: Wie können wir uns einreden, daß wir auf die ewige Seligkeit Anspruch hätten, wenn wir das Gesetz Mosis nicht erfüllt haben? Es mag sich Jeder fragen, ob er das ganze Gesetz erfüllt hat? Nun aber ist es deutlich gesagt 5. Mose 27, 26: „Verflucht sei der, der nicht *alle* Worte dieses Gesetzes erfüllen wird“. Da haben wir doch nur die ewige Verdammniß zu erwarten, wenn wir die Gnade Gottes nicht annehmen wollen! Ist es Euch wirklich von ganzem Herzen darum zu thun, die Seligkeit zu erlangen, so leget alle eigensinnigen Gedanken fort, und forschet ernst in Gottes Wort, dann werdet Ihr Euren Erlöser, Euren Messias finden, der allein selig machen kann. Selig sind nur, die hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, denn sie werden satt werden¹³⁴. Freilich auf unsere Gerechtigkeit können und sollen wir uns nicht verlassen, von der Jes 64, 5 sagt: „Wir sind allesammt wie die Unreinen, und alle unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätiges Kleid“. Und der fromme König David Psalm 14, 3: „Es ist keiner, der Gutes sucht, nicht ein einziger“. Und Daniel 9, 7: „Du Herr bist gerecht, wir aber müssen uns schämen“. Jesaias sagt, wenn er von der Zukunft Israels spricht 45, 24: „Im Herrn allein habe ich Gerechtigkeit und Stärke“. Von unserm Vater Abraham ist gesagt 1. Mose 15, 6: „Er glaubte an den Herrn, und das rechnete Er ihm zur Gerechtigkeit“. Aber nicht blos Abraham, sondern auch uns, wenn wir an den *Jehova zidkenu*¹³⁵, der unsern Fluch¹³⁶ getragen und für unsere Sünden am Stamm des Kreuzes geblutet hat, glauben, wird seine Gerechtigkeit zugerechnet. Es ist kein anderer Weg zur Seligkeit, als dieser. Wir müssen den Weg wandeln, den Er selbst uns vorgeschrieben hat! Mühet euch nicht ab in eigenen Wegen! Die äußeren Ausbrüche der Sünde könnt Ihr vielleicht unterdrücken, die Sünde selbst aber kann durch nichts getilgt werden, als allein durch das Blut der Versöhnung¹³⁷.

134 Mt 5, 6.

135 D.h. Gott unsere Gerechtigkeit. Im Original in lateinischen Buchstaben.

136 Gal 3, 13 „Christus aber hat uns erlöst von dem Fluch des Gesetzes, da er zum Fluch wurde für uns“.

137 I Petr 1, 18-19 „Ihr wißt, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold erlöst seid von eurem nichtigen Wandel nach der Väter Weise, sondern mit dem teuren Blut Christi als eines unschuldigen und unbefleckten Lammes“.

Laßt euch mit diesem Blute besprengen¹³⁸! Durch die Kraft Christi werdet Ihr vermögen, was Ihr aus eigener Kraft nimmer vermochtet, Gottes Kinder zu werden¹³⁹!

N.N.: Wer sagt es uns, daß dieser Christus der verheißene Messias sei?

Darauf wurden die messianischen Stellen des alten Testaments aufgeschlagen; sie wollten dieselben durch falsche Auslegungen verkehren; aber bei dem 53. Cap. Jesaias blieben sie bankerott.

N.N.: Hat Christus nicht das heilige Gesetz Gottes aufgehoben?

ICH: Christus hat das Gesetz nicht aufgehoben, sondern *vollkommen* gemacht, denn Er ist ja des Gesetzes Ende¹⁴⁰.

N.N.: Wieso denn?

ICH: In einer Stunde läßt es sich nicht erklären, aber den Grund kann ich euch wohl sagen. Durch den Ungehorsam Eines Menschen, Adam, ist die Sünde in die Welt gekommen; und weil in ihm Alle gesündigt haben (womit auch die Talmudisten übereinstimmen), so ist der Tod zu allen Menschen hindurch gedrungen¹⁴¹. Die begangene Uebertretung des göttlichen Gesetzes erforderte nothwendig die Bestrafung des Menschen von Seiten Gottes. Weil nun aber Gott der Herr die ewige Liebe ist¹⁴², so wollte er nicht unsern Tod¹⁴³, sondern offenbarte uns seine unendliche Barmherzigkeit. Darum sandte er auch schon vor Zeiten seine Knechte, die Propheten, die uns zur Buße rufen sollten¹⁴⁴, damit wir unsere Unwürdigkeit erkennen möchten und uns nach Erlösung sehnten¹⁴⁵. Das ist auch der Zweck des Gesetzes, uns zur Erkenntnis der Sünde zu bringen¹⁴⁶; dazu ist er auch nicht ferne geblieben mit seinen Heils- und Friedensgedanken, sondern hat uns schon im alten Testament auf unsern Erlöser hingezeigt durch Moses und alle Propheten, wie Ihr es eben gehört habt¹⁴⁷. Als die Zeit endlich erfüllet ward¹⁴⁸, sandte Gott seinen eingeborenen Sohn in die Welt, der in der Gestalt unseres Fleisches, jedoch ohne Sünden erschien¹⁴⁹, damit Er sich Gott seinem Vater, als ein unbeflecktes Opfer¹⁵⁰ für die Welt darstellte, und die Sünde Aller, die an ihn glauben, hinweg-

138 I Petr 1, 2 „Die Gott, der Vater, ausersehen hat durch die Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“.

139 Joh 1, 12.

140 Röm 10, 4a „Denn Christus ist des Gesetzes Ende“.

141 Röm 5, 12 „Deshalb, wie durch einen Menschen die Sünde in die Welt gekommen ist und der Tod durch die Sünde, so ist der Tod zu allen Menschen durchgedrungen, weil sie alle gesündigt haben“.

142 I Joh 4, 16 b „Gott ist die Liebe“.

143 Ez 33, 11 „So wahr ich lebe, spricht Gott der Herr: ich habe keinen Gefallen am Tode des Gottlosen, sondern daß der Gottlose umkehre von seinem Wege und lebe“.

144 Act 3, 18-19 „Gott aber hat erfüllt, was er durch den Mund aller seiner Propheten zuvor verkündigt hat: daß sein Christus leiden sollte. So tut nun Buße und bekehrt euch, daß eure Sünden getilgt werden“.

145 Röm 8, 23 „Wir [...] sehnen uns nach der Kindschaft, der Erlösung unseres Leibes“.

146 Klassischer *locus* der lutherischen Theologie: Das Gesetz hat die Funktion einer *lex accusans*.

147 Bezieht sich auf das Lesen der messianischen Stellen des Alten Testaments, s.o. Vgl. dazu auch App. 3,21-26.

148 Gal 4, 4 „Als aber die Zeit erfüllt war, sandte Gott seinen Sohn, geboren von einer Frau und unter das Gesetz getan“.

149 Heb. 4,15 „Denn wir haben nicht einen Hohepriester, der nicht könnte mit leiden mit unserer Schwachheit, sondern der versucht worden ist in allem wie wir, doch ohne Sünde“.

150 1. Petr. 1,19 [Das Blut Christi ist das Blut] „eines unschuldigen und unbefleckten Lammes“.

nähme¹⁵¹. Durch seinen Opfertod hat er uns ein ewig gültiges Verdienst erworben, nicht für sich; denn Er, der heilige Gott, bedurfte dessen nicht; aber in seiner unbegreiflichen Liebe rechnet er den Verdienst Jedem zu, und macht Jeden desselben theilhaftig, der im Glauben an Christum zu Gott kommt. Er ist das Ende des Gesetzes¹⁵² geworden, da Er allein es erfüllt hat¹⁵³, und durch das Opfer, welches Er auf Golgatha dargebracht hat, wovon der Opferdienst des alten Testaments nur der Schatten und das Vorbild war¹⁵⁴, hat er uns Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben¹⁵⁵. Deshalb findet nun Jeder, der von Herzen glaubt, daß Jesus von Nazareth der Messias und Heiland ist, bei Ihm Vergebung für alle seine Sünden; durch Ihn werden wir das auserwählte Geschlecht, das königliche Priesterthum, wie Gott uns beim Empfang der zehn Gebote durch Moses verheißen hat. Fröhlich und getrost kann nun eine solche Seele schon hier auf Erden wandeln, denn sie weiß, daß ihr Erlöser lebet¹⁵⁶; noch fröhlicher aber kann auch eine solche sterben, wenn Jesus sie zu sich in die Herrlichkeit Gottes ruft. Auf sein Wort gestützt, hofft sie mit fester Zuversicht, daß sie einst dort sein werde, wo Er selbst ist. Eine solche Seele bittet nur eins, daß unser liebster Jesus ihr nicht aus Verdienst, sondern allein aus Gnaden¹⁵⁷ die Erlösung zu Theil werden lasse, die er uns erworben hat. Wollt Ihr nun noch andere Mittel zur Seligkeit suchen, so bleibt Ihr ewig verloren; denn was kann es auch weiter sein, als neue Flecken auf ein altes Kleid, die Flecken müssen reißen und der Riß muß ärger werden¹⁵⁸. Eins ist Noth¹⁵⁹, daß Israel wieder ein Volk Gottes werde, daß sie an Jesum Christum glauben, der sie zu aller Zeit sammeln will, wie eine Henne ihre Küchlein, um sie unter den Flügeln seiner Gnade zu schützen¹⁶⁰. – Suchet Jesum und sein Licht, alles andere hilft Euch nicht!!

9. Offizielle Verhängung des Synagogenbanns

Als sie das hörten, stürzten sie Alle von ihren Plätzen auf mich zu, schriean, schimpften und verfluchten mich: – „Was zögern wir noch, diesen Gottlosen zu verdammen?“ schriean einige Stimmen, furchtbar wüthend. „O, daß wir noch so lange dieser Gotteslästerung zugehört haben! Verbannt muß er werden mit den Seinigen, dieser Feind Israels!“ Die Empörung war gewaltig, so daß ich fliehen mußte, ohne daß ich meine Mütze mitnehmen konnte. Zwei meiner Freunde eilten mit mir bis an die Thür meines Hauses; sie sagten mir, daß ich mich in Acht nehmen sollte, künftig auf die Straße zu gehen. „Wir

151 Hebr 9, 28 a „So ist auch Christus einmal geopfert worden, die Sünden vieler wegzunehmen“.

152 Röm 10, 4 a, vgl. S. 101.

153 Mt 5, 17 „Ihr sollt nicht meinen, daß ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen; ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen“.

154 Das ist eine typologische Exegese der Opfervorschriften des Alten Testaments, in der die Vorschriften des Gesetzes als Vorstufen des Neuen Testaments verstanden werden. Innerhalb des Neuen Testaments gibt es dafür im Hebräerbrief die ersten Belege, z.B. Hebr 10, 1 „Denn das Gesetz hat nur einen Schatten von den zukünftigen Gütern, nicht das Wesen der Güter selbst“.

155 Hebr 9, 26 b „Nun aber am Ende der Welt, ist er ein für allemal erschienen, durch sein eigenes Opfer die Sünde aufzuheben“.

156 Hi 19, 25 a „Aber ich weiß, daß mein Erlöser lebt“.

157 Klassisches lutherisches Theologumenon: Die Erlösung geschieht allein aus Gnaden – *sola gratia*.

158 Mt 9, 16 „Niemand flickt ein altes Kleid mit einem Lappen von neuem Tuch, denn der Lappen reißt doch wieder vom Kleid ab, und der Riß wird ärger“.

159 Lk 10, 42 a „Eins aber ist not“.

160 Mt 23, 37 „Jerusalem, [...] wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, wie eine Henne ihre Küken versammelt unter ihre Flügel“.

aber werden Sie besuchen,“ sagten sie zu mir, indem sie mir freundschaftlich die Hand drückten, „denn wir wollen durchaus zur Klarheit über das Christentum kommen. Freilich werden wir auch Verfolgung leiden müssen, aber sind darauf gefaßt“¹⁶¹. Am zweiten Tage erfuhr ich, daß ein großer Bann über mich und meine Gesinnungsgenossen in allen Synagogen ausgesprochen und der Bannbrief an den Straßenecken öffentlich angeklebt worden ist¹⁶².

Analyse des dargestellten Gesprächsgangs

Der Verlauf der Disputation zeigt, daß Gurland von seinen jüdischen Gesprächspartnern sehr ernst genommen wird und großen Raum erhält, seine Position darzulegen. Das erstmalige Ausrufen des Synagogenbanns führt erstaunlicherweise noch nicht zu einem Gesprächsabbruch. Im Kap. 2 wird der Disputation die Chance eingeräumt, Gurland und seine Anhänger vom Übertritt zum Christentum abzuhalten. Es waren ja noch keine Fakten geschaffen. Weder Gurland noch ein anderer aus seinem Umkreis war bis zu diesem Zeitpunkt getauft.

Gurland eröffnet den inhaltlichen Teil der Disputation mit einem biographischen Einstieg (Kap. 3). Dieser Weg sichert ihm die Aufmerksamkeit der Zuhörerschaft und hilft, frühzeitige Irritationen zu vermeiden. Der Abschnitt über die Autorität der Rabbinen (Kap. 4) beinhaltet Gedankengänge, die innerhalb des Judentums der Zeit noch verständlich sind. Eine explizit christliche Stellungnahme oder ein Bekehrungsversuch finden sich hier ebensowenig wie ein erkennbares Zitat aus dem Neuen Testament. Es findet sich hier allerdings ein Gedanke, der Gurland bereits in seiner Rabbinatsgemeinde Wilkomir massive Schwierigkeiten eintrug. Er unterscheidet zwischen Bibel und Talmud, indem er behauptet, daß die Autorität der Bibel über der des Talmud steht. Gurland stellt das in der Disputation als Versuch dar, auf diese Weise die Menschen in der Gemeinde zu halten, die sich die antitalmudische Haltung der jüdischen Aufklärer zu Eigen gemacht hatten. Der Rekurs auf die Bibel sollte den Exodus aus der traditionellen Gemeinde stoppen. In Wilkomir empörten sich die traditionellen Juden und sahen die Autorität der doppelten Tora verletzt. In Kischinew ruft sein in Kap. 4 ausgeführter Gedankengang eine ähnliche Reaktion hervor. Sein Disputationsgegner weigert sich, innerhalb der Tradition zu unterscheiden, und beruft sich auf die rabbinische Überlieferung. Gurland entfaltet in Kap. 5 seine Gedanken dennoch weiter und führt eine typische Denkfigur der evangelischen Theologie in die Diskussion ein, die Unterscheidung zwischen „Gotteswort“ und „Menschenwort“. Dieser Gedanke ist der rabbinischen Tradition fremd. Hier wird die Autorität der verschiedenen Texte nicht mit einer solchen Unterscheidung begründet. Deshalb reagiert der jüdische Gesprächspartner sofort mit einer Spitzenaussage „Uns ist nichts heiliger als der Talmud“. Gurlands Gegenargumente verfangen nicht. Der jüdische Gesprächspartner zeigt sich enttäuscht von

161 Anmerkung des Redakteurs im Text: Von denen, welche den bekehrten Rabbiner nachher täglich besucht haben, sind drei in den Unterricht zu dem Pastor daselbst gekommen, von denen wir neulich durch einen Brief erfahren haben, daß einer schon vor drei Monaten seine Prüfung glänzend bestand, und hoffentlich schon zu Jesu Schäflein gezählt wird. – Die mit Thränen säen, werden mit Freuden erndten! [Ps 126, 5].

162 Zum Synagogenbann s.o. Anm. 55.

Gurland und vermag ihn nur noch in eine Reihe mit Vertretern der jüdischen Aufklärungsbewegung und Proselyten zu stellen. Trotzdem erhält Gurland den Raum, in Kap. 6 der Synagogengemeinde Jesus Christus als den Messias Israels zu präsentieren. Dieses ausführliche und eindeutige Bekenntnis zum Christentum ruft in der Versammlung Bestürzung hervor. Ihre Hoffnung, Gurland von einem Übertritt abhalten zu können, ist zum Scheitern verurteilt. Deshalb fordert der jüdische Gesprächspartner Gurland auf, seine Rede abzubrechen. So etwas zu hören – und das auch noch aus dem Munde eines Rabbiners –, sei der Gemeinde abträglich. Der Ärger über Gurlands Worte zeigt sich in dem Verweis auf die rabbinische Auslegung von Dtn 17, 10 f, in der die Todesstrafe angedroht wird für den Fall, daß jemand die Auslegung der Rabbinen bestreitet. Die Einleitung der Erwiderung auf Gurland enthält kaum verhüllte Drohungen. Daß es Gurland dennoch gelingt, das Gespräch fortzusetzen, liegt daran, daß er in ein Gespräch mit der angeführten Mischna-Stelle eintritt. Es folgt in Kap. 7 eine Zusammenstellung von Widersprüchen und unglaubwürdigen Stellen aus dem Talmud. Da es hier sehr lange keine Einwürfe des jüdischen Gesprächspartners gibt, läßt sich fragen, ob Gurland seine Stellensammlung wirklich in dieser Ausführlichkeit in der Synagoge von Kischinew präsentieren konnte, oder ob er die Belegstellen seiner Gesprächsnachschrift beigefügt hat, um sie für die Veröffentlichung bereitzustellen. Die Antwort des jüdischen Gesprächspartners eröffnet Gurland die Möglichkeit, zum Abschluß noch einen neuen christlichen Gedanken in der Synagoge zu äußern. Er stellt seinen Zuhörern in Kap. 8 Christus als das Ende des Gesetzes vor Augen. Dieser Gedankengang und die eingeschobene Lektüre wichtiger Stellen des Alten Testaments, die christlich-messianisch gedeutet werden, ermöglichen Gurland eine kurze Predigt zum Schluß seiner Ausführungen. Er versucht, der Synagogengemeinde den liebevoll sich hingebenden Jesus vor Augen zu stellen, dessen Sühnopfer für die Gläubigen „Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit erworben hat“. Sein Schlußsatz „Suchet Jesum und sein Licht, alles andere hilft Euch nicht!“ reißt die Zuhörer von den Bänken. Voller Empörung wird er durch Verhängung des Bannes aus der Synagogengemeinde ausgeschlossen.

Relevante theologische Gedanken in Gurlands Bekehrungsprozeß

Aus dem Bericht über die Disputation in der Synagoge von Kischinew lassen sich drei wesentliche Faktoren herauslösen, die für Gurlands Bekehrung zum Christentum konstitutive Bedeutung haben. Das sind erstens, die Unterscheidung Gotteswort und Menschenwort, zweitens die christologische Lesart des Alten Testaments (begonnen bei Jes 53) und drittens das Verständnis von Christus als Erfüllung des Gesetzes. Diese drei Faktoren führen dazu, daß Gurland einen Weg aus seinen Zweifeln am Judentum seiner Zeit findet. Das paßt zu der Definition von Bekehrung, die Andrew Wingate in der vierten Auflage der RGG gegeben hat:

„Bekehrung ist ein Prozeß, der eine persönliche Entscheidung einschließt, die allein oder als Teil einer Gruppe gefällt wird, um dem Leben einen neuen Mittelpunkt zu geben, von dem man annimmt, daß er mehr Freiheit gewährt und der Wahrheit näher

bringt. Dies schließt eine Veränderung des Selbstbildes mit ein und normalerweise den Anschluß an eine neue Gemeinschaft, die das Leben auf verschiedenen Ebenen beeinflusst – Körper, Herz, Geist und Seele – und zu spürbaren Veränderungen im Verhalten und in der religiösen Praxis führt“¹⁶³.

Gurland lernte durch den Kontakt zu Rudolph Faltin bestimmte evangelische Theologumena kennen und konnte sie auf seine eigene Situation anwenden. Dadurch war er in der Lage, zumindest teilweise die von ihm skizzierten theologischen Probleme seiner jüdischen religiösen Sozialisation zu lösen. Das damit verbundene Evidenzereignis dürfte für ihn der ‚turning point‘ seiner Konversion gewesen sein. Auf die Frage: „Was begründet eine Konversion?“ dürfte im Falle Gurlands die Antwort Wingates passen: „Schließlich ist es die entscheidende Frage, ob die neue Religion [...] als befreiender und der Wahrheit angemessener angesehen wird, als die alte“¹⁶⁴. Das konnte Gurland über das Christentum sagen. Seine Gesprächspartner in Kischinew sind diesen Weg nicht mitgegangen. Sie konnten mit ihrem Rabbiner sprechen: „Ich denke, es ist besser, wir bleiben beim Alten“. Entstanden ist auf diese Weise ein Text, der Zeugnis gibt vom Weg eines Menschen von der einen zur anderen Religion. Durch die in aller Schärfe vollzogene Abgrenzung vom Judentum ist der Bericht von der Disputation in der Synagoge zu Kischinew dabei zugleich auch zu einem christlichen *adversus-judaeos*-Text geworden.

Alle Abbildungen zu diesem Beitrag wurden entnommen aus: In zwei Welten. Rudolf Hermann Gurland. Ein Lebensbild. Mit einem Geleitwort von Martin Kähler. 2. Aufl. Dresden 1911.

163 Andrew Wingate, Bekehrung, VII. Missionswissenschaftlich. In: RGG, 4. Aufl. 1 (1998), Sp. 1238-1239, hier Sp. 1238.

164 Ebd. Sp. 1239.

Der alte Bileam. Herder und das Judentum

Eine wirklich gute Figur hat Johann Gottfried Herder, geboren 1744 im ostpreussischen Mohrungen und gestorben 1803 im thüringischen Weimar, nur ausnahmsweise gemacht¹. Er war nur allzu selten glücklich mit sich selber, seinen ungeliebten kirchlichen Ämtern und seiner Position im geistigen Kosmos Weimars. Nicht umsonst hatte Wieland einst geschrieben: „Ich bin begierig zu sehen, was noch aus ihm werden wird, ein sehr großer Schriftsteller oder ein ausgemachter Narr“². Und Schillers Urteil fiel 1796 noch härter aus:

„Herder ist jetzt eine ganz pathologische Natur, und was er schreibt, kommt mir bloß vor wie ein Krankheitsstoff, den dieser auswirft, ohne dadurch gesund zu werden. Was mir an ihm fatal und wirklich ekelhaft ist, das ist die geistige Schlawheit, bei einem inneren Trotz und Heftigkeit. Er hat einen giftigen Neid auf alles Gute und Energische und affektiert, das Mittelmäßige zu protegieren. [...] Es muß einen indignieren, daß eine so große, außerordentliche Kraft für die gute Sache so ganz verlorengeht“³.

Eine eindeutige Qualifizierung Herders fällt also schwer: Was war er denn nun eigentlich? Einen wirklichen Dichter wird man ihn nur sehr eingeschränkt nennen können. Ein zunftgemäßer Theologe war der Weimarer Generalsuperintendent auch wohl kaum⁴. Gleiches ließe sich von Herder als Philosoph sagen. Auch als Historiker wird man ihn streng genommen nicht ansprechen dürfen. Und die Wirksamkeit als Übersetzer gilt üblicherweise als eine Nebenbeschäftigung, die allein genommen noch keinen Platz im Pantheon zu sichern vermag⁵.

-
- 1 Vgl. hierzu die vorzügliche und reichlich illustrierte Biographie von Friedrich Wilhelm Kantzenbach, Johann Gottfried Herder mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. Hamburg 1970 (rowohlts monographien), in der allerdings die zahlreichen Zitate nicht nachgewiesen werden, und Michael Zarella, Johann Gottfried Herder. Prediger der Humanität. Weimar/Wien 2002, mit einem knappen Überblick zum gegenwärtigen Stand der Herder-Rezeption (S. 5 ff). Zu den großen geistesgeschichtlichen Zusammenhängen, in die Herder einzuordnen ist, vgl. Hermann A. Korff, Geist der Goethezeit. Versuch einer ideellen Entwicklung der klassisch-romantischen Literaturgeschichte. Teil 1: Sturm und Drang. 8. Aufl. Leipzig 1966, passim, und Hermann Hettner, Geschichte der deutschen Literatur im achtzehnten Jahrhundert. Bd. 2, Berlin/Weimar 1979, S. 25-81.
 - 2 Ausgewählte Briefe von Christoph Martin Wieland an verschiedene Freunde. Bd. 2, Zürich 1815, S. 283.
 - 3 Zit. nach Kantzenbach (wie Anm. 1), S. 120 f.
 - 4 Vgl. z.B. Karl Barth, Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. 3. Aufl. Berlin (Ost) 1961, S. 302, der nach allem hohen Lob auf Herder abschließend urteilte: „Wie anders würden alle Dinge aussehen, wenn man von Herder, dem Inaugurator der typischen Theologie des 19. Jahrhunderts vor ihrer Inauguration durch Schleiermacher, auch sagen könnte, daß er verstanden habe, was Kirche und Gnade ist! Auch das kann man von Herder bei aller Anerkennung der Bedeutsamkeit seines Wollens nur unter schwersten Vorbehalten sagen. Und wenn es in der Theologie vielleicht gerade auf dieses Verstehen ankommen sollte [...], dann wäre das Morgenrot einer neuen Zeit, das viele in Herder gesehen haben wollen, doch auch nur ein bengalisches Feuer gewesen“.
 - 5 Vgl. allerdings Reinhard Tgahrt (Hg.), Weltliteratur. Die Lust am Übersetzen im Jahrhundert Goethes. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum Marbach am Neckar. Marbach 1982 (Marbacher Kataloge 37).

Herder war von allem etwas, vor allem aber war er ein weitläufiger Steinbruch, aus dem sich unzählige Zeitgenossen und Nachgeborene – auch weit über die deutschen Grenzen hinaus⁶ – immer wieder – bewußt und noch mehr unbewußt – dankbar und oft mit größtem Gewinn bedienten. Er war der große Vordenker und Anreger, dem es selber selten gegeben war, ein Werk wirklich zu vollenden. Herder deutete vieles an und ließ das Meiste offen⁷.

Ob es sich hierbei gleichsam um eine konstitutionelle Schwäche Herders handelte oder um taktische Manipulationen einer vielfach gebundenen Persönlichkeit⁸, wird sich kaum beantworten lassen. Damit wurde Herder aber zum Objekt einer Exegese, die den Spannungsbogen zwischen der philologisch-historischen Rekonstruktion und weitausholenden philosophisch-theologischen Spekulationen umfaßt. Auch in formaler Hinsicht blieb allzu vieles bei ihm Fragment, Skizze oder Entwurf, als daß seine ‚Schriften‘ jemals im besten Sinne populär geworden wären. Herder wird überall genannt, selten aber im Original gelesen. Er wirkte als ein in seiner Zeit und weit darüber hinaus vielfach wirksamer Katalysator. Vieles wäre ohne Herder gar nicht oder doch nicht so vorstellbar, aber seine Persönlichkeit geriet darüber ins Schattenhafte. Die Literatur über Herder ist immens, im wahrsten Sinne des Wortes uferlos und inzwischen ebenso international, wie es seine Interessen und Hinweise waren⁹. Herders Name zierte und ziert auch so manche Institutionen¹⁰ und Auszeichnungen¹¹,

-
- 6 Bei Regine Otto (Hg.), Nationen und Kulturen. Zum 250. Geburtstag Johann Gottfried Herders. Würzburg 1996, wird das u.a. für Rußland, die Slowakei, Armenien und Skandinavien im einzelnen illustriert, ohne daß damit auch nur annähernd die Wirkungsweite Herders erfaßt worden wäre.
 - 7 Bemerkenswert ist die Charakteristik Herders, die Ludwig Geiger (1848-1920), der Sohn Abraham Geigers, des bedeutendsten Vertreters der jüdischen Reformbewegung im 19. Jahrhundert, und Herausgeber des Goethe-Jahrbuchs von 1880-1914, notierte: „Man wird sagen müssen, unter den Genien allerersten Ranges des 18. Jahrhunderts hat er keinen Platz, diese sind Lessing, Kant, Goethe, Schiller, aber unter denen zweiten Ranges steht er gewiß an erster Stelle, so daß Wieland und Klopstock erst in gemessenem Abstand ihm folgen. [...] Die Eigentümlichkeit Herders besteht [...] darin, daß er immer aphoristisch, fragmentarisch ist und bleibt. [...] Es ist in dem Manne eine merkwürdige Mischung von Wärme und Kälte; sein Leben bietet Züge, die man nur als allzu menschliche bezeichnen muß [...]. Aber es darf nie vergessen werden, daß er nicht etwa bloß für Goethe, sondern für die Literatur überhaupt der große Anreger war [...]. Herder hat in die verschiedensten Gebiete eingegriffen, Geschichte, Philosophie, Theologie, Ästhetik, Dichtkunst; auf keinem ist er ein Neuschöpfer und Begründer eines Riesenbaues, aber in allem hat er beeinflussend und befruchtend gewirkt“. Vgl. Ludwig Geiger, Die Deutsche Literatur und die Juden. Berlin 1910, S. 65 f.
 - 8 Emil Adler, Johann Gottfried Herder und das Judentum. In: Kurt Mueller-Vollmer (Hg.), Herder today. Contributions from the International Herder Conference, Nov. 5-8, 1987, Stanford, California/Berlin/New York 1990, S. 382-401, zitiert auf S. 397 die Klage Herders von 1767: „Wäre unser Bücherton in Deutschland Republikanischer; wie manches hätte ich deutlich sagen können, wo ich jetzt vielleicht dunkel, oder kühn in Parabeln und Anspielungen rede“ (Bernhard Suphan (Hg.), Johann Gottfried Herder. Sämtliche Werke. Berlin 1877-1913, Nd: Hildesheim 1994/95 = SWS 1, S. 528).
 - 9 Vgl. u.a. Gottfried Günther, Albina A. Volgina u. Siegfried Seifert (Hg.), Herder-Bibliographie. Berlin (Ost)/Weimar 1978 – Doris Kuhles, Herder-Bibliographie 1977-1992. Stuttgart/Weimar 1994 (Personalbibliographien zur neueren deutschen Literatur 1), sowie die fortlaufende Bibliographie im Herder-Jahrbuch. Studien zum 18. Jahrhundert. Stuttgart/Weimar 1994 ff.
 - 10 Vgl. zum Marburger Herder-Institut Hugo Weczerka, Johann-Gottfried-Herder-Forschungsrat und Johann-Gottfried-Herder-Institut. Entstehung und Entwicklung eines Verbundes der Ost-

aber es sei doch die Frage erlaubt, ob die auf solche Weise mit Herder Verbundenen immer genau angeben können, was solche Patronage nun eigentlich besagt.

Der steinbruchartige Charakter von Herders Schaffen machte es denn auch möglich, daß er in den deutschen Diktaturen auf prominente Weise ausgebeutet wurde. Die Herder-Rezeption unter den Auspizien des Nationalsozialismus ist inzwischen weitgehend aufgearbeitet worden¹². Beispiele dafür, daß Herder gegen den neuen Ungeist aufgerufen wurde, sind kaum zu finden¹³. Um was es den Nazis dabei ging, soll hier nur mit einem Zitat aus dem Grußwort des Hitler-Stellvertreters Rudolf Heß bei der Hauptversammlung der Goethe-Gesellschaft 1934 illustriert werden:

„Der geistige Gehalt der Bewegung, die zu erleben wir das Glück haben, wurzelt in dem Urgrund, aus dem aufquoll, was in Hamann, Herder, Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist, Fichte deutsch ist. In diesen Gottbegnadeten vollzog sich, um ein Wort des Führers zu gebrauchen, die Fleischwerdung der höchsten Werte unseres Volkes. Sie haben den Grundstein für die deutsche Zukunft gelegt; an uns ist es, auf diesem ‚letzten guten Fundament‘ weiterzubauen“¹⁴.

Darf bzw. muß Herder mit dieser Okkupation durch den Ungeist belastet werden? Nach der Besetzung Rigas durch die deutsche Wehrmacht am 1. Juli 1941 und der Einrichtung eines Ghettos dort¹⁵ wurden in den Wäldern von Birknieki und Rumbala, in Salaspils und in Kaiserwald Tausende von Juden ermordet, unter ihnen Simon Dubnow s.A., der größte Historiker des Judentums nach Heinrich Graetz¹⁶. Etwa zur gleichen Zeit notierte aber z.B. der holländi-

mitteleuropaforschung. Marburg/Lahn 1992 – Herder-Institut Marburg (Hg.), Das Herder-Institut. Eine Forschungsstätte für die historische Ostmitteleuropa-Forschung. Marburg 2000 – Zum Herder-Institut in Leipzig Lothar Rathmann (Hg.), 30 Jahre Herder-Institut der Karl-Marx-Universität Leipzig. Reden anlässlich des Festaktes am 20. Juni 1986. Leipzig 1987 (Leipziger Universitätsreden NF 68).

- 11 Vgl. Britta Scheideler, Kontinuitäten und Wandlungen in der Herderrezeption am Beispiel des Herder-Preises von 1936 und 1963. In: Jost Schneider (Hg.), Herder im „Dritten Reich“. Bielefeld 1994, S. 73-90.
- 12 Vgl. Bernhard Zeller (Hg.), Klassiker in finsternen Zeiten 1933-1945. Eine Ausstellung des Deutschen Literaturarchivs im Schiller-Nationalmuseum. 2 Bde. Marbach am Neckar 1983 (Marbacher Kataloge 38) – Bernhard Becker, Herder-Rezeption in Deutschland. Eine ideologiekritische Untersuchung. St. Ingbert 1987 (Saarbrücker Beiträge zur Literaturwissenschaft 14), S. 133-193 – Schneider (wie Anm. 11).
- 13 Vgl. aber z.B. – durchaus von Geist und Zeit der Sprache geprägt, aber in der Sache doch ganz klar – Walter Kriewald, Herders Gedanken über die Verbindung von Religion und Volkstum. Diss. Phil. Breslau 1935, S. 45 f. „Auf eine kurze knappe Formel gebracht, lautet also die Frage, von der aus der endgültige Beweis für oder gegen die Lebendigkeit der Herderschen Gedanken geführt werden muß: Geist oder Blut? [...] Rosenbergs Standpunkt ist wohl verständlich als Reaktion gegen eine Epoche unserer Geistesgeschichte, die überwunden werden muß, damit das gesunde Leben sich Bahn brechen kann. Das Entscheidende in der Frage, die uns beschäftigt hat, aber sagt keineswegs er, sondern immer noch Herder, der noch längst nicht überwunden ist“.
- 14 Zit. nach Zeller (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 208.
- 15 Vgl. Herbert Obenaus, Die Deportation deutscher Juden nach Riga. In: Ansgar Koschel u. Helker Pflug (Hg.), Die vergessenen Juden in den baltischen Staaten. Ein Symposium vom 4. bis 7. Juli in Hannover. Köln 1998 (Galut Nordost Sonderheft 2), S. 85-96.
- 16 Vgl. Israel Gutmann (Hg.), Enzyklopädie des Holocaust. Berlin 1993, Bd. 2, S. 1228-1232 – Wolfgang Scheller u. Diana Schulle (Bearb.), Buch der Erinnerung. Die ins Baltikum deportierten deutschen, österreichischen und tschechoslowakischen Juden. Hg. vom Volksbund Deutscher Kriegsgräberfürsorge e.V. und dem Riga-Komitee der deutschen Städte gemeinsam mit der

sche jüdische Literat Nico Rost in seinem Tagebuch, das er als Häftling im Dachauer Krankenrevier schreiben konnte:

„Ich habe mich dann – mehr noch als früher – in die deutschen Klassiker vertieft und angefangen, sie mit anderen Augen zu lesen. Dadurch habe ich noch deutlicher erkannt, daß Goethe und Schiller, Herder und Hölderlin noch leben werden, wenn alle Bindings und Johsts, alle Dwingers und Bluncks schon vergessen sind. Es gibt nämlich eine bleibende deutsche Literatur, und es gibt eine Naziliteratur, die schnell genug verschwinden wird“¹⁷.

Die Instrumentalisierung Herders in der DDR war im Gegenüber alledem, was man ihm im ‚Dritten Reich‘ angetan hatte, wesentlich diffuser und ist im übrigen, wenn ich richtig sehe, bisher erst ansatzweise analysiert worden¹⁸. Hierfür wären u.a. auch die Herder-Rezeption in Rußland bzw. der Sowjetunion, die kulturpolitischen Leitlinien der Sowjetischen Militäradministration in Deutschland (SMAD), die Erbe-Politik der SED in den verschiedenen Phasen ihrer Herrschaft, die Tätigkeit des Kulturbundes zur demokratischen Erneuerung Deutschlands unter seinem Präsidenten Johannes R. Becher und das kulturpolitische Wirken der Ost-CDU genauer zu untersuchen. Populär gewendet wurde Herder in der DDR vor allem immer deshalb gerühmt, weil er „die wissenschaftliche Beschäftigung mit den slawischen Völkern und damit auch die positive Beurteilung ihrer kulturellen Leistungen“ gefördert hatte¹⁹.

Die Rückerinnerungen an den totalitären Mißbrauch Herders dürften im Rahmen unserer Erörterungen nicht gänzlich unangebracht sein, können sie doch darauf aufmerksam machen, auf welches möglicherweise vermintes Gelände sich derjenige begibt, der das Thema ‚Herder und das Judentum‘ aufzugreifen ver-

Stiftung Neue Synagoge Berlin – Centrum Judaicum und der Gedenkstätte „Haus der Wannsee-Konferenz“. 2 Bde., München 2003.

17 Zitiert nach Zeller (wie Anm. 12), Bd. 2, S. 223.

18 Vgl. hierzu vor allem Becker (wie Anm. 12), S. 193-216 – Ders., Phasen der Herder-Rezeption von 1871-1945. In: Gerhard Sauder (Hg.), Johann Gottfried Herder 1744-1803. Hamburg 1987 (Studien zum sechzehnten Jahrhundert 9), S. 423-436 – Regine Otto, Zur Herder-Forschung in der DDR – Resultate, Tendenzen, Aufgaben. In: Mueller-Vollmer (wie Anm. 8), S. 431-445. Die Verf., Mitarbeiterin im Institut für Klassische Deutsche Literatur der Nationalen Forschungs- und Gedenkstätten der Klassischen Deutschen Literatur in Weimar, erstattete auf der Herder-Konferenz der Stanford-University im November 1987 bereits einen bemerkenswert kritischen Bericht „zur Herder-Forschung in der DDR“, konzentrierte sich allerdings auf die seriöse wissenschaftliche Beschäftigung mit Herder in der DDR, die respektable Einzelleistungen vorweisen konnte, vor allem im Bereich der Editionstätigkeit. Aus einseharen Gründen verzichtete die Autorin auf eine Darstellung der kulturpolitischen und propagandistischen Verwertung Herders in der DDR, zu der dann auch noch die ideologische Inanspruchnahme Herders im Bereich der DDR-Volksbildung hinzuzunehmen wäre. Vgl. weiter Günter Arnold, Historische Anlässe, Quellen, Illusionen von Herders Nationalstaatsgedanken für Rußland (Thesen). In: Otto (wie Anm. 6), S. 320.

19 Günter Albrecht, Kurt Böttcher, Herbert Greiner-Mai u. Paul Günter Krohn, Lexikon deutschsprachiger Schriftsteller von den Anfängen bis zur Gegenwart. Bd. 1, Leipzig 1967, S. 562. Die Öffnung Herders gegenüber dem Osten veranlaßte übrigens noch 1942 den aus Prag stammenden Professor Herbert Cysarz zu folgender Betrachtung: „Deutsche Klassik und Romantik, Herder und Goethe haben fast alle Völker des Ostens und Südostens zu sich selbst befreien geholfen. [...] Und dieser Aufgang einer nationalen Ökumene, der sich im jüngsten Jahrhundert noch oft genug tragisch gegen uns selbst gekehrt hat, gibt auch dem währenden Krieg, so blind er gegen uns vom Zaun gebrochen worden ist, eine Vorgeschichte und Jahrtausendtiefe [...]“. Zit. nach Zeller (wie Anm. 12), Bd. 1, S. 260.

sucht. Die grundlegende Frage, um die es hier gehen soll, lautet: War Herder ein Judenfreund oder ihr Gegner²⁰? Oder noch provokativer gefragt: Könnte es Zusammenhänge zwischen Herder und dem Massenmord in den Wäldern um Riga geben²¹?

Aber ist das Thema „Herder und das Judentum“ überhaupt ein Thema? Einige Titel dieser Art liegen zwar vor, doch das besagt wenig und läßt sich eher mit der Griffigkeit einer solchen Kurzformel begründen als mit der Behauptung, ‚Herder und das Judentum‘ wäre wirklich ein Thema²². Das Judentum und die Juden waren genau betrachtet für Herder kein Thema, zu dem er sich jemals im Zusammenhang geäußert hätte. Gleichwohl war ihm das Problem immer in einzelnen Aspekten dieser Thematik gegenwärtig, die für ihn aber wenig miteinander zu tun haben und in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen erörtert werden. Es scheint mir deshalb sinnvoll, diese Einzelkomplexe zunächst jeden für sich zu betrachten, bevor der höchst problematische Versuch einer Synthese gewagt wird. Um welche Komplexe geht es also?

