

Selbstbehauptung und Glaubensbindung*

Theologische Reflexionen im deutsch-baltischen
Kirchenwesen als Antwort auf die Zeitereignisse
1919—1939

von

Heinrich Wittram

Mit den beiden Worten „Selbstbehauptung“ und „Glaubensbindung“ ist ein Spannungsverhältnis angegeben, das für kirchliche Minoritäten inmitten einer andersartigen Umwelt nichts Ungewöhnliches ist. Das Spannungsverhältnis kann für eine Gruppe zunehmen, wenn sie um ihren Bestand fürchten muß oder fürchten zu müssen glaubt. Es mag Kirchen oder christliche Gruppen in einer Leidenstradition geben, die sich ohne betonte Anstrengung, gleichsam wie selbstverständlich, behaupten können durch eine Theologie des Kreuzes und die Stärke ihres Glaubens. Wenn Gruppen aber meinen, daß sie sich gerade um ihrer Glaubensbindung willen nicht selbst aufgeben dürfen, wird Selbstbehauptung zum bewußt vorgenommenen Akt. Die Gruppen werden sich um so stärker zu behaupten suchen, je stärker in einer noch nicht lange vergangenen Zeit ihre Entfaltungsmöglichkeiten und ihre öffentliche Aktivität gewesen sind.

Selbstbehauptung und Glaubensbindung können also als gegenseitige Korrektive verstanden werden. Steht allerdings aus einem Gefühl der Bedrohung der Selbstbehauptungswille im Vordergrund — offen oder verdeckt, wie die Bedrohung offen oder verdeckt sein kann —, dann vermag er die Glaubensbindung umzuformen oder ganz in sich aufgehen zu lassen. Gemeinden, Kirchen, Theologen werden in solchem Falle Sorge haben, daß dadurch ihre Identität in Frage steht, und sie werden solche Sorge aussprechen.¹

Unter diesen Fragestellungen sollen die theologischen Äußerungen im deutsch-baltischen Kirchenwesen Lettlands und Estlands in den zwanziger und dreißiger Jahren betrachtet werden. Damit ist eine thematische Beschränkung vorgenommen. Die Tatsache, daß Letten bzw. Esten und Deutsche in diesen beiden Jahrzehnten in einer einzigen Kirchenstruktur zusammen gewesen sind, hätte eine Behandlung dieser Frage für alle beteiligten Völker nahegelegt. Zum Mit- und Nebeneinander haben Hans Wenschkewitz und Jakob Aunver in der „Baltischen Kirchengeschichte“ bereits Wichtiges dargestellt.² Eine Beschränkung ist jedoch

*) Der Aufsatz ist aus Vorträgen hervorgegangen, die der Vf. auf dem XXVI. Baltischen Historikertreffen am 17. Juni 1973 in Göttingen, ferner auf dem 24. Carl-Schirren-Tag am 29. September 1973 in Lüneburg und auf dem deutsch-baltischen Pastorentreffen am 10. Oktober 1973 in Springe gehalten hat.

1) Zur Grundsatzfrage aus jener Zeit siehe besonders V. Grüner: *Gericht und Gnade im Diasporadasein*, in: *Auslandsdeutschtum und Ev. Kirche*, Jahrbuch 1936, München 1936, S. 59—75; Neuabdruck in: V. Grüner: *Aus meinem Leben*, hrsg. von R. Ruhtenberg, Hannover 1961.

2) H. Wenschkewitz: *Die christlichen Kirchen in Lettland*, in: *Baltische*

angezeigt, weil sich die Diskussion zu diesem Thema auf deutscher Seite innerhalb der eigenen Nationalität vollzogen hat. Aus den Quellen³ ergeben sich kaum je theologische Diskussionen unter den Angehörigen der beteiligten Völker in jenen beiden Jahrzehnten.

I.

Die Einstellung der baltischen Deutschen in den zwanziger Jahren ist ohne ihre Erlebnisse der Jahre 1918/19 nicht zu verstehen. Revolution, Krieg und die Erkenntnis, fortan als Gruppe ohne gewichtigen politischen Einfluß existieren zu sollen, führten immer aufs neue zum Nachdenken über den erlebten Umbruch der Verhältnisse. Vieles erschien unwiderruflich zusammengebrochen, vor allem der erzieherische Einfluß der deutschen korporativen Verbände. Der Krieg hatte 1918/19 die Menschen mit der Härte der Realitäten konfrontiert.

Zweifellos prägte die lutherische Tradition, in der die baltischen Deutschen standen, auch die Art, in der man die Umbruchsituation religiös-christlich zu bewältigen suchte. Dennoch gab es nicht unwesentliche Unterschiede in Frömmigkeitsformen und theologischen Positionen. Besonders in Estland war schon im 19. Jahrhundert eine stärkere pietistische Orientierung zu erkennen. Auch die Erlebnisse der ausgehenden Kriegszeit waren nicht überall von gleicher Schwere. Physisch am stärksten betroffen waren die Menschen in Riga, Dorpat und vielfältig auf dem Lande gewesen. Wer von unmittelbarer Lebensbedrohung verschont geblieben war, hat nicht selten die Zeit der wirtschaftlichen Enteignung nach den Kriegswirren als die nachhaltig schwerste Zeit angesehen, vor allem der Adel. Wer die Lebensbedrohung erlebt hatte, konnte die Zeit danach als Möglichkeit neuen Anfangs empfinden.

Von nachhaltiger Wirkung für die Folgezeit waren die Leidensmonate zu Beginn des Jahres 1919. Zugleich wurde der 22. Mai 1919, der Tag der Einnahme Rigas durch die deutschbaltische Landeswehr und deutsche Truppen, zu einer Art Schlüsselereignis für das eigene Denken und Handeln, jedenfalls in Lettland. Mit diesem Tage war ja das Ende totaler Entrechtung, brutaler Willkür bis hin zu physischer Vernichtung durch die mutige Tat von Entschlossenen besonders nachhaltig angebahnt worden. Das Gefühl der Kriegszeit, in Ketten zu liegen, ohnmächtig dem Weltgeschehen ausgesetzt zu sein, wie es sich in den Gedichten der Kriegsjahre ausspricht⁴, war dem Hochgefühl einer im Kampf erlebten Rettung gewichen. Alle neu auftretenden Schwierigkeiten, die wirtschaftlichen und

Kirchengeschichte, hrsg. von R. Wittram, Göttingen 1956, S. 266 ff.; J. Aunver: Die Theologische Fakultät der Universität Tartu, ebenda, S. 261 ff.

3) a) Kirchenblatt für die deutschen ev.-lutherischen Gemeinden Lettlands, Riga 1921—1939 (zit.: KblL mit Erscheinungsjahr, Nummer, Seitenangabe); b) Deutsches Kirchenblatt, Reval 1920—1939 (zugänglich ab 1921, zit.: KblE mit Erscheinungsjahr und durchlaufender Seitenzahl). Schriftleiter in Lettland 1921—1929 Viktor Grüner, ab 1930 Theodor Taube, in Estland 1920—1939 Konrad von zur Mühlen. c) Baltische Monatsschrift, 1927—1931; Baltische Monatshefte, 1932—1939 (Schriftleiter Reinhard Wittram).

4) Gedichte der Kriegszeit im Livländischen Kalender 1918, S. 117 ff.

politischen Einbußen der Folgezeit, konnten die Bedeutung dieses Tages für das Selbstbewußtsein nicht herabmindern. War dieser Tag nicht ein Symbol für Befreiung in einem doppelten Sinne geworden: für Befreitwerden aus unmittelbarer Lebensbedrohung und zugleich für Befreiung als aktiven Eigenbeitrag zu geschichtlicher Selbstbehauptung?

Schon bald, 1921, noch mitten in den Wirrnissen von Staatsgründung und Besitzverlust auf dem Lande, hielt man am 22. Mai Rückblick, noch ganz unter dem Eindruck des Erlebten und Erlittenen. Elementar war zunächst einmal, auch in den folgenden Jahren, der Dank. „Gottes allmächtige Hand hatte spürbar eingegriffen, wir waren seine Werkzeuge“, hieß die Deutung von solchen, die aktiv an der Befreiungstat beteiligt gewesen waren.⁵ Wer würde nicht verstehen, daß Beteiligte Erlebtes in einer subjektiven Aussage dieser Art zu deuten versuchen? Von den unmittelbar Bedrohten ist der Dank für die Errettung noch ganz unter den seelischen Wirkungen des Schreckens ausgesprochen worden. Die Rettung erschien wie ein Wunder, nur der Errettung Israels aus Ägypten vergleichbar. Dieser Vergleich wurde 1921 vorgenommen, sogar in einem — allerdings wenig geglückten — Versuch, das historische und lebensmäßige Ergebnis für folgende Gedenktage durch eine besondere Liturgie der Jugendunterweisung rituell zu sichern.⁶ Angesichts baltischer Spontaneität hatte eine solche Ritualisierung keine Chance.

Im Gedenken an die vielen Umgekommenen konnte der Dank für geschehene Errettung nicht zu einem Jubel über eigene Erfolge werden. Hinzu traten Solidarität der Trauer und Ehrfurcht vor der Erlebnis schwere und Leidensbewährung der zu Tode Gekommenen. Immer von neuem hat man in den folgenden Jahren die Bewährungssituationen der Getöteten nachgezeichnet, Davongekommene haben ihre Erlebnisse geschildert. Schon 1921 wurde ausgesprochen, daß es sich bei diesem Martyrium, wie vielleicht in allen vergleichbaren Leidenssituationen, nicht um ein exklusives „Leiden um des christlichen Glaubens willen“ gehandelt habe: „Es war ja nicht das Martyrium Einzelner, die Einzelnen, deren Namen wir nennen können, erlitten ihren Tod als Vertreter ihres Standes, ihres Glaubens, ihres Volkstums — es war Martyrium unserer baltischen Heimat; stellvertretendes Sterben einzelner, von Gott Auserwählter, für uns alle“ (Alexander Burchard). Der Tod der einen stellte den anderen die Frage nach der Berechtigung ihres Überlebens. Und fand man auch darauf eine Antwort, so hat doch das gemeinsam Erlittene bei manchen eine Furcht vor neuer Bedrohung nicht ganz zum Verschwinden gebracht. Nicht wenige haben sich mit der psychischen Situation der Menschen vor dem fast sicheren Tode identifizieren können.⁷

Aber nicht nur den zu Tode Gekommenen, auch den Kämpfenden jener Monate wurde im Nachhinein Hingabe- und Opferbereitschaft, Überzeu-

5) H. Girgensohn, in: KblL 1925, Nr. 26, S. 1, Andacht über Jes. 7, 9.

6) KblL 1921, Nr. 20, S. 2—3.

