

Die „baltischen Märtyrer“ von 1919.
Zur Konstruktion eines protestantischen
Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit*

Henning Bühmann

Das Gedächtnis an Märtyrer gilt nicht als Proprium des Protestantismus, sondern wird eher als eine Praxis der östlichen Kirchen und des römischen Katholizismus betrachtet. Dennoch ist der Begriff des Martyriums als eines mit der Hingabe des eigenen Lebens besiegelten Zeugnisses des christlichen Glaubens auch den evangelischen Kirchen nicht fremd. Immerhin ist das Martyrium der Sache nach im Neuen Testament vorgegeben. Ferner waren auch die Christenverfolgungen und ihre Opfer Teil des Geschichtsbildes aller christlichen Kirchen, auch der protestantischen¹. Dennoch blieb das Gedenken an „Märtyrer“ wegen der prononcierten Abgrenzung von katholischer Heiligenverehrung und ihrem theologischen Hintergrund im Protestantismus immer bloss. Luther und andere evangelische Theologen der Frühen Neuzeit benutzten den Begriff des Martyriums zwar wiederholt, um die evangelischen Opfer katholischer Religionsverfolgung zu ehren und sie ihren Gemeinden als

* Dieser Artikel fasst die Ergebnisse meiner von Prof. Dr. Anselm Doering-Manteuffel betreuten und im Sommer 2008 am Tübinger Seminar für Zeitgeschichte eingereichten Magisterarbeit über „Die Rezeption der ‚baltischen Märtyrer‘ von 1919 im deutschbaltischen und deutschen Protestantismus bis zum Zweiten Weltkrieg“ zusammen. Für vielfältige Unterstützung danke ich herzlich Herrn Sup. i. R. Dr. Stephan Bitter. Primär mit der Ereignisgeschichte von 1919 beschäftigt sich mein demnächst erscheinender Artikel „Vor 90 Jahren. Zur Erinnerung an die Pastorenerschießungen im Baltikum im Jahre 1919“. In: Glaube in der Zweiten Welt 37, 2009.

1 Grundlegend zum Begriff Märtyrer *Campenhausen*, Hans von: Die Idee des Martyriums in der Alten Kirche. Göttingen 1936.

Vorbilder christlicher Existenz nahe zubringen. Trotz vereinzelter Wiederaufnahmen im 19. Jahrhundert blieben diese Versuche zur Stiftung eines protestantischen Märtyrergedächtnisses jedoch weitgehend folgenlos².

Insofern ist es auffällig, dass im Jahre 2000 nach orthodoxen und römisch-katholischen Vorbildern auch die EKD ein Projekt zu „Evangelischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts“ in Auftrag gab und sechs Jahre später eine sehr umfangreiche Publikation erschien³. Neben einigen einführenden Artikeln zu Möglichkeiten und Grenzen einer evangelischen Theologie des Martyriums sowie zur Begründung der Auswahl von Lebensbildern enthält dieses Buch eine Fülle von biographischen Artikeln zu Personen, die als deutsche evangelische Märtyrer klassifiziert werden. Im Einzelnen handelt es sich vor allem um evangelische Opfer der beiden Diktaturen auf deutschem Boden⁴. Diese Versuche zur Aufnahme von Märtyrern in die protestantische Erinnerungskultur werfen die Frage auf, ob es solche evangelischen Martyriumsdiskurse auch schon im frühen 20. Jahrhundert gegeben hat.

Bei der Suche nach entsprechenden Vorbildern stößt man schnell auf die „baltischen Märtyrer“ von 1919. In der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, als das Gebiet der heutigen Staaten Estland und Lettland zum großen Teil von kommunistischen Truppen besetzt war, befanden sich unter den zahlreichen Opfern auch 32 evangelische Pfarrer,

2 Vgl. zu Luther und der reformatorischen Frühzeit *Kolb*, Robert: *For All the Saints. Changing Perceptions of Martyrdom and Sainthood in the Lutheran Reformation*. Macon 1987; ein wertvoller Gesamtüberblick in *Schulz*, Frieder: *Das Gedächtnis der Zeugen. Vorgeschichte, Gestaltung und Bedeutung des Evangelischen Namenskalenders*. In: Ders.: *Synaxis. Beiträge zur Liturgik*. Göttingen 1997, 384–411.

3 *Schultze*, Harald / *Kurschat*, Andreas (Hg.): *Ihr Ende schaut an. Evangelische Märtyrer des 20. Jahrhunderts*. Leipzig 2006 (im Frühjahr 2008 ist eine zweite, erweiterte und verbesserte Auflage erschienen); zum Entstehungsprozess vgl. *Grünzinger*, Gertraud: Bericht über das Forschungsvorhaben „Evangelische Märtyrer / Glaubenszeugen des 20. Jahrhunderts“. In: *Mitteilungen der Evangelischen Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte* 20, 2002, 43–48.

4 Die Auswahl und das ganze Projekt ist nicht ohne Kritik geblieben; vgl. etwa *Obst*, Martin: *Evangelische Märtyrer? Anstoß für eine notwendige Debatte* (Buchbericht). In: *Pastoraltheologie* 96, 2007, 366–377.

die in überwiegender Mehrheit deutscher Abstammung waren. Diese Opfer kommunistischer Herrschaft wurden im deutschen Protestantismus der Zwischenkriegszeit stark beachtet, wovon ca. zwei Dutzend eigenständige Publikationen zu diesem Thema zeugen, in der bisherigen historischen Forschung aber wurden sie weitgehend vernachlässigt⁵.

Im Folgenden soll es um die Rezeption dieser „baltischen Märtyrer“ im deutschsprachigen Protestantismus sowohl im Baltikum⁶ als auch in Deutschland gehen. Ziel ist eine Analyse der Intentionen und mentalen Grundhaltungen, die der Deutung der Ereignisse von 1919 als Martyrium zugrunde liegen. Im Rahmen dieser Fragestellung wird der Begriff „Märtyrer“ also nicht in seiner normativ aufgeladenen theologischen Definition verwendet. Vielmehr soll aufgezeigt werden, wie in diesem Fallbeispiel das „Martyrium“ als Deutungskategorie verwendet wurde und welche Funktion diese Deutung in verschiedenen Kontexten hatte⁷.

Die Untersuchung gliedert sich in vier Teile. Nach einem Überblick über die Geschichte des Baltikums im frühen 20. Jahrhundert, der die politik- und sozialgeschichtlichen Rahmenbedingungen

5 Vgl. *Mensing*, Björn: Martyrien und ihre Rezeptionsgeschichte im deutschen Protestantismus. Erinnerungskultur und Geschichtspolitik. In: Ders. / Rathke, Heinrich (Hg.): *Widerstehen. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer*. Leipzig 2002, 117–146, hier 126; einen ersten Überblick zu den Publikationen gibt das Literaturverzeichnis in *Schultze / Kurschat*, Ende (wie Anm. 3), 663–706.

6 Der Begriff „Baltikum“ wird im Folgenden dem zeitgenössischen Gebrauch entsprechend für die Staaten Estland und Lettland verwendet, die bis 1919 von einer deutschsprachigen Oberschicht dominiert wurden; das Gebiet Litauens bleibt hier wegen seiner anderen geschichtlichen Prägung außer Betracht. Für die deutschen Volksgruppen dieser Gebiete wird die Bezeichnung Deutschbalten verwendet, die von ihnen als Eigenbezeichnung bevorzugt wird.

7 Diese Vorgehensweise wurde durch Studien zu säkularen Märtyrermmythen des 20. Jahrhunderts inspiriert. So wurden in einer Sektion des Historikertages 2006 mehrere nationalsozialistische und kommunistische Märtyrermmythen mit ähnlichen Fragestellungen analysiert; vgl. hierzu meinen Tagungsbericht *HT 2006: Visuelle Konstruktion von Märtyrern in der Zwischen- und Nachkriegszeit*, 19.09.2006–22.09.2006, Konstanz. In: *H-Soz-u-Kult*, 18.10.2006 <<http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/tagungsberichte/id=1176>> [Rev.: 22.2.2009].

erläutern soll, erfolgt eine Analyse der Erinnerung an die Ereignisse von 1919 in den im Baltikum ansässigen deutschen Volksgruppen. Anschließend sollen die Rezeptionswege nach Deutschland dargestellt werden. Schließlich wird die Rezeption der „baltischen Märtyrer“ im deutschen Protestantismus analysiert und zeitgeschichtlich eingeordnet. Als Quellen liegen der Analyse neben den oben erwähnten selbständigen Publikationen vor allem stichprobenartig herangezogene evangelische Zeitschriften zugrunde.⁸ Die Untersuchung wird bis zum Jahre 1941 fortgeführt, in dem sich durch den Angriff auf die Sowjetunion die politische Situation änderte und zugleich die evangelische Presse weitgehend eingeschränkt wurde.

Im Zusammenhang mit dem Projekt zu „Evangelischen Märtyrern des 20. Jahrhunderts“ hat sich die Forschung vor allem mit den Ursachen und Hintergründen der Tötungen evangelischer Pastoren im Baltikum beschäftigt. Das entstandene Märtyrerbuch enthält neben einem eigenen Aufsatz über „Evangelische Märtyrer im Baltikum“ auch neu erarbeitete kurze Lebensbilder von allen in der Literatur der Zwischenkriegszeit genannten „Märtyrern“⁹.

Die Ereignisgeschichte von 1919 und die Hintergründe des „Martyriums“ der deutschbaltischen Pastoren sind also inzwischen hinreichend erforscht. Allerdings ist kritisch anzumerken, dass die entsprechenden Beiträge manchmal noch zu unkritisch die Positio-

8 Im baltischen Raum die beiden Kirchenblätter des deutschen Kirchenwesens in Lettland (Ev.-luth. Kirchenblatt für die Gemeinden Lettlands; im folgenden Kbl. L.) und Estland (Deutsches Kirchenblatt Reval; im folgenden DKbl.); sie konnten beide im Institut für Auslandsbeziehungen Stuttgart eingesehen werden. Für das Deutsche Reich habe ich die Verbandszeitschrift des Gustav-Adolf-Vereins, die Evangelische Diaspora, sowie die theologisch konservative Allgemeine Evangelisch-lutherische Kirchenzeitung (AELKZ) untersucht; für die Jahre 1939 bis 1941 wurde auch die bekennniskirchliche Junge Kirche (JK) herangezogen.