1. Die „ebräische Poesie“
2. Die rabbinische Literatur
3. Juden und Judentum als ‚Volk‘.

1. Die „ebräische Poesie“

Herders Zugang zur „ebräischen Poesie“²³ war zunächst ein ganz persönlicher. Die Bibel war seine erste Bildungsquelle überhaupt gewesen. Noch der alte Herder bekannte, er wäre der Bibel zuliebe Theologe geworden²⁴. Schon im ‚Versuch einer Geschichte der lyrischen Dichtkunst‘ noch aus der Königsberger

20 Zwei der bekanntesten jüdischen Nachschlagewerke halten sich hier auffallend zurück, vgl. Georg Herlitz u. Bruno Kirschner (Hg.), Jüdisches Lexikon. Bd. 2, Berlin 1927 (ND Königstein/Ts. 1982); Sp. 1547 f – Encyclopedia Judaica. Bd. 8, Jerusalem 1971, Sp. 343 f.

21 Eine deutliche Verbindung zwischen der deutschen Spätaufklärung und der Shoa konstruierte z.B. Paul Lawrence Rose, German Question Jewish Question. Revolutionary Antisemitism from Kant to Wagner. Princeton 1993 – Vgl. dazu die Kritik von Karl Menges, Another Concept in the „Sonderweg“-Debate? P.L. Rose’s „Revolutionary Antisemitism“ and the Prehistory of the Holocaust. In: German Studies Review 18.2 (1995), S. 291-314, und Ernest A. Menze, Herders „deutsche Art von ‚Humanität‘“ und die jüdische Frage: Geschichtliches Umfeld und moderne Kritik. In: Judaica 49 (1993), S. 156-169 (eine englische Fassung dieses Aufsatzes erschien in Martin Bollacher (Hg.), Johann Gottfried Herder. Geschichte und Kultur. Würzburg 1994, S. 213-228).

22 Das Moses-Mendelssohn-Zentrum an der Universität Potsdam veranstaltete vom 1. bis 4. September 2002 eine Konferenz ‚Hebräische Poesie und jüdischer Volksgeist‘ zum „ambivalenten Verhältnis Herders zum Judentum sowie seine bislang in der Forschung unberücksichtigt gebliebene Rezeption durch jüdische Intellektuelle, etwa durch die Haskala – die jüdische Aufklärung – oder den Zionismus“ (Text eines Informationsblattes). Die Referate dieser Veranstaltung werden bei Olms in Hildesheim gedruckt.

23 Erstaunlicherweise findet Herders Beschäftigung mit der „ebräischen Poesie“ keinerlei Berücksichtigung bei Barbara Stemmrich-Köhler, Zur Funktion der orientalischen Poesie bei Goethe, Herder, Hegel. Exotische Klassik und ästhetische Systematik in den „Noten und Abhandlungen zu besserem Verständnis des West-östlichen Divans“ Goethes. In: Frühschriften Herders und in Hegels Vorlesungen zur Ästhetik. Frankfurt/M. u.a. 1992 (Bochumer Schriften zur deutschen Literatur 31).

24 Vgl. H. Hettner (wie Anm. 1), Bd. 2, S. 34.

Zeit²⁵ tritt Herder für die dichterische Autonomie der Bibel ein. Diesen Gedanken wird er dann – nach mannigfachen weiteren Vorarbeiten in den Studien über die ‚Älteste Urkunde des Menschgeschlechts‘, 1774/76 in Riga in vier Teilen erschienen – zu der Auffassung verdichten, die Schöpfungs-, Sintflut- und Mosesgeschichten der hebräischen Bibel seien nichts anderes als alte orientalische Nationalgesänge²⁶. 1778 verteidigte Herder in der Schrift ‚Lieder der Liebe‘ das Schir-ha-schirim des Salomo gegen die traditionellen jüdischen und christlichen mystischen und rationalistischen Uminterpretationen und klassifizierte das Hohelied als eine Sammlung „altmorgenländischer Minnegesänge“²⁷. In den ‚Briefen, das Studium der Theologie betreffend‘ von 1780 wurde die Perspektive lebendiger Volksdichtung auf die ganze hebräische Bibel ausgedehnt²⁸. Alles, was bisher gleichsam noch tastend von Herder in dieser Richtung formuliert worden war, kumulierte in den Dialogen ‚Vom Geist der Ebräischen Poesie‘, die Herder 1782 als „eine Anleitung für die Liebhaber derselben und der ältesten Geschichte des menschlichen Geistes“ verstanden wissen wollte. Einigermaßen revolutionär mußte Herders grundsätzliche Erklärung zu seinem Umgang mit der alt-hebräischen Überlieferung wirken: „Wir wollen nur von ihr als einem Werkzeug alter Poesie reden“²⁹. Ebenso neu war – wenigstens in der Weise, in der das vorgetragen wurde – Herders Einbeziehung der historischen und klimatischen Rahmenbedingungen jeder Sprache in die Interpretation und seine Forderung, der Interpret müsse sich mit den unterschiedlichen Stadien poetischer Überlieferung gleichzeitig machen:

„Um von einer Nation zu urtheilen, muß man in ihre Zeit, ihr Land, ihren Kreis der Denkart und Empfindung treten, sehen, wie sie lebt; wie sie erzogen wird; was für Gegenstände sie sieht; was für Dinge sie mit Leidenschaft liebt; wie ihre Luft, ihr Himmel, der Bau ihrer Organe, ihr Tanz, ihre Musik sei. Dies alles muß man nicht als Fremdling oder Feind, sondern als ihr Bruder und Mitgeborener kennen lernen [...]“³⁰.

Nur der „Bruder und Mitgeborene“ wird „den Geist der ebräischen Sprache“ begreifen: „Sie ist voll Athems der Seele; sie tönt nicht wie die griechische, aber sie haucht, sie lebt“³¹. Aber gerade deshalb, weil sich Herder der alt-hebräischen Literatur so historisch präzise und einführend nähert, kann er diese als „eine Poesie Himmels und der Erde“³² apostrophieren und zum innersten Kern aller der weitläufigen Erzählzusammenhänge der hebräischen Bibel vorstoßen: „Bei den Ebräern ist die Geschichte selbst eigentlich Poesie, d.i. Tradition einer Erzählung, die auch als gegenwärtig gemacht wird: also hilft diese Unbestimmtheit

25 SWS 32, S. 93 f.

26 Vgl. SWS 8, S. 485. Vgl. auch Christoph Bultmann, Die biblische Urgeschichte in der Aufklärung. Johann Gottfried Herders Interpretation der Genesis als Antwort auf die Religionskritik David Humes. Tübingen 1999 (BHTh 110).

27 Vgl. SWS 8. Vgl. Adler, Herder und das Judentum (wie Anm. 8), S. 388-391.

28 Vgl. SWS 10, 7: „Das beste Lesen dieses göttlichen Buches ist menschlich“.

29 SWS 11, S. 225.

30 SWS 11, S. 226.

31 SWS 11, S. 232.

32 SWS 11, S. 255.

oder Verschwebung der Zeiten ausdrücklich der Evidenz, der hellen und klaren Gegenwart dessen, was beschrieben, erzählt oder verkündigt wird“³³. Jetzt wird, um hier von zahlreichen weiteren tiefschürfenden Einsichten Herders in den „Geist der ebräischen Poesie“ einmal abzusehen, die eigentliche Leistung dieser Interpretation erkennbar: Die konsequente Betrachtung der hebräischen Überlieferung als „Poesie“ nimmt dieser nichts weg, sondern verortet sie historisch so präzise, daß ihre überzeitliche Bedeutsamkeit nicht mehr nur reine Behauptung bleibt, sondern ihre „helle und klare Gegenwart“ aufzusehen beginnt³⁴.

Im sechsten Buch der ‚Adrastea‘, das 1804 posthum erschien, formulierte Herder eine weitere Begründung für seine „vernünftige Auslegung“ der hebräischen Literatur:

„Man verglich, und fand eine Einförmigkeit der Denk- und Lebensweise, des Ausdrucks selbst, bei allen sogenannt-Semitschen Völkern, zum erstaunen. Die Schriften der alten Ebräer und ihre Traditionen erläuterten sich dadurch von selbst; sie treten aus einer mystisch-rabbinischen Dämmerung ins Licht einer gemeinsamen Völker-Ansicht. [...] Sollte nicht der Genius Eines Volks die Anstalten der andern erläutern? Man fand, man übertrieb Manches; die Forschung in den Alterthümern beider Völker weckte sich durch einander. [...] Die einzige göttliche Art der Auslegung ist natürlich, vernünftig; rabbinische Träumereien, die sich auf nichts gründen, sind es nicht; stolze Vorurtheile endlich, die nur dem Spott Platz machen, sind es am mindesten. Eine Reihe von Vorurtheilen gegen den Inhalt dieser Schriften fallen weg, seitdem man sie gesund, d.i. local und Zeitmäßig anzusehen und auszulegen gelernt hat; ein großer Theil von Voltaires Späßen paßt nicht mehr auf dieselbe“³⁵.

Die gelehrte Forschung hat sich selbstverständlich mit der Frage nach der Originalität von Herders Umgang mit der hebräischen Bibel eingehend beschäftigt³⁶. Die historisch-kritische Fragestellung Spinozas³⁷ wird bei ihm ja nicht aufgenommen, sondern zu einer „historisch-ästhetischen“³⁸ umgeformt. Die Abhängigkeit Herders von Hamanns Inkarnationsverständnis, nach dem die Herabneigung Gottes ins „Fleisch“ der Heiligen Schrift geschah, ist zumindest erwägenswert³⁹. Auch der Zusammenhang mit Rousseaus Mythos-Lehre ist keineswegs unwahrscheinlich⁴⁰. Über die religionswissenschaftlich vergleichen-

33 SWS 11, S. 234.

34 Vgl. Geiger (wie Anm. 7), S. 69: „Alles das mochte die Theologen befremden, den Gelehrten seltsam erscheinen. Für die große Menge der Gebildeten war das die einzige Möglichkeit der Rettung der alten Denkmäler, denn durch solche poetischen Darlegungen schuf Herder eine neue Epoche für das Verständnis der Bibel“. Vgl. auch die Hinweise Geigers zu den weiteren Auswirkungen der Herderschen Studien zur hebräischen Bibel S. 70 f.

35 SWS 24, S. 350-352.

36 Vgl. dazu beispielsweise Ulrich Faust, *Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder*. Münster 1977 (Aevum Christianum 12), S. 54-69.

37 Vgl. z.B. Franz R. Merkel, *Zur Geschichte der Bibelkritik*. In: NThT 26(1937), S. 27-36, bes. S. 30.

38 So Klaus Scholder, *Herder und die Anfänge der historischen Theologie*. In: EvTh 22 (1962), S. 425-440, bes. S. 432.

39 Vgl. Hans-Joachim Kraus, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments von der Reformation bis zur Gegenwart*. Neuenkirchen 1956, S. 104 ff.

40 Vgl. z.B. Hans Matthias Wolff, *Der junge Herder und die Entwicklungsidee Rousseaus*. Baltimore 1942 (Publications of the Modern Language Association of America 57, 1), S. 753-819.

den Studien, die ihn zu einer „gemeinen Völker-Ansicht“ der „morgenländischen Literatur“ führten, hat Herder selber ausführlich berichtet. Wie immer hier nun aber auch mögliche oder tatsächliche Einflüsse und Abhängigkeiten gesehen werden mögen, so bleibt doch festzuhalten, daß Herder auch hier nicht systematisch gedacht und gearbeitet hat. Er nahm manches auf und popularisierte es in so ungemein wirkungskräftiger Weise, daß viele davon zehren konnten. Aber das blieb dann eben auch so etwas wie ein Journalismus der höchsten Art, der sich den Anstrengungen der gelehrten, also auf Systematik bedachten Herder-Exegese prinzipiell versperrt.

2. Die rabbinische Literatur

So berechtigt die hermeneutischen Aufschlüsse gerühmt werden, die Herder hinsichtlich der hebräischen Bibel vermittelte, so unklar scheint sein Verhältnis zur rabbinischen Literatur des Judentums zu sein. Sehr viel hat er davon und vom rabbinischen Hebräisch und Aramäisch oder gar dem Judendeutsch bzw. Jiddisch übrigens nicht gewußt – wie schon Mendelssohn in einem Brief an Herder freundlich andeutete⁴¹. Das zeigt auch Herders Votum zur nachbiblischen Entwicklung der jüdischen Idiome: „Das arme Volk war in die Welt zerstreuet: die Meisten bildeten also ihren Ausdruck nach dem Genius der Sprachen, unter denen sie lebten, und es ward ein trauriges Gemisch, an das wir hier nicht denken mögen“⁴², heißt es da in direkter Gegenüberstellung zur „ebräischen Poesie“⁴³. Unüberhörbar artikuliert Herder seine Verfalls-idee, wenn er 1792 schrieb:

„Die Poesie der Ebräer, als die älteste, faßt schon einen Zeitraum vielleicht von mehr als einem Jahrtausende in sich, und geht der Literatur der Araber, Griechen und Römer größtentheils ganz vorher. Sie ward in einer Sprache geschrieben, die sich zur eigentlich wissenschaftlichen Cultur nie ausgebildet hat, weil ihr lebendiger Gebrauch

41 In dem Brief vom 20.6.1780 heißt es: „Sie mein Herr, haben gezeigt, daß Sie das Hebräische sehr gut verstehen. Vielleicht haben Sie auch einige Kenntnis des Rabbinischen“. Hier zit. nach Franz Kobler (Hg.), *Juden und Judentum in deutschen Briefen aus drei Jahrhunderten*. Wien 1935 (ND: Königstein/Ts. 1984), S. 73 f.

42 SWS 11, S. 229.

43 Vgl. dazu Jeffrey A. Grossman, *The Discourse on Yiddish in Germany. From the Enlightenment to the Second Empire*. Rochester, NY 2000 (Studies in German Literature, Linguistics, and Culture), S. 50: „The image of a corrupt language, a ‚sad mixture‘, that Herder presents here corresponds to that image of Jewish culture presented in the Ideen in cultural historical terms, which also appears as the image of Jewish culture in his day. [...] While Herder attributes the linguistic and moral corruption of Jewish culture in part of treatment of Jews by non-Jews, he also attributes it in his era to the influence exerted upon them by that separation from their national homeland over the centuries, a view that later finds resonance within some sections of the Zionist movement [...]. Herder does not, however, draw an analogy between the corruption of Jewish language and the moral corruption of Jewish culture. The linguistic corruption functions rather, according to Herder’s view of language and national character, as an audible, sensuous sign of that moral corruption, one conditioned by and conditioning Jewish existence in the diaspora“. Vgl. auch schon Ders., *Herder and the Language of Diaspora Jewry*. In: *Monatshefte für deutschen Unterricht, deutsche Sprache und Literatur*. Official organ of the German Section of the Modern Language Association of the Central West and South. Publ. at the University of Wisconsin, Madison, Wis., 86 (1994), H. 1, S. 59-79. Die Monographie von Grossman wurde 1992 unter dem Titel ‚The space of Yiddish in the German and German-Jewish discourse‘ als Dissertation von der University of Texas at Austin angenommen (UMI Dissertation Services Order Number: 9309182).

als einer Nationalsprache zu schnell unterging; man kann also diese Poesie nicht anders als ein frühverblühtes Kind, die Tochter der Jugend eines zerstreuten Volks betrachten, das seitdem nie seine Sprache hat fortbilden können“⁴⁴.

Unter ästhetisch-poetologischen Gesichtspunkten konnte Herder nun allerdings nicht ganz an den ‚Jüdischen Dichtungen und Fabeln‘ vorübergehen. Im ‚Teutschen Merkur‘ von 1781 veröffentlichte er eine gleichnamige Textsammlung, die 1787 in die ‚Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländische Sage‘ als dritter Teil der ‚Zerstreuten Blätter‘ integriert wurde⁴⁵. Bernhard Suphan hat sich seinerzeit die Mühe gemacht, die von Herder verwendeten Quellen zu bestimmen und nachweisen können, daß dieser hierbei durchweg aus zweiter, wenn nicht aus dritter Hand schöpfte⁴⁶. Vor allem Johann Christian Schoettgen⁴⁷, der Rektor der Dresdner Kreuzschule (1687-1751), mit seinen ‚Horae hebraicae et talmudicae‘ von 1733/1742 und der Heidelberger Orientalist Johann Andreas Eisenmenger (1654-1704) mit seinem ‚Entdeckten Judenthum‘ von 1700 (Neuaufgabe: Dresden 1892) und dessen ‚lächerlichen und kurzweiligen Fabeln‘ aus der jüdischen Tradition, wie es in dem barocken Titel dieses Hauptwerkes antijüdischer Polemik christlicher Provenienz heißt⁴⁸, wurden von Herder ausgeschrieben und in einer Weise aneinandergereiht, die in ihrer Beziehungslosigkeit verwundern mag. Erklären läßt sich diese Vorgehensweise nur durch Herders poetische Auffassung auch dieser Textgenres, die er letztlich eben doch noch zur ‚ebräischen Poesie‘ zählt. Die gebotene Trennschärfe zwischen der biblischen und der rabbinischen Literatur fehlt bei Herder. Das ermöglichte ihm, eines Traditionsstromes ansichtig zu werden, den er – je länger je mehr – durch die Rabbinen verunreinigt sah. Diese Betrachtungsweise konnte einerseits zutreffend die großen Zusammenhänge erkennbar machen, verhinderte allerdings auch, das Neue zu erkennen, das sich in der rabbinischen Literatur konkretisierte, als der Tempel verloren war und die Galuth zur jüdischen Existenzweise schlechthin wurde.

Diese Mangelanzeige verliert allerdings sofort an Schärfe, wenn man sich klar macht, was man im Zeitalter Herders überhaupt von der rabbinischen Literatur wußte und wie man mit dem vorhandenen Wissen umging. Im Regelfall wurde diese als Steinbruch für christliche, zumeist antijüdische Argumente benutzt, und selbst innerhalb des zeitgenössischen Judentums, zumindest soweit es Herder überhaupt zugänglich sein konnte, überwogen die antirabbinischen Affekte, z.B. bei Moses Mendelssohn, doch so eindeutig, daß eigentlich jeder angemessene Zugang für Herder zu dieser Tradition versperrt war⁴⁹.

Das illustriert auch sein Umgang mit Begriff und Sache der Kabbala, von der Herder wie die allermeisten seiner christlichen und übrigens auch jüdischen

44 SWS 16, S. 12.

45 Vgl. SWS 26, S. 487, Anm. zu S. 308.

46 Vgl. SWS 26, S. 486 f.

47 Vgl. Georg Müller, Art. ‚Schöttgen‘. In: RE, 3. Aufl. 17 (1906), S. 704 f.

48 Vgl. Gustav Dalman, Art. ‚Eisenmenger‘. In: RE, 3. Aufl. 5 (1898), S. 276 f.

49 Vgl. hierzu u.a. Adler, Herder und das Judentum (wie Anm. 8), S. 386-388.

Zeitgenossen fast nur die von durchweg christlichen Autoren des 17. und 18. Jahrhunderts verbreiteten Vorurteile kannte⁵⁰. Diese werden in der 1787 zuerst erschienenen Abhandlung ‚Gott‘ auch nur am Rande aktiviert, wo es im Zuge der Spinoza-Renaissance seiner Zeit darum geht, die Position des großen Amsterdamer Philosophen gegenüber Lessing, der Spinoza in Verbindung mit der Kabbala gebracht hatte, zu präzisieren:

„Die Philosophie des Spinoza ist von der Kabbala ebenso verschieden, als es vergebliche Mühe ist, jene durch diese läutern zu wollen. Die Kabbala ist ein zusammengefloßener Unrath guter und böser, im Ganzen aber schwärmerischer, dunkler Vorstellungen in ungeheuren Bildern, mit denen der reine heitre philosophische Sinn Spinoza's nicht zu thun fand; sonst wäre er ein Jude geblieben. In seiner ganzen Ethik finden Sie kein Bild und seine wenigen Gleichnisse sind ihm fast mißrathen. Er ist ein Antipode der Kabbala, wenn es je Einen gegeben hat“⁵¹.

Die Heftigkeit dieser Attacke richtete sich vor allem gegen die in der Spinoza-Renaissance skandalisierte Gleichsetzung von Kabbala, Spinozismus und Atheismus, die Friedrich Heinrich Jacobi behauptet hatte⁵².

So fern Herder nun auch der Tradition des rabbinischen Judentum gewesen sein mag⁵³, so sei hier doch auch erwähnt, daß seine Nacherzählungen rabbinischer Legenden wegen ihrer hohen sprachlichen Qualitäten stets so sehr geschätzt⁵⁴ wurden, daß der Berliner Schocken-Verlag noch 1936 eine Ausgabe der ‚Dichtungen aus der morgenländischen Sage‘ veranstaltet hat⁵⁵, zu der Fritz Bamberger das Nachwort schrieb. Bamberger (1902-1984), der im gleichen Jahr

50 Vgl. Eveline Goodman-Thau, Gerd Mattenklott u. Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*. Tübingen 1994 – Dies., *Kabbala und die Literatur der Romantik. Zwischen Magie und Trope*. Tübingen 1999 (Conditio Judaica 27) – Gershom Scholem, *Die letzten Kabbalisten in Deutschland*. In: *Judaica* 3 (1970), S. 218-246, hat wohl zurecht geurteilt, daß die kabbalistische Tradition in Deutschland „ziemlich abrupt“ abgebrochen sei. Was danach unter dem Begriff Kabbala bei Juden und Christen noch gegenwärtig war, hatte mit der eigentlichen Kabbala kaum noch Berührung.

51 SWS 16, 524. Vgl. dazu Horst Folkers, *Der immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling*. In: Goodman-Thau, Mattenklott u. Schulte, *Kabbala und Romantik* (wie Anm. 50), S. 71-95, bes. S. 91 f.

52 Vgl. Friedrich Heinrich Jacobi, *Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau 1785, S. 14. (ND: Bearb. von Marion Lauschke. Hamburg 2000 – Philosophische Bibliothek 517).

53 In den berühmten ‚Stimmen der Völker in Liedern‘ taucht das jüdische Thema überhaupt nur in einer schottischen Ballade ‚Judentochter‘ auf, einem „schauderhaften Märchen, dessen Sage einst so vielen Juden oft Land und Leben gekostet“, wie Herder hinzufügte. Vgl. dazu Christoph Daxelmüller, *Kabbala und Kabbalistik in der Volksliteratur*. In: Goodman-Thau, Mattenklott u. Schulte, *Kabbala und die Literatur der Romantik* (wie Anm. 50), S. 235-258, bes. S. 239 f.

54 Vgl. z.B. Geiger (wie Anm. 7), S. 71.

55 Vgl. Johann Gottfried Herder, *Blätter der Vorzeit. Dichtungen aus der morgenländischen Sage (Jüdische Dichtungen und Fabeln)*. Mit einem Nachwort von Fritz Bamberger. Berlin 1936 (Bücherei des Schocken-Verlags 60). Bamberger machte sich allerdings über Herder als Übersetzer keinerlei Illusionen: „Es ist schön und wichtig, wie Herder es meist verstanden hat, aus sekundären Quellen, die zu apologetischen und dem eigentlichen Stoff meist fremden Zwecken zusammengestellt waren, den reinen jüdischen Kern herauszuspüren. Was dann zustande kam, ist allerdings nicht mehr ursprüngliche und in ihrer unberührten Eigenart übertragene jüdische Literatur, aber ein bemerkenswertes Zeugnis der Anregung, welche die alte jüdische Literatur der Weltliteratur gegeben hat“ (S. 91).

im Berliner Philo-Verlag noch einmal die „Geschichte des jüdischen Geistes von Moses bis Mendelssohn“ beschwor⁵⁶, mußte 1939 in die USA emigrieren.

3. Juden und Judentum als „Volk“

Um nun von der Literatur weg zu einer gesicherten Einschätzung des Verhältnisses Herders zu Juden und dem Judentum als „Volk“ bzw. Nation⁵⁷ zu gelangen, mag es sinnvoll sein, zunächst zwei Voten aus den ‚Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit‘ einander unmittelbar gegenüberzustellen.

Zum einen heißt es da über die „Hebräer“ und ihre Rolle in der Geschichte:

„Sehr klein erscheinen die Hebräer, wenn man sie unmittelbar nach den Persern betrachtet. Klein war ihr Land, arm die Rolle, die sie in und außer demselben auf dem Schauplatz der Welt spielten, auf welchem sie fast nie Eroberer waren. Indessen haben sie durch den Willen des Schicksals und durch eine Reihe von Veranlassungen, deren Ursachen sich leicht ergeben, mehr als irgend eine asiatische Nation auf andere Völker gewirkt; ja, gewissermaßen sind sie, sowol durch das Christenthum, als den Mohamedanismus, eine Unterlage des größten Theils der Weltaufklärung geworden“⁵⁸.

Das andere berühmt-berüchtigte Zitat stammt aus dem Kapitel ‚Fremde Völker in Europa‘, das über Araber⁵⁹, Türken⁶⁰, Juden, Armenier⁶¹ und Zigeuner⁶² handelt:

„Die Juden betrachten wir hier nur als die parasitische Pflanze, die sich beinah allen europäischen Nationen angehängt und mehr oder minder von ihrem Saft an sich gezogen hat. Nach dem Untergange des alten Roms waren ihrer, vergleichungsweise, nur noch wenige in Europa; durch die Verfolgungen der Araber kamen sie in großen Haufen herüber, und haben sich selbst nationenweise vertheilt. Daß sie den Aussatz in unseren Welttheil gebracht, ist unwahrscheinlich; ein ärgerer Aussatz war’s, daß sie in allen barbarischen Jahrhunderten als Wechsler, Unterhändler und Reichsknechte niederträchtige Werkzeuge des Wuchers wurden, und gegen eignen Gewinn die barbarisch stolze Unwissenheit der Europäer im Handel dadurch stärkten. Grausam ging man oft mit ihnen um, und erpreßte tyrannisch, was sie durch Geiz und Betrug, oder durch Fleiß, Klugheit und Ordnung erworben hatten; indem sie aber solcher Begegnungen gewohnt waren und selbst darauf rechnen mußten, so überlisteten und erpreßten sie desto mehr“⁶³.

56 Vgl. Fritz Bamberger, *Jüdische Gestalten und ihre Zeit. Eine Geschichte des jüdischen Geistes von Moses bis Mendelssohn*. Berlin 1936 (Schriftenreihe der C.-V. Zeitung 3).

57 Vgl. u.a. Ernest A. Menze, *Herder and the „Jewish Nation“*. Continuity and Supersession. In: *Otto, Nationen und Kulturen* (wie Anm. 6), S. 471-486.

58 SWS 14, S. 58.

59 Das Problem der Araber in Europa betrachtete Herder als erledigt: „Ja, da viele derselben in den von ihnen bewohnten Ländern zum Christenthum übergetreten sind, so sind sie dadurch in Spanien, Sicilien und sonst, Europa selbst einverleibt worden“, SWS 14, S. 282 f.

60 Zu den Türken erklärt Herder kurz und bündig: „Denn was sollen Fremdlinge, die noch nach Jahrtausenden asiatische Barbaren sein wollen, was sollen sie in Europa?“ SWS 14, S. 283.

61 Die Armenier klassifizierte Herder „in unserem Welttheil nur als Reisende“, SWS 14, S. 284.

62 Die Zigeuner registriert Herder als „ein zahlreiches, fremdes, heidnisches, unterirdisches Volk fast in allen Ländern Europa’s“, abstammend von einer „verworfenen indischen Kaste“, zu der ihm nur die Frage einfiel: „Wozu taugt sie in Europa, als zur militärischen Zucht, die doch Alles aufs schnellste disciplinirt?“ SWS 14, S. 284 f.

63 SWS 14, S. 283 f.

Unmittelbar anschließend setzt Herder, als ob er über seine antijüdische Suada selber erschrocken sei, dann jedoch ganz anders fort:

„Indessen waren sie [= die Juden] der damaligen Zeit, und sind noch jetzt manchen Ländern unentbehrlich; wie denn auch nicht zu läugnen ist, daß durch sie die hebräische Literatur erhalten, in den dunklen Zeiten, die von den Arabern erlangte Wissenschaft, Arzneikunde und Weltweisheit auch durch sie fortgepflanzt und sonst manches Gute geschaffen worden, wozu sich kein Andrer als ein Jude gebrauchen ließ. Es wird eine Zeit kommen, da man in Europa nicht mehr fragen wird, wer Jude oder Christ sei, denn auch der Jude wird nach europäischen Gesetzen leben, und zum Besten des Staates beitragen. Nur eine barbarische Verfassung hat ihn daran hindern, oder seine Fähigkeit schädlich machen mögen“⁶⁴.

Es muß hier nicht eigens erwähnt werden, daß sich in dem tief zerklüfteten Werk Herders noch manche und in der Literatur ausgiebig traktierte parallele Äußerungen finden lassen. Das Grundproblem des Themas ‚Herder und das Judentum‘ ist aber bereits in diesen Zitaten vollständig präsent: Konnte Herder die hebräische Poesie nicht genug preisen, so sieht er mit dem Beginn der jüdischen Diaspora ab dem Jahr 70 u.Z. einen großen Bruch, d.h. den Beginn der jüdischen Elends- und Verfallsgeschichte, die bis in die Gegenwart anhält – und nur dadurch beendet werden kann, daß die Umwelt die Juden besser behandelt und die Juden sich restlos assimilieren, also ihr Judesein aufgeben.

Was Herder zum nachbiblischen und zeitgenössischen Judentum zu sagen hatte, war stets – man kann es nicht anders sagen – von größter Herzenskälte bestimmt. Der lebendige, konkrete Jude kommt ihm nirgends in den Blick. Stets wird von den Juden nur als einem Kollektiv gesprochen, das als „fremdes Asiatisches Volk“⁶⁵ – im Gegenüber zur deutschen und christlichen Mehrheitsbevölkerung, eben dem deutschen Volk – apostrophiert wird⁶⁶. Welche Konsequenzen aus dieser Betrachtungsweise zu ziehen seien, entfaltete Herder einigermaßen zusammenhängend in dem Text ‚Bekehrung der Juden‘, der im vierten Band der ‚Adrastea‘ von 1802/3 enthalten ist⁶⁷.

Ausgehend von den Aktivitäten des pietistisch motivierten Callenbergschen Instituts zur Bekehrung der Juden in Halle, bestätigt Herder hier, nachdem er jeder Judenmission eine entschiedene Absage erteilt hat, einmal mehr zunächst sein unendliches Distanzbewußtsein gegenüber allem Jüdischem, um sodann die Lösung der Judenfrage alleine als eine ökonomisch-politische zu skizzieren:

„Das Volk ist und bleibt also auch in Europa ein unserem Welttheil fremdes Asiatisches Volk, an jenes alte, unter einem entfernten Himmelsstrich ihm gegebene und nach eigenem Geständniß von ihm unauflösbare Gesetz gebunden. Wiefem nun dies Gesetz und die aus ihm entspringende Denk- oder Lebensweise in unsre Staaten ge-

64 SWS 14, S. 284.

65 SWS 24, 63.

66 Zur Problematik des Volks- und Nationenbegriffs bei Herder vgl. weiter Wilhelm Dantines Beitrag ‚Frühromantik – Romantik – Idealismus‘. In: Karl Heinrich Rengstorff u. Siegfried von Kortzfleisch (Hg.), Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Bd. 2, Stuttgart 1970, S. 177-221, bes. S. 213 ff.

67 Vgl. Karl Menges, Herders „Bekehrung der Juden“. Ein Beitrag zu vielen Beiträgen in der Geschichte der Emanzipation. In: Otto, Nationen und Kulturen (wie Anm. 6), S. 459-470.

höre, ist kein Religionsdisputat mehr, wo über Meinungen und Glauben discurret würde, sondern eine einfache Staatsfrage. „Wie Viele nämlich von diesem fremden Volk, das unter solchem fremden Nationalgesetz, in solcher Denk- und Lebensweise solche und keine andere Geschäfte treibet, diesem und keinem andern Staat entbehrlich, nützlich, oder schädlich seyn? Wie man sie anzusehen und anzuwenden habe?“ dies ist das Problem. Wenn von Sinesen, Indiern, Persern, Zigeunern, Mamlucken, die eben einwanderten, die Rede wäre, bliebe es dieselbe Frage. Jeder Staat hat sie für sich zu beantworten, keiner darf dem andern darüber Gesetze vorschreiben, am wenigstens hat der Philosoph a priori hierüber zu entscheiden“⁶⁸.

Herder lehnt jedes multi-kulturelle Konzept entschieden ab. Ja noch mehr: Er entzieht die Behandlung der Judenfrage auch ausdrücklich dem Bereich der Menschenrechte:

„Wozu jene entfernten Discussionen z.B. über Rechte der Menschheit, wenn blos die Frage ist: „wie viele von diesem fremden Volk dürfen in diesem Europäischen Staat dies ihr Geschäft ohne Nachtheil der Eingeborenen treiben? unter welchen Bedingungen? in welchen Schranken? unter welcher Aufsicht?“ Denn daß eine unbestimmte Menge derselben einen Europäischen, zumal übel organisirten Staat verderbe, davon liefert die Geschichte leider! traurige Beweise. Nicht allgemein Menschenfreundliche Grundsätze, sondern die Verfassung der Nation, in welcher Juden ihr Gewerbe treiben, giebt hierüber Auskunft“⁶⁹.

Großmütig konzediert Herder den Juden allerdings,

„daß die ehemalige Barbarei in Europa zum Verderbniß des Jüdischen Charakters durch ein gewalthätiges und häßliches Betragen gegen dies Vvolk mit beigetragen, welches wir ihm, der Geschichte zufolge, nicht ablägern können; so ist der Europäer Pflicht, die Schulden ihrer Vorfahren zu vergüten, und die durch sie Ehrlos wurden, der Ehre wiederum fähig und werth zu machen“⁷⁰.

Um dieses Ziel zu erreichen, schlägt Herder vor:

1. „daß wir ihnen die Quellen Ehrlosen Gewinnes und Betruges verstopfen, die wir ihnen selbst öffneten und in schlechtorganisirten Staaten noch öffnen“⁷¹,
2. „betrachte sich die Christenheit gegen das Judenthum als der Machthabende, gebildete Theil, gehe ihm mit edlem Beispiel voran, und zwingt ihn gleichsam durch Vorsicht und Zutrauen zur Achtung gegen sich selbst, d.i. zur Ehre“⁷²,
3. „bessere Erziehung; Moral und Cultur. Unvermerkt heben diese die Ungleichheit zwischen Menschen und Menschen auf; sie wecken das Gemüth und ebnen den Charakter. Nun hat der Staat unwidersprechlich das Recht und die Pflicht, Fremdlingen, die er schützt, eine Erziehung zu geben, die seinen Grundsätzen gemäß sei; die Sorge hierfür ist er seinen Eingeborenen schuldig. [...] Gemeinschaftliche Cultur der Seele vereinigt die Menschen aller Zeiten, Gegenden und Völker“⁷³.

68 SWS 24, S. 63 f.

69 SWS 24, S. 64.

70 SWS 24, S. 69.

71 SWS 24, S. 69.

72 SWS 24, S. 71.

73 SWS 24, S. 72 f.

Als Ergebnis der von ihm geforderten Erziehung des Judentums entwickelt Herder eine auf den ersten Blick hinreißende, bei genauerer Betrachtung aber eben doch nur auf die Liquidation des Judentums hinauslaufende Vision:

„Welche Aussicht wäre es, die Juden, ein so scharfsinniges Volk, der Cultur, der Wissenschaften, dem Wohl des Staats, der sie schützt, und andern der Menschheit allgemeinnützlichen Zwecken treuergeben, in ihren Beschäftigungen und in ihrer Denkart selbst rein-humanisirt zu sehen! Abgelegt die alten stolzen Nationalvortheile; weggeworfen die Sitten, die für unsere Zeit und Verfaßung, selbst für unser Klima nicht gehören, arbeiten sie, nicht als Slaven an einem Colisäum, wohl aber als Mitwohner gebildeter Völker am größten und schönsten Coloßeum, dem Bau der Wissenschaften, der Gesammt-Cultur der Menschheit. Nicht auf den nackten Bergen Palästina's, des engen, verheerten Landes, allenthalben stünde da geistig ihr Tempel aus seinen Trümmern empor: alle Nationen verehrten mit ihnen, sie mit allen Nationen verehrten den Welterschöpfer, indem sie sein Bild, Vernunft und Weisheit, Großmuth und Wohlthätigkeit im Menschengeschlecht ausbildeten und erhüben. Nicht durch Einräumung neuer merkantilscher Vortheile führt man sie der Ehre und Sittlichkeit zu; sie heben sich selbst dahin durch rein-menschliche, wissenschaftliche und bürgerliche Verdienste. Ihr Palästina ist sodann da wo sie leben und wirken, allenthalben“⁷⁴.

Was Herder hier als Vision entwickelt, läuft auf ein kulturell assimiliertes und auf pantheistischer Grundlage mit der übrigen Menschheit vereinigt Judentum heraus, das eben nichts Jüdisches mehr an sich hat. So wie die christlichen Kirchen einst den ‚Fehler‘ des Judeseins durch die Taufe geheilt sahen, so Herder durch die restlose Übernahme der europäischen Mehrheitskultur. Da ist nichts mehr von dem Respekt, ja der Bewunderung zu spüren, die Herder gegenüber der „ebräischen Poesie“ empfand. Für die jüdische Zions-Sehnsucht hat Herder nur Hohn und Spott übrig: „Glück also, wenn ein Meßias-Bonaparte sieghaft sie dahin führt, Glück zu nach Palästina! Schwerlich würde aber der reichen bewerbsamen Nation das enge Palästina gefallen, wenn ihr nicht zugleich der allgemeine Mittelhandel der alten und neuen Welt zugestanden würde. Für die alte Welt wäre ihr Land dazu wohlgelegen“⁷⁵.

Herder war, sobald es um den konkreten Juden ging, ein Judenfeind – und das übrige noch nicht einmal auf originelle Weise⁷⁶. Nach Christian Wilhelm Dohms bahnbrechender Abhandlung ‚Über die bürgerliche Verbesserung der Juden‘ von 1781⁷⁷ hatte eine recht intensive Diskussion alle möglichen und auch unmöglichen Argumente in diesem Zusammenhang erörtert, so daß Herder hier – wie so oft – eigentlich nichts Neues hinzufügen konnte, sondern sich auf zusammenfassende Bewertungen beschränkte⁷⁸.

74 SWS 24, S. 74.

75 SWS 24, S. 67.

76 Bezeichnenderweise wird Herder bei Michael Brenner, Stefi Jersch-Wenzel u. Michael A. Meyer, *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*. Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation. München 1996, unter der Überschrift ‚Christentum gegen Judentum‘ abgehandelt.

77 Vgl. Christian Konrad Wilhelm von Dohm, *Über die bürgerliche Verbesserung der Juden*. Berlin/Stettin 1781 (ND: Hildesheim 1973).

78 Vgl. hierzu Franz Reuss, Christian Wilhelm Dohms Schrift „Über die bürgerliche Verbesserung der Juden“ und deren Einwirkung auf die gebildeten Stände Deutschlands. Eine kultur- und literaturgeschichtliche Studie (phil. Diss. Leipzig). Kaiserslautern 1891 (ND: Hildesheim 1973).

Herders „Toleranz und Menschlichkeit“ ist so konditioniert, daß das Judentum darüber verloren gehen muß. Ob und inwieweit Herder den von ihm skizzierten Erziehungsprozeß überhaupt für praktikabel hielt, bleibt darüber hinaus eine schwer zu beantwortende Frage. Zumindest dürfte die Vermutung nicht ganz abwegig sein, daß die Herdersche Vision letztlich doch nur die Unmöglichkeit dieser Perspektive nahelegen sollte.

Bedeutet diese Feststellung nun aber auch, daß der Judenfeind Herder in einen direkten genetischen Zusammenhang mit den Massenmorden von Riga und vielen anderen Schreckensorten gebracht werden muß? Zur Beantwortung dieser Frage muß noch einmal neu angesetzt werden.

Zunächst ist festzustellen, daß Herder kein rassistischer Antisemit gewesen ist⁷⁹. Prinzipiell hält er ja an der Möglichkeit der „Rein-Humanisierung“ der Juden fest, so unklar diese Perspektive auch im einzelnen sein mag. Das Judesein ist für ihn noch keine unveränderbare anthropologische Befindlichkeit, sie ist vielmehr prinzipiell durch Erziehung und Bildung heilbar⁸⁰. Das haben die spätestens zwei Generationen nach ihm auftretenden Rasse-Antisemiten dann ganz anders gesehen⁸¹. Insofern also wäre Herders Verbindung mit dem Massenmord am jüdischen Volk schlichtweg zu verneinen⁸².