7) A. Burchard, in: KblL 1921, Nr. 21, S. 2. Vgl. dazu W. Neander: Das Martyrium der baltischen Kirche, in: Baltische Kirchengeschichte, S. 298 ff.

gungstreue und Festigkeit zugesprochen. Nicht nur dem Ergebnis der Befreiung galt das Gedenken, sondern auch dem Erlebnis eines gemeinsamen Handelns, der „Tat baltischen Gemeingeistes“, wie gut idealistisch formuliert wurde, und das hieß konkret: Erlebnissen des Wagnisses und der besonderen Solidarität. Die Verbundenheit in Kampfsituationen und Schicksalserfahrungen wurde im Nachhinein als etwas geradezu Irrationales empfunden.⁸ Nicht nur das kämpferische Gemeinschaftserlebnis, sondern auch das begleitende Bewußtsein, den Willen eines Höheren auszuführen, erschienen nicht wenigen als etwas unmittelbar Religiöses. Auch dieser Erlebnishintergrund trug dazu bei, daß eine religiös-christliche Deutung und die Deutung als geschichtliche Tat für ein Jahrzehnt hindurch als unmittelbare Einheit empfunden wurden. Differenzierungen profilieren sich erst im Abstand deutlicher aus, dann, wenn sich die Möglichkeiten verstärken, ein Ereignis unterschiedlich zu deuten, Geschehenes zu bezweifeln oder zu vergessen.

Die Errettung wurde von den meisten als Verpflichtung verstanden, im Lande zu bleiben. Deutlich war die Freude über die gelungene Abwehr des unzumutbar Willkürlichen und Schrecklichen, sie gab zunächst Auftrieb, die eigene Geschichte im Lande fortzusetzen, auch unter den schwierigen Verhältnissen, wie sie die Agrargesetze von 1920 mit sich brachten, auch unter eingeschränkten politischen Einflußmöglichkeiten. Der Abschied von der früheren Position fiel naturgemäß schwer. Aber noch Jahre später konnte das Befreiungswerk von 1919 als Tat der Treue zum von Gott anvertrauten Lande gedeutet werden und insofern auch als eine „Tat des Glaubens“.⁹ Das war nicht mehr — wie Viktor Grüner einmal formulierte — ein „bodenständiger Optimismus des Gottesglaubens“ wie vielleicht zur Zeit vor dem Ersten Weltkrieg. Aber immer noch wird das Land als gottgegebenes Erbe angesehen, das nicht einfach preisgegeben, daher auch nicht um persönlicher Vorteile willen verlassen werden darf. Allerdings war diese Deutung angesichts der Tatsache nicht unbestritten, daß eine nicht geringe Zahl von baltischen Deutschen 1918/19 aus mancherlei Gründen nach Deutschland fortgegangen war und sich dagegen wahrte, als Abtrünnige angesehen zu werden. Die Frage nach der Bewertung des Weggangs kam 1921 in einer literarischen Kontroverse in den Kirchenblättern zur Sprache, ausgelöst durch einen Vortrag Viktor Wittrocks aus Schwerin, früher Dorpat, dessen Veröffentlichung im estländischen Kirchenblatt angesichts mancher Formulierungen über die Motive und Aussichten der im Lande Gebliebenen als ausgesprochen ungeschickt empfunden wurde. Die Antworten auf diesen Vortrag sprachen von der Liebe zur gottgegebenen Heimat und Kirche. Die Ungewißheit der

8) H. Girgensohn, in: KblL 1921, Nr. 22, S. 1; R. Witttram: Die Generation von 1919, in: Baltische Monatsschrift 1928, S. 10; V. Grüner: Die seelischen Wirkungen der Zeit des Kommunistenterrors in Riga, in: Baltische Monatsschrift 1929, S. 289.

9) H. Girgensohn, in: KblL 1925, Nr. 26, S. 1 (siehe Anm. 5.).

eigenen Zukunft bestärkte jedoch schon damals die Toleranz gegenüber anderen Gewissensentscheidungen.¹⁰

Immerhin: 1921 erschienen die Ereignisse und Bewährungsproben des Jahres 1919 als „Saatzeit“, von der aus man ein Wachsen, Bewähren, Reifen jener Gesinnungen und Verhaltensweisen für die Zukunft mit einigem Recht meinte annehmen zu können.¹¹ Der Gedenktag des 22. Mai mit seiner Feier auf dem Rigaer Waldfriedhof sollte der Rechenschaft, der Besinnung und neuer Selbstverpflichtung dienen. Es liegt im Wesen solcher Gedenktage, daß der Bewahrungen und der erfolgreichen Bemühungen gedacht wird. Zurück treten Erinnerungen an Verhaltensweisen, die die Überzeugungskraft der eigenen Ziele zu gefährden in der Lage sind.¹²

II.

Das eigene Selbstverständnis wurde in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg vor allem in den Denktraditionen des deutschen Idealismus ausgesprochen. Die Dorpater Tradition des naturphilosophischen Idealismus eines Karl Ernst von Baer, die literarische Ästhetik im Umgang mit der deutschen Klassik, vor allem Goethe, die Verbindung zwischen Idealismus und Christentum durch Alexander von Oettingen wirkten prägend auf die Erziehungsstätten des Landes und fanden wirkungskräftige Vertreter in Gestalten wie Roderich von Engelhardt und den Brüdern Burchard und Erich von Schrenck. Der Idealismus war als Geistesströmung für die baltischen Deutschen bestimmender als Einflüsse des Liberalismus, die nur im Rigaer Raum zum Tragen gekommen waren bei solchen, denen der Idealismus als allzu vorindustriell und zu wenig politisch operationalisiert erscheinen mußte. Vor dem Ersten Weltkrieg hatte auch der theologische Liberalismus Adolf von Harnacks in Riga ein Echo gefunden, zuletzt auf einem Fortbildungskursus für Pädagogen 1913 in Dubbels am Rigaschen Strande. Die deutlichste Fortsetzung erfuhr liberal-theologisches Denken in der neuen lettischen Rigaer Theologischen Fakultät. Nicht mehr so deutlich ausgeprägt, weil in Kriegs- und Nachkriegszeit untergegangen, war der Fortschrittsoptimismus der Vorkriegszeit. Nach dem Krieg lebte der Liberalismus, moderner als der Idealismus der Bildungsschicht, fort „als ein Glaubensbekenntnis, das ästhetisch am Naturalismus der Jahrhundertwende, sozial am Gerechtigkeitsbilde eines demokratisierenden Liberalismus, weltanschaulich an einem rationalen Skeptizismus orientiert war“.¹³ Krieg, veränderte wirtschaftliche Verhältnisse und die Verän-

10) V. Wittrock: Können wir das Verlassen der Heimat vor Gott und unserem Gewissen verantworten? In: KblE 1921, S. 79—84. Dazu V. Grüner, in: KblL 1921, Nr. 47, S. 2, und Zuschrift ebenda, Nr. 49, S. 3.

11) H. Girgensohn, in: KblL 1921, Nr. 22, S. 1, Andacht über Gal. 6, 7.

12) H. Girgensohn (KblL 1921, Nr. 22, S. 1) kann auf Vorgänge deutscher Brutalität 1919 angespielt haben, wenn er schreibt: „Ich kann nicht hoffen, daß Gott mein Recht zum Siege führen will, wenn ich selbst das Recht mit Füßen trete . . . Rechtlosigkeit säe . . .“ Tatbestände solcher Art werden von Zeitgenossen jener Ereignisse als wahr bezeichnet.

13) R. Wittram: Die geistige Lage des baltischen Deutschtums, in: Baltische Monatshefte 1933, S. 258.

derung der geistigen Fragestellungen hatten das alte liberale Konzept der sog. „modernen Theologie“ gegenstandslos gemacht.¹⁴ Daß der Idealismus und nicht der theologische Liberalismus von solchem Gewicht blieb, hat seine Ursache nicht zuletzt in der Betonung des eigenen Volkstums. Der theologische Liberalismus unter den Letten und Esten war in starkem Maße mit einer Betonung ihres nationalen Anliegens verbunden. Nur zeitweilig konnte es zu einer Wirkung etwa der Lettischen Theologischen Fakultät auf die deutschen Theologiestudenten der entstehenden Herder-Hochschule kommen.¹⁵ Der Idealismus hingegen schien den deutschen Balten alles das zu enthalten, was an Bewußtsein für Kultur und Werte und daraus zu formulierende eigene Ziele und Aufgaben vorhanden war.

Die Wirkung des Idealismus ist vom Anliegen der Selbsterhaltung her überaus verständlich. Mit seiner Hilfe konnten ja 1. existenzbestimmende Wertbegriffe wie Volk, nationales Bewußtsein, Volkstum und Pflege des Volkstums idealtypische Leuchtkraft behalten; 2. konnte im Rückgriff auf eine mehrhundertjährige Geschichte eine „baltische Sendung“ formuliert werden, als Kulturauftrag oder Wertübermittlung, wie unklar der Sendungsgedanke auch immer gelaftet hat. 3. Durch eine „idealistisch-christliche Weltanschauung“ schien die Möglichkeit gegeben, bedrohliche Zeitströmungen, eine neue Aufklärung, vor allem einen kommerziellen oder ideologisch-bolschewistischen Materialismus erfolgreich abzuwehren. 4. Ein Wertekanon erschien möglich, der auch die für den Zusammenhalt schädliche Beliebigkeit des Handelns einschränken konnte, nicht zuletzt durch die Vertiefung dieses Idealismus durch Religion und Christentum. Hinzu kamen für den Idealisten das Moment des persönlichen Einsatzes, Verantwortungsgefühl für die Menschen und das Land bis zur Konsequenz einer Gesinnung, wie sie für das Jahr 1919 gesehen wurde. In diesem Geist wollten Pädagogen die Jugend erziehen. Der christliche Glaube wurde dabei nicht einfach unreflektiert nur als Hilfsmittel für andersgeartete Zielsetzungen begriffen, sondern zumeist als etwas Eigenständiges gesehen, dem man eine idealistische Philosophie lediglich propädeutisch zuzuordnen bemüht war.¹⁶ Aber doch wurde Jesus als Urbild eines „weltüberwindenden und welterlösenden Idealismus“ vorgestellt. Die Kirche erschien z. B. 1922 vor allem als Hüterin von Grundelementen der überkommenen gesellschaftlichen Ordnung, als Kulturträgerin, Hüterin von Sitte und Sittlichkeit, Erhalterin der eigenen Sprache und des nationalen Bewußtseins, auch noch in der organisatorischen Verbindung mit dem Kir-

14) Zur Vorkriegszeit siehe Heinrich Wittram: *Theologie und Kirche in den Ostseeprovinzen in der Auseinandersetzung mit der kritischen Theologie und den modernen Strömungen Deutschlands*, in: *Baltische Kirchengeschichte*, S. 220—243. H. Girgensohn schreibt in: *KblL* 1922, Nr. 1, S. 1: „Eine Religion, die modern ist, hört eigentlich auf, Religion zu sein.“

15) Siehe dazu Wenschkewitz, S. 280—282.