9 Die Lebensbilder in *Kurschat / Schultze*, Ende (wie Anm. 3), 483–531; ferner *Hermle*, Siegfried: Evangelische Märtyrer im Baltikum. In: Ebd., 127–144; vgl. auch *Ders.*: Traugott Hahn (1875–1919). In: Hummel, Karl-Joseph/ Strohm, Christoph (Hg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000, 19–36; *Mensing*, Björn: „Baltische Märtyrer und Konfessoren“. In: *Mensing / Rathke*, Widerstehen (wie Anm. 5), 23–36; sowie *Dies.*: Mitmenschlichkeit, Zivilcourage, Gottvertrauen. Evangelische Opfer von Nationalsozialismus und Stalinismus. Leipzig 2003, 190–214.

nen und Ergebnisse der Literatur der Zwischenkriegszeit übernehmen¹⁰. Ferner werden neuere Ergebnisse der Osteuropageschichte nur selektiv wahrgenommen¹¹. Zur Deutung und Rezeption der Ereignisse von 1919 im Baltikum und in Deutschland gibt es zwar in der kirchenhistorischen und osteuropageschichtlichen Literatur wertvolle Ansätze und Einzelbeobachtungen¹², es existiert aber noch

-
- 10 Sowohl *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 141; als auch *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126; übernehmen ihre Liste der Motive für die Pastorenerschießungen durch Kommunisten aus *Schabert*, Oskar: Baltisches Märtyrerbuch. Berlin 1926, 39–41. Wie unten gezeigt wird (vgl. Anm. 82), wird besonders die Bezeichnung der Pastoren „als lästige Kritiker der Terrormaßnahmen“, vgl. *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126, nicht von seiner theologischen Deutung des Kommunismus getrennt. Ferner vernachlässigen *Mensing* und *Hermle* für die Kämpfe von 1919 die eskalierende Wirkung des Terrors der weißen Truppen auf die kommunistische Besatzungspolitik. Ursachen für die Geislerschießungen in Dorpat/Tartu und Riga waren nicht nur „Rache, Wut und Enttäuschung“, *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 142. Sie wurden ebenso durch eine weiße Kriegsführung bedingt, die ebenfalls keine Gefangenen machte. Zur Charakterisierung der Kriegsführung vgl. *Diner*, Dan: Das Jahrhundert verstehen. Eine universalhistorische Deutung. Frankfurt/M. 2000, 48–53.
- 11 In der Schilderung der Verhältnisse im Baltikum beziehen sich beide Autoren hauptsächlich auf das Standardwerk *Rauch*, Georg von: Geschichte der baltischen Staaten. Stuttgart u. a. 1970. Wichtige neuere Aufsätze zur baltischen Geschichte im 20. Jahrhundert rezipieren sie dagegen nicht: *Feest*, David: Abgrenzung oder Assimilation. Überlegungen zum Wandel der deutschbaltischen Ideologien 1918–1939 anhand der ‚baltischen Monatsschrift‘. In: Zeitschrift für Ostforschung 45, 1996, 506–543; *Hatlie*, Mark: Die Welt steht Kopf. Die Kriegserfahrungen der Deutschen in Riga 1914–1919. In: Jahrbuch des baltischen Deutschtums 49, 2002, 175–202; *Briggemann*, Karsten: Legenden aus dem Landeswehrkrieg. Vom ‚Wunder an der Düna‘ oder Als die Esten Riga befreiten, Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 52, 2002, 576–591.
- 12 Zur Wahrnehmung von Krieg und Revolution durch die Deutschbalten *Hatlie*, Welt (wie Anm. 11), 2002, 175–202; zur Deutung der Revolution durch baltische Theologen *Wittram*, Heinrich: Selbstbehauptung und Glaubensbindung. Theologische Reflexionen im deutschbaltischen Kirchenwesen als Antwort auf Zeitereignisse 1919–1939. In: Zeitschrift für Ostforschung 23, 1974, 598–622; skizzenhaft zu Rezeptionswegen nach Deutschland, Wirkung und Verbreitung im deutschen Protestantismus *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 123–131; zur Rezeption in Deutschland während der Weimarer Republik (aufgrund der württembergischen Kirchenpresse) *Trauthig*, Michael: Im Kampf um Glaube und Kirche. Eine Studie über Gewaltakzeptanz und Krisenmentalität der württembergischen Protestanten zwischen 1918 und 1933 (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 27). Leinfelden-Echterdingen 1999, 245–250.

keine zusammenhängende, auf breitem Quellenmaterial fußende Einzelstudie.

I. Ereignisgeschichtlicher Überblick

Im 13. Jahrhundert hatte sich in den Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland ein politisches Gemeinwesen herausgebildet, in dem die aus Esten und Letten bestehende Bevölkerung durch eine dünne deutschbaltische Oberschicht dominiert wurde. Diese Oberschicht bestand aus Adeligen mit Grundbesitz, akademisch gebildeten Literaten und dem Stadtbürgertum. Sie prägte das politische Gemeinwesen, die Kultur und das seit der Reformation lutherische Kirchenwesen. Sozialer Aufstieg der Esten und Letten war bis in das 19. Jahrhundert hinein mit einer kulturellen Germanisierung verbunden. Die nach feudalistischem Muster organisierte Autonomie der Ostseeprovinzen blieb auch nach der Einbeziehung des Baltikums in das Russische Imperium ab 1721 bestehen. Diese sozialen Verhältnisse prägten die Mentalität des baltischen Deutschtums¹³.

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts war das Gesellschaftssystem im Baltikum in Fluss geraten. In den Städten formierte sich ein bürgerliches lettisches bzw. estnisches Milieu und die ersten nichtdeutschen Studenten an der Landesuniversität Dorpat (Tartu) lehnten die Assimilation ans Deutschtum ab. Das „nationale Erwachen“ der Esten und Letten war mit einer Abgrenzung von den Deutschbalten verbunden, die in der stark rezipierten Formel von der „700jährigen Knechtschaft“ unter den Deutschen gipfelte¹⁴. Diese Verbindung von nationalen und sozialen Vorwürfen wurde später auch von der lettischen und estnischen sozialistischen Bewegung übernommen. Die Kritik richtete sich auch gegen das von

13 Vgl. *Rothfels*, Hans: Reich, Staat und Nation im deutsch-baltischen Denken. Vortrag bei der öffentlichen Sitzung der Gelehrten Gesellschaft zu Königsberg am 12. Januar 1929. Halle (Saale) 1930; zur Geschichte des Baltikums *Tuchtenhagen*, Ralph: Geschichte der baltischen Länder. München 2005.

14 Vgl. am lettischen Beispiel *Hirschhausen*, Ulrike von: Die Grenzen der Gemeinsamkeit. Deutsche, Letten, Russen und Juden in Riga 1860–1914. Göttingen 2006, 120–135.

deutschbaltischen Pastoren dominierte Kirchenwesen¹⁵, dem unter der polemischen Formel „Herrenkirche oder Volkskirche“ die enge Verbindung mit der politischen Herrschaft des Adels zum Vorwurf gemacht wurde. So wurde besonders das Patronatsrecht der deutschbaltischen Gutsherren angegriffen. Dies führte bereits im späten 19. Jahrhundert zu Massendemonstrationen gegen die Amtseinsetzung missliebiger deutschbaltischer Pastoren¹⁶.

Dieser Emanzipationsprozess der Esten und Letten vollzog sich graduell und wurde von der deutschbaltischen Oberschicht in seiner Tragweite lange nicht erkannt. Weit aufmerksamer beobachteten die Deutschbalten Bestrebungen des Zarenregimes, im Zuge einer imperialen politischen Zentralisierung des Russischen Reiches die politische und kulturelle Autonomie der Ostseeprovinzen einzuschränken. Dies geschah, indem das Russische als Hauptsprache des Bildungswesens durchgesetzt und die ständische Autonomie abgebaut wurde. Diese so genannte Russifizierung war direkt gegen die deutschbaltische Dominanz in den Ostseeprovinzen gerichtet¹⁷. Für die deutschbaltische Oberschicht wurde die Russifizierung, die als Bedrohung der eigenen Identität wahrgenommen wurde, ein wichtiger Anlass zum Ausbau eines eigenen Identitätsbewusstseins.

Dies zeigte sich auch im kirchlichen Bereich. In den 1840er Jahren war es aufgrund von sozialer Unzufriedenheit, orthodoxer Werbung und unbestimmten Gerüchten über Landzuteilungen an orthodoxe Konvertiten zu Massenkonzersionen von Esten und Letten zur russisch-orthodoxen Staatskirche gekommen¹⁸. Viele

15 Zur sozialen Stellung der Pastoren, deren Pastorate z. T. den Umfang kleiner Rittergüter hatten, vgl. *Rauch*, Georg von: Das baltische Pfarrhaus. In: *Kirche im Osten* 5, 1962, 98–117.

16 Vgl. *Ketola*, Mikko: *The Nationality Question in the Estonian Evangelical Lutheran Church 1918–1939*. Helsinki 2000, 24; *Lenz*, Wilhelm: *Zur Verfassungs- und Sozialgeschichte der baltischen evangelisch-lutherischen Kirche 1710–1914*. In: *Wittram*, Reinhard (Hg.): *Baltische Kirchengeschichte*. Göttingen 1956, 110–129, hier 127.

17 *Tuchtenhagen*, *Geschichte* (wie Anm. 13), 60f.