Allerdings muß hier nun gleichzeitig die Frage gestellt werden, was Herder für die nationalsozialistische Antisemitismus-Propaganda so brauchbar machen konnte. Zumindest ein entscheidendes Stichwort für den Rasse-Antisemitismus hat Herder geliefert. Noch einmal sei hier an Herders Votum über das Judentum „als die parasitische Pflanze, die sich beinah allen europäischen Nationen anhängt“ erinnert. Diese Äußerung Herders muß heute – nach den Erfahrungen der Shoa – erschrecken. „Parasitentum“ gehörte zu den zentralen Begriffen der nationalsozialistischen Antisemitismuspropaganda. Damit aber darf Herder nun nicht ohne weiteres belastet werden. Er verwandte „parasitisch“ im eigentlichen Sinne des Wortes, sprach also in einer naiv-naturwissenschaftlichen Weise von dem „Volk Gottes“ als einer mitspeisenden, um den griechischen Begriff wörtlich zu übersetzen, Pflanze auf den Stämmen anderer Nationen. Damit sagte er

79 Sehr zutreffend beschrieb Karl Heinrich Rengstorf die Grundstruktur dieses frühen und „gebildeten“ Antisemitismus: „Jetzt wie auch in der Folgezeit erweisen sich persönliche Hilfsbereitschaft gegenüber einzelnen schutz- oder hilfebedürftigen Juden als Mitmenschen auf der einen Seite und eine je nachdem kühle oder leidenschaftliche Aversion gegen die Juden als Gruppe auf der anderen Seite als vielfach miteinander verbunden. Darin deutet sich ein Grundzug des späteren Antisemitismus an: Persönliche Unsicherheit im Blick auf dessen Objekt, sofern dieses sich in der Einzelperson konkretisiert, kompensiert durch das Aufgehen in einer Masse, die sozusagen die persönliche Verantwortung ihrer Glieder für das, was geschieht, aufhebt“, vgl. Rengstorf u. von Kortzfleisch (wie Anm. 66), Bd. 2, S. 152.

80 Vgl. dazu u.a. Karl Menges, *Integration oder Assimilation: Herders Äußerungen über die Juden im Kontext der klassischen Emanzipationsthese*. In: *Euphorion* 90 (1996), S. 394-415, wo die philosophischen Rahmenbedingungen dieser Auffassung weitläufig diskutiert werden.

81 Vgl. auch Léon Poliakov, *Geschichte des Antisemitismus*. Bd. 5: *Die Aufklärung und ihre jüdenfeindliche Tendenz*. Worms 1983, S. 183: „Herder war der große Sänger der deutschen ‚Treue‘, dieser leidenschaftlichen Fixierung auf die Person des ‚Vorgesetzten‘ [...]. Seine Beschreibung der Juden [...] nimmt auch die Äußerungen der Rassisten der künftigen Generationen vorweg [...]“.

82 Vgl. hierzu auch Frederick M. Barnard, *Herder and Israel*. In: *JSocS* 28 (1966), S. 25-33.

zunächst nichts anderes, als er auch sonst über das Judentum der Galuth gesagt hatte. Nicht zu übersehen sind allerdings die durchweg negativen Konnotationen, die sich mit dem Begriff „Parasit“ als Bezeichnung für ein „Lebewesen, das auf Kosten seines Wirtes lebt, ohne diesen zu töten, ihn jedoch durch Nahrungsentzug, durch seine Ausscheidungen u.a. schädigen und dadurch parasitäre Krankheiten hervorrufen kann“⁸³, verbinden, sobald dieser Begriff aus dem Bereich von Biologie und Zoologie auf Menschen und gesellschaftliche Verhältnisse übertragen wird⁸⁴. Und diese Verwendung des Begriffs „Parasit“ war in Herders Zeit bereits so geläufig, daß sie ihm nicht entgangen sein kann⁸⁵.

Daß dem so war, markiert eine Textvariante, auf die Emil Adler 1990 erneut aufmerksam gemacht hat. In der ersten Handschrift des Textes von ca. 1786 fehlte nämlich der Satz von der „parasitischen Pflanze“ noch. An seiner Stelle war zu lesen: „Von den Hebräern als einem Volk des Althertums haben wir geredet; wir betrachten sie jetzt nur als zerstreute Bewohner Europas. Und da wird offenbar, daß sie eben in der Zerstreung fürs Ganze weit wirksamer geworden sind, als wenn sie in einem Winkel der Erde auch noch so thätig lebten“⁸⁶. Wie läßt sich dieser Meinungsumschwung Herders innerhalb von etwa vier Jahren von einer insgesamt judenfreundlichen hin zu einer letztlich doch rein antijüdischen Betrachtungsweise erklären? Die überlieferten Texte geben hierzu kein Material her. Emil Adler versuchte eine Erklärung mit seinen Hinweisen auf die „Methode der Kompensation“ bei Herder, die darauf hinausläuft, daß die Erklärung „im tieferen Zusammenhang zwischen der dichterischen Tätigkeit und den Lebensumständen des Dichters“⁸⁷ zu suchen sei: „Es ist verständlich, daß Herder, ein Priester noch mehr, ein hoher kirchlicher Würdenträger, sich im religiösen und politischen Klima jener Zeit [...] nicht leisten konnte, als verschworener Judenfreund zu gelten, der er in Wirklichkeit war“⁸⁸. Dieser Versuch einer Entlastung Herders, der dann allerdings sehr stark auf gewisse Charakterschwächen des Literaten abstellt, mag teilweise hilfreich sein. Bei einer Gesamtwürdigung der Auslassungen Herders empfiehlt sich aber ein anderes Grundmuster der Interpretation: Herder war gewiß ein Freund der alten Hebräer und ihrer Poesie, die Juden der Galuth und die Juden als Zeitgenossen aber sah er – wie übrigens

83 So z.B. die Definition in Der Große Brockhaus in zwölf Bänden. 18. Aufl., Wiesbaden 1979, Bd. 8, S. 547.

84 Eine systematische Untersuchung der Entwicklung des Begriffs Parasit scheint es noch nicht zu geben, vgl. aber Michel Serres, *Der Parasit*. Frankfurt/M. 1981. Zu den speziell jüdischen Bezügen vgl. Alex Bein, *The Jewish Parasite*. In: Leo Baeck-Institute Year Book 9 (1964), S. 3-40.

85 1803 begann Schiller mit der Übersetzung des Lustspiels ‚Médiocre et rampant, ou le moyen de parvenir‘ des L.B. Picard, die 1806 unter dem Titel ‚Der Parasit oder die Kunst sein Glück zu machen‘ erschien.

86 Auf diese Textvariante hatte bereits Bernhard Suphan in SWS 14 aufmerksam gemacht. Die Handschrift von etwa 1786 findet sich auch bei Hans Dietrich Irmscher u. Emil Adler (Bearb.), *Der handschriftliche Nachlaß Johann Gottfried Herders*. Wiesbaden 1979 (Kataloge der Handschriftenabteilung der Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz 2/1), S. 33, verzeichnet. Vgl. Adler, *Herder und das Judentum* (wie Anm. 8), S. 399-401.

87 Emil Adler, *Herder und die deutsche Aufklärung*. Wien 1968, S. 190.

88 Adler, *Herder und das Judentum* (wie Anm. 8), S. 398.

praktisch auch seine ganze Umwelt⁸⁹ – nur als prekäre Objekte einer unbedingt notwendigen Erziehung, die auf die Auslöschung ihres Judeseins hinauslief⁹⁰. In der „Oase der Toleranz und der Menschlichkeit“ war für sie nur dann Platz, wenn sie bereit waren, sich selbst aufzugeben⁹¹. Was alles aber das gebildete Judentum um die Mitte des 19. Jahrhunderts keineswegs daran hinderte, gerade Herder insgesamt außerordentlich zu schätzen⁹².

Wahrscheinlich hat Heinrich Graetz in seiner ‚Geschichte der Juden‘, in der er nur ganz am Rande und jedesmal sehr knapp auf Herder zu sprechen kommt, doch ein alles in allem richtiges Urteil gefällt:

„Selbst Herder, obwohl erfüllt von Bewunderung für das israelitische Judentum und das Volk in seinem biblischen Glanze, der zuerst die heilige Literatur mit dichtersinigem Auge betrachtete, empfand eine Abneigung gegen die Juden [...]. Herder prophezeite zwar eine bessere Zeit, in welcher Christ und Jude in einmütiger Gesinnung am Bau der menschlichen Gesittung arbeiten würden. Aber er glich dem alten Bileam; er erteilte seine Segensprüche für die Juden nicht mit frohem Herzen“⁹³.

89 Vgl. dazu jetzt auch Horst Gronke, Thomas Meyer u. Barbara Neißer (Hg.), *Antisemitismus bei Kant und anderen Denkern der Aufklärung*. Würzburg 2001.

90 Vgl. hierzu u.a. Gudrun Hentges, *Schattenseiten der Aufklärung. Die Darstellung von Juden und „Wilden“ in philosophischen Schriften des 18. und 19. Jahrhunderts*. Schwalbach/Ts. 1999 (Studien zu Politik und Wissenschaft), die zwar Herder nicht berücksichtigt, aber die Schizophrenie aufgeklärter Humanität und deren Zusammenhang mit späteren rassistisch-antisemitischen Theorien andeutet, vgl. S. 283: „Die zentrale Differenz zwischen dem ‚aufgeklärten‘ Antijudaismus und dem Antisemitismus, der sich vor allem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts etabliert hat, besteht darin, daß Vertreter jener Richtung davon ausgehen, daß die Religion kein unveränderbares konstantes Merkmal eines Menschen ist, d.h. daß ein jüdischer Mensch durchaus zum christlichen Glauben konvertieren kann, wohingegen der Antisemitismus eine solche Variante vollkommen ausschließt. Entsprechend der antisemitischen Ideologie ist die jüdische Religion kein variables, sondern ein konstantes Merkmal, welches dem Individuum eingeschrieben ist, also ein Rassenmerkmal“. Korrigierend muß hier allerdings hinzugefügt werden, daß dem Antisemitismus die Religion völlig gleichgültig ist. Es geht um Abstammung und letztlich das Jude-sein als Ganzes.

91 Vgl. Klaus L. Berghahn, *Grenzen der Toleranz. Juden und Christen im Zeitalter der Aufklärung*. Köln u.a. 2000 (2. Aufl. 2001), S. 205: „Wie man es auch dreht und wendet: Herder, der Freund der Hebräer, ist ein harscher Kritiker der Juden. Spricht er von der Schönheit der hebräischen Poesie, so ist er der beste Kenner und verständnisvollste Interpret des Alten Testaments, wendet er sich den zeitgenössischen Juden und ihrer Ökonomie zu, wird er pragmatisch und widersprüchlich, so daß man ihn für einen Judenfeind halten könnte“.

92 So berichtet der Baumwollfabrikant Salomon Kauffmann (1824-1900) aus Schweidnitzer Kindertagen: „Wenn abends die Familie versammelt und alles mit häuslichen Arbeiten beschäftigt war, pflegte dann der Hauslehrer vorzulesen, der insbesondere Herder bevorzugte, trotzdem die Kinder wenig davon verstanden haben mögen. Der religiösen Anschauung und dem Empfinden meiner Mutter war dieser Schriftsteller äußerst kongenial“. Vgl. Monika Richarz (Hg.), *Jüdisches Leben in Deutschland. Selbstzeugnisse zur Sozialgeschichte 1780-1871*. Stuttgart 1976, S. 307 – Adelheid Zunz, die Frau des Mitbegründers der Wissenschaft des Judentums Leopold Zunz, schreibt 1834 an Philipp Ehrenberg: „Meine Hausgötter sind jetzt Herder und Goethe [...]. Ich habe den Faust wieder und wieder gelesen und lese immer: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Darin ist mir erst Gottes Allmacht klar geworden, und ich liebe inniger jedes Gräschen. [...] Diesem inneren Reichtum festere Stützen zu geben, ist jetzt mein ganzes Bestreben. Mein [Leopold] Zunz hilft mir treulich, indem er mich zum Denken anleitet [...]“. Vgl. Nahum N. Glatzer (Hg.), *Leopold and Adelheid Zunz. An Account in Letters 1815-1885*. London 1958 (Publications of the Leo Baeck Institute of Jews from Germany), S. 82.

93 Heinrich Graetz, *Geschichte der Juden*. Bd. 11: *Vom Beginn der Mendelssohnschen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848)*. Leipzig 1900, 2. Aufl. (ND: Berlin 1998), S. 234. In einer Anmerkung gesteht Graetz Herders „Geist der hebräischen Poesie“ jedoch zu, „epochemachend“ gewesen zu sein (vgl. Bd. 1, S. 333 Anm. 38). Interessant ist die Wiedergabe dieses Zitates bei Geiger

(wie Anm. 7), S. 63 f, der ohne Namensnennung die ‚Geschichte der Juden‘ als ‚ein an historischem Sinne armes und an Fehlern überreiches Werk‘ charakterisiert. Zweimal wird Herder noch kurz im Zusammenhang mit Moses Mendelssohn bei Graetz genannt, vgl. Bd. 11, S. 19 und S. 36, wo es sehr bezeichnend heißt: ‚Der weise Jude Nathan-Mendelssohn steht bereits auf der Höhe humaner Gesinnung, der beste Christ, der Tempelherr, jeder gebildete Christ – die Nikolai, die Abt, die Herder – müssen sich erst von ihren dickhäutigen Vorurteilen los machen, um dazu zu gelangen‘.

Dein Wille geschehe: Jochen Klepper – Joachim Konrad – Katharina Staritz – zum 100. Geburtstag

Der hundertste Geburtstag von Jochen Klepper, Joachim Konrad und Katharina Staritz ist der gern wahrgenommene Anlaß, diese drei widerständigen Schlesier mit einer Gedenkrede zu ehren. Dabei kann schon jetzt¹ auf die Würdigungen des Jubiläumsjahres 2003 zurückgesehen werden. Sie haben erneut gezeigt, daß Jochen Klepper bei weitem bekannter ist als seine Jahrgangsgenossen. Was in Sammelbänden und Zeitungsartikeln zu seinen Ehren geschrieben worden ist, übertrifft das, was man zu den beiden anderen gesagt hat, schon rein quantitativ um ein Vielfaches. Wobei auch interessant ist zu sehen, wo diese Würdigungen erschienen sind. Konrad wurde ausschließlich von Schlesiern gewürdigt, und zwar im evangelisch-kirchlichen und im kulturellen Bereich; Katharina Staritz darüber hinaus auch durch die Frauenforschung; Klepper von Schlesiern, aber auch vielseitig von Theologen, Hymnologen, Literatur- und Kulturwissenschaftlern, Historikern.

Hier nun soll es nicht so sehr um eine Vermehrung dieser Individualehrungen gehen. Bei ihnen ist das Interesse, wie sollte es auch anders sein, konzentriert auf die jeweils in Rede stehende Person. Als Beitrag zu diesem besonderen Jubiläumsjahr soll hier vielmehr versucht werden, die gemeinsame Verwurzelung dieser Drei in Schlesien und seiner evangelischen Kirche, aber auch ihre Beziehungen untereinander in den Blick zu nehmen. In diesem Sinne geht es um einen Beitrag zum gemeinsamen hundertsten Geburtstagsjubiläum von Jochen Klepper, Joachim Konrad und Katharina Staritz im Jahr 2003.

Klepper war der älteste von ihnen. Er wurde am 22. März 1903 in Beuthen/Oder in Niederschlesien geboren. Über seinen Entwicklungsgang sind wir fast lückenlos, oft sogar bis in sehr intime Verästelungen und Details hinein, durch die beiden großen Biographien von Rita Thalmann² und Martin Wecht³, für die Zeit ab 1925 auch durch seine eigenen Tagebücher⁴, aber auch durch die inzwischen zum großen Teil veröffentlichten Briefwechsel⁵ und durch eine ständig wachsende Spezialliteratur⁶ unterrichtet. Darauf möchte ich hier ausdrücklich hinweisen, andererseits aber auch auf eine Besonderheit in der Biographie aufmerksam machen, die im allgemeinen zu wenig beachtet wird – die Tatsache

1 Vortrag vor der ‚Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee)‘ e.V., Landesarbeitsgemeinschaft Baden-Württemberg, am 17.10.2003 in Herrenberg und vor den vereinigten Subkommenden des Johanniterordens Mainz und Wiesbaden am 19.1.2004 in Mainz.

2 Rita Thalmann, Jochen Klepper. Ein Leben zwischen Idyllen und Katastrophen. München 1977.

3 Martin Wecht, Jochen Klepper. Ein christlicher Schriftsteller im jüdischen Schicksal. Düsseldorf und Görlitz 1998 (Studien zur Schlesischen und Oberlausitzer Kirchengeschichte 3).

4 Ebd. S. 610 f.

5 Ebd. S. 395-575, 611.

6 Ebd. S. 611-621 (bis etwa 1997).

nämlich, daß Jochen Klepper von den Tagen seiner frühen Kindheit an in einen Zwiespalt hineingestellt war, den er erst in den letzten Jahren seines Lebens für sich selbst auflösen konnte; den Zwiespalt zwischen der Amtstätigkeit und öffentlichen Wirksamkeit eines Pfarrers, wie er sie an seinem Vater erlebte, und der musisch-künstlerischen Begabung und Neigung der Mutter. Und so wie die Ehe der Eltern nicht besonders harmonisch verlaufen ist, so hat sich dieser Zwiespalt in seinem Wesen niedergeschlagen und zu einem Zielrichtungskonflikt im Blick auf die eigene Bestimmung zum Theologen oder zum Künstler, zum Pfarrer oder zum Schriftsteller geführt. Dieser Konflikt hat den jungen Klepper über Jahrzehnte begleitet und gequält. Der Abbruch des Theologiestudiums nach neun Semestern, zwei in Erlangen, sieben in Breslau, und der Abgang von der Universität ohne Examen und ohne Lizentiat bedeutete durchaus noch nicht das Ende dieses Kampfes. Denn die Entscheidung für die Existenz eines Schriftstellers war neben allen Risiken und Unwägbarkeiten, die damit verbunden waren, immer auch belastet mit dem eigenen inneren Vorwurf, im Hinblick auf das akademische Studium ein Versager zu sein⁷.

Daß eine in dieser Weise in sich geschwächte, gesundheitlich instabile, als Schriftsteller nicht ausgewiesene, schüchterne Persönlichkeit die Anlehnung an eine dreizehn Jahre ältere, im Geschäftsleben erfolgreiche und auch wohlhabende Witwe suchte, ist nicht verwunderlich. Jochen Klepper hat es wohl auch selbst so gesehen und die Ehe mit Johanna Stein, geborene Gerstel (1890-1942) als Stabilisierung seines Lebens empfunden – trotz der sich zwar nicht gleichmäßig⁸, zuletzt aber unaufhaltsam steigernden Zurücksetzungen und Ausgrenzungen, denen er selbst, seine Frau und die beiden Töchter von Johanna Stein durch die Judenverfolgungen ausgesetzt waren. Eine Tagebucheintragung zeigt das mit besonderer Deutlichkeit: „Heute ist es fünf Jahre her, daß Hanni und ich uns kennenlernten. Ich habe Hanni nicht viel Gutes gebracht. Aber sie fragt nicht danach. Ich kann noch nicht darüber hinweg, denn mir hat diese Ehe nur Gutes gebracht. Was haben Arierparagraphen mit Hanni zu tun? Und daß wir kein Kind haben würden, hatte ich vorher zu bedenken“⁹. Diese Sätze werfen ein deutliches Licht auf die Stärkeverhältnisse in dieser Ehe. Sie lassen ahnen, daß Jochen Klepper seine Frau liebte und brauchte und ohne sie nicht in der Lage gewesen wäre zu leben, zu arbeiten, zu schreiben. In dieser Perspektive gesehen, verdanken wir das literarische Lebenswerk Kleppers, auch die Kirchenlieder, zu einem guten Teil der Kraft, die ihm diese Ehe gegeben hat.

Auch Joachim Konrad war Sohn eines Pfarrers. Sein Vater, Dr. Paul Konrad (1860-1924), Pastor an der St. Elisabeth-, später an der St. Trinitatiskirche zu

7 Ebd. S. 43.

8 Hellmut Seiler, Kollaborative und oppositionelle Momente der inneren Emigration Jochen Kleppers. In: JGMOD 8 (1959), S. 319-347.

9 Jochen Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel. Aus den Tagebüchern der Jahre 1932 bis 1942 (erweiterte Ausgabe). Stuttgart 1956, S. 176.

Breslau¹⁰, ist auch als schlesischer Kirchenhistoriker hervorgetreten. Joachim Konrad wurde am 1. Juni 1903 in Breslau geboren. 1929 zum Lic. theol., 1930 zum Dr. phil. promoviert, ist er am 30. Dezember 1929 in der Maria-Magdalena-Kirche zu Breslau, der Ordinationskirche für die Schlesier, durch Generalsuperintendent D. Martin Schian (1869-1944) ordiniert worden. Ab 1930 war er Pfarrer in Michelau, Kreis Brieg, ab 1933 Privatdozent an der Theologischen Fakultät Breslau. 1935 haben ihm die Nationalsozialisten die Venia legendi entzogen. Dabei spielte seine aktive Zugehörigkeit zur Bekennenden Kirche (BK) wie die Tendenz seiner Lehrtätigkeit die entscheidende Rolle¹¹.

1937 erschien sein Buch ‚Kirchenkrise und Zukunftsreligion‘ mit dem Untertitel ‚Kritische Anmerkungen‘. Diese „Anmerkungen“ waren in Wahrheit scharfe Polemiken gegen die religiöse Überhöhung und Vergötzung von Blut, Boden, Volk, Rasse, gegen die Propagierung eines arteigenen Glaubens bei gleichzeitiger Verachtung des biblischen Christentums und seiner alttestamentlichen Wurzeln durch die Nationalsozialisten¹². Namentlich setzte sich Konrad mit Alfred Rosenberg (1893-1946) und seinem 1930 erschienenen Buch ‚Der Mythos des 20. Jahrhunderts‘¹³, mit Jakob Wilhelm Hauer (1881-1962)¹⁴ und Paul de Lagarde (1827-1891)¹⁵ auseinander und kommt zu der abschließenden These, daß es zwischen diesen „Glaubensbewegungen“ und der christlichen Kirche keine Gemeinsamkeit, keine Synthese geben kann, kein Bindestrich-Christentum, sondern nur eine klare Scheidung und Entscheidung zwischen Christentum oder Antichristentum. Für Konrad ist der Kirchenkampf unausweichlich. Er verlangt Ernst und Härte. Darin liegt aber

„zugleich sein Segen und seine kirchenerneuernde Kraft. Er ruft der Kirche Dinge und Werte in die Erinnerung zurück, die sie in ihren friedlichen Zeiten zu ihrem eigenen Schaden hatte verkümmern und vergessen lassen. Es kann kein Zweifel darüber sein, daß der Ausgang dieses Ringens die religiöse Zukunft unseres Volkes maßgeblich bestimmen wird“¹⁶.

-
- 10 Otto Schultze, Predigergeschichte der Stadt Breslau, hg. vom Schlesischen Pfarrerverein. o.O. 1938, S. 64, 113 – Kirchliches Amts-Blatt für den Geschäftsbereich des Evangelischen Konsistoriums der Provinzen Nieder- und Ober-Schlesien. Breslau 1924, S. 98.
- 11 Gerhard Ehrenforth, Die schlesische Kirche im Kirchenkampf 1932-1945. Göttingen 1968, S. 205.
- 12 Gerhard Besier, Der Nationalsozialismus als Säkularreligion. In: Gerhard Besier u. Eckhard Lessing (Hg.), Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Bd. 3, Leipzig 1999, S. 445-478 – Michael Ley u. Julius H. Schoeps (Hg.), Der Nationalsozialismus als politische Religion. Bodenheim bei Mainz 1997 (Studien zur Geistesgeschichte Bd. 20).
- 13 Raimund Baumgärtner, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg. Mainz 1977 – Harald Iber, Christlicher Glaube oder rassistischer Mythos. Die Auseinandersetzung der BK mit Alfred Rosenbergs „Der Mythos des 20. Jahrhunderts“. Frankfurt/Main 1987 – Andreas Mohlau, Alfred Rosenberg. Die Ideologie der NS. Eine politische Biographie. Koblenz 1993 – Matthias Pöhlmann, Kampf der Geister. Die Publizistik der „Apologetischen Centrale“ (1921-1937). Stuttgart 1998.
- 14 Margarete Dierks, Jakob Wilhelm Hauer. 1881-1962. Leben – Werk – Wirkung. Heidelberg 1986.
- 15 Heinrich Karpp, Lagardes Kritik an Kirche und Theologie. In: ZThK 49 (1952), S. 367-385.
- 16 Joachim Konrad, Kirchenkrise und Zukunftsreligion. Kritische Anmerkungen. München 1937, S. 109.

Ein Jahr nach Erscheinen dieses Buches, im März 1938, wurde Konrad aus Schlesien ausgewiesen und mit Reichsredeverbot belegt. In der Nachfolge von Professor Hans-Joachim Iwand (1899-1960) leitete er 1938/39 das illegale Predigerseminar der BK in Darkehnen/Ostpommern, bis er 1939 wieder nach Schlesien zurückkehren konnte. Nach einigem Hin und Her wurde er im Sommer 1940 zum Pfarrer an der St. Elisabethkirche in Breslau gewählt, 1945 zum Stadtdekan berufen¹⁷. In dieser Eigenschaft suchte er am 4. Mai 1945 zusammen mit Pfarrer Ernst Hornig (1894-1976) von St. Barbara-Breslau und den Katholiken Weihbischof Ferche¹⁸ und Kanonikus Kramer auch auf die Gefahr, als Defätist erschossen zu werden, General Niehoff¹⁹ auf, um ihn zur Übergabe der von der Roten Armee eingeschlossenen Festung Breslau zu bewegen. Am 6. Mai 1945 kapitulierte Niehoff²⁰.

Als die deutsche Bevölkerung aus Breslau ausgewiesen wurde, hielt Joachim Konrad am 30. Juni 1946 in der Elisabethkirche seine vielbeachtete, bis heute unverändert eindrucksvolle letzte Predigt, mit der sich die deutsche evangelische Bevölkerung aus Schlesien verabschiedet²¹.

Auch Konrad wurde ausgewiesen. Zum 1. Dezember 1946 erhielt er eine a. o. Professur für Praktische und Systematische Theologie in Münster, 1950 die Ernennung zum Ministerialrat im Kultusministerium von Nordrhein-Westfalen in Düsseldorf, 1951 den Ehrendoktor der Theologischen Fakultät München, 1954 die o. Professur für Praktische Theologie in Bonn²², die er bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1971 innehatte. Daneben war er in den Jahren 1957 bis 1973 Vorsitzender der 1950 gegründeten ‚Gemeinschaft evangelischer Schlesier (Hilfskomitee) e.V.‘²³. Besonders von den Schlesiern hochverehrt, starb er am 15. April 1979 in Bonn.

Katharina Helene Charlotte Staritz wurde am 25. Juli 1903 als älteste Tochter eines Studienrates in Breslau geboren. Nach dem Abitur, Ostern 1922, hätte sie gern Theologie studiert. Da die Eltern für eine Frau in der Kirche keine Perspektive erkennen konnten, studierte sie auf deren Wunsch in Breslau Deutsch, Geschichte, Religion für das Lehrfach. Ihrem theologischen Lehrer, Hans Freiherr von Soden (1881-1945), Professor für Kirchengeschichte und Neues Testament, der die Eltern Staritz persönlich aufsuchte, ist es schließlich gelungen, die Zustimmung zu einem Studienwechsel zu erwirken. Ab Sommersemester 1926 studierte Katharina Staritz in Breslau Theologie. Zum Wintersemester 1926/27

17 Ehrenforth (wie Anm. 11), S. 249.

18 Weihbischof Joseph Ferche (1888-1965).

19 General Hermann Niehoff (1897-1980).

20 Joachim Konrad, Als letzter Stadtdekan von Breslau. In: JSKG 42 (1963), S. 129-171, hier S. 139 ff – Ernst Hornig, Breslau 1945. Erlebnisse in der eingeschlossenen Stadt. München 1975, 2. Aufl. Würzburg 1986, S. 120 ff.

21 Ebd. S. 167-171 und: Flüchtlinge von Gottes Gnaden. Schlesische Predigt 1945-1952. Im Auftrag der Gemeinschaft evangelischer Schlesier hg. von Dietmar Neß. Würzburg 1990. S. 87-95.

22 RGG, 3. Aufl., Registerband (1965), Sp. 129.

23 Eberhard Schwarz, Die Gemeinschaft evangelischer Schlesier und ihre Vorsitzenden. In: Schlesischer Gottesfreund 36 (1986), S. 7-9.

folgte sie Professor von Soden nach Marburg. Hier legte sie am 13. Dezember 1928 das Erste Theologische Examen ab, nur wenige Tage später, am 22. Dezember 1928, das Rigorosum. Katharina Staritz war die erste Frau, die an der theologischen Fakultät Marburg zum Lic. theol. promoviert wurde.

Da Vikarinnen nach dem Zweiten Theologischen Examen damals noch keine Pfarrstellen übernehmen durften, erhielt Frau Staritz 1932 von der Kreissynode Breslau-Stadt eine Anstellung als Stadtvikarin. Zu den Aufgaben dieser Stelle gehörte auch die Betreuung jüdischer Familien. Als nach der Reichsprogromnacht (9. November 1938) in den Landeskirchen und Kirchenprovinzen ‚Vertrauensstellen‘ der ‚Kirchlichen Hilfsstelle für nichtarische Christen – Büro Pfarrer Grüber Berlin‘ eingerichtet wurden, wurde die Stadtvikarin Staritz ab 1. Dezember 1938 zur ‚Leiterin der Vertrauensstelle Breslau (Schlesien)‘ ernannt. Die wichtigsten Aufgaben dieser Einrichtung waren geistliche Betreuung und Auswandererberatung. Heute geht man davon aus, daß durch den Einsatz von Katharina Staritz 120 Menschen auswandern konnten.

Der besondere Einsatz für Juden – davon wird noch zu berichten sein – blieb nicht ohne Folgen. Am 4. März 1942 wurde Katharina Staritz verhaftet und drei Monate später für fast ein Jahr im Frauenkonzentrationslager Ravensbrück²⁴ bei Neustrelitz/Mecklenburg inhaftiert. Nach der Entlassung auf Probe (18. Mai 1943) und mit der Auflage, sich zwei Mal in der Woche bei der Staatspolizei zu melden, blieb sie amtsbehindert und konnte nur im Innendienst, zum Beispiel im Büro und beim Einzelunterricht Erwachsener, eingesetzt werden.

Am 22. Januar 1945 floh sie mit ihrer auf einen Rollstuhl angewiesenen, pflegebedürftigen Mutter, ihrer jüngeren Schwester Charlotte und einer alten Tante vor der Roten Armee aus Breslau. Aufnahme fand sie zunächst in der Evangelischen Kirche von Kurhessen-Waldeck. Ab 1947 bemühte sich die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau darum, die Vikarin Staritz in ihre Dienste zu nehmen. Ab 1. Dezember 1949 nahm sie als erste ordinierte Theologin im Beamtenverhältnis in der Frauenhilfe in Frankfurt/Main, angebunden an die St. Katharinenkirche, sowie im Alten Markuskrankenhaus und in der Frauenhaftanstalt Preungesheim ihren Dienst auf. Aber ihre Gesundheit war geschwächt. Vermehrt traten Angst- und Erschöpfungszustände auf. Am 3. April 1953 ist Katharina Staritz, knapp fünfzig Jahre alt, in Frankfurt an einem Krebsleiden gestorben.

Der begrenzte Rahmen einer Gedenkrede läßt nicht zu, Leben und Wirken der Jubilare über diese wenigen Angaben hinaus umfassender darzustellen. Sie erfordert vielmehr umgekehrt die Konzentration auf einige grundlegende Entscheidungen, die diese Drei unabhängig voneinander in der Zeit des Nationalsozialismus²⁵ fällen mußten. Dabei legt es sich nahe, die unausgesprochene Gemeinschaft im Geist, die sie gelebt haben, ausgedrückt zu sehen in der Dritten

24 Bernhard Strebe, Das KZ Ravenbrück, Geschichte eines Lagerkomplexes. Osnabrück 2003.

25 Christian-Erdmann Schott, Die evangelische Kirche Schlesiens. Zwischen Drittem Reich und Untergang (1933-1945/46). In: Josef Joachim Menzel (Hg.), Geschichte Schlesiens. Bd. 3, hg. im Auftrag der Historischen Kommission für Schlesien. Stuttgart 1999, S. 316-328, 654-656.

Bitte des Vater-Unsers ‚Dein Wille geschehe‘. Um den Willen Gottes ist es ihnen, jedem auf seine Weise und an seinem Ort, gegangen. In diesem Sinne können wir unsere Jubilare unter diesem Bibelwort zusammenschließen, ohne ihre Individualitäten zu verkürzen.

Jochen Klepper – oder: Die Unmöglichkeit, den Willen Gottes ohne Sünde zu tun

Nachdem Brigitte Stein, ältere Tochter von Jochen Kleppers Frau Johanna (Hanni), im Mai 1939 noch rechtzeitig vor Ausbruch des Zweiten Weltkrieges von Breslau aus Deutschland verlassen und in England eine Zuflucht finden konnte²⁶, konzentrierte sich die Fürsorge und Sorge der Eltern auf Renate (Reni, Renerle)²⁷. Sie war am 5. März 1922 geboren, bei Ausbruch des Krieges siebzehn Jahre alt. Als Brigitte ging, hatte sie es noch abgelehnt, die Eltern zu verlassen. Diese hatten den Auszug von Brigitte lange nicht verkraftet. Klepper schrieb drei Monaten später: „Vorerst empfindet man Brigittes Weggang noch als großen Schock; ich kann mich immer nur den Notwendigkeiten fügen und erschrecke vor allen ‚freien Entschlüssen‘. Renerle ist fest entschlossen bei uns zu bleiben. Wäre das nicht, würden Hanni und ich doch zwei recht alte Leute sein“²⁸. Aber die Bedrohungen nahmen zu. Am 14. März 1940 notiert Klepper in seinem Tagebuch: „Zwei SS-Männer der Totenkopf-SS fragten nach Renerle. Wir waren sehr erschrocken. Denn kann es nicht jede Stunde hier wie in Wien, Stettin heißen: Deportation? – Als ich nun wieder als der Arier auftreten konnte, meinten sie: ‚Dann ist ja hier alles gut‘“²⁹. Nun will auch Reni auswandern. Die Eltern bemühen sich um ein Aufnahmeland. Ein Einreisegesuch in die Schweiz wird von den Schweizer Behörden abgelehnt. 1940 wird Renate zur Zwangsarbeit bei Siemens in der Rüstungsindustrie zwangsverpflichtet. Klepper: „Renates Behandlung bei Siemens ist eine große Enttäuschung. Vorarbeiter und Meister schnauzen herum, drohen mit Deportation, wenn etwas nicht klappt, gebrauchen zynisch jüdische Ausdrücke und sogar widerliche, sagt Renchen“³⁰.

Im September 1941 wird der Judenstern eingeführt. Renate schreibt an ihren Vater, der zu dieser Zeit bei der Wehrmacht eingezogen ist: „Es ist geradezu beschämend, wenn man diese armen Leute so herausgestellt herumlaufen sieht. Manche tragen es ja mit Stolz, mir ist es nur peinlich. Aber man geht eben so wenig wie möglich weg“³¹.

26 Brigitte Molnar (geb. Stein), Persönliche Erinnerungen an Jochen Klepper. In: Oliver Kohler (Hg.), Wir werden sein wie die Träumenden. Jochen Klepper – eine Spurensuche. Neukirchen-Vluyn 2003, S. 15-18, hier S. 18.

27 Jürgen Buch, Jochen Klepper – ein Schicksal im Dritten Reich. In: Deutsches Pfarrernetz 5 (2003), S. 232-235.

28 Eva-Juliane Meschke, Jochen Klepper: Gast und Fremdling. Briefe an Freunde. Witten/Berlin 1961, S. 202.

29 Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel (wie Anm. 9), S. 501 f.

30 Brief vom 13.9.1940 an Brigitte Molnar; zit. nach Buch (wie Anm. 27).

31 Brief vom 22.9.1941; zit. nach ebd.

Im Oktober 1941 wird Jochen Klepper aus der Wehrmacht wegen „Wehrwürdigkeit“ entlassen. Der Grund ist seine ‚Mischehe‘ mit einer jüdischen Frau. Er kehrt zurück nach Berlin. „Es war ums Dunkelwerden als ich heimkam, und Renerle kam mir auf der Treppe entgegengeeilt, sehr schmal, sehr blaß und sehr anlehnsbedürftig, als könnte sich durch mich alles ändern, und ich weiß doch, daß dies nicht der Fall sein kann. [...] Auch Hanni sieht sehr, sehr angegriffen und mitgenommen aus“³².

Im Oktober 1941 lehnt auch Schweden die Aufnahme von Renate ab. Gleichzeitig beginnen die Abtransporte der Juden aus Berlin. Über Erwarten erteilt Schweden ein Jahr später, am 5. Dezember 1942, doch noch eine Einreiseerlaubnis für Renate. Klepper notiert an diesem Tage: „Soll denn noch einmal ein Ende sein mit der furchtbaren Selbstanklage, daß wir Renerle 1939 nicht mit Brigitte nach England geschickt haben –?“³³ Es fehlt aber noch die entsprechende Ausreisegenehmigung des Deutschen Reiches. Um diese zu erwirken, sucht Klepper Innenminister Frick auf, der sich aber für nicht zuständig erklärte. Es gelingt, einen Termin für ein Gespräch bei Adolf Eichmann für den 9. Dezember 1942 zu erhalten. Eichmann behält sich die Entscheidung vor. Am 10. Dezember 1942 wird Klepper die Ablehnung durch Eichmann mitgeteilt. Die Deportation von Johanna und Renate in ein Vernichtungslager ist nicht mehr aufzuhalten. Am 11. Dezember 1942 gehen Johanna, Renate und Jochen Klepper gemeinsam in den Tod.

Diese Entscheidung haben alle drei in vollem Bewußtsein gefällt. Es war keine Affekthandlung. Klepper und die Seinen waren in einer so aussichtslosen Lage, daß jede Entscheidung eine Versündigung bedeuten mußte: Wenn die Eltern Renate in die Vernichtung ziehen lassen, schicken sie sie in den Tod. Wenn sie, um das zu verhindern, selbst den Tod zusammen mit dem Kind herbeiführen, versündigen sie sich auch. Drei Tage vor diesem Ende hatte Klepper in sein Tagebuch geschrieben:

„Gott weiß, daß ich es nicht ertragen kann, Hanni und das Kind in diese grausamste und grausigste aller Deportationen gehen zu lassen. Er weiß, daß ich ihm dies nicht geloben kann, wie Luther es vermochte: ‚Nehmen sie den Leib, Gut, Ehr, Kind und Weib, laß fahren dahin ...‘ Leib, Gut, Ehr – ja! Gott weiß aber auch, daß ich alles von ihm annehmen will an Prüfung und Gericht, wenn ich nur Hanni und das Kind notdürftig geborgen weiß“³⁴.

Für Chaim Noll, der die Tagebücher mit den Augen eines Juden gelesen hat, ist das Verhältnis zu den Töchtern „der eigentliche Kern der Tragödie“ Jochen Kleppers³⁵.

32 Klepper, Unter dem Schatten deiner Flügel (wie Anm. 9), Eintrag vom 5.12.1942, S. 1128.

33 Ebd., Eintrag vom 8.12.1942, S. 1128.

34 Ebd. Tagebucheintrag vom 8.12.1942. Zum Hintergrund dieser Auseinandersetzung mit Luthers Lied ‚Ein feste Burg ist unser Gott ...‘ s. Heinrich Assel (Hg.), Der du die Zeit in Händen hast. Briefwechsel zwischen Rudolf Hermann und Jochen Klepper 1925-1942. München 1992. S. 148-150.

35 Chaim Noll, Jochen Kleppers Tagebücher. Gedanken eines jüdischen Lesers. In: Kohler (wie Anm 25), S. 49-60, hier S.57.

Katharina Staritz – oder: Gott will, daß allen Menschen geholfen werde

Am 5. September 1941 hatte das Reichsgesetzblatt eine Polizeiverordnung über das Tragen des Judensternes veröffentlicht, die am 19. September 1941 in Kraft trat. Als Reaktion darauf lief in den Breslauer Kirchengemeinden eine schaurige Anekdote um, die mir später von mehreren Seiten erzählt worden ist: Ein Pfarrer stellt sich am Beginn des Gottesdienstes vor den Altar und erklärt: „Juden sind gebeten, dieses Gotteshaus zu verlassen“. Es regt sich nichts. Der Pfarrer wiederholt: „Juden sind gebeten, dieses Gotteshaus zu verlassen“. Es regt sich nichts. Schließlich sagt der Pfarrer zum dritten Mal: „Juden sind gebeten, dieses Gotteshaus zu verlassen“. Daraufhin springt Christus vom Kreuz, geht mit lautem, hallenden Schritten mitten durch die Gemeinde und schlägt krachend die Kirchentür hinter sich zu.

Die Stadtvikarin lic. Katharina Staritz³⁶ wollte die Ausgrenzung und Ächtung der Juden nicht hinnehmen. Sie schrieb am 12. September 1942 einen Rundbrief an die Breslauer Pfarrer, in dem es heißt:

„Es ist Christenpflicht der Gemeinden, sie [die Juden und ihre Kinder] nicht etwa wegen der Kennzeichnung vom Gottesdienst auszuschließen. Sie haben das gleiche Heimatrecht in der Kirche wie die anderen Gemeindeglieder und bedürfen des Trostes aus Gottes Wort besonders. Für die Gemeinden besteht die Gefahr, daß sie sich durch nicht wirklich christliche Elemente irreführen lassen, daß sie die christliche Ehre der Kirche durch unchristliches Verhalten gefährden. Es muß ihnen hier seelsorgerlich etwa durch Hinweis auf Luk. 10, 25-37, Matth. 25, 40 und Sach. 7, 9-10 geholfen werden“³⁷.