16) B. von Schrenck: *Zum Ausbau einer christlich-idealistischen Weltanschauung*, in: *KblL* 1921, Nr. 19, S. 1. *Zum Materialismus*: ebenda, Nr. 25, S. 1; Nr. 26, S. 3.

chenwesen eines anderen Volkes.¹⁷ Religion und Kirche sollten vor allem nicht vom Kulturleben, von Wissenschaft, Kunst und sozialem Gemeinschaftsleben isoliert erscheinen, Glauben und Wissen, Emotionalität und Verstand sollten in gegenseitiger Harmonie existieren. Religionspsychologen wie Karl Girgensohn und Werner Gruehn in Dorpat, zunächst auch Viktor Grüner in Riga, haben sich Argumente des Idealismus zu eigen gemacht.¹⁸

Nach dem Erscheinen der zweiten Auflage von Karl Barths „Römerbrief“ 1922 gab es jedoch gewichtige Stimmen, die dem Geltungsanspruch des deutschbaltischen Idealismus widersprachen, darin einig mit all jenen Pfarrern und Laien, die sich in betont biblisch konzentrierter Frömmigkeit einer programmatischen Zuordnung von Christentum und Kultur schon seit Mitte des vorigen Jahrhunderts widersetzt hatten, vor allem in Estland. Drei konzeptionelle Gruppierungen wurden für Estland unterschieden: unter den Esten eine liberal-nationalistische, eine betont konservativ-bekenntnisgebundene und eine vermittelnde Position. „Die Pastoren des deutschen Propstbezirks und die deutschen Pastoren an estnischen Gemeinden tendierten zu der konservativen oder zu der vermittelnden Gruppe.“¹⁹ Nicht nur in Estland, sondern auch in Lettland entstand am ehesten eine Zusammenarbeit unter den konservativ-bekenntnismäßig Geprägten. In Lettland ermöglichte diese gemeinsame Grundeinstellung die Leitung der seit 1922 organisatorisch verbundenen Kirchenwesen.²⁰ Sie war auch dort das gemeinsame Band, wo deutsche Pastoren für Angehörige des lettischen bzw. estnischen Volkes Seelsorger blieben.

Der Widerspruch gegen den Idealismus fußte zu Beginn der zwanziger Jahre auf den Wirkungen der „Theologie der Krisis“ des frühen Karl Barth, auf dem Heiligkeitsverständnis Rudolf Ottos und der Renaissance des jungen Luther. Mit betonter Schärfe wandte sich die „prophetische Theologie“, wie Viktor Grüner sie nannte, gegen eine Verwechslung mit Philosophie, hier besonders eine Synthese von Christentum und Idealismus. Schon eine Polaritätsstruktur beider Größen schien verdächtig. Bereits 1921 schrieb Herbert Girgensohn gegen Burchard von Schrenck: „Unsere gesamte Kultur in all ihren Auswirkungen ist irreligiös, prinzipiell religionslos; die Einstellung in allen Fragen wissenschaftlicher und praktischer Natur ist eine solche, die, konsequent durchgeführt, jeden Rest von Glauben und Religion ausschließen muß und darum eine Synthese eigentlich von vornherein illusorisch macht.“²¹ Statt Religion als menschlicher „Mache“, statt Kulturoptimismus und Suche nach einem Absoluten

17) Artikel „Idealismus“ in: KblL 1921, Nr. 5, S. 1; K. von zur Mühlen: Die Kirche und das baltische Deutschtum, in: KblE 1922, S. 20 f.

18) V. Grüner, in: KblL 1927, Nr. 5, S. 2, unter Berufung auf E. Hirsch.

19) K. Kentmann, G. Plath: Aus dem kirchlichen Leben der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in Estland bis zur Umsiedlung im Jahre 1939, Hannover 1969, S. 16.

20) Zum Miteinander im Kirchenwesen siehe P. H. Poelchau: Die ev.-luth. Kirche Lettlands, in: Neue Kirchliche Zeitschrift 1929, S. 677—713. Poelchau war seit 1922 Bischof wie Kārlis Irbe.

21) H. Girgensohn, in: KblL 1921, Nr. 23, S. 3 f. Dazu P. Busch, in:

als Überhöhung von Natur und Sittlichkeit sei entscheidend die Diagnose menschlich-schuldhaften Verhaltens und der Glaube an einen ganz und gar jenseitigen Gott, an seine Gnade und sein Gericht. Gegenüber den Vorstellungen von idealen Zuständen, die es zu schaffen gelte, betonte die frühe dialektische Theologie die Unmöglichkeit ethisch-religiösen Fortschritts angesichts göttlicher Heimsuchung und göttlichen Gerichts über menschliches Versagen.

Zweimal hat Herbert Girgensohn die Auseinandersetzung mit dem Idealismus öffentlich geführt, im September 1926 auf der zweiten Theologenkonzferenz in Riga an Hand von neun Thesen im Gespräch mit Erich von Schrenck, 1933 auf dem Lehrertag in Riga als Korreferent zu Werner Stillmark.²² Den Idealisten erschien diese Theologie philosophisch nicht deutlich genug als Antiposition zum Materialismus, und sie schien nicht zu einer Konzeption des entschlossenen Handelns zu führen.²³ Enthielt sie für manchen unausgesprochen zu viel Verunsicherung in mühsam erkämpfter Position, zu viel Selbstkritik?

Nachdrücklich betonte Girgensohn, aus diesem Glauben resultiere nicht Quietismus, nicht Passivität. Aus diesem Glauben folge vielmehr erst nüchtern wirklichkeitsbezogenes Handeln. Diese Theologie nimmt also für sich in Anspruch, anders als Weltanschauungen im Namen der Wirklichkeit und der Existenzgebundenheit allen Denkens zu sprechen, empfindlich gegen alle Flucht aus der Realität. Nicht die Befolgung eines Ideals, sondern die konkrete geschichtliche Situation sei für das Handeln entscheidend. Jede Erziehung sei somit „in bestimmte Schranken eingewiesen, die ihr durch die großen Gegebenheiten Gottes in der Welt gezogen sind“. Erst durch die Beachtung der konkreten Situation, nicht durch himmelstürmenden Idealismus, sei Handeln in der Liebe möglich, an die Stelle des schöpferischen Eros, des unendlichen Aufwärtsschreitens zum vollen Menschentum, trete die Agape, die Liebe, „die nicht aus uns selbst, sondern von Gott her der gefallenen Menschheit sich annimmt“, wobei der Liebende sich bewußt sei, selbst zur gefallenen Menschheit zu gehören.²⁴

Die dialektische Theologie blieb nach wie vor für diejenigen Idealisten unverständlich, denen ein metaphysisches Apriori für das eigene naturwissenschaftliche Denken unzumutbar erschien, auch für diejenigen, die anstatt eines „Sprungs in das Evangelium“ nach wie vor vom empirisch vorgegebenen Positiven des menschlichen Geistes aus zu Aussagen über die Transzendenz vordringen wollten.²⁵ Gerade dies aber erschien der dialektischen Theologie als gefährliche Selbstüberschätzung. Nur das Hören

Herbert Girgensohn. Seelsorge als Lebensinhalt. Ein Gedenkbuch, hrsg. von Sibylle Harff (weiterhin zit.: Gedenkbuch), Hannover 1970, S. 51.

22) Christentum und Idealismus als Problem der deutschen Schule, in: Baltische Monatshefte 1933, S. 262—273 (W. Stillmark), S. 274—282 (H. Girgensohn); vgl. auch H. Girgensohn in: Baltische Monatshefte 1932, S. 191 f.

23) Replik von B. von Schrenck, in: KblL 1921, Nr. 24, S. 1 f.

24) H. Girgensohn, in: Baltische Monatshefte 1933, S. 278, vgl. S. 282.

25) K. von zur Mühlen: Die heutigen Aufgaben der Balten, in: KblE 1925, S. 48.

auf das Wort dieses „ganz anderen“ Gottes, eines unverfügbaren Gottes, der in den Gehorsam ruft, befreie den Menschen zum wirklich humanen Handeln. Er könne nun sich selbst realistisch sehen, stehe nicht mehr in der Gefahr, die eigene Wertigkeit idealistisch zu überhöhen. Damit erhalte auch der Gehorsam gegenüber Gott eine höhere Wertigkeit als nationale Ideen.

Es ist gewiß nicht zuviel gesagt, wenn man der dialektischen Theologie dieser Art eine bessere Ausgangsposition für ein gleichberechtigtes Zusammenleben verschiedener Völker zuspricht. Im Laufe der zwanziger Jahre gewann diese Theologie an Boden; Konrad von zur Mühlen schrieb 1925: „Das absolute Gut kann nicht Hilfsmittel sein zur Erlangung eines relativen Gutes. . . Gott kann nicht anders gesucht werden als um seiner selbst willen.“ Vielleicht entstand diese eindeutige Überordnung Gottes gegenüber allen eigenen Zielen und Ideen nicht in einer plötzlichen Erkenntnis einer besseren Theologie und Theorie des Handelns. Sie entstand gewiß nicht zufällig gleichzeitig mit der Einsicht, daß den baltischen Deutschen in der Mitte der zwanziger Jahre faktisch eine größere Perspektive des Handelns und „eine alle zusammenbindende, richtunggebende und dadurch charakterbildende Idee“ fehlte.²⁶ Aber vielleicht sind solche Situationen der Defiziterkenntnis stets die Einweisung in das naheliegende Konkrete und wirklich Humane.

III.

Mit den Begriffen „Idealismus“ und „Barthianismus“ wäre diese Auseinandersetzung nur unzureichend beschrieben. Entscheidend blieb die lutherisch-kirchliche Grundeinstellung. Die Wort-Gottes-Theologie des jungen Karl Barth wurde von ihren Verfechtern insoweit übernommen, als sie innerhalb dieser Grundeinstellung eine — allerdings gewichtige — Korrekturfunktion zu erfüllen vermochte. Durch diese Theologie erschien es möglich, die Erschütterungen der Zeit und die eigene Verunsicherung durch neue Gewißheitsaussagen zu bewältigen und zugleich das lutherische Bekenntnis aus einer nur gesellschaftlich überkommenen Geltung und sehr äußerlichen Schutzfunktion auf eine innere Aneignung im Sinne des jungen Luther hin zu vertiefen. Auf Karl Barth wurde außer auf den zweiten „Römerbrief“, die Schrift „Auferstehung der Toten“ und Predigten kaum mehr zurückgegriffen. In Dorpat fand diese Theologie Eingang nicht durch die zunehmend estnische Theologische Fakultät, sondern durch den Pastor der deutschen Universitätsgemeinde Ralf Luther (1887—1931) und den „Theologischen Verein“, die auf junge deutsche Theologen prägend wirkten. An die entstehende Herder-Hochschule in Riga kamen als Gastdozenten aus Deutschland u. a. Carl Schneider, Joachim Jeremias; auf Tagungen und den entstehenden „Freizeiten“ waren zugegen Paul Althaus, Wilhelm Stählin, Julius Schniewind, Georg Merz, Adolf Köberle —

26) B. von Schrenck: Kirche, Volkstum und Jugendbewegung, in: Baltische Monatsschrift 1927, S. 459, 464, in Auseinandersetzung mit Wilhelm Stählin. — Einer besonderen Bearbeitung bedürfen in diesem Zusammenhang Denkweise und Rolle der „Baltischen Bruderschaft“ in Deutschland und im Baltikum.

Lutheraner, die wie Herbert Girgensohn und Viktor Grüner in Fragen nach Ehe und Volkstum schöpfungstheologisch einsetzten.²⁷ Für die theologische Grundhaltung bedeutsam war auch die Verbindung des deutschbaltischen Kirchenwesens zum Gustav-Adolf-Verein, seit 1916, für den Bestand der deutschen Kirchengemeinden schon aus äußeren Gründen eine elementare Notwendigkeit. Am 22. Mai 1921 war anlässlich der Landeswehr-Gedenkfeier auf dem Rigaer Waldfriedhof eine „Gustav-Adolf-Kasse“ ins Leben gerufen worden.²⁸ Am 6. September 1929 entstand daraus eine Arbeit auf der Basis eines regulären Vereins. Theologisch wirksam wurde vor allem der Vorsitzende in Deutschland, Franz Rendtorff. Deutschbaltische Theologen gehörten zu den regelmäßigen Vortragsrednern auf „Gustav-Adolf-Festen“, Veranstaltungen, die unter dem Stichwort einer „evangelischen Diaspora“ den konfessionellen, später bezeichnenderweise auch unter dem Stichwort „deutsche Diaspora“ den nationalen Minderheiten im Ausland gewidmet waren.²⁹ Alles dies bedeutete eine Begrenzung jedes „Barthianismus“. War hier eine Theologie existenznotwendig, die Ehe, Familie, Volkstum als etwas schöpfungsmäßig Gegebenes betonte?