18 Vgl. *Hatlie*, Mark: *Crisis and Mass Conversion. Russian Orthodox Missions in Livonia, 1841–1917*. In: *Keul*, Istvan (Hg.): *Religion, Ethnie, Nation und die Aushandlung von Identität(en)*. Regionale Religionsgeschichte in Ostmittel-

dieser Konvertiten und ihrer Nachkommen baten im späten 19. Jahrhundert um Wiederaufnahme in die lutherische Kirche, bzw. um die Gewährung von Kasualien. Dies war nach staatlichem Recht illegal, wurde aber trotz Sanktionen vom deutschbaltischen Klerus gewährt. Hierbei fand in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Umschwung in der Motivation statt. War diese zunächst seelsorgerlich motiviert, betonten Pastoren später verstärkt die Verteidigung des lutherischen und kulturell „deutschen“ Charakters der Ostseeprovinzen¹⁹.

Die sozialen und nationalen Spannungen entluden sich in der sozialistischen Revolution von 1905, die in den Ostseeprovinzen einen besonders heftigen Charakter annahm und in Ausläufern bis 1907 dauerte. Sie ging von Streiks in den Städten aus, erfasste aber auch den ländlichen Bereich, wo vor allem Gutshöfe zu einer Zielscheibe der Aktionen wurden. Der „weiße Terror“ militärischer Strafkommandos übertraf mit seinen Hinrichtungen die Zahl der Opfer revolutionärer Gewalt dann aber um ein Zehnfaches²⁰. Eine Besonderheit der Revolution im Baltikum war ihre betonte Kirchenfeindlichkeit. Kirchen wurden zum Objekt symbolpolitischer revolutionärer Aktionen. Es kam zu Gottesdienststörungen, die teilweise den Charakter revolutionärer Antigottesdienste annahmen. Diese „Kirchendemonstrationen“, welche die Bevölkerung weitgehend hinnahm, wurden zum Markenzeichen der Revolution im Baltikum²¹.

Für die deutschbaltischen Pastoren waren diese Kirchendemonstrationen als Zeichen des Verlustes ihrer Autorität traumatisch. Hinzu kamen nach dem Einsetzen der militärischen Strafexpeditionen gezielte Attentate, denen bis 1907 insgesamt fünf Pastoren zum

und Südosteuropa. Berlin 2005, 115–145.

19 Überzeugende Analyse in *Hirschhausen*, Grenzen (wie Anm. 14), 300–316.

20 Zum Verlauf der Revolution im Baltikum vgl. *Benz*, Ernst: Die Revolution von 1905 in Estland, Livland und Kurland (1). In: *Acta Baltica* 28, 1990, 19–167; *Ders.*, Die Revolution von 1905 in Estland, Livland und Kurland (2). In: *Acta Baltica* 29, 1991, 117–196.

21 Vgl. *Benz*, Revolution 1 (wie Anm. 20), 99–107.

Opfer fielen²². Vor diesem Hintergrund entwickelte sich innerhalb des deutschbaltischen Kirchenwesens eine Deutung der eigenen Situation als eines drohenden Martyriums. Sie wird beispielhaft an den Äußerungen des Propstes von Kandau (Kandava), Alexander Bernewitz, auf einer kurländischen Synode deutlich: „Gott helfe uns, wenn es sein muß, mit Ehren für Seine Sache fallen zu können, Seine Fahne hochhalten bis in den Tod und Seine Sache vertheidigen, sei es auch mit dem Opfer!“²³ Diese Deutung der Toten als Märtyrer wurde zwar vor 1919 nicht dominant, sollte aber als Hintergrund für die Deutung der Ereignisse von 1919 nicht vernachlässigt werden. Insgesamt wurde trotz vereinzelter Reformversuche die Botschaft von 1905 nicht erkannt und die Verhältnisse im Baltikum blieben bis 1914 weitgehend unverändert²⁴.

Nach Beginn des Ersten Weltkrieges verschärfte sich das Verhältnis der Ethnien im Baltikum erneut. Besonders die Deutschbalten unterlagen einer starken Beschränkung. So wurde die deutsche Sprache vollkommen aus dem öffentlichen Leben verbannt, allein die Kirche blieb als stabilisierender Faktor deutschbaltischer Identität übrig²⁵. Vor diesem Hintergrund fand ein Wechsel deutschbaltischer Loyalität vom Zarenregime in Richtung des Deutschen Reiches statt. Dies wurde besonders in der Provinz Kurland deutlich, die ab 1915 von reichsdeutschen Truppen besetzt war. Die Deutschbalten arbeiteten hier von Beginn an mit den Besatzern zusammen. Das gleiche galt auch für den Rest der Ostseeprovinzen, die 1917 (Riga und einige Inseln) bzw. 1918 von deutschen Truppen besetzt wurden. Hier spielten schon erste Erfahrungen mit der kommunistischen Oktoberrevolution eine Rolle. Höhepunkt der Kooperation war die Ausrufung eines Vereinigten Herzogtums unter der Herrschaft Kaiser Wilhelms II. im November 1918; eine

22 *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 133f.

23 *Bernewitz*, Alexander: Das geistliche Amt und die sociale Revolution 1905/06. In: *Thabor Bote* 9/10, 1906, 49–58. Bernewitz gehörte zu den Opfern des Jahres 1919.

24 *Wittram*, Reinhard: *Baltische Geschichte. Die Ostseelände Livland, Estland und Kurland 1180–1918*. München 1954, 235f.

25 Vgl. für Riga *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 179–189.

Politik, die nicht der Verständigung mit der estnischen und lettischen Mehrheitsbevölkerung diene²⁶.

Durch die Niederlage vom 11. November 1918 hatten die Planungen für eine „deutsche Zukunft“ des Baltikums etwas Irreales und wurden vollkommen obsolet, als kommunistische Truppen fast das gesamte spätere Lettland und große Teile Estlands besetzten und dort eigene sozialistische Räterepubliken etablierten. Im Bereich dieser Räterepubliken entluden sich die bereits aus der Revolution von 1905 bekannten sozialen, nationalen und ideologischen Konfliktlinien der Gesellschaft in den Ostseeprovinzen. Verschärft wurde diese Revolutionserfahrung noch durch den Mangel an Nahrungsmitteln²⁷. Unter diesen Bedingungen gerieten wiederum die Pastoren in die Schusslinie der Revolution. Insgesamt wurden 1918/19 32 lutherische Pastoren getötet, acht weitere erlagen den Folgen kommunistischer Haft; insgesamt überlebten mehr als zehn Prozent der baltischen Pastoren das Jahr 1919 nicht.

Wiederum wirkten hier nationale, soziale und ideologische Antagonismen zusammen, wobei sich einige der Pastoren tatsächlich an den Planungen für eine deutsche Zukunft beteiligt hatten. Dennoch fielen neben deutschbaltischen Pastoren auch fünf Letten und ein Este der „Schreckenszeit“ zum Opfer²⁸. Mehrere dieser Pastoren hätten die Möglichkeit gehabt, sich vor den heranrückenden Truppen in Sicherheit zu bringen und lehnten diese Möglichkeit bewusst ab²⁹. Ferner war die Zeit der Räterepubliken gerade für die Deutschbalten eine Zeit, in der religiöse Weltdeutungen an Plausibilität gewannen. Die Schicksale der Pastoren wurden daher sehr bewusst wahrgenommen³⁰. Die Deutung der Tode als Martyrium war also keine reine

26 Vgl. *Rauch*, *Geschichte* (wie Anm. 11), 43–49.

27 Vgl. für Riga *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 191–201.

28 Vgl. *Hermle*, *Märtyrer* (wie Anm. 9), 139–143.

29 Ein markantes Beispiel für einen solchen Entscheidungsprozess *Hahn*, *Anny*: D. Traugott Hahn weiland Professor an der Universität Dorpat. Ein Lebensbild aus der Leidenszeit der baltischen Kirche. Heilbronn ²1931, 164–180.

30 Vgl. *Hatlie*, *Welt* (wie Anm. 11), 194f.

Konstruktion ex post, sondern entsprach zumindest teilweise der Selbstdeutung der Pastoren.

Das Ende der sozialistischen Räterepubliken kam, als instabile Koalitionen aus deutschbaltischen Milizen, estnischer bzw. lettischer bürgerlichen Truppen und (in Lettland) reichsdeutscher Freikorps gegen sie vorgingen. Das Gebiet Estlands war bereits im Februar 1919 ganz von bürgerlichen Truppen besetzt. Wegen interner militärischer Auseinandersetzungen zwischen Deutschen und Letten, in die Ende Juni 1919 auch estnische Truppen im Interesse der bürgerlichen Letten eingriffen, dauerten die Kämpfe in Lettland bis zum Herbst 1919 an. Allerdings waren nach der Einnahme Rigas durch deutschbaltische und deutsche Truppen am 22. Mai 1919 auch hier die Kommunisten weitgehend besiegt. Der Kampf zwischen Weiß und Rot folgte den Logiken eines entgrenzten und brutalisierten Guerillakrieges; durch diesen Hintergrund ist es zu erklären, dass viele der getöteten Pastoren Geislerschießungen kurz vor Ankunft der weißen Truppen zum Opfer fielen. Dies geschah u. a. am 14. Januar 1919 in Dorpat (Tartu), wo zu den 19 erschossenen Geiseln auch der lutherische Theologieprofessor Traugott Hahn und der orthodoxe Bischof Platon gehörten. Auch die 32 Opfer (darunter acht Pastoren) im Rigaer Zentralgefängnis wurden am 22. Mai 1919, kurz vor Ankunft deutscher Truppen, erschossen³¹. Der rote Terror wurde nach der Rückeroberung durch einen noch stärkeren weißen Terror beantwortet³². Die gegenseitige Eskalation von rotem und weißem Terror hatte also wesentlichen Anteil an dem hohen Blutzoll der Pastoren im Baltikum.