Sie schlägt vor, daß Gemeindeglieder Juden zum Gottesdienst abholen, sich in der Kirche neben sie setzen und ihnen deutlich zeigen, daß sie willkommen sind und in der Gemeinde eine Heimat haben.

Das Evangelische Konsistorium der Kirchenprovinz Schlesien distanziert sich von der Stadtvikarin und erklärt in einem Rundbrief am 18. Oktober 1941, „daß dieses Rundschreiben ohne jede Fühlung mit uns ergangen ist und daß sein Inhalt nicht zu billigen ist“³⁸. Katharina Staritz wird zwangsbeurlaubt.

Am selben Tag, dem 18. Dezember 1941, erscheint in der SS-Zeitung ‚Das schwarze Korps‘ ein hochbösartiger Artikel ‚Frau Knöterich als Stadtvikarin‘. Darin heißt es etwa:

„Es liegt uns nun fern, der weiteren Gestaltung innerkirchlicher Praxis vorzugreifen. Es ist Sache der Kirchenbesucher, zu dulden oder nicht zu dulden, daß die Hebräer sich nicht mitleidisch in die Kirche drängen, sondern dort auch noch besondere Vorzugsplätze einnehmen. Es ist auch kaum etwas dagegen zu sagen, wenn Leute

36 Zum Folgenden: Christian-Erdmann Schott, Katharina Staritz (1903-1953). In: Schlesische Lebensbilder VIII [in Vorbereitung] – Hannelore Erhart, Ilse Meseberg-Haubold u. Dietgard Meyer, Katharina Staritz 1903-1953. Dokumentation. Bd. 1: 1903-1942. Neukirchen-Vluyn 1999 – Gerlind Schwöbel, ‚Ich aber vertraue‘. Katharina Staritz. Eine Theologin im Widerstand, Frankfurt/Main 1990 (SRRVF 15), 2. erw. Aufl. 1992 – Dies., Staritz, Katharina Helene Charlotte. In: BBLK Bd. 10 (1995), S. 1225-1230.

37 Katharina Staritz, Rundschreiben vom 12.9.1941. Zitiert in: Gerlind Schwöbel, Ich aber vertraue (wie Anm. 36), 2. Aufl., S. 114-116, hier S. 115.

38 Ebd. S. 116.

vom Schlage der mosaïschen Vestalin Staritz sich demonstrativ unter die mauschelnden Juden mengen. Man weiß dann um so eher, woran man mit ihnen ist. Die Staritze mögen die Juden getrost zum ‚Kirchgang‘ abholen, denn was von Deutschen zu halten ist, die sich mit Juden auf der Straße zeigen, hat Dr. Goebbels unlängst hinreichend deutlich ausgedrückt. Ja niemand würde die Verfasserin ernstlich daran hindern wollen, sich selbst einen Judenstern auf den asketischen Busen zu heften, und noch lieber sähen wir es, wenn sie und ihresgleichen demnächst auch mit den Juden in das harrende östliche Kanaan abzögen. Insoweit sollten der ‚Nächstenliebe‘ gar keine Grenzen gesteckt werden“³⁹.

In Ravensbrück erlebt Katharina Staritz unter den extrem verschärften Bedingungen eines Konzentrationslagers, daß es dem NS-Regime nicht allein um den Ausschluß der Juden geht. Ihr wird klar, daß es zuletzt darum geht, daß „Christus hier ausgesperrt werden soll“. Es gibt im ganzen Lager keinen offiziell erlaubten Gottesdienst, kein Buch, keine Bibel, kein Gesangbuch. Es „wurden sogar aus den Briefen [an die Gefangenen] bei der Zensur die Bibelstellen herausgeschnitten“⁴⁰. Aber auch hier beugt sie sich dem Willen der Machthaber nicht. Sie unterläuft deren Absichten, indem sie mit den mitgefangenen Frauen betet, sie tröstet, ihren Lebens- und Überlebenswillen stärkt, sie aufrichtet. Sie hält sogar regelmäßig Gottesdienste. Darüber hat sie selbst berichtet:

„Und doch war Christus im Lager. Christus war gegenwärtig, wo er und sein Wort in den Herzen lebte. Ich habe jeden Sonntag aus Bibel und Gesangbuch Gottesdienst gehalten, freilich nur einer kleinen Gruppe von 14 Frauen im Auf- und Abgehen. Das geschah in unserer Freistunde, wenn wir auf der Lagerstraße auf- und abgingen. Dann mußten wir immer zu 5 in einer Reihe gehen. Aber es durfte nicht bekannt werden, was wir sprachen. Ich ging in der Mitte von drei Fünferreihen. Lang konnte dieser Gottesdienst nicht sein, und ich nahm als Text stets ein Wort, das wie für unsere Lage geschrieben schien“⁴¹.

Joachim Konrad – oder: Gott will sein Recht

Spätestens seit dem Fall von Stalingrad (Anfang Februar 1943) war Tieferblickenden klar, daß der Krieg verloren und das sehr bittere Ende für Deutschland nicht mehr aufzuhalten war. Zu den geistlich-seelsorgerlichen Vorsorgemaßnahmen für diesen äußersten Ernstfall gehörten auch Vorträge, die Joachim Konrad in den Jahren 1944 und 1945 im Gemeindesaal der Elisabethkirchengemeinde vor großem Publikum hielt. In anderem Zusammenhang habe ich darüber berichtet⁴². Diese Vorträge, ergänzt durch Predigten aus dieser Zeit⁴³, zeigen,

39 Ebd. S. 119-122, hier S. 120 f.

40 Katharina Staritz, „Des großen Lichtes Widerschein“. Abgedruckt in: ebd. S. 56-69, hier S. 62.

41 Ebd. S. 62 f.

42 Christian-Erdmann Schott, Die Schlesische Kirche im II. Weltkrieg (1939-1945). Betreuung und Zurüstung der Gemeinden. In: JSKG 82 (2003) [in Vorbereitung].

43 Konrads Vorträge sind später zu einem Teil eingeflossen in sein Buch: Schicksal und Gott. Untersuchungen zur Philosophie und Theologie der Schicksalserfahrung. Gütersloh 1947. Der andere Teil und einige Predigten blieb unveröffentlicht und befindet sich heute maschinenschriftlich im Archiv der ‚Gemeinschaft evangelischer Schlesier‘. Konrads Schicksalsdeutung ist aufgegriffen und materialisiert worden von Wilhelm Knevels (1897-1978), 1942-1945 Professor für Praktische Theologie in Breslau, in dessen Schrift: Schicksal 1945 bis 1947 in Schlesien: er-

daß Konrad die herannahende Katastrophe nicht als isoliertes unglückliches Ereignis deutet, sondern in den großen Zusammenhang der christlich-abendländischen Glaubens- und Kulturgeschichte seit der Aufklärung einordnet und vor diesem Hintergrund als folgerichtige Zuspitzung der neuzeitlichen Selbstüberhebung begreift, die das Gericht als Antwort Gottes notwendig provoziert. Die schleichende Loslösung von Gott hat dem Leben die Sinnmitte, dem Glauben den Halt, dem Gewissen das Gegenüber genommen mit der Folge, daß der Mensch ohne Maß, ohne Orientierung sich an Ziele und Werte verliert, die ihn überfordern oder versklaven und zuletzt ins Verderben stürzen.

Über diese geheime und offene Gottlosigkeit ergeht jetzt das Gericht, in dem Gott durch die Katastrophe die Urordnung wieder zur Geltung bringt. Das heißt: Gott steht hinter dem, was kommen wird. Er will das Gericht. Er muß, weil er der Garant der Weltordnung ist, das Gericht heraufführen, nicht weil er die Welt vernichten, sondern weil er sie durch das Gericht zu sich hinführen, zurückrufen, reinigen, retten will. Zuletzt steht hinter dem zu erwartenden Gericht das Ja Gottes zur Welt.

Konrad hat die Grundgedanken der Vorträge und Predigten dieser Jahre verschiedentlich in Verse gefaßt. Hier zwei Beispiele:

Und wenn aus dunkler Wolke Blitze zünden
als Zeichen eines Rechtes, einer Macht,
die ihr mißachtet habt mit frevlen Sünden,
dann wißt: ein ew' ger Wille hält die Wacht
und wird mit Zorn und Gnade fügend münden
im Ziel, das er vor aller Zeit bedacht.

Dies irae

Der jüngste Tag geht durch die Zeit,
der Frevel nach Vergeltung schreit,
der jüngste Tag bricht heute an,
des Frevels ist zu viel getan.
Die heiligen Schalen sind gefüllt
des Zornes, der nun überquillt
Kyrie eleis.

Sie schritten alle ihre Bahn
gottlos, berauscht von frechem Wahn.
Und keiner fragte nach Gebot,
und jeder hub sich selbst zum Gott.
So trieben sie den Götzenturm,
nun aber raset Gottes Sturm -
Kyrie eleis.

Es bröckelt, birst und stürzt und fällt
an Gottes Zorn die Lügenwelt.
Nicht Blut, nicht Tränen waschen ab,
die Schuld reißt alles uns ins Grab.

Wenn irgendwo Dein Kreuz noch steht,
 einsamer Herr, hier mein Gebet:
 Kyrie eleis.

Beziehungen untereinander

Daß Klepper und Konrad, Klepper und Katharina Staritz sich seit dem gemeinsamen Studium in Breslau persönlich kannten, ist belegt. Belegt ist auch, daß Klepper mit seinem Studienabbruch auch die Kontakte zu ehemaligen Kommilitonen eingestellt hatte. Nach Erscheinen des ‚Vater‘-Romans (1937) nahm Jochim Konrad seinerseits den Faden wieder auf. Am 17. Januar 1939 schrieb er aus Ostpreußen an Klepper: „Wenn ich nicht irre, waren Sie doch Theologe und wir haben in Breslau einmal beim braven Steinbeck⁴⁴ im Seminar gegessen“. Mit dem Brief schickte Konrad das Manuskript seiner ‚Apokalyptischen Messe‘ und bat um Kleppers Urteil⁴⁵.

Der letzte erhaltene Brief, geschrieben am 23. September 1942, zeigt, daß Konrad das Schicksal der Familie Klepper mit starker Anteilnahme verfolgte.

„Ich habe nun dreimal Pech gehabt und Sie nicht angetroffen, als ich in Berlin war. [...] Und ich wollte eigentlich nur zu Ihnen kommen, um Ihnen die Hand zu drücken im Sinne der Verbundenheit“. Konrad schreibt dann über seine Arbeit an der Elisabethkirchengemeinde. Er spüre „eine neue Bereitschaft zum Hören“. Ihr gegenüber ist „unsere Predigtverantwortung [...] ungeheuer“. Er schließt: „Ich hätte gern noch über vieles mit Ihnen gesprochen, was sich brieflich nicht gut sagen läßt“⁴⁶.

Auch Katharina Staritz nahm den Kontakt⁴⁷ mit Jochen Klepper nach Erscheinen des ‚Vater‘-Romans wieder auf⁴⁸. Er vertiefte sich zur Freundschaft, nachdem sie als Leiterin der ‚Vertrauensstelle‘ mit der Betreuung der Judenchristen in Schlesien beauftragt worden war und nun auch eine wichtige Ratgeberin und Helferin bei den Rettungsversuchen für Renate Klepper wurde. Erstaunlich bleibt auch aus heutiger Sicht Kleppers Kritik an der Rundbrief-Aktion der Stadtvikarin. Er sieht darin eine „,illegale‘ kirchliche Tätigkeit“ und äußert die Überzeugung: „Dies ist nicht Gottes Weg, uns zu Bekennern und Märtyrern zu machen. Wir müssen lernen, daß Gott auch ohne uns wirken kann“⁴⁹. Als Katharina Staritz am 4. März 1942 verhaftet wurde, gab Hans von Soden in ihrem Auftrag am 9. März die Nachricht an vier Personen weiter, an ihre Schwester Charlotte Staritz, an den Breslauer Stadtdekan Walter Lierse, die Konsistorialrä-

44 Johannes Steinbeck (1873-1967) war 1912-1939 Prof. für Praktische Theologie, dazu ab 1913 Konsistorialrat in Breslau. Über ihn: Dietrich Meyer, Das Schicksal der Breslauer und Königsberger evangelischen Theologieprofessoren nach Kriegsende. In: Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte 1 (1996), S. 88-112, hier S. 88-89, 106, 112.

45 Wecht (wie Anm. 3), S. 447.

46 Ebd. S. 448-449.

47 Ilse Pohl, Jochen Klepper und Katharina Staritz. Begegnungen, zusammengestellt nach dem Buch von Rita Thalmann. In: Gerlind Schwöbel, Ich aber vertraue (wie Anm 36), S. 124-126.

48 Ebd. S. 525.

49 Ebd. S. 307.

tin Dr. Elisabeth Schwarzkopf und Jochen Klepper⁵⁰. In die Freundschaft war Hanni Klepper eingebunden. Sie war auch an dem Briefwechsel intensiv beteiligt.

Wie weit Joachim Konrad und Katharina Staritz in einer persönlichen Verbindung gestanden haben, ist nicht bekannt. Mit Sicherheit werden wir aber davon ausgehen können, daß eine amtlich-dienstliche Verbindung bestanden hat und sich beide gut gekannt haben. Das Büro der Stadtvikarin befand sich in der Maria-Magdalena-Gemeinde, die zusammen mit der St. Elisabeth-Gemeinde zu den großen alten Innenstadtgemeinden von Breslau gehörte. Der Rundbrief wegen der Judensternverordnung, der ja an alle Breslauer Pfarrer ging, muß auch den Amtsbruder Konrad erreicht haben. Im Namen des ‚Provinzialbruderrates der Schlesischen Bekenntnissynode‘ verfaßte Pfarrer Ernst Hornig am 18. November 1941 ein Schreiben an das Konsistorium in Breslau, indem er gegen die Behandlung von Frau Staritz durch die Kirchenbehörde protestierte⁵¹. Dieses Schreiben kann nur mit Zustimmung von Joachim Konrad verfaßt worden sein, denn er gehörte zu dieser Richtung der BK Schlesiens⁵², also zur Naumburger Synode. Darüber hinaus dürften Joachim Konrad und Katharina Staritz auf Pfarrrerkonventen und auf Tagungen der Stadt-Synode zusammengetroffen sein, so weit Konrad diese besuchte. In der Regel hielten die Angehörigen der Naumburger Richtung der BK eigene Konvente ab, zu denen die Stadtvikarin als Mitglied der Christophori-BK-Synode nicht gehörte.

Zum Abschluß: Die Jubilare im Zitat

Das Gedenken an unsere Jubilare soll ausklingen in drei Zitaten, die sie in besonderer Weise charakterisieren:

Zunächst Katharina Staritz. Für sie konnte im Rahmen der Arbeitstagung des Vereins für Schlesische Kirchengeschichte e.V. in Breslau am 13. Oktober 2001 in der Turmvorhalle der St. Maria-Magdalena-Kirche in einer ökumenischen Feier eine Gedenktafel enthüllt werden. Auf ihr steht in deutscher und polnischer Sprache: „Katharina Staritz, Evangelische Theologin – Stadtvikarin in Breslau. In Wort und Tat erwies sie in den Jahren der Nazi Herrschaft christliche Nächstenliebe den verfolgten Geschwistern jüdischer Herkunft und wurde deshalb verfolgt“.

In der letzten Predigt in der St. Elisabethkirche zu Breslau am 30. Juni 1946 während der Ausweisung der deutschen Bevölkerung sagte Joachim Konrad auch dieses:

„Ich glaube, erst die Abschiedsstunde läßt uns ganz klar erkennen, was uns Heimat bedeutet. Das Land unserer Väter und Kinder, das Land, dessen Charakter unser Wesen geprägt hat, das uns leiblich und seelisch ernährt hat, das Land, dessen Häuser und Straßen, Felder, Berge und Wälder uns ansprechen und anheimeln, wie sonst nie eine Landschaft, weil wir darin seit Generationen verwurzelt sind! Was bedeutet uns

50 Brief an Jochen Klepper, ebd. S. 458 f.

51 Ehrenforth (wie Anm. 11), S. 212.

52 Christian-Erdmann Schott, Die Spaltung der Bekennenden Kirche Schlesiens. In: JSKG 81 (2002), S. 1-14.

Breslauern die Elisabethkirche, ihre Mauern, ihre Glocken, ihre Orgel, ihre Gottesdienste? Seit den Tagen der Reformation ein Inbegriff seelischer Beheimatung! Was haben wir um sie gezittert in den Monaten der Belagerung, wie haben wir sie gehütet und bewacht in den Brandzeiten nach der Eroberung. Und Gott hat sie uns stehen lassen mit ihrem mächtigen Turm als Zeichen seiner Treue und Barmherzigkeit. Und wenn nun sonntäglich ihre Kapelle gefüllt ist mit Abendmahlsgästen, die zum Abschied hier noch einmal zum Tisch des Herrn kommen wollen, dann ist es uns allen spürbar, wie schwer es ist, zu lassen, woran unser Herz hängt. Und doch geht für uns Christen die Verwurzelung tiefer. ‚Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern die zukünftige suchen wir‘. Zeiten wie die unsrigen verdeutlichen es uns, daß wir in unserer Welt Wandernde und nicht Einsässige sind, Pilgrime Gottes, Menschen, die unterwegs sind und ihre letzte Geborgenheit nur in Gottes Ewigkeit finden können. Besitztum ist ein Lehen Gottes, keine Endgültigkeit. Wir müssen die Dinge dieser Zeit gebrauchen – so sagt Luther – wie der Schuster die Ahle, wie der Wanderer die Herberge. Und das gilt auch von dem kostbaren Gut unserer Heimat. Wenn es Gottes Wille ist, dann müssen wir sie lassen. Aber wenn wir nur wirklich in seinem Willen verankert sind, dann haben wir mitten in aller Unruhe der Zeit eine letzte Geborgenheit, eine Zuflucht, eine feste Burg, die keine Macht der Welt uns rauben kann“⁵³.

Jochen Klepper schließlich soll hier zu Wort kommen mit der letzten Strophe des Liedes für die Jahreswende aus dem Jahr 1938:

„Der du allein der Ewge heißt
und Anfang, Ziel und Mitte weißt
im Fluge unsrer Zeiten;
bleib du uns gnädig zugewandt
und führe uns an deiner Hand,
damit wir sicher schreiten“⁵⁴.

53 Joachim Konrad, Letzte evangelische und deutsche Predigt in der St. Elisabethkirche, 30. Juni 1946. In: Flüchtlinge aus Gottes Gnaden (wie Anm. 21), S. 89 f.

54 Evangelisches Gesangbuch Nr. 64, Vers 6.

Vor 65 Jahren: Werner Marienfeld – Stationen eines Lebens*

Vor 65 Jahren war in Wielitzken im Kreis Treuburg/Ostpr. ein Kleinkrieg zwischen der dortigen Kirchengemeinde und ihrem Pfarrer auf der einen Seite und den NS-hörigen, staatlichen und kirchlichen Scharlatanen ausgebrochen, der es in sich hatte. Diese frühe Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat in Ostpreußen war an Hinterhältigkeit und Brutalität kaum zu überbieten. Es wird hiermit an den Mann erinnert, der diesen Kampf in der fast hoffnungslosen Situation über die Jahre durchgestanden hat: Werner Marienfeld, von Beruf Pfarrer, als Pionierleutnant vor Stalingrad schwer verwundet, Seelsorger in den Lagern Sibiriens, Jugendpfarrer in der Sowjetzone, Pastor unter Bergleuten im Ruhrgebiet, Begründer der Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen und der Evangelischen Notgemeinschaft. Die Ostpreußen haben ihm und seiner Frau viel zu danken.

Die Ausbildung als Grundlage

Werner Siegfried Marienfeld¹ wurde am 6. Juni 1908 als zweiter Sohn des Volksschullehrers Albert August Marienfeld² und seiner Ehefrau Helene Anna geb. Will³ in Talskeim im Krs. Bartenstein/Ostpr. geboren. Nach dem Besuch des Friedrichs-Kollegiums (Humanistisches Gymnasium in Königsberg/Pr.) machte er 1927 sein Abitur. Anschließend begann Marienfeld mit dem Studium der Theologie in Königsberg/Pr. und schloß jeweils ein Semester in Berlin und Marburg an. Für drei Semester war Werner Marienfeld Bewohner des Lutherheimes in Königsberg/Pr.⁴ Im Herbst 1932 legte er sein Erstes Theologisches Examen vor dem Konsistorium in Königsberg/Pr. ab. Anschließend arbeitete er ein halbes Jahr als Vikar bei Professor Pfarrer Schibalski in Neuhausen bei Königsberg/Pr. Von Ostern 1933 bis Ostern 1934 ging Marienfeld zur weiteren Ausbildung an das Domkandidatenstift in Berlin. Dort nahm er an der Sportpa-

* Der Versuch, das Leben von Werner Marienfeld in Erinnerung zu rufen, geschah auf Anregung des Sachbearbeiters für die ‚Altpreußische Biographie‘, Klaus Bürger. Ihm wird an erster Stelle für erwiesene Geduld und freundliche Hilfestellung gedankt. Vorbildlich geholfen haben Dr. Künzel vom Evangelischen Zentralarchiv in Berlin und die Sachbearbeiter aus dem Bundesarchiv in Berlin. Hilfreich waren die Literaturhinweise von Wolfgang Freyberg vom Kulturzentrum Ostpreußen in Ellingen und die Ermutigungen von Superintendent i.R. Dr. theol. Ulrich Woronowicz. Mit den lebenden Nachkommen von Werner Marienfeld führte ich gastfreundliche Gespräche. Für die Korrektur danke ich Frau A. Kuhnert.

1 Quellen: EZA (Evangelisches Zentral Archiv) Berlin 659/55 – Archiv der Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen – Auskünfte der Töchter – BArch (Bundesarchiv Berlin, Finckensteinstr).

2 Vater Albert August Marienfeld: *30.10.1878 in Grünwalde/Gr. Pleisten/Kreis Pr. Eylau/Ostpr.; †1958 in Rotenburg/Fulda.

3 Mutter Helene Anna geb. Will: *17.9.1887 in Weischnuren/Reddenau/Kreis Pr. Eylau/Ostpr.; †1954 in Rotenburg/Fulda.

4 Lutherheim: 1917 als Studentenheim gegründet, Königsberg, Hindenburgstraße 11, ca. 40 Plätze. Leiter Hans Joachim Iwand (BK). Iwand war Theologe und Hochschullehrer in Königsberg, Blöstau, Göttingen und Bonn und u.a. Angehöriger des Freikorps Oberschlesien, das 1920 um den Annaberg kämpfte.

lastkundgebung der Deutschen Christen (DC) am 13. November 1933 teil und lernte dabei das (Un-)Wesen der DC kennen⁵. Im Herbst 1934 legte er sein zweites theologisches Examen vor dem Konsistorium in Königsberg ab. Die Bekennende Kirche (BK) hatte zu dieser Zeit in Deutschland noch keine eigenen Prüfungskommissionen eingerichtet. Im darauf folgenden Ordinationsgespräch verlangte der für Ostpreußen zuständige Bischof Fritz Kessel (DC) von Werner Marienfeld und anderen angehenden Pfarrern eine Bereitschaftserklärung zum unbedingten Gehorsam⁶. Das lehnte Werner Marienfeld als unevangelisch ab. Andere Theologen des gleichen Jahrgangs unterschrieben und wurden ordiniert.

Masuren: Ein Paradies mit treuen Menschen

Im Herbst 1934 wurde Werner Marienfeld – zunächst ohne Ordination – von Bischof Kessel als Hilfsprediger nach Wielitzken (am 16.7.1938 in Wallenerode umbenannt⁷) in den Kreis Treuburg/Ostpr. geschickt. Er durfte kein Abendmahl austeilern und keine Trauungen halten. Der Ort lag nahe der polnischen Grenze und besaß eine schöne alte Holzkirche. Die Gemeinde war seit 1929 vakant⁸. Sie war geprägt⁹ von einer für Ostpreußen typischen pietistischen Gemeinschaftsbewegung (lutherischer Gebetsverein), deren Anhänger wegen ihrer Entschiedenheit sowohl gegenüber der Kirchenleitung wie auch in ihrer Lebensführung dringend der theologischen und seelsorgerlichen Begleitung bedurften. Jan Jenczio hatte z.B. als Mitglied des Gemeindegemeinderates Wielitzken vor 1900 seinen benachbarten Heimatort Markowsken zu einem christlichen Musterdorf gestaltet¹⁰.

Unter diesen Verhältnissen hatte Werner Marienfeld den Auftrag, 4200 Seelen in verschiedenen Dörfern, Wohnplätzen und auf drei größeren Gütern zu betreuen. Die Gemeindeglieder waren größtenteils mittlere und kleinere Bauern mit ihren Angehörigen. In diesem letzten Dorf an der deutschen Reichsgrenze wollte man den ungebärdigen Theologen zurechtbiegen.

Der junge Theologe Werner Marienfeld bewährte sich in Wielitzken schon bald als überzeugter und bekennender Christ und als ein begabter Prediger und Organisator. Von der Statur her war er für normale Kanzeln zu klein, was der Wirkung seiner Predigten keinen Abbruch tat. Er war humorvoll im Umgang mit den ihm anvertrauten Menschen, fleißig im Amt, standfest in Grundsatzfragen und hatte auch in größter Gefahr verlässliche Freunde¹¹.

5 Hugo Linck, *Der Kirchenkampf in Ostpreußen*. München 1968, S. 115.

6 Ein Ziel der Deutschen Christen war die Einführung des ‚Führerprinzips‘ in einer zu gründenden evangelischen ‚Reichskirche‘.

7 Hinweis Klaus Bürger, Mitglied der Historischen Kommission für ost- und westpreußische Landesforschung; *Literatur: Ortsnamenänderung in Ostpreußen*. Hamburg 1983 (Verein für Familienforschung in Ost- Westpreußen).

8 Friedwald Moeller, *Altpreußisches evangelisches Pfarrerbuch*. Bd. 1, Hamburg 1986 (Verein für Familienforschung in Ost- und Westpreußen, Sonderschrift Nr.11), S. 149.

9 Hinweis Pfarrer i.R. E. A. Marburg †18.5.2003 in Hannover.

10 Walter Hubatsch, *Geschichte der evangelischen Kirche Ostpreußens*. Bd. 1, Göttingen 1968, S. 310.

11 So z.B. den damaligen Vikar und späteren Pfarrer Paul Pissowotzki, heute Heilbronn.

Klare Stellungnahme

Um die Jahreswende 1934/35 begann Werner Marienfeld in seiner Gemeinde offen über die kirchlichen Probleme mit den DC zu sprechen. Am 16. Dezember 1934 hielt Marienfeld einen Gottesdienst in der Schule zu Woynassen ab. Nach dem Gottesdienst verlas er ein Rundschreiben von Landesbischof August Marahrens (Hannover)¹² vom 30. November 1934 und distanzierte sich durch ergänzende Bemerkungen deutlich von Reichsbischof Ludwig Müller und dessen korrupter DC-Kirchenleitung¹³.

Die eindeutige Rechtslage

Das Geheime Staatspolizeiamt in Berlin leitete daraufhin ein Ermittlungsverfahren gegen Werner Marienfeld wegen des Vergehens gegen § 130a St.G.B ein (Gefährdung des inneren Friedens durch Volksverhetzung).

Retter in dieser Situation war die unabhängige Justiz, die sich nicht vor den Karren der Gestapo und der DC spannen ließ. Der zuständige Oberstaatsanwalt von Lyck, Dr. von Bossel, fertigte einen Marienfeld entlastenden Bericht an, in dem es u.a. hieß: „Bei dieser Sach- und Rechtslage habe ich von einer verantwortlichen Vernehmung des Beschuldigten absehen zu sollen geglaubt. [Ich] beabsichtige daher, das Verfahren wegen Vergehens gegen den § 130a St.G.B. mit der Begründung einzustellen [...], es handele sich um eine rein kirchliche Angelegenheit“¹⁴.

Die Ministerien des Reiches und der junge Dorfpfarrer

Die übergeordneten Justizbehörden, der Generalstaatsanwalt in Königsberg und der Reichsminister der Justiz in Berlin, schlossen sich der Stellungnahme des Oberstaatsanwaltes ohne Einschränkungen an. Der entsprechende Erlaß des Reichsjustizministeriums an den Reichsminister für Wissenschaft, Erziehung und Volksbildung erging unter dem Aktenzeichen III g/244/35 am 12. April 1935: „Gegen den Berichtsvorschlag habe ich keine Bedenken erhoben“¹⁵. Der Vorfall war damit abgeschlossen.

Mitten ins beruflich Ungewisse hinein¹⁶ heiratete Werner Marienfeld am 21. Mai 1935 Christel Rose Kern¹⁷, Tochter des Superintendenten Kern aus Tilsit. Am 4. August 1935 folgte die Ordination durch den westfälischen Präses Karl Koch, der sie im Auftrag der Bekennenden Kirche in der Löbenichtschon Kirche in Königsberg/Pr. vornahm.

12 Führer der gegen die DC gerichteten Vorläufigen Kirchenleitung (VKL) der BK.

13 Bischof Müller war vorher Königsberger Wehrkreispfarrer.

14 BArch Berlin, Signatur R5101, Nr. 21940, Blatt 0009 ff.

15 BArch Berlin, Signatur R 5001, Nr. 21940.

16 Marienfeld „besuchte“ am Tag vor der Hochzeit die Gestapo-Leitstelle für den Regierungsbezirk Gumbinnen in Tilsit. Eine Verhaftung drohte.

17 Christel Rose Kern, *29.8.1911 in Königsberg/Pr.

Die Bibel: „Ihr gedachtet es böse mit mir zu machen, aber Gott hat es gut gemacht“

Schon sehr bald, im August 1935, kam es zu dem bekannten ‚Kirchenkampf in Wallenrode‘. Pfarrer Marienfeld stand in einem fast aussichtslosen Konflikt mit der Gestapo, den örtlichen NS-Funktionären, dem Konsistorium in Königsberg und kritischen Beobachtern sowie kirchlichen Nachbarn aus dem Kirchenkreis Treuburg. Grund war sein wiederholtes Eintreten für die Bekennende Kirche. Er hatte für die Bekenntnisgemeinschaft etwa 80% der Gemeinde Wallenrode als Mitglieder gewonnen. Es gab rote Ausweiskarten und einen örtlichen Bruderrat. Im Hintergrund stärkte ihn die Zugehörigkeit zu einer Gruppe gleichgesinnter Pfarrer, die die Deutschen Christen (DC)¹⁸ ablehnten.

Funktionäre im Dienst des NS-Staates

Werner Marienfeld erlebte in diesem ‚Kirchenkampf‘ Heimtücke durch seinen Landrat, den NSDAP-Kreisleiter Tubenthal¹⁹: „Bekennende Kirche sei Pastorengezück. Er wolle besonders auf ihn [Hilfspfarrer Marienfeld] aufpassen.“ Er hatte einen schwachen Superintendenten Willamowski bzw. einen ihm feindlich gesonnenen Superintendenten-Vertreter, Pfarrer Kurt Wiehle: „Ich werde die Polizei gegen Sie in Bewegung setzen Ich breche hiermit das Gespräch ab! Heil Hitler!“ Er erlebte mehrfach Verrat und Gegnerschaft durch die eigenen Gemeindeältesten²⁰ Malinka und Lehrer Wessling²¹ und seine Königsberger Kirchenleitung, das Konsistorium.

Höhepunkt dieses Kampfes war ein handgreiflicher Zusammenstoß am Mittwoch, dem 14. August 1935 mit aufgehetzten Nationalsozialisten. Aus Treuburg rückte ein SA-Rollkommando unter Leitung des dortigen Ortsgruppenleiters an. Pfarrer Marienfeld sollte am helllichten Tag auf dem Rückweg von einer Beerdigung abgefangen und mißhandelt werden²². Da diese Absicht mißlang, kam es zu einem Überfall der SA im Pfarrhaus Wallenrode. Pfarrer Marienfeld wurde blutig geschlagen.

Die pikante Rolle eines Bischofs

Parallel zu diesen Ereignissen hatte Bischof Kessel eine einstweilige Verfügung beim Amtsgericht Treuburg auf Herausgabe der Akten und der Schlüssel des Pfarramtes und auf Übergabe der kirchlichen Räume und Gebäude erwirkt. Es bestände der dringende Verdacht, daß Marienfeld „dem Bruderrat alles übereig-

18 Die DC hatte das theologisch falsche, aber vielen einleuchtende Motto: „Deutsch sein und Christ sein sind eins!“

19 Quelle: „Aus Wallenrode“, Dortmund-Marten im Februar 1960, S. 14 ff (Archiv der Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen).

20 Die Kirchenwahl vom 23.7.1933 hatte sich negativ ausgewirkt. Es waren mehrere NSDAP/DC-Mitglieder in den Kirchenvorstand eingezogen.

21 Namen aus den Ermittlungsakten des Oberstaatsanwaltes Lyck vom 10.4.1935 Blatt 6, BArch Berlin, Signatur R 5101, Nr. 21940.

22 Quelle: Zeugnisse der Bekennenden Kirche, Heft 6.

nen würde“. „Der Bischof hatte es sich sogar nicht nehmen lassen, den Gerichtsvollzieher selbst mit seinem Auto nach Wielitzken zu bringen“.²³

Am Tag darauf, am 15. August 1935, erließ die Gestapo die Ausweisung von Werner Marienfeld aus dem Regierungsbezirk Gumbinnen. Es war die erste Ausweisung eines Pfarrers in Ostpreußen. Die Gemeinde hielt trotzdem zu Marienfeld. 1.000 Menschen verabschiedeten ihn am Abend dieses Tages mit Gebet, Segen und Gesang am Kirchberg der Holzkirche Wallenrode. Ein Gemeindeglied, der Förster Neumühl, brachte ihn nach Lötzen.

In der folgenden Zeit fanden ergreifende Ausweich-Gottesdienste im Gasthaus von Doliwa, in der Scheune des Bauern Jacob Sengutta aus Bärengrund und unter freiem Himmel mit den Pfarrern Barutzki, Küssner, Warm und Karl Immer²⁴ aus Barmen statt. Die offizielle Kirche wurde immer leerer. Der von Bischof Kessel eingesetzte (Aushilfs-)Prädikant Friedriszik war fast arbeitslos, während Werner Marienfeld übergangsweise Pfarrer der Diakonissen im Mutterhaus Lötzen wurde.

Bereits Ende September 1935 wurde die Ausweisung zurückgezogen. Werner Marienfeld wurde im Januar 1936 in die Pfarrstelle Wielitzken/Wallenrode mit allen Rechten und Pflichten eingewiesen²⁵. Die Ruhe in der Gemeinde war wiederhergestellt.

Fromme Schurken und ihre Helfer

1937 erfolgte ein weiterer Versuch, Werner Marienfeld wegen eines angeblichen Verstoßes gegen das Sammlungsgesetz vom 5.11.1934 (§ 13, 1) strafrechtlich zu verfolgen. Der durch den Oberstaatsanwalt Lyck²⁶ vor dem Amtsgericht Treuburg angeklagte Werner Marienfeld hatte sich geweigert, Kollekten an die NS-geprägte DC-Kirchenleitung abzuführen. Er sammelte stattdessen für die BK. Aufgrund einer Entscheidung des Amtsgerichts Treuburg vom 29.10.1937 wurde Werner Marienfeld vom 29. Oktober bis 13. November in Untersuchungshaft genommen. Beschwerden und Haftprüfungstermine durch zwei Instanzen hindurch waren die Folge. Der Oberstaatsanwalt Lyck ließ nicht locker. Das Kirchenministerium und der Oberkirchenrat in Berlin gewährten Marienfeld keine Rechtshilfe.

Blamiert bis auf die Knochen

Wiederum erwies sich die Justiz in den Überprüfungsinstanzen als korrekter Schützer des Rechtes. Bereits das Landgericht in Lyck²⁷ sah in Werner Marienfelds Verhalten keinen strafbaren Tatbestand und entließ ihn aus der Haft: „Die

²³ Quelle: ebd.

²⁴ Späterer Präses der rheinischen Kirche.

²⁵ Diese Entscheidung trafen notgedrungen gemeinsam die Gestapo, der Landrat/Kreisleiter NSDAP, der Superintendent und Bischof Fritz Kessel.

²⁶ Nicht Staatsanwalt Dr. von Bossel, sondern offensichtlich ein anderer kirchenfeindlicher und systemtreuer Jurist.

²⁷ Beschluß des Landgerichtes Lyck, 3. große Strafkammer besetzt mit den Richtern Brandtner, Dr. Hahne, Dr. Luckat, Az 5. Qs. 118/37 (6 Js 564/37) vom 13.11.1937, Quelle EZA Berlin 50/385.

Strafbarkeit kann auch nicht dadurch begründet werden, daß er im Vertrauen auf die Richtigkeit seiner Ansicht erklärt, er werde die Sammlung weiter fortsetzen“.

Auf die Beschwerde des (scharfen und NSDAP-parteihörigen) Oberstaatsanwaltes Lyck hin entschied der Strafsenat des Oberlandesgerichtes in Königsberg am 23. November 1937 nach vorgängiger schriftlicher Erklärung des Generalstaatsanwaltes, daß die Entscheidung des Landgerichtes rechtens sei, also der Freilassung zugestimmt würde, da „die Rechtsprechung der höheren Gerichte, die sich bisher mit ähnlichen Fällen beschäftigt haben, zu der in Betracht kommenden Rechtsfrage bis jetzt nicht einhellig gewesen ist“²⁸.

Vom Glück der Tapferen

Im August 1939 wird Werner Marienfeld zur Wehrmacht eingezogen. Er wird 1941 zum Leutnant befördert und mit dem EK I und EK II ausgezeichnet. Im Juli 1942 erleidet er bei einem Einsatz als aufsichtsführender Offizier im Bereich Stalingrad eine schwere Verwundung. Sie ist typisch für das Wesen dieses Mannes: Bei einer Handgranaten-Wurfausbildung untergegebener Soldaten muß er sichernd eingreifen, um größeren Schaden zu vermeiden. Werner Marienfeld hat 100 Splitter im ganzen Körper. Es folgen langwierige Behandlung und Operationen in Kriegslazaretten in Polen, St. Wendel, Preußisch Holland und Lyck. Die Gehfähigkeit ist nur mit zwei Krücken möglich. Wegen seiner mangelnden Verwendungsfähigkeit wird ihm als Soldat von 1943 an gestattet, die Heimatgemeinde Wallenrode in den längeren Genesungspausen zu betreuen. Im November 1944 wird Hauptmann Werner Marienfeld aus der Wehrmacht mit der II. Versehrtenstufe entlassen.

Keine Chance zur Flucht

Anfang August 1944 erfolgt die erste Evakuierung der Gemeinde Wallenrode in den Westteil des Kreises Treuburg. Die Restfamilie Marienfeld, die Ehefrau (34), die Großmutter, fünf Kinder und das Pflichtjahrmädel fliehen allein nach Glauchau in Sachsen. Mütter mit Kleinkindern hatten den grenznahen Kreis auf Anweisung der Behörden zu verlassen. Obwohl Christel Marienfeld schwanger ist, ist für Werner Marienfeld ein Weihnachtsbesuch bei der Familie aus dienstlichen Gründen nicht möglich. Der Pfarrer blieb bei seiner Gemeinde. Im Oktober 1944 treckt die Gemeinde in den Kreis Sensburg-Nikolaiken. Im Januar 1945 werden die Menschen aus Wallenrode von den Russen in der Nähe von Nikolaiken in einem Waldversteck an einer Mühle überrollt. Werner Marienfeld versucht, Übergriffe und Vergewaltigungen zu verhindern.

Ab nach Sibirien

Im März 1945 wird er von den Russen bei einem Gemeinde-Krankenbesuch zusammen mit der begleitenden Schwester festgenommen. Die Krücken werden ihm weggeschlagen. Werner Marienfeld werden erhebliche Verletzungen zugefügt. Er wird nach Tscheljabinsk in Sibirien verschleppt und zunächst als Inter-

28 Beschluß des OLG Königsberg vom 23.11.1937, Quelle: EZA Berlin 50/192.

nierter, ab August 1946 als Kriegsgefangener eingestuft. In den verschiedenen Lagern ist Werner Marienfeld als Seelsorger für die Frauen, Mädchen und ‚Jungens‘ (junge Soldaten) im Lager tätig. Heimliche Kindtaufen und andere ‚Kleinigkeiten‘ werden bekannt und verursachen quälende Vernehmungen, die teilweise nur im Liegen möglich sind. Die Folge ist die Verlegung aus dem Offizierslager in ein Speziallager mit schwerster Arbeit in der Ziegelei und im Wald. Später, im Jahr 1979, berichtet Werner Marienfeld in Zusammenarbeit mit damaligen Leidensgefährten über diese Zeit in der Broschüre ‚Verschleppt‘. Im November 1948 erfolgt die Entlassung nach Thüringen an den Aufenthaltsort der Familie.

