142

ANGELA ILIĆ (HG.)

Bekenntnis und Diaspora

Beziehungen und Netzwerke zwischen Deutschland, Mittel- und Südosteuropa im Protestantismus vom 16. bis 20. Jahrhundert

IKGS | Verlag Friedrich Pustet

Bekenntnis und Diaspora

Veröffentlichungen des Instituts
für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas
an der Ludwig-Maximilians-Universität München (IKGS)

Band 142

Herausgegeben von
Florian Kührer-Wielach und Konrad Gündisch

ANGELA ILIĆ (HG.)

Bekenntnis und Diaspora

Beziehungen und Netzwerke zwischen Deutschland, Mittel- und Südosteuropa im Protestantismus vom 16. bis 20. Jahrhundert

Verlag Friedrich Pustet
Regensburg

Gefördert von: Die Beauftragte der Bundesregierung für Kultur und Medien

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

© 2021 Verlag Friedrich Pustet, Regensburg
Gutenbergstraße 8 | 93051 Regensburg
Tel. 0941/920220 | verlag@pustet.de

ISBN 978-3-7917-3227-5
Reihen-/Umschlaggestaltung: Martin Veicht, Regensburg
Covermotiv: Svetloba upanja / Licht der Hoffnung, aus der Bildreihe SPOMIN–SANJE–UPANJE / ERINNERUNG–TRAUM–HOFFNUNG, Juni 2016, Acryl und Tusche auf Karton © Matej Metlikovič
Satz: Vollnhals Fotosatz, Neustadt a. d. Donau
Druck und Bindung: Friedrich Pustet, Regensburg
Printed in Germany 2021

eISBN 978-3-7917-7324-7 (pdf)

Unser gesamtes Programm finden Sie im Webshop unter
www.verlag-pustet.de

Inhalt

ANGELA ILIĆ — Einleitung 7

LUKA ILIĆ — Deutsch-südslawische Interferenzen bei der Reformation in Südosteuropa im 16. Jahrhundert 17

NORBERT FRIEDRICH — Die südosteuropäischen Mutterhäuser – ein diakonisches Netzwerk 41

BÉLA MAKKAI — Cultivating Denominational and National Identity in the Evangelical Reformed Mission Churches of Slavonia and Fiume (1868–1918) 77

KARL-REINHART TRAUNER — Relations between the Protestants in Maribor and Germany (1862–1945) 91

MARTIN ILLERT — Die deutsche evangelische Kirchengemeinde Sofia – ein protestantisches Netzwerk in Südosteuropa (1887–1944) 125

ANNA BISCHOF — Zwischen konfessionellen und nationalen Interessen. Überlegungen zum Engagement des Gustav-Adolf-Vereins in der Slowakei in der Zwischenkriegszeit 139

ANGELA ILIĆ — Zum Engagement des Gustav-Adolf-Vereins auf den Gebieten des heutigen Bosnien und Herzegowina, Kroatiens, Serbiens und Sloweniens in der Zeitspanne 1848–1945. Bestandsaufnahme und Forschungsdesiderate 153

KARL W. SCHWARZ — Zur evangelischen Diaspora in Slowenien vor und nach 1918. Der Pfarrer von Cilli/Celje Gerhard May als theologischer Zeitzeuge und Interpret 179

DANIELA SIMON — „Stiefmütterliche Behandlung“ und „Zurücksetzung“. Der Protestantismus im Unabhängigen Staat Kroatien (1941–1945) . . . 205

Liste der Abkürzungen 233

Personenregister 235

Ortsregister 238

Autorenverzeichnis 243

Einleitung

Der 500. Jahrestag des „Thesenanschlags" Martin Luthers 2017, der als Grundlage für das Jubiläumsjahr der protestantischen Reformation diente, brachte neue Impulse zur wissenschaftlichen Erforschung reformatorischer Ideen, Bewegungen, Persönlichkeiten, Netzwerke sowie deren Auswirkungen. Der Großteil der Forschungen und Überblicke – ob als Publikationen, Vorträge oder Ausstellungen – behielt jedoch die Reformation in den bereits relativ gut erforschten geografischen Gebieten Europas im Fokus, wo der Reichtum an aufbewahrten Quellen und historischen Objekten tiefgründige und vielfältige Studien ermöglicht. Dabei erfuhren auch verschiedene Länder Mittel- beziehungsweise Ostmitteleuropas (Polen, die Slowakei, Tschechien, Ungarn)[1] sowie die baltischen Staaten erhöhtes Interesse. Die Länder der Region, die heute als „Südosteuropa" bezeichnet wird, kamen dagegen etwas zu kurz. Es fanden zwar im Rahmen von Gemeindepartnerschaften und mithilfe transnationaler protestantischer Organisationen Begegnungen und wissenschaftliche Tagungen[2] statt, und auch in vereinzelten Publikationen wurde der Protestantismus in den Ländern Südosteuropas dargestellt.[3] Doch war die

1 Um einige an das Reformationsjubiläum geknüpfte Veröffentlichungen zu erwähnen: Joachim Bahlcke, Beate Störtkuhl, Matthias Weber (Hgg.): Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung. Berlin 2017; Matthias Donath, Lars-Arne Dannenberg, Harald Roth (Hgg.): Das Erbe der Reformation im östlichen Europa. Orte evangelischer Kultur und Geschichte in Polen, Russland, Tschechien, der Slowakei, Ungarn und Rumänien. Potsdam 2017; Maroš Nicák, Martin Tamcke (Hgg.): 500 Jahre der Reformation in der Slowakei. Berlin 2019.

2 Zum Beispiel die internationale Tagung „Reformacija u Europi i njezini odjeci. Povodom 500. obljetnice Lutherovih teza" [Die Reformation in Europa und ihre Echos. Anlässlich des 500. Jahrestages von Luthers Thesen], gehalten am 19. und 20. Oktober 2017 an der Philosophischen Fakultät der Josip-Juraj-Strossmayer-Universität in Esseg (kr. Osijek), bei der Vorträge zur protestantischen Thematik aus den heutigen Staaten Kroatien, Bosnien und Herzegowina, Serbien, Slowenien, Ungarn und Deutschland präsentiert wurden. Laibach (sl. Ljubljana), Rašica und Putzendorf (sl. Puconci, ung. Battyánd) in Slowenien wurden seit 2016 auf Initiative der Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa (GEKE) zu Reformationsstädten Europas und dadurch zu Etappen auf dem Europäischen Stationenweg gekürt. In Slowenien, wo der Reformationstag am 31. Oktober ein gesetzlicher Feiertag ist, wurde das Reformationsjubiläum unter der Schirmherrschaft des Präsidenten der Republik Slowenien, Borut Pahor, gefeiert.

3 Ankica Marinović, Ivan Markešić (Hgg.): 500 godina Protestantizma. Baština i otisci u hrvatskom društvu [500 Jahre Protestantismus. Sein Erbe und seine Spuren in der kroatischen Gesellschaft]. Zagreb 2018; Annamária Kónyová, Peter Kónya (Hgg.): Reformácia

allgemein geringe Zahl dieser Veranstaltungen symptomatisch für das mangelnde Interesse, das auch in der europäischen Erinnerungskultur in Bezug auf den Protestantismus am „Rande des Kontinents" zu beobachten ist.

Die Idee, den Entwicklungen und transnationalen Vernetzungen gerade in diesen Gebieten eine Veranstaltung zu widmen, in denen der Protestantismus häufig nur in Diasporaform existiert(e), entstand während des Reformationsjubiläumsjahres und wurde im Folgejahr realisiert. Der vorliegende Band basiert überwiegend auf den Beiträgen eines zweitägigen internationalen Workshops, der vom Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität München (IKGS) in Kooperation mit dem Internationalen Graduiertenkolleg „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts", ebenfalls an der LMU, im Juli 2018 in München veranstaltet wurde.

Der Workshop widmete sich dem Einfluss des deutschen Protestantismus und seiner Vernetzung in den Ländern Mittel- und Südosteuropas vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Ein besonderes Augenmerk galt dabei den protestantischen Diasporagemeinden, die bisher – in Vergleich zu zusammenhängenden, von Evangelischen bewohnten Territorien im heutigen Österreich, in Ungarn und in der Slowakei – relativ wenig wissenschaftliches Interesse erfahren haben.

Denn in den keineswegs als homogen zu bezeichnenden evangelischen Kirchenstrukturen Südosteuropas schlossen sich häufig nicht nur Vertreter unterschiedlicher Nationen und Sprachen, sondern auch unterschiedlicher evangelischer Bekenntnisse und Strömungen zusammen. Im Rahmen des Workshops haben Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus verschiedenen Ländern und Disziplinen den vielfältigen und weitgehend in einer Diasporasituation existierenden Protestantismus epochenübergreifend thematisiert und über die Dynamiken der Koexistenz in unterschiedlichen Mikroregionen reflektiert. Dabei wurde eine Bestandsaufnahme der bisher vorliegenden Untersuchungen und Theorien sowie die Identifizierung von noch zu erkundenden Forschungsfeldern angestrebt.

Bei dem Workshop wurden Themen wie die Verbreitung und Verwurzelung der protestantischen Reformation in Mittel- und Südosteuropa, konfessionelle sowie sprachliche und nationale Differenzierung unter den Protestan-

---

v strednej Európe / Reformáció közép-Európában / Reformation in Mittel-Europa. 2 Bände. Prešov 2018. Zu erwähnen wäre auch das in den Jahren 2017–2022 beim Collegium Carolinum in München von Martin Schulze Wessel und Martin Zückert geleitete und von Anna Bischof koordinierte Projekt *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der Slowakei im 20. Jahrhundert*.

ten Mittel- und Südosteuropas, die Position und Rolle der Protestanten in den Ländern dieser Regionen inmitten der politischen, sozialen und nationalen Zäsuren des 19. und 20. Jahrhunderts sowie nationale Agitationen und Nationalsozialismus behandelt.

„Südosteuropa" und „Mitteleuropa" sind moderne Konstrukte, die sich nicht auf die historischen Gegebenheiten der vergangenen Jahrhunderte projizieren lassen. Trotzdem können sie als hilfreiche Wegweiser für die Bezeichnung des groben geografischen Raums dienen, mit dem sich die Beiträge des vorliegenden Bandes beschäftigen. Er umspannt zum Teil voneinander weit entfernte Territorien und Orte, von der Slowakei bis nach Bulgarien, von Bosnien bis nach Bessarabien. Es handelt sich um sehr unterschiedliche Regionen, die ganz diverse Erfahrungen in politischer Organisation, religiöser Tradition oder nationaler Zusammensetzung mitbringen; vertreten sind dort zahlreiche Sprachen und Dialekte, Kulturen und Kulturräume, die aufeinandertrafen und -treffen. Auch die Vielfalt des Protestantismus, die sich in diesen Gegenden ausgeprägt hat und die in den Beiträgen geschildert wird, wird die Leser sicherlich überraschen.

Mittel- und Südosteuropa werden dabei nicht als separate Geschichtsregionen betrachtet, sondern als Gebiete, die bereits im 16. Jahrhundert oder durch spätere Migrationswellen, Missionierung oder karitative Arbeit vom Protestantismus nachhaltig berührt wurden – auch wenn Südosteuropa im geografischen Sinne am Rand der protestantischen Reformation stand. Die häufigen historisch-politischen Grenzverschiebungen machen überdies eine strenge Abtrennung dieser Gebiete voneinander kompliziert.

Aus diesen Gründen ist der Zugang im vorliegenden Band dezidiert transnational – im klaren Kontrast zur Mehrheit bisheriger wissenschaftlicher Arbeiten. Nicht nur kann die Geschichte Mittel- und Südosteuropas aus einem solchen Blickwinkel umfassend beschrieben und diskutiert werden, sondern nur so werden die Reichweite der Verbindungen und Vernetzungen im Protestantismus in ihrer ganzen Dimension sichtbar.

Transnationale wissenschaftliche Zugänge werden im IKGS bewusst gepflegt. Das IKGS gehört zu einem bundesweiten Netzwerk von Institutionen, die auf der Grundlage von § 96 BVFG (Bundesvertriebenengesetz) der Bundesrepublik Deutschland aus dem Jahr 1953 entstanden sind. Im Mittelpunkt der Institutsaufgaben stehen die Erforschung, Vermittlung und Bewahrung der Geschichte und Kultur der Deutschen und Deutschsprachigen in und aus dem Donau-Karpaten-Raum. Die wissenschaftliche Arbeit geschieht jedoch in einem breiteren Rahmen, denn deutsche Kultur und Geschichte werden in ihren Verflechtungen mit anderen Kulturen, nationalen Gruppen und Sprachen erforscht.

Deshalb freue ich mich als Herausgeberin besonders, dass die Zusammensetzung der Autorinnen und Autoren im vorliegenden Band die Vielfalt der untersuchten Regionen mindestens teilweise reflektiert: Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus den Fachdisziplinen Geschichte, Kirchengeschichte, Kirchenrecht, Theologie und Religionswissenschaft aus Deutschland, Österreich, Ungarn und Kroatien bringen ihre unterschiedlichen Perspektiven ein. Obwohl im Mittelpunkt des vorliegenden Bandes Beziehungen und Netzwerke zwischen Deutschland und Mittel- sowie Südosteuropa stehen, werden nicht nur Verbindungen nach Deutschland, zum deutschen Protestantismus (im weitesten Sinne) oder zum deutschen Kulturraum, sondern auch Vernetzungen innerhalb dieser heterogenen Regionen angesprochen.

Es wäre illusorisch, in einem einzelnen Band eine geografische und epochenübergreifende Vollständigkeit der Blickwinkel auf das zentrale Thema anzustreben. Stattdessen liegen die zeitlichen Schwerpunkte einerseits auf der Reformationszeit im 16. Jahrhundert, andererseits auf dem 19. Jahrhundert sowie auf der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Eine umfassende Aufarbeitung der Geschichte des Protestantismus in Mittel- und Südosteuropa im geografischen Sinne kann desgleichen nicht angestrebt werden. Relativ unterrepräsentiert bleibt das für den Protestantismus sehr bedeutende Siebenbürgen, was keinesfalls mangelndem Interesse geschuldet ist, sondern dem Wunsch, bei dem Workshop sowie auch im vorliegenden Band den Schwerpunkt auf solche Regionen und Orte zu setzen, die bisher ein vergleichsweise deutlich schwächeres wissenschaftliches Interesse erfahren haben. Dabei kann die Tatsache tröstlich wirken, dass zu Siebenbürgen – obwohl aus Forschungssicht noch keinesfalls erschöpft – bereits herausragende und umfassende Arbeiten zur Geschichte des Protestantismus vorliegen.[4]

Die im Titel zentral stehenden Begriffe „Bekenntnis“ und „Diaspora“ offenbaren wichtige Aspekte der Erfahrungen von Protestanten in Mittel- und Südosteuropa. Bekenntnis im religiösen Sinne war – und bleibt weitgehend – ein Unterschiedsmerkmal, das die Protestanten von ihren andersgläubigen

4 Dazu zählt unter anderen das zweibändige Werk von Friedrich Teutsch: Geschichte der ev. Kirche in Siebenbürgen. Hermannstadt 1921–1922. Vgl. auch vor allem Werke von Ulrich A. Wien; unter seinen verschiedene Zeiträume behandelnden Publikationen seien hier lediglich einige hervorgehoben: Ulrich Andreas Wien: Siebenbürgen – Pionierregion der Religionsfreiheit. Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation. Bonn, Hermannstadt 2017; ders.: Resonanz und Widerspruch. Von der siebenbürgischen Diaspora-Volkskirche zur Diaspora in Rumänien. Erlangen 2014; ders., Mihai-D. Grigore (Hgg.): Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa. Göttingen 2017. Im letztgenannten Band befinden sich Beiträge unter anderem zu Polen, Ungarn, der Slowakei, Slowenien, zum südslawischen Raum und zu Siebenbürgen.

Nachbarn (Katholiken, Unierten, Orthodoxen, freikirchlichen Christen, Juden und Muslimen) trennte. Auch innerhalb des Protestantismus fungierte Bekenntnis als Mittel der Differenzierung, vor allem zwischen den Lutheranern oder Angehörigen des Augsburgischen Bekenntnisses (A. B.) und den Calvinisten oder Reformierten Christen, die sich mit dem Helvetischen Bekenntnis (H. B.) identifizierten. Nicht zu vergessen, dass auch die Zugehörigkeit oder das Bekenntnis zu einer Ethnie im Laufe der Geschichte mitunter wichtige Rollen spielten.

Die Mehrheit der im vorliegenden Band untersuchten Protestanten lebte in einer Diasporasituation – in der „Zerstreuung", als Minderheit, manchmal in doppeltem Sinne: als Angehörige einer konfessionellen und gleichzeitig einer sprachlichen/ethnischen/nationalen Minderheit. Das Leben in der Diaspora beeinflusste die Selbstwahrnehmung und das Alltagsleben auf sozialer Ebene, aber auch auf Ebene der Kirchenstrukturen und der Kirchenleitung.

Dieser Diasporasituation ist zum Teil das aktuelle Quellenproblem geschuldet, das die Erforschung des Protestantismus in Südosteuropa besonders erschwert. Da „Südosteuropa" ein modernes Konstrukt ist, hat dies zur Folge, dass es kaum wissenschaftliche Werke gibt, die sich mit dem Protestantismus der gesamten Region – nach unserem heutigen Verständnis – beschäftigen. Zeitgenössische Bücher oder Berichte orientierten sich meistens entlang sprachlicher, konfessioneller oder nationaler Linien oder entstammten einem in solchem Sinn spezifischen Interesse.[5] So publizierte Pfarrer Hans Meyer 1901 etwa ein Buch über die „deutsche evangelische Diaspora in Rumänien, Serbien und Bulgarien" – das Interesse an diesen Länder entstand aus seiner eigenen Tätigkeit als Pfarrer.[6] Aus dem gleichen Grund gibt es keine regionenübergreifende Geschichte des Protestantismus und nur wenige grenzüberschreitenden Analysen oder Vergleiche. Allenfalls lassen sich Referenzwerke wie der von Adam Wandruszka und Peter Urbanitsch herausgegebene Band zu den Konfessionen im Habsburgerreich in der Reihe *Die Habsburgermonarchie, 1848–1918* anführen, in dem sowohl „Transleithanien" als auch „Cisleithanien" behandelt wurden.[7]

---

5 Zu den wenigen Ausnahmen gehört Julius A. Kolatschek: Die evangelische Kirche Österreichs in den deutsch-slavischen Ländern. Eine Darstellung des Arbeitsfeldes des evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in den genannten Ländern und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Protestantismus. Wien 1869.

6 Hans Meyer: Die Diaspora der deutschen evangelischen Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien. Potsdam 1901.

7 Friedrich Gottas: Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie. In: Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch (Hgg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Band 4: Die Konfessionen. Wien 1995, S. 489–595.

Die österreichische Forschung war und ist auch weiterhin federführend bei der Aufarbeitung der Geschichte des Protestantismus im habsburgischen und post-habsburgischen Raum. Die wissenschaftliche Tradition in Österreich ist auch deshalb bemerkenswert, weil das *Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich*, das seit 1880 regelmäßig erschienen ist, der einschlägigen (nicht nur österreichischen) Forschung einen wertvollen Fundus an Quellen und Interpretationen zur Verfügung gestellt hat.

Aus zahlreichen der historischen Regionen, in denen der Protestantismus früher verbreitet war, sind im Laufe der Jahrhunderte die Protestanten verschwunden – ob aufgrund von Verfolgungen während der Gegenreformation oder aufgrund von Zwangsaussiedlung, Flucht oder Auswanderung. Sie haben nur eine spärliche Dokumentation – wenn überhaupt – ihrer Präsenz hinterlassen, was die Forschung enorm erschwert. Nur an wenigen Orten wurden sie infolge späterer Migrationsbewegungen – meistens durch Protestanten anderer Nationalität oder Sprache – ersetzt und die Kirchengebäude beziehungsweise Kirchengemeinden weitergeführt oder wiederbelebt. Aber auch über Flucht- und Auswanderungsgemeinden entstanden Mikrostudien, die die Geschichte von Einzelgemeinden rekonstruieren; trotz ihrer engen Fokussierung können sie sehr hilfreich und, als Ergänzung zur länderspezifischen oder konfessionsorientierten Forschungsliteratur, nützlich sein.

Die Vernetzung und die Rolle von transnationalen konfessionellen Organisationen bleibt ebenfalls zu wenig erforscht, sieht man vom neueren Interesse für die Zeit des Kalten Krieges ab.[8] Was fehlt, sind länderübergreifende Untersuchungen, darunter zur Rolle des Gustav-Adolf-Werkes,[9] des Evangelisches Bundes[10] oder des Martin-Luther-Bundes, die unter den mittel- und südosteuropäischen Protestanten eine wichtige Rolle spielten. Dass das Interesse an transnationalen Themen auch in Deutschland nicht erlo-

8 Zu den neueren Bemühungen um die Erstellung einer möglichst transnationalen und transkonfessionellen Geschichte vgl. Július Filo (Hg.): Christian World Community and the Cold War. International Christian Conference in Bratislava on 5–8 September 2001. Bratislava 2012. Dabei werden auch transnationale Organisationen wie der Ökumenische Rat der Kirchen sowie Mitgliedskirchen der weltweiten Ökumene – auch in der Slowakei, in Ungarn, Rumänien, Bulgarien und Jugoslawien – untersucht.

9 Für einen ersten Versuch vgl. Gisa Bauer: Protestantismus und Deutschtum. Der Gustav-Adolf-Verein und die nationale Idee. In: Diasporaarbeit im Wandel der Zeit. Festschrift anlässlich des 175. Gründungsjubiläums des Gustav-Adolf-Werks e. V. – Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 76 (2007), S. 50–68.

10 Vgl. Karl-Reinhart Trauner, Bernd Zimmermann (Hgg.): 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit. Göttingen 2003.

schen ist, bezeugen etwa die 2018 organisierte internationale Tagung zu deutschen evangelischen Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert[11] sowie eine Reihe von Publikationen.[12]

Die beeindruckende kulturelle, sprachliche und konfessionelle Vielfalt in Mittel- und Südosteuropa erschwert nicht nur die allgemeine Geschichtsschreibung, sondern auch die Erforschung des Protestantismus. Denn die sprachlichen Grenzen machen die Untersuchung multilingualer Gebiete für Einzelpersonen aufwändig, die dann entsprechend zahlreiche Sprachen – und häufig sogar unterschiedliche Alphabete – beherrschen müssen. Zahlreiche historische Gebiete sind heute zwischen mehreren Staaten aufgeteilt: unter anderen das Banat (ung. Bánság), das ehemalige Komitat Branau (kr. Baranja, ung. Baranya) oder Syrmien (kr. Srijem, sr. Srem, ung. Szerémség). Auch die Sortierung und die Art der Aufbewahrung der Quellen unterscheiden sich oft stark voneinander: Die Dokumente sind nicht selten auf verschiedene Bibliotheken und Archive verstreut. Die zahlreichen Kriege, die Verfolgung der Protestanten oder von Angehörigen bestimmter Ethnien und die daraus resultierenden Migrationsbewegungen hatten zur Folge, dass Matrikelbücher sowie für Kirchenhistoriker zahlreiche weitere wertvolle Quellen infolge von Krieg und Flucht nicht selten verloren gingen, ins Ausland gebracht wurden oder bis heute in für die Öffentlichkeit unzugänglichen Privatarchiven aufbewahrt werden. Die alten und neuen Staatsgrenzen haben auch dazu geführt, dass Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler häufig keinen Kontakt zu ihren Kollegen in Nachbarländern pfleg(t)en. Netzwerke, Zusammenarbeit oder Rivalität der Protestanten können deshalb aus fragmentarisch und disparat erhaltenen Quellen nur schwer eruiert und rekonstruiert werden, oder sie werden nur aus einer eindimensionalen nationalen oder sprachlichen Perspektive präsentiert.

---

11 Deutsche evangelische Auslandsgemeinden im 20. Jahrhundert. Zwischen Nationalprotestantismus und Ökumene. Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte (München); German Historical Institute (London). 14.–16.6.2018.

12 Zum Beispiel Britta Wellnitz: Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland. Tübingen 2003; Klaus Fitschen: Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 2008. In beiden Bänden werden auch die mittel- und südosteuropäischen Kirchen(gemeinden) erwähnt. Die dreibändige Publikation, Irena Zeltner Pavlović, Martin Illert (Hgg.): Ostkirchen und Reformation 2017. Begegnungen und Tagungen im Jubiläumsjahr, Band 1: Dialog und Hermeneutik. Leipzig 2018; Band 2: Freiheit aus orthodoxer und evangelischer Sicht, Leipzig 2019; Band 3: Das Zeugnis der Christen im Nahen Osten. Leipzig 2018, beschäftigt sich mit Wechselwirkungen und gegenseitigen Wahrnehmungen.

In diesem Kontext und vor diesem wissenschaftlichen Hintergrund folgt der Band den Spuren der religionshistorischen Impulse, die mit dem IKGS oder mit seiner Vorgängerinstitution, dem Südostdeutschen Kulturwerk (SOKW), verbunden sind.[13]

In seinem Übersichtsartikel untersucht Luka Ilić zahlreiche Verbindungen, aus persönlichen Kontakten entstandene Vernetzungen sowie manchmal miteinander konkurrierende theologische und kirchenpolitische Einflüsse aus den deutschsprachigen Territorien Europas, die die neu etablierten reformatorischen Bewegungen beziehungsweise Kirchenstrukturen im 16. Jahrhundert in Südosteuropa prägten. Sein Fokus liegt dabei vor allem auf den von Südslawen besiedelten Regionen, aus denen er neben den bekanntesten Protestanten auch weniger bekannte Akteure porträtiert.

Nach diesem einleitenden Überblick folgen zahlreiche Fallstudien, die sich mit einzelnen Kirchengemeinden, Personen oder Institutionen beschäftigen.

Diakonische Arbeit war für die Protestanten von Anfang an wichtig: Dies zeigt auch das Netzwerk von Diakonissen-Mutterhäusern in Südosteuropa. Norbert Friedrich skizziert die diesbezüglichen Bemühungen der Kaiserswerther Diakonie sowie die unabhängig von Kaiserswerth entstandenen Mutterhäuser und ihre Verhältnisse zu kirchlichen und diakonischen Strukturen in Deutschland.

Béla Makkais Beitrag über protestantische Missionsgemeinden in Slawonien sowie in der Stadt Fiume (kr. Rijeka, sl. Reka. dt. hist. St Veit am Pflaum) widmet sich dem multiethnischen und mehrsprachigen Kontext dieser Orte. Er zeigt, wie die Region auch aus ungarischer Sicht als Missionsfeld betrachtet wurde; gleichzeitig verrät er aber auch, wie die ungarischen Protestanten die Ausbreitung deutschsprachiger Kirchengemeinden wahrnahmen und auf welche Weise diese – im Fall Fiume sogar in derselben Kirchengemeinde – miteinander konkurrierten und welche Dynamiken dies verursachte.

In seiner Fallstudie untersucht Karl-Reinhart Trauner den Wandel der Verbindungen zwischen der evangelisch-lutherischen Kirchengemeinde in Marburg[14] (sl. Maribor) und Deutschland. Er schildert die vielfältigen Ausdrucks-

13 Vgl. dazu die Studien der ehemaligen IKGS-Direktorin Krista Zach, der ehemaligen IKGS-Mitarbeiterin Juliane Brandt oder den im Verlag des Südostdeutschen Kulturwerks erschienenen Band von Georg Wild: Die Deutsche evangelische Kirche in Jugoslawien 1918–1941. München 1980.

14 Der deutsche Name der Stadt war Marburg. Marburg an der Drau hieß sie offiziell lediglich während der Zeit des Nationalsozialismus – mit dem Ziel, sie vom hessischen Marburg an der Lahn zu unterscheiden. Im vorliegenden Band wird durchgehend der Name Marburg verwendet.

formen des Deutschseins in der Geschichte der Gemeinde und stellt ihre zentralen Akteure vor.

Martin Illert führt die Leser nach Bulgarien, wo er die Entwicklung der deutschen protestantischen Auslandsgemeinde in Sofia untersucht. Vor allem nimmt er dabei den mit den politischen Zäsuren entstandenen Wandel in der Selbstwahrnehmung der Gemeinde in den Blick.

Zwei Beiträge widmen sich der Rolle des Gustav-Adolf-Vereins (des heutigen Gustav-Adolf-Werks), des 1832 gegründeten Diasporawerks der evangelischen Kirchen in den deutschen Territorien, das sich allmählich in ganz Europa ausbreitete und auch in Mittel- und Südosteuropa eine wichtige Unterstützung geleistet hat und strategischer Partner für in der Diaspora lebende Protestanten war. Anna Bischof stellt die Spannung zwischen konfessionellen und nationalen Interessen vor und wirft dabei die Frage nach den Motivationen des Gustav-Adolf-Vereins in der prekären frühen Zwischenkriegszeit in der multiethnischen und vielfältigen protestantischen Landschaft der Slowakei auf.

Der transnationale Überblick von Angela Ilić zum Engagement des Gustav-Adolf-Vereins in den Regionen des heutigen Bosnien und Herzegowina, Kroatiens, Serbiens und Sloweniens dient als Bestandaufnahme und Impuls für die weitere Erkundung dieses bisher vernachlässigten Themas. Ausgewählte Unterstützungsprojekte werden exemplarisch vorgestellt, um die Breite der GAV-Aktivitäten und die Vielfalt der unterstützten Gemeinden in der Region darzustellen.

Karl W. Schwarz porträtiert den Pfarrer Gerhard May, dessen Lebensweg ihn vom untersteirischen Diasporapfarrer zum Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Österreich führte, was auch mit einer persönlichen ideologischen Wende vom deutschvölkischen Theologen zum zentralen Akteur der Austrifizierung eng verknüpft war. Trotzdem blieben für May seine Erfahrungen als Pfarrer von Cilli (sl. Celje) und die von ihm dort entwickelte Theologie der Diaspora noch lange prägend und sind wichtige Merkmale seines theologischen Erbes.

Der Beitrag von Daniela Simon befasst sich mit den Selbstbehauptungs- und Positionierungsversuchen der deutschen evangelischen Kirche im Unabhängigen Staat Kroatien und schildert die Dilemmata, die auf die Kirchenleitung als Vertreterin einer ethnischen und konfessionellen Minderheit in dieser konfliktbeladenen Situation trafen. Ein besonderes Augenmerk gilt dabei der Frage nach religiösen Konversionen.

Martin Schulze Wessel, Direktor des Internationalen Graduiertenkollegs „Religiöse Kulturen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts“, markierte in seinem Grußwort an die Workshopteilnehmer das Forschungsdesiderat einer

„vergleichend und beziehungsgeschichtlich arbeitende Religionsgeschichtsschreibung Europas im 19. und 20. Jahrhundert". Dazu sind die Systematisierung, Einordnung, Typisierung und Entstehung transnationaler und integrierter Geschichten notwendig.

Mit seinen thematisch und geografisch breit gefächerten Beiträgen versucht der vorliegende Band, auf diese Herausforderung eine Antwort zu geben.

Angela Ilić

München, im September 2020

Deutsch-südslawische Interferenzen bei der Reformation in Südosteuropa im 16. Jahrhundert

LUKA ILIĆ

Der Titel bietet unterschiedliche Zugänge zu einem breiten Themenfeld an: Was ist mit deutsch-südslawischen Interferenzen gemeint? – Im vorliegenden Aufsatz stehen exemplarische Wechselwirkungen, Verbindungen und Vernetzungen mit und unter Protestanten in und aus Südosteuropa und ihren Mitstreitern im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation sowie im breiteren deutschsprachigen Raum im Mittelpunkt. Dabei werden ausgewählte Personen – Theologen, Kirchenreformer sowie Unterstützer der Reformation, von denen viele als Brückenbauer fungierten – porträtiert und das für die protestantische Reformation besonders wichtige Thema Buchdruck behandelt.

Die Betrachtungen fokussieren sich vor allem auf die Reformation bei den Südslawen. Denn die Verbreitung reformatorischer Ideen im Königreich Ungarn und in den mehrheitlich von Ungarn bewohnten Gebieten sowie deren Wechselwirkungen mit den deutschen Territorien erwecken seit bereits mehr als einem Jahrhundert beachtliches wissenschaftliches Interesse, nicht zuletzt durch die umfassende Aufarbeitung historischer Quellen, die zum Reformationsjubiläum 2017 neue Aufmerksamkeit erhielten. Beispielsweise hat Zoltán Csepregi zusammen mit Botond Kertész eine Prosopografie der lutherischen Pfarrer in Ungarn seit der Reformationszeit erstellt und vorgelegt.[1] Dadurch werden Verbindungen zu den deutschen Territorien, unter anderem durch Studienaufenthalte, ersichtlich.

Auch zu Siebenbürgen liegen etliche wertvolle Studien vor, die sich der Aufarbeitung der protestantischen Kirchengeschichte während und seit der

1 Bis einschließlich 2019 wurden drei Teile dieses Langzeitprojektes in insgesamt sechs Bänden veröffentlicht. Alle sind verfügbar unter: Evangélikus lelkészek Magyarországon 1920-ig (ELEM) [Evangelisch-lutherische Pfarrer in Ungarn bis 1920], Magyar Evangélikus Digitális Tár (MEDiT) [Ungarische Evangelisch-lutherische digitale Bibliothek], <https://medit.lutheran.hu/site/kategoria/40>, 27.8.2020.

Reformation widmen.[2] Die südslawischen Gebiete, vor allem die des heutigen Kroatien und Slowenien, sind im Gegensatz dazu in der Forschung deutlich weniger repräsentiert. Gründe dafür könnten sein, dass es dort sozusagen keine ununterbrochene Existenz der Evangelischen gab infolge der fast kompletten Ausrottung der Protestanten durch die Gegenreformation Ende des 16. Jahrhunderts und Anfang des 17. Jahrhunderts.

Die Balkanhalbinsel befand sich in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts im Mittelpunkt der territorialen Machtkämpfe zwischen dem Osmanischen Reich und der Habsburgermonarchie.[3] Die kleinen Königreiche und Fürstentümer der Region waren entweder in osmanische Hände gefallen und hörten auf zu existieren – wie das Königreich Bosnien –, wurden drastisch verkleinert oder aufgeteilt – darunter das Königreich Ungarn –, oder sie wurden zu tributpflichtigen osmanischen Vasallenstaaten – wie Siebenbürgen.

Während Luthers Ideen in Mitteleuropa schnell Verbreitung fanden, zum großen Teil durch Studenten der Universität Wittenberg, die mit voller Begeisterung über die neue Lehre nach Hause kamen,[4] dauerte es in den slawischsprachigen Gebieten Südosteuropas deutlich länger. Ein Grund dafür war, dass wesentlich weniger Menschen von dort an deutschen Universitäten studierten – in den Küstengebieten unter venezianischer Herrschaft wurden Universitäten auf der italienischen Halbinsel, vor allem Padua und Bologna, bevorzugt, während sich diejenigen aus dem Landesinnern häufig für Wien, Krakau oder Prag entschieden. Die Grundsätze der lutherischen Reformation verbreiteten sich

2 Vgl. beispielsweise Ulrich Andreas Wien: Siebenbürgen. Pionierregion der Religionsfreiheit: Luther, Honterus und die Wirkungen der Reformation. Hermannstadt, Bonn 2017; Volker Leppin, Ulrich A. Wien (Hgg.): Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit. Quellen und Studien zur Geschichte des östlichen Europa. Stuttgart 2005.

3 Zur Reformation unter den Kroatisch- und Slowenischsprachigen vgl. u. a. Luka Ilić: Protestantism at the Intersection of the Holy Roman and Ottoman Empires. The Reformation Among Croatian and Slovenian Speakers. In: Ulrich A. Wien, Mihai-D. Grigore (Hgg.): Exportgut Reformation. Ihr Transfer in Kontaktzonen des 16. Jahrhunderts und die Gegenwart evangelischer Kirchen in Europa. Göttingen 2017, S. 145–159. Der vorliegende Beitrag hat einige Überschneidungen zu dieser Veröffentlichung, führt jedoch in seinem thematischen Fokus deutlich darüber hinaus. Vgl. auch ders.: Die Reformation in Kroatien und Slowenien. Protestantismus gefangen zwischen den katholischen Mächten der Republik Venedig und dem Habsburgerreich. In: Homiletisch-Liturgisches Korrespondenzblatt – Neue Folge 34 (2017) H. 122, S. 13–23.

4 Der Klub der ungarischen Studenten an der Wittenberger Universität wurde bereits 1555 gegründet. Vgl. Ágnes Ritoókné Szalay: A wittenbergi egyetem magyarországi promoveáltjai a 16. században [Die ungarländischen Promovierten der Wittenberger Universität im 16. Jahrhundert]. In: Tibor Fabiny (Hg.): Tanulmányok a lutheri reformáció történetéből. Luther Márton születésének 500. évfordulójára [Studien zur Geschichte der lutherischen Reformation. Zum 500. Geburtstagsjubiläum Martin Luthers]. Budapest 1984, S. 222–239.

Abbildung 1: Der Alpen-Adria-Raum im 16. Jahrhundert (© Tobias Weger/IKGS)

daher eher durch bereits bestehende transnationale Verbindungen und Netzwerke zwischen Adelsfamilien, Gelehrten und Mitgliedern der kirchlichen Hierarchie als durch Studenten. Die reformatorischen Impulse kamen nicht immer direkt aus dem Heiligen Römischen Reich: Für die Adriaküste und die daran angrenzenden Gebiete fungierte Venedig als Vermittlerin der Reformation

durch Seeleute, Geschäftsleute und Reisende, die als Boten und Bücherschmuggler dienten. Auf diese Weise erreichten Luthers Bücher und andere protestantische Literatur die nordadriatische Küste und sogar Dalmatien.

Wichtige Akteure, Entwicklungen und Vernetzungen – ein Überblick

Solch ein heterogenes Gebiet wie Südosteuropa – wenn auch nur überblicksartig – unter die Lupe zu nehmen, ist eine undankbare und schwierige Aufgabe. Trotzdem werde ich versuchen, die wichtigsten kulturellen, sprachlichen, theologischen und kirchenpolitischen Entwicklungen am Beispiel ausgewählter Reformatoren und Unterstützer der Reformation exemplarisch zu skizzieren.

Der aus dem italienischen Kulturkreis stammende Pietro Paolo Vergerio der Jüngere (1498–1565), der sein Studium in Padua absolviert hatte, wurde 1536 zum Bischof seiner istrianischen Heimatstadt Koper (it. Capodistria, kr. Kopar, dt. hist. Gafers) ernannt.[5] Als Apostolischer Nuntius ab 1533 hatte er bereits direkte Erfahrungen mit Luthers Lehre durch seine kirchendiplomatischen Missionen gemacht und gehörte zur Begleitung des Kardinals Lorenzo Campeggi (1474–1539) beim Augsburger Reichstag 1530. In Jahr 1535 besuchte er Luther in Wittenberg. Von humanistischen und reformatorischen Ideen beeinflusst, leitete Vergerio in der Folge einige Reformen in seinem Bistum ein, die ihn für die Inquisition verdächtig machten. In diesem Zusammenhang floh er 1546 und bekannte sich 1549, im Jahr seiner Exkommunikation aus der römisch-katholischen Kirche, als Lutheraner. Sein erster Zufluchtsort war der Freistaat der Drei Bünde (heute der Schweizer Kanton Graubünden). Er hielt sich erst in der Stadt Kleven (it. Chiavenna) im Veltlin (it. Valtellina) auf, die heute zur italienischen Region Lombardei gehört, damals aber Teil Graubündens war. Später war er drei Jahre lang Pfarrer in Vespran (it. Vicosoprano) und predigte in der zugehörigen Gegend. Er blieb also im italienischsprachigen Raum und übersetzte zahlreiche reformatorische Schriften aus dem Deutschen ins Italienische.[6] Erst 1553 folgte Vergerio dem Ruf des württembergischen Herzogs Christoph (1515–1568) nach Tübingen, der ihn als Berater und Diplomat beschäftigte. Im Auftrag des Herzogs reiste Vergerio nach Polen, in den Freistaat der Drei Bünde und innerhalb des Heiligen Römischen Reiches. Aus einem Italienischsprachigen wurde also ein

5 Zu Vergerios frühen Jahren vgl. Anne Jacobson Schutte: Pier Paolo Vergerio. The Making of an Italian Reformer. Geneva 1977.

6 Robert A. Pierce: Pier Paolo Vergerio the Propagandist. Roma 2003, S. 58–75; Stefania Salvadori: Pietro Paolo Vergerio der Jüngere. In: Irene Dingel, Volker Leppin (Hgg.): Das Reformatorenlexikon. Darmstadt 2014, S. 263–267.

Abbildung 2: Vergerio-Büste des Bildhauers Oreste Dequel in Koper/ Capodistria, Slowenien (© Angela Ilić/IKGS)

Unterstützer und aktiver Mitwirkender der Reformation in Württemberg. Vergerio starb in Tübingen und ist in der Tübinger Stiftskirche begraben. Neben seiner Konversion hatte er also auch eine sprachliche Transition vollzogen und den italienischen Kulturkreis hinter sich gelassen, um im deutschsprachigen Raum tätig zu werden. Trotzdem wirkte er weiterhin als Brückenbauer zwischen verschiedenen Sprachen und Kulturen.

Zu den wichtigsten evangelischen Brückenbauern aus Südosteuropa gehörte auch Primus Truber (sl. Primož Trubar, 1508–1586), der heute als „der slowenische Luther" und als Vater der modernen slowenischen Sprache gefeiert wird.[7] Sein Erbe führt noch heute Menschen aus Slowenien beziehungs-

7 Zu Trubers Biografie und Wirken vgl. z. B. Rudolf Leeb: Der Missionsgedanke bei Hans Ungnad von Sonneck, Primus Truber und in der lutherischen Reformation. In: Sašo Jerše (Hg.): Vera in hotenja. Študije o Primožu Trubarju in njegovem času [Glauben und Willen. Studien zu Primus Truber und seine Zeit]. Ljubljana 2009, S. 255–272; Angela Ilić, Luka Ilić: Primus Truber und die Anfänge der lutherischen Kirche in Slowenien. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 18 (2017) H. 2, S. 116–123.

weise Südosteuropa und Deutschland zusammen. Truber wurde 1508 als Sohn eines Müllers im Dorf Rašica bei Laibach (sl. Ljubljana) geboren. Sein Vater schickte ihn als Zwölfjährigen zur Ausbildung nach Fiume (kr. Rijeka). Truber setzte seine Bildung an der Schule des Benediktinerklosters St. Peter in Salzburg fort. Nach drei Jahren in Salzburg wurde er 1524 von Pietro Bonomo (1458–1546), dem Bischof von Triest (it. Trieste, sl., kr. Trst), eingeladen, ihm Berater zu dienen und im bischöflichen Chor zu singen. Ideen der Kirchenreform fanden beim humanistisch geprägten Bonomo Resonanz. Während seines Aufenthaltes in Triest setzte Truber sein Studium der Sprachen und der Theologie fort. Anfang 1528 wurde er zur weiteren Ausbildung an die Universität Wien geschickt. Er verließ Wien um Ostern 1529, kurz bevor die Truppen des osmanischen Herrschers Suleiman I. (1496–1566) die Stadt belagerten. Nach seiner Rückkehr nach Triest im Jahr 1530 wurde Truber durch Bonomo zum Priester ordiniert.

Primus Truber war zunächst als Priester in Tüffer (sl. Laško) in der Untersteiermark, heute im östlichen Slowenien, tätig. Die reformatorischen Ideen, zusammen mit den Werken von Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536), mit denen er bereits seit seiner Zeit in Triest vertraut war, beeinflussten Trubers theologisches Denken. Als er 1536 zum Prediger der St. Nikolaus-Kathedrale in Laibach ernannt wurde, begann er, sich zugunsten einer Kirchenreform zu äußern. Er baute Beziehungen zu gleichgesinnten Laien in der Stadt aus, und in den 1540er-Jahren begann er bei der Feier der Eucharistie gelegentlich auch mit der Kelchkommunion. Die Niederlage der lutherischen Fürsten im Heiligen Römischen Reich im Schmalkaldischen Krieg im Jahr 1547 stärkte die Position und den Einfluss der katholischen Kirche in den habsburgischen Territorien wieder. Der Bischof von Laibach, Urban Textor (ca. 1491–1558), nutzte diese Gelegenheit, seine Diözese von reformgesinnten Priestern zu säubern, und Truber wurde im März 1548 ins Exil gezwungen.

Nachdem er aus Laibach vertrieben worden war, flüchtete Truber nach Nürnberg, wo er offiziell aus der römisch-katholischen Kirche austrat. Mit Unterstützung des lutherischen Pfarrers Veit Dietrich aus Nürnberg, mit dem Truber bereits früher in Kontakt gestanden hatte, erhielt er in der Reichsstadt Rothenburg ob der Tauber eine Stelle als Prediger. Dort diente er seiner neuen Gemeinde und arbeitete gleichzeitig daran, die Botschaft der protestantischen Reformation in seiner Heimat zu verbreiten. Später schrieb er:

> [D]ie große Liebe und die Verehrung, die ich für Sie (meine Landsleute) habe sowie die Gnade, die mir von Gott gegeben wird, mein Priestertum, diese Berufung und Gottes Gebot zwingen und fordern mich dazu heraus, dies zu tun.[8]

Abbildung 3: Truber-Büste des Bildhauers Mirsad Begić an der Südwand der St.-Mang-Kirche in Kempten (© Angela Ilić/IKGS)

Im Jahr 1550 veröffentlichte Truber mit *Anu kratku Poduuzhene / Catechismus in der windischen Sprach* – das erste slowenischsprachige Buch überhaupt.[9] Es war heimlich in Schwäbisch Hall gedruckt worden. Der von den Katechismen Martin Luthers und Johannes Brenz' beeinflusste Text enthielt außerdem einige Hymnen, Auslegungen von Bibelpassagen sowie eine Schrift von dem aus Istrien stammenden lutherischen Theologen Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) über den „wahren Glauben".[10] Eine weitere Veröffentlichung, *Abeceda-*

8 Primus Truber, zitiert in: Oskar Sakrausky: Truber, Primus. In: Hans J. Hillerbrand (Hg.): The Oxford Encyclopedia of the Reformation. Band 4. Oxford 1996, S. 180f.

9 Primus Truber: Catechismus in der Windischenn Sprach sambt einer kürzten Außlegung in gesang weiß. Item die Litanai vnd ein predig vom rechten Glauben, gestelt, durch Philopatridum Illiricum. / Anu kratku Poduuzhene skaterim vsaki zhlouik more vnebu pryti. [Schwäbisch Hall] 1550. Der slowenische Titel lautet wortwörtlich: Eine kurze Anleitung, mit welcher jeder Mensch in den Himmel kommen kann.

10 Matthias Flacius: De vocabvlo fidei et aliis quibvsdam vocabvlis, explicatio uera et utilis, sum[p]ta ex fontibus Ebraicis. Scripta a Matthia Flacio Illyrico. Cum praefatione Phil[ippi] Mel[anchthonis]. Wittenberg 1549.

rium,[11] folgte im selben Jahr mit der Absicht, den Leuten das Lesen in der slowenischen Sprache beizubringen.

Nach fünf Jahren in Rothenburg zog Truber in die Reichsstadt Kempten im Allgäu, wo er acht Jahre lang – bis 1561 – blieb. Während dieser Zeit übersetzte er das Neue Testament ins Slowenische.[12] Bei seiner Übersetzung, die sich stark an Luthers Bibelübersetzung ins Deutsche lehnte, ließ sich Truber von Pietro Paolo Vergerio beraten. Truber wurde nicht nur von Luther, sondern auch von den Schweizer Reformatoren beeinflusst. 1555 trat er in einen Briefwechsel mit dem Zürcher Reformator Heinrich Bullinger (1504–1575), Huldrych Zwinglis (1484–1531) Nachfolger als Prediger im Großmünster. Bullingers Einfluss auf Truber kann man am besten in Trubers Abendmahlverständnis erkennen.[13]

In der Hoffnung, nach Slowenien zurückkehren zu dürfen, begann Truber eine Zusammenarbeit mit Hans Ungnad von Sonnegg (1493–1564). Ungnad, Landeshauptmann der Steiermark und oberster Feldhauptmann der südlichen Provinzen des Habsburgerreichs, war Sympathisant und Unterstützer der Reformation. Nachdem er seine Ämter 1556 niedergelegt hatte, finanzierte er die Errichtung einer Druckerei in Tübingen im Jahr 1561, die später nach Urach (heute Bad Urach) verlegt wurde und als Zweig der Druckerei von Ulrich Morhart d. Ä. (um 1490–1554), später von seiner Witwe getragen, tätig war. Das Unternehmen trug den Namen „Windische [slowenische], chrabatische [kroatische] und cirulische [kyrillische] Thrukerey". Impulsgeber war Vergerio, der auf diese Weise die Verbreitung reformatorischer Ideen unter den Sprechern südslawischer Sprachen anstrebte.

Ungnads Druckerei veröffentlichte Texte in slowenischer, kroatischer und italienischer Sprache und verwendete die lateinischen, kyrillischen und glagolitischen Alphabete.[14] Sogar Herzog Christoph von Württemberg unterstützte das Projekt finanziell. Der Output der Druckerei war für die damalige Zeit beeindruckend: Sie veröffentlichte zwischen 1561 und Ungnads Tod im Jahre 1564 etwa 31.000 Exemplare von 37 verschiedenen Titeln. Zu den in Urach

11 Primus Truber: Abecedarium vnd der klein Catechismus. Jn der Windischen Sprach. [Schwäbisch Hall] 1550.

12 Primus Truber: Ta pervi deil tiga Noviga Testamenta, vtim so vsi shtyri Evangelisti, inu Diane tih Iogrou, sdai Peruizh uta Slouenski Iesik skusi Primosha Truberia, sueistu preobernen. Tübingen 1557.

13 Oskar Sakrausky: Theologische Einflüsse Bullingers bei Primus Trubar. In: Ulrich Gäbler, Erlaud Herkenrath (Hgg.): Heinrich Bullinger 1504–1575. Gesammelte Aufsätze zum 400. Todestag. Band 2. Zürich 1975, S. 177–195, hier: S. 185.

14 Vgl. u. a. Hermann Ehmer: Primus Truber, Hans Ungnad und die Uracher Druckerei 1560–1564. In: Sönke Lorenz, Anton Schindling, Wilfried Setzler (Hgg.): Primus Truber. Der slowenische Reformator und Württemberg. Stuttgart 2011, S. 201–216.

Abbildung 4: Ausschnitt der zweisprachigen (kroatisch-deutschen) Gedenktafel für Stephan Consul und Anton Dalmata im Stift Urach (© Luka Ilić):

Antun Dalmatin
† 1579

Stipan Konzul
Istranin
† ca. 1579

In diesem ehrwürdigen Gebäude wirkte durch das Wohlwollen
des Württembergischen Herzogs Christoph
und des Steirischen Barons Hans Ungnad
vom Jahre 1561 bis 1565
die kroatische Bibelanstalt mit der Druckerei.
Gedruckt wurden dort
60 Glaubensbücher in kroatischer Sprache,
15 in glagolitischer Schrift, 9 in kroatisch-kyrillischer Schrift
und 6 in lateinischer Schrift
in 30.000 Exemplaren.
Die Bücher wurden von den kroatischen Protestanten
Antun Dalmatin, Stipan Konsul von Istrien
und Mitarbeitern für den Druck vorbereitet.