II. Gedenken im Baltikum

Obwohl nicht nur deutschstämmige Pastoren dem kommunistischen Terror zum Opfer gefallen waren, blieb die Erinnerung an sie doch

31 Vgl. zu den im Einzelnen sehr verwickelten Kampfhandlungen *Rauch*, *Geschichte* (wie Anm. 11), 50–71.

32 Treffende Würdigung in *Diner*, *Jahrhundert* (wie Anm. 10), 48–53.

weitgehend auf die Deutschbalten beschränkt³³. Ein Hauptgrund hierfür ist die Deutung des „Freiheitskrieges“ im estnischen und lettischen Diskurs. Die Kämpfe von 1919 galten nicht nur als Befreiung vom Kommunismus, sondern vorrangig als Auseinandersetzung mit den ehemaligen deutschbaltischen „Herren“; die Deutschbalten dagegen verstanden ihren Beitrag zur Bekämpfung der Revolution im Baltikum als einen selbstlos geleisteten „Landesdienst“. Besonders deutlich wurde diese gegensätzliche Erinnerungskultur an der Deutung des 22. Mai 1919, an dem die (Deutsch-) Baltische Landeswehr und reichsdeutsche Freikorps die Stadt Riga erobert und die kommunistischen Truppen vertrieben hatten. Während dieses Datum für die Deutschbalten eine geradezu mythische Qualität gewann, wurde es von Esten und Letten als eine weitere mit Terror verknüpfte Okkupation gedeutet³⁴.

Für die Deutschbalten bildete die Zeit nach 1919 einen schwierigen Lernprozess. Die ehemalige Führungsschicht musste mit ihrem neuen Status als nationaler Minderheit zurechtkommen. Sie erhielt zwar in beiden Staaten eine kulturelle Autonomie und konnte Vertreter in die nationalen Parlamente entsenden, doch waren die interethnischen Verhältnisse nicht unproblematisch. Die Agrarreformen in Estland und Lettland, durch welche die deutschbaltischen Adligen den Großteil ihres Grundbesitzes verloren, wurden z. B. von den Deutschbalten als eine antideutsche Maßnahme gedeutet, welche geeignet sei, sie ins Mark zu treffen. In der neuen Verfassung der Kirchen wurde den deutschen Gemeinden zwar eine institutionelle Autonomie zugesichert, doch kam es auch im kirchlichen Bereich zu zahlreichen Konflikten zwischen den Deutschbalten und der Mehrheit. Eine besondere Publizität erreichte sowohl in Reval (Tal-

33 Eine Ausnahme ist die estländische Universitätsstadt Dorpat (Tartu), wo das gemeinsame „Martyrium“ von Lutheranern und Orthodoxen zum Anlass interkonfessioneller und auch die Sprachgrenzen übergreifender Gedächtnisfeiern wurde; vgl. *Sedlatschek*, Joseph: Zum zehnten Jahrestag des 14. Januars 1919, dem Tage der Einweihung der Gedächtniskapelle im „Mordkeller“ zu Dorpat. Hg. vom Komitee zu dauernder Ehrung des Andenkens der Opfer des bolschewistischen Terrors im Keller der Dorpater Kreditkasse. Dorpat (Tartu) 21929.

34 Vgl. *Brüggemann*, *Legenden* (wie Anm. 11), 576–591.

linn) als auch in Riga der Konflikt, ob die Dome der jeweiligen Stadt weiterhin im Besitz ihrer deutschsprachigen Gemeinden bleiben sollten³⁵.

Diese Erfahrungen der Deklassierung mussten sich auch auf die Mentalität der Deutschbalten auswirken³⁶. Gerade das Ende der traditionellen Ordnung durch die Enteignung der Gutsbesitzer wurde als eine Bedrohung der sittlichen Ordnung und damit des deutschbaltischen Volkstums als Ganzes gesehen. Den Kirchenvertretern schwebte hierbei vor allem die Gefahr einer Säkularisierung der Deutschbalten vor Augen: „eine Loslösung unseres deutschbaltischen Volkstums von den geistigen Mächten unserer Kirche würden wir nicht überleben“³⁷. So betrachteten die deutschbaltischen Kirchenmänner alarmiert sämtliche Anzeichen einer Entkirchlichung der deutschbaltischen Volksgruppe und thematisierten sie in den Kirchenblättern. Immer wieder tauchte hierbei der Vorwurf auf, die Deutschbalten hätten aus der Vergangenheit nichts gelernt. Im Jahre 1921 beklagte beispielsweise der Rigaer Pastor Viktor Grüner anlässlich der Veranstaltung eines Maskenballs durch einen deutschbaltischen Verein:

„Und das nach Entbindung so urechter sittlicher Kräfte und eines urchristlich anmutenden Heroismus in schwerster Zeit, damals vor 2 Jahren! Was hilft der Hinweis auf die todesmutige Opferbereitschaft unserer wehrfähigen Jugend im Dienst der Heimat, was helfen unsere Gedächtnisfeiern für die Märtyrer ihrer Überzeugung und

35 Allgemein zu den Deutschbalten in der Zwischenkriegszeit *Garleff*, Michael: Deutschbaltische Politik zwischen den Weltkriegen. Die parlamentarische Tätigkeit der deutsch-baltischen Parteien in Estland und Lettland zwischen 1919 und 1939. Kiel 1969; zu den Kirchen *Kentmann*, Kurt / *Plath*, Gerhard: Aus dem Leben der deutschen evangelisch-lutherischen Gemeinden in Estland bis zur Umsiedlung 1939. Hannover-Döhren 1969; *Neander*, Wilhelm: Die deutschen ev.-luth. Gemeinden Lettlands im Jahre der Umsiedlung 1939. Hamburg 1966; *Ketola*, Question (wie Anm. 16).

36 Vgl. *Feest*, Abgrenzung (wie Anm. 11), 506–543.

37 So der Propst der Deutschbalten in Estland; vgl. *Mühlen*, Konrad von zur: Die Kirche und das baltische Deutschtum. In: DKbl. 3, 1922, Heft 3, 45f., hier 46.

Christengesinnung, wenn vom *Geist* des Jahres 1919 kaum noch etwas zu spüren ist?³⁸

Vor diesem Hintergrund unterstützte das deutsche Kirchenwesen in Lettland stark die Gedenkfeiern zum 22. Mai 1919, die alljährlich stattfanden. An einem bereits 1920 auf dem städtischen Friedhof aufgestellten Gedenkstein, der alle „Märtyrer“ der baltischen Kirche namentlich aufführte³⁹, fanden bis zur Umsiedlung der Deutschbalten im Jahre 1939 alljährlich am 22. Mai eine gottesdienstliche Gedenkfeier statt. Die dieser Feier zugrunde liegende Theologie wird in einem anonymen Entwurf für eine Hausandacht deutlich, der am 22. Mai 1921 im Kirchenblatt der deutschen Gemeinden Lettlands abgedruckt wurde⁴⁰. Der Autor geht von einer Theologie des Volkstums als göttlicher Schöpfungsordnung aus und kann von daher das Schicksal der Deutschbalten mit dem Bundesvolk Israel parallelisieren.

Die gesamte Andacht erhält daher einen alttestamentlichen Ton. So wird das Erleben des 22. Mai ausdrücklich mit dem Passahfest parallelisiert und durch die verwendete Sprache sakralisiert: „Ein Tag der Erlösung, so darf man den 22. Mai wohl ohne sich einer Uebertreibung schuldig zu machen, nennen [...] es war die Auferstehung zu neuem Leben“⁴¹. Im Gegensatz dazu dämonisiert der Autor die kommunistischen Gegner: „das waren Werkzeuge der Hölle, von denen uns nur Gott erlösen konnte“⁴². Im Sinne alttestamentlicher Geschichtstheologie wird die Bitte um Rettung am 22. Mai 1919 mit göttlicher Intervention beantwortet: „als Krankheit und Tod unseren Baltenstamm ganz auszurotten drohten, da sandte

38 *Grüner*, Viktor: Zu sittlicher Klarheit. In: Kbl. L. 2, 1921, Heft 12, 1–3, hier 2. [Hervorhebung durch Quelle].

39 Abbildung in *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 2. Der Stein wurde 2006 an seinem ursprünglichen Ort erneut aufgestellt (Information von Stephan Bitter).

40 Kbl. L. 2, 1921, Heft 20, 1–3. Ziel der Andacht ist neben der Vergegenwärtigung der Erlebnisse für die Erwachsenen v. a. die Unterweisung der Jugend.

41 Ebd., 2.

42 Ebd.

Gott, von dem allein alle noch Hilfe erwarteten, auch äußerliche Rettung⁴³. Die Ereignisse des 22. Mai und der gesamten „Schreckenszeit“ unter kommunistischer Herrschaft haben laut dem Andachtsentwurf zwei Pole: „Groß ward sein Ruhm, da er in kühnem, trotzigem Kampfe, der vor keiner Übermacht zurückschreckt und jede Gefahr verachtet, den mächtigen Gegner in die Flucht schlug. Höchste Ehre erwarb sich unser Stamm auf den Richtplätzen, wo Jungfrauen und Frauen, Pastoren und Gemeindeglieder voll Glaubenskraft singend, betend, bekennend in den Tod gingen für Gott und Recht“⁴⁴.