Die Situation der zwanziger Jahre wäre nicht richtig gesehen, wenn man nicht folgende Grundzüge theologisch-kirchlichen Bemühens hervorheben würde: Für Kirchen, die um ihre Existenz besorgt sind, werden die praktischen Bedürfnisse des Gemeindelebens bestimmend. Neue theologische Richtungen finden nicht unter spekulativem, sondern unter praktischem Interesse Aufnahme oder Ablehnung.³⁰ Dieser übergreifende Grundzug trifft wohl auf alle vergleichbaren Situationen in ähnlicher Weise zu. Daraus folgt: nicht in erster Linie rationale Erkenntnis erschien vorrangig, sondern die Erfüllung emotionaler und handlungsorientierter Anliegen, auch hinsichtlich der Form von Treffen und Begegnungen.

Nicht, daß gewichtige theologische Konferenzen ganz gefehlt hätten. Die theologische Abteilung des Herder-Instituts in Riga begann 1925 mit jährlichen Tagungen, die an die Tradition der Dorpater theologischen Januar-Konferenz, der sog. „schwarzen Woche“, anknüpfen sollten. Dreimal haben sie stattgefunden. 1925 ging es unter dem Titel „Theologische Problematik und prophetische Theologie“ mit Viktor Grüner und Otto Pohrt als Referenten um die Verarbeitung der dialektischen Theologie, 1926 trafen Erich von Schrenck und Herbert Girgensohn zum Thema Idealismus auf-

27) Vgl. zum folgenden W. Neander: Die deutschen Gemeinden Lettlands im Jahre der Umsiedlung 1939, Hamburg 1966, S. 49 ff.

28) KblL 1921, Nr. 21, S. 2 f. Gustav Adolf wurde nicht selten als Beispiel für Heldengesinnung und Glaubenskraft, Vorläufer der Gesinnung des 22. Mai und als Befreierfigur zur Abwehr von Zumutungen verstanden (V. Grüner, in: KblL 1921, Nr. 38, S. 1, im Zusammenhang des konfessionell-nationalen Kampfes um die Rigaer Jakobikirche).

29) Zeitschrift „Die Evangelische Diaspora“, seit 1919. Die Beihefte 1935 ff. trugen den Titel „Deutsche Diaspora“. Zum Gustav-Adolf-Werk in den baltischen Ländern siehe Grüner, Aus meinem Leben, S. 84 ff.

30) Vgl. R. Wittram: Zum Verständnis der geschichtlichen Voraussetzungen auslandsdeutschen Volkskirchentums, in: Beiheft Deutsche Diaspora 1935, H. 7, S. 10.

einander, 1927 — schon mit nachlassendem Interesse — referierten Maximilian Stephany und Viktor Grüner über die Bedeutung des Alten Testaments.³¹ In den dreißiger Jahren hat in Dorpat die 1931 gegründete Luther-Akademie eine vergleichbare Funktion wahrgenommen. Aber welche Kräftigung der eigenen Praxis konnte von wissenschaftlichen Bemühungen ausgehen?

Entscheidend schien zweierlei: Intensivierung der Frömmigkeit und Übernahme konkreter Aufgaben.

Intensivierung der Frömmigkeit: Wichtig wurden Orte seelischer Vertiefung und Verinnerlichung. Erich Stange, das Burckhardtthaus in Berlin, Wilhelm Stählin förderten Neuansätze von Bibelarbeit und persönlichen Gemeinschaftsformen. Auch hier, vor allem unter der Jugend, gingen idealistische und frömmigkeitsbezogene Gemeinschaftsformen mancherlei Verbindungen ein.³² Für viele bedeuteten Naturerleben und das Streben nach Echtheit und Wahrhaftigkeit, nach schöpferischer Unmittelbarkeit und Gemeinschaftserfahrung eine Bestärkung ihres idealistischen Wollens. Wilhelm Stählin warnte 1926 die Jugend an den Grenzen des deutschen Sprachbereichs, sich in der Rolle des nationalen Wächters und Retters wichtig zu fühlen.³³ Andere entdeckten in den „Freizeiten“ eine neue Form der Gemeinde, die aus dem Miteinander von Gemeinschaftserlebnis, Bibelstudium und Tat eben jene Intensivierung der Frömmigkeit und innere Kräftigung des Glaubens ermöglichte.³⁴ Gotthard Hoerschelmann beschreibt aus der Erinnerung diesen Erkenntnisprozeß 1965 folgendermaßen: „Wir standen unter dem frischen Eindruck der Krise, daß eine Kirche, die ein Stück Standesverfassung gewesen war, mit einemmal unter dem Zusammenbruch des Standeswesens sich als etwas ganz anderes erwiesen und behauptet hatte, nicht als ein Stück Gesellschaft oder ein Stück Volkstum. Wir sahen, daß die Kirche in der Krise nichts anderes war als Gemeinde, ein kleiner Kreis, eine ecclesiola, stärker als eine völkische Minderheit. Aber es darf auch nicht verschwiegen werden, daß diese Erkenntnis von uns nicht in ihrer vollen Konsequenz begriffen wurde. Allzu sehr waren wir noch beschäftigt mit der Frage der nationalen Selbsterhaltung und Behauptung.“³⁵

Übernahme konkreter Aufgaben — für die ältere Generation der kirchlich Engagierten bedeutete dieses den Versuch, die Gemeinden zu aktivieren und dadurch die Bindung an die Kirche zu verstärken, auch durch eine Verstärkung der Sozialarbeit und die Unterstützung missionarischer Aktivität. Die Wirkung Oskar Schaberts, nicht zuletzt durch seine

31) O. Pohrt: Die theologische Konferenz in Riga, in: Jahrbuch des baltischen Deutschtums, Riga 1928, S. 142 f.

32) So B. von Schrenck, Kirche, Volkstum, Jugendbewegung (siehe Anm. 26).

33) W. Stählin: Schicksal und Sinn der deutschen Jugend, Wülfingerode 1926, S. 110.

34) z. B. die Freizeiten Erich Schnepels, siehe Kentmann/Plath, S. 97—99.

35) G. Hoerschelmann: Waldemar Thomson, ein Lebensbild des letzten Propstes für das deutsche Kirchenwesen in Estland, Hamburg 1965, S. 17.

bedeutende sozialdiakonische Rußlandarbeit, muß besonders hervorgehoben werden.³⁶ Bei der Jugend fand die Handlungsorientierung in zunehmendem Maße Ausdruck in der Übernahme konkreter Arbeitsaufgaben auf dem Lande, nicht selten verbunden mit dem Wunsch nach neuer Bodenständigkeit.

Es verwundert nicht, daß die Betonung von Verinnerlichung und Eigenprägung eine Abgrenzung gegenüber internationalen Bestrebungen zur Folge hatte. Für die Anfangszeit bedeutete dieses im Inland eine Distanzierung von Formen internationaler christlicher Jugendarbeit. In Einstellung und Mitteln wurde sie als fremd empfunden: „Der Internationalismus unterdrückt zugunsten des allen Gemeinsamen das individuelle Leben, verwirft und nivelliert daher auch die nationalen Besonderheiten, während das Evangelium jede persönliche und völkische Eigenart bestehen läßt, sie vertieft und durchläutert.“ „Die estländische deutsche Propstsynode sprach sich . . . dahin aus, daß sie, ohne die Arbeit der amerikanischen und nichtamerikanischen Vertreter des Weltbundes irgendwie zu verurteilen, internationalisierende oder interkonfessionelle Ziele ablehne.“³⁷

Für eine international-ökumenische Arbeit der evangelischen Kirchen konnten sich viele erst allmählich erwärmen. Die Frontbildungen des Weltkriegs waren nicht überwunden. Auf ökumenischen Konferenzen fühlten sich deutsche Teilnehmer häufig unverstanden.³⁸ Das bedeutete nicht, daß es nicht im eigenen Lande zwischen den Christen verschiedener Nationalität an vielen Stellen ein enges Verhältnis gegeben hätte. Aber es fiel in jener Zeit noch schwer, anders als in Kategorien des nationalen Prestiges zu denken und zu handeln. Begegnungen, die über den kleinen Kreis hinausgingen, wie die Tagung des Internationalen Versöhnungsbundes in Dorpat 1928, blieben bemerkenswerte Ausnahmen.

IV.

1929 bis 1933 erlebte die baltische Volksgruppe in Daseinsdeutung und Selbstbewußtsein besonders kritische Jahre, eine Zeit der verstärkten Auseinandersetzung mit der Außenwelt und in den eigenen Reihen, eine Zeit der bestürzenden Erkenntnis, daß weltanschauliche Gegensätze innerhalb der Volksgruppe stärker sein können als das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit, Jahre gehäuft depressiver oder latent aggressiver Äußerungen, ein Schwanken zwischen Tendenzen zu Entschlossenheit und Resignation. Aufsätze zur Situationsdeutung enthielten die Klage über das Fehlen gemeinsamer Maßstäbe und Willensbildung, die Eindeutigkeit der Zugehörigkeit sei im Schwinden, beklagt wird der Zerfall von Gemeinschaftsformen und der Niedergang der Frömmigkeit.³⁹ Die Einengung des

36) Du und deine Kirche, hrsg. von Oskar Schabert, Riga 1926; W. Kahle: Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russisch-orthodoxen Kirche, Köln 1959, S. 236 ff.

37) KblE 1922, S. 20, 84.

38) Grüner, Aus meinem Leben, S. 88 f.