Der Zorn der FDJ-Führerin

Am 1.4.1949 wird Werner Marienfeld als Pfarrer an St. Katharinen in Brandenburg/Havel und als Pfarrer der Jungen Gemeinde angestellt. Am 17. Juni 1953 gerät er ohne eigenes Zutun in den Verdacht der Aufstandsvorbereitungen. Seine zufällige Anwesenheit bei einem Protestmarsch der Walzwerker, auf dem Werner Marienfeld seinen Sohn suchte, wird von einer älteren FDJ-Funktionärin zur Begründung einer Anzeige genutzt: „Provokation und Anstiftung zum Aufruhr“. Der Haftbefehl²⁹ kann nicht vollstreckt werden, da sich Werner Marienfeld im Gartenhaus eines Gemeindegliedes und im Turm und Heizungskeller der Kirche versteckt. Die Familie erlebt hautnah die aufwendige Fahndung durch ein russisches Militärkommando und den SSD³⁰. Der Ost-Berliner Pfarrer an der Marienkirche und Propst im Konsistorium, der spätere Bischof Kurt Scharf, rettet Werner Marienfeld im ‚Blaumann und dunkler Brille‘ im Dienst-PKW über die Glienicker Brücke nach Westberlin.

Stark durch die Familie

Der Ehe Marienfeld entstammen sieben Kinder: Brigitte Marienfeld, verh. Dillenhöfer, geb. 1936; Martin Georg Marienfeld, geb. 1937; Johannes Werner Marienfeld, geb. 1937; Gottfried Michael Marienfeld, geb. 1941; Dorothea Marienfeld, *1944, †1944 in Schwönau bei Friedland/Ostpr.; Marianne-Christel Marienfeld, verh. Wilke, geb. 1945, Peter-Paul Marienfeld, geb. 1951.

Fremder in einer anderen Welt

Ab dem 15. Januar 1954 wird Pfarrer Werner Marienfeld für den Dienst in der Stephanus-Gemeinde in Dortmund-Marten, einem Neubaugebiet für Bergarbeiter, freigestellt³¹. Zunächst erfährt der fremde Pfarrer aus Ostpreußen kaum Unterstützung durch seine Gemeindeglieder. Die ersten Gottesdienste werden im Kino gehalten. Später setzt er sich durch und leistet eine erfolgreiche Arbeit. Werner Marienfeld organisiert u.a. mit seiner Gemeinde einen Schulstreik gegen

29 Es drohte das Standgericht.

30 Staatssicherheitsdienst.

31 Interne Kirchenregelung: Pfarrer aus der Ostzone konnten nur nach einer offiziellen Freigabe im Westen angestellt werden. Sie sollten unter allen Umständen bei ihren Gemeinden bleiben und durften die SBZ nicht verlassen.

die Auflösung einer evangelischen Schule durch die SPD-bestimmte Stadtverwaltung. Er leitet den Bau eines Gemeindehauses mit Glockenturm. Daneben ordnet er im Westen Deutschlands einen Suchdienst und die Sammlung der Landsleute aus Wallenrode. Paketaktionen für die Landsleute in der Ostzone und die Organisation von Heimattreffen folgen. Dreißig Jahre lang ist er für die Herausgabe von Rundbriefen für die frühere ostpreußische Gemeinde verantwortlich und arbeitet am Heimatbuch des Landkreises Treuburg mit.

Der (Ost) Preußen-Pfarrer

Im Jahr 1962 tritt Werner Marienfeld in den Kampf gegen die Beienroder³² (Verzichts-)Erklärung ehemaliger ostpreußischer Bekenntnispfarrer zu Fragen des Heimatrechts ein. Er entwickelt zunehmend eine scharfe theologisch begründete Gegnerschaft zu den Anhängern der (Prager) Friedensbewegung und zur Ostdenkschrift³³.

Am 27. Juli 1964 erfolgt zunächst aus einem losen Zusammenschluß die Gründung der Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen (GeO) als Gegenbewegung gegen die ‚Beienroder Bruderschaft‘. Diese hauptsächlich von ‚linken‘ Theologen getragene Vereinigung hatte sich von den an ihrer Kirche irre gewordenen ostpreußischen Landsleuten entfernt und ihren Status zu politischen Erklärungen mißbraucht. Im Hintergrund stand die Auseinandersetzung um eine lutherisch oder barthianisch³⁴ geprägte Theologie. Luthers grundlegende Lehre von den zwei Reichen würde relativiert. Marienfeld war der Überzeugung, daß der ursprünglich christologisch zentrierte Versöhnungsbegriff³⁵ verkürzt und unzulässig zum Leitbegriff der Ostpolitik gemacht würde. Das hat in der Tat bis in die Gegenwart problematische Folgen für den Alltag der kirchlichen Arbeit und stützt eine illusionäre Politik gegenüber unseren östlichen Nachbarn³⁶.

Marienfeld sammelt 1200 treue ostpreußische Gemeindeglieder im ganzen Bundesgebiet, die grundsätzlich gegen den Verzicht auf die Gebiete jenseits der Oder-Neiße-Linie waren: ‚Kampf für das Recht auf Heimat ist Kampf für das Völkerrecht‘, Über zwanzig Jahre ist Werner Marienfeld Schriftführer der Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen. Er ist der Verfasser regelmäßiger Rundbriefe, vieler Aufrufe und Broschüren. Seine ehrenamtliche Tätigkeit umfaßt die Organisation von ostpreußischen Kirchentagen und eine umfangreiche karitative Arbeit für die Restgemeinden im südlichen Ostpreußen. Daneben war er Rechnungsführer der Stiftung Ostpreußen. Das alles war ohne die tatkräftige Mithilfe der Ehefrau Christel nicht möglich.

32 Ehemaliges Gut, Tagungsort, heute Altersheim bei Wolfsburg: Iwand-Stiftung.

33 Veröffentlichung der Kammer für öffentliche Verantwortung der Evangelischen Kirche in Deutschland Ende 1965, die von der Synode der EKD in Berlin vom 13.-18. März 1966 mit einer Stimmenthaltung angenommen wurde.

34 Karl Barth, führender dialektischer Theologe (1886-1968).

35 Vgl. II Kor 5, 18-21.

36 Der Autor: Es genügt, wenn wir ordentlich und fair mit unsern Nachbarn umgehen und die Zusammenarbeit nicht mit dem nebulösen Begriff ‚Versöhnung‘ überfrachten.

Werner Marienfeld wird zum Mitbegründer der ‚Evangelischen Notgemeinschaft‘ innerhalb der EKD: „Kirche muß Kirche bleiben und hat allein das Evangelium zu verkünden“. Die 1973 erfolgte Pensionierung brachte einen Umzug nach Iserlohn mit sich. Dort wird ihm am 8. August 1983 das Bundesverdienstkreuz am Bande durch den Bundespräsidenten in Anwesenheit von 100 ehemaligen Ostpreußen verliehen. 1988 erfolgt die Verleihung des ‚Preußenschildes‘ durch die Landsmannschaft Ostpreußen.

Werner Marienfeld vollendete sein Leben am 20. Mai 1989 in Dortmund, während seine Frau bereits am 14.2.1987 in Iserlohn verstarb. Die Gemeinschaft evangelischer Ostpreußen und die Landsmannschaft Ostpreußen verdanken diesem Mann ein wertvolles Erbe, das es mit Frömmigkeit und Geduld zu erhalten gilt.

Arnulf Baumann

Die Bedeutung und Entwicklung der Ostgottesdienste*

Über die ‚Bedeutung und Entwicklung der Ostgottesdienste‘ soll ich sprechen. Ich möchte das in der Weise tun, daß ich zunächst auf das weitere Umfeld der Arbeit mit Flüchtlingen und Vertriebenen in der hannoverschen Landeskirche eingehe, dann auf die besonderen Gründe des fünfzigjährigen Jubiläums der Ostgottesdienste in der Lukaskirche zu sprechen komme und schließlich danach frage, welche Gründe für ein Weiterführen dieser Ostgottesdienste sprechen.

Besondere Gottesdienste für Flüchtlinge und Vertriebene in der hannoverschen Landeskirche

Es gab sie – und es gab sie an vielen Orten. Allein in Hannover gab es nach einer Aufstellung der Zeit nach 1957 noch zwanzig Kirchen, in denen gelegentlich oder regelmäßig spezielle Gottesdienste für Vertriebene und Flüchtlinge stattfanden. Und das war auch außerhalb von Hannover so. Überall da, wo aus dem Osten stammende Pastoren angestellt waren – und das waren 1947 bereits über 450! – regte sich früher oder später der Wunsch nach einem Gottesdienst von einem heimatlichen Pastor mit heimatlicher Gottesdienstordnung. Nicht alle Pastoren aus dem Osten kamen diesem Wunsch nach, mancher sah seine eigene Position als so ungesichert an, daß er solche Gottesdienste nicht riskieren zu können meinte. Aber es gab auch hannoversche Pastoren, die sich den Vertriebenen besonders zuwandten. Erwähnt sei nur Pastor Dr. Christian Vasterling, der beim Aufbau der neuen Kirchengemeinde in Hannover-Mittelfeld die Tradition der schlesischen Gnadenkirchen zum Vorbild nahm, mit dem Namen ‚Gnadenkirche zum heiligen Kreuz‘ bewußt an deren Tradition anknüpfte und mit den Gottesdiensten besonders die Vertriebenen ansprach, die ohnehin die Mehrheit seiner Gemeindeglieder darstellten.

Es ist heute nicht mehr vorstellbar, wie stark die Unterscheidung zwischen Einheimischen einerseits und Flüchtlingen und Vertriebenen andererseits in den ersten Nachkriegsjahren das Bewußtsein in den Gemeinden prägte. Man war entweder das Eine oder das Andere und war sich dessen bewußt. In den Gottesdiensten wurde das unterstrichen durch die unterschiedlichen Gesangbücher. Da keine Neudrucke möglich waren, wurden die alten hannoverschen Gesangbücher weiterbenutzt. Daneben aber wurden – je nach Zusammensetzung der Gemeinde – schlesische, aber auch pommersche, ostpreußische und andere Gesangbücher benutzt. Ich kann mich noch gut daran erinnern, wie damals in den Kirchen die Lieder mit den Nummern aus zwei, drei oder gar vier Gesangbüchern angezeigt wurden. Es gehörte zur Kunst der Pastoren, Lieder auszuwählen, die in allen Gesangbüchern zu finden waren. Wurde darauf nicht geachtet, fühlten sich die entsprechenden Gruppen tief verletzt. Erst mit der Schaffung und Einführung des neuen gesamtdeutschen ‚Evangelischen Kirchengesangbuchs‘ ab 1949 klangen

* Festvortrag am 14.9.2003 in der Lukaskirche Hannover. Die Vortragsform wurde beibehalten.

diese Probleme allmählich ab. – Ähnlich war es mit der Gottesdienstordnung: Hier blieb die Kirchenleitung hart und bestand darauf, daß eine andere als die hergebrachte hannoversche Gottesdienstordnung in den Hauptgottesdiensten nicht verwendet werden durfte. Indirekt hat sie dadurch den Wunsch nach besonderen ‚Heimatgottesdiensten‘ gefördert, für die nicht so strenge Regeln galten. Erst mit der Einführung der neuen Agende ab 1950, durch die sich alle auf eine Veränderung der Gottesdienstordnung einstellen mußten, nahmen diese Probleme nach und nach ab.

Die Nerven lagen blank, als die Flüchtlinge und Vertriebenen in das Gebiet der Landeskirche einströmten: Die Einheimischen fühlten sich in ihrer bisherigen guten Ordnung gestört, weil sie Wohnraum zur Verfügung stellen mußten und weil sie nicht mehr so wie früher ‚unter sich‘ waren. Durch den Zustrom ging z.B. der Gebrauch des Plattdeutschen im Gebiet der Landeskirche oft unwiederbringlich zurück, es wurde ungemütlicher. – Und für die Flüchtlinge der Zeit bei Kriegsende und die Vertriebenen der Folgejahre war die Gemütlichkeit noch viel stärker vorüber. Sie hatten ihren sämtlichen Besitz verloren, aber auch das vertraute Umfeld, waren hinweggerissen von ihren Angehörigen, Verwandten und Nachbarn – und es dauerte Jahre, bis deren Schicksal und ihr Verbleib aufgeklärt war. Das vielfältige Netz von Bindungen und Verbindungen, das vorher ihrem Leben Halt gegeben hatte, war zerrissen; sie waren auf sich allein gestellt. Sie hatten einen großen Teil ihrer Selbstachtung verloren. Das alles ließ die Hoffnung auf eine Wiederkehr des Vergangenen anfangs ins Ungeheure steigen und machte sie zugleich unsicher, verletzlich und ratlos. – Da war es zunächst bitter schwer, einander zu verstehen, Geduld und Verständnis füreinander aufzubringen, sich aneinander zu gewöhnen.

In dieser Situation gewann die Kirche und ihr Gottesdienst eine tiefgreifende Bedeutung für die Flüchtlinge und Vertriebenen. Viele von ihnen waren es von zu Hause her gewohnt, regelmäßig zum Gottesdienst zu gehen, um dort neuen Anstoß zum Glauben und Wegweisung für ihr Leben zu empfangen. Nun, wo alles Bisherige verloren oder in Frage gestellt war, richtete sich ihre Hoffnung erst recht auf die Gottesdienste. Wenigstens dort hofften sie Vertrautes zu finden, Deutung ihres Schicksals aus Gottes Wort, Zuspruch und Hoffnung. Und obwohl Kirche in Hannover nicht einfach gleich Kirche in Breslau, Stettin, Königsberg oder im Baltikum war, und obwohl sie auch hier manche Enttäuschungen erleben mußten, fanden sie doch in der Kirche Vieles von dem, was sie suchten – unter anderem in den Ostgottesdiensten.

Die hannoversche Landeskirche war in besonders starkem Maße von dem Geschehen betroffen. Die Flüchtlingsströme der letzten Kriegszeit und die bald sich anschließenden Transporte mit Vertriebenen hatten die allgemeine Richtung nach Westen und führten so in das Gebiet der Landeskirche. Man rechnet damit, daß ein Viertel der Mitglieder der Landeskirche um 1960 zu dieser Personengruppe gehörte.

Und: man kann sagen, daß die Landeskirche ihrer Verantwortung auf diesem Gebiet gerecht geworden ist, so weit das damals möglich war. Bereits die Vor-

läufige Landessynode beschäftigte sich bei ihrer Tagung im Herbst 1945 und Januar 1946 ausführlich und verständnisvoll mit dem Flüchtlingsproblem und beschloß Regeln für die Hinzunahme von Flüchtlingsvertretern in Kirchenvorständen und Kirchenkreisvorständen sowie in der Landessynode selbst. Auch wurde die Frage diskutiert, wie weit Kirchenland für die Ansiedlung von Flüchtlingen bereitgestellt werden konnte. Für jeden Kirchenkreis wurde ein Flüchtlingsbeirat gebildet. Und als mein Vater Immanuel Baumann von Württemberg aus für die Anstellung eines Reisepredigers für seine bessarabiendeutschen Landsleute plädierte, da stimmte das Landeskirchenamt dem ab 1.1.1949 zu und machte ihn nach einem Jahr zum ersten Landesflüchtlingspastor der Landeskirche, in welcher Eigenschaft er in allen Bereichen der Landeskirche Ostgottesdienste durchführte, mit großem Zulauf meistens. Das war der Ursprung der heutigen Ostkirchen- und Aussiedlerarbeit im Haus kirchlicher Dienste. Man ließ es sich also etwas kosten, den Flüchtlingen und Vertriebenen den Zugang zum kirchlichen Leben hierzulande zu eröffnen.

Zugleich wurde von der Landeskirche die Arbeit der Hilfskomitees aus den verschiedenen Herkunftsgebieten unterstützt und es ihnen so ermöglicht, daß sie in eigener Regie Heimatgottesdienste veranstalteten.

Je mehr die Integration in die Lebensverhältnisse im Bereich der Landeskirche aber voranschritt – und das galt auch für die Ostpfarrer, die Zug um Zug von der Landeskirche fest in ihren Dienst übernommen wurden –, desto mehr ging auch das Interesse der Kirchenmitglieder an besonderen Ostgottesdiensten zurück. Nach und nach wurden sie eingestellt, wenn nicht besondere Gründe ihre Weiterführung ermöglichten, oder wenn besondere Ereignisse – wie die Verabschiedung der Ostdenkschrift der EKD oder die Ostverträge der Bundesrepublik – das Interesse neu entflamten.

Zu den besonderen Gründen gehörte ein besonderes Zusammengehörigkeitsgefühl, etwa wenn sich die aus einem bestimmten Kreis im Herkunftsgebiet stammenden Menschen im Rahmen eines Heimattreffens regelmäßig an einem bestimmten Ort treffen und dabei einen Gottesdienst im Programm haben, wie z.B. die Hirschberger bei ihren Treffen in Alfeld/Leine. Ähnlich ist es, wenn bestimmte Hilfskomitees in regelmäßigen Abständen an einem bestimmten Ort zusammenkommen, wie etwa die Bessarabiendeutschen alle zwei Jahre in Verden. Die von bestimmten Pastoren ins Leben gerufenen Ostgottesdienste haben jedoch oft mit deren Übergang in den Ruhestand oder mit ihrem Tod ein Ende gehabt.

Die besonderen Gründe der Fortführung der Ostgottesdienste in der Lukaskirche

Hier sind zuerst die handelnden Personen zu nennen, allen voran *Pastor Dr. Werner Petersmann*, der die Tradition der Ostgottesdienste an der Lukaskirche begründet hat. Er war ein „Mensch in seinem Widerspruch“, wie Frau Dr. Scheller ihn bezeichnet hat: Geboren in Westfalen, war er Pastor in Schlesien gewesen und galt daher als Ostpfarrer. Er verstand sich als Lutheraner, war aber in Amerika Professor an der Theologischen Hochschule der Evangelical and

Reformed Church gewesen, des Ablegers der deutschen Unionskirchen. Im Kirchenkampf in Schlesien schloß er sich den Deutschen Christen an, allerdings der gemäßigten Richtung unter ihnen. Aus den USA brachte er den modernen Gedanken einer Heimkirche für alle Kreise der Gemeinde mit, den er dann hier in der Lukaskirche verwirklichte; aber er war politisch so konservativ, daß er sich der Nationaldemokratischen Partei Deutschlands (NPD) anschloß und sogar für sie kandidierte. Auch seine persönliche Lebensführung war schwer mit seiner konservativen Einstellung in Einklang zu bringen. Über all diese Widersprüche ist hier nicht zu urteilen, das steht Gott zu.

Hier ist seines Einsatzes für die Ostvertriebenen zu gedenken, als er seit seinem Dienstantritt an der Lukaskirche 1953 zu den Ostgottesdiensten einlud, im Rahmen der von ihm zu diesem Zweck gegründeten und geleiteten ‚Evangelischen Flüchtlingsseelsorge Hannover‘. Das verschaffte ihm in diesem Bereich eine gewisse Unabhängigkeit. Als Vorsitzender des Landeskonvents der zerstreuten evangelischen Ostkirchen hatte er weitere Wirkungsmöglichkeiten, und er nutzte sie. Er begründete und leitete die ‚Barsinghäuser Gespräche‘, bei denen Probleme des europäischen Ostens auf hohem Niveau mit kompetenten Referenten auch aus dem Ausland erörtert und anschließend publiziert wurden. – Die Ostgottesdienste fanden zunächst in der Notkirche statt, bis 1967 – zwei Jahre vor seinem Ruhestand – endlich die neue Lukaskirche fertig geworden war, in der die Ostgottesdienste von nun an ihren festen Platz hatten.

Auf ihn geht es wohl auch zurück, daß in den Ostgottesdiensten die alte preußische Gottesdienstordnung verwendet wurde, ohne Sprechgesang des Pastors, mit der romantischen Musik des Russen Dimitri Bortniansky und der Aufnahme des Anfangsteils der Abendmahlsfeier in den regelmäßigen Gottesdienst. Diese Liturgie sprach die Vertriebenen aus Ostpreußen, Pommern, der östlichen Mark Brandenburg und aus Schlesien besonders stark an, war sie für sie doch ein Stück Heimat in der Fremde. Menschen aus anderen, vor allem auslandsdeutschen Herkunftsgebieten war und blieb diese Liturgie jedoch fremd. Und je mehr auch in den verbliebenen Kirchen der Altpreußischen Union die Gottesdienstformen verändert wurden, verlor die Weiterführung dieser besonderen Gottesdienstform immer mehr ihre innere Berechtigung. Doch erst 1999 wurde der Beschluß gefaßt und umgesetzt, sich in der Gottesdienstform an das neue Evangelische Gottesdienstbuch für fast die gesamte Evangelische Kirche in Deutschland zu halten. Aber auch jetzt noch gab es heftigen Widerspruch von einigen, die unbedingt an der alten Liturgie festhalten wollten.

Auf Petersmann geht wohl auch zurück, daß auf den eigentlichen Ostgottesdienst ein Kaffeetrinken folgt, das dem gegenseitigen Kennenlernen dient, und das fortgesetzt wird von einem Vortrag über ein Thema, das die Vertriebenen irgendwie betrifft. Da war in den Anfangsjahren sicher viel Wehmut über die verlorene Heimat dabei; aber nach und nach trat das Interesse an den jetzigen Verhältnissen im Osten Europas immer mehr in den Vordergrund. Ostgottesdienst-Besucher konnten und können sich als unvergleichlich viel besser informiert empfinden als andere.

Nach Pastor Dr. Petersmann übernahm 1966 der aus dem Posenschen stammende und im Laufe des letzten Jahres verstorbene *Pastor Wilhelm Prenzler* die Organisation der Ostgottesdienste. Er war zugleich Geschäftsführer des Ostkirchenausschusses der EKD und des bundesweiten Konvents der zerstreuten ev. Ostkirchen und wohl auch Vorsitzender des Landeskonvents. Er war ein nüchternen Mann mit klarem Blick für das organisatorisch Machbare und das diakonisch Notwendige, einer der Pioniere der Kontakte in den Osten, insbesondere in seine Heimat in der Provinz Posen, in die er viele Hilfstransporte organisierte. Die Ostgottesdienste führte er in der bewährten Weise weiter und baute daneben später die Begegnungsnachmittage für die Spätaussiedler im Waldeseck auf.

Im Jahre 1976 übernahm der kürzlich verstorbene *Pastor Ernst-August Marburg*, ein Ostpreuße, die Leitung. Er hatte als Operationsbasis seit 1969 die Stadtmission Hannover; außerdem hatte er 1972 die landeskirchliche Dienststelle für Vertriebene und Aussiedler – so hieß inzwischen das Landesflüchtlingspfarramt – übernommen, und er wußte diese verschiedenen Aufgaben mit dem ganzen Gewicht und dem Charme seiner Persönlichkeit auszufüllen. Er war in Hannover einer der bekanntesten Pastoren und hat es beispielsweise fertiggebracht, daß nach der Verlegung des Schützenfestes auf den Sonntag ein besonderer Schützengottesdienst in der Marktkirche eingeführt wurde.

In den Ostgottesdiensten traten nun allmählich bei den Vorträgen an die Stelle der Rückblicke auf die Zeit vor der Vertreibung in den verschiedenen Herkunftsgebieten Reiseberichte aus diesen Gebieten, die die gegenwärtige Situation dort immer stärker in den Vordergrund rückten. Pastor Marburg hing mit ganzer Seele an seiner Heimat und war etwa über die sogenannten Ostverträge der Bundesrepublik alles andere als glücklich. Aber er war doch offen für die kirchlichen Entwicklungen im Osten Europas, zumal er stark in der Betreuung der Spätaussiedler aus Rußland, Polen und Siebenbürgen engagiert war. Spätestens in seiner Amtszeit wurden die Hilfskomitees in die Mitverantwortung für die Ausgestaltung bestimmter Ostgottesdienste und die Stellung von Predigern und Vortragenden einbezogen, so daß für einen bestimmten Ostgottesdienst jeweils bestimmte Hilfskomitees zuständig waren.

Die Ostgottesdienste erfuhren nach wie vor einigen Zulauf nicht nur aus dem ganzen Stadtgebiet Hannovers, sondern auch aus dem weiteren Umfeld. Aber durch das Älterwerden der ständigen Teilnehmer gingen die Zahlen doch allmählich zurück. Es wurde auch schwieriger, die bürokratischen und anderen Begleitarbeiten wahrzunehmen. Hier ist der Ort, um der treuen Helfer und Helferinnen zu gedenken, die die Durchführung überhaupt möglich machten, der Küster der Lukaskirche, Frau Anni Heidemann von der Stadtmission und schließlich bis heute Frau Barbara Moritz mit ihrem Team – um nur einige wenige Namen zu nennen, stellvertretend für viele andere. Pastor Marburg war fast immer mit ganzem Einsatz dabei, und dazu gehörte auch seine Frau und seine Tochter.

Aufgrund dieser Entwicklung mußte die Zahl der Ostgottesdienste von acht auf sechs reduziert und die jeweils zuständigen Hilfskomitees noch stärker in die Vorbereitung eingebunden werden. Aber nach wie vor kam ein treuer Stamm

von Teilnehmern, ergänzt durch solche aus den jeweils zuständigen Hilfskomitees. Es sprach alles dafür, die Ostgottesdienste weiterzuführen. – So war es die letzte große Tat Pastor Marburgs, daß es ihm gelang, die landeskirchliche Ostkirchen- und Aussiedlerarbeit für die organisatorische Betreuung der Ostgottesdienste zu gewinnen.

1989 begann die Ära, in der *Diakon Norbert Radeck* diese Aufgabe wahrnimmt, wozu nicht selten auch die Übernahme der Liturgie oder der Predigt gehört. Allerdings machte sich die Altersstruktur der Teilnehmer in einem weiteren allmählichen Rückgang der Teilnehmerzahlen bemerkbar. Über viele Jahre lag sie bei etwa 1.200 im ganzen Jahr, nun gingen die Zahlen kontinuierlich auf um die 300 im Jahr zurück. Es mußte weiter reduziert werden, auf nunmehr vier Ostgottesdienste im Jahr. In den Vorträgen findet man heute keine wehmütvollen Rückblicke mehr, sondern durchweg Berichte aus dem Herkunftsgebiet der beteiligten Hilfskomitees. Ostgottesdienst-Teilnehmer erfahren nach wie vor viel mehr über das kirchliche Leben im Osten Europas als andere!

Es muß weiter Ostgottesdienste geben!

Auch wenn die Teilnehmerzahlen zurückgegangen sind – es ist für mich kein Zweifel, daß auch in Zukunft Ostgottesdienste notwendig sind. Zum Einen wirken die Erlebnisse bei der Flucht und der Vertreibung immer noch in den Menschen nach, die sie einst durchmachen mußten. Besonders bei Menschen, die als Kinder traumatische Erfahrungen zu erleiden hatten, kommen diese nicht selten erst in vorgerückten Jahren wieder zum Vorschein und belasten die Menschen sehr. Es ist nach wie vor dringender Bedarf für Orientierung vom Glauben her und für Seelsorge. – Zum Zweiten kommt die emotionale Beheimatung hier nur dann zum Ziel, wenn auch Raum gelassen wird für das Interesse an der früheren Heimat. Integration bedeutet nicht unterschiedsloses Aufgehen in den hiesigen Lebensverhältnissen, sondern Wachhalten und Einbringen der besonderen Prägung – auch der glaubensmäßigen Prägung –, die die Flüchtlinge und Vertriebenen von einst und die Spätaussiedler der letzten Jahrzehnte mitgebracht haben. Nur so kann eine fruchtbare Begegnung entstehen. Viele Kirchengemeinden in Niedersachsen sind heute dankbar für die geistlichen Impulse, die von den Menschen aus dem Osten gekommen sind. Und schließlich: Das Interesse an der kirchlichen Entwicklung im Osten Europas darf nicht allein klugen Büchern und interessanten Tagungen überlassen bleiben. Es braucht auch den gottesdienstlichen Raum, in dem gebetet und Fürbitte getan wird vor Gott.

Die Ostgottesdienste haben einen weiten Weg zurückgelegt in diesen fünfzig Jahren. Es war nicht das ängstliche Festhalten am Gestrigen, das im Mittelpunkt stand, sondern das Mitgehen mit den Menschen und ihren Sorgen und Nöten im Wandel der Zeiten. Das ist auch weiterhin notwendig.

Martin Sprungala

Der Großpolnische Aufstand im südlichen Kreis Bomst aus ,katholischer Sicht‘

Über die Ereignisse zur Zeit des Großpolnischen Aufstandes (1918/20) existiert seit langem eine Broschüre, die die Sichtweise des evangelischen Pfarrers Emil Hegemann aus der deutsch-evangelischen Gemeinde Schwenten beschreibt¹. Seine Schilderungen über den „Freistaat Schwenten“, den er ins Leben gerufen haben will, sind bei der örtlichen deutschen Bevölkerung sehr umstritten. Vielfach hört man, daß dieser Pfarrer den Trubel, den die Nationalsozialisten um seine Person machten, sehr genoß, und er der Geschichte von Jahr zu Jahr neue Aspekte hinzufügte.

Emil Gustav Hegemann wurde 1894 zum Pfarrer von Schwenten berufen, nachdem sein Vorgänger Edmund Langheinrich (1819-1896) zum 1. Oktober 1894 emeritiert worden war. Zuvor stand er Langheinrich einige Monate als Hilfsprediger zur Seite, um in sein neues Arbeitsfeld eingearbeitet zu werden. Hegemann blieb bis zum Jahr 1934 im Amte, aber auch danach war er in der Gemeinde noch immer eine bestimmende Größe².

Ende Dezember 1918 war nach dem Zusammenbruch des Deutschen Kaiserreiches in Posen – mit französischer Billigung – ein Aufstand der Polen gegen die deutsche Herrschaft ausgebrochen, und angesichts der revolutionären Zustände in Berlin gerieten rasch große Teile der Provinz Posen unter den Einfluß der Aufständischen. Die Sorge vor polnischen Übergriffen und der Besetzung durch die Polen ergriff natürlich alle deutschen Dörfer, so auch Schwenten. Am 5. Januar 1919 war der Pfarrer Hegemann mit dem Gastwirt Arthur Schulz nach Glogau gefahren, um deutsche Schutztruppen anzufordern. Doch der dortige Soldatenrat lehnte dies ab, da man sich zu jener Zeit mental noch mit den polnischen Brüdern solidarisierte, da auch die Polen die Arbeiter- und Soldatenräte befürworteten. Die Wende vom sozialistischen Gedankengut zum Nationalismus erfolgte erst nach dem Scheitern der Revolution. Der erfolglos zurückkehrende Pfarrer beschloß daher, selber aktiv zu werden, und auf einer direkt danach einberufenen Gemeindeversammlung wurde Schwenten als neutraler Staat ausgerufen. Direkt im Anschluß daran nahm Hegemann die Verhandlungen mit den Nachbardörfern Kiebel und Obra auf und erwirkte einen Nichtangriffspakt mit den örtlichen polnischen Kommandanten. Hegemann betont in seiner Niederschrift immer wieder seine Rolle als Außenminister dieses neutralen Zwergstaates und die Legitimation desselben, der sich auf das Selbstbestimmungsrecht der Völker – in diesem Fall des Volkes von Schwenten – berief. Nachdem im Sommer 1919 der inzwischen aktiv gewordene deutsche Grenzschutz durch die Alli-

1 Emil Hegemann, Der Freistaat Schwenten, oder Deutsche Not und Treue in der Grenzmark Posen. Prenzlau 1938.

2 Horst von Cornberg, Die Kirchenbücher der evangelischen Kirche der Provinz Grenzmark Posen-Westpreußen. Schönlanke 1934 (Sonderheft der Grenzmärkischen Heimatblätter), S. 87.

ierten zurückgerufen worden war, herrschte Waffenstillstand im Grenzgebiet, und bei den Versailler Friedensverhandlungen wurde über die genaue Grenzziehung verhandelt. In dieser Situation entschied sich Hegemann am 10. August 1919, die Neutralität seines ‚Freistaates‘ aufzugeben, damit sein Kirchspiel zu Deutschland käme. Als dann am 9. Juni 1920 die Ententekommission in Schwenten eintraf, wurde entschieden, das Schwenten bei Deutschland bleiben durfte.

Inwieweit dies ein Verdienst Hegemanns war, bleibt fraglich. Sicherlich haben die polnischen Einheiten nicht aus juristischen Gründen von einer Besetzung des kleinen Dorfes abgesehen, weil sie dessen völkerrechtlichen Status akzeptierten. Vielmehr spielte da der militärische Aspekt eine Rolle, daß die Aufständischen einfach nicht in der Lage waren, diese Dörfer zu besetzen und gegen den inzwischen aktiv gewordenen deutschen Grenzschutz zu verteidigen. Die polnischen Aufständischen waren z.T. nur sehr schlecht ausgestattet und wenig kampferprobt. Ihnen standen dagegen gut ausgerüstete und kriegserprobte ehemalige deutsche Soldaten entgegen. Das Ziel der Aufständischen war es gewesen, die Oder als Grenze des neuen polnischen Staates zu erreichen, doch das hatte sich als militärisch nicht erreichbar erwiesen.

In Erinnerung an den Großpolnischen Aufstand feierte die Gemeinde Schwenten – organisiert durch Pfarrer Hegemann – jedes Jahr am 9. Juni ein Fest im sogenannten ‚Historischen Gasthaus‘, in dem 1920 die Ententekommission getagt hatte. In der NS-Zeit wurde man in Berlin auf dieses Ereignis aufmerksam und erwähnte diese deutsche Heldentat mehrfach in der Presse³. Der Freistaat Schwenten wurde zu einem deutschen Heldenmythos stilisiert. In Schwenten selber bekam man davon zuerst gar nichts mit, wie Zeitzeugen berichteten. Ein Onkel aus Berlin fragte bei der Familie Schulz an, was denn dort los sei. Erst nach und nach wirkte sich die Propaganda auch in Schwenten aus, und NS-Größen wie Reichsleiter Robert Ley oder Innenminister Wilhelm Frick nahmen an der jährlich stattfindenden Feier teil⁴. Im Jahr 1940 erschien sogar ein historischer Roman über die Ereignisse der Jahre 1918-1920⁵. Mit der Vertreibung 1945 war dann der ganze Spuk zu Ende, und nur in den Vertriebenenzeitschriften fand der Freistaat Schwenten noch hin und wieder eine Erwähnung.

In der Geschichte des Freistaates Schwenten werden nur die polnischen Nachbardörfer Obra und Kiebel am Rande erwähnt, nicht aber das südlich angrenzende katholische Kirchspiel Altkloster bzw. das weiter östlich gelegene Schussenze (Ciosaniec). Bei Forschungen in Mauche (Mochy) wurde auch über

3 Die entsprechenden Zeitungsartikel aus dem Grünberger Wochenblatt sind in der Schwentener Kirchenchronik eingeklebt worden.

4 Die erste Schwentener Kirchenchronik, die zeitlich bis ca. 1922 reichte, wurde an das Geheime Staatsarchiv in Berlin-Dahlem überwiesen, das es zuständigkeitshalber an das Staatsarchiv Breslau überwies, wo die Chronik wahrscheinlich nach dem Krieg auch verblieben ist. Den Hinweis auf den Verbleib gibt ein Brief, der in der zweiten Kirchenchronik eingeklebt ist. Diese in den zwanziger Jahren beginnende Niederschrift befindet sich heute im Besitz der katholischen Kirche in Ciosaniec (Schussenze, seit 1937 Ostlinde).

5 Werner Steinberg: Husarenstreich der Weltgeschichte. Leipzig 1940.

die Ereignisse zur Zeit des Großpolnischen Aufstandes gesprochen, doch über einen Freistaat Schwenten wußte man nur aus der Publikation des Pfarrers Hegemann. Es ließ sich kein Zeitzeuge mehr finden, der bezeugen konnte, daß das, was der evangelische Pfarrer zu Papier gebracht hatte, auch der Wahrheit entsprach. Aus diesem Grunde sei hier erwähnt, was man in Mauche (Mochy) und Altkloster (Kaszczor) noch aus jener Zeit weiß.

Das südlich der Obra gelegene ehemalige Klostergebiet des Primenter Landes, das die Kirchspiele Priment (Przemęt), Altkloster (Kaszczor) und Schussenze (Ciosaniec) umfaßte, war größtenteils mit katholischen Deutschen besiedelt, wobei nur der östliche, zum Kirchspiel Priment gehörende Teil rein polnisch geprägt war. Die bäuerliche Bevölkerung des Primenter Landes hatte ihren Ursprung in einer seit 1278 erfolgten Ansiedlung deutscher Kolonisten durch die Zisterzienser von Pforta (bei Naumburg/Saale), die in Fehlen (später nach Priment verlegt) eine Filiale gründeten. Erst in der zweiten Ansiedlungswelle des 17. und 18. Jahrhunderts kamen die evangelischen Deutschen des Kirchspiels Schwenten ins Königreich Polen. Dies und der konfessionelle Unterschied hatten zur Folge, daß es zwischen den Deutschkatholiken und den protestantischen Deutschen nur sehr wenige Kontakte gab. Der konfessionelle Unterschied war trennender als der ethnische, wobei es schwer fällt, eine Person definitiv als Deutschen oder als Polen auszumachen. Die ethnische Grenze wurde durch die Gesinnung der Person und durch ihre Sozialisation gezogen und weniger durch die ‚rassische‘ Zugehörigkeit. Demzufolge war die NS-Ideologie in diesem Grenzgebiet nie anwendbar. Es gab hier, also in Mauche, Polen (bzw. Nachkommen von Polen wie die Familie Zieleszinski, die ursprünglich aus dem polnischen Kiebel [Kęblowo] stammte), die sich als Deutsche betrachteten und sich 1942 in „Kräutler“ umbenennen ließen. Andererseits lebten hier ‚rassische‘ Deutsche, die sich als Polen fühlten wie die Familien Szeynknecht oder Rademacher. Oftmals ging die ethnisch empfundene Grenze durch die Familien. Dafür gab es in Mauche zwei typische Beispiele, zwei Brüderpaare, von denen sich je einer als Deutscher fühlte und auch eine deutsche Frau hatte, während der andere sich als Pole fühlte und eine Polin heiratete. Es sind die Brüder Stanislaus Schmidt und Józef Szmitt sowie Johann Dombrowski und Józef Dąbrowski.

Ähnlich kompliziert war die Lage in der Kirchenführung. Im polnisch besiedelten Kirchspiel Priment (Przemęt) war ein Pole Propst, im deutschen Altkloster ein polnischstämmiger, der sich aber als nationaler Deutscher fühlte. Im fast rein deutsch besiedelten Schussenze war der spätere Dechant Adalbert Reiche tätig, der erst kurz vor Kriegsbeginn den Bau einer neobarocken Steinkirche fertiggestellt hatte.

Der Propst von Altkloster war ein sehr interessanter Mann, über den man leider bislang nichts publiziert hat. Stanisław Paradowski (23.06.1871-01.09.1942) stammte aus Posen und hatte eine deutsche Mutter⁶. Am 28.6.1896 wurde er zum Priester geweiht und trat seine erste Stelle in Bromberg an. Im Jahr 1910 wurde

6 Klara Paradowska (1840-1922), Tochter des Joseph Erich und der Anna Manthey. Verstorben in Altkloster (Kaszczor).

er dann Nachfolger von Propst Adalbert Roenspieß (*1870, geweiht am 23.6.1895), der seit 1901 die Kirche in Altkloster geleitet hatte. Paradowski wird als sehr selbstbewußter und von sich überzeugter Mann geschildert, der seine Meinung klar vertrat. So beschwerte er sich beim deutschen Militär darüber, daß man seinen Vikar zum Kriegsdienst einzog⁷. Geändert hat das aber nichts. Trotz seiner polnischen Herkunft war er ein überzeugter Deutscher, daher war er nach dem Ausbruch des Großpolnischen Aufstandes auch darum bemüht, sein Kirchspiel zumindest neutral zu halten. Der Aufstand in Deutschland begann mit der Ankunft Paderewskis in Posen (Ende Dezember 1918), und bald schon zeigte es



*Der junge Propst
Stanislaus Paradowski*

sich, daß die polnische Untergrundbewegung gut vorbereitet war. Überall im Lande hatte man Waffenlager angelegt und rief nun zum Aufstand gegen die deutschen Unterdrücker auf. Bereits am 1. Januar 1919 fielen die Städte Krotoschin (Krotoszyn) und Schubín (Szubin), am 3. Januar Grätz (Grodzisk Wlkp.), Rakwitz (Rakoniewice) und Neutomischel, (Nowy Tomysl), am 4. Januar der Bahnhof in Bentischen (Zbązyn) und am 7. auch Wollstein (Wolsztyn), der Verwaltungssitz des Kreises Bomst, in die Hände der provisorischen polnischen Truppen. Damit kam der Aufstand dem Primenter Land bereits Anfang Januar bedenklich nahe. Schon zu Silvester 1918 erging an die deutschen Dörfer aus Wollstein ein Hilfsgesuch, da von Grätz her Truppen der Aufständischen unterwegs seien. Zumindest von der Gemeinde Schwenten ist überliefert, daß sie fünfundzwanzig Mann in die Nachbarstadt schickte, die tags darauf aber wieder zurückkehrten. Am 6. Januar 1919 erreichten die ersten polnischen Milizen Mauche, zogen sich dann aber nach Wollstein zurück, wobei sich die polnischen Dörfer Kiebel und Obra ihnen anschlossen.