Neben den im Stile der Ordensritter als Kämpfer für die christlichen Tugenden Glaube, Liebe und Hoffnung⁴⁵ stilisierten Angehörigen der deutschbaltischen Miliz werden auch die Opfer der kommunistischen Herrschaft in betont heroischen Farben gezeichnet: „Aeußerlich besiegt, innerlich Sieger [...] in der Gemeinschaft mit dem ewigen Gott Heil und Trost suchend und findend, so sind sie von uns gegangen“⁴⁶. Das innere Widerstehen der „Märtyrer“ trat neben den ebenfalls von Gott gegebenen Kampfgeist der deutschbaltischen Milizionäre. Gleichzeitig verlieh die Deutung der Opfer als „Märtyrer“ ihrem Tod im Nachhinein einen Sinn: „Märtyrerblut war geflossen. Und darum war es heilige Trauer, und darum war es eine Trauer, die dennoch Segen birgt“⁴⁷. Das Gedenken betraf die „Märtyrer“ aber nicht allein in ihrem Glaubenszeugnis, sondern immer auch als Vertreter deutschbaltischer Identität. Dies wird besonders an einer Predigt des Rigaer Propstes August Burchard vom 22. Mai 1921 deutlich: „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 das

43 Ebd.

44 Ebd., 3.

45 Ebd., 2.

46 Ebd.

47 Ebd.

Martyrium unserer baltischen Heimat; stellvertretendes Sterben einzelner, von Gott Auserwählter, für uns alle.“⁴⁸

Das Gedenken an die „Märtyrer“ von 1919 hatte also für die deutschbaltischen Kirchenvertreter immer die Funktion einer Sinnstiftung. Sie konnte gerade die Leiden der Deutschbalten erklären helfen und sie im Nachhinein zu einem moralischen Sieg deklarieren. Die Entstehung eines solchen Deutungsmusters muss im Kontext der oben geschilderten Deklassierungserfahrungen der deutschbaltischen Volksgruppen in den unabhängigen Staaten Estland und Lettland gesehen werden.

Dennoch wurde das Gedächtnis an die Märtyrer von den deutschbaltischen Theologen gerade auch als Hinterfragung des gegenwärtigen Standes der deutschbaltischen Volksgruppen thematisiert: „Märtyrersterben gab uns Gott, damit wir Christusleben haben. Märtyrerblut aber, das mögen wir wissen, schreit gegen die gen Himmel, für die es umsonst geflossen“⁴⁹. Das Vorbild der „Märtyrer“ sollte nach dem Willen der Kirchenvertreter die deutschbaltische Volksgruppe zu einer stärkeren Frömmigkeit anleiten. Doch wurden die Theologen hier enttäuscht. Der Vorwurf, dass „die Märtyrerzeit unter dem roten Terror eine Episode zu bleiben“ und zu versinken droht in Gleichgültigkeit und Teilnahmslosigkeit“⁵⁰, wurde in den folgenden Jahren in der Diskussion deutschbaltischer Theologen zu einem Topos.

Während die deutschbaltischen Theologen das Gedenken der „Märtyrer“ sehr stark betonten, gedachte der größte Teil der Deutschbalten weit stärker der deutschbaltischen Gefallenen der Kämpfe von 1919. Dies bezeichnete der Rigaer Pastor und theologische Dozent Viktor Grüner 1929 kritisch als ein Ausweichen vor der Erinnerung an die Passion des Jahres 1919⁵¹. Das galt auch für die

48 Kbl. L. 2, 1921, Heft 21, 3.

49 Ebd.

50 Ev. Diaspora 12, 1930, 350.

51 *Grüner*, Viktor: Die seelischen Wirkungen der Zeit des Kommunistenterrors in Riga. In: Baltische Monatsschrift 60, 1929, 286–299; allerdings passt der Begriff Passion kaum zu den auch von Grüner verbreiteten heroischen Be-

Zeit nach 1929 und besonders nach 1933, als im Zuge der Gleichschaltung der deutschen Volksgruppen in Estland und Lettland völkische Orientierungen an Konjunktur gewannen⁵². Zwar wurde auch außerhalb der Kerngemeinde für die Opfer von 1919 der Begriff „Märtyrer“ verwendet⁵³, doch verlor diese Vokabel hier endgültig ihren christlichen Gehalt, den sie trotz bedenklicher Verschiebungen in Richtung eines völkischen Opferganges bei den deutschbaltischen Theologen noch hatte.

III. Wege der Rezeption nach Deutschland

Bereits seit Ende des 19. Jahrhunderts gab es eine kleine, gut vernetzte Gruppe von Deutschbalten, die im Deutschen Reich lebten und sich für die Belange ihrer Volksgruppe einsetzten. Zu ihnen gehörten herausragende Geisteswissenschaftler, etwa die Theologenfamilien Harnack und Seeberg⁵⁴. Baltische Emigranten beteiligten sich während des Ersten Weltkrieges intensiv an der Kriegszieldebatte und vertraten offensiv eine „deutsche Zukunft“ für die Ostseeprovinzen⁵⁵. Nach 1918 engagierten sich diese Kreise für die Organisation von deutschen Freikorps zur Abwehr des Kommunismus. Sie trugen maßgeblich zur Belastung des Verhältnisses von Esten, Letten und Deutschbalten bei⁵⁶.

Diese baltische Emigration wurde nach 1919 maßgeblich verstärkt; viele wichen den Kommunisten aus, andere verließen Estland und Lettland nach den Landreformen. Insgesamt waren 20.000

richten über das „Martyrium“ der baltischen Pastoren.

52 Vgl. *Wittram*, Selbstbehauptung (wie Anm. 12), 609–620.

53 Vgl. etwa *Wittram*, Reinhard: Die Geschichte der baltischen Deutschen. Grundzüge und Durchblicke. Stuttgart / Berlin 1939, 181f.

54 *Kaufmann*, Thomas: Die Harnacks und die Seebergs. ‚Nationalprotestantische Mentalitäten‘ im Spiegel zweier Theologenfamilien. In: *Gailus*, Manfred / *Lehmann*, Hartmut: Nationalprotestantische Mentalitäten. Konturen, Entwicklungslinien und Umbrüche eines Weltbildes. Göttingen 2005, 165–222.

55 Vgl. *Mann*, Bernhard: Das Baltikum in der deutschen Kriegszielpublizistik 1914–1918. Tübingen 1965.

56 *Krupnikov*, Peter: Lettland und die Letten im Spiegel der deutschbaltischen und deutschen Publizistik 1895–1950. Hannover-Döhren 1989, 251.

Deutschbalten von den verschiedenen Auswanderungswellen nach 1919 betroffen⁵⁷. Auch viele Pastoren kehrten ihrer Heimat den Rücken. Einige von diesen wichen nur den Kommunisten aus, kehrten aber nachher sofort ins Baltikum zurück; andere blieben im Deutschen Reich. Weitere gingen nach ihrer Befreiung aus kommunistischer Haft nach Deutschland, und wiederum blieben einige. Insgesamt 85 deutschbaltische Pastoren blieben dort für immer⁵⁸. Diese deutschbaltischen Emigranten hielten miteinander Kontakt und blieben auch weiterhin ihrer Heimat verbunden; allerdings kam es zwischen ihnen und den im Baltikum Verbliebenen mehrfach zu Konflikten um die Angemessenheit der eigenen Entscheidung im Baltikum zu bleiben bzw. nach Deutschland auszuwandern⁵⁹.

Instruktiv für das Selbstverständnis der deutschbaltischen Emigranten ist eine Predigt, die der ehemalige kurländische Generalsuperintendent Alexander Bernewitz⁶⁰ 1922 auf einer Versammlung von ausgewanderten deutschbaltischen Pastoren aus Kurland und Livland hielt. Er betonte: „Uns hat nicht Furcht vertrieben, sondern die Geradheit des Unbeugsamen“⁶¹. Bernewitz betonte, dass die Emigranten in den neuen Verhältnissen nicht leben könnten und so eine neue Sendung erhalten hätten: „Ich weiß keine Aufgabe, die uns an jenes Volk [die Letten, H. B.] mehr bände als an unser deutsches Volk“⁶². Der neue Auftrag, den Bernewitz den exilierten Pas-

57 Zahl nach *Wachsmuth*, Wolfgang: Von deutscher Arbeit in Lettland. Band III. Das politische Gesicht der deutschen Volksgruppe in Lettland in der parlamentarischen Periode 1918–1934. Köln 1953, 208.

58 Zahl nach *Grundmann*, Karl-Heinz: Deutschtumspolitik zur Zeit der Weimarer Republik: Eine Studie am Beispiel der deutsch-baltischen Minderheit in Estland und Lettland (Beiträge zur baltischen Geschichte 7). Berlin 1975, 316.

59 *Wittram*, Selbstbehauptung (wie Anm. 12), 601f.

60 1919 rechtzeitig vor der kommunistischen Besetzung Kurlands geflohen, seit 1923 Landesbischof in Braunschweig. Er ist nicht zu verwechseln mit seinem gleichnamigen Vetter, dem oben erwähnten Propst von Kandau (Kandava); vgl. *Kuessner*, Dietrich: Landesbischof D. Alexander Bernewitz 1863–1935. Vom Baltikum nach Braunschweig. Eine Studie. Büddenstedt 1985.

61 *Bernewitz*, Alexander: Exulantenpredigt. In: *Ev. Diaspora* 5, 1922/23, 34–36, hier 35.

62 Ebd.

toren stellte, galt dem durch die Niederlage von 1918 orientierungslos gewordenen deutschen Volk: „achtet doch nur darauf, wie unser armes Volk auf die schiefe Ebene hinabgleitet. Da liegen die Aufgaben für einen deutschen protestantischen Mann“⁶³. Bernewitz sah die Verfolgungen im Baltikum als mögliches Vorbild für Christenverfolgungen in Deutschland⁶⁴.

Auch der im Frühjahr 1919 aus kommunistischer Haft befreite ehemalige Pastor von Goldingen (Kuldiga), Rudolf Gurland⁶⁵, betonte in Predigten und Artikeln die Bedeutung des Vorbildes der „baltischen Märtyrer“ für die neue Heimat: „Deutschland in Dunkel und Finsternis – der Not, der Schmach, des Unglaubens –, es bedarf jetzt [...] des Zeugnisses der Märtyrer der deutschen Heimat, der evangelischen Kirche“⁶⁶. Zwar waren die Äußerungen von Gurland weit weniger politisiert als diejenigen des später in der Christlich-Deutschen Bewegung aktiven Bernewitz, doch bezogen sich beide auf das Vermächtnis der baltischen „Märtyrerkirche“. Beide sahen hier ein Vorbild für das unter den Folgen der Niederlage leidende deutsche Volk. Während aber Bernewitz die politische Orientierungslosigkeit und die Gefahr des Kommunismus betonte, sah Gurland die Hauptbotschaft in der Standhaftigkeit der „Märtyrer“, die auch den Deutschen wieder Festigkeit im Glauben lehren konnten.