39) V. Grüner: Zum Niedergang unserer kirchlichen Frömmigkeit, in: Baltische Monatsschrift 1929, S. 506 ff.; Arnold Schabert: Sammlung und Bindung, ebenda, 1930, S. 33 ff.

wirtschaftlichen und politischen Spielraums wurde drückend. Die Enteignung der Revaler Domkirche 1927 und gleichlautende Forderungen für Riga vergrößerten die nationalen Spannungen. In Lettland hatte eine deutlichere organisatorische Sammlung der Volksgruppe durch die Gründungen der „Deutschbaltischen Volksgemeinschaft“ (1928) und des „Verbandes deutscher Jugend in Lettland“ (1929) stattgefunden.⁴⁰ Verstärkt wurden die Erinnerungen an eigene Selbstbehauptungen wach durch die Dezzennienfeiern zum Gedenken an das „Baltenregiment“ Ende 1928 in Reval und an die „Landeswehr“ am 22. Mai 1929 in Riga. Die Verfolgungswelle in der Sowjetunion 1929 ließ irrealer Gedanken an eine „Bollwerksfunktion“ stärker werden.⁴¹

Nicht, daß es sich um reguläre Militanz gehandelt hätte, auch nicht, nachdem der Landeswehrstein Anfang Juni 1929 gut vierzehn Tage nach seiner Enthüllung auf dem Rigaer Waldfriedhof von unbekannter Hand gesprengt worden war. Es mag sein, daß die durch Bemühungen des Völkerbundes ausgelöste Diskussion über „Krieg und Frieden“ in ihren Friedensbestrebungen zu einer Milderung der Gegensätze beigetragen hat, eine Diskussion, die zur gleichen Zeit in Deutschland geführt wurde und dort in viel radikaleren Frontstellungen den „Fall Dehn“ auslösen sollte.⁴² 1928 hatte in Dorpat eine internationale Tagung des Versöhnungsbundes stattgefunden; bemerkenswert ist das freundliche Urteil im estländischen „Deutschen Kirchenblatt“ über diese von über hundert Menschen aus verschiedenen Nationen besuchten Tagung, Menschen auch sehr unterschiedlicher religiöser oder nichtreligiöser Einstellung. In einem Beitrag hatte dort Konrad von zur Mühlen vom Zusammenhang zwischen Krieg und Sünde gesprochen, zugleich jedoch vor Illusionen gewarnt, man werde den Krieg abschaffen können. Referenten der Tagung waren die estnischen Professoren Piip und Pöld, Pastor Model aus Riga und Professor Ewald aus Wien.⁴³

Ein Jahr später zeigte die Diskussion in Riga härtere Töne. Auf einer Tagung der „Paneuropäischen Union“ war den deutschen evangelischen Kreisen laut Pressemeldung eine Übersteigerung des Nationalen vorgeworfen worden, im Zusammenhang mit dem 22. Mai 1929 hatte man dort baltische Pastoren „Kriegstheologen“ genannt. In einem Redaktionsartikel des lettländischen deutschen Kirchenblattes hatte Theodor Taube den Vorwurf „Kriegstheologen“ entschieden zurückgewiesen.⁴⁴ Er war in der

40) Siehe W. Wachtmuth: Von deutscher Arbeit in Lettland, Bd 1, Köln 1951, S. 115 ff., 280 ff.

41) Siehe G. von Rauch: Geschichte des bolschewistischen Rußland, Frankfurt/M. 1963, S. 191 ff.

42) O. Dibelius: Friede auf Erden, Berlin 1929; Kirche und Völkerveröhnung, Dokumente zum Halleschen Universitätskonflikt, mit einem Nachwort von G. Dehn, Berlin 1931. Vgl. E. Bizer: Der „Fall Dehn“, in: Festschrift für Günther Dehn, hrsg. von W. Schneemelcher, Neukirchen 1957, S. 239 ff.

43) KblE 1928, S. 86.

44) Th. Taube, in: KblL 1929, Nr. 20, S. 2. Berichte über die Feiern im Jahrbuch des baltischen Deutschtums 1930, S. 116 ff.

Tat völlig unbegründet. Viktor Grüner und Herbert Girgensohn hatten sich zu den Zehnjahresfeiern in deutlicher Unterscheidung von militanten Tönen geäußert. Grüner warnte davor, die „Aktion“ von 1919 zu sehr, die „Passion“ hingegen fast überhaupt nicht mehr zu betonen.⁴⁵ Im Unterschied zum Sprecher der Landeswehr, Roland Mettig, der vom kämpferischen Geist der Landeswehr in geradezu religiösen Vokabeln geschrieben hatte, sagte Herbert Girgensohn auf dem Waldfriedhof, die Frage des Geistes sei nicht bloß eine nationale, sondern es handle sich um mehr. Klarer als die Truppe hätten die Glaubenszeugen, die ihr Leben gelassen haben, gesehen, daß es sich um einen „Glaubenskampf des Willens und der Liebe Gottes“ gehandelt habe „gegen eine Welt vollendeter Diesseitigkeit, bewußter Gottlosigkeit, Glaubenslosigkeit, Lieblosigkeit, Hoffnungslosigkeit“.⁴⁶

Immerhin ist es für die Stimmung jener Jahre bezeichnend, daß dieses Mißverständnis entstehen konnte. Offensichtlich war die Tat von 1919 nach einem Jahrzehnt nicht mehr eindeutig zu aktualisieren. War der 22. Mai inzwischen nur noch eine säkularisierte „Verherrlichung völkischer Spitzenleistung oder nationaler Heldentat“ geworden, vor der Viktor Grüner später dringend warnen zu müssen glaubte?⁴⁷

Im „Kirchenblatt für die deutschen ev.-lutherischen Gemeinden Lettlands“ hatte eine lebhaft diskutierte Diskussion begonnen. Der Schriftleiter Theodor Taube hatte zunächst gegen die „Paneuropäische Union“ hervorgehoben, Voraussetzung zu wahren Frieden sei die Anerkennung der „gottgewollten Gegebenheiten“, es könne notwendig bleiben, Familie, Volkstum, Heimatgenossen zu verteidigen, die „Härte der Geschichte“ dürfe nicht in illusionärer Weise verharmlost werden, Pazifismus sei Gefährdung eines legitimen Selbstbehauptungswillens, „Kriegsführen kann für ein Volk Sünde sein, aber auch Frieden halten, wo der Kampf, etwa der Freiheitskampf, klare Pflicht ist.“ Kurz darauf kam ein Verteidiger der Weltfriedensbewegung zu Wort, Eduard Salemann, der schrieb, noch wichtiger als die Bewahrung der Nationalität sei die Vermeidung des Völkermordens. Am Verlauf des 22. Mai 1929 kritisierte er, daß auf dem Waldfriedhof wohl für die deutschen Schulen, nicht aber für den Völkerbund gebetet worden sei. Dieser Artikel hatte wiederum die scharfe Replik eines Oberlehrers zur Folge, der schon die Veröffentlichung einer solchen Meinung für unzumutbar hielt. Der Schriftleiter äußerte sich abschließend umsichtig, aber kritisch gegenüber der Friedensbewegung.⁴⁸

Das Klima war schärfer geworden. In Zeiten der Auseinandersetzung wehren Menschen und Gruppen besonders empfindlich das ab, was die eigenen Grundeinstellungen und -haltungen gefährden könnte. Noch begrenzt war der Konflikt zwischen Gustav Mensching und Viktor Grüner

45) Grüner, Die seelischen Wirkungen (wie Anm. 8), S. 289.

46) H. Girgensohn, in: KblL 1929, Nr. 23, S. 2. Zu Girgensohns Einstellung zum Krieg siehe Gedenkbuch, S. 54—57. Kämpferische Töne bei R. Mettig, in: Baltische Monatsschrift 1929, S. 261 ff.

47) Grüner, Aus meinem Leben, S. 186.

48) KblL 1929, Nr. 20, 25, 31, 34.

im März 1930, als Mensching kirchenkritisch vor „toter Wortlehre“ warnte und mehr interkonfessionelle Elemente von Liturgie und Mystik aufzunehmen anregte. Grüner betonte demgegenüber das reformatorische Erbe und bedauerte eine Kirchenkritik zum gegenwärtigen Zeitpunkt, weil sie eine anders motivierte Kritik lediglich nur noch verstärken könne.⁴⁹ Die latenten Spannungen fanden öffentlichen Austrag Ende 1932 in der Kontroverse um das Bühnenstück „Revolte im Erziehungshaus“ von Peter Martin Lampel. Für die traditionsbewußten deutschen Balten erschien die Aufführung eines Stückes, das Autorität, überkommene Erziehungsgrundsätze und Religion der Kritik unterzog, wie ein Angriff auf die Grundpositionen der Volksgruppe. Als Abwehrkennzeichnung verwandten sie für die dahinter stehende Haltung den Ausdruck „Kulturbolschewismus“, d. h. Gesellschaftskritik ohne Gespür für Gefahren der Zerstörung, Aufputschen der öffentlichen Meinung mittels Sprache der Revolte, Journalismus in der Absicht der Zersetzung von Erziehungsgrundsätzen und Disziplin, Entschuldigung des Verbrechens, Materialisierung der Kultur und konsequente Diesseitsgesinnung („Säkularismus“).⁵⁰ Mehrere deutschbaltische Organisationen und die Rigaer Pastoren hatten gegen das Stück protestiert. Es kam zu Störungen im „Deutschen Schauspiel“ durch Studenten, zum Boykott des Stückes durch die organisierte deutsche Jugend, schließlich zur Absetzung des Stückes. Die Erregung und Kontroverse unter den baltischen Deutschen war derart groß, daß Bischof und Präsident der Volksgemeinschaft drei Tage vor Weihnachten zur Einhaltung eines weihnachtlichen Burgfriedens aufforderten.⁵¹ Was hatte sich hier abgespielt? Eine Abwehrhandlung? Ein Angriff gegen liberale Grundsätze? Signalisierten Störung und Boykott eine neue politische Tonlage?

V.

Die bedrohte Position schien vielen am ehesten dadurch gesichert werden zu können, daß die völkisch-nationale Bewegung in den eigenen Reihen eine Verstärkung erfuhr. Wie bei anderen deutschen Minderheiten im Ausland hatte der aufkommende Nationalsozialismus auch unter den baltischen Deutschen in der „Deutschen Erneuerungsbewegung“ Fernwirkungen gezeitigt, allerdings in besonderer Ausprägung. In dieser Bewegung schien zunächst idealistisch-baltisches Denken eine Erfüllung zu finden, 1927 für Burchard von Schrenck Erfüllung des eigenen Sendungsverständnisses auch im religiösen Sinne: als „tiefen Unterstrom“ enthalte die Erneuerungsbewegung ein religiöses Sehnen und Wollen, die eigene

49) Baltische Monatsschrift 1930, S. 262 ff., 327; siehe auch Wachsmuth, Bd 1, S. 192 f. In dieser Kontroverse spiegelt sich zugleich die Verschiedenheit der Entwicklungen unter den deutschen und lettischen Lutheranern jener Jahre. Im Unterschied zu den deutschen waren die lettischen und estnischen Lutheraner mit den Anglikanern in Kontakt getreten. Gustav Mensching hat die politischen Implikationen dieses Gegensatzes kaum durchschauen können.

50) V. Grüner: Was ist Kulturbolschewismus? In: Baltische Monatshefte 1933, S. 1 ff.; ders., in: KblL 1933, Nr. 7, S. 3.

51) Baltische Monatshefte 1933, S. 58—60.