Republika Hrvatska
Anno Domini MMVII
Republik Kroatien

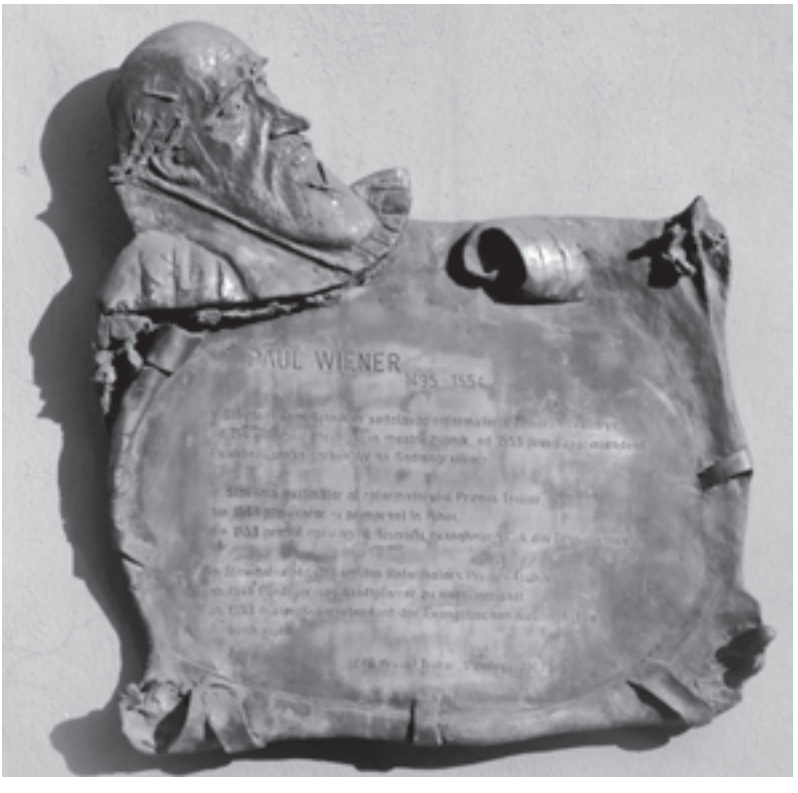

Abbildung 5: Gedenktafel für Paul Wiener des Bildhauers Mirsad Begić in Hermannstadt/Sibiu, Rumänien (© Róbert Orbán):

Paul Wiener
1495–1554

V Sloveniji somišlenik in sodelavec reformatorja Primoža Trubarja,
od 1549 v Sibiuju pridigar in mestni župnik, od 1553 prvi superintendent
Evangeličanske cerkve AV na Sedmograškem

În Slovenia susținător al reformatorului Primus Truber,
din 1549 predicator și primpreot în Sibiu,
din 1553 primul episcop al Bisericii evanghelice C A din Transilvania

In Slowenien Mitstreiter des Reformators Primus Truber,
ab 1549 Prediger und Stadtpfarrer zu Hermannstadt,
ab 1553 erster Superintendent der Evangelischen Kirche A.B. in
Siebenbürgen

S[lovensko] P[rotestantsko] D[ruštvo] Primož Trubar
[Slowenischer Protestantischer Verein Primus Truber].
Slovenija 2009

Abbildung 6: Gedenktafel für Sebastian Krelj in seinem Heimatort Wippach/Vipava, Slowenien (© Angela Ilić/IKGS):

V tem kraju se je rodil
Sebastjan Krelj
Vipava 1538 – Ljubljana 1567

Med pisci naše reformacije zavzemaš
posebno mesto. Z Otročjo biblijo in
Postilo slovensko si izpopolnil
slovensko pisavo in knjižni jezik

Klub
starih goriških študentov 1981

An diesem Ort wurde geboren
Sebastjan Krelj
Wippach 1538 – Laibach 1567

Unter den Schriftstellern unserer Reformation
hast du einen besonderen Platz. Mit der Kinderbibel und
der Slowenischen Postille hast du
die slowenische Schrift und Literatursprache verbessert

Klub
der alten Görzer Studenten 1981

veröffentlichten Büchern gehörten biblische Texte und Übersetzungen von Werken führender lutherischer Theologen sowie Originalarbeiten von Truber und einer Reihe weiterer Reformatoren.

Herzog Christoph erteilte Truber die Erlaubnis, als Pfarrer in Urach tätig zu sein, wo er direkt an der Arbeit der Druckerei beteiligt war. Allerdings blieb Truber nur ein Jahr lang in Urach, bevor er nach Slowenien zurückkehrte, um der erste Superintendent der lutherischen Kirche in Laibach zu werden und sich auf den strukturellen und organisatorischen Aufbau der Kirche in der Krain zu fokussieren. Im Jahr 1564 veröffentlichte er eine Kirchenordnung für die lutherischen Kirchen der Region, die sich auf Fragen der Liturgie und kirchlichen Organisation konzentrierte.[15] 1565 wurde Truber erneut aus Laibach vertrieben. Zuflucht fand er zuerst in Lauffen am Neckar, zog jedoch bereits 1567 nach Derendingen bei Tübingen, wo er bis zu seinem Tod 1586 als Pfarrer tätig war.

Mit der Zeit sammelte sich um die Uracher Druckerei eine Gruppe von Mitarbeitern, darunter Stephan Consul (1521–1579) aus Buzet (it. Pinguente) in Istrien, der 1549 ins Exil gezwungen worden war, und Anton Dalmata († 1579), ebenfalls ein Exulant aus dem Territorium des heutigen Kroatiens. Die beiden waren Hauptübersetzer des im Jahr 1562/63 veröffentlichten kroatischsprachigen Neuen Testaments.[16] Consul und Dalmata übersetzten und redigierten zudem zahlreiche protestantische theologische Texte.[17]

Das Neue Testament auf Kroatisch war eine der bedeutendsten Publikationen der Uracher Druckerei. Mit der kroatischen Übersetzung, die erst 1562 im glagolitischen Alphabet erschien, wollten die Übersetzer einen weiten Kreis von Südslawen erreichen. Um eine klare und präzise Übersetzung der biblischen Texte zu liefern, die für jeden leicht verständlich wäre, konsultierten die Übersetzer zahlreiche Bücher und Bibelübersetzungen ins Italienische, Tschechische sowie die Übersetzung von Erasmus; letztendlich haben sie jedoch hauptsächlich Luthers deutsche Bibelübersetzung benutzt.

Eine in Westeuropa deutlich weniger als Truber bekannte Persönlichkeit, die aber zur gleichen Zeit aus Laibach vertrieben wurde, ist Paul Wiener (1495–1554). Der aus der Krain stammende Wiener studierte Theologie in Wien und war als Priester in Laibach tätig. Während Truber slowenische Pre-

15 Primus Truber: Cerkovna Ordninga. Urach 1564.

16 Prvi del Novoga Testamenta [Erster Teil des Neuen Testaments]. Urach 1562; Drugi del Novoga Testamenta [Zweiter Teil des Neuen Testaments]. Urach 1563. Beide Teile des Neuen Testaments wurden im glagolitischen und im kyrillischen Alphabet gedruckt.

17 Marija Wakounig, Luka Ilić: The Dream of a Border-Crossing Bible. A Study of Ungnad, Trubar, Vergerio, Konzul and Their Co-Workers. In: Howard Louthan, Drew Thomas (Hgg.): Print Culture at the Crossorads. The Book and Central Europe. Leiden 2021 (in Vorbereitung).

digten hielt, predigte Wiener auf Deutsch. Nach seiner Vertreibung ging er nicht Richtung Westen, sondern nach Osten und wurde 1553 in Hermannstadt (rum. Sibiu) von der Synode zum ersten Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche in Siebenbürgen gewählt.[18]

Eine weitere wichtige Figur ist der Slowene Sebastian Krelj (1538–1567), der Trubers Nachfolger als Laibacher Superintendent war. Krelj war ebenfalls als Übersetzer und Autor theologischer Texte tätig. Sein wichtigstes Vermächtnis ist jedoch seine linguistische Innovation, mit der er eine systematische slowenische Orthografie schuf, die wiederum von Georg/Jurij Dalmatin (1547–1589), der sein Studium in Tübingen absolvierte, und Adam Bohorič (1520–1598), der in Wittenberg studiert hatte, umgesetzt wurde. Dalmatin veröffentlichte 1584 die erste vollständige Bibelübersetzung ins Slowenische in Wittenberg.[19] Zudem war Krelj Student des bereits erwähnten Matthias Flacius Illyricus in Jena gewesen und folgte Flacius später nach Regensburg.

Flacius aus Labin (it. Albona) in Istrien, das unter venezianischer Herrschaft stand, begann – wie viele seiner Landsleute – seine Ausbildung in Venedig. Nach drei Jahren humanistischer Bildung wollte er Theologie studieren. Sein Verwandter, Baldo Lupetino (1502–1556), damals Provinzial eines Klosters in Venedig, riet ihm, zum Studium lieber nach Deutschland statt in ein Kloster zu gehen.[20] Kurz darauf überquerte Flacius die Alpen Richtung Norden.

Zuerst war Flacius in Basel, wo er sich 1539 an der Universität immatrikulierte. Von dort wechselte er nach Tübingen, wo er Student von Matthias Garbitius Illyricus (Matija Grbac, Grbić, ca. 1515–1559), des ersten bekannten Protestanten aus dem heutigen Kroatien, war.[21] Garbitius unterrichtete Griechisch und Lateinische Literatur. Die nächste und letzte Station seiner *Peregrinatio academica* war Wittenberg, die er im Jahr 1541 erreichte. Dort wurde er von Philipp Melanchthon unterrichtet. Er erlangte sein Magisterdiplom, und an der dortigen Philosophischen Fakultät erhielt Flacius bereits 1544, im Alter von vierundzwanzig Jahren, eine Professur für hebräische Sprache.[22]

---

18 Konrad Gündisch: Paul Wiener. In: Religion in Geschichte und Gegenwart. Band 8. Tübingen 4 2005, S. 1541.

19 Jurij Dalmatin: Biblia, tv ie, vse svetv pismv, Stariga inu Noviga Testamenta, Slovenski, tolmazhena, skusi Ivria Dalmatina. Bibel das ist die gantze heilige Schrifft Windisch. Wittenberg 1584.

20 Luka Ilić: Matthias Flacius Illyricus. In: Dingel, Leppin (Hgg.): Das Reformatorenlexikon, S. 116–122.

21 Luka Ilić: Praeceptor Humanissimus et duo Illyri. Garbitius et Flacius. In: Irene Dingel, Armin Kohnle (Hgg.): Philipp Melanchthon. Lehrer Deutschlands, Reformator Europas. Leipzig 2011, S. 65–79.

22 Luka Ilić: Theologian of Sin and Grace. The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus. Göttingen 2014, S. 64.

Nachdem er sich in zahlreichen anonym erschienenen Publikationen gegen das Augsburger Interim eingesetzt hatte und sich dadurch in der inner-lutherischen Kirchenpolitik engagierte, zog Flacius um Ostern 1549 nach Magdeburg, wo er nun ohne Pseudonym publizierte. Damit begab er sich in offenen Widerstand gegen seine ehemaligen Kollegen in Wittenberg. Gleichzeitig war er damit beschäftigt, gleichgesinnte Theologen zu finden und Kontakte aufzubauen. Diese Gruppe wurde später als Flacianer bekannt, und Flacius wurde zu ihrer zentralen Figur.[23] Während seiner Zeit in Magdeburg begann Flacius, anti-katholische Pamphlete zu schreiben, und bezeichnete sich selbst als Polemiker. Bald darauf war er an inner-protestantischen theologischen Auseinandersetzungen beteiligt und begann, Werke gegen andere Theologen wie Andreas Osiander (1496/8–1552), Caspar von Schwenckfeld (1490–1561) oder Georg Major (1502–1574), auch gegen Calvinisten, Antitrinitarier und andere zu veröffentlichen. Das Spektrum seiner Gegner wurde immer breiter. Flacius wurde weithin bekannt, auch unter seinen Kollegen, wegen seiner Fähigkeit, Argumente gut zu verstehen und gründlich zu analysieren. Zugleich galt er als jemand, der eine spitze Feder führte. Flacius wurde nicht nur dank seiner Streitschriften, sondern auch seiner kirchenhistorischen Projekte – *Catalogus testium veritatis*[24] und die *Magdeburger Centurien*[25] – bekannt.

Flacius' Bemühungen und sein Widerstand wurden schließlich von politischen Entscheidungsträgern anerkannt. So erhielt er 1556 sogar drei Stellenangebote von verschiedenen Universitäten und Landesherren. Er entschied sich für das Amt des Generalsuperintendenten für das ernestinisch-sächsische Herzogtum (heute in etwa Thüringen), verbunden mit einer Professur an der Universität Jena, die sich zu dieser Zeit in der Gründungsphase befand. Gleich zu Beginn ergaben sich für Flacius Konflikte mit zwei aus Jena stammenden Professoren, und diese Verhältnisse verschlechterten sich mit der Zeit.

Das vom Flacius 1559 zusammengestellte Weimarer *Konfutationsbuch* war die Grundlage eines inner-lutherischen Einigungsversuches. Er wollte, dass dieses Buch zum Verbot aller „unlutherischen" Lehre im ernestinischen Sachsen führe und für alle Kirchengemeinden verpflichtend werde. Darin sollte die

23 In einem interessanten Fall der Wechselwirkung verbreiteten sich Flacianische Pfarrer in Teilen Österreichs und Ungarns und hinterließen bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts ihre Spuren. Vgl. Sándor Payr: Flaciánus lelkészek Magyarországban [Flacianische Pfarrer in Ungarn]. Pozsony 1916.

24 Matthias Flacius Illyricus: Catalogus testivm veritatis, qvi ante nostram aetatem reclamarunt Papae. Opus uaria rerum, hoc praesertim tempore scitu dignissimarum, cognitione refertum, ac lectucum primis utile atque necessarium. Cum Praefatione Mathiae Flacii Illyrici, qua operis huius & ratio & usus exponitur. Basel 1556.

25 Ecclesiastica Historia. 13 Bände. Basel 1559–1574. Flacius was Initiator des Projektes, das von einem Kreis von Mitarbeitern, den sog. Zenturiatoren, geschrieben wurde.

Abbildung 7: Matthias Flacius Illyricus, Denkmal des Bildhauers Mate Čvrljak in Flacius' Geburtsstadt Labin/ Albona, Kroatien (© Luka Ilić)

wahre lutherische Lehre definiert werden. Die Ausgabe wurde von der Obrigkeit unterstützt und in Jena veröffentlicht. Der Herzog verlangte von allen Pfarrern auf seinem Territorium, dass sie jeden Sonntag aus dem *Konfutationsbuch* predigen sollten – dies stieß aber auf deutlichen Widerstand.

Flacius scheiterte an der Universität und in der Kirche. Dazu trug auch die Weimarer Disputation bei, in der er seine kontroverse Lehre über die Erbsünde bekannt machte.[26] Aus diesen Gründen wurde Flacius aus Jena entlassen. Er verließ die Stadt Mitte Dezember 1561 und wanderte anschließend

26 Vgl. Friedhelm Gleiß: Die Weimarer Disputation von 1560. Theologische Konsenssuche und Konfessionspolitik Johann Friedrichs des Mittleren. Leipzig 2018.

drei Wochen lang heimlich von Ort zu Ort durch das Gebiet, aus dem er bereits verbannt war. Während dieser Zeit verhandelte sein Freund, der Regensburger lutherische Superintendent Nikolaus Gallus (1516–1570), mit den Behörden der Stadt, um vom Stadtrat eine Aufenthaltsgenehmigung für Flacius zu erhalten. In Regensburg blieb Flacius nur einige Jahre, dann wohnte er in Antwerpen, Straßburg und schließlich in Frankfurt am Main, wo er 1575 starb.

Flacius kehrte – abgesehen von einer kurzen Reise in seine Geburtsstadt Labin – nicht in seine Heimat zurück, denn zahlreiche seiner Bücher standen auf dem *Index librorum prohibitorum*, was unmittelbar zu seiner Verhaftung hätte führen können. Noch heute gibt es die Meinung, Flacius habe seine Heimat verlassen und nie zurückkehren wollen; eine missionarische Motivation könne nach dieser Deutung bei ihm nicht entdeckt werden. Aus Flacius' Korrespondenz wird jedoch ersichtlich, dass er in regelmäßigem Kontakt mit Protestanten aus den österreichischen Ländern, besonders aus der Krain, stand und bestens über die Verbreitung der Reformation und auch über die Gegenreformation informiert war. Auch sein ehemaliger Student Krelj berichtete ihm über die Entwicklungen in seiner Heimatregion. Diese Informationen halfen Flacius und spielten wahrscheinlich eine Rolle für seine Pläne, die er in Regensburg entwickelte.

Es gibt auch Belege dafür, dass Flacius plante, die lutherische Lehre in seiner Heimat und in den Regionen Südosteuropas, die von Slawen besiedelt waren, zu verbreiten. Zu diesem Zweck entwickelte er Pläne für die Errichtung einer theologischen Ausbildungseinrichtung in Regensburg. Er skizziert seine Strategie in einem Brief aus dem Jahr 1561, in dem er erklärt, dass die Akademie Studenten aus den Nachbargebieten des Heiligen Römischen Reiches und darüber hinaus anziehen werde. Sie würden für den kirchlichen Dienst in ihren einheimischen „illyrischen" (slawischen) Sprachen ausgebildet, und es wäre von ihnen zu erwarten, dass sie nach der Ausbildung in ihre Heimat zurückkehren und dort die lutherische Lehre verbreiten würden.[27] Denn, wie Flacius feststellte, gebe es in den südostdeutschen und slawischsprachigen Grenzregionen des Reiches keine protestantischen theologischen Bildungseinrichtungen. Bei Flacius' Plänen spielte auch die Lage Regensburgs als Verkehrsknotenpunkt an der Donau eine wichtige Rolle.[28]

27 Wilhelm Preger: Matthias Flacius Illyricus und seine Zeit. Band 2. Erlangen 1861, S. 175; Daniel Gehrt: Matthias Flacius as Professor of Theology in Jena and his Educational Enterprise in Regensburg. In: Irene Dingel, Johannes Hund, Luka Ilic (Hgg.): Matthias Flacius Illyricus. Biographische Kontexte, theologische Wirkungen, historische Rezeption. Göttingen 2019, S. 35–66.

28 Für weitere Angaben zu Flacius in Regensburg vgl. Luka Ilić: Radikaler Polemiker oder wahrer Glaubenszeuge? Der Kirchenreformer Matthias Flacius Illyricus (1520–1575) in

Parallel zu seinen Plänen zur Gründung der Regensburger Akademie hoffte Flacius auch, eine ähnliche, aber kleinere Schule in Innerösterreich gründen zu können, nämlich in Klagenfurt in Kärnten. Wegen seiner verhältnismäßig großen slowenischsprachigen Minderheit und seiner Lage in Nachbarschaft zu Italien und Istrien schien der Ort eine perfekte Wahl zu sein, um von dort aus die evangelische Bildung in der Region zu organisieren.

Flacius' Vision war in vielerlei Hinsicht den missionarischen Tätigkeiten von Truber und den Menschen ähnlich, die sich um Baron Ungnad versammelt hatten. Flacius schlug vor, die Uracher Druckerei nach Regensburg zu verlegen, um die Stadt zum geistigen Zentrum der slawischen Reformation zu entwickeln. Wegen Flacius' ungünstigen Rufs und der Ketzerei-Anschuldigung wurde ihm die Zusammenarbeit mit der Druckerei jedoch verweigert. So schrieb Kurfürst August I. von Sachsen am 7. Januar 1562 an Baron Hans Ungnad, dem er 200 Gulden für die Arbeit der slawischen Druckerei gegeben hatte, eine Aufforderung, die Druckerei möge sich mit der Verbreitung der Bibel und „doctor Lutheri hausspostill vnd nit etwa des rottengeists Illirici tractetlein vnnd schwermerei"[29] beschäftigen. Eine Zusammenarbeit zwischen Flacius und der Druckerei konnte also nicht zustande kommen.

Flacius wurde in seinem „missionarischen" Unternehmen von Krelj unterstützt, der Briefe in seinem Namen zum Beispiel an den Regensburger Stadtrat schickte. In einem solchen Brief aus dem Jahr 1561 stellte Krelj die Pläne für die Akademie vor, an die „viele [Studenten] aus den Nachbarregionen Österreich, Bayern, Kärnten, Böhmen und andere kommen würden",[30] um zu studieren; und er listete zahlreiche Argumente auf, warum die Stadt und die Kirche von einer solchen Schule profitieren würden.

Man kann argumentieren, Flacius sei von missionarischen Gedanken geleitet worden; andererseits waren diese Pläne in der Realität auch mit seiner Suche nach neuen Arbeitsmöglichkeiten verbunden, denn sie entstanden gerade in der Zeit, als er aus Jena entlassen wurde. Zudem hoffte Flacius, den geistlichen Einfluss der Jesuiten auf die Universitäten in Ingolstadt, Wien und Padua schwächen zu können, wo zahlreiche junge Männer aus Mittel- und Südosteuropa studierten. Die Pläne für die Ausbildungsstätten in Regensburg und Klagenfurt konnten am Ende jedoch nicht verwirklicht werden.

der Reichsstadt Regensburg. In: Harriet Rudolph (Hg.): Die Reichsstadt Regensburg und die Reformation im Heiligen Römischen Reich. Regensburg 2018, S. 121–143.

29 Ivan Kostrenčić: Urkundliche Beiträge zur Geschichte der protestantischen Literatur der Südslaven in den Jahren 1559–1565. Wien 1874, S. 68.

30 Sebastian Krelj an Bartholomäus Schröber, Jena, 13. Dezember 1561: „Accurrent multi ex vicinis regionibus, Austria, Bauaria, et Carinthia, Bohemia etc." Bayerische Staatsbibliothek München, Handschriftensammlung, Cod. germ. 1318, fol. 126r–127v.

Eine weitere Person, die mit Flacius in Kontakt stand, war der Prediger und Übersetzer aus Esseg (ung. Eszék, kr. Osijek), Emmericus Zigerius/Imre Eszéki Szigeti/Mirko Ciger. Zwischen 1544 und 1545 weilte er als Student an der Universität zu Wittenberg, als Matthias Flacius dort Vorlesungen hielt. Ab 1545 oder 1546 war er Prediger in der ungarischen Stadt Tolnau (ung. Tolna), wo er einen Teil der Bevölkerung für den lutherischen Glauben gewann. In dieser Stadt gründete er eine protestantische Schule nach dem Vorbild der Wittenberger Akademie. Zusammen mit Mátyás Tövisi (Muceius), der ebenfalls ehemaliger Wittenberger Student war, veröffentlichte er die ungarische Übersetzung der apokryphen *Ekklesiastik* (Das Buch Jesus Sirach) im Verlag von Caspar Helth/Gáspár Heltai in Klausenburg (ung. Kolozsvár, rum. Cluj).[31]

Zigerius schrieb am 3. August 1549 einen Brief an Matthias Flacius und stellte die Lebensumstände der Christen und die Situation bezüglich der Ausbreitung des Evangeliums in Niederungarn unter osmanischer Herrschaft dar. 1549 veröffentlichte Flacius diesen Bericht mit einem von ihm verfassten Vorwort – zuerst in lateinischer, 1550 dann in deutscher Sprache in Magdeburg. In seinem Vorwort erwähnte Flacius Zigerius als seinen Freund, der damals Wittenberg wegen Krankheit in aller Eile hatte verlassen müssen.

Die lutherische Reformation hätte ohne die Unterstützung einflussreicher Mitglieder zahlreicher Adelsfamilien keinen Fuß in Südosteuropa fassen können. Die bekanntesten sind die kroatisch-ungarischen Familien Zrinski/Zrínyi und Frankopan/Frangepán, die große Teile Mittel- und Nordkroatiens sowie die Insel Krk kontrollierten. Der kroatische Vizekönig Nikolaus Šubić Zrinski (ung. Miklós Zrínyi IV.; 1508–1566), Großgrundbesitzer in Međimurje, der nördlichsten Gespanschaft im heutigen Kroatien, war ebenfalls ein Unterstützer der Reformation. Er starb auf der Festung Inselburg (ung. Szigetvár, kr. Siget), in der Schlacht gegen die osmanische Armee 1566. Sein ältester Sohn, Juraj/Georg IV. Zrinski (1549–1603), Schatzmeister des Königreichs Ungarn, war ein frommer Lutheraner und gründete im Jahre 1574 eine Druckerei, in der protestantische Literatur auf Kroatisch veröffentlicht wurde. Die Arbeit der Druckerei in Nedelitz (kr. Nedelišće) in der Region Međimurje nahe der Stadt Csakathurn (kr. Čakovec, ung. Csáktornya) wurde von dem in Zürich geborenen Rudolf Hoffhalter (1550–1586) geleitet. In den Jahren 1573–1574 arbeitete Hoffhalter mit seiner mobilen Druckerei für den Grafen Miklós Bánffy (1547–1593) in Unterlimbach (sl. Lendava, ung. [Alsó-]Lendva) im heutigen Slowenien. Dort veröffentlichte er unter anderem drei Werke des lutherischen Hofpredigers György Kultsár († 1577) auf Ungarisch.

31 Imre Zigerius, Mátyás Tövisi: A Jézus Sirah könyve magyar nyelven [Das Buch von Jesus Sirah in ungarischer Sprache]. Kolozsvár 1552.

Zu den wichtigsten Stiftern und Unterstützern der Reformation in Westungarn beziehungsweise im Übermurgebiet (sl. Prekmurje) gehörten die Familien Nádasdy und Bánffy. Auch wenn einige selbst nicht zum Protestantismus übertraten, duldeten und unterstützen sie Protestanten in ihren Territorien in etlichen Fällen. Einige taten dies durch die Unterstützung protestantischer Publikationen. Auch in der Untersteiermark, in und um die Stadt Marburg (sl. Maribor) verbreitete sich die Reformation dank lokaler Landesherren.[32]

Nicht nur Adelsfamilien, sondern auch Händler spielten eine entscheidende Rolle beim Schmuggel und der Distribution der in den venezianischen und habsburgischen Territorien verbotenen protestantischer Bücher, darunter Franco Barbo, der aus einer der einflussreichsten Familien in der Diözese Pola (kr. Pula, sl. Pulj) stammte. Zahlreiche Mitglieder seiner Familie beschäftigten sich mit der Verbreitung der Ideen und der Publikationen der Reformation. Barbo selbst unterstützte dieses Unternehmen, und seine Ernennung zur einflussreichen Position des Militärkapitäns für die Stadt Fiume eröffnete neue Möglichkeiten, protestantische Literatur nicht nur in der Kvarner Bucht und in Istrien, sondern bis nach Ragusa (kr. Dubrovnik) über Handelsnetzwerke zu verbreiten.[33]

Die habsburgische Hafenstadt Triest spielte ebenso eine Rolle bei der Verbreitung des reformatorischen Denkens, vor allem in der unter österreichischer Herrschaft stehenden Hälfte Istriens. Dort wurde die Stadt Mitterburg (kr. Pazin, it. Pisino) zum Zentrum der Reformation auf der Halbinsel.[34] Der Bischof von Triest war zu dieser Zeit der bereits erwähnte humanistisch geprägte Pietro Bonomo, der selbst offen für Ideen der kirchlichen Reform war. Dies trug dazu bei, dass sich reformatorische Ideen in seiner Diözese verbreiten konnten.

---

32 Vgl. Žiga Oman: Evangeličanski Maribor – Mesto in njegova bližnja okolica v času reformacije / Evangelisches Maribor – Die Stadt und ihre nähere Umgebung in der Reformationszeit / Evangelical Maribor – The Town and its Surroundings in the Reformation Period. Maribor 2012.

33 Maja Ćutić Gorup: Francesco Barbo als Beschützer der Reformation in der Grafschaft Mitterburg. In: Annamária Kónyová, Peter Kónya (Hgg.): Reformácia v strednej Európe / Reformáció közép-Európában / Reformation in Mittel-Europa. Band 1. Prešov 2018, S. 122–131.

34 Mehr über die Verbreitung protestantischer Ideen und über die in Piran (dt. hist. Pirian, it. Pirano), Koper und anderswo wegen Ketzerei Angeklagten bei Antonio Miculian: Protestantizam u Istri (XVI. i XVII. stoljeće) u svjetlu novih arhivističkih istraživanja [Protestantismus in Istrien (16. und 17. Jahrhundert) im Lichte neuer Archivforschungen]. Pula 2006, S. 93f.

Echo des innerprotestantischen Konfessionalisierungsprozesses

Bisher stand im vorliegenden Beitrag fast ausschließlich die lutherische Reformation im Mittelpunkt, aber die konfessionellen Differenzierungen, die ab der Mitte des 16. Jahrhunderts im Heiligen Römischen Reich deutlich zu spüren waren, verbreiteten sich auch im mittel- und südosteuropäischen Raum. Die für die zweite Generation der deutschen Reformatoren typischen Konfessionalisierungsprozesse und theologischen Konflikte zwischen Lutheranern und Calvinisten tauchten – obwohl zum Teil milder als im Heiligen Römischen Reich – auch in Südosteuropa auf.

Während in den südslawischen Territorien in erster Linie die lutherische Lehre auf Akzeptanz traf, verbreitete sich der Calvinismus im 16. Jahrhundert vor allem unter den Ungarn und wurde vom Anfang an eng mit der ungarischen Sprache verbunden. Besonders in Ostungarn, mit Debrezin (ung. Debrecen) als Zentrum, in vereinzelten Orten Westungarns (wie Pápa mit seinem 1531 gegründeten theologischen Kolleg) sowie in Transsylvanien und Slawonien wurde der Calvinismus zu einem bedeutenden Faktor. Unter den Deutschsprachigen in Südosteuropa fand der Calvinismus dennoch nur begrenzten Anklang.

Zwinglis reformatorische Ideen, wie später auch jene Calvins (1509–1564), übten ihren Einfluss vor allem auf Studenten an schweizerischen Universitäten aus.[35] Der reformierte Glaube wurde aber nicht nur aus der Schweiz vermittelt, sondern auch aus dem Heiligen Römischen Reich. Die Universität Heidelberg entwickelte sich (besonders nach der Veröffentlichung des Heidelberger Katechismus 1563) zu einem der größten Zentren der Reformierten, mit einer starken Anziehungskraft auf ungarländische Theologiestudenten Ende des 16. Jahrhunderts, und hatte dadurch eine weitreichende Wirkung in Ungarn.[36]

Fazit

Der Einfluss der (vor allem lutherischen) Reformation aus dem Heiligen Römischen Reich deutscher Nation bestand zu großem Teil darin, als Impulsge-

35 Vgl. Ádám Hegyi, László Szögi: Magyarországi diákok svájci egyetemeken és főiskolákon / Ungarländische Studenten an den Schweizer Universitäten und Hochschulen 1526–1919. Budapest 2003; Jan-Andrea Bernhard: Konsolidierung des reformierten Bekenntnisses im Reich der Stephanskrone. Ein Beitrag zur Kommunikationsgeschichte zwischen Ungarn und der Schweiz in der frühen Neuzeit (1500–1700). Göttingen 2014.

36 Vgl. Márta Fata, Gyula Kurucz, Anton Schindling (Hgg.): Peregrinatio Hungarica – Studenten aus Ungarn an deutschen und österreichischen Hochschulen vom 16. bis zum 20. Jahrhundert. Stuttgart 2010; Christine Absmeier u. a. (Hgg.): Religiös motivierte Migrationen zwischen dem östlichen Europa und dem deutschen Südwesten vom 16. bis zum 19. Jahrhundert. Stuttgart 2018.

ber für die Entstehung und Verbreitung lutherischer Ideen in den unterschiedlichen Sprachen Südosteuropas zu dienen. Nach dem ersten Schritt der Zirkulation protestantischer Literatur in Latein und später in deutscher Sprache entstanden zahlreiche Bibelübersetzungen sowie Übersetzungen protestantischer Literatur, Katechismen, Kirchenordnungen und Gesangbücher. Dieser Prozess zog, ähnlich wie im deutschen Kontext mit Luthers Bibelübersetzung und deren spracherneuerndem Wirken, die Schöpfung literarischer Sprachen nach sich – mit den wichtigen weiteren Aspekten der Standardisierung und der orthografischen sowie grammatischen Entwicklung der Sprachen. Die Bibelübersetzer und protestantischen Autoren spielten dadurch auch in kultureller Hinsicht eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Während die Reformation in Istrien und an der nördlichen Adriaküste im 16. Jahrhundert verschiedene Bevölkerungsschichten erreichte, blieb sie in den heutigen kroatischen Binnengebieten vor allem auf wenige gebildete Männer und Frauen beschränkt, die meistens aus Adelsfamilien stammten. Eine Ausnahme bildete Slawonien, wo die missionarische Arbeit der Ungarischsprachigen zur Gründung zahlreicher Gemeinden in der ganzen Region führte. In den von Slowenen bewohnten Gebieten fand die (vor allem lutherische) Reformation größeren Anklang und konnte sich, obwohl unterschiedlich in den verschiedenen Kronländern, verbreiten. Obwohl die Reformation im 16. Jahrhundert eine spürbare Bedeutung für die soziale und politische Geschichte ausgewählter Regionen hatte, zeitigte sie infolge der katholischen Gegenreformation keinen langanhaltenden Erfolg.

Die hier untersuchten Regionen lagen in der fluktuierenden Grenzregion zum Osmanischen Reich. Christen in Westeuropa stellten sich im 16. Jahrhundert das Osmanische Reich weitgehend als Antithese einer christlichen Nation vor, das von der Religion des Antichristen (Islam) gesteuert werde. Apokalyptische Visionen waren in allen Lebensbereichen zu entdecken, auch in der bildenden Kunst, in der Literatur und in der Kirche, und sie trugen auch zur Motivation für missionarische Unternehmungen der Zeit bei. Allerdings ging die größte Gefahr für die Protestanten nicht von den muslimischen Osmanen aus, sondern von den katholischen Herrschern in den venezianischen und habsburgischen Territorien, die unter Druck von Rom die Protestanten verfolgten; und sie trugen wesentlich dazu bei, dass schließlich der Protestantismus in den Habsburgischen Regionen spätestens bis zum Ausbruch des Dreißigjährigen Kriegs ausgelöscht wurde. Trotzdem hinterließ die Reformation in vielen Regionen Spuren, vor allem in Form von sprachlichen Innovationen und von Schulgründungen.

Primus Truber, an den in Slowenien heute in erster Linie wegen seiner sprachlichen und literarischen Leistungen erinnert wird, war nicht nur Autor

und Übersetzer, sondern auch evangelischer Pfarrer, der mit einem Netzwerk gleichgesinnter Reformer und Unterstützer zusammenarbeitete, die das religiöse Leben in den Gebieten des modernen Sloweniens und Kroatiens zu erneuern versuchten. Im Jahr 2008, im 500. Jubiläumsjahr seiner Geburt, fanden zahlreiche Veranstaltungen und Feierlichkeiten in Slowenien statt; fast in jeder Stadt steht heute eine Truber-Statue, und – einzigartig in Europa – das Bild Trubers befindet sich sogar auf der offiziellen Währung des Landes, auf der slowenischen 1-Euro-Münze. Auch Adam Bohorič wurde 2020, zum 500. Jahrestag seiner Geburt, mit einer 2-Euro-Gedenkmünze geehrt. Erwähnenswert ist an dieser Stelle zudem die Tatsache, dass Truber im späten 19. Jahrhundert – nachdem die Gegenreformation die Erinnerung an ihn erfolgreich gelöscht hatte – von einem deutschsprachigen Geistlichen in Laibach wiederentdeckt wurde.[37] Anlässlich des 500. Jubiläums seiner Geburt im Jahr 2020 erfuhr auch Matthias Flacius nicht nur in Kroatien (durch ein Dokumentarfilm sowie durch wissenschaftliche Veranstaltungen und Veröffentlichungen), sondern auch in Deutschland durch die Enthüllung einer Flacius-Gedenktafel in Wittenberg Würdigung.

Zu beobachten ist auch die häufige mehrsprachige und transkulturelle Orientierung der Akteure und Institutionen. Vergerio, Truber – der in Görz (it. Gorizia, sl. Gorica) angeblich in drei Sprachen predigte – und andere bewegten sich mit Leichtigkeit zwischen den italienischen, südslawischen und deutschen Kultur- und Sprachräumen, wechselten zwischen Sprachen und fungierten häufig als Kulturvermittler. Die so entstandenen Netzwerke verbanden sie nicht nur mit deutschsprachigen Territorien, sondern auch weit darüber hinaus.

Ähnlich wie die ursprünglichen reformatorischen Ideen, erreichten in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts auch die unterschiedlichen theologischen Strömungen und die daraus resultierenden Kontroversen im intraprotestantischen Konfessionalisierungsprozess den südosteuropäischen Raum. Sie schlugen sich auf vielfache Weise nieder, vor allem in internen kirchlichen Debatten, besonders wenn es um Personalfragen oder Kirchenordnungen ging. Die theologischen Unterschiede waren auch bei den missionarischen Unternehmungen zu beobachten, was am Beispiel der Distanzierung der Uracher Druckerei von Flacius deutlich wird. Diese vielfältigen Entwicklungen und Vernetzungen etablierten die Basis des Protestantismus in Südosteuropa und

37 Vgl. Theodor Elze (Hg.): Primus Trubers Briefe mit den dazugehörigen Schriftstücken gesammelt und erläutert. Tübingen 1897, S. 329–330. Ludwig Theodor Elze war zwischen 1851 und 1865 erster Pfarrer der 1850 neu gegründeten evangelischen Kirchengemeinde in Laibach.

trugen mittelbar zur Entstehung der heutigen intrakonfessionellen Diversität in Südosteuropa wesentlich bei.

German-South Slavic Entangled History during the Reformation in the 16th Century

(Abstract)

This essay focuses on exemplary interactions, connections and networks of Protestants living in or originating from Southeastern Europe with their counterparts in the Holy Roman Empire of the German Nation and in the broader German-speaking territories. It is well established that the influence of the – especially Lutheran – Reformation served for the most part as a catalyst for the dissemination of Lutheran ideas and literature in the South Slavic languages of Southeastern Europe. The essay presents brief portraits of select protagonists and bridge-builders among cultures and languages – theologians, church reformers, Bible translators, and patrons of the Reformation – along with the topics of book printing and book smuggling, which were of particular importance for the Protestant Reformation. The examples originate primarily from the Reformation among the South Slavs and also include lesser-known persons and facts.

Die südosteuropäischen Mutterhäuser – ein diakonisches Netzwerk

NORBERT FRIEDRICH

Mutterhausdiakonie in Südosteuropa

Die Bibliothek der Fliedner-Kulturstiftung, die sich mit der Geschichte der evangelischen weiblichen Diakonie seit dem 19. Jahrhundert beschäftigt, bildet eine historisch gewachsene, die Arbeitsbereiche der Mutterhausdiakonie widerspiegelnde Bibliothekssystematik vom Beginn der 1930er-Jahre an.[1] Darin sind die Mutterhäuser nach konfessionell-gruppenspezifischen Zugehörigkeiten sortiert: Die meisten gehören zur Signaturengruppe „Mutterhäuser Kaiserswerther Generalkonferenz", kurz MKG genannt. Diese Häuser standen auf unterschiedliche Weise in Verbindung mit der von Theodor Fliedner 1836 gegründeten Kaiserswerther Diakonissenanstalt, die die Maßstäbe für die Mutterhausdiakonie gesetzt hat. Es waren Einrichtungen, die in eine konfessionell bestimmte, aber landeskirchlich organisierte Struktur passten. In der Mehrzahl waren sie uniert beziehungsweise lutherisch, und soziale Arbeitsfelder waren für sie weit wichtiger als die konfessionell-missionarische Ausrichtung.

Daneben setzte sich die Idee der Diakonissengemeinschaften weiter durch – sowohl außerhalb der landeskirchlichen Strukturen, also etwa in den Freikirchen, als auch in einer dezidiert anderen Organisationsform, beispielsweise bei den Schwesternschaften des Zehlendorfer Verbandes.[2] Diese wurden in

1 Zur Bibliothek vgl. Ruth Felgentreff: Die Fachbücherei für Frauendiakonie und das Fliednerarchiv. In: Präsidium der Kaiserswerther Generalkonferenz (Hg.): Übergänge. Mutterhausdiakonie auf dem Wege. Breklum 1984, S. 194–199; zur Gründung auch Martin Gerhardt: Die Kaiserswerther Fachbücherei für weibliche Diakonie (1937). In: ders.: Johann Hinrich Wichern und die Innere Mission. Studien zur Diakoniegeschichte. Hg. von Volker Herrmann. Heidelberg 2002, S. 180–185.

2 Vgl. als knappe Einführung in die verschiedenen Diakonissentraditionen und ihre theologische Begründung Norbert Friedrich, Martin Wolff: Diakonisse, Diakon. In: Klaus-Dieter K. Kottnik, Eberhard Hauschildt (Hgg.): Diakoniefibel. Grundwissen für alle, die mit Diakonie zu tun haben. Rheinbach 2008, S. 127–131.

der Bibliothek allerdings eigenen Signaturengruppen zugewiesen. Die Tatsache der Trennung in der Bibliothek hängt mit der exklusiven Stellung der evangelischen Mutterhausdiakonie in Deutschland zusammen, die auch mit konfessionellen Aspekten zu begründen ist. Zentrale Anliegen waren, die Deutungshoheit darüber zu behalten, was innerhalb von Kirche und Diakonie unter Kaiserswerther Mutterhausdiakonie zu verstehen sei, und den Zugang zu dieser Idee zu regulieren.

Dabei bereitete die Unterscheidung zwischen sogenannten deutschen und „außerdeutschen" Häusern, die auf Organisationsveränderungen im Ersten Weltkrieg Bezug nimmt, immer wieder Schwierigkeiten in der Systematisierung.[3] Die Definition, was ein deutsches Mutterhaus sei, schwankte und betraf auch die Häuser, die in diesem Aufsatz im Fokus stehen.

Dieses Dilemma sahen auch die Gründer der Bibliothek so, denn sie erweiterten die Systematik kurz vor dem Zweiten Weltkrieg an einer entscheidenden Stelle, indem sie die Untergruppe „Mutterhäuser der südosteuropäischen Konferenz", kurz MSK, bildeten. Diese Erweiterung reflektierte eine Entwicklung, die sich – auch angesichts der komplexen gesellschaftlichen und politischen Lage in Südosteuropa, das sich als Raum nur schwer exakt definieren lässt[4] – auch in Kirche und Diakonie vollzog. Dabei ist die Entstehung der Signaturengruppe MSK auch zeithistorisch interessant. Sie taucht in der 1932 von Martin Gerhardt erstellten Grundsystematik nicht auf, sondern erst in einem Schriftwechsel aus der Zeit des Zweiten Weltkriegs der Diakonisse Anna Sticker, die die Einrichtung seit 1937 leitete.[5]

Während unter „MSK" Mutterhäuser in Jugoslawien, Rumänien, Polen – hier insbesondere Stanislau (pl. Stanisławów, ukr. Stanyslawiw, seit 1962 Iwano-Frankiwsk) in Galizien –, der Tschechoslowakei und Ungarn verstanden wurden, die noch einzeln vorgestellt werden, gehörte davon kaum ein Haus zur großen Gruppe der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie, die insbe-

3 Zur Geschichte der Kaiserswerther Generalkonferenz und zum Kaiserswerther Verband vgl. Norbert Friedrich: 100 Jahre Kaiserswerther Verband – eine historische Erinnerung. In: Du stellst meine Füße auf weiten Raum. 100 Jahre Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissen-Mutterhäuser. Berlin 2016, S. 5–60.

4 Vgl. dazu Ulf Brunnbauer: Südosteuropa. In: Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 2012, <www.ome-lexikon.uni-oldenburg.de/53869.html>, 10.6.2020.

5 Vgl. Archiv der Fliedner Kulturstiftung (i. F.: Archiv FKS). Bestand Fachbibliothek für Frauendiakonie 3-1/10, 2. Allgemeiner Schriftwechsel (1940–1960). Anna Sticker klagt darin wegen nicht genügender Kisten für die Sicherung der Akten u. a.: „Ich kann nicht unterbringen das [Schrifttum] der deutschen Diaspora im Südosten Europas wie Kronstadt, Klausenburg, Werbaß."

Abbildung 8: Süd-Ost-Konferenz der Diakonissen-Mutterhäuser (Fotoarchiv Fliedner-Kulturstiftung, Bestand Kaiserwerther Verband; Datum und Fotograf unbekannt)

sondere im 19. Jahrhundert entstanden. Welche Mutterhäuser dazu gehörten, dokumentiert eine Karte aus dem Jahr 1894, in der primär die deutschen Mutterhäuser dargestellt sind.

Diese Karte verdeutlicht, dass die Mutterhausdiakonie zunächst ein deutsches Phänomen war; es konnte sich in den sogenannten außerdeutschen Gebieten nur schwer etablieren. Sodann ist der Zusammenhang mit den konfessionellen Bedingungen evident; die Mehrzahl der Häuser konnte sich in dominant protestantischen Regionen durchsetzen, also in lutherischen, reformierten oder unierten Gegenden, wobei man wohl oftmals Gegenden entdecken kann, in denen „Erweckungsbewegungen" eine Rolle spielten. Nun ist das „südöstliche Europa", um einen neutralen Begriff zu benutzen, keine konstante und dauerhafte Region für die reformatorischen Kirchen.[6] Dies erklärt sicher, dass sich die evangelische Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert in dieser Region kaum durchsetzen konnte.

6 Hilfreich waren einige neuere Gesamtdarstellungen der Region vgl. z. B. Marie-Janine Calic: Südosteuropa. Weltgeschichte einer Region. München 2016, besonders der dritte Teil (Das Jahrhundert der globalen Revolutionen 1776–1878).

Abbildung 9: Karte Diakonissenhäuser 1894
(Fotoarchiv der Fliedner-Kulturstiftung, Signatur: MKG IV)

Die Anfänge im 19. Jahrhundert – Kaiserswerth und Neuendettelsau

Um das Besondere der südosteuropäischen Mutterhäuser besser zu verstehen, muss ein kurzer kirchenhistorischer Blick auf die Anfänge der deutschen Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert geworfen werden. Die Innere Mission als eine soziale Bewegung entstand in Deutschland in der Mitte des 19. Jahrhunderts vor dem Hintergrund einer sich grundlegend verändernden Gesellschaft.[7]

7 Wer sich umfassend mit der Geschichte der Mutterhausdiakonie beschäftigen will, findet wichtige Informationen bei Jutta Schmidt: Beruf: Schwester. Mutterhausdiakonie im 19. Jahrhundert. Frankfurt/Main 1998; Silke Köser: Denn eine Diakonisse darf kein Alltagsmensch sein. Kollektive Identitäten Kaiserswerther Diakonissen 1836–1914. Leipzig 2006; vgl. auch Norbert Friedrich: Mutterhaus und Anstaltsdiakonie. Zu einer spezifischen Form der protestantischen Vereinsbildung im 19. und 20. Jahrhundert. In: Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte 74 (2005), S. 3–13.

Die Industrialisierung und eine beginnende Urbanisierung bestimmten die Zeit und prägten damit auch Kirche und Gesellschaft. Die maßgeblichen Protagonisten der Inneren Mission – zu nennen sind besonders Johann Hinrich Wichern (1808–1881) und Theodor Fliedner (1800–1864) – verfolgten damit das umfassende Ziel einer Rechristianisierung der Gesellschaft.

Bei der Suche nach Antworten auf die neuen sozialen Notlagen vieler Menschen stand schnell die Gründung von Einrichtungen zur unmittelbaren sozialen Hilfe für arme, kranke oder alte Menschen im Mittelpunkt. Dabei war eine der zentralen Fragen die nach geeigneten Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern. Diese sollten sowohl fachlich befähigt (oder dafür ausgebildet) sein als auch eine enge Beziehung zum evangelischen Glauben und zur Kirche haben. Die Hilfe für den in Not befindlichen Mitmenschen war nicht allein ein Ausdruck des christlichen Gebotes der Nächstenliebe, sie war zugleich verbunden mit dem Wunsch, die Gesellschaft wieder näher an die Kirche heranzuführen und dem Christentum einen stärkeren Platz in der Gesellschaft zu geben.

Dabei war es insbesondere der Kaiserswerther Pfarrer Theodor Fliedner, der mit der Gründung des ersten Diakonissenmutterhauses im Oktober 1836 einen Maßstab setzte, der in der Folge für große Teile der Inneren Mission prägend wurde. Wenn man nun nach dem Besonderen dieser Idee der Mutterhausdiakonie fragt, kommt man schnell auf das Modell einer der patriarchalen Familie nachempfundenen Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft war von verschiedenen Elementen geprägt: von einer inneren Solidarität, von einem strengen Gehorsamsprinzip, aber auch von einem fürsorglichen, versorgenden Denken. Theodor Fliedner hatte den Dienst der Diakonissen theologisch-religiös begründet; für ihn sollten die Diakonissen mit ihrer Arbeit den „christlichen Gemeinden […] dienen."[8] In diesem Sinne waren die arbeitenden Diakonissen auch gleichzeitig Missionarinnen.

Die Einsatzgebiete der Diakonisse waren dabei nicht in der Mission im engeren Sinne; ihre Arbeitsgebiete waren immer in Kirchengemeinden, Krankenhäusern oder Kindergärten und Schulen. So bedingten grundsätzlich der Einsatz beziehungsweise die Entsendung evangelischer Diakonissen wie auch die Gründung von Diakonissenhäusern eine Infrastruktur im weitesten Sinne. Zusätzlich war eine Anbindung an kirchliche Strukturen erwünscht. Schnell kam es nach der Gründung auch zum Einsatz evangelischer Diakonissen im

8 So in der Hausordnung für die Diakonissen der Kaiserswerther Diakonissenanstalt von 1837, zitiert nach Anna Sticker: Friederike Fliedner und die Anfänge der Frauendiakonie. Ein Quellenbuch. Neukirchen-Vluyn 1961, S. 358.

Ausland, wobei in der Literatur die Arbeit im Orient und in England besonders betont wird.[9] Dabei gehen die Anfänge auf die großen Mutterhäuser zurück, speziell Kaiserswerth und Neuendettelsau, das 1854 gegründete lutherische Diakonissenmutterhaus in Franken.

Gerade die Diakonissenanstalt Kaiserswerth begann früh, neben der Station in Jerusalem (ab 1851) weitere Orte mit Diakonissen zu besetzen; dies gilt insbesondere für den südosteuropäischen Raum. So wird im *Vierten Bericht über die Diakonissen-Station im Morgenlande, während der Jahre 1858 und 1859* ausführlich über die „jüngste von unseren fünf morgenländischen Stationen" berichtet, die im Oktober 1859 in Bukarest (rum. București), der „Hauptstadt der Wallachei"[10], eingerichtet wurde.[11] Diese Außenstation soll etwas ausführlicher vorgestellt werden, da sich an diesem Beispiel gerade die Besonderheiten wie auch die charakteristischen Unterschiede dieser Häuser in Südosteuropa gut darstellen lassen. Dies gilt nicht zuletzt deswegen, da um die Jahrhundertwende aus der Außenstation ein eigenständiges Diakonissenhaus wurde.

Dabei ist die Gründungsgeschichte, die einige Jahre vor der Übernahme des Hauses durch die Kaiserswerther Diakonissenanstalt begann, ein Beispiel dafür, wie sehr das Modell des Diakonissenhauses auch für missionarische, kirchenpolitische und letztlich auch gesellschaftspolitische Zwecke genutzt wurde. Denn die Diakonissenanstalt hatte sich die Errichtung einer Schule in Bukarest nicht selbst ausgesucht; sie wurde von außen dazu gedrängt. Die Initiative ging augenscheinlich vom preußischen Generalkonsul für die Donaufürstentümer, Karl Freiherr von Meusebach (1814–1862),[12] aus, Rechtsritter des Johanniterordens, der die Belange Preußens in den Donaufürstentümern vertrat und sich um die Förderung der deutsch-evange-

9 Vgl. dazu Uwe Kaminsky: Innere Mission im Ausland. Der Aufbau religiöser und sozialer Infrastruktur am Beispiel der Kaiserswerther Diakonie (1851–1975). Stuttgart 2010; Harald Jenner: Von Neuendettelsau in alle Welt. Entwicklung und Bedeutung der Diakonissenanstalt Neuendettelsau/Diakonie Neuendettelsau 1854–1891/1900. Neuendettelsau 2004, S. 245–258.

10 Bericht über die Diakonissen-Station im Morgenlande, während der Jahre 1858 und 1859. Düsseldorf 1860, S. 132–147. Die anderen Stationen zu dieser Zeit waren: Jerusalem, Konstantinopel, Smyrna, Alexandrien.