Da die Kreisstadt so überraschend schnell in die Hände der Aufständischen gefallen war, war es nur noch eine Frage der Zeit, wann polnische Truppen erneut im Primenter Land auftauchen würden. Noch waren die Aufständischen jedoch zu schwach. Daher wurde nun Propst Paradowski aktiv. Er wandte sich direkt an den polnischen Volksrat in Wollstein und erwirkte zwischen diesem und dem deutschen Volksrat eine Übereinkunft,

⁷ Im Kirchenbuch trug er zum Kriegsausbruch im August 1914 nach: „Meine armen Kinder“. Dies zeigt seine hohe Auffassung von der Seelsorge, auch wenn sich seine Auffassung nicht immer mit denen seiner Gemeinde deckte.

worin beide Seiten die Dörfer Altkloster (Kaszczor), Mauche (Mochy), Lupitze (Łupice), Friedendorf (Spokojna) und Fehlen (Wielen Zaobrzański) als neutral betrachteten und weder besetzen noch sonstwie nutzen durften. Die Deutschen hielten sich jedoch nicht an diese Vereinbarung, da die Lebensmittelversorgung der inzwischen eingerichteten Grenzschutzeinheiten nicht gesichert war. So kamen trotzdem jeden Tag deutsche Soldaten nach Mauche und Altkloster und requirierten die Butter der dortigen bäuerlichen Molkereigenossenschaften. Die Polen protestierten vorerst nur dagegen, da sie ihre Kräfte noch immer nicht genügend aufgebaut hatten. Erst nachdem die Verhandlungen der durch den Spartakusaufstand gelähmten deutschen Regierung mit den Aufständischen gescheitert und am 8. Januar 1919 auch der Arbeiter- und Soldatenrat aufgelöst worden war, wurde der deutsche Grenzschutz aktiver, und das Armeekommando V in Frankfurt/Oder ließ man wieder errichten. Die Polen zogen inzwischen auch die Jahrgänge 1895, 1896, 1900 (seit 4.3.) und 1901 sowie 1891 bis 1894 (ab 24.4.) ein. Gleichzeitig bat man die Franzosen um Hilfe und erließ eine Exportsperre. Ein am 5. Februar ausgehandelter Waffenstillstand wurde jedoch nicht eingehalten. Zwei Tage später, am 7. Februar 1919, rückte eine Abteilung Aufständischer unter dem Blotniker Lehrer Stanisław Michalski (Blotnik/Blotnica, im Kirchspiel Priment gelegen) von Osten her kommend in Altkloster und Fehlen ein. Mauche wurde durch fünfzig polnische Aufständische unter dem Zugführer Piotr Brychcy besetzt (ein MG, ansonsten nur mit Karabinern ausgerüstet), die sich auf dem Maucher Mühlberg verschanzten.



Die Grenzmiliz des Dorfes Friedendorf, Kreis Bomst

Das Foto zeigt zurückgekehrte Soldaten, die sich dem Grenzschutz anschlossen und ihre Uniformen durch die Kreuze ‚ungültig‘ machten. Der einzig namentlich bekannte ist der zweite von rechts (stehend), Paul Steinert aus Altkloster, später in Schussenze wohnend

Aus jener Zeit stammt noch ein besonderes Dokument eines Dortmunder Jungen, der während des Krieges zu den Großeltern evakuiert war, da der Vater im Krieg und die Mutter verstorben war. In seinen Lebenserinnerungen spiegelt sich eine starke Polenfeindlichkeit wider, die ihre Ursache in den Erlebnissen des Jahres 1919 hatte. Nachdem die Polen Altkloster besetzt hatten, verfügten sie eine Ausgangssperre, da sie die deutsche Bevölkerung als feindlich gesonnen einschätzte. Damit lagen sie sicherlich nicht falsch, denn es ist von vielen jungen Männern überliefert, daß sie sich nach dem Krieg dem Grenzschutz anschlossen. Das war z.T. auch gar nicht anders möglich, da die Kriegsheimkehrer nicht mehr in die Heimat zurückkehren konnten. Der Dortmunder Zeitzeuge schreibt weiterhin, daß es im Dorf sehr ruhig war, da die Polen alle Hunde getötet hatten, damit sie unbemerkt aktiv werden konnten, ohne daß die Hunde sie verrieten.

In Schwenten rief man in jenen Tagen nach dem vergeblichen Hilfersuchen an den deutschen Grenzschutz den Freistaat aus. Am 6. Januar wurde ebenso, wie es Propst Paradowski für sein Kirchspiel tat, vom evangelischen Pfarrer Hegemann ein Abkommen zwischen den Polen in Kiebel und dem deutschen Dorf Schwenten geschlossen, dem sich das Nachbardorf Obra anschloß. Der zum ‚Kriegsminister‘ berufene Forstmeister Karl Teske stellte sofort eine kleine Armee von 120 Mann auf, die mit MG und Gewehren bewaffnet war. In den folgenden unruhigen Tagen sammelten sich auch heimkehrende Soldaten und deutsche Flüchtlinge aus den besetzten Dörfern Silz, Silz Hauland, Mauche, Neudorf etc. in Schwenten. Während der folgenden Tage besetzten die Polen die Orte Kopnitz (Kopanica) und Unruhstadt (Kargowo). Die ‚Front‘ rückte mit der Besetzung von Mauche, Altkloster, Silz und Silz Hauland immer näher an Schwenten heran. Auf deutscher Seite hatte man inzwischen Grenztruppen nach Kreuz (60 Mann), Ruden (30 Mann) und Schussenze (120 Mann, mit einer Vorabteilung in Lupitze) geschickt und startete am 12. Februar 1919 eine Gegenoffensive. Nach heftigen Kämpfen wurden die Kreisstadt Bomst, Unruhstadt (Kargowa) und Alt Obra (Stary Obra) zurückerobert. Ein Scheinangriff auf Kiebel, Mauche und Altkloster brachte aber außer sieben Toten nichts ein.

Die Polen zogen sich bereits aus Wollstein zurück, als am 13. Februar von der Entente-Friedenskommission der Befehl zur Einstellung der Feindseligkeiten kam. Die Franzosen standen unter Verhandlungsdruck, denn am 16. Februar lief der Waffenstillstand von Compiègne aus, ohne daß man sich mit den Deutschen bislang hatte einigen können. So drohte man mit dem Einmarsch in Deutschlands Westen. Auf den Verhandlungen schlug nun Marschall Foch eine am Kartentisch gezogene Grenzlinie entlang der Linie Birnbaum (Międzychód), Bentschen (Zbązyn), Lissa (Leszno) und Rawitsch (Rawicz) vor, die den Deutschen aber zu weit ging. So einigte man sich am 19.2.1919 in dem Waffenstillstandsvertrag von Trier auf den Status quo. Damit waren die Kämpfe im großen und ganzen beendet. Da es aber immer noch Ungereimtheiten beim detaillierten Grenzverlauf gab, versuchten die Polen, in einigen Abschnitten immer wieder die Grenzfrage vor der Ankunft der Kommission der Alliierten gewaltsam zu klären. Die Einigung von Trier festigte die Lage im Primenter Raum: Mauche und Altkloster

waren polnisch, Lupitze bereits deutsch, und mittendrin lag der „unabhängige Freistaat Schwenten“.

Am 10. August 1919 gab Schwenten dann die Neutralität auf, da die Untersuchung der Grenzregionen durch eine Ententekommission bevorstand. Man wollte vollendete Tatsachen schaffen. Am 16. August gelang es dann, den deutschen Grenzschutz davon zu überzeugen, daß Schwenten nicht mehr neutral sein konnte und gesichert werden mußte. So schickte man nach und nach 80 Mann dorthin, die seither den neuen Status sicherten.

Am 9. Juni 1920 traf dann die Ententekommission ein, die die erwartete Entscheidung bezüglich Schwentens traf, nicht aber betreffs Vincenthorst, das eng mit dem Kirchspiel und der Nachbargemeinde Mauche verflochten war. Vincenthorst wurde polnisch. Aus Mauche ist bezüglich dieses Tages sogar noch einiges in der mündlichen Tradition erinnerlich geblieben. So hatten sich die Deutschen im besten Sonntagsanzug auf dem Mühlberg versammelt, um die Kommission empfangen zu können. Als erstes traf der Wagen der japanischen Delegation ein. Der evangelische Vincenthorster Bauer Ernst Ebert⁸ meinte zu den Umstehenden: „*Laßt die mal erst durch. Das sind die Polen*“. Er hatte die rot-weiße japanische Standarte mit den Farben Polens verwechselt. Im Gasthof versammelte man sich dann, doch alles Bitten und Protestieren nutzte nichts, die Franzosen setzen es durch, daß sowohl Mauche als auch Vincenthorst zu Polen kamen, wie es das Abkommen auf Status Quo-Basis vorsah. Eine weitere Anekdote am Rande ist noch überliefert. Man wandte sich vor allem an den deutschfreundlichen japanischen Delegierten und klagte über die Gefahren, die den Deutschen durch die Polen drohen würden. Jener beruhigte die erregten Bauern mit den Worten, sie sollten sich keine großen Sorgen machen, dieser Friede sei nicht von langer Dauer. Er gebe dem neuen polnischen Staat keine zwanzig Jahre, dann sei Mauche wieder deutsch.

Bereits 1920 hatte der junge, neu erstandene, polnische Staat große Probleme. Man hatte nicht nur die Grenze nach Westen auf kriegerische Weise ausdehnen wollen, sondern auch nach Osten und war so mit der Sowjetunion in einen Kriegszustand geraten. Die gerade erst aufgestellte Armee brauchte schnell viele, möglichst erfahrene Soldaten, wozu man besonders gern auf Weltkriegsteilnehmer zurückgriff. Der polnische Propst von Priment rief von der Kanzel herab die Jugend auf, sich freiwillig zur Rettung des Vaterlandes im Kampf gegen die Bolschewisten zu melden. Der Propst von Altkloster weigerte sich, einen ähnlichen Aufruf zu starten, was man ihm sehr übelnahm. Die Deutschen meldeten sich daher auch nicht zum neuerlichen Kriegsdienst, da sie nicht bereit waren, sich für einen polnischen Staat einzusetzen, von dem sie nichts Gutes erwarteten. Diese Verweigerung wurde später vielen zum Verhängnis. Da sie sich geweigert hatten, die polnische Staatsangehörigkeit anzunehmen, wurden viele Deutsche in den zwanziger Jahren aus Polen ausgewiesen.

8 Er fiel mit dem letzten Aufgebot des Volkssturms im Zweiten Weltkrieg, seine Familie flüchtete im Januar 1945 mit den Wollsteinern vor den Russen und lebte nach dem Krieg in Medingen bei Bad Bevensen.

Der Versailler Vertrag hatte für das Primenter Land die Folge, daß das Kirchspiel Altkloster durch die von der Entente-Kommission getroffene Grenzziehung geteilt wurde. Die Dörfer Lupitze und Friedendorf befanden sich in Deutschland, Altkloster, Mauche, Fehlen und Schleunchen in Polen. Viele Bauern hatten zudem durch Kauf und Ehehandel in den Nachbardörfern Landbesitz, so daß sie zur Bearbeitung ihrer Felder die Grenze passieren mußten. Die Grenzer machten der jeweiligen Gegenseite das Leben schwer, so daß viele ihr Land verkauften oder tauschten. Die erste Zeit halfen sich die Bauern noch gegenseitig aus, doch auf Dauer war es untragbar, bereits Wochen vor einer Arbeit auf dem Feld ein Visum zu beantragen, zumal man immer mit Schikanen und Gebühren rechnen mußte.

Auch Propst Paradowski, dessen deutsche Gesinnung bei den nationalen Polen bekannt war, bekam nun ständig Schwierigkeiten. Eine lokale polnische Zeitung griff ihn immer wieder an und begründete so seinen Ruf als „Polenhasser“. Paradowski trat allerdings nur noch resoluter für seine Deutschen ein. Er weigerte sich, die neu eingerichtete polnische Schule in Mochy (Mauche) einzuweihen, hielt seine Messen nur in deutsch, obwohl er perfekt polnisch konnte. Die Beschwerden über ihn richtete man bald an das Domkapitel in Posen. Doch dort teilte man den Nationalpolen bedauernd mit, daß Paradowski rechtmäßig in sein Amt auf Lebenszeit eingesetzt sei, daran sei nichts zu ändern. In der Folgezeit begann daher eine regelrechte Hetzkampagne, um den mißliebigen Propst loszuwerden. Paradowski konnte es sich von nun ab nicht mehr leisten, die Dörfer Lupitze und Friedendorf zu besuchen, da man ihn nicht wieder zurück nach Polen gelassen hätte. Den nun in Deutschland Lebenden verweigerte man sonntags die Einreise nach Polen, um in Kaszczor (Altkloster) die Messe zu besuchen. Dies war für alle ein unhaltbarer Zustand. Da die deutsche Regierung nicht gewillt war, die Restgebiete der Provinz Posen kirchlich von Polen aus verwalten zu lassen, wurde einige Jahre später die Freie Prälatur Schneidemühl geschaffen. Dabei wurde auch für das Kirchspiel Kaszczor (Altkloster) eine Lösung gefunden. Seit 1919 hatte der Propst von Schussenze die beiden zu Deutschland gehörigen Dörfer seelsorgerisch versorgt. Nun erhielt Lupitze eine Notlösung, indem man einen Vikar für dieses Dorf abstellte und später die Pfarrvikarie Lupitze schuf. 1928 wurde dann eine kleine Kirche in Lupitze eingeweiht. Friedendorf dagegen wurde der Kirche in Lache zugeteilt. Das Kirchspiel Lache war immer sehr klein gewesen und bestand nur aus den Dörfern Lache (heute Śmieszkowo) und Scharne (Potrzebowo). Beide Orte blieben laut Versailler Vertrag bei Deutschland. Doch ein halbes Jahr nach Inkrafttreten des Friedensvertrages entschloß man sich zu einer kleinen Grenzregulierung. Am 17.7.1920 wurde das zur Hälfte polnisch besiedelte Potrzebowo (Scharne) zusammen mit dem polnischen Dorf Wijewo (Weine) gegen die deutschen Orte Röhrsdorf (Osowa Sień) und Geyersdorf (Dębowa Łęka) getauscht. Damit verlor die Parochie Lache die Hälfte seines Kirchspiels. Als Ausgleich dafür wurde ihm später Friedendorf unterstellt. Für Lupitze kam diese Lösung nicht in Frage, da der Weg zur Kirche in Lache sonst zu groß gewesen wäre.

Der Propagandakrieg in Kaszczor (Altkloster) ging unterdessen weiter. Mehrfach versuchte man, sich des mißliebigen Pfarrers zu entledigen. Eine aufgehetzte Meute wollte die Propstei stürmen und den Propst gewaltsam über die Grenze transportieren, doch der resolute Paradowski hielt die Menge mit seiner Wortgewalt in Schach. Zur Unterstützung seiner Worte ließ er seine beiden scharfen Wachhunde im Innenhof der Propstei los. Ein anderes Mal kamen fanatisierte Nationalpolen mit einer Schubkarre zu Fuß aus Mochy (Mauche), um den Propst zu packen, zu fesseln und dann mit der Karre zur Grenze zu transportieren. Aber auch dieses Mal verhinderten seine scharfen Worte und die Hunde einen Erfolg dieser Aktion. Es hieß, daß der Propst in diesen Jahren immer einen geladenen Revolver bei sich hatte. Bereits 1919, so hat er selber erzählt, hatte er damit gerechnet, von den Polen verhaftet zu werden, denn zu jener Zeit brachte man vielerorts mißliebige Deutsche in Sammellager. Monatelang soll er die gepackten Koffer bereitstehen gehabt haben.

Nach einiger Zeit legte sich die Aufregung, auch wenn die Angriffe auf den ‚Polenhasser‘ weiterhin die Tageszeitungen bis hin nach Poznań (Posen) füllten. Ende der zwanziger Jahre lebte die Kampagne wieder auf. Bis dahin hatte sich



Propst Stanislaus Paradowski mit seiner Haushälterin Martha Bajon, fotografiert im Garten der Propstei zu Kaszczor (Altkloster)

der – noch deutsche – Erzbischof geweigert, Paradowski einen Vikar zuzuteilen, da seine Gemeinde inzwischen zu klein dafür sei. 1929 schickte man ihm dann den ehemaligen – verwitweten – polnischen Offizier Henryk Pankowski (1897-5.1.1975, geweiht 3.3.1928), der sich von den Deutschen sofort in seiner Offizierssehre angegriffen fühlte. Paradowski konterte, er sei der Propst und jener nur ein Vikar. Er drohte ihm mit Schlä-

gen, wenn er es noch einmal wagen sollte, seine Autorität anzuzweifeln. Die beiden Jahre, die Pankowski in Altkloster weilte, waren erneut von Haßtiraden und Propagandaaktionen geprägt, so das man Pankowski schließlich zum Propst von Przdeborów (Fuhrwalden) ernannte und einen neuen Vikar für Altkloster bestimmte.

Paradowski nahm zeitlebens kein Blatt vor den Mund und vertrat seine Meinung gegen alle Widerstände und auch gegen jegliche höhere Autorität. Er fühlte sich nur seinem Glauben verpflichtet, und dafür liebte und fürchtete ihn seine

Gemeinde. Auch als sein Kirchspiel 1939 wieder unter deutsche Herrschaft kam, nahm er keinerlei Rücksicht. Er verbot den Lupitzer Verwandten seiner Haushälterin den Zutritt zur Propstei, weil sie Anhänger dieser gottlosen Nazis waren, die er nicht ausstehen konnte. Wegen seiner offenen Worte gegen Adolf Hitler und das NS-Regime, verbunden mit der Zuordnung seiner Person zum Polentum, stand er auch bei der deutschen Verwaltung auf der Abschußliste. Er wurde verhaftet und sollte in Wollstein erschossen werden. Dies konnten die von ihm immer vehement verteidigten Deutschen jedoch verhindern. Da er bereits ein alter Mann war, der sich zudem um das Deutschtum im Primenter Land verdient gemacht hatte, beließ man ihn im Amte. 1942 ist er dann im Alter von 71 Jahren verstorben. Sein Nachfolger wurde ironischerweise der aus Baden stammende Richard Platz (*3.7.1872 Freudenberg/Baden, geweiht 13.3.1897), der sich mehr als Pole denn als Deutscher fühlte und 1919 freiwillig in Polen geblieben war. Im deutschen Altkloster – so hieß es – hat er sich nie wohl gefühlt und ging 1947 auf eigenen Wunsch wieder nach Bukwicz.

Im Nachhinein erfuhr Stanisław Paradowski noch eine Anerkennung, auch wenn es einige Jahrzehnte dauerte. Einer seiner polnischen Nachfolger, Zbigniew Gmerek, setzte sich mit Erfolg dafür ein, daß er auf dem Friedhof in Kaszczor sein verdientes Ehrengrab erhielt.

Alle Bildvorlagen befinden sich im Archiv des Verfassers.

Arnulf Baumann

Gesundheitsversorgung in den Partnerschaftsgebieten der Hilfskomitees

Die Berichte der Hilfskomitees bei der Frühjahrstagung des ‚Konvents der ehemaligen evangelischen Ostkirchen‘ am 8./9.4.2003 in Hannover beschäftigten sich mit der Frage, was die Hilfskomitees zur Gesundheitsversorgung in ihren Partnerschaftsgebieten beitragen. Die Berichte werden hier nach den einzelnen Ländern aufgeführt.

Baltische Länder: Der ‚Deutsch-Baltische Kirchliche Dienst‘ ist in Verbindung mit verschiedenen Fonds Estlandhilfe bzw. Girgensohn-Fonds/Lettlandhilfe tätig geworden. In *Estland* wurden in den neunziger Jahren verschiedene Kliniken mit medizinischen Geräten unterstützt, darunter die Universitätskliniken in Tartu/Dorpat, aber auch kleinere Kliniken auf dem Lande. Im Jahre 2000 wurden etwa 200.000 DM für medizinische Hilfe aufgebracht, im Jahre 2001 etwa 183.000 DM, im Jahre 2002 etwa 59.000 Euro. – In *Lettland* wurden von dem Gesamtaufkommen der Lettlandhilfe über 185.000 DM für medizinische Hilfe verwendet, für spezielle Medikamente, medizinische Instrumente und Bedarfsgüter, Rollstühle, Gehhilfen, Dekubitus-Matratzen und Hörgeräte. Außerdem wurden die Transportkosten für 220 Krankenhausbetten und Zahnarztzustattungen übernommen. In Einzelfällen wurden Beihilfen für Operationskosten gegeben.

Polen: Der ‚Konvent Evangelischer Gemeinden aus Pommern‘ stellt die allgemeine Situation in Polen dar: Vor der Wende gab es eine staatliche Gesundheitsversorgung auf niedrigem Niveau, ergänzt durch betriebliche Gesundheitsbetreuung in großen Betrieben. Niedergelassene Ärzte gab es praktisch nicht, nur Ambulatorien. Schwierig und teuer war die Beschaffung von Medikamenten. Nach der Wende wurde dieses System abgeschafft, ausgenommen für Soldaten, Polizisten und Kinder unter vierzehn Jahren. Die Krankenhausbehandlung ist nach wie vor frei, allerdings müssen Ersatzteile wie künstliche Hüften oder Augenlinsen selbst bezahlt werden. Obwohl die Löhne für das Pflegepersonal niedrig sind, können viele Kommunen sie nicht aufbringen, weshalb Krankenhausstationen geschlossen und Schwestern entlassen werden. Eine Krankenversicherung wird aufgebaut, jeweils bezogen auf die Wojewodschaft des Wohnorts, wodurch sich Schwierigkeiten ergeben können. Medikamente müssen selbst bezahlt werden, wobei es Nachlässe bei chronischen Krankheiten gibt. Ganz teuer ist die zahnärztliche Versorgung, weshalb oft darauf verzichtet wird. Nach der Wende wurde die soziale Indikation bei Abtreibung gestrichen. Aids und Homosexualität sind Tabus. Zur Behandlung von Alkoholismus bilden sich allmählich Vereinigungen als Selbsthilfegruppen oder von amtlicher Seite. Allmählich werden auch Altenheime eingerichtet, wobei die Angehörigen zunehmend zur Aufbringung der Kosten herangezogen werden.

Unter diesen Umständen wird von den Hilfskomitees in gewissem Umfang direkte finanzielle Hilfe im Krankheitsfall geleistet. Vor allem konzentriert sich die Hilfe auf den Aufbau von Sozialstationen in kirchlicher Trägerschaft, wobei der Johanniterorden kräftig mithilft. (Entsprechendes gilt für die katholische Kirche mit ihrer Caritas; auch das Polnische Rote Kreuz ist am Aufbau beteiligt.) Die Stiftung Neuendettelsau hat in Allenstein eine moderne Altenpflegeschule aufgebaut. Die ‚Gemeinschaft evangelischer Schlesier‘ arbeitet ebenfalls eng mit der Schlesischen Genossenschaft des Johanniterordens zusammen. Auch wurden in Oberschlesien mehrere sogenannte ‚Verleihstationen‘ aufgebaut. Für einen Zuschuß von 8.000 Euro konnten bei ihnen 37 fabrikneue Rollstühle angeschafft werden, die – ebenso wie Gehhilfen, Krankenhausbetten und andere medizintechnische Hilfsmittel – kostenlos ohne konfessionelle oder nationale Begrenzung an die Bevölkerung ausgeliehen werden.

Die übrigen Hilfskomitees für den polnischen Bereich – die ‚Gemeinschaft Evangelischer aus Danzig-Westpreußen‘, die ‚Gemeinschaft evangelischer Posener‘ und das ‚Hilfskomitee für die ev.-luth. Deutschen aus Polen‘ – unterstützen die evangelischen Gemeinden in ihrem Herkunftsbereich, wodurch diese in eigener Verantwortung individuelle finanzielle Hilfen geben können.

Ukraine: Auf dem Gebiet dieses Landes sind das ‚Hilfskomitee der Galizien-deutschen A. und H.B.‘ im Nordwesten und das ‚Hilfskomitee der ev.-luth. Kirche aus Bessarabien‘ im Südwesten (und im angrenzenden Moldawien) tätig. Über die Gesundheitsversorgung kann allgemein gesagt werden, daß es eine staatliche Versorgung gibt, neben der sich allmählich auch private Initiativen etablieren. Medikamente und Operationen müssen selbst bezahlt werden. Die Ärzte in den Krankenhäusern werden schlecht bezahlt, sind aber gut ausgebildet; die Einrichtung ist oft veraltet, die Gebäude sind in schlechtem Zustand. Zur ambulanten Versorgung gibt es Polikliniken in den Städten, Ambulatorien auf dem Lande, betreut von Krankenschwestern (Feldscheriza). Altenheime gibt es in Städten und größeren Orten, von den Kommunen getragen. Für Straßenkinder und Waisen gibt es weniger Heime, ebenso für Behinderte, meist mit mangelhafter Ausstattung und zu wenigen Plätzen.

Durch die Initiative von Prof. Dr. Erasmus Zöckler/Bad Oeynhausen wurden in Deutschland medizinische Geräte und Einrichtungen gesammelt und dem Zentralkrankenhaus in Iwano-Frankiwsk (dem früheren Stanislau, einst Sitz der Zöcklerschen Anstalten) gespendet, zum Teil auch zum Sonderpreis abgegeben. Ebenso wurden Behinderteneinrichtungen mit Geräten und Mitteln bedacht. – Durch die gemeinsam von Landsmannschaft und Hilfskomitee getragene Bessarabienhilfe wurden im Laufe der Jahre mehrere Kliniken mit medizinischen Geräten (z.B. Ultraschallgeräte) und Verbandsmaterial versorgt, auch wieder in jüngster Zeit. Ebenso wurde beim Aufbau einer Privatklinik in Schabo in der Nähe des Schwarzen Meeres Hilfe geleistet, die inzwischen sich selbst tragen und weiter ausbauen kann.

Tschechien: Die frühere ‚Gemeinschaft evangelischer Sudetendeutscher‘ (heute: ‚Johannes-Mathesius-Gesellschaft, Evangelische Sudetendeutsche‘) hat

seit vielen Jahren individuelle Hilfen für Notleidende geleistet und führt dies auch gegenwärtig in bescheidenem Umfang weiter.

Slowakei: Das ‚Hilfskomitee für die evang.-luth. Slowakeideutschen‘ konzentriert sich auf die Unterstützung slowakischer Kirchengemeinden bei dem Erhalt ihrer Kirchen und anderer Gebäude; in bescheidenem Umfang werden individuelle Hilfen geleistet.

Rumänien: In Rumänien war nach der Wende die staatliche Gesundheitsversorgung fast ganz zusammengebrochen. Erst seit zwei Jahren wird eine staatliche Krankenversicherung neu aufgebaut; diese steht jedoch angesichts der allgemeinen wirtschaftlichen Lage noch sehr am Anfang. Die Krankenversicherung wird aus Zwangsbeiträgen der Arbeitgeber und Arbeitnehmer von je 7% gespeist, Rentner sind jedoch davon befreit. Dafür steht allen unentgeltlicher Krankenhausaufenthalt samt Behandlung zur Verfügung. Jedoch müssen bei Medikamenten Zuzahlungen nach sich verändernden staatlichen Bestimmungen geleistet werden. Auch die ambulante Behandlung durch den Hausarzt ist unentgeltlich, wenn sie in dessen Praxis erfolgt; Hausbesuche sind kostenpflichtig. Für häusliche Krankenpflege gibt es keine Pflegeversicherung; Von der Diakonie werden grundsätzlich keine Pflegekosten erhoben. Die Verhältnisse in den staatlichen Altenheimen sind sehr unterschiedlich. Das staatlich garantierte Mindesteinkommen beträgt 740.000 Lei (21 Euro); wer unter dieser Einkommensgrenze liegt, erhält die Differenz zum garantierten Mindesteinkommen vom Staat als Sozialhilfe.

Die Evangelische Kirche A.B. in Rumänien, die durch den Exodus nach der Wende stark dezimiert ist und einen sehr hohen Altersdurchschnitt hat, baute nach der Wende das ‚Diakonische Werk der Ev. Kirche in Rumänien‘ mit starker Unterstützung von kirchlichen und anderen Stellen aus Deutschland auf. Dadurch konnten Altenheime in leerstehenden Pfarrhäusern und neue in Hermannstadt und Kronstadt nach westlichem Standard aufgebaut werden. Neun Diakonie-Sozialstationen konnten eingerichtet werden, die sich in vielfältiger Weise der Not der sozial schwachen Menschen annehmen. Von staatlicher Seite werden diese Stationen mit 8-9% der Kosten ohne Rechtsverpflichtung gefördert. Die übrigen Kosten müssen durch ausländische Zuschüsse und – in bescheidenem Maße – durch Eigenmittel aufgebracht werden. Für die Betreuung von Alkoholkranken hat sich ein – jetzt ökumenisch arbeitender – ‚Verein der Helfer Alkoholabhängiger und anderer Drogensüchtiger‘ etabliert, der zwei Heime unterhält. – Das ‚Hilfskomitee der Siebenbürger Sachsen und evangelischen Banater Schwaben‘ unterstützt diese diakonische Arbeit im Rahmen seiner Möglichkeiten und in Absprache mit den Leitungsgremien der Heimatkirche.

Ex-Jugoslawien: Die Situation in dem vielfach unter den Folgen der Kriege leidenden Land ist nach wie vor sehr angespannt. Das ‚Hilfskomitee für die deutsche Evangelische Landeskirche aus dem ehemaligen Jugoslawien‘ veranschaulicht dies am Beispiel einer neuropsychiatrischen Einrichtung in der Woiwodina: Dort gibt es weder warmes Wasser noch für Inkontinente geeignete Matratzen, kaum Bettwäsche. Die Versorgung mit Medikamenten ist katastrophal, insbe-

sondere bei Psychopharmaka. Mit EU-Mitteln wurde wenigstens das undichte Dach repariert. Mit Hilfe einer ‚Hungerhilfe Donauschwaben‘ wird versucht, zu helfen, doch übersteigt die Dimension der Not deren Möglichkeiten, da die Zahl der Hilfsbedürftigen sprunghaft gestiegen ist in den letzten beiden Jahren.

Fazit: Der knappe Überblick zeigt, wie groß die Not in vielen Teilen Osteuropas nach wie vor ist. Er zeigt auch, daß die Hilfskomitees aus den verschiedenen Herkunftsgebieten nach besten Kräften versuchen, gegen die Not anzugehen, allein oder in Zusammenarbeit mit anderen Organisationen.

Buchbesprechungen

KREUZWEGE IM OSTEN = reliprax – RELIGIONSPÄDAGOGIK AUS DER PRAXIS FÜR DIE PRAXIS. Bremen: Arendt-Verlag, Heft 42 (2003), 64 Seiten und Heft 43 (2003), 75 Seiten, brosch.

Die Zeit scheint gereift zu sein für ein Thema, das ein halbes Jahrhundert mit einem Tabu belegt schien: Vertreibung aus dem Osten, Vertreibung im Osten. Günter Grass, in seiner Folge bedeutende Magazine und schließlich die öffentlich verhandelte Frage nach einem Vertriebenen-Mahnmal haben das Thema diskussionsfähig gemacht. Das allerdings wurde Zeit, denn die Zahl der Zeit- und Augenzeugen wird knapp. Es wurde auch deshalb Zeit, damit das Thema die Grenzen der Vertriebenenverbände überspringt, um dadurch den ihm zustehenden Stellenwert zu bekommen und zugleich entemotionalisiert zu werden.

Die in Bremen erscheinende religionspädagogische Fachzeitschrift ‚reliprax‘ widmet dem Thema gleich zwei Hefte; ein erstes, das historische Zugänge eröffnet, und ein zweites mit biographischen Zugängen. Die reliprax-Autoren sind allesamt Religionslehrer, haben den Inhalt der Hefte bereits im eigenen Unterricht erprobt. Das macht die Qualität der Zeitschrift aus. Das erste Heft der ‚Kreuzwege im Osten‘ bietet Unterrichtsmaterial zu den Unterthemen ‚Völker im ostslawischen Raum – das Reich der Rus – Polen und Ukraine – jüdische Geschichte – Nationalsozialismus und 2. Weltkrieg – Folgen des Krieges‘ und führt zu der Erkenntnis, daß das Schicksal der Vertreibung als Folge des Zweiten Weltkrieges nicht nur Deutsche, sondern auch z.B. Ostpolen und Ukrainer in großem Umfang betraf. Das Heft schließt mit Ansätzen zur Versöhnungsarbeit als wichtiger Voraussetzung für ein neues Europa.

Solche Ansätze zur Versöhnungsarbeit – etwa Klassenfahrten nach und Schüleraustausch mit Polen – leiten das zweite Heft ein, das dann von der ‚Last am Vergangenen‘ zur ‚Lust am Neuen‘ hinführt und schließlich Einblicke in die Biographien vertriebener Juden, Polen, Ukrainer und Deutscher gewährt. Relativ ausführlich ist das Leben des Pfarrers und Gründers der nach ihm benannten Stiftung in Stanislau/Galizien, Theodor Zöckler, dargestellt. Einer der beiden Autoren der ‚Kreuzwege im Osten‘ ist dessen Enkel Christopher, selbst also ein Vertriebener.

Paul Kluge

Wolfgang Knuth, BRIEFE AN ANNA 1944 BIS 1945. BRIEFE DES SANITÄTSSOLDATEN UND PFARRERS WOLFGANG KNUTH AN SEINE FRAU UND KINDER, herausgegeben und eingeleitet von Herman Deeters und Herwig Knuth. Rödingen: ß-Verlag 2002, 189 Seiten, kart.

Diese Kriegsbriefe der Monate März bis Juli 1944 und Januar bis März 1945 sind vom Sohn des Autors der Öffentlichkeit übergeben worden. Geschrieben hat sie Wolfgang Knuth, Jahrgang 1902, seit 1934 Pfarrer in Dierdorf im Westerwald. Sie spielen auf vier Ebenen: Sie zeigen einmal die genaue Kenntnis und das ununterbrochene Mitleben des Sanitätssoldaten Knuth mit seiner Familie, seiner Gemeinde, seinen Freunden, seiner rheinischen Landeskirche. Sie schildern zum anderen das Leben der Truppe, etwa auf den extrem schlecht organisierten Transporten in überfüllten Eisenbahnwaggons mit unbeschreiblichen Hygieneverhältnissen, ungleichmäßiger Verpflegung und einem menschenverachtenden Management der deutschen Führung. Sie zeigen zugleich den Willen des Pastors, sich in dieser immer chaotischeren Umgebung als Christ zu behaupten und sich, zum Beispiel durch tägliche Bibellese und –Meditation, in seinem Glauben zu bestärken, sich aber auch als Pfarrer vor seinen Kameraden zu bewähren. Und sie geben schließlich auch aufschlußreiche Einblicke in das Leben, besonders in das kirchliche Leben in Oberschlesien, Polen und Ungarn außerhalb des militärischen Bereiches, so weit es dem Briefschreiber etwa beim Ausgang oder Tagesurlaub zugänglich war.

Dabei bringt Wolfgang Knuth seine Beobachtungen häufig sehr anschaulich und präzise auf den Punkt – zum Beispiel bei der Schilderung der Besuche im Pfarrhaus von Myslowitz Kirchenkreis Kattowitz, das bis 1939 zu dem 1918 an Polen abgetretenen Teil Ostoberschlesiens gehört hatte, der nach dem Einmarsch der deutschen Truppen wieder mit der Kirchenprovinz Schlesien vereinigt wurde. Hier traf er auf eine 28jährige „extravagante, Zigaretten rauchende Pfarrfrau“, die offensichtlich mit ihrem Alleinsein nicht fertig wurde, nachdem der Mann eingezogen war, die sich aber vor allem in der Judenfrage eindeutig im Sinne des ‚Stürmer‘, des antisemitischen Hetzblattes des NS-Gauleiters von Franken, Julius Streicher, äußerte (S. 22). Gut beobachtet und festgehalten ist auch das Erlebnis eines evangelischen Gemeindegottesdienstes in Krakau:

„Zunächst einmal überkam mich ein wohlthuendes heimatliches Gefühl; ev. Kirche und Gottesdienst in einer Stadt, in der ein betonter Katholizismus überwiegt; und dann unter Deutschen sein zu können, nicht nur unter deutschen Soldaten, sondern auch unter deutscher Zivilbevölkerung, wo man unter den Polen den beklemmenden Eindruck hat, daß unter der äußeren Ruhe der Hass und das Warten auf eine Vergeltung wohnt“ (S. 26).

Auffällig ist die schnelle Reaktion auf den 20. Juli 1944. Bereits am Tag darauf heißt es: „Wie seltsam gestern an dem Tag, da auf Hitler das Attentat verübt wurde, die Losung: Psalm 29 Vers 8 und der Lehrtext Römer 8 Vers 31. Diese Worte wollen uns wohl trösten, da sich der Sturm erhoben hat, und wollen uns in

unserer Sorge dessen gewiß machen, daß unsere Zukunft ganz in Gottes Hand ruht“ (S. 153).

Wolfgang Knuth ist aus dem Krieg nicht zurückgekommen. Sein Ende blieb ungeklärt. Die ‚Briefe an Anna‘ sind ein letztes lesenswertes Lebenszeugnis, wobei die Beobachtungen im Osten während der Endphase des ‚Dritten Reiches‘ besonders interessant sind, nicht nur für die ostdeutsche Kirchengeschichte.

Christian-Erdmann Schott

Georg Daniel Teutsch, DIE GESAMTKIRCHENVISITATION DER EVANGELISCHEN KIRCHE A.B. IN SIEBENBÜRGEN (1870-1888). Nachdruck der Ausgabe Hermannstadt 1925. Mit einer Einführung von Paul Philippi. Herausgegeben und mit Registern versehen von Harald Roth. Köln/Weimar/Wien: Böhlau 2001 (Schriften zur Landeskunde Siebenbürgens 24), 487 Seiten, geb.

Die im Nachdruck wieder vorliegenden bischöflichen Visitationsberichte von G.D. Teutsch stellen eine unerläßliche Quelle zur Erforschung der deutschsprachigen lutherischen Kirche in Siebenbürgen dar. Der Reprint bietet darüber hinaus einleitend einen geschichtlich-theologischen Abriss des siebenbürgischen Visitationswesens seit der Reformationszeit sowie ein Sach-, Orts- und Personenregister.

Die Erstausgabe sollte zum 100. Geburtstag Georg Daniel Teutschs und zum 400. Reformationsjubiläum 1917 erscheinen, wurde kriegsbedingt erst 1925 mit einer Einleitung des damaligen Bischofs Friedrich Teutsch, Sohn Georg Daniels, in Hermannstadt gedruckt.

Dem Sachsenbischof Georg Daniel Teutsch gelang es, in einem Zeitraum von 18 Jahren (1870-1888) alle zehn Kirchenbezirke der Ev. Landeskirche A.B. in Siebenbürgen zu besuchen. Damit habe er erst die Einheit der Landeskirche geschaffen, resümierte Friedrich Teutsch. Ihm sei es nicht um die Repräsentanz kirchlicher Obrigkeit vor Ort gegangen, sondern um einen pastoralen Besuch, der „die Lücken [zu] verzäunen und die Wege [zu] bessern“ (S. X Einleitung 1925) suchte. Das Gemeindegedächtnis erinnerte noch Jahre danach die Kontaktfreudigkeit des Bischofs und seine vielerorts gehaltenen Predigten.

Teutschs Berichte an das Landeskonsistorium sind der Reiseabfolge nach chronologisch geordnet: Bistritzer Bezirk Sommer 1870; Repser Herbst 1871; der Hermannstädter folgt 1872-1873 krankheits- und witterungsbedingt in fünf Besuchsreihen; Reener September 1874; Mühlbacher Juni 1875 und Oktober 1876; Schelker Sommer 1877 sowie Juni und September 1878; Kronstädter Sommer 1879; Mediascher Sommer 1880; Schenker Oktober 1881 sowie Sommer 1882; die letzte Visitationsreise in den Schäßburger Bezirk erfolgte in vier Abschnitten: sommers 1884-1886 und Juni 1888.

Die Berichte folgen einem bestimmten Muster der Visitationsbereiche: allgemeine Lage des Kirchenbezirks, der Stadt- oder Landgemeinde; die Lage der Schule, die oftmals Gegenstand der größten Aufmerksamkeit ist; Zustand des

Gemeindelebens (Jugend, Institut der Bruder- und Schwesterschaften, sittlich-religiöses Leben, Institut der Nachbarschaften); kirchliche Organe (Presbyterium, Gemeindevertretung); Vermögensfragen (Kirchengut, Pfarrdotationen); Amtsführung der Geistlichkeit; äußere Bedingungen kirchlichen Lebens (z.B. Zustand der kirchlichen Gebäude, vasa sacra etc.) sowie die abschließenden Sitzungen mit Konsistorien und Konferenzen am Ende des jeweiligen Besuches.

Das Interesse an der Schulsituation leitete den bischöflichen Lehrer, sich eingehend mit der Unterrichtsqualität, den Fähigkeiten und der Ausbildung der Unterrichtenden sowie der Ausstattung der Schulen zu befassen. Die Auswertung und Aufarbeitung dieser Erfahrungen und Erkenntnisse, die in der Durchsetzung einheitlicher Lehrpläne und -programme, im Angebot einer besseren Vor- und Weiterbildung für Elementarschullehrer sowie der Durchsetzung gesicherter Gehälter, in der Einrichtung oder Auffüllung von Lehrer- und Schülerbibliotheken, in angemessenen Schulbauten sowie Lehrmitteln nachwirkten, bedeutete einen Meilenstein im später hochentwickelten Schulwesen der Siebenbürger Sachsen.