Das Sendungsbewusstsein der Emigranten spiegelte sich in Vorträgen, Presseartikeln und Publikationen, in denen sie die Ereignisse

63 Ebd., 36.

64 *Bernewitz*, Alexander: Besprechung Anna Katterfeld, Die erste Blutzugin im Diakonissenkleide. In: AELKZ 53, 1920, 892.

65 Nach Befreiung aus kommunistischer Haft und Emigration zunächst beim Gustav-Adolf-Verein beschäftigt, später im hannoverschen Pfarrdienst, im Nationalsozialismus Amtsenthebung wegen seiner „halbjüdischen“ Abstammung; vgl. *Bitter*, Stephan / *Gurland*, Hans-Heinrich: Unsichtbare Kirche. Rudolf Gurlands Erleben des Bolschewismus und des Nationalsozialismus. Rheinbach 2000.

66 *Gurland*, Rudolf: Zur Erinnerung an Professor Traugott Hahn. In: AELKZ 53, 1920, 388–390, hier 390.

im Baltikum in Deutschland bekannt machten⁶⁷. Da sie meistens über ihren alten Wirkungskreis oder gar über eigene Erlebnisse berichteten, hatten diese Berichte die Aura der Authentizität. Gleichzeitig aber deuteten sie das Geschehen aus theologischer Perspektive, indem sie die „Märtyrer“ aus dem Baltikum explizit mit denen der Alten Kirche verglichen oder eine besondere Christusnähe ihres Leidens postulierten⁶⁸. So konnten sie das Bild der „baltischen Märtyrer“ in Deutschland maßgeblich prägen.

Eine herausragende Rolle bei der Vermittlung von Baltikumberichten nach Deutschland spielte der Rigaer Pastor Oskar Schabert⁶⁹. Schabert, der im Baltikum die Innere Mission aufgebaut hatte, wurde am 22. Mai 1919 aus kommunistischer Haft befreit und verbrachte einige Monate in Hamburg, ehe er nach Lettland zurückkehrte. Im September 1919 hielt er einen Vortrag vor der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz⁷⁰ und publizierte 1920 in der Agentur des Rauhen Hauses eine Broschüre über die Ereignisse von 1919, die in mehreren Auflagen bis 1930 eine Verbreitung von insgesamt 49 000 Exemplaren fand⁷¹. Zurück in Riga publizierte er 1926 im Furche-Verlag das „Baltische Märtyrerbuch“⁷², in dem er alle „Märtyrer“ von 1905 und 1919 ausführlich porträtierte. Dieses Buch, das bereits ein Jahr später als moderner Klassiker bezeichnet wurde⁷³, war die Grundlage für alle folgenden Rezeptionen der „baltischen Märtyrer“. Hinzu kam eine eigene Broschüre mit den

67 *Bernewitz*, Alexander: Die evangelische Kirche in den baltischen Landen. Wie es kam und was daraus werden mag. In: *Ev. Diaspora* 2, 1920/21, 34–41; *Gurland*, Rudolf: Bei den Bolschewiken. Selbsterlebtes. In: *AELKZ* 52, 1919, 354–358, 374–377; *Ders.*: Gotterleben in Gefängnissen. Kurland unter der Bolschewistenherrschaft 1919. Leipzig 1926.

68 So wird der Marsch von Geiseln aus Mitau (Jelgava) nach Riga von *Bernewitz* als *via dolorosa* bezeichnet; vgl. *AELKZ* 53, 1920, 229.

69 Vgl. auch *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126–130.

70 *Anon.* (d. i. *Schabert*, Oskar): Das Martyrium der baltischen Kirche. Von einem Balten. In: *AELKZ* 52, 1919, 952–955, 977–980.

71 *Schabert*, Oskar: Märtyrer. Die Leiden der baltischen Christen. Hamburg ⁴1926 (erste Auflage 1920).

72 *Ders.*: Märtyrerbuch (wie Anm. 10).

73 *AELKZ* 60, 1927, 1120.

Bildern der getöteten Pastoren, sowie weitere Schriften zu den Ereignissen von 1919⁷⁴.

Schabert betonte wie auch die Vertreter der Emigration in seinen Vorträgen die Einbettung der Ereignisse von 1919 in die Gesamtgeschichte der Deutschbalten, die er als einen dauernden Kampf gegen Russifizierung, nationalen „Chauvinismus“ der Esten und Letten und den Sozialismus betrachtete; was schließlich seinen Höhepunkt in den „Martyrien“ von 1919 gefunden habe⁷⁵. Der Deutung der Ereignisse von 1919 als Martyrium maß Schabert eine starke Bedeutung zu, ja er erklärte dieses „Martyrium“ zu einem Weckruf für die gesamte Christenheit: „Ach, daß sich aus ihrem Blute ein Segensstrom ergieße über die ganze Christenheit [...] Märtyrerblut ist die gewaltigste Predigt an die Christenheit“⁷⁶. Schabert entwarf auf der Grundlage des Erlebten eine eigene Märtyrertheologie, die er theologisch durch Bezugnahme auf Luther und die Alte Kirche abzusichern versuchte⁷⁷. Er betonte dabei die Notwendigkeit eines evangelischen Märtyrergedächtnisses als Vorbild für die christliche Existenz. Dabei blieb sein Verständnis des Martyriums „altkirchlich und reformatorisch geprägt“⁷⁸. Aus diesem Grund beschränkte er sich auch weitgehend auf die Pastoren, da man nur bei ihnen sicher sein könne, dass sie christliche Märtyrer seien. Die Kommunisten hätten sie nämlich wegen ihres Amtes verfolgt⁷⁹.

Die Hochschätzung der „Märtyrer“ war bei Schabert mit einer massiven Dämonisierung des Kommunismus verbunden: „Er spür-

74 *Schabert*, Oskar: Bilder und Aussprüche baltischer Märtyrer und Konfessoren. Berlin 2¹⁹³² (erste Auflage Riga 1926); *Ders.*: Propst Dr. phil. Karl Schlau. Pastor zu Salis (Treu dem Evangelium. Märtyrerbilder aus der evangelischen Kirche Heft 1). Erlangen 1924; *Ders.*: Der Märtyrer D. Traugott Hahn. Dorpat / Berlin 1935; *Ders.*: Marion von Klot. Ein Lebensbild o. O. o. J. [Riga 1935].

75 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 22–49.

76 *Schabert*, Märtyrer (wie Anm. 71), 65f.

77 *Ders.*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 11–21.

78 *Kurschat*, Andreas: Martyrien des 20. Jahrhunderts. Voraussetzungen und Prinzipien ihrer Dokumentation. In: *Kurschat / Schultze*, Ende (wie Anm. 3), 33–48, hier 34.

79 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 47f.

te“, schrieb 1936 seine Biographin Anna Katterfeld, „hinter dem grausigen Zeitgeschehen die Hand *des* Feindes, der ein Mörder von Anfang an ist“⁸⁰. Schabert deutete den Kommunismus als ein apokalyptisches Zeichen der nahenden Endzeit und einen direkten Vorboten des kommenden Antichristen. Diese Deutung klang bereits in seinen ersten Schriften an und verfestigte sich in den 1920er Jahren⁸¹. So deutete er die Verfolgungen im Baltikum als den Versuch, die Kirche als eine die Sittenlosigkeit und damit das Weltende aufhaltende Macht (vgl. 2 Thess. 2,7) auszuschalten: „Man wollte die Pastoren los sein, diese unbequemen Mahner, die Mord und Brandstiftung, Diebstahl und Raub beim rechten Namen nannten“⁸².

Dieser christlich inspirierte Antikommunismus blieb nicht nur Rhetorik, sondern motivierte ihn zur Gründung der „Baltischen Russlandarbeit“, die seit 1929 durch den Ausschuss für Internationale Diakonie unterstützt wurde. Schabert hielt Kontakte zu protestantischen Russlanddeutschen aufrecht, machte über einen Pressedienst Entwicklungen in Russland der deutschsprachigen Öffentlichkeit bekannt und organisierte Hilfeleistungen sowie evangelistische Aktivitäten⁸³. Hierbei machte seine Einstellung zur russisch-orthodoxen Kirche eine Wandlung durch. Hielt er diese 1919 noch für einen Bestandteil der „Pharaonennatur“⁸⁴ des Russischen Reiches, betonte er später immer stärker die Gemeinsamkeiten der beiden Kirchen in einer Ökumene des Leidens⁸⁵.

80 *Katterfeld*, Anna: Oskar Schabert. Ein Rufer Gottes. Erlangen 1936, 22.

81 Einschlägig *Schabert*, Oskar: Was der Bolschewismus den Christen zu sagen hat. Berlin 1929.

82 *Schabert*, Märtyrerbuch (wie Anm. 10), 34. Zum Katechon vgl. *Schabert*, Bolschewismus (wie Anm. 81), 7. Auffällig ist, dass auch neuere Publikationen dieses Motiv aufnehmen, ohne die Stilisierung in Schaberts Darstellung zu benennen vgl. *Mensing*, Martyrien (wie Anm. 5), 126; *Hermle*, Märtyrer (wie Anm. 9), 141.

83 Vgl. *Schabert*, Oskar: Baltische Russlandarbeit. Berlin-Spandau 1931.

84 *Schabert*, Martyrium (wie Anm. 70), 954.

85 Vgl. *Schabert*, Oskar: Das Sterben des Revalschen Bischofs Platon und der Oberpriester Belschanitzky und Bleiwe in Dorpat im Jahre 1919. Nach der Märtyrerakte und anderen Zeugnissen kurz zusammengestellt. Riga 1932.