11 Zur Gründung des Hauses insgesamt vgl. Martin Gerhardt: Theodor Fliedner. Band II. Kaiserswerth 1937, S. 640–643, S. 32f.; Julius Disselhoff: Jubilate. Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissen-Amtes und der fünfzigjährigen Wirksamkeit des Diakonissen-Mutterhauses zu Kaiserswerth am Rhein. Kaiserswerth 1886, S. 194–196; Kaminsky: Innere Mission im Ausland, S. 32f.; zu der Station gibt es einen sehr umfangreichen Akten- und Briefbestand in: Archiv FKS. Bestand Diakonissenanstalt (i. F.: DA). 2692–2696, 2708–2722.

12 Zu Meusebach vgl. Hans Meyer: Die Diaspora der deutschen evangelischen Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien. Potsdam 1901, S. 121f.

lischen Interessen bemühte. Er förderte den Kirchenbau in Bukarest und sammelte dafür im In- und Ausland Spenden.[13]

Das Diakonissenhaus Bukarest

In Bukarest, einer damals sehr internationalen Stadt mit vielen verschiedenen Religionsgemeinschaften, die 1861/62 zur Hauptstadt eines selbstständigen Rumäniens wurde, existierte auch eine wachsende evangelische Gemeinde, die, bedingt durch die politischen und wirtschaftlichen Entwicklungen, in dieser Zeit stark wuchs und circa 2.000 Mitglieder umfasste. Viele evangelische Christen waren dabei Zuwanderer, nicht allein aus Deutschland. Aber weder für die Krankenpflege noch für die Erziehungs- und Bildungsarbeit für Gemeindeglieder gab es Mittel und Personal.

Mit Unterstützung des Johanniterordens, der 1852 in Preußen von König Friedrich Wilhelm IV. (1795–1861) rekonstituiert worden war und der sich auf eine sozialkaritative Arbeit konzentrieren sollte,[14] wollte man daher sowohl eine evangelische Schule als auch ein Hospital aufbauen. Diese Einrichtungen sollten, so die Idee, innerhalb der wachsenden evangelischen Gemeinde in der Diaspora nicht nur für die eigene Klientel da sein, sie sollten darüber hinaus auch die Überlegenheit des deutschen Protestantismus dokumentieren, sie sind also auch als Teil der konfessionellen Konflikte zu interpretieren.[15] Die Bemühungen des preußischen Generalkonsuls Graf Meusebach

13 Vgl. dazu neben ebenda S. 47–50 sehr ausführlich in Hans Petri: Geschichte der evangelischen Gemeinde zu Bukarest von den Anfängen bis 1938. Bonn, Hermannstadt 2018, S. 96–101 (Original erschienen: Leipzig 1939); Daniel Zikeli: Kurze Geschichte der evangelischen Gemeinden im Rumänischen Altreich. In: Christoph Klein: Die Gesamtvisitation der evangelischen Kirche A. B. in Rumänien (1990–2018). Köln 2018, S. 622–635, dort S. 624 zur Bukarester Gemeinde; vgl. auch die ältere Darstellung von Willibald Teutschländer: Geschichte der evangelischen Gemeinden in Rumänien mit besonderer Berücksichtigung des Deutschtums. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Rumäniens. Bukarest 1891, dort S. 119–122 ausführlich aus der Sicht der Kirchengemeinde zur Bukarester Gründung des Diakonissen-Lehrhauses.

14 Zu den Verbindungen zwischen Mutterhausdiakonie und Johanniterorden exemplarisch Ruth Felgentreff, Annett Büttner: Der Johanniterorden und die Mutterhausdiakonie – zwei historische Studien. Kaiserswerth 2013, S. 4–24; vgl. zum Orden allgemein Adam Wienand (Hg.): Der Johanniter-Orden. Der Malteser-Orden. Der ritterliche Orden des hl. Johannes zum Spital zu Jerusalem. Seine Aufgaben, seine Geschichte. Köln 1970, zur Gründung des Hauses in Bukarest durch die Johanniter sehr kurz S. 532. („Diese Stiftung wurde von Bekennern der orthodoxen Glaubensrichtung in der Walachei stark gefördert.“)

15 Die konfessionellen Konflikte in Bukarest werden von allen Gemeindegeschichten genannt; vgl. Petri: Gemeinde, S. 102f.; Meyer: Diaspora, S. 125–127.

zur Stärkung der deutsch-evangelischen Institutionen können sicher auch als Teil einer sowohl missionarischen als auch außenpolitischen Strategie, hier gegen das katholische Österreich, interpretiert werden.

Meusebach wünschte von Beginn an den Einsatz von Kaiserswerther Schwestern. Mit diesem Wunsch dokumentierte er auch den Stellenwert, den die Kaiserswerther Diakonissen innerhalb der preußischen Monarchie besaßen. Die Diakonissen waren für ihn Vorbilder für eine evangelische Bildung in einer Diasporasituation. In Kaiserswerth wurde dies genau so gesehen – im Allgemeinen wie auch in diesem Fall. So heißt es 1855:

> Man hofft, unsre Schwestern würden dann den moldauischen und wallachischen Frauen, deren Tausende ein müssigeres und zweideutiges Leben in den Nonnenklöstern leben, ein leuchtendes Vorbild werden, sich einem ähnlichen wohlthätigen Berufe zu widmen und die Frauenbildung, welche auf einer niedrigen Stufe stehe, würde dann sich heben.[16]

Diese Beschreibung macht deutlich, dass die Zielgruppe der evangelischen Bildungsarbeit in Bukarest die Oberschicht war; dies korrespondiert übrigens mit den Bildungszielen der sogenannten Kaiserswerther Lehrdiakonie allgemein. Nachdruck verliehen wurde der Anfrage nach Kaiserswerther Schwestern mit dem Argument, dass die in der Minderheit lebenden Protestanten Gefahr laufen, ihren Glauben zu verlieren. Konkret wird geschildert, dass in der bestehenden katholischen Mädchenschule „die Gewissen der es besuchenden evangelischen Töchter mit fanatischer Proselyten-Macherei zu verwirren“[17] versucht werden.

Der Plan der Bukarester Kirchengemeinde beziehungsweise des Grafen Meusebach, der „Hauptperson in der ganzen Angelegenheit“,[18] sah einen Aufbau weiterer Institutionen vor, wozu primär ein eigenes Krankenhaus gehörte. Auch wenn für diese Idee in einer eigenen Stiftung extra Geld gesammelt wurde, ließ man das Vorhaben später aus finanziellen Überlegungen fallen.[19]

Zentral für den Betrieb einer Schule und eines Pensionates war, neben den Räumlichkeiten, die Frage nach geeignetem Personal. Eine erste Anfrage von Graf Meusebach und dem Johanniterorden in Kaiserswerth wurde aber abschlägig beschieden; die Diakonissenanstalt hatte nicht genügend Schwestern,

16 Bitten um Diakonissen aus den Donaufürstenthümern, zunächst Bucharest. In: Der Armen- und Krankenfreund (i. F.: AuKF) 7 (1855) H. 11–12, S. 24f.
17 Ebenda.
18 So Thekla Trinks: Lebensführung einer deutschen Lehrerin. Erinnerungen an Deutschland, England, Frankreich und Rumänien. Eisenach ²1897, S. 110.
19 Vgl. dazu ausführlich Petri: Gemeinde, S. 107–110.

um ein weiteres auswärtiges Arbeitsfeld zu beginnen. Kaiserswerth zählte 1855 157 Diakonissen sowie 65 Probeschwestern.[20] Doch die Verantwortlichen in Bukarest blieben hartnäckig und verfolgten die Idee alleine weiter. So etablierte Meusebach gemeinsam mit der Kirchengemeinde unter Pfarrer Rudolph Neumeister (1822–1909)[21] ein eigenes „Lehrhaus". Dafür wurden, wie es heißt, „drei Häuser im Schweizer Stil" errichtet.[22]

Ungewöhnlich war dann die Lösung der Personalfrage: Denn als Ersatz bemühte sich Meusebach, der gut vernetzt war, um freie Lehrerinnen aus Deutschland. Die Anforderungen waren dabei hoch; es mussten sowohl unabhängige, evangelische Frauen sein, die fachliche Kompetenzen sowie eine „evangelische Persönlichkeit" mit sich bringen sollten. Nicht zuletzt wurden ausreichende Sprachkenntnisse gerade im Französischen verlangt.

Gefunden wurde die Lehrerin Thekla Trinks (1831–1900),[23] die bereits über internationale Erfahrungen verfügte. Sie wurde als Vorsteherin nach Bukarest berufen, wobei ihr offensichtlich die Rahmenbedingungen nicht vollständig transparent waren.[24] Während sie, mit einem kleinen Team von Lehrerinnen, das sie selbst aussuchen konnte, eine Schule aufbauen sollte, war es die klare Vorstellung in Bukarest, dass dies nur eine Diakonissen-Schule sein durfte; offenbar sah man hier eine maßgebliche Profilierung gegenüber der bestehenden katholischen Schule und den anderen religiösen Gruppen.

---

20 Vgl. zu den Zahlen 90 Jahre Kaiserswerther Diakonissenarbeit. Kaiserswerth 1926, Anhang.

21 Neumeister war – nicht allein für das Lehrhaus und das spätere Diakonissenhaus – eine zentrale Figur mit guten Kontakten zum Gustav-Adolf-Verein in Leipzig; zur Person vgl. Hans Petri: Evangelische Diasporapfarrer in Rumänien im 19. Jahrhundert. Berlin 1930, S. 30–50. In seiner Autobiografie berichtet Neumeister, dass er, offenbar 1855 in Heidelberg, am Rande der Generalversammlung des Gustav-Adolf-Vereins mit Fliedner über die Frage gesprochen und einen Korb bekommen hatte; vgl. Rudolf Neumeister: Erinnerungen eines Diaspora-Geistlichen. Potsdam [1902], S. 174f.

22 Meyer: Diaspora, S. 129 (dort auch eine Abbildung des Hauses). Das Haus war „mit allem Komfort" ausgestattet (S. 130); eine Beschreibung findet sich auch bei Trinks: Lebensführung, S. 119f.

23 Vgl. zu ihrer Biografie die schon erwähnte Autobiografie Trinks: Lebensführung; sowie Gudrun Wedel: Ledig, fromm und geschäftstüchtig. Die Lehrerinnenkarriere der Thekla Trinks als autobiographische Konstruktion. In: Ulrike Jekutsch (Hg.): Selbstentwurf und Geschlecht. Würzburg 2001, S. 33–53.

24 Der Kontakt lief über den Theologen Albrecht Wolters (1822–1878), der Thekla Trinks in Wesel kennengelernt hatte und sie an den Berliner Geheimen Oberregierungsrat Ferdinand Stiehl (1812–1878) vermittelte, der sie schließlich für Bukarest gewann und der auch für eine entsprechende evangelisch-diakonische Profilierung der Stelle zu sorgen suchte. Er vermittelte Kontakte zum Mutterhaus Bethanien in Berlin, wo sich Trinks informierte; auch Neumeister hob in seinen Lebenserinnerungen seine Kontakte zu Stiehl, den er 1855 traf, ausdrücklich hervor, vgl. Neumeister: Erinnerungen, S. 170.

Abbildung 10: Höhere Mädchenschule des Diakonissenhauses Bukarest mit Schwester El. Bornemann (Fotoarchiv Fliedner-Kulturstiftung, Bestand Südosteuropäische Mutterhäuser; Datum und Fotograf unbekannt)

Auch zur Überraschung von Thekla Trinks erklärte Pfarrer Neumeister, dass er die Frauen zu Diakonissen einsegnen werde; er sah sich dafür durch sein Pfarramt befugt. Nach kurzer Bedenkzeit willigte sie ein. Sie begannen nun, mit einer eigens entwickelten Tracht,[25] ein Diakonissen-Lehrhaus zu simulieren, wobei alle Beteiligten Wert darauf legten, dass man sich gerade nicht als Diakonisse im Kaiserswerther Sinne bezeichnen durfte. Es fehlten, bis auf die Tracht und die Bezeichnung, auch alle Kennzeichen einer verbindlichen Diakonissengemeinschaft. Die Lehrerinnen bekamen auch ein Gehalt.

Das Haus und die Lehrerinnen standen vor vielen Problemen: Weder scheinen die fachlichen Standards gereicht zu haben noch war die Finanzierung

25 „Schwarze, völlig einfach gemachte Caschmirkleider mit Kardinalkragen, auf welchem ich als Auszeichnung ein weißes Johanniterkreuz trug, an dem das obere Glied fehlte (vormals Abzeichen der dienenden Brüder des Ordens), weißes, mit Tüll garniertes Mützchen, breite weiße Leinwandkragen und eben solche Manschetten; zum Ausgehen große gezogene Hüte; ein schwarzer Caschmirshawl: dies das Ergebnis unserer Beratungen." So Trinks: Lebensführung, S. 115; die damit auch klar macht, dass sie eine Mitsprache bei der Kleidung, die sich von einer normalen Diakonissentracht unterschied, hatte. Zur Einsegnung vgl. Gerhardt: Fliedner II, S. 641.

gesichert; das Projekt drohte zu scheitern. Trinks hatte es zudem schwer, die Lehrerinnen zu einer engeren Gemeinschaft zusammenzubinden. Die Kontakte zum Schulvorstand und zur Kirchengemeinde scheinen auch nicht unkompliziert gewesen zu sein. So entschloss sie sich 1859, das Haus wieder zu verlassen. Sie trat in einen eigenen Briefwechsel mit Theodor Fliedner ein, um nunmehr Kaiserswerther Diakonissen nach Bukarest zu holen und damit die Zukunft der Schule zu sichern.[26]

Im Jahr 1859 begannen erneut intensive Verhandlungen zwischen Graf Meusebach, der Bukarester Kirchengemeinde und der Diakonissenanstalt in Kaiserswerth. Der Wunsch, die Lehrerinnen als Diakonissen zu übernehmen, wurde von Fliedner schon aus formalen Gründen abgelehnt; er wollte die Entscheidung über die Aufnahme immer selbst treffen. Fliedner forderte darüber hinaus eine fachliche Eignung ebenso wie die Bereitschaft der Lehrerinnen, sich dem Modell der Diakonissenanstalt unterzuordnen. Auch erwartete Kaiserswerth, dass man die gesamte Einrichtung (inklusive der Immobilie) erhalten würde – dies war schon 1855 ein Problem gewesen.

Kaiserswerth wollte nur dort tätig werden, wo man die inhaltliche und konzeptionelle Arbeit selbst bestimmen konnte. Dies sicherte der Vertrag vom Juli 1859 zu: Das „Diakonissen Lehrhaus"[27] wurde Teil der Kaiserswerther Orientarbeit, auch wenn die Kirchengemeinde ein Mitspracherecht behielt. Pastor Julius Disselhoff (1827–1896) unternahm 1859 die durchaus beschwerliche Reise in die „seltsame Hauptstadt" Bukarest, wie er selbst schrieb, um die ersten vier Diakonissen zum Einsatz zu begleiten.[28] Der ausführliche Reisebericht, gespickt mit antimuslimischen, antifranzösischen und antikatholischen Bemerkungen,

26 Vgl. dazu Archiv FKS: DA, 2711; später überlegte „Fräulein" Trinks, in Kaiserswerth Diakonisse zu werden, verzichtete dann aber darauf, weil sie das Angebot bekam, Lehrerin in Droyßig zu werden, vgl. dazu Trinks: Lebensführung, S. 145–151. Interessanterweise hatte Theodor Fliedner genau dieses Lehrerinnenseminar in der Provinz Sachsen auch selbst 1852 bis 1854 beraten, vgl. dazu Archiv FKS: Bestand Schulen 3–1/04, 538 und 539, ein Beleg für die engen protestantischen Netzwerke.

27 Vgl. dazu Archiv FKS: DA, 2711–2715. Die Akten dokumentieren den engen Kontakt zwischen Graf Meusebach, der ev. Gemeinde Bukarest und der Kaiserswerther Diakonissenanstalt. Fliedner bemühte sich bei den Übernahmeverhandlungen um möglichst präzise Bestimmungen und einen klar definierten Einfluss der Diakonissenanstalt, auch um spätere Konflikte zu minimieren.

28 Vgl. dazu Reise des Pastors Disselhoff mit vier Diakonissen nach Bukarest, in: AuKF 11 (1859), November-Dezember, S. 1–19; AuKF 12 (1860), S. 1–20; S. 33–40. Bei den Diakonissen handelte es sich um Maria Burger (1837–1911, Archiv FKS: Schwesternakte 4–1, 142), Alexandra Vettenik (Archiv FKS: Schwesternakte 4–2, 749), Wilhelmina Schellenberg (1838–1898), Archiv FKS: Schwesternakte, 4–1, 2058) und Barbara Friedly (Archiv FKS: Schwesternakte, 4–1, 192). Die meisten Diakonissen hatten das Elementarlehrerinnenexamen in Kaiserswerth gemacht.

Abbildung 11: Waisenkinder des Diakonissenhauses Bukarest mit Schwester Lina Pott (Fotoarchiv Fliedner-Kulturstiftung, Bestand Bukarest; Datum und Fotograf unbekannt)

würde sich sicher für eine ausführlichere Analyse eignen.[29] Vorsteherin wurde die von der Station in Smyrna kommende Schwester Hermine Adler.[30]

In Bukarest konzentrierte sich die Arbeit ab 1859 sehr auf die Schule, auch weil das Pensionat (also das Internat) nach einigen Jahren wieder schließen musste, da die übernommenen Gebäude in einem sehr schlechten Zustand waren. Später wurde das Pensionat zwar wieder eingerichtet, der Schwerpunkt der Arbeit lag aber auf der schulischen Bildungsarbeit.[31] Wenn man

29 Reisebericht Disselhoff, Teil 2, S. 6: „Wahrlich, da thut es noth, durch Stärkung des ächten, deutschen Wesens, durch Förderung des Evangeliums und der aus dem evangelischen Glauben entspringenden, evangelischen Liebeswerke, den Samen wahrer, Gott wohlgefälliger und ein Volk wirklich beglückender Bildung reichlich auszustreuen."

30 Vgl. dazu Gerhardt: Fliedner II, S. 640f. Zu Hermine Adler, die auch in Kaiserswerth zur Lehrerin ausgebildet worden war (geboren 1825), vgl. Archiv FKS: Schwesternakte 4–2, 3. Sie war bis 1863 in Bukarest und ging dann nach Beirut; 1864 trat sie aus.

31 Einen guten Überblick über die Arbeit erhält man, neben der archivalischen Überlieferung, durch die ausführlichen Berichte aus der Arbeit, die sowohl in der Zeitschrift *Der Armen- und Krankenfreund* als auch in den gesonderten *Berichten aus der Arbeit der Stationen im Morgenland* zu finden sind, vgl. dazu Bericht 1858–1859, S. 132–147; 1860–1862, S. 62–70; 1862–1864, S. 44f.; 1864–1866, S. 46–48; 1866–1868, S. 45–48; 1870–1872, S. 58–61; 1872–1874, S. 32f; 1874–1876, S. 41–43.

Abbildung 12: Kleinkinderschule Bukarest (Quelle: Julius Disselhoff: Jubilate. Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissen-Amtes und der fünfzigjährigen Wirksamkeit des Diakonissen-Mutterhauses zu Kaiserswerth am Rhein. Kaiserswerth 1886)

Berichten über die Arbeit folgt, entwickelte sich die Schule sehr gut; großes Gewicht lag auf der religiösen Bildung.

Die Arbeit wurde ab 1873 ergänzt durch eine Kleinkinderschule, die vom evangelischen Frauenverein getragen wurde.[32] Bis zu 14 Diakonissen waren in Bukarest gleichzeitig eingesetzt; stolz vermerken verschiedene Darstellungen über die Kaiserswerther Arbeit in Bukarest, dass die Straße, an der das Haus lag, „Diakonissenstraße" hieß.

Den Berichten nach war die Arbeit zwar prinzipiell offen für alle Bürger der Wallachei, wie es hieß, mit einem Fokus auf die Armen; in der Praxis entwickelte sie sich aber als Unterstützung für die evangelische Gemeinde, mit dem Ziel, „unsern fernen Landsleuten und Glaubensgenossen"[33] zu dienen und die Mission zu fördern:

32 Vgl. dazu Archiv FKS: DA, 2710 (Kleinkinderschule Bukarest); interessanterweise wurde dieser Verein maßgeblich von Hermine Müller und dem Bukarester Frauenverein geprägt; zur Geschichte der Kleinkinderschule vgl. Petri: Gemeinde, S. 136. Die Diakonisse Hermine hatte 1864 den verwitweten Fabrikanten Carl Hermann Müller geheiratet, beide waren bis in die 1890er-Jahre zentrale Stützen der Gemeinde; vgl. dazu Meyer: Diaspora, S. 179f. (Foto von Hermine Müller, S. 184).

33 AuKF 18 (1866), S. 86 (Die Diakonissen-Schulen in Bukarest).

> Unsere Schwestern in Bukarest haben also einen recht wichtigen Posten. Sie haben die Aufgabe, in der Kraft Gottes den deutschen evang. Mädchen einen Lebensgeist einzuhauchen.[34]

Man hoffte in der dortigen Diaspora auf eine „Nothwendigkeit einer Reformation".[35] Die Arbeit in Bukarest wurde von Kaiserswerth eng begleitet;[36] es finden sich auch bei den Schwestern Erinnerungen daran (zum Teil ungedruckt).

So berichtet über das Leben in der Ferne und in der religiösen Diaspora etwa die Kaiserswerther Diakonisse Henriette Niebel (1847–1927), die 1875 bis 1876 dort war. Sie hebt, auch bezogen auf die Stadt, in der die Evangelischen eine Minderheit bildeten, die ungewohnte Ruhe in Haus und Umgebung hervor, wenn die Kinder nicht in der Schule waren. So betont sie ausdrücklich: „Wir lebten in Bukarest ganz für uns"[37] – eine Beobachtung, die ebenso bei Adelheid Bandau (*1847),[38] einer ehemaligen Diakonisse, die ab 1869 für einige Jahre in Bukarest war, zu finden ist.

Von Bandau gibt es auch eine antifranzösische Beschreibung des städtischen Lebens in Bukarest sowie eine Charakterisierung der Vielfalt der Stadt, die es ihr – die gerne in Bukarest arbeitete – offensichtlich schwer machte, sich zu akkulturieren:

> Alle Nationen sind in dieser Stadt vertreten, alle möglichen Kostüme von der eleganten Dame nach dem Pariser Modejournal bis herab zu dem verlumpten, halbnackten Zigeunerkinde.[39]

Und so beschreibt sie das Leben in der Stadt: „Das eigentliche rumänische Leben kennen zu lernen, hatten wir sehr wenig Gelegenheit, weil wir gewissermaßen auf deutschem Boden lebten und größtenteils nur mit deutschen Elementen zu tun hatten."[40] Ansonsten war für sie die Umgebung, da mehrheitlich französisch orientiert, von „Deutschenhaß" geprägt.

---

34 Julius Disselhoff: Ein Wort über Bukarest und die Arbeit der dortigen Diakonissen. In: AuKF 20 (1868), S. 68.

35 Ebenda.

36 Es gibt einen umfangreichen Briefbestand, der die Arbeit dokumentiert; vgl. Archiv FKS: DA, 2713; vgl. auch: Bericht aus dem Morgenlande.

37 Archiv FKS: Schwesternakte 4–1, 131 (Schwesternakte Henriette Niebel). Darin „Aus den Erinnerungen Eurer sechzigjährigen Schwester und Tante" (Manuskript).

38 Vgl. zur Person Hubert Kolling: „Der Beruf und die ganze Diakonissensache sind mir jetzt auch noch lieb und werth und werden es stets bleiben." Die wechselvolle Lebensgeschichte der Diakonisse Adelheid Louise Bandau. In: Pflegegeschichte online 3 (2001) (Bibliothek FKS: LbD 272). Bandau hat nach ihrem relativ kurzen Aufenthalt in Bukarest (1869–1871) später noch ein Buch über Rumänien verfasst; dies.: Bilder aus Rumänien. Berlin 1882.

39 Adelheid Bandau: Erfahrungen einer Diakonissin. Leipzig 1915, S. 201.

40 Ebenda. S. 205.

Die Geschichte der Kaiserswerther Außenstation ging kompliziert weiter. Nicht zuletzt scheint das Verhältnis zur selbstbewusst agierenden Kirchengemeinde nicht spannungsfrei gewesen zu sein.

1895/96 beendete Kaiserswerth schließlich die Arbeit dort, in erster Linie da man nicht genügend geeignete Schwestern zur Verfügung hatte und gerade in Deutschland neue Arbeitsfelder zu übernehmen hatte.[41] Es ist aber zu vermuten, dass es noch weitere Gründe gab, sich gerade von dieser Arbeit zu trennen: Sie passte offenbar in ihrer Ausrichtung nicht gut in die Aufgaben der Diakonissenanstalt hinein – die starke Stellung der Gemeinde und der Mangel an eigener Steuerungsmöglichkeit dürften dazu beigetragen haben. Daneben zeigen die sich dann anschließenden Konflikte auch plastisch, wie komplex die Lage einer solchen Kirchengemeinde war, nicht zuletzt, weil die in der Literatur immer als liberal beschriebene, finanziell durchaus autarke Bukarester Gemeinde zwischen einer Orientierung an der preußischen Politik (und Landeskirche) in der Diaspora sowie einer selbstbewussten deutschen Gemeinschaft im Ausland zerrissen war.[42]

Die Bukarester Kirchengemeinde, enttäuscht von der Kaiserswerther Diakonissenanstalt, bemühte sich zunächst, auch mit Hilfe des rumänischen Königspaars, welches dem Haus von Beginn an verbunden war,[43] sowie mit Unterstützung der deutschen Kaiserin[44] um eine Rücknahme des Beschlusses. Julius Disselhof ließ sich überzeugen, wenige Schwestern noch dort zu lassen. Doch die Lage in Bukarest änderte sich schnell, auch weil einige Kaiserswerther aus der Diakonissenanstalt austraten, um selbst in Bukarest zu bleiben.

Schließlich übernahm die Kirchengemeinde die Arbeit und verselbständigte das Diakonissenhaus, allerdings in der gleichen und nur wenig verbind-

41 Es handelte sich um die Hoffbauer-Stiftung in Potsdam-Hermannswerder, die man schließlich 1901 durch einen Erbvertrag als Stiftung 1901 übernahm und die später (1907) zu einem eigenen selbständigen Mutterhaus wurde. Zur besonderen Geschichte der Hoffbauer-Stiftung vgl. 100 Jahre Hoffbauer-Stiftung Potsdam-Hermannswerder. Chronik 1901–2001. Potsdam 2001.

42 Dies beschreibt gerade Meyer, der selbst als Pfarrer in die Konflikte eingebunden war, sehr plastisch; vgl. Meyer: Diaspora, S. 208–210.

43 Zum kirchlichen Engagement von Königin Elisabeth von Rumänien (1843–1916) vgl. Hans Petri: Königin Elisabeth von Rumänien (Carmen Sylva) und die evangelische Gemeinde zu Bukarest. In: Die evangelische Diaspora 18 (1936), S. 272–281. Die geborene Elisabeth Pauline Ottilie Luise zu Wied war durch Heirat zunächst Fürstin und seit 1881 Königin von Rumänien. Sie hatte das Haus schon früher unterstützt; vgl. z. B. Bericht aus dem Morgenlande (1874–1876), S. 43.

44 Diese hatte als Kronprinzessin auch die Anstalt einmal selbst besucht; vgl. dazu z. B. AuKF 46 (1893), S. 86f., Bericht über einen Besuch des Kronprinzenpaars in der Diakonissenanstalt: „Die musterhafte Ordnung und Reinlichkeit der Räume sowie der Geist des Unterrichts machten auf Ihre königlichen Hoheiten sichtlich einen günstigen Eindruck“.

lichen Form, wie dies auch Graf Meusebach 1855 in Bukarest getan hatte. Im Unterschied zu damals bestand das Haus aber nun aus ehemaligen Kaiserswerther Diakonissen, die sich dafür engagierten, ihr Haus zu einem autonomen Mutterhaus weiterzuentwickeln.

Schnell kam es zwischen der Kirchengemeinde und dem Diakonissenhaus „Gottessegen" zu einem tiefgreifenden Konflikt, über den eine eigene Darstellung lohnen würde.[45] In diese Auseinandersetzung wurde auch das Kaiserswerther Haus hineingezogen, da die Kirchengemeinde in Kaiserswerth anfragte, ob man nicht wieder Schwestern entsenden könne – ein Wunsch, der dadurch besonderes Gewicht erlangte, dass Kaiser Wilhelm diesen gegenüber Kaiserswerth unterstützte. Man sah sich dabei mehreren Konfliktfeldern gegenübergestellt, wollte weder die Hohenzollern verärgern noch sich in den Streit in Bukarest einmischen – wobei es offensichtlich war, dass Teile der Bukarester Gemeinde, aus ihrer kirchlich liberalen Haltung heraus, der Mutterhausdiakonie insgesamt kritisch gegenüberstanden. Wichtig dürfte auch das Interesse von Kaiserswerth gewesen sein, die Entwicklung des Mutterhauses zu einem Haus nach Kaiserswerther Vorbild zu fördern, was letztlich nicht gelang.

Eine eigene Rolle spielte dabei die von der Kirchengemeinde als Oberin berufene ehemalige Kaiserswerther Schwester Ida Taenzer (1853–1933).[46] Sie wurde zu einer prägenden Gestalt innerhalb des Hauses und auch Gegenpart zur liberalen Kirchengemeinde. Ein Interesse an einer näheren Verbindung zu den Mutterhäusern des Kaiserswerther Verbandes scheint sie nicht gehabt zu haben. In ihrem Austrittsschreiben beschreibt sie ihren Weg als einen konsequenten Glaubensweg.

Zunächst bemühte man sich in Bukarest noch um eine Nähe zur deutschen Kaiserswerther Mutterhausdiakonie.[47] So stellte man direkt 1898 den Antrag auf Aufnahme in die Kaiserswerther Generalkonferenz. Nachdem die Verant-

45 Der gesamte Konflikt ist sehr gut dokumentiert; vgl. dazu (neben den beiden Dokumentationen): Das Evangelische Diakonissenhaus „Gottessegen" zu Bukarest. Seine Entstehung und weitere Entwicklung; Bukarest 1900; Akten und Erläuterungen zur Geschichte des Diakonissenhauses der Evangelischen Gemeinde zu Bukarest 1896–1900. Bukarest 1900; auch den umfangreichen Schriftwechsel in: Archiv FKS: DA, 2714. Im Vorstand der Diakonissenanstalt wurde die Thematik eingehend behandelt; vgl. Archiv FKS: DA, 88 (Sitzung am 20.1.1898; 21.8.1900).

46 Archiv FKS: Schwesternakte 4–2, 730. Sie war zunächst von September 1890 bis 1894 an der Elementarschule in Bukarest gewesen und kehrte – nach einem kurzen Aufenthalt als Lehrerin in Kaiserswerth – im März 1896 auf Wunsch der Kirchengemeinde dorthin zurück. Sie verstarb wahrscheinlich 1933, hatte die letzten Jahre Kontakte zum Mutterhaus Lichtenrade, einem Haus der Gemeinschaftsdiakonie.

47 Vgl. zur Frage der Aufnahme insgesamt Archiv FKS: Kaiserswerther Verband (i. F.: KV), 334.

Abbildung 13: Diakonissen des Diakonissenhauses Bukarest mit Oberin Ida Taenzer (Mitte links) (Fotoarchiv Fliedner-Kulturstiftung, Bestand Bukarest; Datum und Fotograf unbekannt)

wortlichen in Kaiserswerth zunächst aus rein formalen Gründen den Antrag nicht behandelt hatten, scheiterte die Aufnahme, sicher auch an den formalen Kriterien, die das Haus nicht erfüllen konnte.[48]

Das Diakonissenhaus entfernte sich im Weiteren mehr und mehr von der Kaiserswerther Tradition. Dazu dürften auch die massiven Konflikte mit der evangelischen Gemeinde beigetragen haben, die auch ihren publizistischen Niederschlag gefunden haben.

Auch wenn in der Gemeindegeschichte von Hans Petri suggeriert wird, dass das Mutterhaus seine eigenständige Existenz praktisch aufgegeben habe und Ida Taenzer in Bukarest ein Sanatorium gegründet habe, konnte sich das Haus als „Bukarester Diakonissenhaus" weiter halten.[49] Es entwickelte sich

48 Die 1897 festgelegten Ordnungen, die gedruckt vorliegen, machen deutlich, dass es eine feste Organisation wie in Kaiserswerth nicht gab. Vgl. dazu: Diakonissenhaus der Evangelischen Kirchengemeinde zu Bucarest. Bukarest 1897 (Bibliothek FKS: Signatur MSK 257).

49 Vgl. Petri: Gemeinde, S. 168–172. Vgl. dazu: Bericht über die 55. Hauptversammlung des Evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Cassel 23. bis 25. September 1902. Leipzig 1902, S. 148f. Der Gustav-Adolf-Verein hat den Konflikt erfolgreich zu befrieden versucht und immer wieder auf seinen Hauptversammlungen darüber berichtet. Vgl. dazu auch: Bericht und Jahres-Rechnung über die Evangelische Kirche und Schule in Bukarest an die Gemeinde-Versammlung. Bukarest 1902, S. 4.

aber hin zu einer eher als Missionsstation verstandenen Einrichtung. Später wird das Haus in seiner Ausrichtung als „pietistisch" bezeichnet; man hatte sich der unabhängigen Gemeinschaftsdiakonie angeschlossen und betrachtete das Mutterhaus „Gottestreue" in Lichtenrade (Berlin) als sein Heimathaus.[50]

Diakonissenhäuser in Rumänien und Bosnien im 20. Jahrhundert

Von Bukarest führt ein direkter Weg zu einem viel jüngeren Haus im siebenbürgischen Kronstadt (rum. Brașov, ung. Brassó), einer Stadt, die dann sogar zwei Mutterhäuser beherbergte.[51] Dort war 1925 ein Sanatorium und Diakonissenhaus entstanden, welches sich als Tochterhaus des Bukarester Mutterhauses verstand und bis zur Auflösung des Hauses durch die Beschlagnahmung durch die russische Armee 1944 ein Sanatorium betrieb.[52]

1929 entstand in Kronstadt zudem noch ein Diakonissenhaus der Evangelischen Landeskirche Augsburgischen Bekenntnisses in Rumänien.[53] Hier engagierte sich bei der Gründung das Mutterhaus Gallneukirchen, welches die ersten Schwestern ausbildete und mit Freda von Schacky auch die erste leitende Schwester entsandte.

Die Initiative dazu kam aber aus der Region, vom Kronstädter Pfarrer Franz Karl Herfurth (1853–1922), der selbst Schwestern während einer Kur 1922 kennengelernt hatte, und von Frauen im örtlichen Gustav-Adolf-Verein, die die Arbeit kannten; offenbar nahm man das Haus „Gottes Segen" nicht als ein klassisches Diakonissenhaus wahr. 1932 wurde das Haus als Diakonissen-

50 So 1935 Walter Stöckl. Vgl. dazu Walter Stöckl: Evangelische Diakonie in den Donauländern. In: Die Diakonisse 19 (1935); S. 389–398, S. 397 zum Mutterhaus in Bukarest. Vgl. zur weiteren Arbeit des Hauses auch den Bericht Kriegserlebnisse des deutschen Diakonissenhauses in Bukarest, in: AuKF 89 (1917), S. 42–46.

51 Vgl. Ulrich A. Wien: Diakonie auf dem Gebiet Rumäniens. Dienst der Nächstenliebe evangelischer Schwesternschaften im 19. und 20. Jahrhundert. In: Forschungen zur Volks- und Landeskunde 57 (2014), S. 111–137, hier: S. 121–123.

52 Vgl. zum Kronstädter Mutterhaus Gottes Segen, Klara Stöcker: Aus der Arbeit des Bukarester Diakonissenhauses „Gottes Segen" in Kronstadt/Siebenbürgen. Manuskript 1982; dies.: Aus dem Leben und Wirken des Deutschen Diakonissenhauses „Gottes Segen" in Bukarest. In: Jahrbuch der Dobrudscha-Deutschen (1971), S. 43–50, alles in: Archiv FKS: KV, 1103. Klara Stöcker, Nachfolgerin von Ida Taenzer, kam aus der Bibelschule Malche. Eine Darstellung findet sich auch bei Helmut Kramer: Die Tätigkeit der Diakonissen auf dem Gebiete Rumäniens. Manuskript 1982. In: Archiv FKS: KV, 1099.

53 Vgl. dazu Friedrich Saul: Ein neues Diakonissenhaus in Kronstadt (Siebenbürgen). In: Die Diakonisse 7 (1933), S. 272–275; ebenda 9 (1934), S. 187 (Bericht über das Haus). Für die Jahre von 1922 bis 1934 gibt es einen Bericht ohne Autor im Archiv FKS: KV, 102 (Bericht des Schwesternheimes bzw. Diakonissenhauses „Bethanien" von 1922 bis 1934); eine wichtige Persönlichkeit für das Haus war der Bischof der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, Viktor Glondys.

Abbildung 14: Diakonissenhaus „Gottes Segen" in Bukarest nach 1902 (Fotoarchiv Fliedner-Kulturstiftung, Bestand Südosteuropäische Mutterhäuser; Datum und Fotograf unbekannt)

haus fest institutionalisiert, Freda von Schacky zur Oberin ernannt und die ersten Schwestern eingesegnet.

In Kronstadt bestand, wie es bei vielen Häusern in Südosteuropa war, eine enge Anbindung an die Kirchengemeinde. Es ist sicher kein Zufall, dass Friedrich Saul aus Gallneukirchen in einem Artikel über das Haus von einigen Schwestern berichtet, diese seien „mehr evangelistisch und gemeinschaftsbildend in den Gemeinden"[54] tätig. Der Schwesternmangel bestimmte die Arbeit, auch wenn man sich im siebenbürgischen Umfeld offensichtlich Nachwuchs erhoffte. 1940 hatte man „16 ausgebildete Schwestern und 4 Vorproben."[55]

Bewusst suchte man die Nähe zur Kaiserswerther deutschen Mutterhaustradition und wäre gerne Mitglied der Kaiserswerther Generalkonferenz geworden. Dies klappte aber genauso wenig wie in Bukarest, auch wenn man den

54 Saul: Kronstadt, S. 274. Ein Vortrag von Freda von Schacky, „Diakonissendienst in der Volksmission" von 1937, ist abgedruckt bei Wien: Dienst der Nächstenliebe, S. 125–128; hier wird die Ausrichtung der Arbeit sehr plastisch geschildert.

55 So Freda von Schacky an Auguste Mohrmann, am 9.12.1940, vgl. Archiv FKS: KV, 102. Freda von Schacky suchte dabei einen Anschluss an die Diakoniegemeinschaft.

engen Kontakt zur Verbandsoberin Auguste Mohrmann (1891–1967) und der Diakoniegemeinschaft suchte.[56] Eine Charakterisierung des Hauses aus dem Jahr 1944 zeigt dies deutlich:

> Das Diakonissenhaus Bethanien in Kronstadt ist ein ordnungsmäßig geleitetes und im diakonischen Sinne arbeitendes Diakonissenhaus. Es gehört der deutschen Kirche in Siebenbürgen an und arbeitet zum großen Teile im Dienste der dort lebenden deutschen Bevölkerung und ist vor allen Dingen ein Hort und Mittelpunkt der deutschen Gesinnung in dieser Gegend.[57]

Die Entwicklung der rumänischen Diakonissenstationen[58] hin zu selbständigen Mutterhäusern, welche sich primär einer missionarischen Tradition verpflichtet fühlten, kann als typisch für die südosteuropäischen Häuser angesehen werden, die sich in einer Diasporasituation befanden und in enger Zusammenarbeit mit kirchlichen Stellen einer Arbeit mit den Schwerpunkten Bildung und Mission nachgingen. Die auch immer wieder anzutreffende Sanatoriums- beziehungsweise Krankenhausarbeit bezog sich wohl primär auf das eigene Umfeld.

Die missionarische Ausrichtung der Arbeit ließe sich auch am Beispiel des kurzen und frühen Intermezzos einer Diakonissenstation in Sarajewo zeigen, wo 1867, auf Initiative zweier englischer Lehrerinnen, der Versuch unternommen wurde, eine „Lehrerinnenbildungsanstalt für Christenmädchen" zu etablieren – mit der Überzeugung, dass man in dem muslimischen Umfeld über die Bildung durchaus Mission realisieren könne.[59] Das Projekt scheiterte aus finanziellen Gründen; es war aber, auch wenn man von der Zielrichtung der Arbeit überzeugt war, offensichtlich sehr schwer, ein Mutterhaus nach deutschem Vorbild zu etablieren – in einem letztlich feindlich gesinnten Umfeld und nur

56 Vgl. dazu die Infos in: Archiv FKS: KV, 103.

57 So Graf Lüttichau in einem Brief vom 25.8.1944 an Siegfried Knak, der sich dabei auf eine Einschätzung des Bischofs Theodor Heckel bezieht, Archiv FKS: KV, 102.

58 Zu nennen wäre noch ein weiteres Haus in Klausenburg, Siebenbürgen. Hier datieren die Überlegungen, ein reformiertes Mutterhaus zu gründen, auf 1918, aber erst 1928 konnte die Arbeit beginnen. Das Haus blieb sehr klein, es erhielt Unterstützung durch die Schweizer reformierten Häuser. Es war nicht Mitglied der Kaiserswerther Generalkonferenz. Vgl. zum Haus: Die Diakonisse 10 (1936), S. 195f.; Archiv FKS: KV, 1104; zur engen Verbindung zu den schweizerischen Mutterhäusern, die praktisch die Arbeit finanzierten vgl. Diakonissenbote aus Riehen 220 (Januar 1936), S. 2–7.

59 Vgl. dazu: Vor 70 Jahren in Sarajewo. Erinnerungen an eine alte Kaiserswerther Diakonissen-Arbeit. In: Die Diakonisse 13 (1938), S. 178–180, dort auch die Zitate; vgl. auch: AuKF 22 (1870), S. 4–9 (Die neue Diakonissen-Schule und Bildungs-Anstalt in Sarajevo oder Bosna-Serai); vgl. auch die umfangreichen Akten in: Archiv FKS: DA, 2697–2700, 2706–2707.

Abbildung 15: Alexanderasyl Sarata um 1860 (Quelle: Das Haus der Barmherzigkeit „Alexander-Asyl" zu Sarata. Ein Gedenkblatt zum fünfundzwanzigjährigen Jahrestag der Gründung dieser Anstalt 5. Mai 1891. Odessa 1891, Innenseite)

unterstützt durch eine kleine auch als Besatzer empfundene Unterstützergruppe (hier der Konsul des Norddeutschen Bundes, Dr. Otto Blau, 1828–1879[60]).

Das Alexanderasyl in Sarata

Etwas anders verlief die Geschichte des „Alexanderasyls" in Sarata in Südrussland beziehungsweise Bessarabien.[61] Hier war das Ziel, in dem Gebiet, in dem sich viele, auch deutsche, Kolonisten ansiedelten, soziale Not zu lindern und eine religiöse Infrastruktur herzustellen.

Es war Wilhelm Löhe (1808–1872), Gründer der lutherischen Diakonissenanstalt in Neuendettelsau, der 1865 zwei Diakonissen dorthin schickte. Das „Alexanderasyl" (benannt 1866 nach dem russischen Zaren) konnte sich 1871 unter der Leitung des baltischen Pfarrers Traugott Ludwig Katterfeld

60 Vgl. dazu Paul Blau: Leben und Wirken eines Auslandsdeutschen im vorigen Jahrhundert. Erinnerungen an Dr. Otto Blau. Leipzig 1928, S. 102–104.

61 Vgl. dazu Jenner: Neuendettelsau, S. 245–249; Matthias Honold: Von Neuendettelsau nach Sarata. Neuendettelsauer Diakonissen und ihr diakonisches Wirken im fernen Bessarabien. In: Jahrbuch der Deutschen aus Bessarabien 55 (2004), S. 119–125; Informationen auch in: Die Diakonisse 7 (1932), S. 197f. (Rumänien); allgemein zum Haus und zum Kontext vgl. Cornelia Schlarb: Tradition im Wandel. Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Bessarabien 1814–1940. Köln 2007, S. 96–101.

Abbildung 16: Karte von Sarata (Fotoarchiv der Fliedner-Kulturstiftung, Signatur: MKG IV, Karte der Einsatzgebiete 1911)

(1843–1910)[62] zu einem eigenen Mutterhaus verselbständigen. Das Haus, welches missionarische und soziale Arbeit verband, blieb zwar immer klein, es konnte aber eine für die Region vergleichsweise große und differenzierte Arbeit aufbauen – mit Gemeindestationen, mit der Arbeit für Alte, Kranke, „Schwachsinnige und Epileptische", wie es damals hieß.

In den ersten Jahren suchte man auch den engen Kontakt zu den Mutterhäusern in Deutschland sowie der Kaiserswerther Generalkonferenz.[63] Diese Verbindungen blieben während der ganzen Zeit bestehen, auch wenn es eine enge Zusammenarbeit mit anderen Institutionen gab, etwa der Bibelschule Malche bei Bad Freienwalde, woher auch verschiedene Schwestern kamen.[64]

62 Vgl. zur Person Anna Katterfeld: Ludwig Katterfeld, der Bahnbrecher der Inneren Mission in den baltischen Provinzen. München 1913, S. 196–201 sehr ausführlich zu seiner relativ kurzen Tätigkeit in Sarata und der Frage, warum er „in die Steppe" nach Südrussland gegangen ist. Vgl. auch: Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon. Band 3 (1992), Sp. 1242f.

63 Vgl. dazu: AuKF 35 (1883), S. 43f. (Das Alexander-Asyl zu Sarata in Südrußland, das jüngste Diakonissen-Mutterhaus); man war schon 1881 aufgenommen worden, offenbar war es aber nicht leicht, die Verbindung zu halten. 1887 gab es dort 19 Schwestern (ebenda 39 [1887], S. 108); 1909 dann 36 Schwestern (ebenda 1909, S. 202).

64 Vgl. dazu den sehr ausführlichen Bericht von Gotthold Winger: Geschichte und Arbeit der Barmherzigkeitsanstalt „Alexander-Asyl" zu Sarata aus dem Jahr 1937 (Bibliothek FKS: MGK II 1353); auch Gotthold Winger: Bericht über die Tätigkeit des Diakonissenhauses „Alexander-Asyl" zu Sarata für die Jahre 1927 und 1928 (Bibliothek FKS: MGKII 1351); zur Mitgliedschaft in der Kaiserswerther Generalkonferenz vgl. auch Anna Sticker an Pastor Winger vom 3.3.1938, Archiv FKS: 3-1/10, 164.

Die Geschichte des Diakonissenhauses spiegelt die europäische Geschichte der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts mit allen Umbrüchen wider. Nach 1918 verlor das Haus durch die neuen Grenzziehungen einen Teil seiner Arbeitsfelder, da diese nun in russischem Gebiet lagen. Schwester Katharine Weingart, die in Kaiserswerth eine Ausbildung absolviert hatte, lieferte einen von Angst und Ressentiments geprägten Bericht über die Situation im Diakonissenhaus Sarata im Juli 1918:

> Trotzdem die Rumaenen unsere Retter waren, so wünscht doch wohl kaum einer, dass sie die Herren des Landes bleiben, denn dann sind wir vom Regen unter die Traufe gekommen; da die eine noch groessere Lotterwirtschaft haben als die russische Regierung hatte.[65]

Das Haus selbst setzte seine Arbeit nunmehr in Rumänien fort, wenn auch die Zeitläufte tiefe Wunden gerissen hatten. So wird berichtet: „Im Jahr 1929 irrten noch sieben Schwestern des Mutterhauses in Russland umhehr, da sie nicht zurückkommen konnten."[66] Das Überleben des Hauses gelang nur durch die Unterstützung der deutschen Bevölkerung in Südrussland und aus dem Deutschen Reich, etwa vom Kaiserswerther Verband. Das kleine Mutterhaus konnte sich dadurch halten; die Zahl der Schwestern entsprach 1936 (mit 44) der von vor dem Ersten Weltkrieg.

Studiert man die Jahresberichte für die Zeit vor und nach dem Ersten Weltkrieg, so stellt man fest, wie kleinteilig und kleinräumig die Arbeit im Vergleich zu den großen Häusern in Deutschland war; im Mittelpunkt stand die Arbeit mit Behinderten, dazu kam die örtlich begrenzte Arbeit im Krankenhaus Sarata, wobei offenbar die Sorge um das Deutschtum überwog.[67] Politische oder kirchliche Reflexionen über die Veränderungen nach 1918 finden sich nicht.

Das Haus und seine Schwestern wurden 1940 umgesiedelt: zunächst in das Mutterhaus der Barmherzigkeit im von den deutschen Besatzungsbehörden in „Litzmannstadt" umbenannte Lodz (pl. Łódź); von dort ging die Flucht weiter über den Harz nach Wiesbaden, wo man Aufnahme und Anschluss an das Mutterhaus der Paulinenstiftung fand.[68] Die Geschichte dieser Flucht ist ein Beleg für die Tragfähigkeit des Netzwerkes der Mutterhausdiakonie.

---

65 Archiv FKS: 3-1/04, 86, Katharina Weingart an die Oberin in Kaiserswerth 10.7.1918.

66 Die Diakonisse 7 (1932), S. 197.

67 Vgl. dazu auch die Hinweise in Woldemar Zurkan: Dr. med. Leopold Dobler. Chefarzt und Chirurg am Krankenhaus in Sarata/Bessarabien. Im Dienst der Heilkunst und Diakonie. Auenwald 1987, S. 65f.; vgl. auch den guten Überblick in: Die Diakonisse 11 (1937), S. 24.

68 Vgl. dazu: 100 Jahre Diakoniegemeinschaft Paulinenstift Asklepios Paulinen Klinik. Wiesbaden 1996, Punkt 5.4.

Mutterhausdiakonie in Ungarn

An der Geschichte der Diakonissenhäuser beziehungsweise Stationen in Rumänien (Bukarest)[69] und Sarajewo kann man bereits beobachten, wie schwierig es für die Kaiserswerther Mutterhausdiakonie mit ihrer auf praktische Arbeit konzentrierten Struktur war, in einer Diasporasituation mit der Erwartung einer missionarischen Arbeit zu bestehen. Dies gilt auch für die Mutterhäuser in Ungarn, speziell in Budapest, wo noch heute ein kleines reformiertes Mutterhaus Fébé (dt. Phöbe) besteht. Dabei war die diakonische Landschaft gerade in Ungarn sehr reichhaltig; so zählt man bei Kriegsende 1945 insgesamt sechs Häuser – drei reformierte und drei lutherische.[70] Davon konnten allerdings nur zwei Häuser ihre Arbeit fortsetzen, bevor sie 1951 vom Staat aufgelöst wurden und erst nach 1989 wieder als Gemeinschaft zusammenfanden.[71]

In Ungarn gab es seit 1866 ein Diakonissenhaus mit dem Namen „Bethesda"; es wurde in Kaiserswerth gerne als „Pflegetochter" bezeichnet,[72] da es im juristischen Sinne keine Tochteranstalt der Kaiserswerther Diakonissenanstalt war, aber dennoch mit maßgeblicher Hilfe entstanden war und von dort verwaltet wurde. Die Idee dazu stammte aus der reformierten Gemeinde Budapests; Ziel der Arbeit war es, sich um die „Gemeindearmen" zu kümmern.[73]

---

69 Für Rumänien sehr nützlich sind auch die Forschungen von Wien: Dienst der Nächstenliebe.

70 Vgl. dazu das Manuskript von Richard Bodoky: Die Lage der Mutterhausdiakonie in Ungarn nach dem zweiten Weltkrieg und ihre Auflösung. In: Archiv FKS*:* KV, 1034; zum ungarischen Protestantismus vgl. auch Juliane Brandt: Soziale Erfahrung, Gemeinschaftsbildung und Frömmigkeitsstile. Die deutschen und die ungarischen Reformierten in Pest und Buda im 19. Jahrhundert. In: Jahrbuch für deutsche und osteuropäische Volkskunde (47) 2005, S. 123–156.