Die Berichte über das religiös-sittliche Leben vor allem auf dem Lande geben Einblicke in die bunte Vielfalt des Brauchtums, aber auch eingefahrener Unsitten und Mißstände. Immer wieder drängt der Visitator auf die Beachtung und Pflege der alten sozial-regulativen Einrichtungen wie Burschen-, Mädchen- und Nachbarschaften, empfiehlt die Beteiligung an der Arbeit des Gustav-Adolf-Werkes angesichts fehlender Armenfürsorge und setzt sich nachdrücklich für ein Fortbildungswesen bei der konfirmierten Jugend ein.

Im Blick auf die Pfarrerschaft läßt sich der Bischof die Predigtarbeiten der Amtsträger vorlegen, erkundigt sich über deren Gemeindegeseelsorge und -arbeit, überprüft die Verwaltungsarbeit und Archivführung, weist auf die nötige Zusammenarbeit in den Kapitularversammlungen der Kirchenbezirke hin und schaut darauf, daß die äußeren Bedingungen, Gehälter und Wohnsituation, stimmen.

Die Kenntnisnahme der Kulturgüter der Kirchengemeinden und Bezirke nimmt einen großen Platz ein. Mit umfassendem Interesse und geschultem Blick nahm der Visitator die materialen Schätze wie romanische Bauten, Kirchenburganlagen, wertvolle vasa sacra und Urkunden sowie die immateriellen Güter wie Traditionsgut an Erzählungen und Überlieferungen wahr, betonte deren Bedeutung und Erhaltungswert. Auch drängte er auf sinnvolle Nutzung des Kirchengutes durch Verpachtung und Bewirtschaftung und mahnte die Bezirkskonsistorien, sich ihrer Aufsichts- und Kontrollfunktion nicht zu entziehen.

Mit klaren Beobachtungsmustern, Liebe zum Detail und einer hohen Kenntnis eigener Volks- und Kirchengeschichte versehen, stellen die Visitationsberichte Teutschs eine einmalige Momentaufnahme kirchlichen Lebens dieser Zeit dar. Über einen Zeitraum von 18 Jahren verbinden sich die lokalen Gemeindegeschichten zu einem eindrucksvollen Bild aus der Gesamtkirchengeschichte der Siebenbürger Sachsen.

Petra Hieber: AUF DER SUCHE NACH DEM GLÜCK. JULIANE VON KRÜDENER-VIETINGHOFF (1764-1824). Selbstwahrnehmung im Spannungsfeld gesellschaftlichen Wandels. Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Verlag Peter Lang 1995 (Menschen und Strukturen. Historisch-sozialwissenschaftliche Studien 8), 145 Seiten, kart.

Mit ihrer Lizentiatenarbeit zu Selbstwahrnehmung und Selbstverständnis der Juliane von Krüdener-Vietinghoff, einer durch das Zustandekommen der sog. Heiligen Allianz berühmt gewordenen Frauengestalt der Erweckungsbewegung, liefert die Autorin einen sehr interessanten Beitrag zur Gesellschafts- und Sozialgeschichte sowie zur Genderforschung. Die Autorin arbeitet von Krüdeners Identitätssuche in der Umbruchzeit des 18. zum 19. Jahrhundert heraus, einer Zeit, die vom gesellschaftspolitischen und sozialen Wandel geprägt war. Die neue bürgerliche Gesellschaft prägte ein neues Weiblichkeitsideal, das die Frauen auf den privaten Raum und die emotionale Seite des Lebens einzugrenzen suchte. Juliane von Krüdener-Vietinghoff, 1764 als Angehörige des baltischen Hochadels geboren, identifizierte sich mit diesem neuen Weiblichkeitsideal, das großen Wert auf die Rolle der Frau als Gefühlswesen, Ehefrau, Hausfrau und Mutter legte. Da sie dieses bürgerliche Ideal in ihrer 1782 geschlossenen Ehe mit dem zwanzig Jahre älteren von Krüdener nicht ausleben konnte, schuf sie sich Gegenwelten zum gefühlkalten Eheleben und zum repräsentativen Dasein als „femme du monde“. Die Diskrepanz zwischen Ideal und Wirklichkeit verschärfte sich nach dem krankheitsbedingten Selbstrückzug in die ländliche Idylle, dem späteren Ehebruch mit Frègeville und ihrer Marginalisierung als „femme séparée“. Um dem drohenden Identitätsverlust zu entgehen, zog sie sich auf sich selbst zurück und sublimierte ihre Bedürfnisse und Sehnsüchte „in der Mutterliebe, in der Freundschaft und zunehmend im Schreiben“ (S. 129). Aber auch als „femme de lettres“ – es entstehen die ‚Pensées et Maximes‘ und der Roman ‚Valérie‘ – stellte sich das erhoffte Lebensglück nicht ein. Erst die freiwillige Selbstentäußerung im Gefolge ihrer Bekehrung brachte die ersehnte Freiheit und das erhoffte Glück. Ihre Gefühlsseite erhielt endlich die angemessene Anerkennung und verband sich mit der tief empfundenen Frömmigkeit. Das neue Selbstverständnis als Mystikerin eröffnete neue Handlungsspielräume, die ihr als Frau sonst verschlossen geblieben wären, und stellte sie in die Traditionsreihe weiblicher Prophetinnen und Führerinnen des Pietismus. Allerdings war dies für von Krüdener nur durch „geschlechtliche Neutralität“ (S. 131) zu gewinnen, weil sie sich die Gottesmutter Maria zum Vorbild wählte. Insofern konnte sie nur unter Preisgabe ihrer idealen „bürgerlichen“ Identität – den Gefühlsaspekt ausgenommen – und die Negation der Sexualität die äußeren und inneren Schranken von Stand und Geschlecht überwinden.

Letztlich versteht die Autorin die Entwicklung von der als „femme du monde“ geborenen Adligen zur Mystikerin als Widerstand gegen innere und äußere Eingrenzungen und als „Ausdruck des unbändigen Lebenswillens und der Willensstärke dieser Frau, die schließlich als religiöse Führerin und Agitatorin zwar verarmt, vertrieben und verfolgt, aber im Bewußtsein der Befreiung von sozialen und

geschlechtsspezifischen Fesseln ihren ganz persönlichen Weg zum Glück gefunden hat“ (S. 132). Damit ist ein weiterer Baustein für eine vergleichende Frauenforschung, die Geschlecht als Strukturkategorie begreift und analysiert, vorhanden.

Cornelia Schlarb

Wolfgang Keim, ERZIEHUNG UNTER DER NAZI-DIKTATUR. Bd. 1: ANTIDEMOKRATISCHE POTENTIALE, MACHTANTRITT UND MACHTDURCHSETZUNG. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1995, 218 Seiten, kart. – Bd. 2: KRIEGSVORBEREITUNG, KRIEG UND HOLOCAUST. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1997, 505 Seiten mit 10 Abb., kart.

Mit seinem zweibändigen Werk zum Erziehungswesen unter der Nazi-Diktatur versucht der Autor erstmals, einen Gesamtüberblick über die Beteiligung der Erziehungswissenschaft und ihrer Repräsentanten am Funktionieren der NS-Diktatur zu geben. Im ersten Band wird nach den Voraussetzungen gefragt, die die Mehrheit der Pädagogenschaft so anfällig und leicht funktionalisierbar für die von den Nazis propagierten inhumanen Ziele werden ließ. Was unterschied die angepaßte Mehrheit (z.B. Spranger und Flitner mit freiwilligen Stellungnahmen zum „März 1933“, Bd. 1, S. 169-173) von der kleineren Minderheit (Menicke, Tillich und Weil), die widerständig und oppositionell war und schließlich entlassen, verfolgt und vertrieben wurde? Welche Denkstrukturen und Grundeinstellungen prägten das deutsche Bildungs- und Erziehungswesen im universitären, schulischen und außerschulischen Bereich vor 1933 und wurden durch die gesellschaftspolitischen und ökonomischen Umbrüche seit dem Ersten Weltkrieg begünstigt?

Der Autor kommt zu dem Ergebnis, daß vor 1933 „nachweislich antidemokratische, antiliberalen, autoritäre und sexistische Tendenzen“ (Bd. 1, S. 180) im pädagogischen Denken vorherrschten. Deswegen konnten die zarten demokratischen Ansätze der Weimarer Republik die einschneidenden sozialen und wirtschaftlichen Umbrüche (soziale Frage, Weltwirtschaftskrise) nach dem Ersten Weltkrieg nicht überdauern. Im Gegenteil: Die ökonomischen und sozialen Folgen der Weltwirtschaftskrise wirkten katalysatorisch auf die vorhandenen Dispositionen und beförderten die „Anpassungsbereitschaft an faschistische Zielvorstellungen“ (Bd. 1, S. 181). Demokratische und reformpädagogische Tendenzen innerhalb der Pädagogenschaft konnten vor 1933 aufgrund der politischen Rahmenbedingungen nicht flächendeckend umgesetzt werden. Letztlich führte das Zusammenspiel dreier Faktoren, der geistigen Affinitäten, der wirtschaftlichen Notlage und die Anwendung äußerer Druckes bis Terrors zur schnellen und reibungslosen Gleichschaltung und Selbstgleichschaltung der Pädagogenschaft. Ende 1933 war die „Nazifizierung des deutschen Erziehungswesens“ (Bd. 2, S. 9) im Wesentlichen abgeschlossen.

Im zweiten Band fragt der Autor nach dem Anteil der Pädagogenschaft an der rassistischen, militaristischen und sexistischen Erziehungspolitik der Nazis, die geprägt war von Kriegsvorbereitung, Krieg und Holocaust sowie am Anteil dieser Berufsgruppe an Widerstand und Exil. Ein Überblick über das gut ausgebaute schulische und außerschulische nationalsozialistische Erziehungswesen und seine Institutionen verschafft einen Eindruck von der Perfektion der Indoktrination. Vom Kindergarten über die Eliteschulen, die Napolas, bis hin zur außerschulischen Formationserziehung in der HJ und im BDM ging es um die „Zurichtung der Jugend für ein totalitäres System“ (Bd. 2, S. 4). Erziehung geschah zunehmend (seit 1935) im Kontext rassistischer Auslese und Ausmerze und zielte auf eine Erziehung zum rassistischen Krieg. Konkret bedeutete dies: Abrichtung zu ‚Herrenmenschen‘, Erziehung zur Hybris einerseits und zur Menschenverachtung andererseits.

Für die Kriegszeit (1939-1945) dokumentiert der Autor nicht nur die Erziehung im Reich an der sog. ‚Heimatfront‘, sondern am Beispiel Polens kommt auch die Erziehungspolitik in den okkupierten Gebieten in den Blick. Sowohl in den sog. „eingegliederten Ostgebieten“ (Wartheland, Westpreußen und Oberschlesien) als auch im Generalgouvernement bildete die „Züchtung von ‚Herren- und Untermenschen““ (Bd. 2, S. 188) die ideologische Grundlage sämtlicher Entscheidungen in der Schulpolitik. Während das deutsche Schulwesen zu diesem Zwecke weiter aus- oder neu aufgebaut wurde, was allerdings nicht in gewünschtem Umfang gelang (Fehlen geeigneter Lehrkräfte), wurden die polnischen Schulen in der Regel geschlossen oder in deutsche umgewandelt, die polnische Lehrerschaft entlassen, vertrieben oder ermordet. Den polnischen Kindern gewährte man bestenfalls eine reduzierte Grundschulbildung, gerade so viel, wie sie als künftige „Arbeitsklaven“ benötigten. Mit dem Ausschluß von höherer Schul- oder Berufsbildung ging die Zerstörung der kulturellen Identität einher. Dieser „Strategie der De-Kulturation“ (Bd. 2, S. 199) setzte der polnische Widerstand ein Geheimschulwesen entgegen, das im schwieriger kontrollierbaren Generalgouvernement besser funktionierte als in den „eingegliederten Ostgebieten“. Für die jüdischen und „Zigeuner“-Kinder in den Ghettos und Konzentrationslagern blieb nur noch der geheime, örtlich geduldete Unterricht, den mutige Männer und Frauen der permanenten Todesbedrohung entgegensetzten.

Das jüdische Bildungswesen, das sich seit 1933 als Ort geistigen Widerstands zu formieren hatte, gehört wie das Schulwesen im Exil und die wenigen in Deutschland verbliebenen oppositionellen (Sozial)pädagoginnen und -pädagogen zur sog. ‚anderen‘ deutschen Pädagogik. Besuchte bis 1933 die überwiegende Mehrheit der schulpflichtigen jüdischen Kinder nicht-jüdische Schulen, so mußte und konnte aufgrund des verstärkten Zustroms das jüdische Schulwesen bis 1938 ausgebaut werden. War das jüdische Schulwesen noch 1934 von der Synthese deutscher und jüdischer Kultur geprägt, so bedingten spätestens ab 1937 die sich verschärfenden Ausgrenzungen und Verfolgungen eine Konzentration auf die jüdische Identität. Reformpädagogische Ansätze verband man mit vorbereitenden Maßnahmen zur Auswanderung und zum Überleben im Exil. Nach dem

Novemberpogrom sank zwar die Schülerzahl auf etwa ein Drittel, aber die Anzahl der Schulen, insbesondere der Elementarschulen, blieb vorerst konstant, weil sie die aus nicht-jüdischen Schulen vertriebenen Schülerinnen und Schüler aufnahmen. Das Ende des jüdischen Schulwesens setzte eine geheime Verordnung vom 20. Juni 1942, die jüdische Kinder kategorisch vom Schulunterricht ausschloß.

Von den etwa 2.000 (Sozial-)Pädagoginnen und -pädagogen, die überwiegend aus rassistischen, aber auch aus politischen Gründen fliehen mußten, konnten die wenigsten in ihrem alten Beruf weiterarbeiten. Die meisten waren in Deutschland in reformpädagogischen Einrichtungen beschäftigt gewesen. Wo eine berufliche Fortsetzung gelang, flossen diese Erfahrungen und das bildungspolitische Engagement in den neuen Wirkungskreis ein. Sie arbeiteten in den über die ganze Welt verstreuten rund zwanzig Exilschulen, erteilten Privatunterricht, engagierten sich in Erwachsenenbildungsprogrammen bis hin zur Unterstützung der ‚Reeducation‘, der Umerziehung, aus dem Exil. Von denjenigen, die nach Kriegsende zurückkehrten, erhielt die Mehrzahl „weder in West- noch in Ostdeutschland den ihnen gebührenden Platz beim Neuaufbau“, sondern war „auch nach 1945 Benachteiligungen und sogar Repressionen“ (Bd. 2, S. 313) ausgesetzt.

Die Bandbreite oppositionellen Verhaltens und Widerstands der Lehrerschaft in Deutschland reichte von der Verweigerung des Hitler-Grußes über die offene oder heimliche Solidarisierung mit Verfolgten sowie oppositionellen Unterrichts bis hin zum antifaschistischen Kampf.

Jahrzehntelanges Schweigen, Verdrängen und einsetzende Legendenbildung verhinderten sowohl die Auseinandersetzung mit der Nazi-Vergangenheit innerhalb der deutschen Pädagogenschaft als auch ein Anknüpfen an die sog. ‚andere‘ deutsche Pädagogik nach Kriegsende.

Die umfassende historische Analyse des Autors, die über den vielen Detailfragen nicht die großen Linien verliert, dient der ‚Schärfung des Blicks‘ in der Gegenwart um einer menschenwürdigeren Zukunft willen. Indem der Autor abschließend formuliert: „Angesichts derzeitiger Herausforderungen scheint es deshalb um so notwendiger, daß die Pädagogik im Verbund mit anderen Sozial- und Humanwissenschaften nach den Voraussetzungen und Bedingungen eines vernünftigen wie menschenwürdigen Zusammenlebens fragt, und damit auch den Rückfall in eine neue Form von Barbarei verhindert“, bleibt er seinem pädagogischen Grundansatz treu.

Cornelia Schlarb

Ansgar Koschel und Helker Pflug (Hg.), DIE VERGESSENEN JUDEN IN DEN BALTISCHEN STAATEN. Symposium vom 4.-7. Juli 1997 in Hannover. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1998 (Galut Nordost. Zeitschrift für jüdisch-baltische Kultur und Geschichte. Sonderheft 2), 198 Seiten, Abb., kart.

Paul Gerhard Aring, „WENN DICH DEINE KINDER FRAGEN ...“. IMPRESSIONEN ZUR GESCHICHTE UND GEGENWART JÜDISCHEN LEBENS IN LITAUEN. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik 1998 (Galut Nordost. Zeitschrift für jüdisch-baltische Kultur und Geschichte. Sonderheft 3), 147 Seiten, Abb., kart.

Das Judentum auf dem Territorium der baltischen Staaten wurde in der Schoa weitgehend ausgelöscht. Auch für unzählige Juden aus dem damaligen deutschen Reichsgebiet bedeutete der Transport in das Baltikum das Ende (vgl. Wolfgang Scheffler und Diana Schulle [Hg.], Buch der Erinnerung. Die ins Baltikum deportierten deutschen, österreichischen und tschechoslowakischen Juden, 2 Bände, München: K.G. Saur 2003). Die stalinistischen Judenverfolgungen trugen das Ihre dazu bei, daß die Erinnerung an das baltische Judentum immer diffuser wurde. Erst in jüngster Zeit wurde durch die Wiederentdeckung von Teilen der Bibliothek des berühmten YIVO-Instituts (= Yidisher Visenshaftliker Institut) in Wilna das Interesse an dieser „ausgemordeten Welt“ neu belebt.

Die beiden hier mit bedauerlicher Verspätung anzuzeigenden Bände von ‚Galut Nordost‘ versuchen auf ihre Weise eine Wiederannäherung an die jüdisch-baltische Vergangenheit. Die Bedeutung des Erbes der Juden im Baltikum wird dabei am eindrucklichsten von Verena Dohrn skizziert. Wirkte das galizische Judentum über große Dichterpersönlichkeiten wie Bruno Schulz, Paul Celan oder Rose Ausländer weit in das allgemeine zeitgenössische Bewußtsein hinein, so blieben die großen Leistungen des baltischen, insbesondere des litauischen Judentums zwar stärker auf das Judentum selbst beschränkt, wirken dort aber in einer Weise weiter, daß ohne sie das moderne Judentum kaum vorstellbar ist.

Das Symposium in Hannover wollte sich aber bewußt eher am Rande mit diesen bleibenden Leistungen des baltischen Judentums beschäftigen. Im Mittelpunkt stehen vielmehr der Untergang dieses Judentums, die aktuellen Kontroversen um die Kollaboration in der Zeit der nationalsozialistischen Judenverfolgung und die Frage nach dem Umgang mit der Erinnerung und den Überlebenden der Shoa. Es ist auch Veranstaltungen wie dem Symposium in Hannover zu danken, daß nach langem, nur noch peinlichen Widerstand des Bundesfinanzministeriums 1998 endlich eine Vereinbarung mit der Jewish Claims Conference zustande kam, durch die den Überlebenden eine kleine Rente zugesprochen wurde.

Paul Gerhard Aring möchte mit seinem Band einen „Leitfaden“ für diejenigen anbieten, „denen an einer Neuordnung des Verhältnisses zwischen Christen und Juden in Litauen gelegen ist“ (S. 7). Ob das wirklich zu den gegenwärtigen Hauptaufgaben in Litauen gehört, ist jedoch sehr zu fragen. Vor allem geht es doch zunächst um ‚Aufklärung‘ im besten Sinne über Geschichte und Schicksal des litauischen Judentums und zwar sowohl im Blick auf eine deutsche Leserschaft, dann aber auch in Litauen, wo Unwissenheit und auch manche Schuldverflochtenheiten das Verhältnis zu den Juden bis heute belasten.

Der eigentliche Wert von Arings Darstellung liegt in den minutiösen Berichten aus einzelnen litauischen Orten, die bei Exkursionen mit litauischen Studen-

ten besucht wurden. Diese kleinteilige Betrachtungsweise, in der die lokale jüdische Geschichte aufgearbeitet, aber auch die Begegnung mit Zeitzeugen protokolliert wird, eröffnet zahlreiche Einsichten in die Geschichte und Gegenwart des litauischen Judentums, wobei allerdings Vilnius und Kaunas erstaunlicherweise nur sehr kurz abgehandelt werden. Ergänzt werden diese vielgestaltigen Berichte durch eine Serie außerordentlich eindrucksvoller Fotos von ehemaligen Synagogen, jüdischen Friedhöfen und vor allem den Zeitzeugen, die sich zum Gespräch bereit fanden. Das schönste der Fotos zeigt eine Purim-Feier 1994 in Klaipeda (Memel). Dieses Fest feiert ja die Erinnerung an eine der wundersamen Errettungen des jüdischen Volkes aus höchster Gefahr. Die Kinder in Klaipeda haben sich – wie es sich gehört – kostümiert und ihre Klasse mit Girlanden geschmückt. Wahrscheinlich werden sie bald ihre Haman-Taschen, jenes wunderbare Süßgebäck, serviert bekommen und kräftig ihre Rasseln ertönen lassen, wenn der Name Hamans genannt wird. In Litauen lebten 1923 rund 153.000 Juden, heute sind es noch wenige tausend. Sie müssen sich erst hineinfinden in das neue Litauen. Paul Gerhard Aring trägt auf seine Weise dazu bei, diesen Prozeß voranzubringen, an dem sich möglichst rasch auch die Kirchen in Litauen beteiligen müssen.

Peter Maser

QUELLEN ZUR GESCHICHTE DER JUDEN IN POLNISCHEN ARCHIVEN. Im Auftrag der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften hg. von Stefi Jersch-Wenzel. Bd. 1: Ehemalige preußische Provinzen: Pommern, Westpreußen, Ostpreußen, Preußen, Posen, Grenzmark Posen-Westpreußen, Süd- und Nordostpreußen. Bearb. von Annekathrin Genest u. Susanne Marquardt. Redaktion: Stefan Grob u. Barbara Strenge. München: KG Saur 2003, 632 Seiten, Ln.

Die Herausgeberin bezeichnet dieses monumentale Werk zu Recht als „Forschung für die Forschung“ (S. XXI). Die Teilung der Welt in zwei feindliche Blöcke hatte den Zugang zu den für die Geschichte des Judentums relevanten Akten im kommunistischen Machtbereich praktisch unmöglich gemacht. So galt das 1905, als zahlreiche jüdische Gemeinden besonders in den östlichen Provinzen als erloschen gelten mußten, gegründete ‚Zentralarchiv der deutschen Juden‘ nach 1945 als verschollen. Erst nach dem Ende der DDR wurde allgemein bekannt, daß das Archiv in der DDR mehr oder weniger verborgen gehalten worden war.

Die Ergebnisse der Archivrecherchen in den neuen Ländern konnten Stefi Jersch-Wenzel und Reinhard Rürup in Zusammenarbeit mit dem Leo Baeck Institute New York und der Wiss. Arbeitsgemeinschaft des Leo Baeck Instituts in der Bundesrepublik Deutschland bereits 1996-2001 in sechs Bänden publizieren: „Angesichts der Tatsache, daß östlich der neuen Bundesländer, in den Gebieten der früheren preußischen Ostprovinzen, über lange Zeit zwei Drittel aller

preußischen Juden und ein Drittel aller deutschen Juden lebten, lag es für das Leo Baeck Institute wie für die Wissenschaftliche Arbeitsgemeinschaft nahe, in polnischen Archiven die daraus entstandene archivalische Überlieferung zu ermitteln und zu erfassen“ (S. XXI).

Die Erfassung der weit verstreuten Quellenbestände mußte sich zunächst im Teil A auf die Auswertung der in den Archiven vorhandenen Findbücher beschränken. Das betrifft die Archive in Köslin, Stettin, Landsberg/Warthe, Danzig, Elbing, Allenstein, Lyck, Posen, Gnesen, Bromberg, Kalisch, Lissa, Bialystok und Warschau. Alleine diese Auswertung macht 6098 Aktenvorgänge und deren Titel bekannt. Für das Staatsarchiv Posen wurde es möglich, die einschlägigen Akten nicht nur titelmäßig zu registrieren, sondern sie auch einzusehen, so daß hier im Teil B genaue Angaben zum Inhalt der einzelnen Vorgänge gemacht werden können. Erst diese Erschließung in der Tiefe vermag deutlich zu machen, welche ungeheure Fülle von Materialien hier für die historische Bearbeitung jetzt bereitliegt. Es geht um das jüdische Leben in seiner ganzen Fülle, um Synagogenangelegenheiten ebenso wie alltäglichste Geschäfte der unterschiedlichsten Art. Diese Akten spiegeln auf ihre Weise eine Selbstverständlichkeit jüdischen Lebens wider, die heute aus den bekannten furchtbaren Gründen fast unbegreiflich wirkt. Noch aufregender gerät der Exkurs ‚Versuch einer Rekonstruktion des Gemeindearchivs der Jüdischen Gemeinde Bromberg‘, für den Archive in Bromberg, Berlin, Warschau, Moskau und Jerusalem ausgewertet werden mußten:

„Diese den Zeitraum 1809 bis 1939 umfassenden 581 Akteneinheiten, die den Großteil, aber wahrscheinlich nicht den Gesamtbestand des ehemaligen Archivs der Jüdischen Gemeinde Bromberg gebildet haben, spiegeln mit ihren weit voneinander entfernten Standorten exemplarisch den Umgang mit genuin jüdischem Archivgut im 20. Jahrhundert und die Probleme seiner Auffindbarkeit“ (S. XXIX).

Der zweite Band dieses Standardwerkes, dem auch für die ostdeutsche Kirchengeschichte größter Wert zuzumessen ist, wird die schlesischen Bestände erschließen.

Peter Maser

André Schneider, „WER DIE JUGEND HAT, HAT DIE ZUKUNFT“. JUGENDARBEIT AUF DEM GEBIET DES HEUTIGEN BISTUMS GÖRLITZ VON 1945–1989. Münster i. W.: Aschendorff Verlag 2003 (Arbeiten zur schlesischen Kirchengeschichte 15), 142 Seiten, geb.

Diese lebendig geschriebene erweiterte Magisterarbeit, eingereicht beim Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften am Seminar für Katholische Theologie der Freien Universität Berlin, richtet den Blick auf eine fast vergessene Region und ihr Bistum. Das Bistum Görlitz-Cottbus, hart an der Grenze zu Polen, mit heute nur noch um die 30.000 Diözesanen das kleinste in der Bundesrepublik Deutschland, umfaßt in seinem Kernbereich den verbliebenen deutschen

Rest des früheren Erzbistums Breslau. Es ist sehr verdienstvoll, daß der Jugendarbeit, die in diesem Bistum in den Jahren 1945 bis 1989 betrieben worden ist, einmal anhand der Quellen nachgegangen wurde. Dabei zeigt sich freilich, daß mit dem Stichwort ‚Jugendarbeit‘ zahlreiche andere Bereiche mitberührt werden, nicht nur weil die Jugendarbeit eines der am härtesten umkämpften Interessengebiete zwischen den Kirchen und dem zentralistisch-atheistischen SED-Staat vor und während der Deutschen Teilung war, sondern auch deshalb, weil dieses Restbistum 1945 überhaupt noch nicht konsolidiert war und für die Jugendarbeit keinerlei Ressourcen besaß. Es gab weder Räume, geschweige denn ein Jugendhaus, noch Arbeits- oder Spielmaterialien, Musikinstrumente u.ä. André Schneider beschreibt denn auch sehr anschaulich, wie mühsam die Anfänge gewesen sind, aber auch wie erfolgreich. Denn mit der Einrichtung der Jugendwallfahrt in der ehemaligen Klosterkirche in Neuzelle an der Oder ab 1947 bekam auch das Bistum einen eigenen geistlichen Mittelpunkt, nachdem die alten Wallfahrtsorte auf dem Annaberg/Oberschlesien und Wartha und Altbendorf/Niederschlesien nun zu Polen gehörten.

Von da ab ging es mit der Jugendarbeit in Wellen kontinuierlich aufwärts, aber auch wieder abwärts entsprechend der politischen und kirchenpolitischen Großwetterlage: Weiterwanderung von großen Teilen der Vertriebenen mit deutlichem Rückgang der Zahl der Diözesanen, Monopolanspruch der staatlichen FDJ (Freien Deutschen Jugend), Kampf gegen die ‚Junge Gemeinde‘ (1952/53), Konsolidierung nach dem Bau der Berliner Mauer (13.8.1961), Streit um den Wehrdienst, Stichwort: Bausoldaten, vorsichtige Öffnung nach Polen, konspirative Kontakte in den Westen, Beginn des Zerfalls der DDR, darin eingeschlossen aber auch die katholisch-innerkirchliche Erneuerung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil mit seiner stärkeren Betonung der Laienverantwortung Ende der 1960er Jahre nicht ohne die Folge, daß die diözesane Jugendarbeit dabei ihre eigenen Vorstellungen auch gegenüber den Bischöfen selbstbewußter zum Ausdruck zu bringen suchte. So trat die Jugendvertretung in einem grundsätzlichen Zielrichtungskonflikt Ende 1967/Anfang 1968 für eine Öffnung der Kirche zur Gesellschaft und ihren Fragestellungen ein, analog etwa den evangelischen Kirchen, während die Bischöfe Zurückhaltung forderten und eine Einmauerungs- und Überwinterungsstrategie verfolgten. Im Endeffekt haben sich die Bischöfe durchgesetzt. Von da an lief die Jugendarbeit bis 1989 streng auf dem offiziellen Kirchenkurs. Aber dieses Beispiel zeigt, daß die Jugendarbeit auch ein erfrischend nicht angepaßter Unruhefaktor im Staat und in der Kirche sein konnte.

Auffällig ist, daß Schneider die nach der Wiedervereinigung diskutierte Frage der Kollaboration mit Staat und Stasi nicht thematisiert hat. Auch wenn die Quellen dazu vielleicht nichts aussagen, wäre es gut gewesen, auch diesen negativen Befund zu diskutieren, weil damit das Bild von der tapferen kleinen Schar, die nicht aufgibt und ihrem Glauben in schwerer Zeit treu bleibt, auch von diesem unnötigen Verdacht ausdrücklich frei bleiben könnte.

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter

Direktor i.R. Arnulf Baumann

Bonhoefferstraße 7, D-38444 Wolfsburg

Prof. Zoltán Csepregi

Evangelikus Hittudományi Egyetem
Rózsavölgyi köz. 3, HU-1141 Budapest

Prof. Dr. Martin Greschat,

Magdalenenstraße 3, D-48143 Münster

Pastor Dr. Ralph Hennings,

Blumenstraße 19, D-26219 Bösel

Dr. Grzegorz Jasiński

Osrodek im.Ketrzynskiego. Olsztyn
Aleja Wojska Polskiego 75/m. 13, PL-10-290 Olsztyn

Pastor em. Paul Kluge,

Großer Werder 17, D-39114 Magdeburg

Prof. Dr. Peter Maser, Ostkirchen-Institut Münster,

von-Siemens-Straße 3B, D-48291 Telgte

Klaus Schulz-Sandhof,

An der Elbe 4-6, D-29490 Drethem

Mag. Cornelia Schlarb,

Wittelsberger Straße 3, D-35085 Ebsdorfergrund

Dr. Christian-Erdmann Schott, Pfarrer em.

Elsa-Brandström-Straße 21, D-55124 Mainz

Dr. Martin Sprungala,

Heinrichstraße 56, D-44137 Dortmund

Dr. Gerd Stricker, Institut Glaube in der 2. Welt,

Birmensdorferstraße 52, CH-8004 Zürich/Schweiz

Zum Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte

Der Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte (VOKG) „macht es sich zur Aufgabe, die Kenntnis der Geschichte der deutschen evangelischen Kirchen in Ostdeutschland und Ostmitteleuropa durch Versammlungen, Vorträge und Herausgabe von Publikationen zu fördern sowie die hierfür Interessierten untereinander in Verbindung zu bringen“ (Satzung).

Nachdem der Ostkirchenausschuß der EKD im Jahr 2000 seine Tätigkeit einstellen mußte, führt der Fachausschuß Kirchengeschichte der Evangelischen Kommission für Mittel- und Osteuropa (EKMOE) der EKD unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Peter Maser unter veränderten Rahmenbedingungen die kirchengeschichtliche Arbeit fort. Die vertieften Beziehungen unseres Vereins zum Fachausschuss, neuerdings auch durch Berufung von Dr. Christian-Erdmann Schott, zum Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e.V. (Vorsitzende: Dr. Rita Scheller) und zum Ostkirchen-Institut Münster (Direktor: Prof. Dr. Maser) gewinnen ständig an Bedeutung.

Die Tagung des kirchengeschichtlichen Fachausschusses der EKMOE, die unter dem Thema ‚Kirchengeschichte in Lebensbildern‘ sehr erfolgreich vom 3. bis 7. September 2003 in Svätý Jur bei Bratislava/Slowakei veranstaltet wurde, zählte unter ihren Teilnehmern auch Mitglieder unseres Vereins. Die nächste kirchengeschichtliche Tagung soll vom 30. September bis 3. Oktober 2004 im Dietrich-Bonhoeffer-Haus in Berlin stattfinden.

Die Zahl der Vereinsmitglieder hat sich zwischenzeitlich auf 63 erhöht. Das bedeutet, daß wir seit November 2002 sechs neue Mitglieder gewinnen konnten. Mit Trauer gedenken wir unserer heimgewordenen Mitglieder Landessuperintendent i.R. Dr. Gottfried Sprondel, OKR Gottfried Klapper, D.D., und Pastor Martin Hesekei. Die Werbung weiterer Mitglieder bleibt auch vor dem Hintergrund solcher Verluste eine wichtige Aufgabe, soll der Verein für ostdeutsche Kirchengeschichte eine gesicherte Zukunft haben. Ebenso notwendig ist die Werbung für unsere ‚Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte (BOKG)‘, die von Peter Maser, Dietrich Meyer und Christian-Erdmann Schott im Auftrag des VOKG herausgegeben werden. Seit der Folge 5 der BOKG geschieht das in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut in Münster. Es bleibt zu hoffen, daß die BOKG durch diese Verbindung auch in der akademischen Forschung eine stärkere Beachtung finden werden. Die Folge 5 ist inzwischen übrigens restlos vergriffen. Dank der Unterstützung durch die Universitäts- und Landesbibliothek sind aber die Folgen 3-5 der BOKG inzwischen über deren digitales Publikationsprojekt MIAMI komplett und weltweit verfügbar ([www. uni-muenster.de](http://www.uni-muenster.de)).

Ab Beginn des Jahres 2003 erhalten die Vereinsmitglieder zusätzlich viermal im Jahr die ‚Ostkirchliche Information‘ (OKI-eMail) per eMail, deren Erscheinen vom Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen e.V. finanziell ermöglicht wird, zugesandt.

Nach der Einführung des Euro hat der Vorstand des VOKG den Mitgliedsbeitrag auf 18, – € festgesetzt. Dieser Beschluß wurde durch die Mitgliederversammlung, die am 28. November 2002 im Hotel ‚Waldecker Hof‘ in Marburg/Lahn stattfand, zustimmend zur Kenntnis genommen.

Die Anschrift der Geschäftsstelle des VOKG, die von Frau Malwine Maser betreut wird, lautet unverändert: von-Siemens-Straße 3 B, D-48291 Telgte, Tel.: 02504/5399, Fax: 02504/3388, e-Mail: Peter.Maser@T-Online.de. Dorthin sind auch alle Nachbestellungen für die ‚Beiträge zur ostdeutschen Kirchengeschichte‘ zu richten, von denen z.Zt. noch alle Folgen – bis auf die Folge 5 – lieferbar sind.