Aufgabe sei als „christlich-germanische Sendung in den Osten“ zu verstehen.⁵² Eine sehr viel stärkere Aktivierung des nationalen Empfindens und Wollens hatte für nicht wenige Balten die Machtergreifung der Nationalsozialisten in Deutschland gebracht. Die in Riga entstandene nationalsozialistische „Bewegung“ begann im Frühjahr 1933 mit einer öffentlichen Wirksamkeit innerhalb der Volksgruppe. Zwischen dem Führer der „Bewegung“, Erhard Kroeger, und Theologen hatte Anfang 1933 eine literarische Auseinandersetzung stattgefunden. Sie war ausgelöst worden durch einen Artikel von Erhard Kroeger, in dem — im Gefolge Friedrich Nietzsches — eine altruistische Ethik des Politischen als „politische Inversion“ bezeichnet worden war. Gegenüber einem Willen zur Macht gleichsam jenseits von Gut und Böse betonten Hans Schultz und Herbert Girgensohn sogleich die Geltung christlicher Maßstäbe auch für die Ethik des Politischen. S c h u l t z teilte mit vielen anderen manche Ordnungsvorstellungen der Bewegung. Wichtig sei aber auch für die Politik ein „vom Geist Christi durchleuchteter und in Zucht genommener Wille“. Erforderlich sei nun eine „Klärung der Fronten“; ein klar festgestellter Gegensatz sei für die „Volksgemeinschaft“ besser als eine Verschleierung der inneren Differenzen. Auch müsse verhindert werden, daß Christen in einen Widerspruch von Theorie und Praxis geraten, Christentum sagen und Nietzsche befolgen („Anti-Machiavell“). Seinem Hinweis, daß der Wille zur Macht am Rechtsgedanken seine Grenze finde, hat Erhard Kroeger in einer kurzen Antwort zugestimmt.⁵³

In gleichem Sinne schrieb Herbert Girgensohn („zur Lage“): Auch im politischen Handeln habe die „gottgebundene Haltung des Menschen ihren Ausdruck zu finden“, dazu gehöre, daß die gegenwärtige Lage als „von Gott verordnetes Schicksal“ verstanden werde. „Das praktisch-politische Handeln kann nie allein abstrakt-weltanschaulich bestimmt sein; das würde die Gefahr einer abstrakten politischen Ideologie in sich schließen, die die Wirklichkeit verkennt oder vergewaltigt und darum an ihr scheitert.“⁵⁴

Zur Grundsatzfrage hatte Girgensohn schon 1932 Stellung genommen: „Volkstum ist nicht etwas ursprünglich Gegebenes, kein Stück Natur, sondern in der sündigen Geschichte der Menschheit Gewordenes und immer wieder Werdendes.“ Volksgemeinschaft sei immer auch Schuldgemeinschaft. An die Stelle des Pathos von Nationalismus oder Internationalismus habe phrasenloser Gehorsam zu treten.⁵⁵

52) von Schrenck, Kirche, Volkstum, Jugendbewegung, S. 455 f.

53) E. Kroeger: Über politische Inversion, in: Baltische Monatschrift 1933, S. 91 ff.; H. Schultz: „Anti-Machiavell“ (mit einem Schlußwort von E. Kroeger), ebenda, S. 212 ff. Der Titel von Schultz's Aufsatz spielt an auf die Diskrepanz zwischen der Stellungnahme Friedrichs des Großen im „Antimachiavell“ und seiner eigenen politischen Praxis. Siehe auch R. Wittram: Rückblick auf den Strukturwandel der deutsch-baltischen Volksgruppen im letzten Jahrzehnt vor der Umsiedlung, in: Festschrift Percy Ernst Schramm, Bd 2, Wiesbaden 1964, S. 239 ff.

54) H. Girgensohn, in: Baltische Monatshefte 1933, S. 589.

55) H. Girgensohn, in: Baltische Monatshefte 1932, S. 190 ff. Vgl. aus

Die Art will beachtet sein, in der die Auseinandersetzung geführt wurde. Girgensohn hatte die gegensätzlichen Ansatzpunkte von Weltanschauung und Offenbarungstheologie ohne direkte Polemik formuliert. Es ging um Gegensatzbehauptung ohne menschlich-gesellschaftliche Polarisierung. Für eine solche waren die Verbindungen innerhalb der Volksgruppe viel zu eng. Über Familien, Volk, Landesdienst, Gemeinschaftsaufgaben waren gleiche Wertvorstellungen vorhanden. Im Fall Lampel hatten sich Anhänger der „Bewegung“ entschieden gegen eine geistig-moralische Zersetzung der Volksgruppe gewandt. Die Verbindung zum Christentum war in fast allen Fällen erhalten geblieben. Auch vollzog sich die Kontroverse nicht zwischen Machträgern und Machtlosen. Hans Schultz hatte gemeint, als „ecclesia militans“ müsse die Kirche „uns vor dem Abgleiten von unserer bisherigen Plattform zu bewahren suchen“. Zweifellos in dieser Absicht ist die „Kundgebung der Pastoren der deutschen ev.-luth. Gemeinden Lettlands“ vom 8. Dezember 1933 verfaßt worden, in Thesen und Antithesen ist sie wie ein Bekenntnis formuliert, sie wurde unterschrieben von Bischof Poelchau, den vier Pröpsten und für die theologische Abteilung des Herder-Instituts von Otto Pohrt.⁵⁶ Einsatz und Grundhaltung lassen für einen Moment an einen Vergleich mit dem Barmer Bekenntnis vom Mai 1934 denken, so unterschiedlich die Bedeutung beider Thesenreihen auch ist.⁵⁷ Denn beiden Thesenreihen geht es ja darum, die Grundlagen des Glaubens und den Auftrag der Kirche nicht durch säkulare Interessen, nationale Parolen und Volkstumsgläubigkeit überfremden zu lassen. Spricht die erste Barmer These von Jesus Christus als dem einen Wort Gottes als der alleinigen Norm, so heißt es in der „Kundgebung“, eine Volksgemeinschaft bedürfe „eines an das Wort Gottes gebundenen Gewissens“, dieses Wort Gottes enthalte den Anspruch, „in allen brennenden Tagesfragen allein Richtung zu geben“, und These I setzt fort: „Nur Jesus Christus macht uns frei von Schuld, Tod und Verderben.“

Aber doch ist ein Vergleich nur in begrenztem Sinne möglich. Zu unterschiedlich sind die Situationen und Adressaten, ja selbst gleiche Worte sagen in verschiedenen Situationen nur sehr bedingt das gleiche. Gewiß,

dem Mai 1933 folgende Äußerung R. Wittrams: „... der einzige Anspruch, den wir als absolut anerkennen können, ist der religiöse, und zwar ein primär, nicht ein abgeleitet religiöser: der Glaube, nicht ein ‚Volksnomos‘.“ Und er fährt fort: „Ich stehe nicht an, als meine Überzeugung zu erklären, daß wir auch als Volksgruppe nur überdauern werden, wenn wir wieder christliche Gemeinde werden“ (Baltische Monatshefte 1933, S. 261).

56) Kundgebung der Pastoren der Deutschen Ev.-Lutherischen Gemeinden Lettlands, in: KblL 1933, Nr. 50, S. 3. Unterschriften: P. H. Poelchau, A. Burchard, F. Hollmann, Th. Becker, W. Kupffer, O. Pohrt. Zur Interpretation der theologischen Hintergründe siehe A. Schabert: Das ewige Wort Gottes, in: Baltische Monatshefte 1934, S. 181 ff.

57) Zur Bekenntnissynode der Deutschen Evangelischen Kirche in Barmen, 29.—31. Mai 1934, mit der theologischen Erklärung siehe K. Kupisch: Quellen zur Geschichte des deutschen Protestantismus 1871—1945 (Siebenstern-Taschenbuch, Bd 41/42), München 1965, S. 273 ff.

beiden Thesenreihen geht es darum, daß das Volkstum nicht zum Götzen werde. Aber die baltischen Thesen warnen in gleicher Weise vor nationaler Selbstaufgabe; wer um seiner eigenen Vorteile willen sein Volkstum aufgebe, Nachkommenschaft verweigere, den Heimatboden verlasse, versündige sich gegen die Gottesordnung. Davon zu reden, bestand in Barmen wahrhaftig kein Anlaß, da ja gerade die „Deutschen Christen“ von „Blut und Boden“ als angeblichen Ordnungen gesprochen hatten. Sollte die „Kundgebung“ also doch vor allem der Selbsterhaltung als Volksgruppe dienen? Jedenfalls nicht im Sinne eines nationalen Egoismus, denn Beachtung von Volkstum, Volkstumssolidarität, Ehe, Familie heißt in diesem Dokument ausdrücklich zugleich gemeinsame Verantwortung mit den Letten für den Heimatboden. Auch geht es eindeutig um eine Alternative Idealismus—Christus: „Der idealistische Glaube an das Ewige in uns, die satte Selbstzufriedenheit des ‚anständigen Menschen‘ und die Überzeugung, daß die bloße Anteilnahme an völkischer Erneuerung und Selbstbestimmung den Menschen rette, nimmt Christus die Ehre und ist mit dem Glauben an ihn unvereinbar.“⁵⁸ Aber doch zeigt sich der Unterschied von Entscheidungen und Bewertungen zwischen bekennenden Christen im einen und im anderen Lande. Geht an die Adresse der deutschbaltischen Volksgemeinschaft die Mahnung, den staatlichen Gehorsam nicht aus politischen Interessen, ohne daß es sich um Glaubensgründe handle, zu verweigern, so geht es in Barmen darum, die kirchliche Ordnung bis in die Organisation hinein vor der Verfälschung durch eine Weltanschauung und den Staat zu bewahren. Und meint die „Kundgebung“ der Pastoren aus dem Ausland sagen zu können, daß sich im deutschen Volk als Ganzem etwas Neues anbahne und daß alle an diesem Neuwerden mitzuarbeiten berufen seien, so ist gerade Barmen das deutliche Bekenntnis, daß aus dem Nationalsozialismus Weiterweisendes nicht zu erwarten sei. So gewichtig die „Kundgebung“ für die besondere Situation also gewesen ist, ihre Argumentation zeigt zugleich, daß selbst bei gleicher Intention eine gegenseitige Verständigung unter den Verfassern beider Thesenreihen hätte schwierig sein müssen und in der Tat nicht immer leicht gewesen ist.

VI.

Fragt man von den Versuchen der Eigenklärung innerhalb der Volksgruppe aus nach der Einstellung zum Nationalsozialismus in Deutschland, so kommt die Tragik eines Bedrohungsgefühls mitsamt der geradezu irrationalen Verklärung Deutschlands zum Vorschein. Es verwundert ja nicht, daß viele baltische Deutsche dem Nationalsozialismus mit positiven Erwartungen gegenüberstanden. Eine Bewegung, die das Völkische und Nationale auf ihre Fahnen geschrieben hatte, die zudem noch eine Erstarkung Deutschlands versprach, mußte dem „Volkssplitter“ außerhalb der Grenzen als Bundesgenosse erscheinen. Der § 24 des Parteiprogramms der NSDAP schien sie auch für Christen annehmbar zu machen. 1931 konnte

58) Kundgebung der Pastoren, These I, 2. Teil.

man noch naiv fragen, ob hier der Geist Gustav Adolfs lebendig sei, ob es sich um christliches Rittertum oder um eine rein nationale Bewegung handle.⁵⁹ Auch schien die Haltung deutscher Lutheraner wie Paul Althaus und Friedrich Gogarten, Emanuel Hirsch und Franz Rendtorff zu einer positiven Grundeinstellung zu ermutigen. Neujahr 1932 hatte Franz Rendtorff im estländischen Kirchenblatt geschrieben: „Möchte die Erkenntnis in unseren Reihen durchschlagen, daß Gott und Volkstum zusammengehören.“ Und noch im März 1933 wurde seine Haltung der positiven Bereitschaft, vorsichtigen Zustimmung, theologischen Limitierung und Begrenzung (Rundfunkvortrag und Artikel im lettländischen Kirchenblatt: „Die deutsche Nation vor der Kirche“) als Ausdruck der eigenen Haltung empfunden. In diesem Artikel schreibt Rendtorff: „Die deutsche Nation und ihre Kirche müssen sich finden, . . . denn die Nation ohne die Kirche ist blind, entbehrt des schauenden Auges, des innersten Gewissens, der Gebundenheit an Gott, die ein Volk erst wahrhaft zur Nation machen kann. Und die Kirche ohne die Nation ist leer, ihr fehlt der geschichtliche Ort, wo sie dienen soll, ihr fehlt die geschichtliche Aufgabe, an der sie die Kraft ihrer Sendung bewähren soll.“⁶⁰

Bei aller grundsätzlich emotionalen Zustimmung aus der Ferne sind jedoch schon früh Äußerungen der Distanzierung gegenüber bestimmten Konzepten und Erscheinungen nicht zu übersehen. Schon 1931 distanzierten sich deutsche Balten von der Richtung der sog. „Deutschen Christen“, Dora Hasselblatt, Berlin-Spandau, im lettländischen, Ralph von zur Mühlen im estländischen Kirchenblatt. Letzterer schrieb: „Sollte aber die ‚Deutschkirche‘, die das Alte Testament verwirft, die Führung gewinnen, was Gott verhüte, so würden die Wege auseinandergehen zum Schaden beider Teile.“⁶¹ Grundsätzlicher äußerte sich Hans Schultz, Reval, im August 1933: das Ja zur Schöpfung in der deutschen Revolution dürfe nicht die Gefallenheit der Schöpfung, die Einsicht in die „Sündhaftigkeit der Existenz“ außer acht lassen.⁶²

Weitaus am besten und präzisesten informierte in den folgenden Monaten und Jahren über die kirchliche Situation in Deutschland das „Deutsche Kirchenblatt in Reval“ durch Konrad von zur Mühlen.