71 Einen guten Einblick in die Entwicklung nach 1990 geben die Materialien in: Archiv FKS: KV, 900 (z. B. Bericht von Günther Freytag zu Schwesternbegegnungen in Ungarn und Rumänien im Juni 1993). Die Kaiserswerther Diakonisse Agnes Bröcker (1935–2020) hat ab 1991 für viele Jahre die Diakonissen der rumänischen Mutterhäuser besucht und betreut und dabei viele wertvolle Erinnerungen gesammelt, vgl. Archiv FKS: 4–4–/15 Nachlass Bröcker (der Bestand ist noch nicht allgemein zugänglich). Nach 1990 bestand gerade in Ungarn die Hoffnung, eine erneute Arbeit mit Diakonissen zu initiieren, vgl. dazu Luise Schäfer: Wie ein neuer Morgen. 70 Jahre ungarische Diakonissengemeinschaft. In: Gustav-Adolf-Blatt 41 (1995) H. 2, S. 13f.

72 Vgl. Johannes Stursberg (Hg.): Jubilate! Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissen-Amtes. Aus Anlaß der 75jährigen Wirksamkeit des Diakonissen-Mutterhauses zu Kaiserswerth a. Rhein durchges. u. nach d. Stande von 1911 neu hrsg. Kaiserswerth 1911, S. 242, dort viele Informationen zu der Geschichte des Hauses in den ersten Jahrzehnten.

73 Diese Gemeinde entstand 1859 mit maßgeblicher Unterstützung und Anleitung von Theodor Biberauer, einem Ingenieur. Hilfe kam aus der reformierten Schweiz; erste ungarische Diakonisse wurde dann Hermine Biberauer (1844–1868), die in Kaiserswerth ausgebildet wurde.

Abbildung 17: Diakonissenhaus Bethesda in Budapest (Quelle: Julius Disselhoff: Jubilate. Denkschrift zur Jubelfeier der Erneuerung des apostolischen Diakonissen-Amtes und der fünfzigjährigen Wirksamkeit des Diakonissen-Mutterhauses zu Kaiserswerth am Rhein. Kaiserswerth 1886, S. 343, Künstler unbekannt)

Die reformierte Familie Biberauer (später Bodoky) fühlte sich über viele Generationen dem Haus verbunden; sie wurde zu einem wichtigen Motor der Ausbreitung der Mutterhausdiakonie in Ungarn. Mit Spenden aus dem Ausland gelang es, eine solche Arbeit aufzubauen; Kaiserswerther Schwestern sorgten sich dann mit den wenigen einheimischen Schwestern in einem eigens dafür gekauften Haus um Kranke. Dennoch war bereits 1886 das Fazit nüchtern:

> Diese Zahlen zeigen nur zu deutlich, daß das Diakonissenwerk hier nur unter großen Schwierigkeiten heranwächst, und es scheint, als ob das Interesse für dasselbe in Ungarn trotz zwanzigjähriger Arbeit weitere Kreise noch nicht erreichen kann.[74]

Ähnlich wie auch in Bukarest erreichte die Arbeit weniger die heimische Bevölkerung; Zielgruppe waren vielmehr die zugewanderten Einwohner; es wurden bevorzugt Deutsche gepflegt. Die Klagen über mangelndes Interesse in

74 Disselhoff: Jubilate, S. 343.

Budapest bestimmten die Wahrnehmung der Arbeit innerhalb der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie.[75] Letztlich war es aus Kaiserswerther Sicht konsequent, sich 1903 aus der Arbeit zurückzuziehen; Konflikte mit dem Haus haben dazu sicher beigetragen.

Wieder fanden sich jedoch Verantwortliche vor Ort, die bereit waren, die Arbeit fortzusetzen. Anstelle des Mutterhauses „Bethesda" trat praktisch der von Pastor Richard Biberauer (1872–1939) gegründete Diakonissenverein „Philadelphia", der die Krankenpflege im dortigen Krankenhaus übernehmen sollte. Unterstützung erhielt die Arbeit durch das 1890 gegründete schlesische Diakonissenhaus „Friedenshort" in Miechowitz (pl. Miechowice).[76] Diese Hilfe wurde in Kaiserswerth zunächst zurückhaltend aufgenommen, auch weil man wohl fürchtete, dort Einfluss zu verlieren, wobei gleichzeitig klar war, dass man die Außenstation nicht selbst weiterführen konnte.[77]

Wesentlich jünger ist das zweite Budapester Mutterhaus „Phöbe"; es wurde nach dem Ersten Weltkrieg 1924 gegründet, zu einer Zeit, als in Deutschland die Bewegung zur Gründung von Diakonissenhäusern praktisch zum Erliegen gekommen war. Dessen Ausrichtung war, wie es 1935 in einem Bericht heißt, eine „evangelistische Missionsarbeit"[78] zu machen; Krankenpflege stand weniger im Fokus. Das Haus hatte sowohl reformierte als auch lutherische Schwestern; Unterstützung erhielt es besonders aus der reformierten Schweiz.[79] Erste Oberin war die ehemalige Missionsschwester (aus der sog. „Muhammedanermission") Irma Pauer; ihr folgte die Ärztin Mária Farkas, die dem Haus ebenfalls eine verstärkte missionarische Ausrichtung gab und Evangelisationen veranstaltete.[80] Es hatte – in der inneren Logik nur konsequent – bis 1945 keine engere Verbindung zur Kaiserswerther Mutterhausdiakonie.

---

75 Vgl. dazu z. B.: Jahresberichte über die Diakonissen-Stationen im Morgenlande 21 (1892–1894), S. 51f.; 22 (1894–1896), S. 39f.

76 Vgl. allgemein zur Geschichte: 100 Jahre Friedenshort. 1890–1990. Liebe macht sehen. Lahr 1990.

77 Dazu umfangreiches Material in: Archiv FKS: DA, 2671–2674. Mit den Akten lässt sich die Geschichte des Überganges detailliert darstellen. Die Beteiligung des Mutterhauses Miechowitz geschah im Kontext des Kaiserswerther Verbandes.

78 Stöckl: Donauländer, S. 396, vgl. dazu auch Phöbe. Rückerinnerung an das Leben des Evangelischen Diakonissen-Vereins Phöbe 1924–1999. Piliscsaba 1999 (Bibliothek FKS: MSK 959).

79 Vgl. zur Geschichte des Hauses auch: Diakonissenbote aus Riehen 221 (März 1936), S. 14f. (auch zur Unterstützung des Hauses aus der reformierten Schweiz).

80 Vgl. dazu z. B. den Bericht: Gustav-Adolf-Blatt 41 (1995) H. 2 (Wie ein neuer Morgen. 70 Jahre ungarische Diakonissengemeinschaft), alles in: Archiv FKS: KV, 900.

Böhmen, Mähren und Jugoslawien

Mutterhausdiakonie gab es im österreichisch-ungarischen Vielvölkerstaat auch in Böhmen und Mähren, wobei die Häuser in Prag (tsch. Praha) und Preßburg (sk. Bratislava, ung. Pozsony) besonders hervorgehoben werden sollen.[81] Das Mutterhaus Prag geht auf das Jahr 1891 zurück. In diesem Jahr wurden die ersten Diakonissen aus den deutschen Mutterhäusern Dresden und Leipzig nach Prag geschickt.[82] 1901 wurde das Haus – auch mit Hilfe des Gustav-Adolf-Vereins, der sich maßgeblich für die Diakonissenarbeit stark machte, verselbständigt. Die gedruckten Jahresberichte[83] dokumentieren die Arbeit des Hauses, welches sich mit dem Schwerpunkt der Gemeindepflege sowie einem eigenen Sanatorium stark an der deutschen Mutterhausdiakonie orientierte, jedoch unter dem Problem der mangelnden Finanzen und einer hohen Fluktuation litt. Man hatte maximal 41 Schwestern.

Neben den Kontakten nach Dresden pflegte man enge Beziehungen zu den österreichischen Mutterhäusern, insbesondere nach Gallneukirchen. Die Tatsache, dass man lange eine Gemeindestation in Graz in der Steiermark betrieb, dürfte dies unterstützt haben.

Nach dem Ersten Weltkrieg wurde die Arbeit in Prag schwieriger; ein Teil der Schwesternschaft ging nach Graz; dort etablierte sich ein eigenes Mutterhaus, während das Prager Haus 1925 seinen Mittelpunkt nach Zöptau[84] (tsch. Sobotín) in Mähren verlegte, wo wohl die Hoffnung bestand, ein größeres Haus zu werden.[85] Zöptau ist eines der wenigen südosteuropäischen Häuser, welches zum Kaiserswerther Verband gehörte (seit 1923).[86] Ein Schwerpunkt

81 Vgl. zu den anderen Häusern die Zusammenstellung bei Stöckl: Donauländer, S. 394–396.

82 Allerdings findet sich auch noch ein früherer Hinweis auf Kontakte zwischen Prag und Kaiserswerth, so bemühte sich Pfarrer Joseph Ruzička 1861 bei Theodor Fliedner um Einrichtung einer böhmischen Töchterschule, vgl. Archiv FKS: DA, 759.

83 Vgl. die Jahresberichte des evangelischen Diakonissenhauses zu Prag. Prag 1902 und folgende.

84 Vgl. zur Geschichte des Hauses die ausführliche Selbstdarstellung in: 25. Jahresbericht des evangelischen Diakonissenhauses Zöptau-Prag über das Jahr 1926. Ein Grund für die Verlegung in den deutschen Sprachraum war wohl, dass man sich davon einen Anstieg der Schwesternschaft erhoffte. Die Schwesternzahl blieb weiterhin klein, so hatte man 1930 31 Schwestern, davon waren 12 eingesegnet, die Zahl stieg bis 1935 auf knapp 50. Vgl. Die Diakonisse 7 (1932), S. 128; ebenda 8 (1933), S. 190, S. 404; zum Haus auch Stöckl: Donauländer, S. 395f.

85 Vgl. dazu Erich Wehrenfennig: Die deutsche evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien nach ihrem 3. Kirchentage. In: Die evangelische Diaspora 9 (1927), S. 17: „Vielleicht wird aus Zöptau in Mähren […] ein zweites Gallneukirchen."

86 Vgl. dazu Rundschreiben des Kaiserswerther Verbandes 5 (1924), S. 5 mit einer Bitte des Hauses um eine „Probemeisterin und Lehrschwester", wobei Pastor Claussen aus Prag darum bittet, keine norddeutsche Schwester zu bekommen, da dem „Charakter seines Hauses die süddeutsche oder auch schlesische Art verwandter ist".

der Arbeit in Mähren war nunmehr die Sorge um die Sudetendeutschen; es fand also eine Konzentration auf die deutsche Sprache statt. Gerade nach 1933 verstand man sich dezidiert als ein „dienendes Glied der Kirche", welches als „Hüter des Deutschtums ein Mittelpunkt der Verkündigung und des Dienstes innerhalb der zerstreut wohnenden evangelischen Sudetendeutschen" sein wollte.[87] Mit den Schwestern war man so nicht allein sozialkaritativ tätig, sondern auch missionarisch.[88]

Auch das Mutterhaus in Preßburg war Ende des 19. Jahrhunderts im engen Kontakt mit der dortigen Kirchengemeinde entstanden; trotz mancher Begegnung hatte es nicht zum Kaiserswerther Verband gehört.[89] Die Hilfe der Mutterhäuser bewährte sich besonders im Zweiten Weltkrieg, als im Herbst 1944 die Evakuierung des kleinen Mutterhauses notwendig wurde und man gerade für die Bewohner des Altenheims ein Ausweichquartier suchte.[90] Da das Mutterhaus Neuendettelsau, mit dem man kooperierte, belegt war, erklärte sich Gallneukirchen bereit, zu helfen. Es dauerte aber bis Dezember 1944, bis die Genehmigungen vorlagen; hier war es besonders die Verbandsoberin Auguste Mohrmann, die sich um eine Koordination bemühte.[91]

Ähnlich war auch die Geschichte des kleinen Mutterhauses in Aussig-Doppitz (tsch. Dobětice) in Böhmen, wo 1922 ein Diakonissenhaus entstanden war, nachdem bereits ab 1898 Diakonissen aus dem Mutterhaus in Gallneukirchen dort in der Gemeinde und im Krankenhaus waren.[92] Diese Verselbständigungen in der Zeit nach 1918/19 können immer auch als religiös-nationale Antworten auf eine zunehmend spannungsgeladene Politik interpretiert werden. In Aussig war es dann wieder das Dresdner Mutterhaus, welches sich in besonderer Weise um die Häuser im Sudetengebiet

87 Vgl. Die Diakonisse 10 (1935), S. 238.

88 Vgl. zu den Arbeitsbereichen: Vorstand des Vereins Ev. Diakonissenhaus in Prag (Hg.): Ein Rundgang durch die Anstalten in Zöptau, Prag und am Sonnenhof. s.l. s.d. (Bibliothek FKS: MKG I a 2214).

89 Vgl. dazu Stöckl: Donauländer, S. 395. Von Preßburg aus entstand dann auch noch das lutherische Mutterhaus in Győr (dt. Raab) in Westungarn. Es wollte 1933 mit Unterstützung von Pfarrer Saul aus Gallneukirchen selbst Mitglied der Generalkonferenz werden, was aber nicht gelang. Vgl. dazu: Archiv FKS: KV, 127, Vorstand 28./29.3.1933.

90 Vorgang in Archiv FKS: KV, 32.

91 Vgl. zur Arbeit von Auguste Mohrmann, Friedrich: Kaiserswerther Verband, S. 17f.

92 Vgl. dazu die Berichte des Vereins „Evangelisches Diakonissenhaus in Aussig" ab 1922 (Bibliothek FKS: MKG I 90/2); Hans Walter Schmuhl, Ulrike Winkler: Diakonie in der Diaspora. Das Evangelische Diakoniewerk Gallneukirchen von der Habsburgermonarchie bis in die Zweite Republik. Bielefeld 2015, S. 210.

kümmerte. Schon 1940 wurde das Haus aufgelöst; die Schwestern kamen in Dresden im dortigen Mutterhaus unter.[93]

Als letztes Mutterhaus Südosteuropas soll der Vollständigkeit halber noch das Haus in Neu-Werbass (sr. Novi Vrbas, ung. Új-Verbász) in Jugoslawien genannt werden, welches auch 1924 entstanden war und bis in die Nachkriegszeit bestand. Es sollte in der Eigenwahrnehmung, wie es in einer Darstellung von 1962 hieß, „eine Brücke zwischen den Konfessionen und Nationen"[94] sein. Es war also wiederum angelegt als eine der Diasporasituation geschuldete Verbindung von sozialer Arbeit (hier in der Altenhilfe) und einer missionarisch ausgerichteten Gemeindearbeit. Unterstützt wurde das Haus intensiv vom Gustav-Adolf-Verein.

Es war besonders die Diakonisse des Mutterhauses Kassel, Erna Hornung (1893–1982), die von 1943 bis 1947 das Haus leitete und damit eine Verbindung nach Deutschland herstellte.[95] Von ihr heißt es in einem Bericht vom Januar 1946: „Schwester Erna ist tapfer, hat 150 Beerdigungen gehalten in Neu- und Alt Vrbas, predigt auch in der Methodistenkirche, zimmert Särge für die Toten aus alten Bettbrettern und Schränken."[96]

Der Wunsch, das Haus auch in Jugoslawien weiterzuführen, unterstützt von den Schweizer reformierten Kirchen, erfüllte sich nicht. 1947 musste Erna Hornung, nach mehrwöchiger Haft, nach Deutschland zurückkehren. Das Haus wurde 1957 endgültig verstaatlicht.[97] In den sozialistischen Ländern konnten sich die selbständigen Mutterhäuser alle nicht halten.

---

93 Vgl. dazu Annett Büttner: Diakonissenanstalt Dresden 1844–2014. Essen 2014, S. 105. Dresden nahm 20 Schwerstern aus Zöptau und acht aus Aussig auf. Die zeitweilige Integrationsleistung des Mutterhauses war enorm, man nahm ungefähr 600 Schwestern aus den östlichen Mutterhäusern auf, um diese schnell weiterzuverteilen. Vgl. zum Ganzen auch Dokumente zur Kirchenpolitik des Dritten Reiches. Band VI: Die Kirchenpolitik in den ein- und angegliederten Gebieten (1938–1945). Gütersloh 2017, S. 567f., S. 576–580.

94 Göhring: Ein Band zerriß – eine Brücke stürzte ein. Schicksal des ehemaligen protestantischen Diakonissenhauses in Neu Werbas – Jugoslawien. In: Innere Mission. Mitglieder-Mitteilungsblatt des Evangelischen Vereins für Innere Mission in Wien, Niederösterreich und dem Burgenland 14 (1962) H. 3, S. 19–20, Zitat S. 20 (auch in: Archiv FKS, KV, 1102).

95 Vgl. zu diesem Haus Karl Sterlemann: Studien zur Kirchengeschichte der Reformierten Christlichen Kirche in Jugoslawien, Kroatien und Südungarn (von der Ansiedlungszeit bis 1944). Bad Nauheim 1988, S. 151–154; Stöckl: Donauländer, S. 397; Archiv FKS: KV, 1102 (Quellensammlung zum Mutterhaus Neu-Werbass aus dem Mutterhaus Kassel); die Situation des Hauses im Zweiten Weltkrieg und in der Zeit nach 1945 lässt sich sehr gut anhand der Unterlagen von Auguste Mohrmann rekonstruieren, die den Kontakt zu Erna Hornung hielt, vgl. Archiv FKS: KV 102.

96 Ebenda.

97 Über die Schließung wird berichtet in: Kaiserswerther Mitteilungen 91 (1957), S. 45–49; vgl. auch Archiv FKS: KV, 102.

Die Konferenz der südosteuropäischen Mutterhäuser

Der Überblick hat eine größere Zahl von Mutterhäusern in Südosteuropa präsentiert, die sich alle in dem politischen und konfessionellen Umfeld der Zeit zu behaupten suchten.[98] Viele Häuser erhielten eine Unterstützung aus Deutschland – von einzelnen Mutterhäusern oder vom Gustav-Adolf-Verein. Einige gehörten zur traditionsreichen Familie der Kaiserswerther Mutterhausdiakonie, viele hatten aber auch ein eigenes Gepräge. Sie passten nicht in die spezifische Arbeit der deutschen Mutterhausdiakonie, die Teil des deutschen Gesundheits- und Sozialsystems war. Auch war oftmals die Diasporasituation und die daraus erwachsene verstärkt missionarisch beziehungsweise evangelistische Ausrichtung der Arbeit den auf Krankenpflege und Bildung konzentrierten deutschen Häusern fremd.[99]

Dabei spielten sicher in Südosteuropa die innerprotestantischen konfessionellen Unterschiede eine noch größere Rolle als im Deutschen Reich selbst. Gerade die starke Stellung des Calvinismus in Ungarn[100] und die Betonung der identitätsstiftenden Bedeutung führten dazu, dass sich die Mutterhäuser zunächst stärker entlang der konfessionellen Gegensätze orientierten. Durch die Unterstützung aus der reformierten Schweiz konnten sich so gerade kleinere Diakonissenhäuser halten.[101] Erst später weichten sich diese konfessionellen Grenzen auf, zugleich kamen aber in der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg, nachdem die Grenzen in Südosteuropa neu gezogen wurden, neue nationale Fragen auf die Kirchen zu.

Mit der konfessionellen Struktur verbindet sich auch ein besonderer Zusammenschluss, der die einzelnen Mutterhäuser verbinden sollte und der hier abschließend kurz skizziert werden soll: die Konferenz der südosteuropäischen Diakonissenhäuser. Es handelt sich um einen losen und nicht institutionalisierten Zusammenschluss, der 1932 entstand und bis 1937 (1938 wurde

98 Ein Mutterhaus ist unberücksichtigt geblieben, da es regional hier nicht ganz passt und es zudem einer eingehenderen Betrachtung bedarf; als Überblick vgl. Christian Erasmus Zöckler: Ein Leben für die Kinder: Theodor Zöckler und Lillie Zöckler. Das Bethel des Ostens. Bergisch Gladbach 2005.

99 Es ist daher auch nur konsequent, dass in einer Übersicht über die außerdeutschen Mutterhäuser von 1929 nur die Häuser in Sarata und Zöptau aufgeführt werden, vgl. Johannes Thiel: Bericht über die außerdeutschen Mutterhäuser. In: Die Diakonisse 4 (1929), S. 333–338, hier: S. 335.

100 Vgl. dazu: Calviner. In: Holm Sundhaussen, Konrad Clewing (Hgg.): Lexikon zur Geschichte Südosteuropas. Wien 2016, S. 227f.

101 In Ergänzung zu dem zitierten Artikel von Stöckl: Donauländer veröffentlichte Fritz Hoch, Vorsteher des Mutterhauses in Riehen bei Basel, den Artikel: Reformierte Diakonie in den Donauländern. In: Die Diakonisse 11 (1936), S. 65–70. Hoch wollte sich allerdings mit dem Artikel nicht absetzen, er verstand ihn wohl eher als eine ökumenische Ergänzung.

abgesagt) jährlich an wechselnden Orten tagte. Eine gewisse Führungsrolle übernahm das Gallneukirchener Mutterhaus.[102]

Ihren Ausgangspunkt nahm die Konferenz auf einer Tagung des Internationalen Verbandes für Diakonie und Innere Mission,[103] der im September 1931 in Gmunden in Österreich auf seiner Jahrestagung beschloss, eine solche Konferenz einzurichten.[104] Der Kaiserswerther Verband sowie die Kaiserswerther Generalkonferenz waren in diese Entscheidung nicht direkt eingebunden, auch wenn sie einen Teil der Mutterhäuser repräsentierten und sich damit immer wieder die Frage nach der Unterstützung einzelner Häuser durch die Mutterhausdiakonie stellte.

Der Kaiserswerther Verband hielt augenscheinlich eine gewisse Distanz zu dieser Konferenz, auch wenn man in der eigenen Verbandszeitschrift immer wieder über die Tagungen berichtete. Weder finden sich prominente Vertreter des Verbandes als Referenten noch ist eine anderweitige Unterstützung feststellbar.[105]

Dies dürfte unterschiedliche Gründe gehabt haben. Natürlich war es das Interesse des Verbandes, der eine Vereinheitlichung und gleiche Strukturierung der Häuser anstrebte, keine Konkurrenzorganisationen zu schaffen. Zusätzlich dürfte aber auch die konfessionelle Frage, die Stärke des reformierten Protestantismus, eine Rolle gespielt haben, eine Frage, die innerhalb des Verbandes gerne nicht in den Mittelpunkt gestellt wurde.

Nach dem Beschluss von 1931 wurde zunächst vom 28. bis 31. Mai in Salzerbad (Niederösterreich) eine Regionalkonferenz der Inneren Mission und der weiblichen Diakonie für die evangelischen Kirchen Südosteuropas abgehalten, auf der dann die Arbeitsgemeinschaft der Mutterhäuser konkret beschlossen wurde.[106] Dort waren nach eigener Aussage vierzehn Landeskirchen aus sieben Ländern („Deutsch-Österreich, Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Polen, Tschechoslowakei und Deutschland") vertreten.

Es standen allgemeine, kirchen- und nationalpolitische Fragen auf der Tagesordnung (unter anderem, wie man innerhalb der „Nationalkirchen"

102 Vgl. dazu die zusammengestellte Dokumentation von Schwester Franzi[ska] Dolch, Archivschwester des Mutterhauses Gallneukirchen in: Archiv FKS: KV, 1105.

103 Vgl. zu diesem Verband als Überblick Henner Stieghorst: Zur Beteiligung von Frauen an der internationalen Verbandsarbeit der evangelischen Diakonie. In: Jochen-Christoph Kaiser, Rajah Scheepers (Hgg.): Dienerinnen des Herrn. Beiträge zur weiblichen Diakonie im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 2010, S. 304–308.

104 Vgl. Bericht in: Archiv FKS: KV, 125 (Vorstand 15.–16.6.1931).

105 Da die meisten Akten des Kaiserswerther Verbandes im Zweiten Weltkrieg vernichtet wurden, ist die Überlieferung an diesem Punkt hier allerdings lückenhaft.

106 Vgl. den Bericht in: Die Diakonisse 7 (1932), S. 358–362.

und der jungen Nationalstaaten einen religiösen Aufbruch fördern könne). Auffällig ist, dass die Themen Volksmission und Gottlosenbewegung neben den die Region betreffenden Themen (Evangelium in der Ukraine beziehungsweise Zukunft der „orientalischen Kirchen") behandelt wurden. Dies ist sicher ein Kennzeichen dafür, dass – in Erweiterung der hier zu betrachtenden Mutterhausdiakonie – die Fragen von Volksmission und Deutschtum eine Rolle spielten.[107]

Zu einer ersten regulären Tagung trafen sich dann am 13. und 14. Oktober 1932 Vertreterinnen und Vertreter von 13 Mutterhäusern aus „5 Donaustaaten" in Preßburg zur „südosteuropäischen Konferenz evangelischer Diakonissen-Mutterhäuser".[108] Betont wird in dem Bericht nicht allein, wie „friedlich und in herzlicher brüderlicher Gemeinschaft vereint" die verschiedenen Völker miteinander getagt hätten, sondern auch – auf der konkreten Ebene am Beispiel des Mutterhauses Kronstadt –, wie wichtig für die Mutterhäuser die Verbindung zu den deutschen Kirchengemeinden sei. Aus Sicht des Kaiserswerther Verbandes war hier ein „nicht unwertes Glied […] der weltweiten Arbeit der evangelischen Diakonie" entstanden.

Ein zentrales Thema bei der Konferenz war die Frage nach der Ausbildung der Schwestern, wobei man für die „Diasporaschwesternarbeit" eine spezifische Ausbildung erwartete.[109] Denn die Schwestern sollten „evangelistisch, volksmissionarisch, erziehend" sein; ausdrücklich wird vor einer „Bildungsübersteigerung" gewarnt. Und in einem späteren Jahr hieß es, wichtig für die Schwestern sei es, „stets das ‚ora' dem ‚labora' vorangestellt sein [zu] lassen".[110] Dieser Diskurs hatte sich stark von den Debatten im Deutschen Reich gelöst, wo die Fragen nach einer beruflichen Professionalisierung mehr Raum einnahmen.

Fazit

Die im 19. Jahrhundert in Deutschland entstandene Mutterhausdiakonie bildete von Beginn an ein über Deutschland hinaus reichendes protestantisches Netzwerk, dem es gelang, schnell eine breite bürgerliche Basis zu erreichen sowie, trotz mancher Widerstände, sehr viel staatliche Unterstützung zu

107 Dazu finden sich, mit weiterführender Literatur, viele Hinweise bei Henning Bühmann: Die Stunde der Volksmission. Rechristianisierungsbestrebungen im deutschen Protestantismus in der Zwischenkriegszeit. Göttingen 2020, S. 299f., S. 356f.

108 Vgl. den Bericht in: Die Diakonisse 8 (1933), S. 58f., S. 216–220 (ausführlicher Bericht).

109 Dazu auch: Die Diakonisse 8 (1933), S. 218 (dort die folgenden Zitate).

110 Ebenda.

organisieren. Dies gelang, indem man die vorhandenen konfessionellen Gegensätze und Profilierungen (genannt sei ausdrücklich das konservative Luthertum) zu einem Teil in die Bewegung einbinden konnte, um sich zugleich von den scharfen theologischen Kontroversen fernzuhalten; unterstützt von protestantischen Kreisen, oftmals jenseits aller konfessionellen Barrieren und Konflikte. Gerade das protestantische Bürgertum sah darin einen wesentlichen Faktor bei der Etablierung einer eigenen Kultur.

Das einigende Band bildeten dabei zwei sich nicht ausschließende Motivlagen: Einerseits suchte man, einer evangelischen Kultur des Helfens verpflichtet, nach Antworten auf konkrete Notlagen, andererseits versuchte man – dies lässt sich immer wieder feststellen – durchaus, auch missionarische, christianisierende Impulse in die Gesellschaften zu tragen. Auch wenn es keinen offenen Konflikt zwischen den Polen soziale Arbeit und Mission gab, müssen diese beiden Aspekte doch bedacht werden, wenn man sich die Arbeit in Südosteuropa anschaut. Die Frage, was eine evangelische Identität war, spielte sicher in den Mutterhäusern mit einer als selbstverständlich betrachteten Frömmigkeit keine übergeordnete Rolle; sie wurde in der Regel nicht offen reflektiert. Man erhoffte aber, durch das Vorbild der Diakonissen, die in den kleinen Gemeinden offenbar weitergehende Aufgaben als in Deutschland hatten, die Verankerung des Protestantismus zu stärken.

Wesentlich für die Beurteilung der Mutterhäuser und die Frage nach einer möglichen Unterstützung waren die Fragen der Organisation und Struktur. Gerade die Kaiserswerther Mutterhausdiakonie strebte über die Kaiserswerther Generalkonferenz eine einheitliche Organisation und inhaltliche Ausrichtung an; dies gilt bis hin zu Fragen von Tracht und Haube und zu vereinsrechtlichen Fragen. Man lebte von klarer Mitgliedschaft und auch von klaren Abgrenzungen; dies gilt auch in konfessionellen Fragen, etwa im Blick auf die Gemeinschaften, wo die Mutterhäuser, wenngleich es sowohl lutherische als auch reformierte Ausprägungen gab, eher auf eine volkskirchlich grundierte Frömmigkeit ohne scharfe Abgrenzungen und Konflikte setzte.

So war es augenscheinlich für die Mutterhausdiakonie sehr wichtig, dass die Mutterhäuser weniger von Evangelisations- oder Missionsveranstaltungen geprägt waren, also von dem, was man als „labora“ bezeichnete; hier hatten sich die Vorzeichen in den südosteuropäischen Mutterhäusern umgedreht. Zusätzlich muss bedacht werden, dass es die Aufgabe der Mutterhäuser auch immer war, für eine Nachwuchsgewinnung in der Region, im jeweils eigenen Umkreis, zu sorgen. Dies konnte in all den Häusern, die klein blieben und in die Frauen aus Deutschland kamen, nicht gelingen.

In diesem Sinne ist auch die Bewertung des Pfarrers und Vorstehers des Diakonissenmutterhauses Preßburg, Walter Stöckl, zu verstehen, der 1935

feststellte: „Die Geschichte jedes Mutterhauses hier in den Donauländern redet von eigenartigen und oft wunderbaren, manchmal auch unbegreiflichen Führungen und Gnadenwegen Gottes."[111]

Damit wollte Stöckl einerseits die Eigenständigkeit der Häuser hervorheben, andererseits aber zeigen, dass der Bezugsrahmen für fast alle dieser Häuser die Tatsache war, dass es sich um Häuser handelte, die das protestantische Deutschtum im Ausland repräsentierten.

Dass diese Frage für die Häuser gerade nach 1933 immer wesentlicher wurde, sieht man auch an einem Artikel des Bischofs der Evangelischen Kirche A. B. in Siebenbürgen, Viktor Glondys (1882–1949),[112] der die Innere Mission in Rumänien unterstützte.[113] Er hebt als Besonderheit für die Region hervor, dass die Innere Mission nicht „auf das Charitative Gebiet" beschränkt sein dürfe, sondern auch die Volksmission zu unterstützen habe, wobei er die Bedeutung der Volksgemeinschaft[114] hervorhob:

> Sie muss nämlich ausdrücklich volksmissionarisch in dem Sinne sein, daß das Objekt, auf welches sie sich richtet, nicht einfach nur die Einzelseele als solche, sondern, unter selbstverständlicher Ausrichtung auch auf dieses Ziel, der mit seiner Volksgemeinschaft existentiell verbundene Mensch ist.

Damit wird eine Veränderung in der Wahrnehmung der Region deutlich, die nunmehr weit stärker als im 19. Jahrhundert nicht nur in der Diakonie unter dem Aspekt der Volkstumspolitik gesehen wurde. Diese Entwicklung lässt sich in der gesamten Zwischenkriegszeit beobachten; sie wurde unter dem Einfluss der Nationalsozialisten verstärkt. Hatte Theodor Zöckler am Ende des 19. Jahrhunderts von den „Vorposten des Evangeliums"[115] geschrieben, so

111 Stöckl: Donauländer, S. 390.

112 Vgl. zur Person Johann Böhm, Dieter Braeg: D. Dr. Viktor Glondys. Bischof der Evangelischen Landeskirche A. B. in Rumänien. Tagebuch. Aufzeichnungen von 1933 bis 1949. Dinklage 1997. Glondys widersetzte sich zugleich der völkischen Theologie und dem Absolutheitsanspruch der Nationalsozialisten.

113 Viktor Glondys: Innere Mission im südosteuropäischen Raum. In: Innere Mission 30 (1935), S. 207–211, hier: S. 208f. (das folgende Zitat).

114 Dieser Begriff spielte im Kaiserswerther Verband eine besondere Rolle, vgl. dazu Heide-Marie Lauterer: Liebestätigkeit für die Volksgemeinschaft. Der Kaiserswerther Verband deutscher Diakonissenhäuser in den ersten Jahren des NS-Regimes. Göttingen 1994.

115 Vgl. Theodor Zöckler an Ludwig Schwarz am 4.11.1896, Archiv FKS: 6–12 (Mutterhaus Göttingen), 78. „Ich sehe für die deutsche evang. Christenheit einen Fingerzeig Gottes darin, daß wir in dem großen Völkerkonglomerat Österreichs überall die kleinen ev. Diasporagemeinden als Vorposten des Evangeliums haben, und ich bin überzeugt, dass wir noch viel mehr thun können und müssen, um diese Vorposten zu erhalten und recht kräftig und lebendig zu machen."

wurden diese Diasporakirchen und Diasporamutterhäuser später so interpretiert, dass sie sich (hier bezogen auf das Sudetenland) „der Geborgenheit in der Heimatkirche erfreuen dürfen".[116]

Damit war die Mutterhausdiakonie endgültig in die politischen Konflikte der Zeit eingebunden. Bis es zu einem faktischen Ende der Mutterhausdiakonie kommen sollte, dauerte es nur wenige Jahre.

The Southeast European Deaconess Mother Houses – A Diaconal Network

(Abstract)

The Protestant mother house diakonia that was established in Kaiserswerth in the 19th century combined social work and nursing. The deaconesses performed nursing and educational work in local parishes or hospitals. They did not consider their service to their neighbour to be solely a Christian calling – they also saw themselves as missionaries of the Evangelical faith. The movement quickly became a success, and what were known as deaconess mother houses soon emerged outside of Germany, based on the Kaiserswerth model. At the same time, deaconesses were sent out to other countries: Kaiserswerth began to send them to the "Orient", including Bucharest. Around 1900, this house transitioned from a Kaiserswerth branch to an independent mother house, while still remaining dependent on support from Germany – not least because the denominational structure of the entire region did not allow large and successful houses to develop the way they did in Germany. Nevertheless, smaller deaconess houses were built throughout the region (including Budapest), often focusing on nursing, care for the elderly or work with the disabled. The further spread of such houses was prevented by confessional conflicts and political upheaval throughout the entire region.

In the 20th century, especially after the First World War, the social charitable considerations that had shaped the mother house diakonia in Germany receded strongly. The "outposts of the Gospel" (Theodor Zöckler) turned into houses in the service of a German *Volkspolitik* that did not survive the war ignited by National Socialist racism. Attempts to restart activities after 1945 failed.

116 Innere Mission im Sudetengau. In: Die Rundschau. Mitteilungsblatt der Inneren Mission 10 (1939), S. 17f.

Cultivating Denominational and National Identity in the Evangelical Reformed Mission Churches of Slavonia and Fiume (1868–1918)

BÉLA MAKKAI

Slavonia

The Kingdom of Croatia, which had been the "partner country" of the Kingdom of Hungary for 800 years, regained its autonomy through the Croatian-Hungarian Settlement of 1868, 20 years after the April laws of 1848. In the decades following the settlement, thousands of Hungarians, Germans, Bohemians and Slovaks left their homes as a result of a belated population explosion and the following subsistence crisis and settled down in the Eastern region of Croatia, known as Slavonia.

Protected by the marshland along the Drava and Vuka rivers, a handful of original Hungarian inhabitants (5,050 persons) survived the period of the Ottoman Conquest.[1] In some of their settlements –Korođ (Kórógy in Hungarian) and Laslovo (Szentlászló in Hungarian), for example – Protestant churches can be found dating back almost 400 years. As a result of the large-scale immigration, by the turn of the 19th to the 20th century, the number of Hungarian inhabitants surpassed 100,000. The proportion of Croatians constituted less than two-thirds of the overall population in the Kingdom of Croatia, and the Croatian press – driven by anger and a fear of dismemberment – called the spontaneous influx of agrarian population "a second Mongolian invasion" and intentional "colonization".[2]

1 Data collected by Elek Fényes. In: Josip Lakatos: Narodna statistika [National Statistics]. Zagreb 1914, p. 40.

2 Magjarska kolonizatorska politika u Bosni [Hungarian Colonizing Politics in Bosnia]. In: Hrvatsko Pravo [Croatian Right]. Nr. 4039, 7.5.1909.

The Protestants, who represented approximately one tenth[3] of the immigrant Hungarian population, organized themselves into mission churches in order to maintain their faith and language. These did not constitute independent parishes and they did not choose or pay their own pastors (congrua) – instead, the latter were nominated and subsidized by a higher church authority. The reformed parishes in Croatia formed two presbyteries of the Transdanubian District of the Reformed Church in Hungary. Fourteen mission churches belonged to the Lower Baranya-Bács Presbytery and nine to the Inner Somogy Presbytery. Among the latter were the Protestant parish in the Croatian capital, Zagreb, and that in Hungary's only seaport, Fiume (Rijeka in Croatian, St. Veit am Pflaum in German – obs.),[4] which as a *corpus separatum* was governed directly by the Hungarian government. Ethnically, these communities were somewhat mixed: at the turn of the century, among the Reformed Church members in Croatia, 67.1 percent spoke Hungarian as their mother tongue, 22.4 percent German, 5.4 percent Croatian, and 4.4 percent Czech.[5]

Possibly for that reason, the Sabor (Croatia's autonomous legislative body) did not hinder the formation of this unusual church hierarchy. The Sabor provided the conditions for the autonomous activity of the Evangelical Reformed Church in Article 16 published on 7 May 1898. The Hungarian Reformed Church did not abuse this freedom: they only founded parishes and schools in settlements with a Hungarian or Protestant majority.[6] The larger, Catholic part of the Hungarian diaspora had no opportunity to do that. The Catholic

3 In 1910, 10.2% were members of the Reformed Church, 2% belonged to the Evangelical Lutheran Church, and an insignificant proportion belonged to the Unitarian Church. József Szücsi: Horvátország népessége [The Population of Croatia]. Budapest 1910, p. 21.

4 State Archives of the Hungarian National Archives, the Archives of the Prime Minister (K 26), folder 1035, no. 6253, item XVI, (1914) [henceforth MNL OL K 26 ME 1035. cs. 6253/1914 XVI. t.]. Within the Transdanubian District of the Hungarian Reformed Church, the majority of parishes belonged to the diocese of Lower Baranya Bács (Beška, Rastina, Korođ, Laslovo, Retfala (Rétfalu in Hungarian), Maradik, Mojavolja, Nikinci, Osijek, [Šidski] Banovci, Tordinci, Velimirovac and Vukovar), while Brekinska, Daruvar, Rijeka, Korenica, Suhopolje, Uljanik, Velika Pisanica and Zagreb belonged to the Inner Somogy Diocese.

5 The collected data refer to a sample of 13,910 respondents. In the more populous Evangelical Lutheran Church (30,082 members) Germans constituted the absolute majority (56.8%), 33.3% were Slovakians and 6.1% Hungarians. (The rest belonged to other nationalities.) The register lists 17 Unitarians (presumably Hungarians), and indicates the spread of the Apostolic Christian and the Pentecostal movements. Magyar Királyi Központi Statisztikai Hivatal: Magyar Statisztikai Közlemények. Új sorozat. Az 1910. évi népszámlálás [National Statistical Office of the Kingdom of Hungary: Hungarian Statistical Publications. New Series. Census of the Population in 1910] 64 (1920), pp. 102–103.

6 Loránt Hegedüs: A dunántúli kivándorlás és a szlavóniai magyarság [Emigration from Transdanubia and the Hungarian Community in Slavonia]. Budapest 1905, p 77: Bršadin: 1871, Laslovo: 1892, Retfala and Rastina: 1893, Maradik: 1899, Korođ and Nikinci: 1903.

clergy, which was known for its anti-Hungarian sentiment, and particularly the bishop in Đakovo (Diakowar in German, Diakovár in Hungarian), Josip Juraj Strossmayer (1815–1905), were not inclined to provide the tens of thousands of Hungarian-speaking followers with conditions for religious practice in their mother tongue.[7] Consequently, mass conversions of Hungarians in the Syrmian villages of Maradik (Maradék in Hungarian) and Nikinci (Nikinze in German, Nyék in Hungarian) took place at the very end of the century.[8] The conversion movement contributed to the creation of a new scheme initiated by the government in Budapest to promote the preservation of religious and national identity of Hungarians starting a new life there. This scheme shared similarities with those launched for Hungarians who had emigrated to North America and to the Romanian Old Kingdom.[9]

Still, in the preparational phase of the Slavonian Action,[10] the idea of conversion to the Reformed faith emerged among the Hungarians' Catholic majority following the example of the two renegade villages, since the autonomy of the church offered more favourable conditions for the peaceful practice of religion. The leader of the Reformed branch of the Action, Gábor Antal (1843–1914), bishop in Transdanubia, however, fearing an increasing division within the Hungarian community, opposed the plan.[11] Nonetheless, he made great efforts for the benefit of his Protestant flock, as evidenced by a government record, a note from the prime minister's office, which states:

---

7 In response to the demand of the inhabitants of Maradik, the bishop said that neither he nor, he hoped, his successors would satisfy such Hungarian demands. József Margitai: A horvát-szlavónországi magyarok sorsa, nemzeti védelme és a magyar-horvát testvériség [The Fate of Hungarians in Croatia and Slavonia, their National Defence and the Brotherhood of Hungarians and Croatians]. Budapest 1918, p. 224.

8 Pál Petri: A Julián Egyesület története 33 év küzdelme és munkája. Julián barát magyar kutató útjának 700-ik évfordulójára [The History of the Julian Society, 30 Years of Struggle and Work. For the 700th Anniversary of Brother Julián's Journey in Search of Hungarians]. Budapest 1938, p. 25; László Kósa: Maradék. Vallás és anyanyelv konfliktusa egy szerémségi községben a XIX-XX. század fordulóján [Maradik. Conflicts between Mother Tongue and Religion in a Village of Syrmia at the Turn of the 19th to the 20th Century]. In: Csaba Gy. Kiss (ed.): A Magyarságkutató Intézet évkönyve [Yearbook of the Institute for Hungarian Studies]1989. Budapest 1990, pp. 7–16.

9 See Béla Makkai: "Magyarok temetője" – O-Románia. A regáti magyarság a dualizmus kori nemzetpolitikában ["Cemetery of Hungarians" – Old Romania. The Place of the Hungarian Community of the Romanian Old Kingdom in the National Policy during the Age of Dualism]. Budapest 2021.

10 See Béla Makkai: Végvár vagy hídfő? "Az idegenben élő magyarság nemzeti gondozása" Horvátországban és Bosznia-Hercegovinában [Border Castle or Bridgehead? "The National Policy on Hungarians Living Abroad" in Croatia and Bosnia-Herzegovina]. Budapest 2003.

11 Sándor Ágoston, Reformed pastor of Korod, later bishop, wrote about a discussion held in 1903 at the home of Gyula Pekár, one of the key figures of the action for national preservation. See Sándor Ágoston: A szlavóniai magyarság és a Julián Egyesület [The Hungarians of Slavonia and the Julian Society]. In: Kalangya 9 (1940) 11, pp. 477–485, here: p. 480.

Illustration 18: Bishop Gábor Antal (unknown photographer in 1909, public domain, via Wikimedia Commons)

> [W]e must acknowledge that whatever little had been done for the benefit of the Hungarian community [in Croatia] before the start of the *action*, is thanks to the Reformed Church in the Transdanubian region.[12]

The government's gratitude resulted in subsidies, which Antal used for the construction of churches and schools.[13] Without attempting to hide its irony, the clerical newspaper *Hrvatstvo* (Croatianhood in English) described the pastors of the Reformed Church as "the best pioneers of Magyarization" on the opposite bank of the Drava.[14]

The ardent political debates were followed by personal insults and threats to Hungarian pastors. In the summer of 1907, the pastor in Daruvar (Daruwar in German, Daruvár in Hungarian) received a death threat in an anony-

12 MNL OL K 26 ME 604. cs.1904 XVII. t. p. 9, Review of government actions: "[...] be kell vallanunk, hogy a mi kevés az actio megindulása előtt a [horvátországi] magyarságért történt, azt a dunántúli református egyháznak lehet köszönni."

13 Idem, p. 10.

14 Hrvatstvo, 5.11.1904.

mous letter giving him a three-day ultimatum to leave the town.[15] Eventually, the intimidated pastor (who was also the teacher at the local school) had to be relocated – as did his colleague from Nikinci.[16]

All this happened after the Hungarian parliament had adopted resolutions (among them the new railway service order of 1907) that were widely viewed as violating Croatian autonomy. In response, the establishment of a separate Reformed Church District of Croatia was demanded in the Sabor.[17] Simultaneously, the announcement of the decisions of the General Assembly, which had already been confirmed by the king, was suspended.[18] The Lutheran separation movement led by Nikola Abaffy (who was of Slovak origin) and supported by the ban's government, was also emerging at the time.[19] As a result, German and Czech church members left the Hungarian-language schools at Stari Jankovci (Alt-Jankowzi in German, Ójankovác in Hungarian)[20] and Mali Bastaji (Klein-Bastei in German).[21]

The Croatians responded by introducing bilingual parish registers and prohibiting the use of Hungarian seals.[22] In comparison, the Hungarian Protestants in the diaspora had not been confronted with such restrictions either in the United States or in Romania. Croatian newspapers, among them *Obzor* (Horizon in English), regularly criticized[23] the home for destitute children in Vukovar (Wukowar in German, Vukovár in Hungarian),[24] which was almost destroyed in an arson attack in its first year of existence.[25]

---

15 The government sent a coded telegram demanding the ban intervene in the affair. MNL OL K 26 ME 794. cs. 3478/1907 XVI. t. 212. asz.

16 MNL OL K 26 ME 794. cs. 2943/1909 XVI. t. 116. asz.

17 Franjo Vrbanić proposed in the Sabor that a scholarship at the Faculty of Reformed Theology should be awarded only to students who had passed their final exams in Croatia. He suggested that the education of Hungarians and Germans no longer be financed by Croatia. Horvát dolgok [Croatian Matters]. In: Budapesti Hírlap [Budapest Newspaper], 15.3.1907, p. 7.

18 Idem.

19 The ban's government granted 20,000 crowns to the pastor for the action propagated by the press in 1910. Szlavóniai Magyar Újság [henceforth SzMÚ], 3.2.1910. See also Nikola Abaffy: Evangelici u Hrvatskoj [Evangelical-Lutherans in Croatia]. Zagreb 1906.

20 At least, Abaffy encouraged them to do so. SzMÚ, 25.7.1909.

21 MNL OL K 26 ME 794. cs. 4840/1908 XVI. t. 51. asz.

22 MNL OL K26 ME 794. cs. 3552/1907 XVI. t. 212. asz.; A horvát bonyodalom [The Croatian Complication]. In: Budapesti Hírlap, 2.8.1907, pp. 2–3, here: p. 3.

23 Obzor, 25th Aug. 1904; Hrvatstvo, 5.11.1904.

24 MNL OL K 26 ME 918. cs. 2612/1910 XVI. t. 112. asz. The almshouse and the mission centre had been relocated from Novi Banovci because a settlement with a German-speaking majority meant that due to the demographics and the patterns of language use in the town, Hungarian children were not able to learn Croatian, as had been hoped. Moreover, their language usage reflected German influence – which was not desired.

25 A vukovári magyar iskola merénylői [The Arsonists of the Hungarian School in Vukovar]. In: Budapesti Hírlap, 30.9.1904, p. 7.

As a result of the complacent and unsuccessful Croatian policies adopted after the Hungarian opposition were voted into government, the Croatian authorities attempted to disrupt the development of the Reformed school network: schools in Imsovoselo (today Imsovac), Šandrovac, Antunovac and Mali Bastaji, which were established in 1909, waited in vain for operating licences for years,[26] and the school in Brđani was closed.[27] In view of the circumstances, Ádám Mérnyi (a pastor in Mali Bastaji) came to the conclusion that: "In spite of our rights and Protestant autonomy, the authorities are mocking our ambitions. Thus, we can see that they put a lot of effort into oppressing us poor immigrant Hungarians."[28] What makes this complaint all the more interesting is the fact that the congregation in Mali Bastaji consisted largely of German Lutherans.

Neither the former ban, Pavao Rauch (1865–1933, in office 1908–1910), nor the new one gave their permission for the establishment of the aforementioned schools.[29] Ignoring even the disapproval voiced by the government, Gábor Antal protested in person to Ban Nikola Tomašić (1864–1918, in office 1910–1912) in Zagreb.[30] The closure of schools in Imsovoselo [31] and Antunovac[32] caused the situation to deteriorate further. Count István Tisza (1861–1918), former superintendent of the Transdanubian Reformed

26 MNL OL K 26 ME 794. cs. 6166/1909 XVI. t. 116. asz. On 11 December 1909, Gábor Antal wrote in a letter to Prime Minister Sándor Wekerle that this was an offence undermining Hungarian state authority, particularly if contrasted with the more liberal practices followed in Romania and the United States.

27 MNL OL K 26 ME 855. cs. 2270/1910 XVI. t.; idem, 918. cs. 2398. 1910 XVI. t. 112. asz. Mihály Makkay, chief constable of Daruvar, was also guilty, since he had not pursued the procedure of school registration in the usual, official way, but had approved the registration off his own bat. Due to the highly critical press reports, he was obliged to close the institution almost immediately.

28 MNL OL K 26 ME 918. cs. 1964/1910 XVI. t. 112. asz: "[…] jogunk és protestáns autonómiánk ellenére a hatóságok gúnyos mosollyal kísérik törekvéseinket. – Mindenből látjuk, hogy minket, szegény bevándorolt magyarokat erőnek erejével el akarnak nyomni."

29 MNL OL K 26 ME 918. cs. 6366/1911 XVI. t. 126. asz.

30 MNL OL K 26 ME 918. cs. 1106/1911 XVI. t. 126. asz. At the time of his mediation, the dominant view in the government was that it was risky to threaten the interests of all the other demands for school establishments for the benefit of two dozen Hungarian and some fifty German and Slovak children.

31 MNL OL K 26 ME 918. cs. 6649/1911 XVI. t. 126. asz.

32 MNL OL K 26 ME 918. cs. 6601/1911 XVI. t. 126. asz. Here we refer to Antunovac in Požega County. Pastor Sándor Szerényi and teacher Henrik Spissák based the permission to establish the school on transcript no. 520 of Ban Teodor Pejačević (1855–1928) of 1 May 1905, which had not been revoked, and used the copies of parents' request for the school's establishment as evidence. During verbal disputes, they also presented another grievance, namely that Roma had been moved into the buildings of the Reformed Church, while the church was obliged to pay a communal surtax for each of its students, who now had to go to the public school in the village, not to mention the material damage that had been caused by moving in the Roma.