Für die Vermittlung der Berichte aus dem Baltikum nach Deutschland sind neben diesen Beiträgen von Deutschbalten auch das Interesse des Vereinsprotestantismus zu nennen. Hier ist besonders der Gustav-Adolf-Verein wichtig. Dieser hatte bereits im Ersten Weltkrieg seine Arbeit auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt und hier an der geplanten „deutschen Zukunft“ des Baltikums mitgearbeitet⁸⁶. Auch während der Kämpfe von 1919 versuchte der Gustav-Adolf-Verein den Exulanten und, soweit wie möglich, den im Lande verbliebenen Deutschbalten zu helfen. Hierbei wurde national und moralisch argumentiert: „Wie viel sicheres Vertrauen auf deutsche Treue und Kraft mußte bei unseren baltischen Brüdern zusammenbrechen“⁸⁷. Gleichzeitig bot der Gustav-Adolf-Verein auf seinen Tagungen deutschbaltischen Emigranten ein Forum für ihre Berichte, die so evangelische Multiplikatoren in Deutschland erreichen konnten⁸⁸. Auch in den 1920er und 1930er Jahren wurden die deutschen Gemeinden in Estland und Lettland weiter vom Gustav-Adolf-Verein unterstützt⁸⁹. Vor diesem Hintergrund wurde der Hinweis auf das Schicksal der „baltischen Märtyrer“ die gesamten 1920er und 1930er Jahre hindurch immer wieder thematisiert, wobei sich nationale und religiöse Topoi mischten⁹⁰.

86 Vgl. *Wittram*, Heinrich: Diaspora-Existenz und zwischenkirchliche Hilfeleistung in den Spannungsfeldern baltisch-evangelischer Kirchen. In: *Zeitschrift für Ostforschung* 37, 1988, 240–260, hier 241–244.

87 *Anon.*: Exulantennot. In: *Ev. Diaspora* 1, 1919/20, 76–79, hier 76.

88 So hielt der spätere Bischof der deutschen Gemeinden in Lettland im Frühjahr 1919, noch vor der Einnahme Rigas, einen Vortrag auf einer Tagung des Vereins; vgl. *Poelchau*, Peter Harald: Um Volkstum und Glauben. Bilder aus dem Erleben der deutsch-evangelischen Balten. In: *Ev. Diaspora* 1, 1919/20, 33–61.

89 Vgl. *Grundmann*, Deutschtumspolitik (wie Anm. 58), 311–335, 646–655.

90 Vgl. etwa *Geißler*, Bruno (Hg.): *Die Glaubensgenossen: Hilfsbuch für evangelischen Religionsunterricht und Gemeindejugendarbeit*. Frankfurt/M. 1937, 74, 88.

IV. Die Wirkung im Deutschen Reich

Als Hintergrund für die Wirkung der Baltikumsberichte in Deutschland muss die Erfahrung von Revolution und Versailles in Betracht gezogen werden. Gerade die Gefahr einer Radikalisierung der Revolution löste 1919 Ängste aus. „Das Geschehen [im Baltikum, H. B.] symbolisierte für viele Protestanten paradigmatisch das, was im eigenen Land an Christenverfolgungen durch den Sozialismus noch zu erwarten war“⁹¹. So wurden in der kirchlichen Presse 1919 und 1920 wiederholt auf die Ereignisse im Baltikum verwiesen, um die Christenfeindschaft des Kommunismus zu demonstrieren⁹². Hierbei wurde die Komplexität der Situation im Baltikum nicht berücksichtigt, sondern der Kommunismus allein als Antichristentum gedeutet und im Übrigen ungenügend vom Sozialismus unterschieden⁹³.

Neben dieser Furcht vor einer kommunistischen Revolution in Deutschland, die durch die bürgerkriegsähnlichen Kämpfe des Jahres 1919 eine scheinbare Plausibilität erhielt, wurden die „baltischen Märtyrer“ aber gleichzeitig als Vorbilder für eine Synthese von Deutschtum und Glauben gedeutet. So begründete der Kölner Pfarrer Ludwig Schneller, der das von seinem Vater gegründete Syrische Waisenhaus (Jerusalem) in Deutschland repräsentierte, sein Engagement für nach Deutschland geflohene deutschbaltische Waisen mit dem besonderen Charakter der baltischen Geschichte: „Über allen schwebte das Doppelpanier: Deutschtum und evangelischer Glaube“⁹⁴. Sein Engagement für eine christliche und deutsche Erziehung der Waisen begründete er mit dem Interesse des deutschen Volkes: „So werden die Kinder der Märtyrer, anstatt zugrunde-zugehen noch ein Segen werden für unser eigenes tief gedemütigtes

91 *Trauthig*, Kampf (wie Anm. 12), 246.

92 Vgl. etwa *Busch*: Vom Bolschewismus. In: AELKZ 53, 1920, 959–961, hier 959.

93 *Trauthig*, Kampf (wie Anm. 12), 250.

94 *Schneller*, Ludwig: Ein vorübergehendes Rettungswerk des Syrischen Waisenhauses. In: Der Bote aus Zion 35, 1919 Heft 4, 18–26, hier 19.

Volk“⁹⁵. Bei Schneller wie bei anderen Autoren war die Verteidigung von Volkstum und Glauben durch die „baltischen Märtyrer“ gleichzeitig ein Vorbild für die deutschen Christen, die sich an dem Geist der „Märtyrer“ orientieren sollten. Man kann hier zu Recht von einem „positiven Gegenbild des bolschewistischen Feindbildes“⁹⁶ sprechen.

In den Jahren 1919 und 1920 wurden die Ereignisse im Baltikum den protestantischen Kerngemeinden durch Vorträge, Presseartikel und Broschüren bekannt gemacht. Sie erhielten so Eingang ins kollektive Gedächtnis des konservativen protestantischen Milieus. In den 1920er Jahren wurde die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ in der evangelischen Publizistik regelmäßig aktualisiert. So verwies der kurmärkische Generalsuperintendent Otto Dibelius in der Debatte um „Das Jahrhundert der Kirche“ auf die Bollwerkfunktion des deutschen Protestantismus gegen den Kommunismus sowie die Möglichkeit künftiger Verfolgung: „Und deutsche Geistliche und deutsche Christen überhaupt – sie werden für ihren Herrn nicht schlechter zu sterben wissen als die Brüder im Baltenland“⁹⁷. Auch in den Jahren scheinbarer Konsolidierung der Weimarer Republik diente die Erinnerung an die Ereignisse im Baltikum einmal der Warnung vor Kommunismus und Sozialismus und ferner dem Aufruf zu einer Nachahmung dieser Vorbilder. Auch hier gehörten religiöse und nationale Erwägungen eng zusammen.

Wiederum verstärkt wahrgenommen wurden die „baltischen Märtyrer“ nach 1928. In der Endphase der Weimarer Republik stieg die Furcht vor einer kommunistischen Machtübernahme in Deutschland wieder. Hinzu kam eine verstärkte Berichterstattung über antikirchliche Maßnahmen des stalinistischen Regimes, die in allen westlichen Kirchen von Protestmaßnahmen begleitet wurden⁹⁸.

95 Ebd., 25.

96 *Trautbig*, Kampf (wie Anm. 12), 249.

97 *Dibelius*, Otto: Nachspiel. Eine Auseinandersetzung mit Freunden und Kritikern des „Jahrhunderts der Kirche“. Berlin 1928, 24.

98 Vgl. *Meier*, Kurt: Sowjetrußland im Urteil der evangelischen Kirche (1917–1945). In: *Volkman*, Hans-Erich (Hg.): Das Russlandbild im Dritten Reich. Köln / Weimar / Wien 1994, 285–321, v. a. 292–302.

In der evangelischen Öffentlichkeit wurde erneut an die nun zehn Jahre zurückliegenden Ereignisse in Estland und Lettland erinnert. So hielt Anny Hahn, die Witwe des im Januar 1919 in Dorpat (Tartu) erschossenen Traugott Hahn, in dieser Zeit zahlreiche Vorträge evangelistischen Inhaltes, in denen sie besonders über das Erleben der baltischen Kirche berichtete. Auch die 1928 erschienene Biographie ihres Mannes hatte eine hohe Auflage⁹⁹.

Die „baltischen Märtyrer“ hatten gegenüber den Opfern der Kirchenverfolgung in Russland den Vorzug, dass sie für das deutsche evangelische Publikum im wahrsten Sinne des Wortes Gesichter hatten¹⁰⁰. Ihr Schicksal war durch die häufige Berichterstattung zumindest für die evangelische Kerngemeinde so präsent, dass der Begriff „baltische Märtyrer“ in der kirchlichen Publizistik ohne weitere Erläuterung verwendet werden konnte¹⁰¹. Die Ereignisse im Baltikum waren in das kollektive Gedächtnis des deutschen Protestantismus eingegangen und konnten bei Bedarf immer wieder herangezogen werden. In der Spätzeit der Weimarer Republik nützte diese Warnung vor dem „Bolschewismus“ vor allem dem Nationalsozialismus als vermeintlichem Damm gegen die kommunistische Gefahr. So konnte der Verweis auf die „baltischen Märtyrer“ als Legitimation für das Engagement evangelischer Christen in der NSDAP und bei den Deutschen Christen dienen¹⁰². Nach der Machtübernahme durch die Nationalsozialisten wurde die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ daher zunächst als Ausdruck der

99 *Hahn*, Traugott (wie Anm. 29). Zu Anny Hahns Vortragstätigkeit vgl. *Dies.*, *Es gibt einen lebendigen Gott. Ein Lebenszeugnis von Anny Hahn*. Metzingen ⁷1978, 163–176. Die Professorenwitwe hatte bereits vorher Predigten ihres Mannes herausgegeben: *Hahn*, Traugott: *Glaube an das Licht*. Ein Jahrgang Predigten nebst Anhang. Gütersloh ²1925 (erste Auflage 1920).