Telgte, im Februar 2004

Erster Vorsitzender: Prof. Dr. Peter Maser

Zweiter Vorsitzender: Pfarrer em. Dr. Christian-Erdmann Schott

Bibelstellenregister

Gen 1, 14	92, 93	Jes 57, 14	95	Mt 5, 6	100
Gen 1, 16	9	Jes 62, 3	97	Mt 6, 21	19
Gen 3, 1	91	Jes 64, 5	100	Mt 9, 16	102
Gen 3, 21	91	Jer 13, 17	97	Mt 9, 36	94
Gen 8.4-8.12	45	Jer 8, 6-9	97	Mt 15, 14	92
Gen 12, 14	91	Jer 8, 7. 8	92	Mt 15, 24	94
Gen 15, 6	100	Jer 9, 22.23	92	Mt 23, 1-36	99
Gen 32, 14	97	Jer 14, 6	93	Mt 23, 37	102
Gen 32, 26	86	Jer 17, 9	90	Mt 25, 40	131
Gen 49, 5	94	Jer 18, 6	93	Lk 10, 25-37	131
Ex 34, 33-35	95	Ez 33, 11	101	Lk 10, 42 a	102
Lev 6, 18-23	89	Ez 36, 26	93	Joh 1, 12	101
Lev 11, 46-47	99	Ez 36, 26.27	93	Act 3, 18-19	101
Lev 19, 2	93	Ez 37	91	Röm 5, 12	101
Lev 27, 29	86	Ez 37, 1-14	91	Röm 8, 23	101
Num 21, 33-35	98	Mi 4, 6	93	Röm 10, 4 a	101-102
Num 28, 15	93	Sach 7, 9-10	131	I Kor 1, 19	89
Dtn 3, 1-7	98	Sach 13, 6	84	II Kor 3, 12-16	95
Dtn 17, 10	96	Sach 14, 6.7	85	II Kor 5, 18-21	144
Dtn 17, 10 f	104	Ps 14, 3	100	II Kor 12, 9	85
Dtn 17, 11	95	Ps 36, 10	91	Gal 1, 8	92
Dtn 27, 26	100	Ps 93, 5	90	Gal 3, 13	100
Jos 6, 17 ff	86	Ps 120, 5-7	96	Gal 4, 4	101
Jos 6, 17-19	85	Ps 121, 1+2	88	Hebr 9, 26 b	102
Jos 13, 12	98	Ps 126, 5	103	Hebr 9, 28 a	102
Jos 13, 30	98	Hi 19, 25 a	102	Hebr 10, 1	102
I Reg 17, 8-24	51	Prov 12, 28	95	I Petr 1, 2	101
I Reg 18, 37	93	Prov 18, 14	94	I Petr 1, 3	94
Jes 5, 20 ff	96	Prov 18,1 4	94	I Petr 1, 18-19	100
Jes 29, 14	89, 92	Prov 26, 22	93, 94	I Petr 1, 19	95
Jes 33, 7	97	Prov 28, 26	90	I Petr 2, 25	94
Jes 45, 24	100	Dan 9, 7	100	I Joh 4, 16 b	101
Jes 53	80, 83, 104	Mt 1, 8	35	Apk 3, 15	94
Jes 53, 6	94	Mt 5, 17	102	Apk 22, 16	95

Orts-, Personen- und Sachregister

Abendmahl 22, 47, 49, 136, 149

Absolutismus 1-3, 5-6, 7, 9

Adel 2

Adenauer, Konrad 62

Adler, Emil 121

Adventismus/Adventisten 55-56, 59,

62, 66

Agende 147

Aids 162

Alexander I., Zar 39, 43-45, 53-54, 69,
76-77

Alexander-Asyl, Sarata 67

Alexandersdorf 45

Alexandershilf 45

Alfeld (Leine) 148

Alkoholismus 162, 164

Allenstein 163

Allgäu 53-54, 69

- Allianzgemeinden 57
 Alma-Ata 64
 Altdorf 35
 Altenheime 162-164
 Altenpflegeschule 163
 Altkloster 153-154, 156-161
 Alt-Elft 70
 – -Obra 157
 – -Posttal 69
 Altpreußische Union (ApU) 11, 149
 Ambulatorien 162-163
 Amerika 44, 59, 148
 Ames, William 7
 Amtskirche 49
 Andacht(en) 58
 ⇒ *auch Gebetsandacht(en) • Haus-
 andacht(en)*
 Andachtsbücher 32, 67
 Andreae, Johann Valentin 3
 Angerburg 16
 Anglikanismus 7
 Anna Petrovna, Zarin 41
 Annenfeld 45
 Antiabsolutismus 6, 7
 Antichristentum 126
 Antijudaismus 77, 122
 Antisemitismus/Antisemiten 120, 122
 Anton, Paul 5
 Araber 113, 116
 Arbeiterrat/-räte 152, 156
 Arierparagraph 125
 Armenien/Armenier 107, 116
 Arnauld, Antoine 9
 Arndt, Johann 3-4, 13-14, 20, 32-33,
 37, 40, 42
 Arnold, Gottfried 6
 Artikelgemeinden 30
 Arzis 70
 Aschbude-Lisack 17
 Asowsches Meer 56
 Astana (Kasachstan) 65
 Atheismus 115
 Aufklärung 6, 9, 93
 Aufklärungsbewegung 76, 79, 88, 104
 ⇒ *auch Haskala*
 Aufklärungstheologie 69
 Augustinus 9, 83
 Aussiedlerarbeit 148, 151
 Auswanderung 81
 Axenfeld, Carl 82-83
Bachmann, Eugen 61, 64
 Baden 43, 45
 Baedeker, Friedrich Wilhelm 57
 Baku/Aserbaidshchan 66
 Baltikum 39-40, 46-47, 78, 81, 147
 Baltische Länder 162
 Bamberger, Fritz 115
 Baptismus/Baptisten 48, 55-59, 61, 66
 Bährány, György 30-37
 –, János 30, 34, 35, 37
 Barcos, Martin de 9
 Barmen 53, 141
 Barmherzigkeit 94, 98-99, 101
 Barsinghäuser Gespräche 149
 Bartenstein (Ostpreußen) 137
 Barth, Karl 144
 Barutzki 141
 Basel 47
 Basler Mission 46-47, 49, 72
 Bauernschaft 2
 Baumann, Immanuel 148
 Bayern 43, 53
 Becher, Johannes R. 109
 Beer, Friedrich Wilhelm 27
 Beerdigung(en) 47, 72
 Beerdigungsbruderschaft 76
 Behinderte 163
 Beichtpfennig 27
 Beienrode 144
 Beienroder Bruderschaft 144
 Bekehrung(en) 7, 9, 71, 78, 82-84, 95,
 104-105
 Bekennende Kirche (BK) 126-127,
 135, 137-141
 Bekenntnis(se) 104
 Bél, Matthias 27, 28, 31
 Bengel, Johann Albrecht 5, 27, 45
 Bentschen 155, 157
 Berachja 92
 Berdjansk 46, 49, 56
 Berlin 5, 29, 82, 130, 134, 139, 152-
 153
 –, Bethlehem-Gemeinde 54
 –, Domkandidatenstift 137
 –, Glienicker Brücke 143
 –, Institutum Judaicum 81
 –, Marienkirche 143
 –, Philo-Verlag 116
 –, Schocken-Verlag 115
 –, Universität 137

- Bessarabien/-deutsche 45-46, 53-54,
 67-75, 148
 Bessarabienhilfe 163
 Betkreise/-stunden 44, 69, 71
 Beuthen (Oder) 124
 Bibel(n) 13, 19-20, 33, 35, 37, 42, 44,
 58, 67-68, 71, 77, 84-85, 87-88, 91,
 93, 97, 99, 100, 103, 110-113, 132
 Bibelgesellschaft 39, 51-52
 Bibelkritik 63
 Bibelrevision 34
 Bibelstunde 31, 33
 Bibelübersetzung 34, 37
 Bikernieki 108
 Billerbock, Steuerbeamter 20
 Binding 109
 Birnbaum 157
 Blotnik/Blotnica 156
 Blümcke, Rudi 66
 Blum, Carl 47
 Blunck 109
 Böhme, Jakob 3
 Bolschewisten 158
 Bomst 152, 155-157
 Bonekemper, Johannes 49, 58
 –, Karl 58, 59
 Bonn, Universität 127
 Boos, Martin 54
 Bortniansky, Dimitri 149
 Bossel, Oberstaatsanwalt 139, 141
 Brachvogel, Bernhard 21
 Brandenburg (Havel) 143
 – (Mark) 149
 – -Preußen 5
 Brastberger, Immanuel Gottlobe 47
 Bremen 8
 Breslau 126-129, 131, 147
 –, Büro Grüber 128, 134
 –, Elisabethkirchengemeinde 126-127,
 132, 134-136
 –, Maria-Magdalena-Gemeinde 126,
 135
 –, St. Barbarakirche 127
 –, St. Trinitatiskirche 125
 –, Universität 125, 126, 127, 134
 Bromberg 154
 Brüdergemeinden 48-49, 56, 62, 65
 Brüdergemeinschaften 48-49, 52, 60-
 63, 65, 69, 71, 73
 Brüderversammlungen 48, 55, 61
 Brychcy, Piotr 156
 Buddeus 27
 Büchsel, Carl Albert Ludwig 81
 Bukarest, Friede 74
 Bukwicz 161
 Bulgaren 43
 Buße 48, 55, 65, 101
 Bußpredigten 53
Calvinismus 7, 8
 Cappadose, Abraham 83
 Captein, Ehepaar 17
 Caritas 163
 Carolina Resolutio 34
 Cattaneo, Johann Baptista 43
 CDU (Ost) 109
 Čertkova, E.J. 57
 Cherson 45, 49
 Chiliasmus/Chilias ten 4, 7, 35, 39, 44-
 46, 53
 Chisinau
 ⇨ *Kischinew*
 Christliche Gemeinschaft 15
 Christophori-Synode 135
 Chruschtschow, Nikita 62
 Ciosaniec
 ⇨ *Schussenze*
 Coccejus, Johannes 8
 Compiègne, Waffenstillstand 157
 Conradi, Ludwig 59
 Costa, Isaac da 83
 Cromwell, Oliver 7
 Croon, Friedrich Gottfried Waldemar 74
 Cyprian, Ernst Salomon 28
Dąbrowski, Józef 154
 Dachau, KZ 109
 Darkehnen (Ostpreußen) 127
 Dębowa Łęka
 ⇨ *Geyersdorf*
 Deportation(en) 46, 48, 60-63, 129-130
 Deutsch-Baltischer Kirchlicher Dienst
 162
 Deutsche Christen (DC) 138-141, 149
 – Demokratische Republik (DDR) 73,
 109
 – Evangelisch-Lutherische Kirche in
 der Ukraine (DELKU) 65
 Deutschkatholiken 154
 Diakonie 164
 Diakonisches Werk der Evangelischen
 Kirche in Rumänien 164

- Diaspora 117
 Dippel, Johann Konrad 6
 Dohms, Christian Wilhelm 119
 Doliwa 141
 Dombrowski, Johann 154
 Donauschwaben 36
 Dorpat, Universität 46-47, 49, 72
 Dorsch, Michael 15
 Dortmund 145
 – -Marten, Stephanus-Gemeinde 143
 Dreißigjähriger Krieg 1, 2
 Dresden, Kreuzschule 114
 Drewski, Jacob 21
 Drittes Reich 109
 Dubnow, Simon 108
 Duchoborzen 57
 Düsseldorf 127
 Duvergier de Hauranne, Jean 9
 Dwinger 109
- E**bert, Ernst 158
 Ecsedy, Judit 32
 Ehlers, Heinrich Peter 52, 60
 Eichmann, Adolf 130
 Einlage/Chortitza 56
 Eisenburg 31
 Eisenmenger, Johann Andreas 114
 Elementarunterricht 13
 Elisabeth, Zarin 40, 42
 – I., Königin von England 7
 Elisabethtal 45
 ELKRAS 46-48, 51-52, 64-65, 70, 78
 Elsaß 43
 England 10, 7, 129-130
 Erbauungsliteratur/-stunden 26, 32-35, 69
 Erbsünde 14, 19
 Erlangen, Universität 125
 Erter, Izhak 93
 Erwachsenentaufe 48, 62
 Erweckte/Erweckung 10, 46, 48, 56-57, 62, 71
 Erweckungsbewegung 53-54, 69, 94
 Erweckungslieder 58
 Erweckungsprediger/-predigten 39, 46, 49, 53-54, 57-58
 Esten/Estland 40, 46-47, 49-50, 75, 162
 Estlandhilfe 162
 Ethik 4
 Europa 1, 9, 116-118
- Evangelikale 10
 Evangelische Brüdergemeinde Odessa und Umgebung 65
 – Hauspostille 15
 – Kirche in Deutschland (EKD) 145, 148-150
 – Kirche von Berlin-Brandenburg 51
 – Notgemeinschaft 137, 145
 Evangelischer Oberkirchenrat (EOK) 141
 Evangelisches Kirchengesangbuch 146
 Evangelisten 47, 83
 Evangeliumschrifen 56-57, 59, 66, 72
 Evangeliumsstunden 15
 Exulanten, böhmische 54
- F**altin, Rudolph 75-76, 78-83, 85, 94, 105
 Fehlen 154, 156, 159
 Felpéc 31, 37
 Feneberg, Michael 54
 Ferche, Joseph 127
 Fichte, Johann Gottlieb 108
 Finnen/Finnland 25, 54
 Flucht/Flüchtlinge 146-148, 151, 157
 Flüchtlingsbeirat 148
 Flüchtlingsseelsorge 149
 Foch, Ferdinand 157
 Francke, August Hermann 5, 12, 27-28, 34-37, 40
 –, Gotthilf August 27, 34, 35
 Franeker, Universität 8
 Frankfurt (Main), Altes Markuskrankenhaus 128
 –, Frauenhaftanstalt Preungesheim 128
 –, St. Katharinengemeinde 128
 Frankfurt (Oder) 156
 Frankreich 1, 7, 9
 Franzosen 156-158
 Französische Revolution 44
 Frauenforschung 124
 Frauenhilfe 128
 Freie Deutsche Jugend (FDJ) 143
 Freikirchen 55-57, 66
 Freimaurer 39
 Freylinghausen 29
 Frick, Wilhelm 130, 153
 Friedendorf 156, 159
 Friedensbote für Israel 80, 82, 84
 Friedrich I., König von Württemberg 43

Friedrichshof 17, 21, 23
 Friedriszik, Prädikant 141
 Frömmigkeit 3-10, 13, 16, 26, 28, 30,
 32, 37, 42, 44, 52, 55, 58, 66-68, 72-
 73, 145
 Fürbitte 151
 Fürstenwalde 18, 21, 22, 23
 Fuhrwalden
 ⇒ *Przdeborów*

Gagarin, Fürst 56
 Galizien 45
 Galuth 114, 121
 Gebet(e) 19, 23, 68, 83, 85, 92, 96-97, 141
 ⇒ *auch Tischgebete*
 Gebetbuch/-bücher 27, 29, 32
 Gebetsandacht 17
 Gebetshaus 22
 Gebetskreise 50, 52
 Gebetstreffen 14
 Gebetsübungen 22
 Gebetsverein 138
 –, Ostpreußischer Evangelischer 15
 Gebetsverhöre 14
 Gebetsversammlung 17
 Gegenreformation 1, 36- 37
 Geheime Staatspolizei (Gestapo) 139-141
 Geiger, Abraham 107
 –, Ludwig 107
 Gemara 87, 99
 Gemeinschaft Evangelischer aus Dan-
 zig-Westpreußen 163
 – evangelischer Ostpreußen 137, 140,
 144-145
 – evangelischer Posener 163
 – evangelischer Schlesier 163
 – evangelischer Sudetendeutscher
 ⇒ *Johannes-Mathesius-Gesellschaft*
 Gemeinschaftsbewegung 10-16, 22-24,
 138
 Gesangbuch/-bücher 13, 14, 16, 29, 32,
 37, 58, 67, 132, 146
 Gesellschaft der Israelitischen Christen
 76
 Gesundheitsversorgung 162-165
 Geyersdorf 159
 Ginsburg, Christian David 93
 Girgensohn-Fonds 162
 Glaube 4, 9-10, 13, 23, 49-50, 53, 55-
 56, 61, 65, 67-68, 72-73, 78, 83, 85-
 86, 93-95, 99, 102, 126, 133, 160

Glaubensbekenntnis 41
 Glaubensleben 48, 71
 Glaucha (Halle) 5
 Glauchau (Sachsen) 142
 Glogau 152
 Gmerek Zbigniew 161
 Gnade 19, 106
 Gnadenkirchen 146
 Gnadenlehre 9
 Gnadental 69
 Goebbels, Joseph 132
 Goethe, Johann Wolfgang von 107-
 109, 122
 –-Gesellschaft 108
 Göttingen, Universität 33
 Goldap 16
 Goldschmidt, Lazarus 84
 Golizyn, Alexander Nikolajewitsch
 Fürst 51
 Goßner, Johannes Evangelista 14-15,
 39, 53-54
 Gottesdienst(e) 19, 22-23, 33, 47, 55,
 63, 69, 71-72, 131-132, 136, 139,
 141, 143
 ⇒ *auch Hausgottesdienst(e) • Ost-
 gottesdienst(e)*
 Gottesdienstformen 149
 Gottesdienstordnung 146-147, 149
 Gottliebe 16
 Gottlosigkeit 133
 Graetz, Heinrich 108, 122-123
 Gräfenstein, Viktor 65
 Grätz 155
 Grenzschutz 152-153, 156-158
 Griechen 43, 113
 Grigelaits, Klimkus 15
 Grischow 42
 Grodzisk Wlkp.
 ⇒ *Grätz*
 Groß Lattana 21
 – Leschiene 23
 Großpolen, Aufstand 152
 Grüber, Heinrich 128
 ⇒ *auch Breslau, Büro Grüber*
 Güns 31, 32
 Günther 17
 Gumbinnen 139, 141
 Gurland, Chajm Jona 79
 –, Jacob 79
 –, Rudolf 78-84, 88-89, 93-94, 96, 103-
 105

- Habsburg, Herrscherhaus** 1, 25, 38
Hagemeyer 17, 19
Halbstadt/Molotschna 56
Halle 12, 27, 29-30, 32-35, 40-42
 –, Franckesche Anstalten 26
 –, Litauisches Seminar 12
 –, Universität 5, 26-27, 30-31, 36, 40
 –, Waisenhausdruckerei 34
Hamann 112
Hamburg 56
Hannover 146-147, 149, 162
 –, Landeskirche 146-148
 –, Lukaskirche 146, 148-150
 –, Marktkirche 150
 – -Mittelfeld 146
Harmonien 45, 69
Harms, Klaus 47
Haskala 76, 79, 88, 93-94
Hauer, Jakob Wilhelm 126
Hausandacht(en) 33, 68, 71
Hausgottesdiens(te) 14, 23
Hedinger, Johann Reinhard 35
Hegemann, Emil 152-154, 157
Heidelberg 114
Heidemann, Anni 150
Heilige 7, 11, 17-24
Heilige Schrift 16, 42, 58, 112
Helenendorf 45
Hellwich, Johann Samuel 74, 75
Herder, Johann Gottfried 106-122
Hermannsburger Mission 66
Hermannstadt 164
Herrnhuter Brüdergemeine 5, 12, 40, 43, 47, 50-52
Heß, Rudolf 108
Hessen 42
Hilfskomitee(s) 148, 150-151, 162-163, 165
 – der ev.-luth. Kirche aus Bessarabien 163
 – der Galiziendeutschen A. und H.B. 163
 – der Siebenbürger Sachsen und evangelischen Banater Schwaben 164
 – für die deutsche Evangelische Landeskirche aus dem ehemaligen Jugoslawien 164
 – für die ev.-luth. Deutschen aus Polen 163
 – für die evang.-luth. Slowakeideutschen 164
Hilfstransporte 150
Hillel 90
Hirschberg 148
Hitler, Adolf 108, 161
Hölderlin, Friedrich 108-109
Hofacker, Ludwig 47
Hohenstein 15-16
Holland 7
Homosexualität 162
Hornig, Ernst 127, 135
Hungerhilfe Donauschwaben 165
Immer, Karl 141
Independentismus 7
Iserlohn 145
Iwand, Hans-Joachim 127
Iwano-Frankiwnsk
 ⇒ *Stanislaw*
Jablunka Paß 35
Jacobi, Friedrich Heinirch 115
Jakob I., König von Schottland und England 7
Janett, Johannes 43
Jansen, Cornelius 9
Jansenismus 9-10
Jassy 78
Jauer 34
Jena 32,-33
 –, Universität 26, 27, 30, 31
Jenczio, Jan 16
Jerutten 22
Jesuiten 9
Jink 36
Johannes-Mathesius-Gesellschaft 163
Johanniterorden 163
Johst 109
Joseph II. 30
Juden/Judentum 4, 7, 40, 43, 74-106, 108-110, 113-123, 128, 130-132
 ⇒ *auch Ostjudentum*
Judenchristen 134
Judenfeind 119-120
Judenmission 76-78, 80-83, 94-95, 99
Judenmissions-Gesellschaft, Britische 78
Judenstern 129, 131-132, 135
Judenverfolgungen 76, 78, 125
 ⇒ *auch Pogrom*
Jugoslawien 164
Jung-Stilling, Johann Heinrich 45
Jurkunisskai 15

- Kabbala** 86-87, 114-115
 Kaiserwald 108
 Kalmücken 50, 51
 Kalniņš, Harald 64
 Kandien 17
 Kant, Immanuel 107
 Kargowo
 ⇒ *Unruhstadt*
 Karl I., König von Großbritannien und Irland 7
 – Friedrich, Herzog von Holstein-Gottorp 41
 – Peter Ulrich, Herzog von Holstein-Gottorp
 ⇒ *Peter III., Zar*
 Karlsruhe 59
 Kasachstan 61-62, 64
 Kaschuben 68
 Kaszczor
 ⇒ *Altkloster*
 Katechismus 32
 Katharina II., Zarin 41, 50, 56
 Katharinenfeld 45
 Katharinenstadt 43
 Katholiken/Katholizismus 4, 9, 23
 Kaukasus/-deutsche 45, 57, 60, 63, 70
 Keblowo
 ⇒ *Kiebel*
 Kerman, Ján 36
 Kern, Superintendent 139
 Kessel, Fritz 138, 140-141
 KGB 63
 Kiebel 152-155, 157
 Kielbassen 21
 Kiew 41-42
 –, Geistliche Akademie 40
 Kindtaufen 143
 Kirchenbesuch 33
 Kirchenchristen 71
 Kirchenkampf 126, 149
 Kirchenkreisvorstände 148
 Kirchenkritik 4, 10
 Kirchenleitung(en) 47, 65, 138-141
 –, Hannover 147
 Kirchenlieder 20, 37, 125
 Kirchenordnung 70
 Kirchenreform 4
 Kirchensteuer 21
 Kirchenstrafen 54
 Kirchentage, ostpreußische 144
 Kirchengvisitation 37
 Kirgisen/Kirgisien 51, 66
 Kischinew 70, 74-76, 78, 80-83, 103-104
 Klein Jerutten 16-17, 20-21, 23
 Kleist, Heinrich von 108
 Klemens XI., Papst 9
 Klepper, Jochen 124-125, 129-130, 134-136
 Klimkenai 15
 Klöstitz 70
 Klopstock, Friedrich Gottlieb 107
 Koch, Karl 139
 Köln, Verein für Israel 82
 Königsberg 12, 110, 147
 –, Friedrichs-Kollegium 137
 –, Generalstaatsanwalt 139
 –, Konsistorium 137-138, 140
 –, Litauisches Seminar 12
 –, Lutherheim 137
 –, Oberlandesgericht 142
 –, Universität 12, 137
 Kogälniktal 69
 Kommunion 19, 20
 Konfessionalismus 1
 Konfirmandenunterricht 37
 Konfirmation 23, 47
 Kongreßpolen 74
 Konrad, Joachim 124-127, 132-135
 –, Paul 125
 Konsistorium, Provinz Preußen 14, 16
 –, Rußland 81
 –, Schlesien 131, 135
 Konvent der ehemaligen evangelischen Ostkirchen 150, 162
 – Evangelischer Gemeinden aus Pommern 162
 Konventikel 33, 44
 Konversion 77, 81, 103, 105
 Konzentrationslager 61
 ⇒ *auch Dachau • Ravensbrück*
 Kopnitz/Kopanica 157
 Korff, Graf 56
 Kortholt, Christian 33
 Kostroma 41
 Kramer 127
 Krankenpflege 164
 Krankenversicherung 162, 164
 Krasna 69
 Kräutler
 ⇒ *Zieleszinski*
 Krasnojarsk 66

- Kremnitz 36
 Kreuz 157
 Krieger, Landrat 20
 Kriegsgefangenenseelsorge 36
 Kriegsheimkehrer 157
 Kronstadt 28, 164
 Krotoschin/Krotoszyn 155
 Krüdener, Barbara Juliane v. 39, 44-46,
 53-54
 Krupinski, Christian Friedrich 20
 Küssner, Pfarrer 141
 Küsterlehrer 47, 72
 Kukat, Christoph 15
 Kulm 69
 Kulturbund zur demokratischen Erneue-
 rung Deutschlands 109
 Kurhessen-Waldeck 128
 Kurland 40, 47
 Kurpfalz 42
- L**abadie, Jean de 9
 Lache 159
 Lagarde, Paul de 126
 Landesflüchtlingspfarramt 148, 150
 Landsmannschaft Ostpreußen 145
 Landstände 2, 5
 Lange, Joachim 35
 Langhansen, Christian 12, 14
 Langheinrich, Edmund 152
 Lattana 17, 21
 Lauban (Oberlausitz) 34
 Lehmanen 22
 Lehrerbildungsanstalten 48, 54
 Leiden, Universität 8
 Leipzig, Universität 5, 27
 – (Bessarabien) 69
 Lemberg 79
 Leningrad, Predigerseminar 33
 Lesepredigt(en) 47, 63
 Lesser 15
 Lessing, Gotthold Ephraim 107, 115
 Letten/Lettland 25, 40, 50, 75, 162
 Lettlandhilfe 162
 Levinsohn, Isaak Bär 93
 Ley, Robert 153
 Liberalismus 39
 Lichtental 69
 Liebenberg 17-18, 21
 Liebenzeller Mission 65
 Lierse, Walter 134
 Lieven, Fürst 56
 –, Natalja Fürstin 56-57
 Lindl, Ignaz 39, 53-54, 69, 71
 Lindlsche Kolonien 69
 Lipowitz 21
 Lissa/Leszno 157
 Litauen 12, 14-17, 40
 Liturgie 149, 151
 Livland 25, 40, 47, 49-50
 Löbsack, Heinrich 59
 Löscher, Valentin Ernst 35
 Lötzen 16, 141
 –, Diakonissenmutterhaus 141
 London 81
 Loos, Johann Gottlob 50
 Ludvig, Johann 32
 Ludwig XIV., König von Frankreich 9
 Łupice/Lupitze 156-159, 161
 Luther, Martin 130, 136, 144
 Lutheraner/Luthertum 3, 5-6, 27, 30,
 32-33, 35, 37, 39, 41, 52-53, 56, 60-
 62, 64, 67, 76-77, 148
 Lutherischer Weltbund 61, 63
 Lyckt 139-142
 Lysius, Heinrich 12
- M**ährische Brüder 5
 Malinka, Gemeindeältester 140
 Malteser-Orden 53
 Mamelucken 118
 Manthey, Anna 154
 –, Joseph Erich 154
 Marahrens, August 139
 Marburg, Ernst-August 150-151
 –, Universität 128, 137
 Marienfeld 45
 Marienfeld, Werner 137-145
 Markowsken 16, 138
 Marperger, Bernhard Walther 28
 Marques, Friedrich 17
 Marth, Johann Matthias 27, 31
 Massachusetts-Bay 8
 Massenmord 110, 120
 Masuren 11-16, 22, 138
 Mauche 153-160
 Medingen (bei Bad Bevensen) 158
 Meldien 16
 Mendelssohn, Moses 113-114, 116,
 123
 Mennoniten 17, 49, 55-56, 58-59, 61
 Menschenrechte 118
 Mensguth 23

- Merkantilismus 1
 Mesichthot 87
 Messer 43
 Meuselwitz (Sachsen) 26
 Michaelis, Major 18
 Michalski, Stanisław 156
 Michelau (Kreis Brieg) 126
 Midrasch 88, 97, 99
 Międzychód
 ⇒ *Birnbaum*
 Mildmay-Mission 81
 Miletz, Elias 27, 28
 Milewski, Andreas 18
 Militärgemeinden 75
 Mill, Karl Gotthard 18, 19
 Millard, Matthias 84
 Minderheit(en) 76, 88
 Mischehe 130
 Mischna 89
 Mission 36, 47, 50-54, 60, 83
 ⇒ *auch Basler Mission • Hermannsbürger Mission • Judenmission • Liebenzeller Mission • Mildmay-Mission • Rheinische Missionsgesellschaft*
 Mitau 82
 –, Trinitatiskirche 81
 Mittelasien 64
 Mochy
 ⇒ *Mauche*
 Mohrungen 106
 Moldawien 39, 74, 163
 Möllenhoff, Christian Nicolaus 27, 32, 33
 Molokane 57
 Moos, Hartmann von 43
 Moritz, Barbara 150
 Mose ben Maimon 90
 Moskau 46-47, 62
 Müller, Ludwig 139
 München, Universität 127
 Münster, Universität 127
 Mystik 3, 9, 39, 44

N
 Namenschristen 71
 Napoleon 44
 Napoleonische Kriege 21, 69
 Narwa 40
 Nationaldemokratischen Partei Deutschlands (NPD) 149
 Nationalismus 152
 Nationalpolen 159, 160
 Nationalsozialismus/Nationalsozialisten 108, 126, 128, 140, 153, 154, 152, 161
 Naumburger Synode 135
 Nazarener 53, 71
 Neidenburg 15, 16, 17
 Nemescsó 30, 31, 36
 Neopietismus 11
 Neudorf 157
 Neuendettelsau 163
 Neuengland 7, 8
 Neuhausen (bei Königsberg) 137
 Neu-Hoffnung 49, 56
 ⇒ *auch Berdjansk*
 Neumühl, Förster 141
 Neutomischel 155
 Niederlande 7, 9
 Niederrhein 8
 Niedersachsen 151
 Niehoff, Hermann 127
 Nikolaiken 142
 Nikolaus I., Zar 74
 Noll, Chaim 130
 Nordamerika 7
 Norka 43
 Nottaufen 47
 Nowy Tomysł
 ⇒ *Neutomischel*
 NSKK 68
 Nürnberg 32

O
 Oberschlesien 163
 Oberungarn 29, 34
 Oborski, Günther 66
 Obra 152-155, 157
 ⇒ *auch Alt-Obra*
 Obrigkeit(en) 2-4, 58, 71, 78
 Ödenburg 26, 28, 31-33, 35
 Ökumene 62, 63, 65
 Oesel 47
 Österreich 1
 Oetinger, Friedrich Christoph 5
 Odessa 53-54, 58, 65, 70, 79, 81
 Oldenberg, Friedrich Salomo 16, 22
 Oletzko 16
 Omsk 64, 65
 Oncken, Johann Gerhard 56, 59
 Ortelsburg 11, 15-16, 20, 22-23
 Orthodoxe Kirche 76-77
 Orthodoxie 1-10, 12, 29, 39-41, 46, 49, 54, 57, 59

- Osnowa 58
 ⇒ *auch Röhrsdorf*
- Osterode 15
- Ostgottesdienste 146-151
- Ostjudentum 74, 79
- Ostkirchen/-arbeit 148-149, 151
- Ostpfarrrer 148
- Ostpreußen 18, 11-13, 23-24, 134, 149
- Ostverträge 148, 150
- Ostvertriebene 149
- P**
- Paderewski, Stanisław 155
- Pahlen, von der 56
 –, Vera von der 56
- Pankowski, Henryk 160
- Paradowska, Klara geb. Manthey 154
 –, Stanisław 154-155, 157, 159-161
- Paris 28
- Pascal, Blaise 9
- Paškov, Vasilij A. 57
- Passenheim 15
- Paul I., Zar 43, 53
- Payr, Sándor 29, 31
- Perestroika 64
- Perkins, William 7
- Perser/Persien 116, 118
- Peter III., Zar 41
- Petersdorf 45
- Petersen Johanna Eleonora 6
 –, Johann Wilhelm 6
- Petersmann, Werner 148, 149, 150
- Pfeiffer, Arthur 61, 64
- Pfingstler 10, 46, 55, 61-62, 66
- Pflegeversicherung 164
- Pforta, Zisterzienserkloster 154
- Pietismus 1-10
- Pilgram, Johann Sigismund 28
- Platz, Richard 161
- Pleskau/Pskov 40-41
- Pogrom 76, 81
- Polen 25, 142, 150, 152, 154, 156-162
 –, Teilungen 69
- Polikliniken 163
- Pommern 25, 69, 149
- Port Royal des Champs, Zisterzienserkloster 9
- Posen 160
 –, Domkapitel 159
 –, Provinz 150, 152, 154-155, 159
- Potrzebowo
 ⇒ *Scharne*
- Poznań
 ⇒ *Posen*
- Predigt(en) 14-15, 44, 48-50, 55-57,
 69, 71, 92, 132-133, 151
- Prenzler, Wilhelm 150
- Preßburg 26-28, 31-32, 35
 –, Lyzeum 27
- Preußen 69
- Preußisch-Litauen 12, 25
- Priment 154-156, 158-159, 161
- Propaganda 120, 153, 160
- Proselyten 83, 104
- Przdeborów 160
- Przemęt
 ⇒ *Priment*
- Puritaner/Puritanismus 7-8, 10
- Q**
- Quesnel, Paschasius 9
- R**
- Raab 28, 30, 32-33, 35, 37
 –, Gymnasium 30, 31, 37
- Rabacher, Johann Andreas 26
- Rabinowitsch, Josef 79, 81
- Radeck, Norbert 151
- Rademacher, Familie 154
- Radikalismus 7
- Rakoniewice/Rakwitz 155
- Rambach 28
- Rationalismus 11, 13, 37, 44, 69, 72
- Rauschen, von 18
- Ravensbrück, KZ 128, 132
- Rawitsch/Rawicz 157
- Rechtfertigung 3
- Reformationsjubiläum 39
- Reformierte 39
- Reiche, Adalbert 154
- Reichsprogromnacht 128
- Reichsredeverbot 127
- Reiseprediger 148
- Religionsausübung 26, 28, 30, 34
- Religionsfreiheit 70
- Religiosität 13, 17, 59, 66
- Reval 40
 ⇒ *auch Tallin*
- Rheinland 54
- Rheinländer, Benjamin 15-16
- Riemer, Samuel Ernst 21
- Riga 64, 108, 110-111, 120
 –, Universität 64
- Rheinische Missionsgesellschaft 53
- Ritualmord 18

- Röhrsdorf 159
 Römer 113
 Roenspieß, Adalbert 155
 Rogall, Friedrich 32
 –, Georg Friedrich 12
 Rohrbach-Worms 49
 ⇒ *auch Herson*
 Rom 116
 Rosenberg, Alfred 126
 Rosenstrauch, Max 82
 Rost, Nico 109
 Rote Armee 127, 128
 Rotes Kreuz 163
 Rothärmel 65
 Rousseau, Jean Jacques 112
 Ruden 157
 Rüstungsindustrie 129
 Ruhrgebiet 137
 Rumänien 164
 –, Evangelische Kirche A.B. 164
 Rumbala 108
 Rußland 39, 40, 41, 43, 44, 46, 47, 49,
 50, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 62, 64,
 74-105, 107, 109, 150
 –, evangelisch-lutherische Kirche
 ⇒ *ELKRAS*
 Rußlanddeutsche 40, 60-61
 Rußländische Föderation 39
Sabbat-Heiligung 62
 Saberau 17
 Sailer, Johann Michael 54
 –, Volker 65
 Saisonarbeiter 58
 Salaspils 108
 Salomo ben Isaak, genannt Raschi 91
 Salzburger Exulanten 12-13
 Sammlungsgesetz 141
 Sarata (Bessarabien) 53-54, 67, 69-72
 Sarepta, (südlich von Wolgograd) 50-
 52
 Sartoris, János 30-36
 Säuglingstaufe 48, 62
 Schabo 163
 Schacht, Ernst 64
 Schade, Johann Kaspar 5
 Schaffhausen 45
 Schammai 90
 Schanz, Emmanuel 66
 Scharf, Kurt 143
 Scharne 159
 Scheller, Rita 148
 Schian, Martin 126
 Schibalski 137
 Schiemanen 17
 Schill, Nicolaus 34
 Schiller, Friedrich von 106-109, 121
 Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst
 106
 Schlesien 25, 35, 127, 135, 148-149
 Schleunchen 159
 Schlundt, Johannes 61, 63, 64
 Schmidt, Stanislaus 154
 Schneidemühl 159
 Schoettgen, Johann Christian 114
 Schröter, Johann 15
 Schubin 155
 Schütz, Johann Jakob 12
 Schultz, Franz Albrecht 12
 Schulz, Arthur 152-153
 Schussenze 153-154, 156-157, 159
 Schwaben/-land 43-44, 68-70
 ⇒ *auch Donauschwaben*
 –, Bayerisches 69, 71
 Schwabendorfer 68
 Schwäbische Türkei 36
 Schwärmer 45, 46
 Schwartzwalder, Jeremias 36-37
 Schwarzkopf, Elisabeth 135
 Schwarzmeerdeutsche/-gebiet 43, 46-
 49, 53-54, 56, 58, 60, 70
 Schweden 1, 25, 130
 Schweiz 43, 64, 129
 Schwenten 152-155, 157, 158
 Seckendorff, Friedrich Heinrich Graf
 von 26
 Seelke 17
 Seelsorge(r) 9, 13, 15, 21, 36, 38, 43,
 54, 131-132, 137, 143, 151, 155, 159
 Sekten 14, 24, 73
 Sektierer 43, 58
 Selbstbestimmungsrecht 152
 Selbstverwaltung 2
 Sengutta, Jacob 141
 Sensburg-Nikolaiken 142
 Shoa 110, 120
 Sibirien 25, 36, 61-62, 64-65, 137, 142
 Siebenbürgen 25, 28-29, 34, 150
 Siebenjähriger Krieg 34, 42
 Siegerland 49
 Siemens 129
 Silz 157

- Hauland 157
 Skandinavien 10, 107
 Slowakei/Slowaken 25, 107, 164
 Śmieszkowo
 ⇨ *Lache*
 Smitt, Józef 154
 Soden, Hans von 127-128, 134
 Sohar 88
 Soldatenrat/-räte 152, 156
 Sophie Friederike Auguste, Prinzessin
 von Anhalt-Zerbst
 ⇨ *Katharina II., Zarin*
 Sowjetasien 61
 Sowjetdeutsche 60
 Sowjetische Besatzungszone 73
 Sowjetische Militäradministration in
 Deutschland (SMAD) 109
 Sowjetregime 59, 66
 Sowjetunion 39, 46, 48-49, 53, 55, 59-
 60, 62-66, 109, 158
 Sozialdisziplinierung 2
 Sozialhilfe 164
 Sozialismus 152
 Sozialistische Einheitspartei Deutsch-
 lands (SED) 109
 Sozialstationen 163-164
 Spanien 1
 Spartakusaufstand 156
 Spätaufklärung 110
 Spätaussiedler 150, -151
 Spener, Philipp Jakob 3-5, 12, 28-29,
 44
 Spinoza, Baruch 112, 115
 Spinozismus 115
 Spiritualität 49, 61, 65-66
 Spokojna
 ⇨ *Friedendorf*
 Sportpalastkundgebung 138
 St. Chrischona 47, 64
 – Petersburg 39, 40, 41, 47, 50, 51, 53,
 54, 57, 65
 – Petersburgisches Evangelisches
 Sonntagsblatt 78, 80, 82, 84
 – Wendel 142
 Staatskirche 3, 6-7, 9, 46-47, 51, 57
 Staatspolizei 128
 Staatssicherheitsdienst (SSD) 143
 Stadtmission, Hannover 150
 Stalin, Josef 59-60, 66
 Stalingrad 51, 132, 137, 142
 Stanislaw 163
 Starcke, Christoph 35
 Staritz, Charlotte 128, 134
 –, Katharina 124, 127, -128, 131-132,
 134-135
 Sary Obra
 ⇨ *Alt-Obra*
 Stein, Brigitte 129-130
 –, Johanna 125, 129-130, 135
 –, Renate 129-130, 134
 Steinbeck, Johannes 134
 Steinert, Paul 156
 Stettin 129, 147
 Stiftung Ostpreußen 144
 Strafarbeitslager 61
 Straßenkinder 163
 Stuart, Herrscherhaus 7
 Stundenbrüder/-halter 12, 15, 22-23,
 44, 49, 71-72
 Stundismus/Stundisten 14-17, 22-24,
 58-59, 72
 Sturmabteilung (SA) 140
 Sturmstaffeln der NSDAP (SS) 68, 129,
 131
 Stuttgart 35
 Suchorowitz 18
 Südrußland 43, 45, 54, 56, 74, 76-77
 Südukraine 56
 Südungarn 36
 Summus episcopus 47, 53
 Sünde(r) 14, 19, 20, 22, 48
 Sündenbekenntnisse 55
 Sündenlehre 9
 Suphan, Bernhard 114
 Szeli, József 28, 29
 Szewczik 17
 Szeynknecht, Familie 154
 Szubin
 ⇨ *Schubin*
Tadschikistan 62
 Tallinn 40
 ⇨ *auch Reval*
 Talmud/Talmudisten 79, 84, 86-97, 99-
 101, 103
 Talskeim (Ostpreußen) 137
 Tansdanbien 29, 37
 Tapiua 18
 Tartu 46
 ⇨ *auch Dorpat*
 –, Universität 49, 162
 Tarutino 69-70

- Taufe(n) 47, 49, 51-52, 65, 77, 80, 82-83, 119
 ⇒ *auch Erwachsenentaufe • Kindtaufe • Nottaufe • Säuglingstaufe*
- Teplitz 69
- Tersteegen, Gerhard 8
- Teschen, Gnadenkirche 25
- Teske, Karl 157
- Testament, Altes 85, 95, 101-102, 104
 –, Neues 4, 34, 35, 37, 42, 85, 102, 103
- Theophanie 95
- Theosophie 3
- Thüringen 143
- Tichon von Sadonsk, Heiliger 42
- Tiflis 45
- Tilsit 139
- Tiraspol 46
- Tischgebete 72
- Tobolsker Kriegsgefangenschaft 25
- Todesstrafe 86, 96, -97, 104
- Todorskij, Simeon 40-42
- Tolnau 36, 37
- Torkos, András 29-32, 34
- Traditionalismus 6
- Transdanubien 28-31, 34, 37
- Treuburg (Ostpreußen) 137-138, 140-142, 144
- Trier, Waffenstillstandsvertrag 157
- Tschechen/Tschechien 25, 163
- Tscheljabinsk (Sibirien) 142
- Tschepius, Samuel 14
- Tubenthal, NSDAP Kreisleiter 140
- Türken/-herrschaft/-kriege 36, 38, 116
- U**kraine 39, 41, 43, 45, 58, 64-66, 163
- Ulm 45
- Ulmer Schachteln 45, 69
- Ungarn 25-26, 28, 31-33, 35, 37-38
- Unger, Abraham 56
- Unigenitus, Bulle 9
- Unruhstadt 157
- Ural 60
- Urie, Peter 65
- V**adosfa 30, 31
- Vasterling, Christian 146
- Vázsonyi, Márton 30-33, 36
- Verband der Evangeliumschristen-Baptisten 66
- Verden 148
- Verein der Helfer Alkoholabhängiger und anderer Drogensüchtiger 164
 – für die Judenmission, rheinisch-westfälischer 82-83
- Vereinigte Staaten von Amerika (USA) 10, 116, 149
- Verheißung 4
- Verkündigung 78
- Versailles 153, 159
- Versöhnung 100
- Vertreibung/Vertriebene 146-151
- Vincenthorst 158
- Voetius, Gisbert 8
- Volksrat 155
- Volkssturm 158
- Volksverhetzung 139
- W**agenseil, Johann Christoph 78
- Waisen/Waisenhäuser 35-36, 163
- Waldegrave, Cranville Augustus William, Lord Radstock 57
- Wallenerode 138, 140-142, 144
 ⇒ *auch Wielitzken* 138
- Warenburg/Wolga 53
- Warm, Pfarrer 141
- Warschau 69
- Warschauer Kolonisten 69, 71
- Wartheland 72
- Wawrochen 18
- Wehrdienst 70
- Wehrmacht 60, 108, 129-130, 142
- Weigel, Valentin 3
- Weimar 106
- Weine
 ⇒ *Wijewo*
- Weißbrunn 31
- Weißrußland 39
- Weltkrieg, Zweiter 69, 129, 158
- Werner, Christian Friedrich 72
 – Werner-Schulen 54, 67, 72
- Wessling, Lehrer 140
- Westpreußen 69
- Westungarn 32-33, 36
- Widerstand 40, 45, 52, 72
- Wieczorek, Georg 18-20
- Wiedergeburt 3, 7, 65
- Wiehle, Kurt 140
- Wieland, Christoph Martin 106-107
- Wielen Zaobrzański
 ⇒ *Fehlen*

Wielitzken (Ostpreußen) 137-138, 141
 Wien 27, 35, 129
 Wijewo 159
 Wilkomir 79, 88, 103
 Willamowski, Superintendent 140
 Willenberg 17, 21-23
 Wilna 47, 79, 88
 –, Oberrabbinat 80
 –, Talmud-Tora-Schule 79
 Winthrop, John 8
 Wirz, Johann Jakob 53
 Witte, Gerd 84
 Wittenberg 29, 34
 –, Universität 27, 30
 Wittenberg/Bessarabien 69
 Woiwodina 164
 Wolgabiesiedlung 42, -43
 Wolgadeutsche/-gebiet 46-47, 50-52,
 60
 Wolgarepublik 60
 Wolgograd 51
 Wolhynien/-deutsche 40, 60

Wollstein 155, 157, 161
 Wolosin, Rabbiner-Hochschule 79
 Wolsztyn
 ⇒ *Wollstein*
 Württemberg 43, 45, 69, 71, 148
 Würz, Jakob 71
 Wüst, Eduard 49, 56

Zarskoje Selo 41
 Zbązryn
 ⇒ *Bentschen*
 Zeltner, Gustav Georg 35
 Zieleszinski, Familie 154
 Zigeuner 116, 118
 Zinzendorf, Nikolaus Ludwig Graf von
 5, 40, 50
 Zionismus 81
 Zips 34
 Zöckler, Erasmus 163
 Zöcklersche Anstalten 163
 Zwangsarbeit 17, 129