Diocese, then prime minister of Hungary commented on the situation by stating, "I'd rather pursue combat […]" than let his government tolerate such treatment.[33]

Although open confrontation did not take place, increasingly large flocks of Hungarians left the Catholic Church due to their disappointment with the church policy pursued in Zagreb. Movements encouraging Catholics to leave their church and convert to Protestantism were initiated at Vladislavci in 1907,[34] at Marinci[35] and Irig (Ürög in Hungarian)[36] in 1910 and at Dežanovac[37] and Velika Pisanica[38] in 1911. At Velika Pisanica, the local Serbs agreed to the construction of a church, saying that the building would eventually make an excellent barn.[39] The Croatian Catholic clergy put such immense pressure on Hungarian followers that it left traces in their Reformed religious practices, for instance in the form of unusual symbols and decorations (such as a cross, an altar, or painted, bilingual biblical quotations) in churches at Velika Pisanica and Daruvar. The Reformed superintendent – in the spirit of reconciliation – considered all of this acceptable under the circumstances and approved it.[40]

The attitude of the church leaders during the church visitation tour in Slavonia in April 1914 showed that the will for reconciliation was sincere. The participants of the visitation addressed Croatians in Tordinci (Valkótard in Hungarian) and Germans in Velimirovac (known as Selište until 1900; Welimirowatz in German), Novi Banovci (Neu-Banowze in German), Beška (Beschka in German) and Bečmen (Betschmen in German) in their respective mother tongues. Moreover, they sang psalms that had been translated at the expense of the Reformed Church.[41] In 1913, Dezső Eőri Szabó (1896–1966), pastor in Daruvar, asked for Bibles and religious booklets in Czech from the Transdanubian bishop, saying that "at least the word of God should be made available to Czech Reformed Church members who live in dispersed areas

33 MNL OL K 26 ME 918. cs. 6649/1911 XVI. t. 126. asz: "inkább legyen harc […]"
34 MNL OL K 26 ME 741. cs. 464/1907 XVI. t. 1002. asz.
35 Hungarians formed a majority in the village over Croatians. Yet the bishop did not permit the celebration of Mass in Hungarian every second Sunday, and indeed as the situation became even more strained, Hungarians were not even allowed to ring the bells and light candles. SzMÚ, 23 Jan. 1910 and Margitai: A horvát-szlavónországi magyarok sorsa, pp. 306–308.
36 SzMÚ, 27.11.1910.
37 Specifically, Antal Mándlin and the Török family. SzMÚ, 23.7.1911.
38 Margitai: A horvát-szlavónországi magyarok sorsa, p. 212.
39 Idem, pp. 218–219.
40 Idem.
41 SzMÚ, 26.4.1914.

around us. Unfortunately, we cannot provide them with anything else".[42] A Czech missionary pastor was nevertheless charged with the pastoral care of the Czech Reformed diaspora living in Uljanik and the surrounding areas.[43]

The chauvinistic ambitions of the Hungarian authority's church policy in Međimurje, which was inhabited mainly by Croatians, but belonged to Zala county, certainly stand in contrast to these brotherly gestures.[44] Undoubtedly, the – mostly justified – offences mentioned above also contributed to the steady growth of anti-Hungarian sentiment in Croatia in the pre-war period.[45]

Nevertheless, the autonomous Reformed Church pursued fruitful work in spiritual care and cultural preservation for its Hungarian members. This is reflected by the fact that as early as 1910, around three-quarters of school children had the opportunity to learn the basics of Hungarian culture in their own (15) denominational schools.[46]

---

42 A Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára, 2.f. Szlavóniai misszió 86. cs. 749/1913 [Synodal Archives of the Hungarian Reformed Church, henceforth RZsL; Slavonian mission]: "hogy a szétszórva körülöttünk élő cseh reformátusoknak legalább az Isten igéje saját anyanyelvükön rendelkezésükre álljon. Egyebet – sajnos – úgysem tudunk nekik nyújtani."

43 RZsL, 2nd fonds, Slavonian mission, 86. cs. 763/1913 and 788/1913. František Prohaska living in Pleternica assumed the job.

44 The editor of the local newspaper in the region along the River Drava and Mur found it desirable to "praise God exclusively in Hungarian" in local churches. To this end, a Hungarian cantor teacher issued a public appeal to put together and publish a collection of hymns. According to his concept, these hymns had to be "suitable for the ethnic characteristics and special requirements" of Croatians in Međimurje, who spoke the Kajkavian dialect and were adopting the Hungarian culture and language very rapidly. Elek Rhosóczy: Felhívás a muraközi kántor- és kántortanítókhoz! [Appeal to the Church Musicians and Cantor Teachers in Međimurje!]. In: Muraköz/Medjimurje, 26.4.1914, p. 2. It is a fact, however, that of the churches on the territory of Hungary excluding Croatia-Slavonia, 80 regularly held services in Croatian and 260 in Serbian. Margitai: A horvát-szlavónországi magyarok sorsa, p. 336. In contrast, a maximum of two dozen public places of worship were available for the approximately 100,000 members of the Hungarian community living beyond the Drava. The Catholic majority among the Hungarians only had 6 sites, and even those alternated with Croatian or German services. Idem; MNL OL K 26 ME 1035. cs. 6253/1914 XVI. t.

45 MNL OL K 26 ME 967. cs. 1201. és 1416/1913 XVI. t. 1201. asz. In January 1913, Julian teacher István Csacsovits was almost stabbed to death with a two-metre sharpened stick. The next month, a shot was fired into his room. The local Hungarians were threatened that "blood will flow". MNL OL K 26 ME 967. cs. 830/1913 XVI. t. Kálmán Thaly, school director and teacher at Maradik, was also investigated by the Julian Society, because he had been reported by the local governor of Irig (Ürög in Hungarian) for summoning the armed forces to an ethnic conflict without reason.

46 MNL OL K 26 ME 873. cs. 5852/1910 XXV./a. t. 3928. asz. Of the 1,004 children enrolled, 243 were enrolled in the schools of Mali Bastaji, Imsovoselo and Šandrovac, which had not been granted a licence. MNL OL K 26 ME 1085. cs. 1193/1912 XXV./a. t. 37. asz.

The Evangelical Reformed Mission Church in Fiume/Rijeka

The history of the Protestant Church in Rijeka, the only seaport of the Hungarian Kingdom – not counting Croatia-Slavonia – had its roots in an environment dominated by the Italian-Croatian-Slovene Catholic majority. The multicultural and autonomous city had lost its dominant South Slavic character by the turn of the century.[47] The Hungarian government made some large-scale investments, and during that time the Italian population increased to almost 50 per cent and the Hungarian population to 13 per cent. One out of five Hungarians in Rijeka was Protestant.[48] The Reformed congregation had its beginnings in the 1820s and in 1857 it was designated as a filial parish of Trieste. At the initiative of Jakob/Jakab Schmidt, a pastor with German roots,[49] the city's Lutheran and Reformed believers joined forces in 1887 to be incorporated into the Inner Somogy Diocese of the Transdanubian District of the Hungarian Reformed Church. The procedure of growing into an independent and financially viable parish was subsidized not only by the donations of the believers but also by the General Assembly of the Hungarian Reformed Church and the regular financial support of the German Gustav Adolf Society. By virtue of the testament of Károly/Carl Meynier (1793–1876), a paper factory owner, the congregation comprising barely 200 members received its own chapel, where they could alternate church services in Hungarian and German. From the end of the 19th century onwards, the church increased the number of its filial parishes and created funds to provide assistance to pastors and churches,[50] although several church members did not practice their religion actively: at the most, every fourth or fifth church member paid their yearly

47 The Croatian community sank from around 40% in 1880 to 25% in 1900. The total population of the town continued growing, standing at 38,955 in 1900, and at 49,806 ten years later. Miklós Révai: Révai Nagy Lexikona. Az ismeretek enciklopédiája [Révai's Great Lexicon. The Encyclopaedia of Knowledge]. Vol. 7. Budapest 1913, p. 555.

48 Idem. This meant a total of 6,493 people in 1910.

49 Church report, entry from 28.2.1915. RZsL, 2.f. Külügyi iratok [Foreign Affairs Documentation] 99. d. Jkv. The congregation later attributed the union mainly to Arthur Steinacker, who had not only been director of the Lloyd of Rijeka but had also been the president of the congregational council for decades.

50 Soon, the pastor in Rijeka also took on pastoral roles in the filial parishes of Vrata, Meja, Vrbovsko, Plase (Plasse in Italian) and Novi, in addition to Komorska Moravica (Kamerál-Moravica in Hungarian). In 1895, the church fund amounted to 6,831 forints and 53 kreutzers, a third of which was made up of the donation by Robert Whitehead (1823–1905), a torpedo factory owner. Jakab Schmidt: A két protestáns egyház Fiumében [The Two Protestant Churches in Rijeka]. In: János Sziklay, Samu Borovszky (eds.): Magyarország vármegyéi és városai. Fiume és a magyar-horvát tengerpart [Counties and Towns of the Kingdom of Hungary. Rijeka and the Croatian-Hungarian Coast]. Budapest 1897, p. 109.

contribution to the costs of running the parish.[51] Among the latter, the Reformed Church members (205) already outnumbered the Lutherans (127) by 1895.[52] The results of the census from 1910 show that of the almost 50,000 inhabitants of Rijeka, 1,435 were Protestants: 1,123 Reformed and 311 Lutherans.[53] The considerable change in denominational proportions can be explained by the high number of interfaith marriages[54] and the fact that several people of German origin in the congregation moved away, including Chairman of the Congregational Council Arthur Steinacker (1844–1915).

The change in the internal balance of power led to conflicts. A decision from a disciplinary meeting by the General Synod of the Hungarian Reformed Church from 1906 sheds some light on these developments. According to the decision, the members of "the little anti-Hungarian group" within the congregation in Rijeka were reprimanded.[55] After the position of assistant pastor in the congregation was established (1911),[56] personal hostilities added to the original conflicts, as the appointment of György Ambrus served spiritual and national goals. The agreement regulating the cooperation of the two denominations (Lutheran and Reformed) remained in force.[57] However, the growing popular-

51 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. cs. Törzskönyv, 2. This meant 350 people in 1910. The entry in the central register however mentions 252 plus 79 people in 1912, there was a similar number of dues-paying parish members (335).

52 In the case of the diaspora, the ratio was 49:28. Schmidt: A két protestáns egyház Fiumében, p. 109.

53 Révai Nagy Lexikona Vol 7, p. 555; cf. also the Hungarian translation of a submission in Italian from 1.8.1912. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. cs. Törzskönyv, 2.

54 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. cs. Törzskönyv, 2. The spouse of every other paid-up member professed another religion and/or belonged to another ethnic group. The confessional affiliation of the 79 contributors subsequently registered is not indicated.

55 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 100. d. 1109/1928. György Ambrus' letter to the Presidency of the General Assembly, written on 29.2.1928.

56 Letter by the Presidency on 23.5.1911. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 100. d. 2725/1911. The church had begun with the preparations for creating the new post two years earlier. MNL OL K 26 ME 918. cs. 2455/1911 XVI. t. 126. asz. The salary for the new position was to be covered by the budget of the four Slavonian Reformed schools that were not approved by the Croatian authorities.

57 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 85. d. 105/1912. In 1912, the congregational council decided that sermons were to be delivered in Hungarian one Sunday and in German the next. Letter by György Ambrus to Gábor Antal, bishop of the Transdanubia District on 23.1.1912. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: Appendix to the Minutes of the Meeting of the Congregational Council held on 10.3.1915. However, on those Sunday afternoons when the church service was expected to be held in German, it was actually held in Hungarian. Letter by Ambrus to bishop Gábor Antal on 4.1.1912. RZsL, 2. f. külügyi ir. 85. d. 66/1912. The low attendance on Sunday afternoons served as an argument for both parties: the Germans criticized the frequency of Hungarian church services, while the Hungarians criticised the

ity of the assistant pastor, who displayed "unceasing patriotism",[58] was demonstrated by the fact that the congregational council – breaking with the practices of mission churches – elected him as assistant pastor in 1915. His election coincided – certainly not by accident – with the rise of problems concerning the leading pastor. The church leadership in Hungary tried to uncover the causes of conflicts in a discreet manner[59] and to restore peace in the congregation. Despite Schmidt's debts[60] and neglect of duty, the General District Assembly did not approve the congregational council's decision to elect Ambrus assistant pastor.[61] Although the diocesan prosecutor solicited[62] disciplinary action,[63] which proved the majority of the accusations to be true,[64] Ambrus did not become the congregation's leading pastor until after his predecessor's retirement in 1918.[65]

The church leadership in Hungary tried to assure the loyalty of the German-speaking members of the congregation, who were quite limited in number but who nonetheless possessed considerable economic and social capital. However, the congregational council was not so discreet: in December 1917, it decided that the German inscription should be removed from the previously bilingual seal of the congregation, with the reasoning that the church, with

---

times set for church services, which frequently clashed with those of planned weekend excursions. The introduction of electric lighting alleviated the problem, since now they were also able to hold meetings and church services in the chapel at a later hour.

58 RZsL, 2. f. külügyi ir. 100. d. 1866/1920. István Török, former police captain of Rijeka, described him thus in a letter to the Presidency of the General Assembly on 16.8.1920.

59 After reading the responses to the questionnaire previously sent out in the district. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d., no page numbers. Appendix to the Minutes of the Meeting of the Congregational Council of Rijeka held on 28.2.1915.

60 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: 22 Dec. 1917. Schmidt had run up a debt of several thousand crowns by the end of 1917.

61 Dean Lajos Nagy wrote in a letter to Ambrus on 2.10.1914 that the proposal "caused serious problems" not only at the meeting of the commission but also at that of the General District Assembly. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. sz. n. This is also unusual because the dean praised Ambrus' work with soldiers, and even requested a reward for him. Idem, Lajos Nagy's letter on 24.10.1914.

62 Letter by Dr. Sándor Matolcsy, diocese prosecutor, to Lajos Nagy, dean of Lábod on 23.9. 1917. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. 173/1917.

63 Idem, Dean Lajos Nagy's injunction sent on 25.9.1917 to the congregational council of the parish in Rijeka.

64 Except for the charge of "pursuing business activities". Transdanubian Bishop István Németh suggested a connection between the charges of "misappropriation" and the rejection of the pastor's demand for a pension in his letter of 14.2.1921. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 83. d. 403/1921.

65 Ernő Mózes was appointed assistant pastor by the supreme church authorities in order to fill the position left vacant by Schmidt's departure. Ambrus, however, did not ask for an assistant and continued going about his duties which had – until that point – required two pastors. RZsL 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv: 5.1.1918.

99% Hungarian membership, "conducts a Hungarian mission".[66] The proposal to end church services in German was submitted to the General Assembly of the Hungarian Reformed Church.[67] Nevertheless, as apart from the pastor only three people attended the German church service at Christmas and two people on New Year's Day,[68] the congregational council itself decided that German church services should be temporarily discontinued. It seems the Germans here experienced what had been so painful for members of the Hungarian Reformed Church living in the Slavonian diaspora.

Neither the lack of space in the chapel nor growing maintenance costs explain why on the eve of the First Word War the church leadership initiated the construction of a proper church building, which was clearly beyond their means. The goal of constructing a coastal "guard post" was to demonstrate the vitality of the Hungarian community. The church leadership wanted to finance the costs of the construction through a nationwide collection of donations and by demanding free municipal and state parcels of land.[69] By 1913, the construction plan had been drawn up and the costs calculated.[70] Nevertheless, still without tangible financial support, the church launched a comprehensive fund-raising programme.[71]

66 RZsL 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: 22.12.1917.

67 Idem. The argument behind this proposal was that only 15 church members did not speak Hungarian compared to a majority of 1,500 people who did. Thus, the fact that knowledge of the Hungarian language did not automatically constitute Hungarian identity was conveniently ignored.

68 RZsL 2. f. külügyi ir. 99. d. Jkv.: 5.1.1918.

69 Letter by Bishop Gábor Antal to Jakab Schmidt on 28.5.1912. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. 1417/1912.

70 Idem. According to the plans drawn up by the architect Béla Tőth, the size of the church building – including stairways and half the height of the tower – was 5,350 cubic meters and the construction costs exceeded 100,000 crowns. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d., no page number. The two-storied parsonage, which included the pastor's 4-room flat with a bathroom and a servant's room, as well as the assistant pastor's flat and an office, was designed to have the volumetric dimension of 2,030 cubic metres including lavatories and was going to cost 38,570 crowns.

71 The appeal, which was directed at potential financial supporters of considerable means and great social influence, accused the government of being tight-fisted and of not doing anything about the destruction of the only Hungarian seaport by the competing Italian and Croatian nationalisms despite the millions invested. Financial aid appeal *Hazafiúi kérelem az összes Magyarországban székelő pénzintézetek és biztosítótársaságok Tekintetes Igazgatóságához* [Patriotic Request to the Respectable Directorate of all the Financial Institutions and Insurance Companies Residing in Hungary]. See also: RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. sz. n. Draft written to Pál Elek, court councillor, (?) February 1913; Letter to István Sulyoffszky, Count Dénes Andrássy's bailiff, on 25.2.1913. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d., no page number.

Their appeal to the Protestant churches highlighted the importance of brotherly collaboration between the Evangelical Lutheran and the Reformed Church,[72] although a sense of alienation on the part of the Protestant Churches can be recognized in the fact that the Presidency of the General Assembly stipulated in the letter of credit that the sum of money offered for the construction of the church could only be used for Reformed purposes.[73] The fundraising letter entitled *Beseeching Appeal of the Reformed and the Lutheran Churches of Rijeka to the Hungarian Community* rather sought to have an emotional impact by referring to the troublesome situation of the Hungarian community of Rijeka.[74] In spite of the modest annual financial support from the Ministry of Education[75] and the promise of free parcels made by Mayor Antonio Vio,[76] the spiritual "lighthouse" was not constructed in Rijeka. Ambrus, who succeeded Schmidt in 1918, had to flee from the town following several months of hardship.[77]

The rise of Gabriele D'Annunzio's legion of Blackshirts, however, was soon followed by the arrival of a delegate of the Waldensian Evangelical Church, who considered the implementation of the new order his primary mission instead of preserving already existing traditions. As for his own role, he considered himself the representative of the victorious Italians rather than that of Protestant believers. He and the pastors succeeding him did not care much about the cultural-linguistic characteristics of the church, but they made great

72 The appeal to Protestant Churches did not indicate a deadline for the completion of its construction. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d., no page number.

73 RZsL 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: 6.4.1915.

74 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. sz. n.: "At the most precious place of thousand-year-old Hungary, where gathering our national forces is our sacred duty, we wish to build a new stronghold for Hungarians in the shadow of the ancient Frankopan castle [towering over the city in Trsat/Tarsatica/Tersatto], a Hungarian lighthouse over the Hungarian Adriatic Sea, which would shine its light on two seas: the beautiful Kvarner Gulf and the roaring deluge of South Slavs surrounding a handful of Hungarians." The appeal described Rijeka – referring to the biblical story – as the "Babel of languages" where only hearing the word of God in their mother tongue could drive away "the painful feeling of being an alien".

75 The ministry sent 3,000 crowns via the governor of Rijeka by 17.6.1915. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: [?].11.1917. In 1919, 2,000 crowns were sent to compensate for the sum for 1918, which had failed to arrive. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.: 5.1.1918.

76 RZsL, 2. f. Külügyi ir. 99. d. Jkv.:14.6.1916.

77 Letter by György Ambrus to István Török on 31.7.1920. RZsL, 2. f. Külügyi ir. 100. d. ad 1866/1920.

efforts to Italianize the Protestant community,[78] whose numbers were sharply declining as a result of interfaith marriages.[79]

Translated from Hungarian by Gabriella Pongó

Cultivating Denominational and National Identity in the Reformed Evangelical Mission Churches of Slavonia and Fiume (1868–1918)

(Abstract)

A year after the Austro-Hungarian Empire came into existence in 1867, Croatia also regained its centuries-long autonomy within the Kingdom of Hungary. However, due to the belated population explosion and the subsistence crisis, hundreds of thousands of people moved not only overseas but also to the opposite bank of the River Drava, to Croatian territory: Hungarians, Germans, Czechs, and others. The Reformed Church of Hungary served the spiritual and cultural needs of around ten thousand Protestants in those areas, including the cultivation and preservation of their national identity.

This study analyses the institutionalization and assimilation of the 23 Reformed Evangelical Mission Churches in Slavonia and that of the Unified Protestant Church of Rijeka into Croatian-Serbian and South Slavic-Italian social environments. While enumerating examples of cooperation and confrontation, the author not only evokes the pleasant manifestations of "Protestant ethics" (such as multilingual church services and church administration or the sympathetic attitude attested during bishops' visits), but also reveals the abuse of power of competing national ideals in an objective and impartial way – be it for the Hungarian efforts toward linguistic alienation and the integration of Kajkavians in Međimurje or that of German speakers in Rijeka, Bishop Strossmayer's xenophobia and that of the Croatian Catholic clergy, which generated a conversion movement, or the intolerant programme of Italianization by Waldensian pastors in Rijeka. All of this is presented as proof of how important the upholding of the noblest ideas is – according to the doctrine of *Ecclesia semper reformanda*.

78 See Béla Makkai: A Fiumei Egyesült Protestáns Misszióegyház [The United Protestant Mission Church of Fiume] (1911–1942). In: Béla Makkai: Idegenben. Tanulmányok a magyar-magyar kapcsolatok korai történetéből [Abroad: Studies on the History of Hungarian-Hungarian Relations]. Budapest 2004, pp. 47–82.

79 The number of Protestants (previously around 3,000) sank to 60–70. They were unable to maintain the congregation and to provide a salary for the pastor.

Relations between the Protestants in Maribor and Germany (1862–1945)

KARL-REINHART TRAUNER

The Parish's Founding Period

The founding of a Protestant parish in Maribor (Marburg in German) (Evangeličanska Cerkvena Občina Maribor in Slovenian) was a consequence of the new legal situation following the Protestant Act (*Protestantenpatent*) of 1861,[1] the first major project of the so-called "liberal era" in the Habsburg Empire. Nevertheless, the Act did not focus on special promotion of the Protestant Church; the liberal policies sought to push back the great political and societal influence of the Roman Catholic Church and realise a high level of freedom of worship.

The Protestant Act loosened the restrictions on establishing a Protestant parish, which until then had been regulated by the *Toleranzpatent* (Edict of Tolerance) of 1781. The act granted the Protestants fundamental equality before the law, also concerning the relationship between their church and the state.[2] In a special sense, the "liberal era" continued with the politics of the 1848 Revolution, through which Protestants also gained more rights, such as permission to build towers for their churches. The catchphrases of 1848/49 Protestantism were "autonomy" and "emancipation". Article 1 of the Protestant Act of 1861 stipulated that Protestants of the Augsburg and Helvetic

1 Kaiserliches Patent vom 8. April 1861, womit die Angelegenheiten der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses, insbesondere die staatsrechtlichen Beziehungen derselben […] geregelt werden [Imperial Patent of 8 April 1861, regulating the affairs of the Protestant Churches of the Augsburg and the Helvetic Confessions, in particular their conditions under state law …]. In: Reichsgesetzblatt [Imperial Law Gazette] 41 (1861), pp. 337–343. On 1 Sept. 1859, a similar patent was granted in the Kingdom of Hungary.

2 Georg Loesche: Geschichte des Protestantismus im vormaligen und im neuen Österreich [History of Protestantism in the Former and the New Austria]. Vienna, Leipzig ³1930, p. 603 (transl. KRT): "[…] verbürgt den Evangelischen […] die grundsätzliche Gleichheit vor dem Gesetz auch betreffs der Beziehung ihrer Kirche zum Staat".

Confessions were entitled to organise, administer and direct their ecclesiastical affairs independently.[3]

Liberalism manifests itself in manifold ways, as political, scientific, religious and economic liberalism.[4] Industrialisation took place in the Habsburg Empire later than in other German-speaking states, beginning around the middle of the 19th century. In the course of this early economic upswing, immigrants from Protestant German states came to Maribor, primarily entrepreneurs and higher-ranking clerks.

These Protestants were provided with pastoral care from the parish in Graz, the capital of the province of Styria (Steiermark in German). Nevertheless, conflicts existed with the Roman Catholic Church. The Protestant pastor of Graz, Michael Biberauer (1791–1859), made a critical public comment after incidents at Protestant funerals in Maribor in 1847 and in Celje (Cilli in German) in 1848. Roman Catholic reactions were stern.[5] Moritz Franz (von) Horstig, who was a member of the Protestant parish in Graz, supported Biberauer after he came under attack.[6] Von Horstig was born in Bückeburg, in the principality of Schaumburg-Lippe[7] in 1799; he died in Graz in 1874. He had also come to Austria during the upswing in the mid-19th century, just like the Protestants in Maribor and in the other centres in Lower Styria.

A number of people came to the urban areas of Lower Styria from the German states that became part of the German Empire in 1871.[8] Among them were many of the founders of the Protestant parish in Maribor. When the Protestant parish in Graz became independent in 1856, a filial parish was established in Maribor. From the outset, the goal was to set up a parish of their own. However, initial attempts to make Maribor independent were not

3 Kaiserliches Patent vom 8. April 1861 (transl. KRT): "Die Evangelischen des augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses sind berechtigt, ihre kirchlichen Angelegenheiten selbständig zu ordnen, zu verwalten und zu leiten."

4 See Karl-Reinhart Trauner: Liberalismus und österreichischer Protestantismus [Liberalism and Austrian Protestantism]. In: Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich [Yearbook for the History of Protestantism in Austria, henceforth: JGPrÖ] 127/128 (2011/2012), pp. 59–100.

5 See Ign[az] Oroschen [i. e. Ignacij Orožen]: Sendschreiben an Herrn M. Biberauer, Pastor der evangelisch-protestantischen Gemeinde zu Gratz [Letter to Mr. M. Biberauer, pastor of the Protestant Church in Graz]. Celje 1848.

6 See Heimo Begusch: Von der Toleranz zur Ökumene [From Tolerance to Ecumenism]. In: Karl Amon, Maximilian Liebmann (eds.): Kirchengeschichte der Steiermark [Church History of Styria]. Graz 1993, pp. 466–609, here: p. 481.

7 Today, Bückeburg is located in Lower Saxony.

8 See Maja Godina Golija: Nemški priseljenci v Mariboru. Materialne sledi bivanja in ustvarjanja [German Immigrants in Maribor. Material Traces of their Lives and Creativity]. In: Etnolog 26 (2016), pp. 65–80.

successful. Although the foundation of an independent parish as early as 1857 was allowed by the Imperial-Royal Styrian Governorship (k. k. Steiermärk'sche Statthalterschaft in German), its realisation was delayed.[9] The reason was apparently the small number of Protestants.[10]

It was not until 1862 that an independent parish was established in Lower Styria. The initiative was not taken in Maribor, but in Ptuj (Pettau in German). Around the middle of the 19th century, the first Protestants, many of whom were in the military, became permanent residents there and demanded Protestant pastoral care. The question of the burial of Protestants led to the foundation of a Protestant burial ground in Ptuj by local Protestants in 1860. The services were held at an inn, in a room set up as a prayer room. An independent parish was yet to be established.[11]

The actual initiator of an independent parish in Lower Styria was the hatter Heinrich Jalas from Mecklenburg.[12] In 1860, he bought a piece of land in the Schillerstraße (today: Gregorčičeva ulica), which had been newly created in the course of the city's expansion. From the beginning, Heinrich Jalas' plan was to build a Protestant church there. He sold the potential construction site to the Protestant community in Maribor, which was tended to by Pastor Karl Leidenfrost from Graz, as early as 1861.

> Immediately, Jalas then met with the then-president of the Gustav Adolf Association [*Gustav-Adolf-Verein*], Church Councillor Dr. [Ewald Friedrich] Hoffmann in Leipzig, and thus made the ecclesiastical plight of the people of Maribor known to larger circles.[13]

---

9 See Begusch: Von der Toleranz, p. 488.

10 In 1874, the parish of Maribor-Ptuj had only 164 members. See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1874 [Protestant Parish Maribor: Annual Report 1874], p. 12.

11 See Johann Baron: Das Lutherhaus und seine Vorgeschichte als Geschichte der evangelischen Gemeinde Ptuj [The Luther House and its Prehistory as the History of the Protestant Parish of Ptuj]. Weihnachtsgruß [Christmas Greeting], 17. Flugblatt [17th leaflet], Dec. 1929, pp. 4–6.

12 See Dank- und Bittruf nebst Jahresbericht der ev. Gemeinde Marburg-Pettau für das Jahr 1872 [Letter of Thanks and Supplication together with the Annual Report of the Protestant Community of Maribor-Ptuj for the Year 1872], p. 2. Pokrajinski arhiv Maribor [Regional Archive Maribor, henceforth: PAM), fond Evangeljska verska občina Maribor, AŠ 37. Also, Rudolf Gustav Puff: Marburg in Steiermark. Seine Umgebung, Bewohner und Geschichte [Maribor in Styria. Its Environs, Inhabitants and History]. Vol. 1. Graz 1847, p. 36.

13 Hans Wegener: Morgendämmerung in der Steiermark. Erlebtes und Erlauschtes aus der Los-von-Rom-Bewegung [Dawn in Styria. Experiences and Eavesdroppings from the Los von Rom Movement]. Moers 1902, p. 121 (transl. KRT): "Ohne Verzug trat Jalas dann mit dem damaligen Präsidenten des Gustav-Adolf-Vereins, Kirchenrat Dr. [Ewald Friedrich] Hoffmann in Leipzig, in Verbindung und machte die kirchliche Not der Marburger auf diese Weise in größeren Kreisen bekannt."

The Protestant Act finally brought about the legal basis for an independent parish in Lower Styria, and the parish of Maribor-Ptuj was officially founded in December 1862. In July 1863, the first service was celebrated by Pastor Leidenfrost in Maribor, where a prayer room was rented and a small Protestant cemetery was also set up.[14] Many of the parish members belonged to the bourgeoisie and had the means to contribute to the development of the parish. In the 1864 annual report, the presbytery proudly reported: "The community of Maribor-Ptuj has a bright future, according to human foresight […]."[15]

A general problem of the young Austrian Protestant Church in the first decades of its existence was the lack of pastors from within the Church:

> Bavaria […] helped out, in it Ortenburg, the old haven for exiles; Bamberg, and Bayreuth, Württemberg, the spiritual granary for Danubian Protestantism, Saxony, Brunswick, Alsace, Holland, Grisons, and Zurich. […] Later, "the movement of clergy from the Kingdom of Saxony" continued.[16]

The phrase "the natural orientation of Austrian Protestants towards Germany"[17] is fitting here. Also, the first pastor in Maribor, Ernst Schroll (pastor in Maribor 1864–1872), was not Austrian, but came from Hanover. Nevertheless, he grew up in Silesia and today's Slovakia. After he left Maribor, he became pastor in Gorizia (Görz in German, Gorica in Slovenian).[18]

An overview of the regions and countries of origin of the 123 paying members of the parish in Maribor and Ptuj during its first decade shows a high proportion of people from Germany:[19]

---

14 See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1874, pp. 2–3.

15 Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1874, p. 3 (transl. KRT): "Die Gemeinde Marburg-Pettau hat nach menschlicher Voraussicht eine schöne Zukunft […]."

16 Loesche: Geschichte des Protestantismus, p. 533 (transl. KRT): "Bayern […] half aus, darin Ortenburg, die alte Exulantenherberge; Bamberg und Bayreuth; Württemberg, die geistliche Kornkammer für den Donauprotestantismus, Sachsen, Braunschweig, Elsaß, Holland, Graubünden, Zürich. […] Später setzte sich ‚der Zug der Geistlichen aus dem Königreich Sachsen' fort."

17 Robert Kauer: Evangelische und evangelische Kirche in der österreichischen Politik [Protestants and the Protestant Church in Austrian Politics]. In: Robert Kauer (ed.): Bilanz für die Zukunft [Balance for the Future]. Vienna 1989, pp. 127–155, here: p. 135: "natürliche Deutschlandorientierung der Evangelischen in Österreich".

18 See Herbert Patzelt: Evangelisches Leben am Golf von Triest. Geschichte der evangelischen Gemeinde in Triest mit Abbazia, Görz, Fiume und Pola [Protestant Life in the Gulf of Trieste. The History of the Protestant Community in Trieste and Abbazia, Gorizia, Fiume, and Pola]. Munich 1999. p. 235 passim.

19 Figures taken from Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1874, p. 12, notes 3 and 4.

Illustration 19: Christ Church (Christuskirche) in Maribor (© Karl-Reinhart Trauner)

Foreign countries			**Habsburg Empire**	
German Empire		68	Lower Austria	12
	Prussia	26	Transylvania	12[1)]
	Saxony	12	Styria	9
	Württemberg	8	Bohemia	7
	Bavaria	7	Carinthia	3
	Brunswick	4	Carniola	2
	Grand Duchy of Hesse	3	Galicia	2
	Frankfurt on the Main	2	Littoral	1
	Saxon duchies	2	Moravia	1
	Baden	1	Upper Austria	1
	Hamburg	1		
	Mecklenburg	1		
	Oldenburg	1		
Russia		2		
Switzerland		2		
France		1		

Table 1: *The Countries of Origin of the Protestants of the Maribor Parish in 1874*
[1)] *Ten Hungarians and two Transylvanian Saxons*

Illustration 20: Main Entrance, Christ Church in Maribor (© Angela Ilić/IKGS)

More than half of the parishioners came from Germany: 68 (55.3 %) compared to 50 from the Habsburg Empire (40.7 %). The Austrians, too, did not all come from the Styrian region; only nine of them were from there. That is, only 7.3 percent of the parishioners were natives (i. e. born in Styria).[20]

The parish was deliberately founded as a dual parish of the cities of Maribor and Ptuj; the self-designation "Maribor-Ptuj" occurs repeatedly in official papers from the first decade of its existence and disappears without comment in the 1870s. Of the two centres, Maribor showed a significantly more dynamic development in the final decades of the Habsburg Empire.

20 However, it can be assumed that the parish did not know about many of the Styrians who lived in the parish area. The parish was also well aware of this problem, which is clearly expressed in the annual reports, and even in the statistics.

The Special Ethnic Situation in Lower Styria

The few remarks on the start-up period of the parish refer to a strong connection between the parish of Maribor and Germany in a phase in which a national idea was not yet predominant. This connection did not have a particularly nationalistic character. It was only in the coming decades that nationalism became the dominant ideology.

The founding generation was seemingly well aware of the character of foreignness, as the annual reports of the parish show.[21] Some aspects had the capacity to reinforce national fault lines; they lay in the combination of national and denominational characteristics that made the parish stand out from its surroundings. Not only was the Protestant Act a prestige project of political liberalism, but the "liberal era" itself was introduced by the Habsburg defeat in northern Italy in 1859. Another foreign policy failure which reached traumatic proportions for Austria provided further momentum for enacting changes in Austria's legal situation, including liberalisation in religious matters: the defeat to Prussia at Königgrätz (Hradec Králové in Czech) in 1866, [22] which led to the creation of the Constitutional Law (*Staatsgrundgesetz*) of 1867. However, the Austrian defeat also posed a special challenge for the Protestants: "There is no question that the Protestants in this country were more deeply hurt than the other members of the State when the fratricidal war with Prussia began in 1866 […]."[23] It was hard to ignore the fact that the defeat against the Protestant archrival helped improve the situation of the Austrian Protestants.

Under these circumstances, it may also have seemed problematic to contemporaries that references to the German Empire were repeatedly found in the life of the parish community. In 1888, for example, "the subject of a sermon was the passing away of the aged German emperor, Wilhelm I".[24] On the other hand, ceremonies for members of the Habsburg family were also usual in Maribor.[25]

---

21 See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1874, p. 12 passim.

22 Also known as the Battle of Sadowa, Sadová, or Hradec Králové.

23 Wilhelm Dantine: Wir und unser Staat [1955] [Us and our State]. In: Wilhelm Dantine: Protestantisches Abenteuer. Beiträge zur Standortbestimmung der evangelischen Kirche in der Diaspora Europas [Protestant Adventure. Contributions to Determine the Diaspora of Europe], ed. by Michael Bünker. Innsbruck, Vienna, Göttingen 2001. pp. 23–36, here: p. 23 (transl. KRT): "Es ist keine Frage, daß es die Protestanten hierzulande tiefer als die anderen Glieder des Staates geschmerzt hat, als im Jahre 1866 der Bruderkrieg mit Preußen losging […]."

24 Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1888, p. 3 (transl. KRT): "[…] hatte eine Predigt das Hinscheiden des greisen deutschen Kaisers Wilhelm I. zum Gegenstand".

25 Two examples should suffice: In 1889, on the occasion of the death of Crown Prince Rudolf, the parish also held a "memorial service, during which the parishioners pleaded for comfort and strength from above for the severely tested imperial family" ["Trauergottes-

The parish mainly consisted of members of German nationality. The inhabitants of Styria were primarily of German and Slovenian nationality, whereby the geographical distribution is of importance. The Styrian Slovenes had settled in the *Marburger Kreis* (Maribor District) and the *Cillier Kreis* (Celje District), which existed until the middle of the century. The inhabitants of the two districts "are Slavs, and only the group that lives on the northeastern slope of the watershed entrance from the Schwanbergeralpe[26] to the vicinity of Spielfeld [Špilje in Slovenian], near Ehrenhausen [Ernovž in Slovenian], are Germans".[27] The line described here forms, by and large, the present Slovenian–Austrian border. South of the linguistic boundary, only the larger municipalities were populated by German majorities: especially Maribor, Ptuj, the oldest Styrian city, and Celje.

In Lower Styria, however, the gap between the Slovenian rural and the German urban population – this may describe the composition of the population throughout Lower Styria – continued to widen during the last years of the Habsburg Monarchy, as the proportion of Germans in the cities of Lower Styria grew larger. This also applied to Maribor.[28] Until the end of World War I, Germans constituted the overwhelming majority in the Lower Styrian cities and dominated public life; in 1910, 81 percent of the inhabitants of Maribor were Germans – or at least used the German language in everyday life. This could be explained by the influx of people into the cities and the tendency for assimilation. The vast majority of Slovenians lived in the surrounding area.

---

dienst, bei welchem die versammelten Gemeindeglieder für die hart geprüfte kaiserliche Familie Trost und Kraft von oben erflehten."]. Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1889, p. 3 (transl. KRT). In the following year of 1890, it was also possible to hold a service, "in which the joyful occasion of the marriage of Her Imperial and Royal Highness the most serene lady Archduchess Marie Valerie to His Imperial and Royal Highness the most serene Lord Archduke Franz Salvator was commemorated and in which God's richest blessing for the high bride and groom was invoked" ["… in welchem des freudigen Ereignisses der Vermählung Ihrer k.u.k. Hoheit der durchlauchtigsten Frau Erzherzogin Marie Valerie mit Seiner k.u.k. Hoheit dem durchlauchtigsten Herrn Erzherzog Franz Salvator in entsprechender Weise gedacht und für das hohe Brautpaar um Gottes reichsten Segen gefleht" wurde]. Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1890, p. 5 (transl. KRT).

26 This is the Koralpe (Slovenska Golica in Slovenian).

27 Carl Schmutz: Historisch Topographisches Lexicon von Steyermark [Historical Topographic Lexicon of Styria], 4 vols. Graz 1822; here: vol. 2 (1822), p. 494 (transl. KRT): "[…] sind Slaven, und nur jener Theil welche an der nordöstl[ichen] Abdachung des wasserscheidenden Zuganges von der Schwanbergeralpe bis in die Nähe von Spielfeld bey Ehrenhausen wohnen, sind Deutsche". All three places are on the territory of present-day Austria.

28 A short overview is given by Angela Ilić: Maribor. In: Joachim Berger, Irene Dingel, Johannes Paulmann (eds.): Ortstermine. Umgang mit Differenz in Europa [On Site, in Time. Negotiating Difference in Europe], Mainz 2016, <http://www.ieg-differences.eu/ortstermine/angela-ilic-maribor>, 17.5.2018.

Against the background of rising nationalism, the conflict between nationalities also intensified in Lower Styria. The three municipalities with their German inhabitants increasingly became a "triangle of German fortresses".[29]

The National Conflict and the *Los von Rom* Movement

The nationality conflict determined the politics of the last decades of the Habsburg Monarchy. Sometimes, the conflict between nationalities was linked to the ecclesial situation; when in Lower Styria, Bishop Anton Martin Slomšek transferred the seat of the bishopric from St. Andrä im Lavanttal (Carinthia) to Maribor in 1859, he pre-defined the boundaries of the Slovenian settlement area and ultimately of present-day Slovenia: "Slomšek's activities in the field of education, publishing and the promotion of the Slovenian language contributed significantly to the preservation of Slovene culture in Lower Styria."[30]

The local Roman Catholic clergy adopted the national idea very quickly and became a major supporter of the Slovenian national movement. From 1848 onwards, priests then "entered political life, stood for election and were elected to the provincial parliaments or the Imperial Council."[31]

---

29 See Janez Cvirn: Das "Festungsdreieck". Zur politischen Orientierung der Deutschen in der Untersteiermark [The "Fortress Triangle". On the Political Orientation of the Germans in Lower Styria] (1861–1914). Vienna 2016. The study was first published in Slovenian as Janez Cvirn: Trdnjavski trkotnik. Politična orientacija Nemcev na Spodnjem Štajerskem. Maribor 1997.

30 Marjeta Ciglenečki: Maribor/Marburg an der Drau. Ein kunstgeschichtlicher Rundgang [Maribor/Marburg on the Drava. An Art History Tour]. Regensburg 2012, p. 8: "Die Aktivitäten Slomšeks auf dem Gebiet des Schulwesens, der Erziehung, des Verlagswesens und der Förderung der slowenischen Sprache trugen wesentlich zur Erhaltung des Slowenentums in der Untersteiermark bei." On the impetus given to Slovenian nationalism by the transfer of the seat of the bishopric to Maribor under Slomšek, see the summary by Karin Almasy: Wie aus Marburgern "Slowenen" und "Deutsche" wurden. Ein Beispiel zur Beginnenden nationalen Differenzierung in Zentraleuropa zwischen 1848 und 1861 [How the People of Maribor became "Slovenes" and "Germans". An Example of the Beginnings of National Differentiation in Central Europe between 1848 and 1861] Graz 2014, pp. 122–127.

31 Vincenc Rajšp: Kirche und Nation bei den Slowenen bis 1918. In: Werner Drobesch, Reinhard Stauber, Peter G. Tropper (eds.): Mensch, Staat und Kirchen zwischen Alpen und Adria 1848–1938. Einblicke in Religion, Politik, Kultur und Wirtschaft einer Übergangszeit [Man, State and Churches between the Alps and the Adriatic Sea 1848–1938: Insights into Religion, Politics, Culture and Economy in a Period of Transition]. Klagenfurt 2007. pp. 141–149; here: p. 145: "… griff die nationale Idee sehr schnell auf […] in das politische Leben ein, sie kandidierten bei Wahlen und wurden in die Landtage bzw. in den Reichsrat gewählt". See also France M. Dolinar: Die Position der katholischen Kirche unter den Slowenen 1848–1937 unter besonderer Berücksichtigung der Region Krain [The Position of the Catholic Church among the Slovenes 1848–1937, with Special Regard to the Carniola Region]. In: ibid., pp. 239–245, here: p. 240.

It is therefore not surprising that the *Los von Rom* Movement in Lower Styria attracted a lot of attention. The movement began in late 1897 on the occasion of the language ordinance issued by Felix Graf Badeni.[32] Even though the ordinance referred first and foremost to the situation in Bohemia, the conflict spread much further. The Badeni Crisis was triggered by the Celje Case (Fall Cilli in German), which concerned the establishment of Slovenian school classes.[33] After the Badeni Crisis, the Slovenian Roman Catholic clergyman Leopold Gregorec (1839–1924) pushed for equality between German and the other national languages, irrespective of the language spoken regionally. But such proposals had no chance of being implemented in view of the prevailing climate.[34] In the course of the propagandistic politics of the day, the national conflict and the language issue were radicalised by the Pan-Germans (*Alldeutsche* in German) under Georg (von) Schönerer (1842–1921),[35] who initiated the *Los von Rom* Movement,[36] in which the most diverse motifs were combined with each other in a complex way. First of all, leaving the Roman Catholic Church was (according to the Alldeutsche) an act of liberation from outdated patterns of thought. But when they left, they also attacked the church, which actually, or allegedly, promoted the Slavic nationalities, as Bishop Slomšek had done in Lower Styria. In addition, Schönerer's propaganda of resignation also affected the established parties.

Schönerer was primarily concerned with leaving the Roman Catholic Church. Soon, however, he combined this with joining the Protestant Church, which for him was the "German" denomination. He thought in Pan-German (*Großdeutsch* in German) terms, both politically and religiously. By the time Franz Stauracz's (1855–1918) published book in 1899, it had

32 See Berthold Sutter: Die Badenische Sprachenverordnung von 1897. Ihre Genesis und ihre Auswirkungen auf die innerösterreichischen Alpenländer [The Badeni Language Ordinance of 1897. Its Genesis and Effects on the Inner-Austrian Alpine Regions], 2 vols. Vienna 1960–1965.

33 See Cvirn: Das "Festungsdreieck", pp. 131–149.

34 See Arnold Suppan: Die Untersteiermark, Krain und das Küstenland zwischen Maria Theresia und Franz Joseph [Lower Styria, Carniola and the Littoral between Maria Theresa and Franz Joseph] (1740–1918). In: Arnold Suppan (ed.): Deutsche Geschichte im Osten Europas. Zwischen Adria und Karawanken [German History in Eastern Europe. Between the Adriatic Sea and the Karawanks]. Berlin 1998. pp. 264–339, here: pp. 319–321.

35 See Andrew G. Whiteside: The Socialism of Fools. Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism. Berkeley, Los Angeles et al. 1975.

36 See Karl-Reinhart Trauner: Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie [The Los von Rom Movement. Socio-Political and Ecclesiastical Currents in the Final Period of the Habsburg Empire]. Szentendre ²2006.

become a stereotype for the argument "away from Rome" to be synonymous with "away from Austria".[37]

In the Cisleithanian part of the Habsburg Empire, about 90,000 people left the Roman Catholic Church and joined the Protestant Church between 1898 and 1914.[38] The ecclesiastical structures expanded rapidly. As during the decades after the Edict of Tolerance, there was a lack of pastors in the many newly founded parishes. Very often, the communities themselves searched for clergymen. The Protestant Union (Evangelischer Bund in German) of the German Empire supported the communities on their way to officially becoming parishes and sent countless numbers of what were known as *Los von Rom* vicars to Austria. Most of them sympathised with a German nationalist ideology. The "natural orientation of Austrian Protestants towards Germany" was thus reinforced by the *Los von Rom* Movement.[39]

Even though Schönerer did not have many political supporters in Lower Styria, especially because of his radical antisemitism,[40] his unyielding position in the Badeni Conflict earned him numerous sympathies,[41] lending momentum to the *Los von Rom* Movement, also in the Maribor region. In 1897, before the actual movement began, conversions to the Protestant Church took place in Radlje ob Dravi (Mahrenberg in German). The conversion of the merchant Josef Schober, who also acted politically in Schönerer's spirit, gave the impetus for the foundation of a small Protestant community there.[42]

To the Protestants in Radlje ob Dravi in 1900, the Protestant Union sent Vicar Ludwig Mahnert. He was born on 27 August 1874 in Hamm, Westphalia, where he grew up. In his own assessment, he owed his national attitude to his "education in his father's house and in the German fraternity [Burschen-

37 Franz Stauracz: "Los von Rom!" – "Los von Österreich!" – "Kein Papst!" [Away from Rome! – Away from Austria! – No Pope!]. Vienna ²1899.

38 It is difficult to provide exact numbers. See Karl-Reinhart Trauner: Periodisierung und Quantifizierung der Los-von-Rom-Bewegung im heutigen Österreich [Periodisation and Quantification of the *Los von Rom* Movement in Present-Day Austria]. In: Standpunkt/Schriftenreihe des Evangelischen Bundes [Österreich; Standpoint/Publications of the Protestant Federation in Austria] 208 (2012), pp. 3–32.

39 See Walter Fleischmann-Bisten: Die Orientierung der österreichischen Protestanten nach dem "Reich" 1903 bis 1938 – dargestellt am Beispiel des "Evangelischen Bundes zur Wahrung der deutsch-protestantischen Interessen" [The Orientation of Austrian Protestants towards the "Reich" from 1903 to 1938 – Illustrated by the Example of the "Protestant Union for the Protection of German Protestant Interests"]. In: JGPrÖ 112 (1996), pp. 119–136.

40 See Cvirn: Das "Festungsdreieck", pp. 94–98, pp. 128–129.

41 Ibid., pp. 164 passim.

42 See Wegener: Morgendämmerung, pp. 135–137; Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1909, p. 17.

schaft in German]".[43] Mahnert was a typical *Los von Rom* vicar and politically a follower of Schönerer. Apparently, tensions rose between him and the pastor in Maribor, Josef Goschenhofer, at an early stage. Goschenhofer (pastor in Maribor from 1881–1903) was more conservative, while the *Los von Rom* Movement saw itself as a push towards modernisation.

Even then Mahnert was already a polarising figure; a few months after his appearance in Radlje ob Dravi, legal disputes began. Finally, a delegation led by two Roman Catholic but German nationalist mayors successfully intervened in Graz, supporting his naturalisation.[44] The fact that Roman Catholic citizens intervened on Mahnert's behalf shows very clearly the strong nationalist and anti-clerical, and thus simultaneously anti-Slovenian factor that resonated in the support for him; ideological-political sympathies for Mahnert were at least as strong as denominational allegiances.

Not least because of Mahnert, the *Los von Rom* Movement in Maribor became increasingly dynamic, Pastor Goschenhofer expressed criticism of the movement and the politicisation of parish life. In 1902, the two parties clashed within the parish. In 1903, "[…] our pastor of many years, Jos[ef] Goschenhofer, […] voluntarily resigned from his office";[45] he probably did not retire quite so voluntarily. He died in Maribor in May 1915. Vicar Mahnert was elected pastor in his place, with 53 of 55 votes cast. He was installed in January 1904.[46] Ludwig Mahnert was a declared exponent of the *Los von Rom* Movement. At the same time, the lawyer Eduard Glantschnigg became the curator (lay president) of the parish. Glantschnigg was a New Protestant (Neuprotestant in German); he had converted in 1899[47] and was a declared follower of Schönerer's.[48]

---

43 Ludwig Mahnert, Ingeborg Mahnert: Evangelisch und deutsch in Innsbruck [Being Protestant and German in Innsbruck]. In: Walter Endesfelder (ed.): Evangelische Pfarrer im völkischen Freiheitskampf der Ostmark und des Sudentenlandes [Protestant Pastors in the National Struggle for the Freedom of the Ostmark and the Sudentenland]. Berlin 1939, pp. 19–38, here: p. 19: "[…] Erziehung im Vaterhause und in der deutschen Burschenschaft".

44 See Wegener: Morgendämmerung, pp. 140–142.

45 Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1903, p. 8: "[…] [resignierte] unser langjähriger Pfarrer Herr Jos[ef] Goschenhofer […] freiwillig auf sein Amt". See also the article Freud und Leid eines Jahres (Vom September 1903 bis September 1904.). In: Deutscher Bote 1905, pp. 25–32c [sic!], here: p. 28.

46 See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1903, p. 8.

47 See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Jahresbericht 1908, p. 6. He became a member of the Protestant Church in April 1899. See Evang. Pfarrgemeinde Marburg: Eintrittsbuch [Register of New Members] No. 5/1899.

48 See Cvirn: Das "Festungsdreieck", pp. 97, p. 101, note 78, p. 104, pp. 109–110, p. 122, p. 128, p. 174 passim.

Under Mahnert, Maribor became one of the *Los von Rom* parishes. The increase in the number of members was impressive. The movement began in 1897/98, with 640 parish members (in 1897). When Mahnert became pastor (in 1903/04), the parish had 1,075 members. Eleven years later in 1914, it had 2,335 – twice as many. The numbers are all the more impressive, since two daughter parishes of Maribor's had become independent during these years: Radkersburg (Radgona in Slovenian) in 1906, and Leibnitz in 1909. Both parishes combined had 311 Protestants in 1910. Eleven years before the movement began (1887), the parish of Maribor only had consisted of 545 members.

The rapid growth made it necessary to expand the infrastructure. In Mahnert's day, at least one additional vicar worked in different daughter parishes, and community nurses and deacons also made efforts to build up the community. The parish also needed new buildings; in 1905, the Reformation Church (Reformationskirche in German) in Radlje ob Dravi, the plans for which had been drawn up by Otto Bartning, was consecrated. Bartning later became a respected Modernist German architect, having gained important experience here. In those years, he was probably the most active architect of Protestant churches in Styria.[49] In 1909, the church building in Maribor was extensively remodelled and extended; the plans for the rebuilding again came from Otto Bartning.