Zu Neujahr 1934 wandte sich von zur Mühlen gegen den Versuch des Nationalsozialismus in Deutschland, die Kirche nach völkischen Rücksichten zuzustutzen. Die Kirche „darf völkische Ideale nicht auf die Stufe religiöser Wahrheiten erheben . . . eine Betonung des Völkischen in der Kirche, etwa im Sinne der Glaubensbewegung ‚Deutsche Christen‘, wäre für uns ein Schaden“⁶³, für das Verhältnis von Esten und Deutschen und für die baltische Rußlandarbeit. So deutlich diese extreme Verfälschung abgelehnt wurde, so schwer fiel eine unvoreingenommene Kenntnisaufnahme

59) KblE 1931, S. 74.

60) F. Rendtorff, in: KblE 1932, S. 2, und KblL 1933, Nr. 11, S. 2.

61) KblL 1931, Nr. 9, S. 3; KblE 1931, S. 74 (Zitat).

62) H. Schultz: Die deutsche Revolution und die Theologie, in: Baltische Monatshefte 1933, S. 390 (Zitat S. 397).

63) KblE 1934, S. 4.

und Bewertung des Verhältnisses vom nationalsozialistischen Staat zur Kirche. Die Meinung, daß der Nationalsozialismus doch eigentlich etwas Gutes, die Erneuerung des deutschen Volkes, wolle, daß es eigentlich auch keinen Kampf zu geben brauche zwischen Christentum und Nationalsozialismus, war für die Mehrzahl der deutschen Balten selbstverständlich.⁶⁴ Noch 1937 konnte es heißen: „Wenig verständlich ist die Weigerung einiger evangelischer und katholischer Pfarrer in Württemberg, das den Religionslehrern vorgeschriebene vorbehaltlose Treuegelöbniß auf den Führer abzulegen.“ Irritiert fragte man, warum sich der Staat für seine doch guten Ziele nicht der Bundesgenossenschaft der Kirche bediene, sondern gegen sie vorgehe. Der Nationalsozialismus habe imponierende Beweise seines Könnens erbracht, dem Volk ein Gefühl für nationale Ehre wiedergegeben, einen Wall gegen den Bolschewismus errichtet — wieso aber diese Kirchenpolitik?⁶⁵

Grundsätzlich war den baltischen Deutschen klar, daß der nationalsozialistische Staat nicht eine Gleichschaltung in Glaubensdingen, einen Totalitätsanspruch der Weltanschauung vorzunehmen habe, auch gab man schon seit 1933 kritischen Anfragen an die Kirchenpolitik durch Veröffentlichung von entsprechenden Stimmen aus Deutschland Raum, 1933 zur Frage der Einsetzung von Staatskommissaren, 1935 zur Art des Vorgehens von Reichsstellen gegen die Bekennende Kirche, also zu Verfahrensfragen, die eine unglückliche oder gar falsche Kirchenpolitik anzeigten.⁶⁶

Was aber eigentlich geschah, vor allem die Haltung der Bekennenden Kirche, blieb bis auf wenige Ausnahmen unverständlich. Das Ganze erschien wie eine „heillose Verwirrung“, wie ein Kirchenstreit, für dessen Heftigkeit und Grundsätzlichkeit keine Antennen vorhanden waren: „Nicht ganz verständlich, wenigstens für einen Auslandsdeutschen, ist es, warum der Kampf gegen die Reichsregierung unter dem Schlachtruf ‚Für das Bekenntnis‘ geführt wird, wo doch tatsächlich das Bekenntnis vom Reichskirchenregiment nie angegriffen worden ist. Vielleicht wurde das Bekenntnis deshalb als bedroht angesehen, weil man die neue Verfassung nicht aus dem Bekenntnis organisch hervorgewachsen ließ, sondern sie dekretierte. Oder standen hinter dem Reichsbischof Männer, denen man es zutraute, daß sie die Kircheneinheit auf Kosten der Bekenntniseinheit durchsetzen würden?“⁶⁷ Die aktuelle Bekenntnissituation war überhaupt nicht erkannt worden. Man versuchte eine neutrale Berichterstattung und eine Bewertung, die allen Teilen die Schuld gibt; Berichterstattung (1935): „Nach einer von bekenntniskirchlicher Seite gemachten Mitteilung stehen in den meisten Gebieten die kirchlich denkenden Kreise innerlich auf Seiten der Bekenntniskirche.“ Bewertung (1934): „Die Opposition mußte kommen. Es wäre ein schlechtes Zeichen, wenn man sich dieser Kirchen-diktatur stillschweigend unterworfen hätte. Daß auch auf der anderen

64) (K. von zur Mühlen:) Christentum und Nationalsozialismus, in: KblE 1935, S. 67 f.

65) KblE 1937, S. 81 f.

66) KblL 1933, Nr. 28, S. 2; KblE 1935, S. 37.

67) KblE 1935, S. 5 f.

Seite gesündigt und das Gebot der Liebe oft verletzt worden ist, wird zugegeben werden müssen.“⁶⁸ Anscheinend also ein kirchenpolitischer Streit mit beiderseits gleichen Mitteln?

Bisweilen folgt im estländischen Kirchenblatt auf eine anonyme Kritik an der Bekennenden Kirche eine entschiedene Verteidigung durch Beteiligte aus Deutschland, so etwa 1934: Zunächst erschien ein mit „B“ gezeichneter Artikel, der Kritik nicht nur an den „Deutschen Christen“, sondern auch an den Notbundpfarrern wegen angeblich großer Worte und pharisäischer Haltung übt: „Wenn man die Notbundpfarrer reden hört, dann möchte man meinen, daß das Bekenntnis auf das Schwerste gefährdet sei, harmlose Laien meinen gar herauszuhören, daß offenes Heidentum in die Kirchen eingedrungen sei“ — fast also die Sprache der Ironie? Wenig später schreibt Traugott Hahn sen. eine Richtigstellung, berichtet von Versetzungen und persönlicher Not von Pfarrern und bekennt: „Innerlich stehe ich doch dem ‚Notbund‘ recht nah.“⁶⁹ Auch Anfang 1935 berichtet Hahn von Gewaltakten gegen die Bekennende Kirche; Helmut Frey nennt die Auseinandersetzung im selben Jahr zum ersten Mal „Kirchenkampf“ und erwähnt in seinem Artikel das Ergehen von Viktor Wittrock in Mecklenburg, der gleichfalls auf der Bekenntnisseite stand und angefeindet worden war.⁷⁰

Das Kirchenblatt zitiert im selben Jahre auch ausführlich Aufrufe der Bekennenden Kirche. Aber solche Berichte konnten die Einstellung zu ihr nur unvollkommen ändern. Zwar heißt es in einem Grundsatzartikel „Christentum und Nationalsozialismus“ 1935 eindeutig: „Es ist unheilvoll, wenn man die Kirche bauen will unter Anwendung politischer Methoden (die Ära Jaeger, die Konzentrationslager) . . . es ist unheilvoll, ja mehr als unheilvoll, es ist Abgötterei, wenn man den Nationalsozialismus zu einer Religion erhebt, die den ganzen Menschen für sich beansprucht“; aber doch versucht man Unterscheidungen zwischen „radikalen Nationalsozialisten“ und „denen, die an einem positiven Christentum festhalten“, zwischen einem Nationalsozialismus, der keine Glaubensangelegenheit ist, und einem Christentum, das keine politische Größe ist, — es könne doch nicht wahr sein, daß der Nationalsozialismus zu Recht abgelehnt werden könnte.⁷¹

Als 1936 aus Deutschland berichtet wird, daß in Bad Oeynhausen die Intaktheit mancher Kirchenregimente festgestellt worden sei, fragt das Kirchenblatt: „Ist der Widerstand jetzt noch ein begründeter? M. a. W. geht er aus dem Glauben hervor oder aus Fanatismus?“⁷² 1938, seit zwei Jahren allerdings nur noch spärlich mit Nachrichten versorgt, kann man sich Martin Niemöllers Verhaftung nicht erklären. Kommentarlos berichtet das Kirchenblatt in Lettland die Verhaftung. Im estländischen Kirchenblatt wird gefragt, ob er vielleicht zu ironisch geredet habe; „ein Gegner des 3. Reiches ist er bestimmt nicht“ — es erschien von außen gesehen

68) Kble 1935, S. 14; Kble 1934, S. 85.

69) Kble 1934, S. 47, 64.

70) Kble 1935, S. 2 ff.

71) Kble 1935, S. 67 f.

72) Kble 1936, S. 5.

undenkbar, daß jemand zu Recht ein Gegner sein könnte. Und wenn die ausländische Presse, z. B. in der Schweiz, von „Verfolgung des Christentums“ schrieb, so meinte man, ihr nicht glauben zu dürfen.

Ein anonymes Artikel im estländischen Kirchenblatt über einen Besuch in Niemöllers Gottesdienst in Berlin-Dahlem scheint sagen zu wollen, daß sich eigentlich Niemöller die Verhaftung selbst zuzuschreiben habe. Erschütternd zeigt sich hier die Fehleinschätzung der Lage und die Voreingenommenheit: Niemöllers Gottesdienst habe sich in einer Atmosphäre vollzogen, die das Beten zu verhindern gedroht habe, es sei eine „ungeistliche Massenversammlung“ gewesen, voller „Haßgesänge, über die sich unsere Ostjuden und Bolschewiken teuflisch gefreut hätten“.⁷³ Befreiend die Replik von Robert Walter auf diesen Artikel im Namen vieler Pastoren: „Davon, daß Niemöller politischer Agitator sei, kann gar nicht die Rede sein“, das zeigten schon seine Predigten. „Eine Persönlichkeit und der grundsätzliche Kampf, den sie führt, darf nie nach einzelnen Erlebnissen beurteilt werden, sondern es muß die ganze Haltung und das ganze Wirken gesehen werden.“ Der Redakteur des Blattes ergänzt, daß der Artikel des anonymen Pastors der Sache, die von Niemöller vertreten wird, nicht gerecht werde.⁷⁴ Nur wenige haben also einschätzen können, was der Kirchenkampf gewesen ist.