100 So treffend *Mensing*, *Martyrien* (wie Anm. 5), 126.

101 Vgl. *Trauthig*, *Kampf* (wie Anm. 12), 246 Anm. 368.

102 Vgl. für den württembergischen DC-Pfarrer Karl Hettler *Lächle*, Rainer: *Ein Volk, ein Reich, ein Glaube. Die „Deutschen Christen“ in Württemberg 1925–1960*. Stuttgart 1994, 22f.

Interessenkonvergenz zwischen evangelischer Kirche und nationalsozialistischem Regime genutzt¹⁰³.

Auch in den Jahren nach 1933 wurde in allen kirchenpolitischen Parteien der Deutschen Evangelischen Kirche immer wieder auf die „baltischen Märtyrer“ verwiesen. Besonders häufig geschah dies bei den Deutschen Christen; sie verwiesen besonders auf die Synthese von völkischen und christlichen Werten, die dieses Martyrium geprägt hätten. So verwendete der dem gemäßigten Flügel dieser Kirchenpartei zugehörige Religionspädagoge Hermann Werdermann in einem Unterrichtsentwurf das Beispiel „Traugott Hahn – Ein Märtyrer unserer Zeit“¹⁰⁴. Werdermann benutzte in seinem Beitrag völkische Sprache und betonte, dass die Schüler an den Gefahren des Kommunismus auch den Dank für die „Bewahrung“ Deutschlands vor einer kommunistischen Machtübernahme durch Hitler lernen sollten¹⁰⁵. Andere deutschchristliche Rezeptionen verbanden die Loyalitätserklärung an Hitler noch stärker mit einer direkten Übernahme der *Lingua Tertii Imperii*¹⁰⁶.

Auch auf der Seite der Bekennenden Kirche wurden die „baltischen Märtyrer“ immer wieder im Zusammenhang mit kritischer Abgrenzung zum Kommunismus zitiert, um so die von Seiten des Staates angezweifelte politische Loyalität zu demonstrieren¹⁰⁷. Daneben wurden sie immer wieder auch zu Vorbildern für den eigenen Kampf. So wurden die „baltischen Märtyrer“ in einer eigenen Unterrichtseinheit des hannoverschen Konfirmandenunterrichts als „Mär-

103 So in *Katterfeld*, Anna: Die erste Blutzeugin im Diakonissenkleide. Ein Dank. Bethel ³1933, 3.

104 *Werdermann*, Hermann: Christliche Persönlichkeiten unserer Zeit im Religionsunterricht der Volksschule. Leipzig 1936, 13–19; vgl. auch *Rickers*, Folkert: Orientieren statt Idealisieren. Kritische Anmerkungen zum Märtyrerbegriff aus Sicht der Religionspädagogik. In: *Mensing / Rathke*, Widerstehen (wie Anm. 5), 205–224, v. a. 211–213.

105 *Werdermann*, Persönlichkeiten (wie Anm. 104), 42.

106 Vgl. etwa *Pinding*, Edgar: Roter Sturm über dem Baltenland. Erlebtes und Erlittenes aus Rigas Schreckenstagen. Marburg (Lahn) ²1936.

107 Zu dieser Funktion antikommunistischer Stellungnahmen vgl. *Meier*, Sowjet-russland (wie Anm. 98), 307.

tyrer im Kampf um die Bibel¹⁰⁸ vorgestellt. Daneben wurden die Berichte aus dem Baltikum als Argument gegen Vorwürfe radikaler Nationalsozialisten verwendet, nach denen das Christentum den Charakter verweichliche und zu echter Vaterlandsliebe untauglich mache¹⁰⁹.

Auch 1939 wurde aus Anlass des 20jährigen Jubiläums der Ereignisse im Baltikum wiederum unabhängig von der kirchenpolitischen Ausrichtung in zahlreichen Presseartikeln und Kanzelverlautbarungen der „baltischen Märtyrer“ gedacht. Wieder wurde der nationale Aspekt unterschiedlich stark betont, doch war auch in bekennniskirchlichen Texten klar, dass sie „für ihren Glauben und ihr Deutschtum starben“¹¹⁰. Die Bezugnahme auf die „baltischen Märtyrer“ kann so als Teil eines Grundkonsenses interpretiert werden, der trotz aller Auseinandersetzungen den deutschen Protestantismus zusammenhielt und die politische Loyalität zum nationalsozialistischen Regime mit legitimierte. Auch Ende Juni 1941 versuchte der aus gemäßigten Vertretern der verschiedenen kirchenpolitischen Parteien bestehende Geistliche Vertrauensrat dieses einigende Potential zu nutzen. In einem Telegramm an Hitler begrüßten sie dessen Angriff auf die Sowjetunion und verwiesen dabei auch auf die „baltischen evangelischen Märtyrer vom Jahre 1918 [sic!]“¹¹¹. Der Intention nach sollte mit diesem Telegramm, das „in seiner schrecklichen Diktion alle bisherigen Treuebekundungen [übertraf]“¹¹², die Zustimmung zum Russlandfeldzug zum Ausdruck gebracht werden.

108 *Ausschuss für Konfirmandenunterricht in der Evang.-luth. Landeskirche Hannovers*: Kirchliche Jugendunterweisung. Eine Handreichung, Beilage zum kirchlichen Amtsblatt für die evang.-luth. Landeskirche Hannovers Jahrgang 1937, Stück 10, III. Kinderlehre, 10.

109 Vgl. etwa *Sénéchal*, Willy: Tapfere Pfarrer. Berichte aus der Wirklichkeit. Berlin 1939, 43.

110 *Hannoversches Sonntagsblatt* 72, 1939, 2.

111 *Telegramm des Geistlichen Vertrauensrates der Deutschen Evangelischen Kirche an den Führer 30.6.1941*. In: Gesetzesblatt der Deutschen Evangelischen Kirche. Ausgabe B (Altpreußen) 7, 9.7.1941, 31.

112 *Melzer*, Karl-Heinrich: Der Geistliche Vertrauensrat. Geistliche Leitung für die Deutsche Evangelische Kirche im Zweiten Weltkrieg? (AKiZ B 17). Göttingen 1991, 193.

Die allzu undifferenzierte Zustimmung sorgte aber dafür, dass das Telegramm in der Bekennenden Kirche einhellig abgelehnt wurde¹¹³.

Die häufige Thematisierung der „baltischen Märtyrer“ in der protestantischen Publizistik und ihre Verwendung als Topos lassen darauf schließen, dass sie in Teilen des protestantischen Milieus einen gewissen Bekanntheitsgrad hatten. Aus der häufigen Klage, dass die Ereignisse im Baltikum noch viel zu wenig bekannt seien¹¹⁴, ist aber zu ersehen, dass sich dieser Bekanntheitsgrad auf die theologisch und politisch konservativ geprägte Kerngemeinde beschränkte. In diesen Kreisen und auch bei vielen Theologen konnten die Berichte aus dem Baltikum bereits vorhandene antikommunistische und nationale Mentalitäten verstärken¹¹⁵.

V. Fazit

Die Untersuchung hat gezeigt, wie die bereits die Konfliktsituation im Baltikum bestimmenden nationalen und ideologischen Gegensätze das Gedenken an die „baltischen Märtyrer“ prägten. Dies gilt sowohl für die im Baltikum verbliebenen Deutschbalten, als auch für das Gedenken in Deutschland; die diesen Gegensätzen zugrunde liegende soziale Situation im Baltikum wurde dagegen völlig vernachlässigt. Dennoch kann man davon ausgehen, dass sich die 1919 getöteten Pastoren selbst als Märtyrer wahrgenommen haben; andererseits waren auch die Autoren, Prediger und Redner, die das Andenken der „baltischen Märtyrer“ pflegten, davon überzeugt, es mit echten christlichen Märtyrern und religiösen Leitfiguren zu tun zu haben.

Die umfangreiche Rezeption nach 1919 lässt sich nur durch die zeithistorische Situation erklären. Im Baltikum sollte die Bezugnah-

113 Ebd., 194–197.

114 So *Traub*, Gottfried: Zum Sonntag. In: *Eiserne Blätter* 9, 1929, 114–116.

115 Dies bezeugen Erinnerungen von Zeitgenossen, u. a. *Jetter*, Werner: Vaterlandsliebe. Eine Jugend in der Weimarer Republik. In: *Hermle*, Siegfried u. a. (Hg.): *Im Dienst an Volk und Kirche! Theologiestudium im Nationalsozialismus. Erinnerungen, Darstellungen, Dokumente und Reflexionen zum Tübinger Stift 1930–1950*. Stuttgart 1988, 16–42, hier 37.

me auf die „baltischen Märtyrer“ vor allem das in eine Krise geratene Deutschbaltentum stabilisieren helfen. In Deutschland gaben die Berichte einerseits der Furcht vor einer kommunistischen Machtübernahme, andererseits der Suche nach einer neuen Synthese von deutschem Volkstum und evangelischem Christentum Ausdruck. Sowohl im Baltikum, als auch in Deutschland soll die Erinnerung an die „baltischen Märtyrer“ aber primär zu einem christlichen Zeugnis auffordern.

Trotz dieses positiven Anliegens ist die Wirkungsgeschichte kritisch zu betrachten. In Deutschland verstärkten die Baltikumsberichte im konservativen protestantischen Milieu vorhandene Aversionen gegen Kommunismus und Sozialismus, und belasteten so auch das Verhältnis zur Republik. Im Nationalsozialismus schuf der gemeinsame Bezug auf die „Märtyrer“ noch da Gemeinschaft, wo nach der Barmer Theologischen Erklärung eigentlich Trennung angesagt war. Die weitere evangelische Märtyrerforschung muss auch diese bei allem guten Willen fatale Wirkung des evangelischen Märtyrergedächtnisses in der Zwischenkriegszeit berücksichtigen.