Mahnert developed a concept for the community not only to appeal to people interested in conversion, but also to socialise the new Protestant members, many of whom were workers in the Maribor industrial region, so that they become self-confident Protestant Christians.[50]

Mahnert cultivated his contacts in the German Empire for the benefit of the parish, for example with Otto Bartning. Likewise, the *Los von Rom* vicars would not have been possible without help from Germany; the parish was always experiencing financial problems. Mahnert tried, like most of the other *Los von Rom* pastors, to win over the church and national circles in Germany for his own cause. At the 24th General Assembly of the Protestant Union of the German Empire in Dortmund in October 1911, Ludwig Mahnert spoke about the

49 See the remarks in Rudolf Leeb: Der Kirchenbau der Los-von-Rom-Bewegung [The Church Building Activities of the *Los von Rom* Movement]. In: Jens Bulisch, Dirk Klingner, Christian Mai (eds.): Kirchliche Kunst in Sachsen. Festgabe für Hartmut Mai zum 65. Geburtstag [Ecclesiastical Art in Saxony. A Celebration for Hartmut Mai on his 65th Birthday]. Beucha 2002, pp. 156–172.

50 See Karl-Reinhart Trauner: Arbeiterschaft, Soziale Frage und evangelische Kirche im Österreich des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts [Workers, Social Issues and Protestant Church in Austria in the 19th and Early 20th Centuries]. In: JGPrÖ 129 (2013), pp. 90–127, here: pp. 113–117.

Austrian situation in a lecture entitled "German Protestant Watch in Austria".[51] The allusion to *the* song of the German nationalists, *Die Wacht am Rhein* (The Watch on the Rhine), is unmistakable, as Mahnert's lecture evoked the militant mood of the first days of the movement.

On the one hand, there were strong links to the German Empire, particularly to the *Los von Rom* movement. On the other hand, one also has to see very clearly the limits of these connections. The framework conditions of the Austrian situation were unique, concerning both national and ecclesial matters. The result was a very complicated conflict situation. The struggles between the different nationalities of the Habsburg Empire caused a completely intransparent conflict structure with steadily changing lines of conflict. The German national parties in Austria, especially the Pan-Germans (*Alldeutsche*) under Schönerer, were more radical than the parties in the German Empire and did not need any ideological support. The ideological horizon of the German national and nationalist parties and associations was certainly Pan-German (*großdeutsch*), but the focus of their activities was on Cisleithanian Austria. The latter, not the German Empire, was the focus of their real political interest and their criticism.

The attitude of the German nationalists in Austria reflects the conflict of nationalities in the Habsburg Empire. An example is Eduard Glantschnigg, the curator of the Maribor parish and a friend of Mahnert's. He was born in Klagenfurt in 1840, but after earning his doctorate in Graz he moved to Celje, where he soon opened his own law firm. He was also politically active as a supporter of Schönerer's; he founded the local group of the German School Association (Deutscher Schulverein in German) in Celje and other local groups in the environs as well as a German kindergarten, a vocational school and a music school. In the autumn of 1889, he moved to Maribor and worked there until his death in 1907.[52] His German nationalist ideology and his activities were inextricably linked with the complicated situation in Lower Styria.

The denominational situation in Austria was also very complex. Almost 80 percent of the inhabitants of Cisleithania were Roman Catholics. The second largest religious group were the Greek Catholics (or Uniate), with almost 12 percent. The gap to the next groups was wide: Jews made up about 4.5 per-

51 Ludwig Mahnert: Deutsch-evangelische Wacht in Österreich [German Protestant Watch in Austria]. In: Reden und Vorträge gehalten bei der 24. Generalversammlung des Evangelischen Bundes 5. bis 8. Oktober 1911 in Dortmund [Speeches and Lectures Held at the 24th General Assembly of the Protestant Union, 5–8 October 1911 in Dortmund]. Halle a. d. Saale 1911, pp. 114–121.

52 See Rudolf Pertassek: Cilli, die alte steirische Stadt an der Sann [Celje, the Old Styrian Town on the Sann]. Graz 1996, pp. 211 f.

cent, the Orthodox Church (Greek-Orientals) 2.5, and Protestants (Lutherans and the Reformed together) 2 percent. The fewer than 1,500 Muslims were not statistically significant in Cisleithania.[53] But there were Muslims in Bosnia-Herzegovina, which was directly subordinated to the Crown. The religious situation was thus very diverse, and it was not always peaceful.

The three major integrative factors of the Empire were the monarch himself, i. e. Emperor Franz Joseph I (1830–1916), the armed forces, and the church, i. e. the Roman Catholic Church, the most dominant religious community. Roman Catholicism was an important pillar of Austrian state identity. For this reason, the *Los von Rom* Movement could be seen as a movement away from Austria.

The history, identity and actual position of the Austrian Protestants differed significantly from that of the Protestants in the different churches of the German Empire, even those who constituted a minority, as in Bavaria. The *Los von Rom* vicars and Mahnert brought a new style and modern theology to the Austrian Protestant Church. The pastors who originated from Austria were ambivalent or even hostile towards the *Los von Rom* movement. Mahnert, like the other *Los von Rom* vicars and pastors, copied models for congregational renewal from the German Empire; he relied on German resources from the Protestant Union or the Gustav Adolf Association and personal contacts, such as Otto Bartning. Mahnert made the German nationalist idea a cornerstone of parish work. At the end of the 50th anniversary celebrations of the founding of the Maribor parish in 1912, the *Wacht am Rhein* was sung.[54]

But Mahnert's activities in Maribor and his concept for promoting community life were specifically tailored to the situation of a *Los von Rom* parish with its denominational and nationality conflicts. *Los von Rom* pastors like Mahnert brought a new style to the church that was clearly different from that of the Austrian pastors. They represented a modern, liberal theology with a national-religious moment and thus opened it up to national ideas. The movement made German a defining feature in addition to being Protestant. It would be wrong

53 The exact numbers are: Roman Catholics – 78.8%; Greek Catholics – 11.9%; Jews ("Israelites") – 4.6%; Orthodox ("Greek Orientals") – 2.3%; Protestants – 2.04% (= 1.54% Lutherans; 0.5 % Reformed). Muslims numbered a total 1,446 members. K.k. Statistische Zentralkommission: Die Ergebnisse der Volkszählung vom 31. Dezember 1910 in den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern, 1. Band, 1. Heft: Die summarischen Ergebnisse der Volkszählung [The Results of the Census of 31 Dec 1910 in the Kingdoms and Lands Represented in the Imperial Council, vol. 1, Issue 1: The Summary Results of the Census]. Vienna 1912, p. 54*. The majority of the Muslims in the Habsburg Empire lived in Bosnia-Herzegovina.

54 See Jubelfeier der ev[angelischen] Gemeinde Marburg [Celebration of the Protestant Parish Maribor]. In: Marburger Zeitung 3.12.1912 (anonym), pp. 3–4, here: p. 3.

to assume, however, that the *Los von Rom* pastors intensified the national movement. The Austrian nationalists (of all nationalities) were basically more radical than their fellow nationalists in the German Empire. The Protestant Church's natural orientation towards Germany was clearly strengthened, but the *Los von Rom* Movement and parishes were nevertheless an Austrian phenomenon with a typical Austrian, albeit German nationalist, character.

The Situation in Yugoslavia

The political tensions that had massively shaped life in Lower Styria since the 1890s escalated in 1914. With the assassination of the heir to the throne, Franz Ferdinand (1863–1914), in Sarajevo and the outbreak of World War I, the southern Slavic nationalities of Austria-Hungary came under strong pressure; *Serbophilia* was the propagandistic slogan. In the first months of the war, there were massive national conflicts in Lower Styria. According to the Styrian historian Martin Moll, the attacks of 1914 and their recurrence in 1917/18 were an essential precondition for the internal collapse of the Empire in 1918 and the division of Styria. Moll comes to the conclusion that this was a "mass phenomenon" [55] with which old conflicts were resolved.

In late 1918, when Austria-Hungary broke apart, the successor states emerged, although there was uncertainty concerning the demarcation of borders.[56] In Vienna, the Republic of German-Austria was proclaimed "a part of the German Republic";[57] however, its accession to the German Empire was

55 Martin Moll: Kein Burgfrieden. Der deutsch-slowenische Nationalitätenkonflikt in der Steiermark [No Truce. The German-Slovenian nationality Conflict in Styria] 1900–1918. Innsbruck 2007, p. 13.

56 For the massive conflicts concerning the demarcation between the new Austria and the successor states, see Hellwig Valentin: Neue Grenzen – alte Bürden: Österreich [New Frontiers – Old Burdens: Austria] 1918–1921. In: Peter Karpf, Wolfgang Platzer, Udo Puschnig (eds.): Grenzen: Grenzenlos – 1918/20 : 2010 [Borders: Boundless – 1918/20 : 2010]. Klagenfurt 2010, pp. 88–112. For an overview of the transformation following World War I, see Arnold Suppan: Der Kampf um Österreich-Ungarns Erbe [The Struggle for the Austro-Hungarian Heritage]. In: Michael Bünker, Ernst Hofhansl, Raoul Kneucker (eds.): Donauwellen. Zum Protestantismus in der Mitte Europas. Festschrift für Karl W. Schwarz [Danube Waves. Protestantism in the Middle of Europe. Publication in Celebration of Karl W. Schwarz]. Vienna 2012, pp. 385–407.

57 Art. 2, Gesetz über die Staats- und Regierungsform von Deutschösterreich (Law on the System of Government of German-Austria) of 22. Nov. 1918: "… ein Bestandteil der Deutschen Republik". This was less than one month after the end of World War I; the bill had already been presented on 11 November 1918, the day of Emperor Karl's waiver. On the overall question, see Wilhelm Brauneder: Deutsch-Österreich 1918. Die Republik entsteht [German-Austria 1918. The Republic is Born]. Vienna, Munich 2000.

immediately forbidden by the victorious allied powers. The borders of the new Austria were initially controversial, including the division of Styria, which resulted in massive conflicts, some of which were armed.

On 29 October 1918, the State of Slovenes, Croats and Serbs (SHS State) was established,[58] and on the following day, the Maribor City Council decided that the city would not become part of this new state, assigning itself to German-Austria, with reference to Wilson's Fourteen Points.[59] However, the victorious powers were not prepared to recognise this new state. They forced the representatives of the planned SHS State to enter into a union with the Kingdom of Serbia and Montenegro to form the Kingdom of Serbs, Croats and Slovenes (SHS Kingdom). The foundation of this state was announced by the Serbian regent Alexander Karadjordjevic (Aleksandar Karađorđević/ Александар Карађорђевић, 1888–1934) in December 1918.[60] The *Vidovdan* Constitution[61] of 1921 defined the state as a centralist parliamentary democracy with a "Serbian-Croatian-Slovenian language" as the state language – a linguistic fiction. National minorities were only mentioned in relation to education.[62] King Peter I (Petar/Петар I, 1844–1921) died one month after the publication of the new constitution, whereupon he was succeeded by Alexander I (Aleksandar I). After domestic upheavals, the state was completely transformed in 1929 and renamed the Kingdom of Yugoslavia. King Alexander dissolved the *Skupština*, the parliament, in January 1929 and abolished the free-

58 Initially the term referred not to those Serbs living in the Kingdom of Serbia, which was to exist alongside the SHS State, but to the Serbian population outside Serbia in the northwestern Balkans in the former Habsburg Empire. The capital of this SHS State was to be Zagreb, with local governments in Ljubljana, Zagreb, and Sarajevo.

59 A facsimile of the minutes of the session was published in: Jerneja Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor. Ein Jahrhundert der Wenden, 1846–1946. Katalog der Ausstellung vom 15. März bis zum 15. Juni 2012 in Velika kavarna in Maribor [Germans and Maribor. A Century of Changes, 1846–1946. Catalogue of the Exhibition from 15 March to 15 June 2012 in Velika kavarna in Maribor]. Maribor 2012, p. 58.

60 1918–1920: Kraljevstvo Srba, Hrvata i Slovenaca; 1920–1929: Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca (Краљевина Срба, Хрвата и Словенаца).

61 *Vidovdan* is St. Vitus Day. This day took on special national significance for the Pan-Slavic movement, since it was on St. Vitus Day, 15 June 1389 (or 28 June according to the Gregorian calendar) that the Battle of Kosovo was fought against the Ottoman Empire. This battle entered Serbian history and mythology as a symbol of sacrifice for Christian values. On 28 June 1914, Serbian nationalists assassinated Franz Ferdinand, heir to the Austro-Hungarian throne, in Sarajevo, triggering World War I.

62 See Janko Pleterski: Die Frage der nationalen Gleichberechtigung in Jugoslawien 1918–1941. In: Helmut Rumpler, Arnold Suppan (eds.): Geschichte der Deutschen im Bereich des heutigen Slowenien / Zgodovina nemcev na območju današnje Slovenije [History of the Germans in the Area of Present-Day Slovenia] 1848–1941. Vienna, Munich 1988, pp. 155–170, here: pp. 160–161.

dom of the press and printing as well as the right of assembly. From then on, a Serbian military dictatorship ruled. Although the end of the dictatorship was officially declared in 1931, a new centralist and authoritarian constitution was enacted.

> Although the new multinational states [*Nationalitätenstaaten*] adopted the Western European nation-state model, the new ethnically-based "state nations" were neither willing nor able to understand the wide range of national minorities as part of the new state nations.[63]

This assessment by the Viennese historian Arnold Suppan refers to the great difficulties of the successor states of the Habsburg Empire in understanding the notions of "nationality", "nation", and "state" as the very existence of numerous minorities in the new Yugoslav state became a key issue. This circumstance created a situation in which the theorists emphasised "that under these conditions the formation of a nation [i. e. the formation of states] must take a conflictual […] or even violent, catastrophic course […]".[64] A policy of homogenisation was initiated to create a pan-Yugoslav consensus. Measures against the German minority in the years 1919–1923"[65] were the logical consequence.

"After the collapse of the Empire, the German-speaking population of Lower Styria fell between the hammer and the anvil of the new Slovenian authorities."[66] Mahnert quickly came into conflict with the new political elites, in particular with the commander of a newly established Slovenian force, General Rudolf Maister (1874–1934). Finally, Mahnert had to flee to Austria in January 1919, eventually going to Innsbruck; the parish in Maribor was orphaned. The challenge for the church community as well as for the German minority in Slovenia was to find a place within the new political and social framework.

---

63 Suppan: Der Kampf um Österreich-Ungarns Erbe, p. 395 (transl. KRT): "Die neuen Nationalitätenstaaten übernahmen zwar nach außen hin das westeuropäische Nationalstaatsmodell, die neuen ethnisch begründeten 'Staatsnationen' waren aber weder bereit noch fähig, die bunte Palette an nationalen Minderheiten als Teil der neuen Staatsnationen zu begreifen."

64 Christian Jansen, Henning Borggräfe: Nation – Nationalität – Nationalismus [Nation – Nationality – Nationalism]. Frankfurt on the Main, New York (NY) 2007, p. 165 (transl. KRT): "[…] dass die Nationsbildung [d. h. die Staatsbildung] unter diesen Bedingungen einen konfliktreichen (Anderson) oder gar gewalttätigen, katastrophalen Verlauf (Gellner)" nehmen muss.

65 Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor, p. 68 (transl. KRT): "Maßnahmen gegen die deutsche Minderheit in den Jahren 1919–1923".

66 Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor, p. 62 (transl. KRT): "Nach dem Zerfall der Monarchie gerieten die untersteirischen Deutschsprachigen zwischen Hammer und Amboss der neuen slowenischen Behörden."

Under the pressure of the new conditions in Yugoslavia and its nationality policy, the German nationality in the new emerging Yugoslavia developed in parallel to that of the Protestant parish community in Maribor. The latter had already defined itself – not quite rightly – as a German community before the war and continued to do so thereafter. In the middle of 1920, Johann (or Hans) Baron became pastor of the Maribor parish. He became a crucial figure, not only as the pastor of the parish, but soon, from 1925 onwards, also as senior[67] of the Slovenian church district (Seniorat in German), in which the three German-dominated centres of Lower Styria were located. Baron held these positions until 1945, working closely with Pastor Gerhard May (1898–1980) from Celje. While May was rather the mastermind of the church politics of the Slovenian *Seniorat*, Baron put these concepts into practice.

Unlike Mahnert, Baron came from the Balkans. He was born the son of a smallholder in Kucura/Куцура (Kutzura in German) in the Bačka/Бачка (Batschka in German) in June 1890. Kucura is situated in the autonomous Province of Vojvodina/Војводина in today's Serbia, within the municipality of Vrbas/Врбас (Werbass in German) in the South Bačka District.[68] Baron was interested in the new theological trends, especially the religious socialism spearheaded by Hermann Kutter (1863–1931) and Leonhard Ragaz (1868–1945), and also in Karl Barth (1886–1968), who had just become widely known. For this reason, Baron placed particular emphasis on the diaconal and social spheres of the parish community.

The German minority in Yugoslavia was represented politically by the *Partei der Deutschen* (Party of the Germans). Baron did not belong to the party, because he did not understand his national work as political in the sense of everyday politics. However, he was active in the *Schwäbisch-Deutscher Kulturbund* (Swabian-German Cultural Federation). Gerhard May characterised Baron and his societal activities as follows: "Baron's personal authority, his wealth of ideas and his energy led to his election as a representative in 1936

67 The term "senior" originated in the Evangelical-Lutheran Church in Austria and denotes a middle-level ecclesiastical leader between the levels of parish and superintendenture. Its equivalent in many Protestant churches in modern-day Germany is "Dekan"; in some other Lutheran churches worldwide, including the Evangelical Lutheran Church in America, "dean".

68 For his curriculum vitae see Johann Baron: Der Pfarrsprengel Maribor [The Parish of Maribor] [1924; manuscript], p. 1. PAM, fond Evangeljska verska občina Maribor [The Protestant Parish in Maribor], AŠ 38, ovoj Poročila, pregledi. Additionally see Boštjan Zajšek: Evangeličanska cerkvena občina v Mariboru (1862–1945) s posebnim ozirom na obdobje med obema svetovnima vojnama [The Protestant Parish of Maribor (1862–1945) with Particular Regard to the Interwar Period]. Maribor, University of Maribor, unpublished Bachelor's dissertation, 2002, p. 46.

and as regional head of the *Kulturbund* for Lower Styria in 1939."[69] Baron was, then, a well-respected personality of the German minority in Yugoslavia, even beyond ecclesiastical circles.

Along with the *Schwäbisch-Deutscher Kulturbund* (SDKB), the Protestant Church offered one of the few platforms for the German minority to articulate itself publicly. With its offensive attitude, the Protestant Church also appealed to members of the Roman Catholic Church; the SDKB was perceived as a platform and representative of the entire German group. The Church received an integrative function for the German minority in times when German institutions were being oppressed.

The parish, including the daughter parishes in Radlje ob Dravi, Šentilj (or Št. Ily; St. Egydi in German) and Ptuj, was proud of being "100 percent German in terms of nationality".[70] But this is merely a historical construct which in no way reflects reality. The results of the 1931 census offer a completely different picture. They show a high proportion of Slovenian Protestants in the Maribor parish. According to the census, 253 Slovenians in the city of Maribor were Protestant (Lutheran and Reformed) compared to 371 Germans, a ratio of approximately 3:2 (59.5 percent Germans, 40.5 percent Slovenes). The statistics of the parish, however, presented the situation differently. The ratio of the parish as a whole was only 1.7:1 (55.6 percent Germans, 44.4 percent Slovenes). Even if this result may be exaggerated, there is nevertheless a clear indication that there was a significant share of Slovenian Protestants within the Maribor Parish.[71] The idea of being 100 percent German in terms of nationality only reflects the self-image of the parish, which was not willing to accept the new situation. In 1927, the pastor of Celje, Gerhard May, characterised the situation of the Protestant Church in Yugoslavia as a "diaspora in the double sense: not only as Protestants in a purely

69 Gerhard May: Senior und Pfarrer i. R. Johann Baron 80 Jahre [Senior and Retired Pastor Johann Baron – 80 Years]. In: Amt und Gemeinde [Ministry and Community] 21 (1970), pp. 51–52 (transl. KRT): "Barons persönliche Autorität, sein Gedankenreichtum und seine Energie brachten es mit sich, daß man ihn 1936 zum Vertrauensmann, 1939 zum Gebietsobmann des Kulturbundes für die Untersteiermark wählte."

70 This is a central remark in the report of the Maribor Parish on the year 1924. Johann Baron: Der Pfarrsprengel Maribor [1924; manuscript], p. 1, p. 5, p. 7 and p. 8. PAM, fond Evangeljska verska občina Maribor, AŠ 38, ovoj Poročila, pregledi: "[…] der Nationalität nach 100 % deutsch".

71 See Gertrud Krallert: Die Gliederung der Bevölkerung des ehemaligen Jugoslawien nach Muttersprache und Konfession nach den unveröffentlichten Angaben der Zählung von 1931, unter Mitarbeit von G. Ebel [The Structure of the Population of the Former Yugoslavia According to Mother Tongue and Religion Based on the Unpublished Data of the 1931 Census, In Cooperation with G. Ebel]. Vienna 1943.

Catholic country, […], but, at the same time, as Germans in the predominantly Slavic country".[72]

However, population statistics show that in the 1930s, only about 15 percent of all Germans in the city of Maribor were members of the Protestant parish. Despite this relatively small proportion, the special political constellation made it possible for the parish of Maribor to play this prominent role in the socio-political life of Lower Styria. The SDKB and the Protestant Church thus became pressure groups for nationalism and, later, National Socialism, establishing themselves as parallel organisations even though the SDKB had no denominational tendencies. By contrast, the Maribor parish had a political list.

The concept of a *Volkdeutsche Sendung der Kirche* (an ethnic German mission of the church) meant that the Protestant Church was assigned a national-religious task. The concept, decisively developed by Gerhard May, pastor in Celje, formed the basis of the self-image of the Protestants in Lower Styria.[73]

> This then modern theological concept not only identified it [the concept of an ethnic German mission of the church] in the sense of an extremely contemporary contextual theology, but it was also perceived as a methodological advancement, because it was based on sociological categories when it spoke of people and community, thus building a bridge between theology and sociology.[74]

72 Gerhard May: Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien [German-Protestant Life in Slovenia]. Leipzig 1927, p. 4 (transl. KRT): "[…] als eine „Diaspora im doppelten Sinne: Nicht nur als evangelische im rein katholischen Lande, […] sondern gleichzeitig als deutsche im überwiegend slawischen Lande". See also Gerhard May: Doppelte Diaspora als Gemeinschaftsordnung [Double Diaspora as a Community Order]. In: Hans Beyer, Hans Koch, Carl Schneider (eds.): Zwischen Völkern und Kirchen. Bruno Geißler zum 60. Geburtstag [Between Peoples and Churches. In Honour of Bruno Geißler's 60th Birthday]. Leipzig 1935, pp. 107–123.

73 Gerhard May: Die volksdeutsche Sendung der Kirche [The Ethnic German Mission of the Church]. Göttingen 1934.

74 Karl W. Schwarz: Von Cilli nach Wien. Gerhard Mays Weg vom volksdeutschen Vordenker zum Bischof der Evangelischen Kirche in Österreich [From Celje to Vienna. Gerhard May – From Pioneer of Ethnic Germans to Bishop of the Protestant Church in Austria]. In: Peter Maser, Christian-Erdmann Schott (eds.): Kirchengeschichte in Lebensbildern. Lebenszeugnisse aus den evangelischen Kirchen im östlichen Europa des 20. Jahrhunderts [Church History in Biographies. Testimonials of Life from the Protestant Churches in Eastern Europe of the 20th Century]. Münster 2005, pp. 189–214, here: p. 198 (transl. KRT): "Dieser damals moderne theologische Entwurf wies ihn nicht nur im Sinne einer äußerst zeitgemäßen kontextuellen Theologie aus, er wurde auch methodisch als weiterführend empfunden, weil er sich auf soziologische Kategorien stützte, wenn er von Volk und Gemeinschaft sprach, und somit einen Brückenschlag von der Theologie zur Soziologie vollzog."

However, this was not about idolisation of the ethnos, but about proving (and testing) faith under very special conditions: "In the burning questions of the struggle for the lives of the people, the church must dare to provide the answer of faith,"[75] May argued in another essay. Nevertheless, this concept of the church's national-religious mission meant that it was not very critical of National Socialism.

The Maelstrom of National Socialism

In the 1930s, National Socialism was gaining strength in Germany. At the same time, the political situation in Austria was becoming increasingly instable. In December 1931, Walter Pfrimer (1881–1968), the head of the Styrian *Heimwehr*, a paramilitary group, attempted a putsch. Pfrimer was a Protestant born in Maribor in 1881, but he had been working as a lawyer in Judenburg since 1907. The putsch ended disastrously. Walter Pfrimer first fled to Maribor, but after a short while he stood trial in Austria and was acquitted. Although Pfrimer was not a National Socialist in the days of the putsch, his coup prepared the political landscape for National Socialism.[76]

In July 1934, a National Socialist uprising in Austria failed and Chancellor Engelbert Dollfuß (1892–1934) was murdered. About 2,500 armed National Socialists fled across the Styrian and Carinthian borders and were disarmed and interned in camps near Varaždin (Warasdin in German, Varasd in Hungarian), Bjelovar (Bellowar in German, Belovár in Hungarian) and Slavonska Požega (Poschegg in German).[77] In August 1934, the pastor of Celje, Gerhard May, celebrated a mass with Holy Communion in the Varaždin refugee camp. About 80 people from the Austrian part of Styria took part in the service.

75 Gerhard May: Vom deutschen Willen der evangelischen Kirche in Südslawien [On the German Will of the Protestant Church in the Southern Slav Lands]. In: Zeitwende [Turning Point] 8 (1932), issue 2, pp. 66–70, here: p. 70 (transl. KRT): "In den brennenden Fragen des völkischen Lebenskampfes muß die Kirche die Antwort des Glaubens wagen."

76 See Josef Hofmann: Der Pfrimer-Putsch. Der steirische Heimwehrprozeß des Jahres 1931 [The Pfrimer Coup. The 1931 Trial of the Styrian *Heimwehr*]. Vienna, Graz 1965; Bruce F. Pauley: A Case Study in Fascism. The Styrian Heimatschutz and Austrian National Socialism. In: Austrian History Yearbook 12–13 (1976/77), pp. 251–281.

77 On the National Socialist refugees from Styria, see Kurt Bauer: Struktur und Dynamik des illegalen Nationalsozialismus in der obersteirischen Industrieregion 1933/34 [Structure and Dynamics of Illegal National Socialism in the Upper Styrian Industrial Region 1933/34]. Vienna, University of Vienna, unpublished Master's thesis, 1998, pp. 97–100. See also Stefan Karner: "… des Reiches Südmark". Kärnten und Steiermark im "Dritten Reich" ["… the Empire's Southern Province". Carinthia and Styria in the "Third Reich"] 1938–1945. In: Emmerich Tálos, Ernst Hanisch, Wolfgang Neugebauer, Reinhard Sieder (eds.): NS-Herrschaft in Österreich [Nazi Rule in Austria]. Vienna 2001, pp. 292–324.

Parishes of Austrian Styria provided support for the prisoners, probably via the parishes in Slovenia.[78]

In March 1938, Austria was occupied by Hitler's Germany. The *Anschluss* (annexation) was a major success of Hitler's policy. The provisions of the Versailles and Saint-Germain peace treaties were thus revised. Following Austria's *Anschluss*, the conquest of Czechoslovakia became Hitler's next ambition. In October 1938, the Third Reich occupied the Sudetenland; Czechoslovakia became a failing state. In March 1939, the Czech lands were invaded by Germany and turned into the Protectorate of Bohemia and Moravia. Slovakia declared its independence, politically linked with Germany.

The Third Reich's (apparent) rise to power also had a significant impact on the situation in Lower Styria. From 1933 onwards, the influence of National Socialism also became increasingly stronger in the SDKB; infighting was the result. However, National Socialism did not prevail. It was not until 1939 that the SDKB was infiltrated by it.

> Eventually the Nazis rose to the top with the direct aid of the Third Reich. Henceforth, the *Kulturbund* would increasingly become the vehicle for spreading Nazi propaganda and the *Gleichschaltung* [ideological alignment] of the *Volksdeutsche*.[79]

In 1939, an attempt was finally made to reach a consensus between the two currents within the SDKB with the appointment of Sepp Janko (1905–2001), a moderate supporter of the National Socialist *Erneuerungsbewegung* (renewal movement),[80] as the head of an eight-member committee, including Senior Baron.

---

78 See Arnold Suppan: Jugoslawien und Österreich 1918–1938. Bilaterale Außenpolitik im europäischen Umfeld [Yugoslavia and Austria 1918–1938: Bilateral Foreign Policy in the European Environment]. Vienna, Munich 1996, p. 430; Dušan Nečak: Die österreichische Legion [The Austrian Legion], vol. 2: Nationalsozialistische Flüchtlinge in Jugoslawien nach dem mißlungenen Putsch vom 25. Juli 1934 [National Socialist Refugees in Yugoslavia After the Failed Coup of 25 July 1934]. Vienna, Cologne, Weimar 1996, p. 161. For the Styrian situation, see also Karl W. Schwarz: Zwischen Kruckenkreuz und Hakenkreuz. Die evangelischen Gemeinden in der Steiermark in den Dreißigerjahren [Between the Crutch Cross and the Swastika. The Protestant Parishes in the Styria of the 1930s]. In: JGPrÖ 119 (2003), pp. 166–221.

79 Zoran Janjetović: National Minorities in Yugoslavia 1918–1941. In: Review of Croatian History 8 (2012), pp. 61–75, here: p. 73.

80 The renewal movement (*Erneuerungsbewegung*) within the SDKB was supported by the German Reich, namely the *Volksbund für das Deutschtum im Ausland* [People's Association for German Culture Abroad] and the *Volksdeutsche Mittlerstelle* [Ethnic German Mediation Office]. See Mitja Ferenc, Božo Repe: Die deutsche Minderheit in Slowenien in der Zwischenkriegszeit [The German Minority in Slovenia in the Interwar Period]. In: Dušan Nećak, Boris Jesih, Božo Repe, Ksenija Škrilec, Peter Vodopivec (eds.): Slovensko-avstrijski odnosi v 20. stoletju / Slowenisch-österreichische Beziehungen im 20. Jahrhundert [Slovenian–Austrian Relations in the 20th Century]. Ljubljana 2004, pp. 161–176, here: p. 174.

Baron did not view his commitment to the SDKB as commitment to a political party. Article 3 of the SDKB statutes stated: "The task of the Federation is to maintain and defend the spiritual, aesthetic, moral and social culture of the German minority of the Kingdom of Yugoslavia and to increase its material and social welfare."[81]

However, despite attempts to control the National Socialist movement, one must not overlook the fact that the National Socialists were tolerated by the leadership of the SDKB. Gradually, the local organisations of the Cultural Association of Slovenia adopted the National Socialist ideas.[82] This included the establishment of the *Deutsche Mannschaft* (German crew) by the management after the model of the *Sturmabteilung* (SA), which was originally the paramilitary wing of the National Socialist Party; additionally, an intelligence and information network with contacts to the German Reich was developed.[83]

The sympathies for National Socialism within the Protestant Church were obvious. On Adolf Hitler's birthday in 1938, a swastika flag was hoisted on the tower of the Protestant church in Ptuj.[84] This cannot be understood from a religious, but only from a political perspective. It should be borne in mind that by the time of the *Führer*'s birthday in 1938, Lower Styria was already a border country of the German Reich. The motive could be that, in February 1938, Hitler had clearly stated that it was in the "interest of the German Reich to also protect *Volksgenossen* (fellow ethnic Germans) who are not themselves able to secure the right to general human political and ideological freedom on our borders".[85] When the swastika flag was hoisted in Pettau, Lower Styria bordered the German Reich, since Austria had already been annexed.

---

81 Satzungen des Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes Novisad [Statutes of the SDKB Novisad], Art. 3. PAM, fond Nemški evangeljski seniorat v Sloveniji, AŠ 5 (transl. KRT): "Die Aufgabe des Bundes ist die Pflege und Verteidigung der geistigen, ästhetischen, sittlichen und gesellschaftlichen Kultur der deutschen Minderheit des Königreichs Jugoslawien und die Hebung ihrer materiellen und sozialen Wohlfahrt."

82 Ferenc, Repe: Die deutsche Minderheit in Slowenien in der Zwischenkriegszeit, p. 174 (transl. KRT): "Allmählich übernahmen auch die Ortsorganisationen des Kulturbundes in Slowenien die nationalsozialistischen Ideen."

83 See ibid., p. 175; Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor, p. 77.

84 See Arnold Suppan: Untersteirer, Gottscheer und Laibacher als deutsche Minderheit zwischen Adria, Karawanken und Mur [The People of Lower Styria, Kočevsko and Ljubljana as a German Minority Between the Adriatic Sea, the Karawanks and the River Mur/Mura] (1918–1948). In: Suppan (ed.): Deutsche Geschichte im Osten Europas, pp. 350–422, here: p. 385.

85 Oskar Sakrausky: Die Deutsche Evangelische Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien 1919–1939 nach dem Tagebuch ihres ersten und letzten Kirchenpräsidenten D. Erich Wehrenfennig [The German Protestant Church in Bohemia, Moravia and Silesia 1919–1939 According to the Diary of its First and Last President, D. Erich Wehrenfennig], 6 vols. Heidelberg, Vienna n.d. [1989–1995], vol. 6 [1995], p. 50 (transl. KRT): [… es zu den]

By the end of the 1930s, not only the German minority, but also the policy of the Kingdom of Yugoslavia was oriented towards Hitler's Germany. On 25 March 1941, the Kingdom of Yugoslavia signed the Tripartite Pact (or Berlin Pact) between the German Reich, Italy and Japan in Vienna. Then the situation turned around. The declared foreign policy preference to the Third Reich was the cause of a bloodless military coup against the Yugoslav government, carried out on 27 March 1941 by Serbian officers and supported by the British Secret Service.[86] Although the Tripartite Pact remained valid,[87] Yugoslavia signed a non-aggression pact with the Soviet Union on 5 April 1941.[88] The German Reich used it as an opportunity to initiate the Balkan campaign on the same day. For Adolf Hitler it was clear that Yugoslavia would now be "destroyed militarily and as a state entity", while proceeding "with relentless harshness".[89] On 8 April 1941, the first units of the *Wehrmacht* invaded Yugoslavia. After only a few days, on 17 April, Yugoslavia was forced to surrender. On 5 July 1941, the German Empire and Italy proclaimed the end of Yugoslavia.

When the *Wehrmacht* occupied Lower Styria, the Germans there saw this as liberation and celebrated the occupation enthusiastically, all the more so as they assumed they would now take on the leading role in the area.[90] Interestingly, the German occupation was not necessarily viewed negatively by the Slovenes in its early stages either; old resentments towards Yugoslav central-

---

"Interessen des Deutschen Reichs gehöre, auch den Schutz jener deutschen Volksgenossen wahrzunehmen, die aus eigenem nicht in der Lage sind, sich an unseren Grenzen das Recht einer allgemeinen menschlichen politischen und weltanschaulichen Freiheit zu sichern".

86 See inter alia Joachim Hösler: Sloweniens historische Bürde [Slovenia's Historical Burden]. In: Aus Politik und Zeitgeschichte [From Politics and Contemporary History] 46/2006, pp. 31–38, here: p. 31.

87 See Metod Mikuž: Okupacija [Occupation]. In: Meta Sluga (ed.): Zgodovina Slovencev [The History of Slovenians]. Ljubljana 1979, pp. 734–743, here: p. 734; Dušan Nećak, Božo Repe: Oris sodobne obče in slovenske zgodovine. Učbenik za študente 4. letnika [Summary of Current Universal and Slovenian History. Textbook for 4th graders]. Ljubljana 2003, p. 82; see Tone Ferenc, Bojan Godeša: Die Slowenen unter der nationalsozialistischen Herrschaft [The Slovenes Under National Socialist Rule] 1941–1945. In: Nećak, Jesih, Repe, Škrilec, Vodopivec (eds.): Slovensko-avstrijski odnosi v 20. stoletju / Slowenisch-österreichische Beziehungen im 20. Jahrhundert, pp. 219–268, here: pp. 221–223.

88 See, among others, Wolfgang Libal: Das Ende Jugoslawiens. Chronik einer Selbstzerstörung [The End of Yugoslavia. A Chronicle of Self-Destruction]. Vienna, Zurich 1991, pp. 41–44.

89 Joachim Hösler: Sloweniens historische Bürde, p. 31 (transl. KRT): [Jugoslawien …] "militärisch und als Staatsgebilde zu zerschlagen"; "mit unerbittlicher Härte". See also Holm Sundhaussen: Geschichte Jugoslawiens [History of Yugoslavia] 1918–1980. Stuttgart. Berlin, Cologne, Mainz 1982, pp. 106–109.

90 See Suppan: Untersteirer, Gottscheer und Laibacher, p. 391.

ism and Balkanization became apparent.[91] Johann Baron also expressed this. When the new ruler, SS-Brigadeführer Sigfried Uiberreither (1908–1984), came to Lower Styria, he was received symbolically in Šentilj and accompanied to Maribor by Baron, leader of the SDKB in the Drava Banovina and thus spokesman for the Germans in Slovenia.[92] A few days earlier, Baron had already welcomed the annexation of Lower Styria to the German Reich as an "act of liberation by the Führer".[93]

Soon after the occupation, a rigorous policy of Germanisation began. Uiberreither had received the order from Hitler and the relevant authorities in Berlin to "make this country German again".[94] Similarly to Austria, the invasion was soon followed by great disillusionment with the measures taken by the new rulers. The consequence of the inhumane Nazi policy was the development of a general hatred of everything German among a large section of the Slovenian population.

This "bleeding" or *Aderlass* carried out by the NSDAP leadership in Slovenia practically paralysed independent Slovenian life: "More than 90 percent of the [Roman Catholic] clergy, over 84 percent of engineers, two thirds of university professors, 45 percent of doctors and pharmacists and almost a quarter

91 E.g. the former leader (*ban*) of the Drava Banovina, and then president of the National Council (*Narodni svet*), Marko Natlačen (1886–1942), came to Celje and asked the Germans to occupy the whole area of the Drava Banovina so that the entire Slovenian territory would be administered by one and not two occupying powers (Germany and Italy). See Boris Mlakar: Natlačen Marko. In: Enciklopedija Slovenije, vol. 7 (1993), p. 344.

92 See inter alia Stefan Karner: Die deutschsprachige Volksgruppe in Slowenien. Aspekte ihrer Entwicklung [The German-speaking Ethnic Group in Slovenia. Aspects of Its Development] 1939–1997. Klagenfurt, Ljubljana, Vienna 1998, p. 81.

93 Hans Baron: Volksgenossen! [Fellow Nationals!; A Call from the Leader of the SDKB, Hans Baron, on the Occasion of the National Socialist Seizure of Power in Maribor]. In: Marburger Zeitung, 9.4.1941; reprinted in: Tone Ferenc (ed.): Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien [Sources on National Socialist Denationalisation Policy in Slovenia] 1941–1945. Maribor 1980, <http://www.karawanken-grenze.at>, 16.5.2018, Doc. 12 (transl. KRT): [… eine] "befreiende Tat des Führers". The integration of Lower Styria into the German Reich on 1 July 1941 was also made visible by a change of name: in order to distinguish Marburg/Maribor from Marburg an der Lahn, the suffix "an der Drau" (on the Drava), which had been in use since the 19th century, became official.

94 Hitler gave this order on 26 April 1941 during his visit to Maribor; see Joachim Hösler: Sloweniens historische Bürde, p. 32: "[…] dieses Land wieder deutsch zu machen.". See also Jozo Tomasevich: War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945. Occupation and Collaboration. Stanford (CA) 2001, p. 85; see also the report by Hans Müller-Scholtes to the Reich's Ministry of the Interior concerning "Entwicklung und Gesamtlage der Untersteiermark" [The Development and Overall Situation in Lower Styria] from Maribor, 30.5.1941. In: Ferenc (ed.): Quellen, Doc. 78.

of lawyers were deported."[95] As a result of the brutal Germanisation policy, Slovenian counteractions such as passive resistance, sabotage, robbery and attacks soon occurred.[96]

In the *Steirischer Heimatbund* (Styrian Home Federation), which followed the dissolved SDKB in organisational terms, Senior Baron was not entrusted with any functions, although he was originally earmarked as a deputy federal leader. This function remained vacant until the end of the war. The reason was obvious: his unmistakable criticism of the new rulers' policies, which he also officially dismissed. Shortly after, Baron disappeared from the political stage.[97] In a report on the situation in Lower Styria Hans Müller-Scholtes, the liaison of the Reich's Ministry of the Interior with the National Socialist administration in Lower Styria until August 1941, told the Berlin minister of the interior less than two months after taking power, "The attitude of the Protestant Church in Lower Styria is still uncertain, since it is contained within a seniorate under a pastor [Johann Baron], who obviously still has extremely strange ideas about National Socialism."[98]

Gerhard May recalled Baron's active opposition:

> At a mass rally held by the Styrian district leader Dr. Uiberreither in Maribor, Baron was ordered to speak on behalf of all Lower Styrians. Listeners reported that Baron explained with frightening openness that the National Socialist approach in Lower Styria was at odds with the traditions and intentions of the Germans of this country. This speech was recorded and sent to the Reichsführer SS, Himmler: he was supposed to decide whether Baron was to be taken to a concentration camp.[99]

---

95 Hösler: Sloweniens historische Bürde, p. 32 (transl. KRT): "Über 90 Prozent der [römisch-katholischen] Geistlichen, über 84 Prozent der Ingenieure, zwei Drittel der Hochschullehrer, 45 Prozent der Ärzte und Apotheker und fast ein Viertel der Juristen wurden verschleppt."

96 See Zdenka Rogl, Marjan Žnidarič: Maribor 1941–1945. Maribor 1975, p. 6.

97 Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor, p. 80 (transl. KRT): "Kurz danach verschwand Baron von der politischen Bühne."

98 Report by Hans Müller-Scholtes to the Reich's Ministry of the Interior concerning "Entwicklung und Gesamtlage der Untersteiermark" [The Development and Overall Situation in Lower Styria] from Maribor, 30.5.1941. In: Ferenc (ed.): Quellen, Doc. 78 (transl. KRT): "Die Haltung der evangelischen Kirche in der Untersteiermark ist noch ungewiß, da sie in einem Seniorat unter einem Pfarrer [Johann Baron] zusammengefaßt ist, der über den Nationalsozialismus offensichtlich noch äußerst merkwürdige Vorstellungen hat."

99 Gerhard May: Senior und Pfarrer i. R. Johann Baron, p. 52 (transl. KRT): "Bei einer Großkundgebung des steirischen Gauleiters Dr. Uiberreither in Marburg wurde Baron aufgetragen, im Namen aller Untersteirer zu sprechen. Zuhörer berichteten, dass Baron mit erschreckender Offenheit erklärt hätte, dass das nationalsozialistische Vorgehen in der Untersteiermark mit den Traditionen und Absichten der Deutschen dieses Landes in Widerspruch stünde. Diese Rede wurde auf Tonband aufgenommen und dem Reichsführer SS Himmler übersendet: Er solle entscheiden, ob Baron nicht in ein Konzentrationslager gebracht werden solle."

Baron also personally confronted Hitler with his concerns. The *Reichskanzler* had unexpectedly come to Maribor, where, among other things, Baron was introduced to him. During the performance Baron – defying a previous speaking ban – asked Hitler to regulate the integration of Lower Styria in such a way that it was possible for the Germans to live there and to cooperate joyfully. However, a coincidence prevented a written submission by Baron from being presented to Hitler himself.[100] From then on, Baron remained under the watch of the Gestapo.

At the same time, the importance of the church declined steadily, not only in terms of social policy, but also statistically. At the beginning of the 1940s, the proportion of Protestants within the German population in the city of Maribor only stood at a little over 2.2 percent.[101] On the one hand, this had to do with the expulsion of the Slovenes, and on the other hand with the resettlement of the majority of Roman Catholic inhabitants of the Kočevsko (Gottschee in German) area in the Lower Styrian region. The erroneous assessment of the 1930s, according to which the parish was to be regarded as 100 percent German, became apparent.

Not only because of the official measures of the NSDAP and the Third Reich, but also because of the convictions of many Protestants by the National Socialists, church life was reduced significantly. In the Austrian regional church, to which Maribor belonged once again, the number of weddings and confirmations fell to less than 50 percent of their otherwise usual numbers, and the "erosion of Christian customs"[102] was unmistakable. The future contours of the Protestant Church in Lower Styria as planned by the National Socialists were blurred, which was probably due to the short period of occupation and the politically unstable framework conditions. "In the Warthegau [or *Reichsgau* Wartheland], for example, the aim was to place the churches under the law governing associations, but [… in Transylvania] the integration of the 'Protestant Church into the way of life of the ethnic group' was pursued."[103] Apparently,

100 See Gerhard May: Senior und Pfarrer i. R. Johann Baron, p. 52.

101 See Ergebnisse der Bevölkerungsbestandsaufnahme in der Untersteiermark vom 29. November 1942 [Results of the Population Survey in Lower Styria on 29 November 1942]. Maribor 1943.

102 Gustav Reingrabner: Protestanten in Österreich. Geschichte und Dokumentation [Protestants in Austria. History and Documentation]. Vienna, Cologne, Graz 1981, p. 272.

103 Hans Beyer: Viktor Glondys (1882–1949). Ein Beitrag zur Geistes- und Kirchengeschichte des Südostdeutschtums zwischen den beiden Weltkriegen [A Contribution to the Intellectual and Ecclesiastical History of Southeastern Germans Between the Two World Wars]. In: Festschrift für Balduin Saria zum 70. Geburtstag [Publication Commemorating Balduin Saria on his 70th Birthday], Munich 1964, pp. 408–459, here: p. 453 (transl. KRT): "Ging es […] im Warthegau darum, die Kirchen unter Vereinsrecht zu stellen, so wurde [… in Siebenbürgen] die Einfügung der 'evangelischen Landeskirche in die Lebensordnung der Volksgruppe' erstrebt."

Lower Styria also considered reducing the church to the level of an association, as had ultimately happened in Austria. Baron's alienation also points in this direction; certainly, the aim was to marginalise the church. The critical stances of Baron or May may have confirmed the opinion of the National Socialist rulers. In any case, the parish had become an insignificant peripheral phenomenon.

The Collapse

The collapse in 1945 can hardly be better documented than by the parish registers: from 1944 onwards, the official register of the people who left the church was no longer kept, but the book contains some loose notifications. The register of deaths for the year 1944 shows 28 entries; these were members of the parish. In addition to these 28, however, there are another 42 without line numbers referring to the funerals of soldiers who died in action or in a military hospital in Maribor or the surrounding area. The death register for the year 1945, which ends on 9 April 1945, reveals a similar picture.

Towards the end of the war, most of the former Yugoslavia was under partisan rule. In Lower Styria, however, the situation was different because the German troops did not begin to withdraw until April and May 1945, and surrendered on 9 May 1945. One in three of the Germans of Yugoslavia who remained in their homeland lost their lives between 1944 and 1948.[104] Hence of the approximately 20,000 Germans still present in Lower Styria, approximately 6,000 died. 90 percent of the survivors found a new home in Austria.[105]

With the end of the Third Reich came the end of the old Maribor parish, at least the parish as it saw itself and as it was seen. The community was "destroyed as a parish", as the bishop of the Austrian Church Gerhard May put it in 1946; May had become a bishop in the Austrian Protestant Church in 1944. A piece of almost one hundred years of church history thus came to an abrupt end.[106]

---

104 Georg Wildmann: Erinnerungstag der Heimatvertriebenen in Oberösterreich, Informationen über den Völkermord an den Deutschen bzw. Altösterreichern in Jugoslawien 1944–1948 [Remembrance Day of the Expellees in Upper Austria, Information on the Genocide against the Germans and the Altösterreicher in Yugoslavia]. Oberösterreichische Zeitgeschichte, <http://www.ooezeitgeschichte.at/Heimatvertriebene/Erinnerungstag_2.html>, 16.5.2018 (transl. KRT): "Jeder/jede Dritte der in seiner/ihrer Heimat verbliebenen Deutschen Jugoslawiens verlor […] zwischen 1944 und 1948 sein/ihr Leben."

105 Ibid.

106 Gerhard May: 14. Amtsbrüderliches Rundschreiben [14th Fraternal Circular] from Vienna, 1st week of Epiphany 1946. In: Gustav Reingrabner, Karl W. Schwarz (eds.): Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945 [Source Texts on Austrian Protestant Church History Between 1918 and 1945] Vienna 1989, pp. 686–697, here: p. 689: "[…] als Kirchengemeinde vernichtet […]" and "Ein Stück teilweise fast hundertjähriger Kirchengeschichte hat ein jähes Ende gefunden."

Johann Baron was able to flee to Austria with most of the German members of the Maribor community. In Austria, he was entrusted by the church board with the care of the refugees in eastern Styria: As early as the summer of 1945, Baron, together with wine wholesale merchant Julius Pfrimer, who was a relative of Walter Pfrimer's and originated from Maribor, founded a committee for the refugees from Lower Styria (*Ausschuß für die Flüchtlinge aus der Untersteiermark*) in Graz, which offered first aid, arranged temporary accommodation and helped them find work.[107] In 1947, however, Baron was arrested by the British occupying power at the request of Yugoslavia, although due to ongoing interventions, he was released about one and a half years later. The now 60-year-old Baron could no longer gain a foothold in the parish service in Austria. He was assigned to various parishes by the consistory, until he went to Graz in 1953, as a religious education teacher.[108] In 1961, he retired at the age of 71. He died in 1973.

Closing Remarks

Bishop May's statement from 1946 that the parish of Maribor was destroyed is both correct and incorrect at the same time. It is correct that the parish as a church structure and the church community, which saw itself as 100-percent German, were destroyed. But, as has been shown, this was a construct. The Slovenian members of the parish community still lived in Maribor. Contrary to May's assessment, around 200 Protestants remained in Maribor after the end of the war;[109] however, without an ecclesiastical structure (including infrastructure) it had, in fact, largely ceased to function.

It took until the late 1950s for Protestant church life to slowly take shape again. Today, the parish of Maribor includes the regions of Podravska (the borders of which are similar to those of Lower Styria) and Koroška (the part of Carinthia that came to Slovenia after World War I).[110] In 2002, a total of 672

107 See Oswald Werther: Heimatvertriebene Deutsch-Untersteirer in der neuen Heimat Steiermark [Expelled Germans from Lower Styria in their New Homeland, Styria]. In: Der Weg in die neue Heimat. Die Volksdeutschen in der Steiermark [The Road to the New Homeland. The Ethnic Germans in Styria]. Graz, Stuttgart 1988, pp. 50–58, here: p. 53.

108 See May: Senior und Pfarrer i. R. Johann Baron, p. 52.

109 This was the result of a survey conducted in 1951. See Seznam vernikov evangeljske luteranske aug. veroizpovedi v Mariboru in v okolici [List of the Lutherans in Maribor and Maribor's surroundings], 22.6.1951. Evangeličanske Cerkve AV v Sloveniji, Arhiv [Lutheran Church in Slovenia, archive]. Murska Sobota, fasc. Dopisi.

110 Podravska and Koroška are not provinces (i. e. administrative units), but statistical regions.

Illustration 21: The interior of Christ Church in Maribor, renovated in 2010 (© Karl-Reinhart Trauner)

people in the Podravska region declared themselves Protestants, 443 of whom were members of the Protestant Lutheran Church in Slovenia, and 229 "other Protestants". In 2002, 48 Lutherans and 60 other Protestants lived in the Koroška region. In 2002, 780 Protestants lived in the area of the Maribor parish, 491 of whom were Lutherans. 364 Protestants (Lutherans and "other Protestants") lived in the city of Maribor.[111] The parish once again owns the church building in Maribor, which the state expropriated in the 1950s. Only very few members of the parish are ethnic Germans; most of the approximately 100 people are Slovenians, who also make the decisions regarding parish life.