VII.

Fragt man für die Jahre 1933 bis 1939 nach einer Entwicklung solcher Einschätzungen, so hat die Blindheit gegenüber der Einstellung des Nationalsozialismus zur Kirche eher zu- und das Verständnis für die Haltung der Bekennenden Kirche eher abgenommen. Hugo Hahn, der spätere sächsische Landesbischof, berichtet über seine Besuche in Estland: „1936 verstanden wir uns noch sehr gut mit den allermeisten baltischen Landsleuten in der Beurteilung der Dinge in Deutschland. Drei Jahre später, bei unserem zweiten Besuch in der Heimat, fanden wir eine richtige NS-Psychose, die uns nicht mehr recht warm werden ließ. Aber bei diesem ersten Besuch fanden wir noch viel Verständnis für unsere ablehnende Haltung zum NS, und man interessierte sich für den Kampf der BK.“⁷⁵ In der Tat, eine erneute Eigenbesinnung hat zwischen 1933 und 1939 nicht mehr in einem regulären öffentlichen Dialog innerhalb der Volksgruppe stattgefunden, nur noch in persönlicher Entscheidung, kaum je in Presseorganen. Die Presse war zu dieser Zeit außen- und innenpolitisch nur noch bedingt frei.

Für das zunehmende Desinteresse am Kirchenkampf in Deutschland und für die „NS-Euphorie“ in den letzten Jahren vor 1939 sind zweifellos die zunehmende Verunsicherung der eigenen Existenz als Volksgruppe, die Vorahnung kommenden Unheils, das Fehlen einer eigenen Zukunftsperspektive entscheidende Ursachen gewesen. „Die menschliche Plattform der

73) KblE 1938, S. 31 ff.

74) KblE 1938, S. 37.

75) H. Hahn: Kämpfer wider Willen, Erinnerungen, hrsg. von G. Prater, Metzingen 1969, S. 143.

Existenz wird sozusagen immer schmaler“, schrieb Herbert Girgensohn 1936, „das Deutschtum, das vorher als ständische Schicht über das gesamte Land verteilt und in das Gesamtleben eingegliedert war, ist jetzt zu einem seiner sozialen Struktur nach höchst ungesunden Volkssplitter zusammengeballt und in den Winkel gestellt, in dem es um seine Existenz kämpft.“⁷⁶ Mancher meinte den Untergang als Volksgruppe in greifbare Nähe gerückt, hielt aber dennoch die Selbstbehauptung des eigenen Volkstums für eine unabweisbare Pflicht. Das Leiden der Bekennenden Kirche wurde also auch darum nicht recht wahrgenommen, weil die Kirche der Deutschbalten zu stark mit eigenen Fragen der Fortexistenz beschäftigt war.

Es ist verständlich, daß vor allem die Jugend nach Zielen Ausschau hielt, die ihr Entbehrungen als sinnvoll und zukunftsgerichtet erscheinen ließen. Daher die Sogkraft völkischer Ideologie, die Faszination eines nationalen Sendungsgedankens, daher auch die Suche nach „Schollengebundenheit“ und „Dienstgesinnung“ in Jugendorganisation und ländlichem Arbeitsdienst. Augenfällig war der verstärkte politische Einfluß der nationalsozialistischen „Bewegung“. Solche Orientierung bedeutete keineswegs, daß sich eine größere Zahl von Deutschbalten nun vom überlieferten christlichen Glauben lossagte. Auch von der Jugend wurde z. T. bewußt der Kontakt zur Kirche gehalten; zwischen kirchlichen und nichtkirchlichen Jugendgruppen bestand nur selten eine deutliche Distanzierung.⁷⁷ Auch der 22. Mai 1939, der 20. und letzte in der Heimat gefeierte Jahrestag der Eroberung Rigas 1919, entbehrte nicht eines spezifisch christlichen Gedenkens an die baltischen Märtyrer.⁷⁸ Aber doch hatten genuin christliche Begründungen es schwer, sich inmitten völkischer Interessen verständlich zu artikulieren.

Der Sinn des 22. Mai wurde 1939 in der Öffentlichkeit noch stärker als zehn Jahre früher als Gedenktag nationaler Selbstbehauptung in Riga und in Städten in Deutschland gefeiert. Die „Evangelische Diaspora“ schrieb vom völkischen Standpunkt aus, in jenen Tagen des Jahres 1919 seien „in kristallener Klarheit die beiden gerade dem deutschen Volk eigenen, letzten und höchsten Möglichkeiten menschlichen Daseins“ hervorgetreten und „wie zum Zeichen ihrer untrennbaren inneren Zusammengehörigkeit nebeneinander sichtbar“ geworden: die des Helden und die des Märtyrers. Hier könne nicht (man beachte das Mißverständnis von *actio* und *passio*!)

76) H. Girgensohn: Wir rühmen uns der Trübsal, in: Monatsschrift für Pastoraltheologie, Göttingen 1936, S. 235; ders.: Der Sendungsgedanke der deutschen Diaspora des Ostens, ebenda, 1938, S. 258—272, hier S. 262.

77) Über die Zusammenarbeit zwischen Jugendverbänden und Kirche in Lettland siehe Neander, Die deutschen Gemeinden Lettlands, S. 59. Mündliche Mitteilungen über Gespräche mit Herbert Girgensohn und gemeinsame Gottesdienstbesuche in St. Petri in Riga 1937 durch Heinrich Bosse. — Zu Estland siehe Kentmann/Plath, S. 26 f. In Estland hatte es zwischen kirchlichen und anderen Jugendgruppen Gegensätze gegeben.

78) Gedenkschrift. Beiträge und Berichte zum kirchlichen Leben der deutschen evangelischen Gemeinden Estlands, H. 8, 1939 (mit Beiträgen von H. Schultz, J. Sedlatschek, V. Grüner, H. Frey, S. Eberhard). Vgl. KblL 1939, Nr. 21, S. 1, Andacht V. Grüner.

ein „passiver“ von einem „aktiven“ Typus unterschieden werden.⁷⁹ Aber es gab auch betont andere Entscheidungen, zumal in Estland, Warnungen vor einem Totalitätsanspruch der Weltanschauungen verstummten nicht. Bei manch einem jüngeren Theologen wurde die Abgrenzung gegenüber dem Nationalsozialismus deutlich erkennbar, Waldemar Thomson mag hier als Name für viele gelten.⁸⁰

„Selbsterhaltung und Glaubensbindung“ — beide Worte erhielten nun existentielles Gewicht. Bestimmend wurde das Bewußtsein, in der „Diaspora“ zu leben. Besonders Viktor Grüner hat die Diaspora-Existenz theologisch reflektiert. Er hat sie 1936 als Existenz unter der Dialektik von Gnade und Gericht beschrieben. Vor Gott gerichtet seien bloßer Stolz auf die eigene Vergangenheit, nationaler Egoismus und Überschätzung der eigenen Leistungen. Es gehe um Entschiedenheit im Kampf gegen Unrecht, ohne daß Haßgesinnung und Vergeltungsstreben Bedeutung erhalten, zugleich gehe es um Übernahme einer gegebenen Situation ohne Verbitterung. Grüner beschreibt die Haltung, in der viele in jenen Jahren zu leben suchten: „Unter der Gnade entscheiden wir uns nicht für die Prosperität unserer Lage, für die unangefochtene Substanz unseres völkisch-kulturellen Seins, nicht einmal für die endgültige Anerkennung unserer kirchlichen und volkserhaltenden Belange. Wir entscheiden uns vielmehr für eine Situation, die nach wie vor schwerster Bedrängnis ausgesetzt erscheint und prinzipiell damit rechnen muß, daß es darin nie anders wird.“⁸¹ Herbert Girgensohn hat 1938 davon gesprochen, daß die Christen für beides offen sein müßten: für eine Fortsetzung ihrer geschichtlichen Sendung und, wenn nötig, auch für ein Ende dieser Aufgabe, dann aber „mitten im Zusammenbruch der Aufgabe der Mut zum Durchhalten, ... die große innere Freiheit von Erfolg und Mißerfolg“.⁸²

Schon bald war sie nötig, diese innere Freiheit. Das Ende der Aufgabe in der baltischen Heimat kam schneller, als es sich die meisten noch kurze Zeit vorher gedacht hatten. „Gott — soweit wir das erkennen können — braucht uns hier nicht mehr“, heißt es in einer der letzten Nummern des lettländischen Kirchenblattes vom 13. Oktober 1939, „eine andere Zukunft ist an die Stelle getreten.“ Abschied, nicht ohne Sorge, Aufbruch ohne Protest. In der letzten Nummer vom 10. November 1939 der Wunsch des 121. Psalms, Gott möge Ausgang und Eingang behüten.⁸³ Und von da an hatte sich die Glaubensbindung in einer neuen Umgebung zu bewähren.

79) Evangelische Diaspora 1939, S. 210.

80) Siehe Hoerschelmann, S. 26, 28 f. Grüner schrieb 1941: „Die hundertprozentige Begeisterung der jüngeren Generation konnten wir, die wir manchen tiefen Blick in die Hintergründe der Bewegung in Heimat und Reich getan hatten, so nicht teilen, besonders wenn die Verwechslung der völkischen und christlichen Totalität die Sinne verwirrte. Die Trennungslinie lief und läuft übrigens nicht zwischen den Generationen, sondern quer durch sie hindurch“ (Aus meinem Leben, S. 83).

81) Grüner, Gericht und Gnade, S. 187 (s. Anm. 1).

82) Girgensohn, Der Sendungsgedanke, S. 270 (s. Anm. 76).

83) KblL 1939, Nr. 42, S. 1; Nr. 46, S. 1.

Summary

Self-Assertion and Religious Obligation

Under the aspect of the sub-title, 'Theological Reflections in Baltic-German Church Affairs as a Response to Contemporary Events, 1919—1939', opinions expressed by theologians in both decades are analyzed by the author with regard to the question, how strongly they voice the wish of self-assertion and where the religious obligation as a critical element is discernibly taking priority over possible national exaggerations. As to the interpretation of May 22, 1919 (Riga's liberation from the Bolsheviks), both aspects do emerge. But from the end of the 1920s the element of self-assertion became more predominant. There were critical voices against the receding of genuine obligation to faith. This criticism took its categories from dialectic theology and decidedly saw itself as opposed to German idealism. In the face of 'firebrand' idealism Herbert Girsensohn et al. stressed the dialectics of mercy and judgment, of guilt and a new beginning. For these theologians the understanding of reality, i. e. the sober assessment of their own situation and the morally defensible possibilities became the basic point of orientation for their actions.

The years from 1929 till 1933 brought a heightening of the tensions between nations and within the own minority group; simultaneously new efforts were also made for the maintenance of peace. For the Baltic Germans particular difficulties arose with respect to the correct evaluation of events in Germany after 1933. The desire to have their own minority position supported through Germany's growing strength led basically to a positive assessment of National Socialist aims — with some details being criticized, such as the handling of church matters in Germany. This misdrawing of National Socialism resulted in the failure of not fully perceiving and evaluating the aims and conduct of the *Bekennende Kirche* ('Confessional Church').