The reappraisal of the history of the 20th century by Slovenian society concerns the Protestant Church in a special way. Everything that has to do with the nationality conflict is still a highly sensitive topic. "[…] the fate of Yugoslav Germans (Schwaben) belongs to a series of once unwanted taboos, never to be

111 Figures taken from: Population by Religion, Statistical Regions, Slovenia, Census 2002. Statistical Office of the Republic of Slovenia, <http://www.stat.si/popis2002/en/rezultati/rezultati_red.asp?ter=REG&st=18>, 17.5.2018; Population by Religion, Municipalities, Slovenia, Census 2002. Statistical Office of the Republic of Slovenia, <http://www.stat.si/popis2002/en/rezultati/rezultati_red.asp?ter=OBC&st=6>, 17.5.2018.

spoken" about, although "they were the most numerous and influential national minority in Yugoslavia until World War II."[112]

The Slovenian reformer and creator of a Slovenian literary language, Primus Truber (Primož Trubar in Slovenian, 1508–1586), became a central figure as far as the healing of memories is concerned,[113] not least through his cooperation with members of the German nationality, especially Hans Ungnad von Sonneck (1493–1564), who actively supported him. The parish is very proud that the street where Christ Church in Maribor is located has been renamed *Trubarjeva ulica* (Truber Street);[114] in the last years of the Empire, it was called *Luthergasse* (Luther Street). Some projects seek to reappraise the relationship between Germans and Slovenes in Maribor, including the exhibition in the city's *Velika kavarna* (Big Coffee House) in 2012.[115]

The brief overview of the relations between the Protestants in Maribor and Germany (1862–1945) provided in this essay shows how complicated this relationship is.[116] In the parish's founding period, a close link between the small parish in Lower Styria and Germany is not easy to detect. However, the parish would not have come into existence had this connection not existed. Yet the "natural orientation towards Germany" (Kauer) of the first-generation parish members had no nationalist flavour at all.

The *Los von Rom* Movement, beginning in 1897/98, led to far-reaching inner conflicts in the parish, politicising parish life in a German national sense. This would suggest close links to Germany. Many German nationals in Austria undoubtedly thought in a pan-German (*großdeutsch*) way, but very few of them actually wanted the collapse of the Habsburg Empire or the annexation of the Monarchy to the German Empire, even if they sometimes propagandistically wanted to score points with such slogans. Both the denominational and the

112 Vladimir Geiger: Germans in Ex-Jugoslavia. In: Međunarodni znanstveni skup "Jugoistočna Europa 1918–1995" / "Southeastern Europe 1918–1995". An International Symposium, Zadar, 28.–30.09. 1995, ed. by Aleksandar Ravlić. Zagreb 1996, <http://www.hic.hr/books/seeurope/016e-geiger.htm>, 17.5.2018.

113 See Angela Ilić: Primus Trubers Erbe. Ein Rückblick auf das Reformationsjubiläum in Slowenien [Primus Truber's Legacy. A Review of the Reformation Anniversary in Slovenia]. In: Blickwechsel. Journal für deutsche Kultur und Geschichte im östlichen Europa [Change of Perspective. Journal for German Culture and History in Eastern Europe] 6 (2018), p. 52.

114 See Violeta Vladimira Mesarič Jazbinšek: Evangeličani v Mariboru [Protestants in Maribor]. In: Evangeličanski koledar [Protestant Calendar] 2010, pp. 254–256, here: p. 256.

115 See the catalogue of this exhibition: Ferlež (ed.): Deutsche und Maribor.

116 More detailed considerations can be found in: Karl-Reinhart Trauner: Konfessionalität und Nationalität. Die evangelische Pfarrgemeinde Marburg/Maribor im 19. und 20. Jahrhundert [Denominationality and Nationality. The Protestant Parish of Maribor in the 19th and 20th Centuries]. Vienna, Cologne, Weimar 2019.

national situation in the Habsburg Monarchy differed fundamentally from that of the German Empire: Although much help came from Germany, the *Los von Rom* Movement was a genuinely Austrian matter. However, the movement did lead to an affinity between German nationals and Protestants.

The downfall of the Habsburg Empire changed the situation in Lower Styria fundamentally. The Germans became a minority, and the Protestants saw themselves as a double diaspora. The special circumstances provoked a connection between denominational and ethnic affiliations as the Protestant Church gained a v*olkdeutsche Sendung* (an ethnic German mission). The concept was formulated by the pastor of Celje, Gerhard May, and put into political reality by Johann Baron, who was the pastor of Maribor, senior of Slovenia, and a high official of the *Schwäbisch Deutscher Kulturbund*.

The concept reinforced the "deep connotation of Protestantism with Prussia",[117] which may be ascertained from the days of the *Los von Rom* Movement at the latest. Since the German minority in Slovenia was under strong political pressure, it hoped for improvements from the Third Reich, where the National Socialists had ruled since 1933.

Many people in Lower Styria, including Johann Baron and the majority of the parish members, enthusiastically welcomed the political integration of Lower Styria into the Third Reich. Disappointment soon followed, and all hopes raised by the change in the balance of power were crushed. The Germany envisaged by the Protestants as having a bright future brought about the marginalisation of the parish and, eventually, the complete disintegration of the parish structure and the German church community. The well-known remark attributed to the political scientist Richard Loewenthal, "The Austrians wanted to become Germans – until they became Germans"[118] can thus also be applied to Lower Styria.

117 Karl W. Schwarz: "… Wie verzerrt ist nun alles!" Die Kirchen und der Anschluß Österreichs an Hitlerdeutschland im März 1938 ["… How Distorted Is Everything Now!" The Churches and the Annexation of Austria by Hitler's Germany in March 1938]. In: Gerhard Besier (ed.): Zwischen "nationaler Revolution" und militärischer Aggression. Transformationen in Kirche und Gesellschaft [Between "National Revolution" and Military Aggression. Transformations in Church and Society] 1934–1939. Munich 2001, pp. 167–191, here: pp. 167 f: "[…] tiefliegende Konnotation von Protestantismus und Preußen". Schwarz's statements refer primarily to the Austrian situation. However, they tend to be transferable to all German Protestant churches of the interwar period.

118 Andreas Exenberger: Wandelbare Tradition. Wie Benennungen Identitäten und historische Realitäten schaffen [Changeable Tradition. How Names Create Identities and Historical Realities]. In: Hermann Mückler, Gerald Faschingeder (eds.): Tradition und Traditionalismus – Zur Rolle und Instrumentalisierung eines Identitätskonzepts [Tradition and Traditionalism – The Role and Instrumentalisation of an Identity Concept]. Vienna 2012, pp. 62–79, here: p. 75 (transl. KRT): "Die Österreicher wollten Deutsche werden – bis sie es dann wurden."

Relations between the Protestants in Maribor and Germany (1862–1945)

(Abstract)

This essay examines the relations between the Protestants in Maribor and Germany from the founding of the parish in 1862 up to 1945. Even though the parish was established before nationalism became dominant in the Habsburg Empire, it would not have come into existence without a connection to Germany. A "natural orientation towards Germany" was present from the beginning, albeit with different accents.

The *Los von Rom Movement*, beginning in 1897/98, led to far-reaching internal conflicts in the parish, politicising parish life in a German national sense. Although much assistance came from Germany, the *Los von Rom Movement* was a genuinely Austrian affair. However, the movement did lead to an affinity between German nationals and Protestants.

The downfall of the Habsburg Empire changed the situation in Lower Styria fundamentally. The Germans became a minority, and the Protestants found themselves in a double diaspora. These special circumstances provoked a connection between denominational and ethnic affiliations as the Protestant Church gained a *volkdeutsche Sendung* (an ethnic German mission), a concept which reinforced the deep connotation of Protestantism with Prussia. Since the German minority in Slovenia was under strong political pressure, it hoped improvement would come from the Third Reich, where the National Socialists had ruled since 1933.

After the political integration of Lower Styria into the Third Reich, the new situation brought about the parish's marginalisation.

Die deutsche evangelische Kirchengemeinde Sofia – ein protestantisches Netzwerk in Südosteuropa (1887–1944)

MARTIN ILLERT

Die Geschichte der deutschen evangelischen Kirchengemeinde Sofia zwischen 1887 und 1944 dokumentiert einen Strang der vielfältigen Verbindungen, die zwischen Deutschland und Bulgarien in jenem Zeitraum bestanden, und gewährt zugleich Einblick in ein breit angelegtes deutsches protestantisches Netzwerk in Südosteuropa. Die Gründung, die Finanzierung, das Selbstverständnis und das Verhältnis der Gemeinde zum Nationalsozialismus werden in diesem Beitrag vor allem auf der Grundlage der Akten des Evangelischen Zentralarchivs Berlin behandelt.

Gründung

Eine erste deutsche evangelische Kirchengemeinde in Sofia entstand im Jahr 1879, nachdem der Berliner Kongress im Vorjahr die Errichtung des autonomen Fürstentums Bulgarien beschlossen hatte.[1] Die Gemeinde um den evangelischen Hofprediger Adolf Koch (1843–1912) setzte sich aus dem Hofstaat des Fürsten Alexander von Battenberg (reg. 1879–1886) zusammen.[2] Mit der

1 Vgl. Anna Slavtcheva-Raiber: Geschichte, Entwicklung und Sprachwerbetätigkeit der deutschen Schulen in Bulgarien im Zeitraum 1900–1939. Mannheim 2006, Universität Mannheim, Diss., S. 22, <https://madoc.bib.uni-mannheim.de/1209/1/Diss_Dokument.pdf>, 7.7.2020. Zu den Anfängen des bulgarischen Fürstentums vgl. Richard J. Crampton: A Concise History of Bulgaria. Cambridge ²2005, S. 85–116.

2 Koch war 1866 Vikar in Hemmingen, 1868 Repetent am theologischen Seminar Blaubeuren, 1869 Professor in Schaffhausen, 1879 Verwalter in Hartmannsweiler (fr. Hartmannswiller) und 1879–1887 Hofprediger in Sofia. Nach seiner Rückkehr aus Sofia wurde er Pfarrer in Pfungstadt, wo er bis zu seiner Pensionierung 1910 tätig war. Zu Koch und Alexander von Battenberg vgl. Björn Opfer: Alexander von Battenberg und die Anfänge des bulgarischen Fürstentums (1878–1886). In: Zeitschrift des Vereins für hessische Ge-

Abbildung 22: Die evangelisch-lutherische Kirche in Sofia (Quelle: Wikimedia Commons)

Abdankung des Fürsten und seiner Rückkehr nach Deutschland 1886 endete nicht allein die Hofgemeinde, sondern auch die deutsche Schule, die der Hofprediger 1882 gegründet hatte.[3]

Einen Neubeginn markierte die zweite Gemeindegründung im April 1887, die wieder zusammen mit einer Schulgründung erfolgte.[4] Die neue Gemeinde war keine Hofgemeinde mehr. Sie rekrutierte sich vor allem aus Personen, die

schichte und Landes-kunde 108 (2003), S. 195–214, hier: S. 201. Ein Selbstzeugnis hinterließ Koch in seinem Buch Adolf Koch: Fürst Alexander von Battenberg. Mitteilungen aus seinem Leben und seiner Regierung nach persönlichen Erinnerungen. Darmstadt 1887.

3 Vgl. Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 21f.

4 Vgl. Evangelisches Zentralarchiv Berlin (i. F.: EZAB) 5/834, Statuten der deutschen, evangelischen Gemeinde in Sophia von 1887.

für den Bau der Orientbahn aus Deutschland nach Bulgarien gekommen waren.[5] Der Umstand, dass der Kirchenvorstand zugleich Schulverein war und der Gemeindepfarrer den Vorsitz innehatte, brachte den Doppelcharakter der Gemeinde als Kulturverein und Religionsgemeinschaft zum Ausdruck.[6] Diese „deutsche" evangelische Gemeinde war eigentlich eine deutsch*sprachige* Gemeinde, die nicht allein aus sogenannten Reichsdeutschen, sondern ebenso aus Österreichern und Schweizern bestand.[7] Man wolle, erklärt der Eingangsparagraf der Satzung, die Gemeinde „zu einer Pflanzstätte christlicher Gesinnung und christlichen Lebens […] gestalten", in der „jeder evangelische Glaubensgenosse"[8] Mitglied sein könne.

Da es zum Zeitpunkt der Gemeindegründung noch keine zentralen kirchlichen Strukturen des Protestantismus in Deutschland gab, orientierte sich die Gemeinde am Recht der preußischen Landeskirche:[9] Sie übernahm in ihrer Satzung die Bestimmungen der rheinisch-westfälischen Kirchenordnung und folgte der preußischen Kirche auch agendarisch.[10] So schien es nur konsequent, dass Kaiser Wilhelm II. (1859–1941) am 25. Juli 1892 durch „allerhöchsten Erlass" den Anschluss der Gemeinde Sofia an die preußische Landeskirche gewährte.[11] Mit der Aufnahme erhielt der Evangelische Oberkirchenrat, eine im Jahr 1850 geschaffene Behörde im preußischen Kultusministerium, in der 1863 eine eigene Stelle für Auslandsgemeinden eingerichtet worden war, die Dienstaufsicht über die Pfarrer in Sofia.[12]

Finanzierung

Als Verein erhob die Gemeinde von ihren stimmberechtigten Mitgliedern einen Beitrag, den sie durch Einwerbung von Spenden für das Schulprojekt aus

5 Vgl. Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 23.
6 Vgl. ebenda.
7 Vgl. ebenda.
8 Ebenda.
9 Zur Tendenz der Auslandsgemeinden jener Zeit, sich am preußischen Kirchenrecht auszurichten vgl. Britta Wellnitz: Deutsche evangelische Gemeinden im Ausland. Ihre Entstehungsgeschichte und die Entwicklung ihrer Rechtsbeziehungen zur Evangelischen Kirche in Deutschland. Tübingen 2003, S. 60.
10 Vgl. EZAB 5/834, Statuten der deutschen, evangelischen Gemeinde in Sophia von 1888 (mit handschriftlichen Abänderungen und Ergänzungen).
11 Vgl. EZAB 5/834, Kaiserlicher Erlass vom 25. Juli 1892.
12 Vgl. die entsprechenden Akten des Evangelischen Zentralarchivs (EZAB 5/834 [1887–1903], 835 [1903–1914], 836 [1914–1926]). Zur Auslandsarbeit des Evangelischen Oberkirchenrats vgl. Gerhard Besier: Die Auslandsarbeit des Evangelischen Oberkirchenrats. In: Joachim Rogge, Gerhard Ruhbach (Hgg.): Die Geschichte der Evangelischen Kirche der Union. Band 2. Leipzig 1994, S. 439–497.

der Heimat, die der Gemeinde mittelbar zugutekamen, aufstockte.[13] Außerdem beantragte sie regelmäßige Zuschüsse beim preußischen Oberkirchenrat[14] und erhielt Unterstützung durch den Gustav-Adolf-Verein, der sich der Förderung des Protestantismus im Ausland verpflichtet wusste.[15] Die bei weitem wichtigste Einnahmequelle der Gemeinde aber war die Schule, deren wachsende Schülerzahl Gebühren einbrachte, mit denen der Löwenanteil der in der Gemeinde entstehenden Kosten bestritten wurde.[16]

Auch die mit der Weimarer Reichsverfassung vollzogene Trennung von Kirche und Staat 1919 änderte die wirtschaftliche Situation der Gemeinde nicht grundlegend, da das Schulgebäude in kirchlichem Besitz blieb. Nach einer Unterbrechung der Arbeit der Schule und der Gemeinde durch die Ausweisung der Deutschen aus Bulgarien im Oktober 1918[17] kam es bereits im Sommer 1919 zur Neugründung der Kirchengemeinde und der – nun nicht länger konfessionellen – Schule.[18] Gemeinde und Schule vereinbarten in einem Vertrag, dass ein Teil der Einnahmen der Schule in den Haushalt der Kirchengemeinde fließen solle, um die Ausgaben der Kirchengemeinde zu decken.[19] So wurde die gemeindliche Arbeit weiterhin im Wesentlichen durch den Beitrag der Schule finanziert.[20]

---

13 Die Mitgliederzahl der Gemeinde entwickelte sich im behandelten Zeitraum von etwa 100 (um 1900 [vgl. Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 29]) auf 170–180 (in den Dokumenten der 1940er-Jahre [EZAB 5/847]). Zu den Spendenaufrufen vgl. EZAB 5/834, *Berliner neueste Nachrichten* vom 11.1.1901: Unter der Überschrift „Deutsche Schule Sofia" berichtet ein Artikel von der Akquise des Sofioter Gemeindepastors: „Aus Sofia […] geht uns ein Schreiben zu, das den Deutschen im Vaterlande die dortige deutsche Schule und deren Nothlage in lebhafter Weise ans Herz legt. Der Herr Einsender wendet sich an alle Deutschen, welche ein Herz haben für die Erziehung unserer Kinder draußen in der Fremde in Sinn und Geist der alten Heimat, umso mehr als gerade jetzt die Lage der Schule ein sehr bedrohliche ist." – Zu diesen Mitteln traten in den letzten zwei Jahrzehnten der Gemeinde auch Zuschüsse des Auswärtigen Amtes zur „Förderung der Kirchlich-Kulturellen Deutschtumsarbeit" (vgl. EZAB 5/847).

14 Vgl. etwa den Antrag auf einen Gehaltszuschuss des Pfarrers Haeberle aufgrund kriegsbedingter Teuerung vom 26.11.1941 (EZAB 5/847).

15 Vgl. die Akten EZAB 20001/6348. Zum Gustav-Adolf-Verein vgl. Robert Stupperich: Der Weg des Gustav Adolf Vereins in 150 Jahren. In: Hermann Riess (Hg.): In der Liebe liegt die Hoffnung. 150 Jahre Gustav Adolf Werk. Kassel 1982, S. 9–48.

16 Vgl. die Jahresberichte der Gemeinde Sofia an den preußischen Oberkirchenrat, EZAB 5/836.

17 Vgl. Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 73f.

18 Dementsprechend wurden bis 1941 neben der evangelischen Religionslehre auch römisch-katholischer und jüdischer Religionsunterricht in der Schule angeboten (vgl. ebenda, S. 95).

19 Nachdem die Gemeinde das Gebäude zunächst veräußern wollte, intervenierte der DEKA und bestand auf einem Pachtvertrag (vgl. EZAB 5/845). Der 1923 geschlossene Vertrag ist abgedruckt bei Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 311.

20 Vgl. den undatierten Bericht Bischof Heckels über seinen Besuch in Sofia (EZAB 5/847): „Die Gemeinde […] könnte bei einem Wegfall der Mieteinnahmen überhaupt nicht existieren".

Divergierende Selbstverständnisse in Heimat und Diaspora

Angesichts des zahlenmäßigen Wachstums der deutschen Auslandsgemeinden (von 30 Gemeinden im Jahr 1879 auf über 100 Gemeinden im Jahr 1904)[21] erarbeitete der Deutsche Evangelische Kirchenausschuss (DEKA) im Jahr 1908 eine „Denkschrift" zur Auslandsarbeit.[22] Dort heißt es mit Blick auf die deutschen Gemeinden Osteuropas, diese seien Bollwerke gegen die

> zerstreuenden und verweltlichenden Einflüsse des Auslandes […], die einer religiösen Vertiefung widerstreben, sowie die verderblichen Wirkungen einer hier wie kaum anderwärts religiös gleichgültigen und in rohen Formenwesen aufgehenden Umgebung.[23]

Diese „Quellgebiete"[24] und „Leuchttürme"[25] ließen den Besucher fragen: „[B]ist du in der Heimat oder hunderte von Meilen davon entfernt?"[26] Auch die evangelischen Landessynoden im Kaiserreich konnten ein ähnliches Selbstgefühl zum Ausdruck bringen.[27]

Vor dem Hintergrund solcher Sichtweisen erscheint es bemerkenswert, dass die Sofioter Gemeinde der Jahrhundertwende den im Wilhelminischen Kaiserreich verbreiteten antislawischen Rassismus nicht mittrug, wie der Fall des Pastors Walther Lehmann (Pfarrer von 1902 bis 1903) deutlich macht. Nachdem der im Vorjahr berufene Pastor wiederholt Kinder bulgarischer Familien und in einem Fall auch eine Mutter geschlagen hatte, verlangte der Gemeinderat in einem Schreiben an den preußischen Oberkirchenrat die Abberufung Lehmanns,[28] dessen „Verstöße in Hinsicht auf die Schürung nationaler Gegensätze"[29] nicht länger tragbar seien. Als auch der deutsche Generalkonsul das Anliegen des Gemeinderates befürwortete, kam es tatsächlich zur Abberufung des Geistlichen.[30]

---

21 Vgl. Wellnitz: Deutsche Auslandsgemeinden, S. 61.
22 [Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss (Hg.)]: Bilder aus dem deutschen evangelischen Leben im Ausland. Berlin 1908.
23 Ebenda.
24 Ebenda, S. 22.
25 Ebenda.
26 Ebenda, S. 23.
27 Vgl. Rudolf Kobbelt: Die Aufgaben der heimischen Kirche zur kirchlichen Versorgung der evangelischen Deutschen im Auslande. Landeshut, Schlesien 1909, S. 63.
28 Vgl. den an den preußischen Oberkirchenrat gerichteten Beschwerdebrief des Gemeindevorstandes über Pfarrer Lehmann vom Februar 1903 (EZAB 5/834): „Neuerdings greift er slavische Elemente in so unpassender Weise an, dass der Fall in der bulgarischen Presse einen für uns sehr ungünstigen Commentar erfuhr."
29 Ebenda.
30 Vgl. das Schreiben des preußischen Unterrichtsministeriums vom 5.3.1903 zur Positionierung des Generalkonsuls (EZAB 5/834). Die Abberufung Lehmanns erfolgte im April 1903. Ihm folgte Pfarrer Karl Kuhlmann nach, der die Gemeinde von 1903 bis 1910 leitete.

Die wirtschaftliche Konstellation der Gemeinde und ihre besondere Verfassung hatten in diesem Fall also unmittelbare Auswirkungen auf das gemeindliche Selbstverständnis.

Selbst- und Fremdbilder der 1920er- und 1930er-Jahre

Die territorialen Einbußen, die das Deutsche Reich im Frieden von Versailles hinzunehmen hatte, veränderten mittelbar auch das Selbstverständnis der Auslandsgemeinden im deutschen Protestantismus. Während man im 19. Jahrhundert noch zwischen „Auslandsgemeinden" (als vielfach an die diplomatischen Vertretungen angebundene Einzelgemeinden) und sogenannten Volkstumskirchen, den Gruppen ausgewanderter Deutscher, die sich seit dem 19. Jahrhundert zu Kirchen zusammenschlossen, unterschieden hatte,[31] betonte das Kirchenbundesamt der Weimarer Zeit, das mit seinem Auslandsdiasporagesetz von 1924 die Auslandsgemeindearbeit an sich gezogen hatte,[32] nun übergreifend die Aufgabe der „Diasporafürsorge […] für unser Volkstum"[33] und stellte bündig fest: „Unsere evangelische Kirche lässt das eine Licht des Evangeliums ohne Scheu durch das Prisma des besonderen Volkstums fallen."[34] In diesem undifferenzierten Sinne, der Auslandsgemeinden und „Volkstumskirchen" gleichsetzte, beschrieb sich nun auch die Deutsche Gemeinde Sofia und erklärte, ihre Verkündigung richte sich „vorwiegend an Menschen deutschen Volkstums".[35] Bis 1944 hielt die Gemeinde in Sofia am „Auftrag, den deutschen Protestantismus jenseits der Grenzen im evangelischen Deutschtum Bulgariens lebendig [zu] halten",[36] fest.

Dem nationalprotestantischen Profil der 1920er- und 1930er-Jahre entsprach eine gegenüber dem Jahrhundertbeginn veränderte Sicht auf das Gastland, in der sich die weiterhin vorhandene Sympathie und das Interesse zunehmend mit rassistischen Stereotypen und konfessionellen Klischees mischten, wie zwei Aufsätze des von 1928 bis 1937 in Sofia tätigen Pfarrers Otto Pfeiffer[37] dokumentieren. Unter dem Titel „Bulgarische Eindrücke"[38] schrieb Pfeiffer:

31 Vgl. Wellnitz: Deutsche Auslandsgemeinden, S. 26 u. ö.
32 Vgl. Rolf-Ulrich Kunze: Theodor Heckel 1894–1967. Stuttgart, Berlin, Köln 1997, S. 104.
33 [Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss:] Deutsche Evangelische Auslandsdiaspora und Evangelischer Kirchenbund. Berlin 1930, S. 46.
34 Ebenda.
35 EZAB 5/845, Deutsches Evangelisches Kirchenblatt für Bulgarien, Juni 1930.
36 EZAB 5/847, Tabellarischer Jahresbericht des Pfarrers Haeberle für 1942–1943 vom 9.6.1943.
37 Otto Pfeiffer wirkte im Anschluss an seinen Einsatz in Sofia als Stadtpfarrer in Passau (1937–1948) und als Pfarrer in Amorbach (ab 1948).
38 EZAB 5/832, Otto Pfeiffer: Bulgarische Eindrücke. In: Zeitenwende (1929), S. 544–553.

> Wenn man den Bulgaren von Osten her betrachtet, […] wird man zu einem überraschend günstigen Urteil gelangen müssen. Der Bulgare ist fleißig, fleißiger als der Türke, Grieche, Rumäne, Serbe durchschnittlich ist […]. Der Bulgare ist rational veranlagt, berechnend, nüchtern und sparsam.[39]

Beim Blick auf die Religion beklagte Pfeiffer allerdings eine „geringe Tiefe des religiösen Lebens […]. Die Masse des Volkes hält wohl fest an traditionellen kirchlichen Gebräuchen, aber die mystische Tiefe und Innigkeit […] scheint zu fehlen".[40]

In seiner Beschreibung der orthodoxen Kirche übernahm Pfeiffer die zentralen Versatzstücke des Bildes der Ostkirche, dem der protestantische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack (1851–1930) drei Jahrzehnte zuvor in seinen Berliner Vorträgen zum „Wesen des Christentums" klassische Gestalt gegeben hatte:[41]

> Im Mittelpunkte des Gottesdienstes steht nicht das lebendige und lebendig aufgenommene Wort, sondern das dinglich Objektive, das Traditionelle, Erstarrte, die heilige Zeremonie und Formel […]. Es fehlt das Helle, sieghaft Triumphierende des evangelischen Kirchenliedes.[42]

Als Grund für diese vermeintlichen Mängel führte der evangelische Theologe an: „Die religiöse Volkserziehung ist überhaupt der wunde Punkt der orthodoxen Kirche Bulgariens (und wohl auch anderer Länder)."[43]

Die Gemeinde zwischen 1933 und 1944

Das Ende der Weimarer Republik und den Beginn der nationalsozialistischen Herrschaft schien der Jahresrückblick im *Deutschen evangelischen Kirchenblatt für Bulgarien* mit demonstrativer Neutralität zu kommentieren: „Die Verkündigung des Evangeliums wird davon nicht berührt",[44] stellte man fest und

39 Ebenda, S. 546f.
40 Ebenda, S. 547f.
41 Vgl. Adolf Harnack: Das Wesen des Christentums. 16 Vorlesungen vor Studierenden aller Fakultäten im Wintersemester 1899/1900 an der Universität Berlin gehalten. Leipzig [8]1913, S. 148: „Um diese Art von Religion (scil. die kultische Gottesverehrung der Orthodoxie) aufzulösen, hat sich Jesus Christus ans Kreuz schlagen lassen."
42 Ebenda, S. 549.
43 Ebenda sowie in Pfeiffers Ausführungen über die orthodoxe Kirche in der Zeitschrift *Der Orient* 12 (1930), S. 129f.
44 EZAB 5/845, Deutsches Evangelisches Kirchenblatt für Bulgarien, Jahresbericht 1932–1933. Vgl. auch den Brief des Pfarrers Pfeiffer an Oberkonsistorialrat Heckel vom 12.8.1933 (EZAB 5/832), in dem mit deutlich antidemokratischem und antisemitischem Unterton festgestellt wird: „Das parteipolitische Leben in Bulgarien ist fast ebenso verworren und zersplittert wie in Deutschland vor der nationalen Revolution. […] Von Seiten der Judenschaft in Sofia wird natürlich versucht, Stimmung gegen Deutschland zu machen."

folgte damit der Linie des 1934 gegründeten Kirchlichen Außenamtes, das die Auslandsgemeinden aus dem Kirchenkampf heraushalten wollte.[45] Zugleich aber verband der Jahresrückblick mit „dem, was alle Gespräche beherrscht und alle Gedanken erfüllt, der politischen Umwälzung der nationalen Revolution in Deutschland", den Wunsch, „dass sich in einem von Grund auf erneuerten Deutschen Volk und Reich auch für die evangelische Kirche neue Möglichkeiten und Wege der Verkündigung ergeben"[46] würden.

Die deutsche Kirchengemeinde in Sofia erfuhr die Auswirkungen der nationalsozialistischen Herrschaft zunächst in der Auflösung des Schulvereins und der Übernahme von dessen Kompetenzen durch nationalsozialistischen Kulturfunktionäre, die nach dem sogenannten Führerprinzip funktionierten.[47] Während sich die Schulleitung der politischen Instrumentalisierung ausgesetzt sah,[48] konnte der Pfarrer der Kirchengemeinde keine Einflussnahme der neuen Strukturen auf die Gemeinde feststellen.[49] Die Diskriminierung der Juden in Deutschland interessierte Pfarrer Pfeiffer nur insoweit, als sie möglicherweise zu einem Rückgang der Schülerzahlen am deutschen Gymnasium führen könnte, von dessen Einkünften die Gemeinde abhing.[50]

Hatten die nationalsozialistischen Spitzenfunktionäre vor Ort im Jahr 1933 die Konfrontation mit dem kirchlich gebundenen, nationalkonservativen Bürgertum noch vermieden, markierten sie im Vorfeld des Zweiten Weltkrieges durch die Erklärung, es habe nun „mit größerer Energie die weltanschauliche

45 Maßgeblich war die Positionierung des neuen Auslandsbischofs Theodor Heckel (1894–1967), der einerseits mit beinahe barthianischer Terminologie Geschichte und Kultur auf der einen Seite von Kirche und Verkündigung auf der anderen Seite trennen wollte, der andererseits aber die deutschen Gemeinden niemals ohne die problematische Größe des Volkstums zu denken bereit war (Zu dieser Ambivalenz Heckels vgl. Kunze: Heckel, S. 112f.; vgl. zu Heckels Position im Kirchenkampf ebenda, S. 105, S. 109). Wie stark der Kirchenkampf auch in der Außenwahrnehmung das Bild des Protestantismus prägte, belegt das das Schreiben von Pfarrer Pfeiffer an Oberkonsistorialrat Heckel vom 12.8.1933 (EZAB 5/832): „Professor Zankow, der in der bulgarischen Kirche sehr angesehen ist […] hat sich vor kurzem von mir über den Kirchenstreit in Deutschland berichten lassen."

46 Ebenda.

47 Vgl. Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 175f., S. 185.

48 Jahresberichte des Schulleiters von 1932–1933 zitiert bei: Slavtcheva-Raiber: Geschichte, S. 178. Von den bulgarischen Schülern waren 1933 über ein Viertel jüdischen Glaubens (vgl. ebenda, S. 182).

49 Vgl. EZAB 8/832, Schreiben von Pfarrer Pfeiffer an Oberkonsistorialrat Heckel vom 12.8.1933: „Den Nationalsozialisten wurde wesentlicher Einfluss gesichert. Bemerkenswert ist, dass bis jetzt von dieser Seite keinerlei Versuche unternommen wurden, sind, Einfluss auf das Gemeindeleben zu nehmen und Vertreter ihrer Bewegung in den Kirchenvorstand zu wählen."

50 Ebenda: „Dagegen kann die Gegnerschaft der bulgarischen Juden in Sofia […] gefährlich werden […], weil die Zahl der jüdischen Schüler an unseren deutschen Schulen sich verringern wird."

Durchbildung der Deutschen Kolonie im Sinne Rosenbergs"[51] stattzufinden und einen demonstrativ gemeinsam vollzogenen Kirchenaustritt des Gesandten, des NSDAP-Landesgruppenleiters und eines Legationssekretärs die ideologische Distanz zum Christentum.[52] Die Auswirkungen dieses Konfrontationskurses auf die gemeindliche Arbeit bemerkte der Leiter des Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche (DEK), Bischof Theodor Heckel (1896–1967),[53] bei seiner Visitationsreise nach Sofia im April und Mai 1939.[54]

Nach dem Beginn des Zweiten Weltkriegs beantragte das Kirchliche Außenamt die „unabkömmlich-Stellung" des Pfarrers Hermann Haeberle (1910–1993),[55] um das drohende Ende der pfarramtlichen Betreuung der Gemeinde zu verhindern. Haeberle könne, so versprach das Außenamt, im Sinne der deutschen Kriegspolitik Einfluss „auf die führenden Kreise der bulgarischen Kirche"[56] nehmen. Der spätere Bundestagspräsident und damalige Referent des Kirchlichen Außenamtes, Eugen Gerstenmaier (1906–1986), empfahl den Pfarrer zur „Niederkämpfung des sowjetrussischen Einflusses" und „zur Bekämpfung des Panslavismus, der gerade in den mächtigen nationalkirchlichen

51 Zitat aus dem undatierten Bericht Heckels zu seiner Visitationsreise nach Sofia, Belgrad und Istanbul (April–Mai 1939, EZAB 5/846).

52 EZAB 5/846, Brief Heckels an Haeberle vom 2.3.1939 und Antwortschreiben Haeberles vom 4.3.1939 (ebenda, mit der Mitteilung „Der deutsche Gesandte Dr. Rümelin hat […] aus seiner weltanschaulichen Ablehnung der Kirche auch keinen Hehl gemacht.") sowie Schreiben des Reichsministers für kirchliche Angelegenheiten, Hans Kerrl, an das Kirchliche Außenamt vom 8.3.1939 (ebenda) und Schreiben Haeberles an Heckel vom 24.3.1939 (ebenda, mit der abschließenden Einschätzung Haeberles: „Jedenfalls kann es sich bei allen drei Fällen nur um einen durch den augenblicklichen Zeitgeist bedingten Schritt handeln.").

53 Zu diesem vgl. oben Anm. 44.

54 Zur Reise Heckels vgl. dessen undatierten Bericht (EZAB 5/846): „Der Vorsitzende des Kirchenvorstandes, der gleichzeitig Leiter der DAF [Deutsche Arbeitsfront] ist, ist ein überzeugter evangelischer Mann und hat trotz gewisser Versuche, des Landesgruppenleiters, ihn zu bewegen, den Posten nicht anzunehmen, dies in voller Überzeugung getan. Der neue Direktor der Schule betonte sehr lebhaft die Bedeutung der evangelischen Kirche für die Kulturarbeit […] ließ sich aber auf keiner unserer Veranstaltungen blicken […]. Beim anschließenden Kindergottesdienst, der wegen eines Ausmarsches der Hitlerjugend nicht die gewohnte Zahl aufwies, versuchte ich, ein Bild der Auslandsdiaspora zu zeichnen."

55 Hermann Haeberle war 1933 Vikar in Oslo, 1934 Hilfsgeistlicher in Böblingen, 1935–1944 Pfarrer in Sofia, 1944 Pfarramtsverweser in Weingarten, 1952–1958 Pfarrer in Istanbul, 1962 Leiter des Vereins für das syrische Waisenhaus in Köln-Dellbrück.

56 EZAB 5/847, Schreiben Eugen Gerstenmeiers an das Wehrkreiskommando wg. UK-Stellung Pfarrer Haeberle vom 6.3.1942. Die strategische Konzentration auf die orthodoxen Kirchen entspricht dem „Arbeitsplan für kulturelle Neugestaltung Europas" vom 10.7.1940, die Außenamtsleiter Bischof Heckel dem Auswärtigen Amt zugehen ließ (vgl. den Text des Dokuments bei Armin Boyens: Kirchenkampf und Ökumene 1939–1945. München 1973, S. 320).

Institutionen der Bulgarischen Orthodoxen Kirche stark vertreten ist".[57] Mit dieser Übernahme zentraler Chiffren der nationalsozialistischen Propaganda erreichte das Kirchliche Außenamt tatsächlich die – bis zum Ende des Krieges nicht mehr zurückgenommene – Freistellung Haeberles.[58] Ob die von Gerstenmaier angekündigte „Einflussnahme" Haeberles auf die Bulgarische Orthodoxe Kirche tatsächlich erfolgte, ist den Akten der Gemeinde nicht zu entnehmen. Belegt ist hingegen, neben strategischen Überlegungen des Kirchlichen Außenamtes zur Sicherung des deutschen Einflusses in Bulgarien, der Entwurf eines Flugblattes durch Gerstenmaier, in dem die bulgarische Bevölkerung zum Festhalten an der Orthodoxie und zur Abkehr vom Kommunismus aufgerufen wird.[59]

Während das Berliner Kirchliche Außenamt dergestalt Kirchenpolitik in Südosteuropa treiben wollte, erfahren wir aus den Akten von nur einer einzigen politischen Handlung der Sofioter Gemeinde: der Teilnahme von Gemeindevertretern an der Beerdigung des Zaren Boris III. (1894–1943) im September 1943.[60] Die öffentlichen Proteste der bulgarischen Kirche gegen die antisemitische Gesetzgebung und die Judendeportation im Frühjahr 1943 haben dagegen, trotz der engen Beziehungen der deutschen Gemeinde und des kirchlichen Außenamtes zur bulgarischen Orthodoxie, keine Spuren in den Unterlagen hinterlassen.[61] Dies ist umso erstaunlicher, als die Mehrzahl

57 EZAB 5/847, Nachricht Gerstenmaiers an das Wehrkreiskommando vom 21.3.1942.

58 Nach dem Zweiten Weltkrieg spielten diese und ähnliche Aussagen Gerstenmaiers in der Kontroverse um sein Verhalten während der Zeit des Nationalsozialismus eine Rolle. Vgl. Der Spiegel 1 (1968), S. 22.

59 Vgl. EZAB 5/160, Gerstenmaiers Entwurf vom 7.8.1940, wo es u. a. heißt: „Die Kirche und der Glaube war das Heil eurer Väter und Vorfahren, ihr Trost im Leben und Sterben, der Bolschewismus hat für euch nichts getan." Im Oktober 1940 bereiste Gerstenmaier Bulgarien mit dem Ziel, die orthodoxe Kirche Bulgariens in den bereits eingeleiteten antibolschewistischen Maßnahmen zu unterstützen. Vgl. den Bericht Gerstenmaiers vom 30.10.1940 zitiert bei Boyens: Kirchenkampf, S. 89.

60 EZAB 5/847, Bericht des Pfarrers an Kirchliche Außenamt über die Reaktion der Gemeinde auf den Tod Boris' III. vom 28.8.1943.

61 Zu den Protesten des bulgarischen Exarchen Metropolit Stefan von Sofia (1878–1957), des Metropoliten und späteren bulgarischen Patriarchen Kiril von Plovdiv (1901–1971) sowie des Hlg. Sinod der Bulgarischen Orthodoxen Kirche gegen das 1940 beschlossene und 1941 in Kraft getretene „Gesetz zum Schutz der Nation", das die Bestimmungen der Nürnberger Gesetze übernahm, und zum „Dekret Nr. 70" vom Mai 1943, das die Deportation der Juden aus Bulgarien bestimmte, vgl. Pavel Stefanov: The Bulgarian Orthodox Church and the Holocaust. Addressing Common Misconceptions. In: Occasional Papers on Religion in Eastern Europe 26 (2005) H. 2, S. 11f.; Vitka Toshkova: Obrtcheni i spaseni. Balgarija v antisemitskata programa na tretija raich [Zum Scheitern verurteilt und gerettet. Bulgarien im antisemitischen Programm des Dritten Reiches]. Sofia 2007, S. 366 u. ö. – Dagegen sind die griechischen Proteste gegen die gewaltsame Vertreibung der griechisch-orthodoxen Kleriker aus Nordgriechenland durch bulgarische Truppen in den

der maßgeblichen bulgarischen Theologen mit der deutschen Sprache und Theologie eng verbunden war und Haeberle, der sich selbst in der Rückschau als Gegner des Nationalsozialismus beschrieb,[62] von Außenamtsseite eigens mit der Kontaktpflege zur bulgarischen Kirche betraut war.[63]

Nach der Kriegswende im Winter 1942/1943 und in Erwartung einer bevorstehenden sowjetischen Invasion in Bulgarien begann eine zunehmende Zahl von Deutschen, Bulgarien zu verlassen. Ihnen schloss sich im Winter 1943/1944 auch die Familie des Pfarrers Haeberle an.[64] Mit dem Beginn der amerikanischen Luftangriffe auf Sofia ab Februar 1944 und der Evakuierung der verbliebenen Gemeindeglieder ins Umland kam das Gemeindeleben der deutschen Gemeinde in der bulgarischen Hauptstadt allmählich zum Erliegen.[65] Im Frühjahr 1944 unternahm Haeberle mehrere Pastorationsreisen durch Bulgarien, „um die versprengten Deutschen zu betreuen und Gottesdienste abzuhalten".[66]

Angesichts des unmittelbar bevorstehenden Einmarsches der sowjetischen Truppen in Bulgarien informierte Bischof Heckel Pfarrer Haeberle bei einem Personalgespräch in Berlin am 22. August 1944, „seine (scil. Haeberles) freiwillige Meldung (scil. zum Kriegsdienst)" beim deutschen Gesandten in Sofia,

---

Akten des EZAB dokumentiert. Vgl. EZAB 5/178, „Denkschrift des Komitees der vertriebenen Mazedonier über die Vorgänge in den von den Bulgaren besetzten griechischen Gebieten" vom 19.6.1942. Die bulgarische Annexion Nordgriechenlands hatte für die deutsche Gemeinde zur Folge, dass die Gemeingruppe in Kavalla ab 1942 nicht länger von Athen, sondern von Sofia aus versorgt wurde. Vgl. EZAB 5/178, Artikel im *Evangelischen Kirchenblatt für Bulgarien* April 1942: „Kawalla, unsere neue Tochtergemeinde". – Die Haltung des Exarchen Stefan von Sofia beurteilte Gerstenmaier freilich bereits im Jahr 1940 als „schwierig […] weil dieser […] weitgehend von amerikanischen Mitteln abhängt", vgl. Bericht Gerstenmaiers vom 30.10.1940, zit. nach Boyens: Kirchenkampf, S. 89.

62 EZAB 5/847, Brief Haeberles an die Kirchenkanzlei der EKD, Berliner Stelle, vom 22.7.1946 mit einer pfarramtlichen Beurteilung für Bankdirektor Karl Eble durch Pfr. Haeberle. Haeberle schreibt dort u. a., Eble habe aus seiner „ablehnenden Haltung gegenüber der NSDAP […] nie einen Hehl" gemacht.

63 So hatte, um nur ein Beispiel aus dem kirchlichen Raum zu nennen, der spätere Patriarch Kirill in den 1920er-Jahren bei Adolf von Harnack in Berlin promoviert (vgl. Stefanov: Holocaust, S. 12). Auch mit dem Kirchenkampf und dem Religionsverständnis des Nationalsozialismus hatten sich bulgarische Theologen auseinandergesetzt (ebenda, S. 12). Haeberle pflegte persönliche Beziehungen zum Dekan der orthodoxen theologischen Fakultät Sofia, Stefan Zankow.

64 Vgl. EZAB 5/847, Schreiben Pfr. Haeberle an Kirchliches Außenamt vom 1.11.1943.

65 EZA 5/847, Schreiben Pfr. Haeberle an das Kirchliche Außenamt der DEK vom 23.2.1944 mit Bericht über die Auswirkungen der Luftangriffe auf Sofia: „Eine völlig veränderte Lage fand ich in meiner Gemeinde vor. Die große Mehrzahl meiner Gemeindeglieder ist in alle Winde zerstreut." Die weitere Verschärfung der Situation im Mai 1944 schildert das Schreiben Haeberles an das Kirchliche Außenamt vom 25.5.1944 (EZAB 5/847).

66 EZAB 5/847, Brief Haeberles an das Kirchliche Außenamt vom 20.7.1944.

Beckerle,[67] werde von Seiten des Kirchlichen Außenamtes erwartet.[68] Tatsächlich reiste Haeberle von Deutschland ein letztes Mal nach Sofia, jedoch nur, um sich von den dort verbleibenden Deutschen zu verabschieden und über Belgrad nach Deutschland zurückzukehren, wo er eine Stelle in der Württembergischen Landeskirche antrat.[69] Als Haeberle dies Bischof Heckel mitteilte, wies der Bischof den Pfarrer darauf hin, dass er dienstrechtlich weiterhin dem Außenamt unterstehe, dessen Wunsch es nach wie vor sei, dass sich Haeberle „durch eine Meldung bei der deutschen Gesandtschaft für den Wehrdienst zur Verfügung stelle".[70] Seine Nachricht sandte der Auslandsbischof nicht allein an den Pfarrer, sondern auch an dessen Landesbischof Theophil Wurm (1868–1953) mit der Bitte, „meine wohlbedachte Auffassung sich zu eigen [zu] machen. Mit den besten Grüßen. Heil Hitler! Ihr ergebener Heckel".[71] Wurm schützte den Pfarrer durch den Hinweis auf eine eigene Anordnung und auf Bestimmungen des Oberkommandos der Wehrmacht zur Freistellung amtierender Geistlicher vom Wehrdienst.[72]

Mit der Kriegserklärung Bulgariens an das Deutsche Reich vom 9. September 1944 endet die fast sechs Jahrzehnte währende, wechselhafte Geschichte der deutschen Gemeinde in Sofia. Nachdem die deutschen Truppen mit den letzten Zivilisten das Land verlassen hatten, gingen die Gebäude in deutschem Besitz in das Eigentum des bulgarischen Staates über. Der letzte Kommunikationsversuch des Kirchlichen Außenamtes mit der Gemeinde in Sofia ist die Versendung der Bewilligung einer „Sonderbeihilfe" für Reparaturarbeiten der evangelischen Kapelle in Sofia am 1. September 1944. Die Nachricht konnte allerdings nicht mehr zugestellt werden, da der Postverkehr nach Bulgarien wegen der unmittelbar bevorstehenden Kriegserklärung bereits eingestellt war.[73]

---

67 Adolf Heinz Beckerle (1902–1976) war deutscher Gesandter in Sofia.

68 EZAB 5/847, Vermerk Heckels vom 23.8.1944.

69 Vgl. das Schreiben Haeberles an das Kirchliche Außenamt vom 13.9.1944 (EZAB 5/847): „Es gelang mir, am 31. August auf dem Luftweg von Belgrad nach Sofia zu kommen, wo ich die Stadt in größer Erregung, die deutsche Kolonie in vollster Auflösung vorfand [*Nachdem die Kirchen- und Pastoratsschlüssel sowie die Dokumente der Gemeinde einem Rechtsanwalt übergeben worden sind, besucht der Pfarrer noch Frauen, die aufgrund der Heirat mit Bulgaren im Land bleiben*]. Ich scheide nun aus meinem Auslandsdienst […] in dem Bewusstsein noch bis zuletzt bei meiner Gemeinde in ihrer so schmerzlichen Auflösung geblieben zu sein."

70 EZAB 5/847, Schreiben Heckels an Wurm vom 20.9.1944 und undatierte Antwortskizze Heckels auf das Schreiben Haeberles vom 13.9.1944.

71 Ebenda.

72 EZAB 5/847, Schreiben Wurms an Heckel vom 19.10.1944. Ein interessanter Kontext dieser Initiative Heckels ergibt sich aus dem Umstand, dass die „UK-Stellung" des Bischofs selbst im September 1944 infrage stand. Vgl. dazu: Boyens: Kirchenkampf, S. 196.

73 Vgl. EZAB 5/847, Bewilligung vom 1.9.1944.

Betrachten wir abschließend den Wandel des Selbstverständnisses der Deutschen Gemeinde, so erscheint uns ein wesentlicher Umbruch nach dem Ende des Ersten Weltkriegs mit der Zentralisierung der Auslandsarbeit des Evangelischen Kirchenbundes erfolgt zu sein. Während in der vorangegangenen Zeit die Gemeinde durch ihre untrennbare Verbindung mit der Schulprojekt eine deutschsprachige Identität pflegte, betonte man seit den 1920er-Jahren den Begriff des deutschen Diasporavolkstums und näherte sich dem Selbstverständnis der klassischen evangelischen Diasporakirchen an, von dem sich die Gemeinde in ihren Gründungszeiten noch deutlich unterschieden hatte.

The German Protestant Congregation in Sofia. A Protestant Network in Southeastern Europe between 1887 and 1944

(Abstract)

The history of the German Protestant congregation in Sofia from 1887 to 1944 documents a strand of the manifold connections that existed between Germany and Bulgaria during the period. At the same time, it provides insights into a German Protestant network in Southeastern Europe. On the basis of documents from the Evangelisches Zentralarchiv Berlin, this essay discusses the founding of the congregation, its finances, its self-understanding and the congregation's relationship with National Socialism.

Zwischen konfessionellen und nationalen Interessen

Überlegungen zum Engagement des Gustav-Adolf-Vereins in der Slowakei in der Zwischenkriegszeit

ANNA BISCHOF

Der 1832 gegründete Gustav-Adolf-Verein (i. F.: GAV, heute Gustav-Adolf-Werk)[1] ist eines der ältesten Hilfswerke der evangelischen Kirchen in Deutschland. Bis heute ist er ein wichtiger Akteur in den Beziehungen zwischen den evangelischen Landeskirchen in Deutschland und verschiedenen protestantischen Kirchen und ihren Gemeinden in Ostmittel- und Südosteuropa sowie auch weltweit. Obwohl das durch den GAV aufgebaute protestantische Netzwerk in den bald 200 Jahren seines Bestehens bedeutenden Einfluss auf verschiedene Weltregionen ausgeübt hat, der über die finanzielle und materielle Unterstützung von protestantischen Gemeinden durchaus hinausging, steht die Aufarbeitung der Geschichte des GAV und seiner Aktivitäten noch am Anfang. Die Geschichtsschreibung dieses Hilfswerks wurde lange von Vertretern des GAV selbst, also von Beteiligten, dominiert. Auch deshalb muss gerade die Aufarbeitung der Aktivitäten des GAV, bei denen das Hilfswerk den Bereich der unmittelbaren Unterstützung von Gemeinden, etwa beim Bau oder der Instandhaltung von Kirchen, verließ und darüber hinausgehende politische Wirkung entfaltete, weiterhin als Forschungsdesiderat gelten. Dazu zählen etwa die nationale Mobilisierung deutscher Bevölkerungsteile im In- und Ausland während des Ersten Weltkriegs und in der Zwischenkriegszeit sowie die Rolle des GAV im Nationalsozialismus.[2] Ebenso gibt es bislang wenig Forschung, die die konkreten Aktivitäten –

1 In diesem Beitrag wird die Bezeichnung Gustav-Adolf-Verein (i. F.: GAV) verwendet, was dem offiziellen Namen des Hilfswerks in der Zwischenkriegszeit entspricht.

2 Eine Ausnahme stellt hier die kurze Studie von Gisa Bauer dar, in der sie die Verbindung von Protestantismus und Deutschtum im GAV sowie die Verquickung staatlicher, kirchen-

etwa an einem Ort, in einer Region oder einem Land – beleuchtet und diese in einen größeren Zusammenhang stellt.[3]

Dieser Text ist ein erster Beitrag aus einem Forschungsprojekt zum Engagement des GAV in der Slowakei im 20. Jahrhundert.[4] Er wirft einen Blick auf die Aktivitäten des GAV in den 1920er- bis Anfang der 1930er-Jahre in der Slowakei, die in dieser Zeit nicht nur ein multikonfessionelles Land mit einer starken katholischen Mehrheitsbevölkerung war, sondern auch ein multiethnisches Gebiet mit unter anderem einer deutschen Minderheit. Infolge der Gründung der Tschechoslowakischen Republik 1918 hatten sich die evangelisch-lutherischen Gemeinden im slowakischen Landesteil von ihrer bisherigen „Mutterkirche" in Budapest getrennt und mit der Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei eine eigenständige Kirche gebildet. Die evangelischen Kirchenstrukturen im tschechischen und im slowakischen Landesteil der neuen Republik blieben somit weitgehend getrennt und die kirchliche Entwicklung verlief in beiden Landesteilen unterschiedlich. Während im tschechischen Landesteil ab 1919 mit der Deutschen Evangelischen Kirche in Böhmen, Mähren und Schlesien eine national verfasste deutsche lutherische Kirche existierte, war dies im slowakischen Landesteil zunächst nicht der Fall und die Entwicklung der lutherischen Kirche in der Slowakei war in der Zwischenkriegszeit von nationalen Konflikten

politischer Interessen und der Arbeit des GAV thematisiert und damit der gängigen Behauptung widerspricht der GAV hätte sich neutral gegenüber dem NS-Staat positioniert. Vgl. Gisa Bauer: Protestantismus und Deutschtum. Der Gustav-Adolf-Verein und die nationale Idee. In: Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 76 (2007) (zugleich: Diasporaarbeit im Wandel der Zeit. Festschrift anlässlich des 175. Gründungsjubiläums des Gustav-Adolf-Werks e. V. – Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland), S. 50–68. Bereits zuvor ist erschienen: Norbert Friedrich: Der Gustav-Adolf-Verein in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Skizze. In: ders., Traugott Jähnichen (Hgg.): Sozialer Protestantismus im Nationalsozialismus. Diakonische und christlich-soziale Verbände unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Münster 2003, S. 55–67. Zum GAV im Ersten Weltkrieg ist bisher erschienen: Klaus Fitschen: Vormärz, „Los von Rom" und Erster Weltkrieg. Der Gustav-Adolf-Verein im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 76 (2007), S. 34–47.

3 Eine Ausnahme ist: Norbert Friedrich: Der evangelische Gustav-Adolf-Verein und das Baltikum. In: Eduard Mühle, Norbert Angermann (Hgg.): Riga im Prozeß der Modernisierung. Studien zum Wandel einer Ostseemetropole im 19. und frühen 20. Jahrhundert. Marburg 2004, S. 211–230.

4 Das Forschungsprojekt wird von der Autorin am Collegium Carolinum, Forschungsinstitut für die Geschichte Tschechiens und der Slowakei, im Rahmen eines entstehenden Handbuchs zur Religions- und Kirchengeschichte im 20. Jahrhundert bearbeitet. Mehr Informationen zu diesem Projekt finden sich unter <https://www.collegium-carolinum.de/forschung/forschungen/religionsgeschichte/projekt-a-2>, 13.4.2019.

und den Bestrebungen geprägt, eine nationale Trennung der Kirchenstrukturen herbeizuführen.[5]

Auch der GAV behandelte den tschechischen und den slowakischen (sowie karpato-ukrainischen) Landesteil separat, entsprechend der jeweiligen kirchlichen Gegebenheiten. In diesem Beitrag wird nur die Arbeit des GAV im slowakischen Landesteil in den Blick genommen, die weitgehend unabhängig von den Aktivitäten des GAV im tschechischen Landesteil verlief und besonders durch die erwähnten Nationalitätenkonflikte in der lutherischen Kirche geprägt war. Gefragt wird insbesondere nach dem Verhältnis von konfessionellen, nationalen und politischen Interessen, die der GAV in dieser Zeit auf dem Gebiet der Slowakei verfolgte. Im Mittelpunkt steht dabei die Tätigkeit der führenden Vertreter des GAV: des Vorsitzenden des sogenannten Centralvorstands Franz Rendtorff (1860–1937) und des Generalsekretärs Bruno Geißler (1875–1961). Es handelt sich hierbei noch nicht um eine abgeschlossene Studie, sondern vielmehr um die Präsentation einiger erster Ergebnisse aus dem Projekt. Dieses stützt sich vor allem auf den Archivbestand des GAV, der im Evangelischen Zentralarchiv Berlin zugänglich ist.

Das Deutsche Reich und der GAV nach dem Ersten Weltkrieg

Die Entwicklung des GAV war eng mit dem Deutschen Kaiserreich verbunden.[6] Gemeinsame Interessen des Staates und des GAV lassen sich spätestens um die Wende zum 20. Jahrhundert beobachten. Ab dieser Zeit kann man davon sprechen, dass neben konfessionellen auch (deutsch-)nationale Interessen eine Rolle in der Arbeit des GAV spielten. Zu einer Zusammenarbeit mit

5 Siehe unter anderen: Michal Schvarc: Zwischen Renationalisierung und staatlicher Integration. Zur Kirchenorganisation der evangelischen Deutschen in der Zips nach dem Ersten Weltkrieg. In: Rainer Bendel, Robert Pech, Norbert Spannenberger (Hgg.): Kirche und Gruppenbildungsprozesse deutscher Minderheiten in Ostmittel- und Südosteuropa 1918–1933. Münster 2015, S. 137–146; Milena Sokolová: Nacionálna otázka v Evanjelickej a. v. cirkvi na Slovensku v medzivojnovom období [Die nationale Frage in der Evangelisch-lutherischen Kirche A. B. in der Slowakei in der Zwischenkriegszeit]. In: Jan Mervart, Jiří Štěpán (Hgg.): České, slovenské a československé dějiny 20. století. Osudové osmičky v našich dějinách [Tschechische, slowakische und tschechoslowakische Geschichte im 20. Jahrhundert. Die schicksalhaften Achter in unserer Geschichte]. Ústí nad Orlicí, Hradec Králové 2008, S. 69–76. Zur nationalen Trennung der Kirche – der Gründung der Deutschen Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei – kam es erst 1939 unter den veränderten politischen Bedingungen des sogenannten Slowakischen Staates.

6 Es waren nicht zuletzt auch die politischen Rahmenbedingungen des Deutschen Kaiserreichs, die die positive Entwicklung des Vereins ermöglichten, vgl. Friedrich: Der evangelische Gustav-Adolf-Verein und das Baltikum, S. 216.

staatlichen Stellen kam es schließlich im Ersten Weltkrieg.[7] In dieser Zeit kam es zu einem besonderen Aufschwung der Arbeit des GAV, denn bedeutende, von ihm unterstützte evangelische Gemeinden lagen nun in den umkämpften Gebieten.[8] So bedeutete auch die deutsche Kriegsniederlage einen tiefen Einschnitt in die Arbeit des Hilfswerks. Es folgte ein Neustart und eine Neuorientierung der sogenannten Diasporahilfe des GAV, der Unterstützung evangelischer Gemeinden, die in Gebieten lagen, die überwiegend nicht protestantisch waren. In den Fokus rückten nun vor allem deutsche protestantische Gemeinden, die entweder in den von Deutschland verlorenen Gebieten (beispielsweise in Elsass-Lothringen und Teilen Westpreußens) oder in den früheren Gebieten der österreichisch-ungarischen Monarchie in Ost-/Ostmittel- und Südosteuropa lagen. Es handelte sich dabei oft um Gemeinden, die sich aus Sicht des GAV in einer „doppelten Diaspora" befanden – sowohl in konfessioneller als auch in nationaler Hinsicht.

Die Zusammenarbeit des GAV und deutscher staatlicher Stellen setzte sich auch in der Weimarer Republik verstärkt fort. Die Interessen, die der Staat in seiner Politik gegenüber der deutschen Bevölkerung im Ausland verfolgte, und die Anliegen der Auslandsarbeit der evangelischen Landeskirchen wiesen in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg Parallelen auf.[9] Sowohl staatliche als auch kirchliche Akteure lehnten den Versailler Vertrag ab und arbeiteten auf eine Stärkung der deutschen Bevölkerung im Ausland hin.[10] Die Tätigkeit der evangelischen Landeskirchen und damit auch des GAV im Ausland war nicht nur religiös motiviert, sie wurde zunehmend auch als „Dienst am deutschen

7 Beispielsweise erhielt der GAV vielfältige Hilfe des deutschen Militärs bei den zahlreichen Reisen seiner Vertreter ins Baltikum, die dazu dienten, eine breit angelegte Unterstützungsarbeit des GAV für die dortige deutsche lutherische Bevölkerung aufzubauen – ein Vorhaben, das ebenso im Interesse des deutschen Staates war und das auch in der Weimarer Republik verstärkt fortgeführt wurde. Friedrich: Der evangelische Gustav-Adolf-Verein und das Baltikum, S. 221. Zudem erhielt der GAV (neben anderen Institutionen) vermehrt Gelder vom Auswärtigen Amt für die Unterstützung von Auslandsschulen mit deutschen Schüler/innen und deutschem Sprachunterricht, vgl. Bauer: Protestantismus und Deutschtum, S. 58.

8 Vgl. Friedrich: Der evangelische Gustav-Adolf-Verein und das Baltikum, S. 216, S. 221.

9 Zur engen Zusammenarbeit des deutschen Staates und des GAV in der Weimarer Republik vgl. Bauer: Protestantismus und Deutschtum, S. 58–62.

10 Zur auswärtigen kulturpolitischen Zusammenarbeit des Deutschen Reichs und den evangelischen Landeskirchen vgl. Roland Löffler: Protestantismus und Auslandsdeutschtum in der Weimarer Republik und dem Dritten Reich. Zur Entwicklung von Deutschtumspflege und Volkstumstheologie in Deutschland und den Deutsch-evangelischen Auslandsgemeinden unter besonderer Berücksichtigung des „Jahrbuchs für Auslandsdeutschtum der Evangelischen Kirche" (1932–1940). In: Michael Geyer, Hartmut Lehmann (Hgg.): Religion und Nation – Nation und Religion. Beiträge zu einer unbewältigten Geschichte. Göttingen 2004, S. 298–335.

Volkstum“ verstanden.[11] Durch die Stärkung und Verbreitung „deutschen Kulturguts“ sollte eine Assimilierung der deutschen Bevölkerung an die jeweilige Mehrheitsbevölkerung (im vorliegenden Fall etwa eine als bedrohend dargestellte Slowakisierung) verhindert werden. Ideologisch unterfüttert wurden diese Aktivitäten durch eine von evangelischen Theologen Anfang der 1930er-Jahre entworfene „Volkstumstheologie“, die auf der Idee der Einheit von Volk und Glauben basierte.[12] Das Zusammengehen der staatlichen Interessen mit denen der evangelischen Landeskirchen sowie deren Zusammenarbeit im Ausland endeten in den späten 1930er-Jahren – nach dem Kriegsausbruch und mit der fortschreitenden nationalsozialistischen Antikirchenpolitik, die den kirchlichen Einfluss auch im Ausland zurückdrängte. Die „Volkstumsarbeit“ wurde in diesem Zeitabschnitt vollständig von der NSDAP beziehungsweise staatlichen Stellen übernommen.[13]

Kirchliche Neuordnung und Wiederaufnahme der GAV-Arbeit in der Slowakei

Auf dem Territorium der Slowakei war der GAV bereits seit dem 19. Jahrhundert aktiv; es bestanden gute Kontakte zu den evangelischen Geistlichen. Nach dem Ersten Weltkrieg veränderten sich die Rahmenbedingungen jedoch grundsätzlich. Die österreichisch-ungarische Monarchie, deren Teil das Gebiet der Slowakei unter der Bezeichnung Oberungarn gewesen war, existierte nicht mehr. Stattdessen wurde die Slowakei Teil der neu gegründeten Tschechoslowakischen Republik. Diesen politischen Grenzverschiebungen folgte, wie bereits erwähnt, eine Anpassung der kirchlichen Strukturen. In der Slowakei gründete sich die Evangelisch-Lutherische Kirche A. B. in der Slowakei, die – mit sehr wenigen Ausnahmen – alle lutherischen Gemeinden auf dem Gebiet der Slowakei einschloss.[14] Durch die Grenzverschiebungen hatten sich

11 Ebenda, S. 306.
12 Ebenda, S. 316–324.
13 Ebenda, S. 330f.
14 Karl Schwarz: Der Untergang der Donaumonarchie und seine Auswirkungen auf den Protestantismus. Ein Überblick. In: Peter Švorc, Michal Danilák, Harald Heppner (Hgg.): Veľká politika a malé regióny. Malé regióny vo veľkej politike, veľká politika v malých regiónoch. Karpatský priestor v medzivojnovom období (1918–1939) [Große Politik und kleine Regionen. Kleine Regionen in der großen Politik, große Politik in kleinen Regionen. Der Karpatenraum in der Zwischenkriegszeit (1918–1939)]. Prešov, Graz 2002, S. 30–48; Peter Švorc: Slovenskí evanjelici v prvých troch desaťročiach 20. storočia [Die slowakischen Protestanten in den ersten drei Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts]. In: David P. Daniel (Hg.): Evanjelici a evanjelická teológia na Slovensku [Protestanten und protestantische Theologie in der Slowakei]. Bratislava 1999, S. 214–232.

jedoch auch die Nationalitätenverhältnisse gewandelt: In der nunmehr slowakischen Mehrheitsbevölkerung fanden sich Ungarn und Deutsche als Minderheiten wieder. Eine bedeutende Anzahl deutscher Protestanten gab es nun in drei Senioraten der neuen Kirche: im Pressburger,[15] Zipserstädter sowie im Subkarpathischen Seniorat.

Die ersten beiden Jahrzehnte des Bestehens der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Slowakei waren durch heftige Nationalitätenkonflikte gekennzeichnet. Es waren vor allem deutsche evangelische Geistliche, die die slowakische Dominanz in der neuen Kirche beklagten und eine autonome deutsche Kirchenorganisation anstrebten. Die Abtrennung der deutschen Gemeinden und die Schaffung einer Deutschen Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei sollten sie jedoch erst 1939, nach der Gründung des Slowakischen Staates, erreichen.[16]

Wie sahen vor diesem Hintergrund also die Aktivitäten des GAV in der Slowakei in den Jahren nach dem Ersten Weltkrieg aus? Schon kurz nach dem Ersten Weltkrieg nahm der Centralvorstand des GAV die Kontakte zu den Partnergemeinden in der Slowakei wieder auf. Die Unterstützung slowakischer Protestanten verzögerte sich jedoch zunächst: Schuld daran war die zu diesem Zeitpunkt noch unklare kirchliche Situation auf dem Gebiet der Slowakei. Die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Slowakei befand sich noch in der Gründungsphase. Für den GAV war zu diesem Zeitpunkt noch nicht abzuschätzen, wie sich diese Kirche ihm gegenüber positionieren würde. Im Centralvorstand des GAV wurde befürchtet, dass sich diese neue Kirche ebenso ablehnend ihm gegenüber verhalten könnte wie die neu gegründete Kirche im tschechischen Landesteil. So herrschte im Centralvorstand des GAV zunächst Unklarheit darüber, ob eine weitere Unterstützung der Gemeinden dieser Kirche in Zukunft überhaupt möglich sein würde.[17] Grundsätzlich ging der GAV damals davon aus, dass es in der Slowakei sogar zu einer größeren Bedürftigkeit der Gemeinden – und zwar vor allem der slowaki-

15 In Bratislava wurden zwei getrennte Seniorate geschaffen: ein slowakisches und ein deutsch-magyarisches. Alle anderen Seniorate waren national gemischt, wobei es allerdings Trennungsbestrebungen gab.

16 Andreas Metzl: Gründung und Untergang der „Deutschen Evangelischen Kirche A. B. in der Slowakei" mit besonderer Berücksichtigung der Preßburger Gemeinde (1918–1945). In: Karpaten-Jahrbuch 62 (2011), S. 79–89.

17 An den späteren Bischof Juraj Janoška schrieb der Vorsitzende des GAV Rendtorff: „Angesichts der ablehnenden Haltung, welche die Evangelisch-Lutherische Kirche Böhmens und Mährens neuerdings unsrer Organisation gegenüber eingenommen hat, halte ich es für erforderlich, vor weiterem authentisch festzustellen, ob die lutherische Slowakeikirche ihre Beziehungen zu unserer Organisation aufrecht zu halten wünscht." EZAB 2001/6312, Bestand 2001 Gustav-Adolf-Werk (vor 1945), Franz Rendtorff an Juraj Janoška, 17.1.1920.

schen[18] – kommen würde, wenn die neue Tschechoslowakische Republik die staatlichen Zuschüsse für die Kirchen streichen würde oder aber, falls sich die Gemeinden in national verfasste Kirchen aufspalten würden. Dies, so rechnete der GAV, würde vor allem bei den slowakischen Gemeinden, die in der Regel weniger vermögend waren,[19] zu großer Hilfsbedürftigkeit führen.[20]

Die Zeit der Unsicherheit über die zukünftigen Beziehungen wurde 1920 beendet, als slowakische Geistliche klarstellten, dass das Verhältnis zwischen der mittlerweile neu gegründeten Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Slowakei und dem GAV weiterhin eng sein werde. So teilte auch der slowakische Pfarrer (und spätere Bischof) Juraj Janoška (1856–1930) dem Vorsitzenden des Centralvorstandes des GAV Franz Rendtorff mit:

> Unsere evangelische Kirche A. B. in der Slowakei will und wird ihre Beziehungen zu den deutschen Glaubensbrüdern und also auch zum Gustav-Adolf-Verein aufrechterhalten und pflegen wie immer bisher. Sie kann und will auch nicht vergessen aller der Wohltaten, die unsern Kirchengemeinden von Seiten Ihrer Organisation zuteil geworden sind.[21]

Nachdem die Beziehungen des GAV zur Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Slowakei geklärt waren, konnten Spendengelder, die der GAV bereits vor dem Krieg slowakischen Gemeinden zugesagt hatte, die jedoch wegen des Krieges nicht ausbezahlt werden konnten, verteilt werden.[22] Als der GAV 1926 nach überstandener Wirtschaftskrise schließlich wieder höhere finanzielle Unterstützung leisten konnte, erweiterte er auch den Kreis der von ihm geförderten slowakischen Gemeinden. So wurde beispielsweise die Gemeinde in Rosenberg (sk. Ružomberok, ung. Rózsahegy), die dem GAV von Bischof Janoška zur Unterstützung vorgeschlagen worden war, mehrere Jahre lang

18 Wenn in diesem Beitrag von slowakischen, deutschen oder ungarischen Gemeinden in der Slowakei die Rede ist, geht dies auf die Selbstbeschreibung der Gemeinden bzw. die Wahrnehmung des GAV zurück. Es muss davon ausgegangen werden, dass die jeweiligen Gemeinden eine Mehrzahl von Mitgliedern, die sich zur slowakischen, deutschen bzw. ungarischen Nationalität bekannten, jedoch tatsächlich auch Mitglieder anderer Nationalitäten hatten. Da letztere nicht zuletzt aufgrund der damaligen kirchenpolitischen Interessen in historischen Dokumenten kaum sichtbar sind, ist eine genaue Einschätzung der interethnischen Verhältnisse in Gemeinden bislang schwierig.

19 Das Vermögen der lutherischen Kirche, etwa der Besitz von Gebäuden etc., war äußerst ungleich zwischen den deutschen (und ungarischen) sowie den slowakischen Gemeinden verteilt. Dieser Umstand verschärfte den Konflikt um die Neuorganisation der Kirchenstrukturen nach nationalen Kriterien.

20 EZAB 2001/6312, „Unterredung mit Senior Daxer am 29. Okt. 1919“, von Bruno Geißler.

21 EZAB 2001/6312, Georg [Juraj] Janoška an Franz Rendtorff, 31.1.1920.

22 EZAB 2001/6312, Franz Rendtorff an Juraj Janoška, 15.11.1920; Juraj Janoška an Franz Rendtorff, 29.11.1920.

gefördert.[23] Auch in den 1930er-Jahren wurden mit Descheritz (sk. Dežerice, ung. Dezsér), Horná Slatina (heute Slatina nad Bebravou, ung. Felsőszalatna), Ungwar (sk., ukr. Užhorod, ung. Ungvár), Trentschin-Teplitz (sk. Trenčianske Teplice, ung. Trencsénteplic) und Rokycany (ung. Berki) weiterhin einige slowakische beziehungsweise mehrsprachige Gemeinden gefördert. Es handelte sich dabei in erster Linie um finanzielle Unterstützung beim Kirchenbau beziehungsweise bei der Abbezahlung der Schulden des Kirchenbaus sowie beim Bau von Schulgebäuden.[24]

Dass die guten Beziehungen zwischen dem GAV und slowakischen Gemeinden vor dem Ersten Weltkrieg in der Zwischenkriegszeit nachwirkten, zeigt sich auch daran, dass in den Jahren der schweren Wirtschaftskrise, als der GAV kaum handlungsfähig war und nur mit Mühe die Arbeit seines Centralvorstands aufrechterhalten konnte, Gelder zu seiner Unterstützung im Ausland gesammelt wurden, so auch in der Slowakei von slowakischen Gemeinden. So schickten unter anderem Bischof Janoška und der Bischof des Westlichen Kirchenbezirks Samuel Zoch (1882–1928) in ihren Gemeinden gesammelte Gelder an den Centralvorstand des GAV nach Deutschland.[25] Dieses Beispiel zeigt gleichzeitig, dass das Verhältnis zwischen dem GAV und den von ihm unterstützten Gemeinden nicht einseitig war: Unterstützung ging nicht ausschließlich vom GAV an bedürftige Gemeinden, sondern verlief in einigen, selteneren Fällen auch umgekehrt.

Konfliktreiche Gaben – deutsche vs. slowakische Gemeinden

Schaut man sich jedoch das Gesamtbild an, so wird schnell klar, dass die Unterstützung für slowakische (und ferner auch ungarische reformierte) Gemeinden nur einen sehr kleinen Teil der Fördergelder des GAV, die in der Zwischenkriegszeit in die Slowakei flossen, ausmachte.[26] Der weitaus größere Teil der Unterstützung richtete sich an deutsche Gemeinden in der Slowakei. Ein wichtiger regionaler Förderschwerpunkt des GAV war die Zips – die Region

23 EZAB 2001/6312, Juraj Janoška an Franz Rendtorff, 29.3.1926.

24 EZAB Z 2259 A, Evangelischer Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (Hg.): Unterstützungsplan für das Jahr 1932 (Handschrift für die Vereinsvorstände). Leipzig 1932, S. 48; EZAB Z 2259 A, Evangelischer Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (Hg.): Ergänzung zum Unterstützungsplan von 1932 für das Jahr 1934. Leipzig 1934, S. 11f.; EZA, 2001/6313, Dušan Fajnor an Franz Rendtorff, 15.4.1931; und Franz Rendtorff an Dušan Fajnor, 6.5.1931.

25 EZAB 2001/6312, Juraj (Georg) Janoška an Franz Rendtorff, 20.10.1923; EZAB 2001/6312, Bruno Geißler an Samuel Zoch, 22.12.1925.

26 Siehe die jährlichen Unterstützungspläne des GAV, beispielsweise: EZAB Z 2259 A, Evangelischer Verein der Gustav-Adolf-Stiftung (Hg.): Unterstützungsplan für das Jahr 1932 (Handschrift für die Vereinsvorstände). Leipzig 1932, S. 46–48.

in der nordöstlichen Slowakei, in der besonders viele deutsche evangelische Gemeinden lagen. Versucht man, den praktischen Ablauf der Unterstützungsmaßnahmen genauer nachzuvollziehen, stößt man schnell darauf, dass dieser in der Zwischenkriegszeit umstritten war. Der bereits erwähnte Nationalitätenkonflikt in der evangelisch-lutherischen Kirche der Slowakei hatte vor der Arbeit des GAV nicht haltgemacht. Die Auseinandersetzungen drehten sich vor allem um die Fragen, über welche Zwischenstellen GAV-Gelder in die Slowakei transferiert werden sollten und welche Gemeinden profitieren sollten. Dabei lief die Konfliktlinie vor allem zwischen slowakischen und deutschen Stellen beziehungsweise Gemeinden; ungarische standen im Hintergrund und spielten gegebenenfalls eine Rolle als taktische Kooperationspartner der deutschen Seite.

In der Regel übermittelte der GAV in den 1920er-Jahren Gelder in die Slowakei, indem er diese an seine dortige Partnereinrichtung, die Allgemeine Hilfsanstalt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Slowakei, als zentrale Stelle transferierte. Von dort aus wurden die Gelder sodann nach den Vorgaben des GAV an die verschiedenen bedürftigen Gemeinden weitergeleitet.[27] Die Allgemeine Hilfsanstalt wurde von dem slowakischen Pfarrer Otto Škrovina (1877–1939) in Turz-Sankt Martin (sk. Turčiansky Svätý Martin, seit 1950 Martin, ung. Turócszentmárton) geleitet. Škrovina setzte sich für eine fortwährende enge Zusammenarbeit seiner Einrichtung mit dem GAV ein. Dass diese wichtige zentrale Mittelstelle in slowakischer Hand sei, wurde von einigen deutschen Geistlichen in der Slowakei kritisiert. Eine Rolle spielte dabei sicherlich auch, dass Škrovina politisch für die Slowakische Nationalpartei aktiv war; er war auch an der Martiner Deklaration beteiligt gewesen, in der sich slowakische Vertreter nach dem Ende des Ersten Weltkriegs für einen Staat mit den Tschechen ausgesprochen hatten. Die Beschwerden von deutschen Pfarrern über die Allgemeine Hilfsanstalt, die beim Centralvorstand des GAV eingingen, zeugen vor allem von Misstrauen und dem Unwillen zu einer guten Zusammenarbeit. Es ging in den Beschwerden etwa darum, dass die Allgemeine Hilfsanstalt angeblich keine oder zu wenige Informationen an die Gemeinden weitergebe und wenn, dann nur auf Slowakisch.[28] Auch die praktische Abwicklung der Weiterleitung der Gelder durch die Allgemeine Hilfsanstalt an die Gemeinden wurde kritisiert.[29] Den Centralvorstand erreichte auch das Gerücht, dass die vom GAV an Geistliche slowakischer Nationalität

27 Vgl. z. B. die Abwicklung der Unterstützungszahlungen in die Slowakei in der zweiten Hälfte der 1920er-Jahre in EZAB 2001/6313.
28 EZAB 2001/6313, Pfarrer Wagner an Bruno Geißler, 31.1.1930.
29 Ebenda.

gesendeten Gelder von diesen nicht an deutsche Gemeinden weitergeleitet würden. Der Centralvorstand wies solche Beschwerden als völlig unbegründet zurück.[30]

Es gab seitens des GAV jedoch auch Bestrebungen, den deutschen Gemeinden in der Slowakei Gelder auf direktem Wege, also nicht über die Allgemeine Hilfsanstalt, zukommen zu lassen. Beispielsweise richtete der GAV 1925 zusätzlich einen allgemeinen Unterstützungsfonds für die deutschen Gemeinden der Zips ein und empfahl mehreren seiner Hauptverbände, die von ihnen gesammelten Spenden vorrangig in diesen Fonds einzuzahlen.[31] Ebenso gab es unter deutschen Geistlichen in der Slowakei Überlegungen, einen eigenen, lokalen GAV-Zweigverein zu gründen, der mit dem GAV in Deutschland kooperieren und damit auch Spendengelder direkt in Empfang nehmen könnte. Dies wurde jedoch vom Vorsitzenden des Centralvorstands mit dem Argument abgelehnt, mit der Allgemeinen Hilfsanstalt in der Slowakei beständen gute Beziehungen, die der GAV nicht durch eine Neugründung gefährden wolle.[32] Trotz der negativen Rückmeldung des Centralvorstands wurde an der Idee eines eigenen GAV-Zweigvereins festgehalten. Lokale GAV-Vereine gab es etwa auch im tschechischen Landesteil und in Österreich. Anfang der 1930er-Jahre wurde die Gründung eines solchen Vereins nochmals von Pfarrer Georg Wagner (1889–1967) aus Leutschau (sk. Levoča, ung. Lőcse) vorangetrieben, wenn auch erfolglos. Es war kein Geheimnis, dass es dabei darum ging, Mittel an den slowakischen Geistlichen und ihren Gemeinden vorbeizuschleusen und die deutsche Bevölkerung in der Slowakei zu stärken.[33] Der Generalsekretär des GAV Bruno Geißler hatte nichts gegen dieses Ziel einzuwenden; er riet jedoch davon ab, es auf diesem Weg zu erreichen. Mit der übernationalen Verfasstheit des GAV argumentierend wies er darauf hin,

> dass niemand die Slowaken hindern könne, nach dem deutschen Beispiel gleichfalls Gustav Adolf-Vereine zu gründen und dann sämtliche gegründete Vereine in der Slowakei zu einem Hauptverein zusammenzufassen, in dem sie die Mehrheit hätten, denn man dürfe den Gustav Adolf-Verein um seiner ökumenischen Grundlage willen nicht national einengen.[34]

30 EZAB 2001/6312, vgl. die Korrespondenz zwischen Max Schelter und Bruno Geißler vom September/Oktober 1927.
31 EZAB 2001/6312, [Rendtorff?] an Albert Kübecher, 24.2.1925.
32 EZAB 2001/6312, Kirchenrat [Wilhelm?] Ziegenspeck an den Hohen Zentralvorstand des evang. Vereines der Gustav-Adolf-Stiftung, 30.6.1928; Franz Rendtorff an Kirchenrat [Wilhelm?] Ziegenspeck, 20.7.1928.
33 EZAB 2001/1194, Notiz „Aufnahme der Gustav Adolf-Vereinsarbeit i. d. Slowakei", von Bruno Geißler, November 1932.
34 Ebenda.

Einen Weg, wie GAV-Gelder direkt und ausschließlich deutschen Gemeinden in der Slowakei zugutekommen konnten, fand man schließlich 1933 mit der Gründung des Deutschen Evangelischen (Volks-)Bunds für die Slowakei (auch Deutscher Evangelischer Volksbund in der Slowakei), ein erster Zusammenschluss deutscher evangelischer Gemeinden in der Zips und gleichzeitig ein Schritt in Richtung der nationalen Trennung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Slowakei. Es war Geißler selbst, der diesen Weg vorgeschlagen und angeboten hatte, dem neuen Bund eine GAV-Kasse zuzuordnen.[35]

Verschmelzung von kirchlichen und nationalen Interessen

Der GAV stand dem Bestreben deutscher Gemeinden, sich gegen eine angebliche „Bedrohung durch eine Unterwanderung durch zuziehende Slowaken" zur Wehr zu setzen, wohlwollend gegenüber und unterstützte die deutschen Geistlichen dabei. Gleichzeitig unterstützte der GAV damit die Bestrebungen deutscher Geistlicher zur Spaltung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in national verfasste Kirchen. Eine der ersten Aktivitäten des Deutschen Evangelischen Volksbunds, die der GAV finanziell förderte, war eine Pfarr-Freizeit, die die Gründung einer eigenen deutschen Kirche in der Slowakei zum Thema hatte.[36]

In den Quellen finden sich weitere Hinweise auf nationalpolitische Aktivitäten des GAV, besonders seines Generalsekretärs Geißler, in den 1930er-Jahren in der Slowakei, die den eigentlichen Vereinszweck – die Unterstützung evangelischer Diasporagemeinden unabhängig von nationalen Gesichtspunkten – überschritten. Geißler stand etwa in engem Austausch mit dem bereits erwähnten Pfarrer Wagner aus Leutschau, dessen äußerst deutsch-nationalistische Gesinnung und Ablehnung alles Slowakischen sich unschwer in seinen Briefen erkennen lassen. Geißler leitete Wagner Artikel aus den deutschnationalen *Eisernen Blättern* weiter, damit dieser die Texte in der *Karpathen-Post* veröffentlichen könne.[37] Es handelte sich dabei um eine Platzierung deutschnationaler beziehungsweise nationalistischer Inhalte in der deutschsprachigen Zeitung der Zips, jedoch auch um eine verdeckte Unterstützung des Generalsekretärs Geißler einer deutschen evangelischen Kirche in der Slowakei, da in diesen Artikeln unter anderem das „Reinhalten des Volkstums auch in der Kirche"[38] propagiert wurde.

35 Ebenda; EZAB 2001/144, Bruno Geißler an Emmerich Varga, 16.11.1933; Emmerich Varga an Bruno Geißler, 29.11.1933.
36 EZAB 2001/144, Notiz des Deutschen Konsulats in Pressburg/Bratislava, 20.9.1933.
37 EZAB 2001/6313, Bruno Geißler an Wagner, 9.2.1930.
38 EZAB 2001/6313, vgl. Artikel aus den *Eisernen Blättern* vom 19.1.1930, den Geißler Wagner zukommen ließ.

Wie in anderen Ländern so kam es auch in der Slowakei zu einer engen Kooperation des GAV mit dem Auswärtigen Amt. Mit dem Auswärtigen Amt, insbesondere den deutschen Konsulaten in Pressburg (sk. Bratislava, ung. Pozsony) und Kaschau (sk. Košice, ung. Kassa), tauschte der GAV vertrauliche Informationen über die Lage in der Slowakei aus und arbeitete eng zusammen bei dem Bemühen, deutsche Schulen in der Slowakei zu gründen beziehungsweise zu erneuern oder zu verhindern, dass ehemals deutsche Schulen von Slowaken übernommen würden.[39] Geißler nutzte dafür seine guten Kontakte zu evangelischen Geistlichen.[40] Der Bildungsbereich war traditionell ein wichtiges Feld, auf dem sich der GAV engagierte. Im Fall der Slowakei der Zwischenkriegszeit – besonders ab Ende der 1920er-, Anfang der 1930er-Jahre – schien jedoch gerade die Stärkung des Deutschtums und die Zurückdrängung des Slowakischen im Schulbereich eine zentrale Motivation sowohl des Auswärtigen Amts als auch des GAV gewesen zu sein. Die Zusammenarbeit des GAV mit staatlichen Stellen war dabei nicht nur auf das Auswärtige Amt beschränkt. Gisa Bauer hat darauf hingewiesen, dass das Reichsinnenministerium in der Zwischenkriegszeit Beträge in Höhe von mehreren Millionen Mark an den GAV zur Förderung Deutscher im Ausland zahlte.[41] Wieviel davon in die Slowakei floss und wozu dieses Geld konkret verwendet wurde, sind bislang offene Fragen.

Die Tatsache, dass der GAV in der Zwischenkriegszeit in der Slowakei sowohl deutsche kirchen- und nationalpolitische Ziele verfolgte als auch slowakische und ungarische Gemeinden – wenn auch in geringem Umfang – förderte, missfiel insbesondere einigen deutschen Akteuren, die den GAV als deutschen Verein gerne als Förderer ausschließlich deutscher Gemeinden und Interessen gesehen hätten. Kritiker forderten, der GAV solle seine Unterstützung von slowakischen und ungarischen Gemeinden von deren Einstellung gegenüber deutschen Interessen abhängig machen, die Zurverfügungstellung der Spendengelder also als Druckmittel verwenden.[42] Der Pressburger Senior

39 Ein Beispiel ist das gemeinsame Bemühen des GAV und des Auswärtigen Amts um eine deutsche Schule in Kaschau in der ersten Hälfte der 1930er-Jahre. Vgl. die Korrespondenz zwischen GAV-Generalsekretär Bruno Geißler und dem Auswärtigen Amt in EZAB 2001/3920.

40 Vgl. u. a. die Korrespondenz von Geißler mit Senior Emmerich Varga von Deutschendorf (sk. Poprad, ung. Poprád) und dem Pfarrer von Ratzersdorf (sk. Rača/Račištorf, ung. Récse, heute Stadtteil von Bratislava) Desider Alexy. EZAB 2001/3920, Bruno Geißler an Desider Alexy, 26.2.1934; EZAB 2001/3920, Bruno Geißler an Emmerich Varga, 23.6.1934.

41 Bauer: Protestantismus und Deutschtum, S. 58.

42 EZAB 2001/6312, Notiz „Unterredung mit Senior Daxer am 29. Okt. 1919“, von Bruno Geißler. Rendtorff sah einen Konflikt auf den GAV zukommen, sollte er dieser Forderung folgen. Er war jedoch der Meinung, die deutsche „nationale Ehre verlangt solche Stellungnahme“. Vgl. ebenda. In den überlieferten Dokumenten der folgenden Jahre gibt es jedoch keine Hinweise darauf, dass der GAV die zu unterstützenden slowakischen und ungarischen Gemeinden nach diesem Kriterium auswählte.

Carl Eugen Schmidt (1865–1948) forderte, die Vergabe von Stipendien für ein Theologiestudium in Deutschland an Studenten slowakischer Nationalität komplett zu streichen.[43] Schließlich gab es auch Stimmen, die forderten, dass die Gelder des GAV, die aus Deutschland stammen würden,[44] ausschließlich für deutsche Gemeinden in der Slowakei verwendet werden sollten. So beschwerte sich etwa der Vorsitzende des Vereins für das Deutschtum im Ausland, Hilmar von dem Bussche-Haddenhausen, nachdem er erfahren hatte, dass der GAV einem Bischof slowakischer Nationalität Geld für den „Bau einer slowakischen Kirche" überwiesen habe, während

> die deutsch-protestantische Kirche vom Gustav Adolf-Verein eine Ablehnung erfahren [hatte], obwohl sie das Geld sehr nötig hätte. […] Wenn auch der Gustav Adolf-Verein alle protestantischen Kirchen unterstützt, so sollten doch m. E. die aus Deutschland stammenden Gelder in erster Linie dem protestantischen Deutschtum zukommen.[45]

Letztere beiden Forderungen lehnte der GAV sehr bestimmt ab. Dafür lassen sich mehrere Gründe ausmachen: Was die Vergabe von Stipendien anging, so wurde im Centralvorstand des GAV befürchtet, dass, falls der GAV keine Stipendien mehr an slowakische Studenten vergeben würde, diese vermehrt in Großbritannien studieren würden – denn auch die anglikanische Kirche lockte Studenten mit Stipendien. Im Centralvorstand des GAV wurde dies als konkurrierender Einfluss wahrgenommen, den es möglichst zu verhindern galt. Es ging dem GAV demnach unter anderem auch darum, eine gewisse Kontrolle *über* und Einflussmöglichkeit *auf* die slowakischen protestantischen Kreise in der Slowakei zu erhalten.[46]

Der Kontakt zu slowakischen und ungarischen Gemeinden in der Slowakei und deren fortgesetzte Förderung sei, wie Generalsekretär Geißler selbst schrieb, nicht zuletzt hinsichtlich „taktischer Gesichtspunkte"[47] notwendig. Die Grundsätze der Arbeit des GAV wurden damit offiziell gewahrt, und der GAV konnte sich weiterhin als übernationales Hilfswerk darstellen und seinen damit verbundenen Handlungsspielraum und seine weitreichenden Einfluss-

43 Ebenda.

44 Tatsächlich stammten die Gelder, mit denen der GAV bedürftige Gemeinden unterstützte, nicht nur aus Deutschland. Auch Gemeinden aus den Niederlanden, der Schweiz, Skandinavien und Großbritannien schickten Spendengelder an den Centralvorstand des GAV.

45 EZAB 2001/6313, Hilmar von dem Bussche-Haddenhausen an Pfarrer D. Lang, 3.7.1929; Bruno Geißler an Hilmar von dem Bussche-Haddenhausen, 13.7.1929. Hervorhebung im Original.

46 EZAB 2001/6312, Notiz von Bruno Geißler.

47 EZAB 2001/6313, Bruno Geißler an Hilmar von dem Bussche-Haddenhausen, 13.7.1929.

möglichkeiten bewahren. So gesehen erscheint die fortwährende Unterstützung slowakischer und ungarischer Gemeinden auch als Deckmantel für das zu dieser Zeit überwiegende kirchliche, vor allem aber auch nationale Engagement des GAV zugunsten des Deutschtums in der Slowakei. Obwohl der GAV in der Zwischenzeit zwar einerseits versuchte, an den Prinzipien seiner Vereinsarbeit festzuhalten, muss er andererseits als ein Akteur gesehen werden, der der Losung „Einheit von Volk und Glauben" folgend an der Seite deutscher staatlicher Stellen verstärkt nationale Interessen verfolgte.

Between Confessional and National Interests. Reflections on the Involvement of the Gustav Adolf Association in Slovakia during the Interwar Period

(Abstract)

This article focuses on one of the oldest German Protestant relief organisations – the Gustav-Adolf-Werk, formerly known as the Gustav-Adolf-Verein (GAV). It sheds light on the activities of the GAV during the interwar period in Slovakia, where the organisation had supported Protestant communities for decades. While the general purpose of the GAV had been to support Protestant communities irrespective of their nationality, the author shows that after the First World War the GAV noticeably abandoned this principle in Slovakia when it started to grant relief primarily to German Protestant communities and to maintain German national interests in the region. In doing so, the GAV paralleled efforts of the German Reich concerning the German minority in Slovakia.

Zum Engagement des Gustav-Adolf-Vereins auf den Gebieten des heutigen Bosnien und Herzegowina, Kroatiens, Serbiens und Sloweniens in der Zeitspanne 1848–1945

Bestandsaufnahme und Forschungsdesiderate

ANGELA ILIĆ

Der Gustav-Adolf-Verein[1] – abgekürzt GAV – wurde 1832 in Leipzig unter dem Namen Gustav-Adolf-Stiftung gegründet. Als ältester protestantischer Diaspora-Hilfsverein in Deutschland hat er von Anfang an Protestanten und deren kirchliche Organisationen innerhalb und außerhalb der deutschen Territorien unterstützt. Der Verein trug den Namen des schwedischen Königs Gustav II. Adolf (1594–1632), der im Dreißigjährigen Krieg auf protestantischer Seite kämpfte und 1632 in der Schlacht bei Lützen im heutigen Bundesland Sachsen-Anhalt starb.

Auf dem für diesen Aufsatz ins Visier genommenen Gebiet war die Vielfalt der evangelischen Christen und ihrer Gemeinden in der zweiten Hälfte des 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts enorm. Die protestantischen Kirchengemeinden waren über diese Fläche sehr heterogen verteilt – mit besonders hoher Konzentration in Gebieten wie Slawonien, im Übermurgebiet (sl. Prekmurje) und in der Batschka. Zu den Protestanten zählten deutsch-, slowenisch-, ungarisch-, tschechisch-, slowakisch-, italienisch- und kroatischsprachige Christen. Zahlreiche ihrer Siedlungen waren durch Migrationswellen ab dem späten 18. Jahrhundert entstanden. Mit Ausnahme einzelner

1 Der Name der Organisation in Deutschland änderte sich mit der Zeit; heute heißt sie Gustav-Adolf-Werk. Da sie im Untersuchungszeitraum den Namen Gustav-Adolf-Verein trug, werden im vorliegenden Beitrag dieser Name und die Abkürzung GAV verwendet.

Dörfer bildeten die Protestanten meistens eine konfessionelle Minderheit und lebten neben Angehörigen anderer Konfessionen und Religionen in der Diaspora.[2] Unter den evangelisch-lutherischen Christen (im damaligen Wortgebrauch Evangelische Augsburgischen Bekenntnisses = A. B.) dominierten zahlenmäßig die Deutschsprachigen, unter den reformierten Christen (Evangelische Helvetischen Bekenntnisses = H. B.) die Ungarischsprachigen.

Im Gegensatz zur alphabetischen Auflistung der heutigen Länder im Titel des Beitrags werden die Beobachtungen im Folgenden geografisch geordnet: von Westen Richtung Süden, angefangen mit den von Slowenen historisch besiedelten Territorien. Denn die Reformation verbreitete sich in dieser Gegend – sowie in Teilen des heutigen Kroatien – bereits im 16. Jahrhundert.[3] Auch wenn drei Jahrhunderte später nicht viel davon übriggeblieben war, konnte man doch auf eine Art „protestantischen Erbes" zurückweisen, das im 19. und frühen 20. Jahrhundert – vor allem durch die deutschsprachigen evangelischen Pfarrer in Laibach (sl. Ljubljana), Ludwig Theodor Elze (1823–1900, in Laibach zwischen 1851 und 1865) und Ottmar Hegemann (1869–1917, in Laibach ab 1905) – wiederentdeckt und bekanntgemacht wurde.

Das Revolutionsjahr 1848 bedeutete auch für die Protestanten im Habsburgerreich eine Zäsur und brachte bedeutende Änderungen mit sich: Sie erhielten wichtige Rechte auf dem Weg zur Gleichberechtigung. Darunter wurden die seit dem josephinischen Toleranzpatent von 1781 geltenden Beschränkungen beim Bethausbau aufgehoben.[4] Diese Entwicklungen führten zu einer freieren Gestaltung der evangelischen kirchlichen Verhältnisse, was sich vor allem in der Gründung evangelischer Kirchengemeinden bemerkbar machte, die wiederum Pläne für Kirchen- und Schulbau schmiedeten. Auch der GAV engagierte sich und bot finanzielle Hilfe für den Bau der evangelischen Kirche in Laibach. Die Grundsteinlegung für die Christuskirche fand am 12. August 1850 statt, und das Gebäude wurde am 6. Januar 1852 feierlich eingeweiht.[5]

---

2 Für einen Überblick der Protestanten im heutigen Kroatien und Slowenien mit einer Typologie der dortigen Kirchengemeinden vgl. Angela Ilić: Die evangelischen Kirchen in Kroatien und Slowenien im langen 19. Jahrhundert. In: Gert Polster (Hg.): Ecclesia semper reformanda. Die protestantische Kirche im pannonischen Raum seit der Reformation. Teil 2. Schlaininger Gespräche 2017. Eisenstadt 2018, S. 141–156.

3 Vgl. u. a. die Werke von Antonio Miculian, Maja Ćutić Gorup, Žiga Oman, Luka Ilić und Sašo Jerše, besonders den Beitrag von Luka Ilić in diesem Band.

4 Vgl. Klaus Fitschen: Protestantische Minderheitenkirchen in Europa im 19. und 20. Jahrhundert. Leipzig 2008, S. 104.

5 Laibach in Oestreich (Illyrien). In: Dr. Karl Zimmermann, Karl Zimmermann (Hgg.): Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild und Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Brüder in der Zerstreuung. [Band 1.] Darmstadt 1860, S. 59–75.

Abbildung 23: Glocke auf dem Hof der evangelisch-lutherischen Kirche in Zagreb (© Angela Ilić/IKGS)

Eine zunehmende Zahl neu gegründeter Kirchengemeinden vernetzte sich mit dem GAV: Im Jahr 1854 gewährte der märkische Gustav-Adolf-Verein seine Unterstützung für die neu gegründete evangelische Gemeinde in Belgrad, damals im Fürstentum Serbien.[6]

Als Organisation war der GAV dezentralisiert: Die wichtigsten Bausteine in seiner Struktur stellten die Ortsvereine dar, die sich in regionalen beziehungsweise nationalen Vereinen zusammenschlossen. Der Centralvorstand und der Hauptsitz in Leipzig erfüllten eine Verwaltungsfunktion und koordinierten die Aktivitäten der Organisation.

Im Folgenden werden für das Gebiet jedes im Titel erwähnten Staates ausgewählte Beispiele aufgegriffen – mit möglichst unterschiedlichen Arten der Hilfe und Unterstützung durch den GAV. Ziel ist es, die vielfältige Tätigkeit der Organisation exemplarisch darzustellen und einen transnationalen Überblick zur Arbeit des GAV zu präsentieren. Der vorliegende Aufsatz

6 Hans Meyer: Die Diaspora der deutschen evangelischen Kirche in Rumänien, Serbien und Bulgarien. Potsdam 1901, S. 420.

dient zudem als Forschungsansporn für zukünftige Untersuchungen in diesem wissenschaftlich bisher wenig beachteten Themenfeld.

Der GAV und das heutige Slowenien

Das Territorium der heutigen Republik Slowenien besteht aus Regionen, die während der habsburgischen Doppelmonarchie einerseits zur österreichischen Reichshälfte gehörten – wie das Kronland Krain (sl. Kranjska), aber auch die Untersteiermark (sl. Spodnja Štajerska) sowie Teile des österreichischen Küstenlandes –, andererseits zur ungarischen Reichshälfte – wie die Slovenska krajina, heute Übermurgebiet. In diesen Regionen befanden sich bereits im 16. Jahrhundert zahlreiche evangelische Kirchengemeinden. Einige von ihnen wurden Ende des 18. Jahrhunderts „erneuert" – das heißt, laut Bestimmungen des Toleranzpatentes durften religiöse Zusammenkünfte wieder regelmäßig stattfinden und an bestimmten Orten Toleranzbethäuser errichtet werden. Die meisten wurden aber in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts neu gegründet. Die Mitglieder der Gemeinden in Laibach in der Krain, in den Städten Cilli (sl. Celje), Marburg (sl. Maribor) und Pettau (sl. Ptuj) sowie in anderen Orten in der Untersteiermark kamen überwiegend aus den Reihen des zugewanderten deutschen Bürgertums oder waren Handwerker, während im Übermurgebiet die ländlichen Gemeinden mit slowenischsprachigen (oder präziser gesagt mit Sprechern der regionalen Mundart Prekmurisch) und ungarischsprachigen Mitgliedern dominierten. Der Gustav-Adolf-Verein war in all diesen Gebieten aktiv.[7]

In der Krainer Hauptstadt Laibach bildeten die deutschsprachigen Protestanten eine kleine Minderheit, die sich sprachlich wie konfessionell von der mehrheitlich slowenischen katholischen Bevölkerung unterschied. Der erste Vorsitzende der um 1850 gegründeten und früher von Triest aus betreuten Kirchengemeinde,[8] der Geschäftsmann Gustav Heimann (1809–1870), führte einen intensiven Briefwechsel mit dem Centralvorstand des GAV in Leipzig und legte damit den Grundstein für ein langfristiges, freundschaftliches Verhältnis mit dem GAV.[9] Der Gustav-Adolf-Verein unterstützte bald den Bau des Kirchengebäudes sowie die 1855 von der Kirchengemeinde gegründete

7 Mehr dazu in Angela Ilić: „Podajmo si roke in srca!" Verska solidarnost nemških protestantov z evangeličani v slovenskih deželah 1856–1918 [„Öffnet Herz und Hand!" Religiöse Solidarität deutscher Protestanten mit Evangelischen in den slowenischen Ländern 1856–1918]. In: Stati inu obstati. Revija za vprašanja protestantizma [Stehen und bestehen. Zeitschrift für Protestantismus] (Oktober 2016) H. 23–24, S. 193–219, S. 306.

8 Vgl. u. a. Giovanni Carrari: Protestantesimo a Trieste dal 1700 al 2000 [Protestantismus in Triest von 1700 bis 2000]. Trieste 2002, S. 88.

9 Evangelisches Zentralarchiv Berlin (i. F.: EZAB) 200/1/4239, Laibach.

deutsche evangelische Schule. Die Schule musste wegen finanzieller Schwierigkeiten 1889 schließen. 1904 wollte die Gemeinde die Schule wiedereröffnen, indem sie argumentierte:

> […] die städtischen Schulen, besonders die Mädchenschulen sind derzeit überfüllt und bei dem radikalen slovenischen [sic!] Stadtregiment ist an eine Vermehrung der öffentlichen deutschen Schulen nicht zu denken und es darf bei Eröffnung auf [sic!] mindestens 40 evangelische Schulkinder und auf 30–50 Kinder aufgeklärter deutscher Katholiken gerechnet werden.[10]

Auf den Bittruf der Gemeinde nach 2.000 Kronen als Lehrerlohn empfahl der Centralvorstand der Kirchengemeinde, mit ihrem Anliegen erst den Deutschen Schulverein zu kontaktieren. Erst nachdem sich der Deutsche Schulverein für eine Zuwendung von 500 Mark für das Jahr 1905 verpflichtete, genehmigte der Österreichische Hauptverein des GAV 1.000 Kronen für drei Jahre.[11]

Die Solidarität mit den Laibacher Protestanten zeigte sich auf besondere Weise, nachdem ein schweres Erdbeben Laibach in der Osternacht im Jahr 1895 verwüstet hatte. Das evangelische Kirchengebäude sowie das Pfarrhaus wurden beschädigt, und die Kirche konnte nicht mehr benutzt werden. Der Turm brach zusammen und der Ostergottesdienst musste in einem Zelt gehalten werden. Der Gemeindevorstand schrieb einen Bittruf, der nicht nur an den GAV weitergeleitet, sondern auch in zahlreichen Zeitungen veröffentlicht wurde,[12] und Pfarrer Hans Jaquemar (1864–1953) reiste quer durch Europa, wo er von Venedig bis Schweden Geld für die Renovierungsarbeiten, insgesamt 30.000 fl. von GAV-Hauptvereinen, Zweigvereinen, Ortsvereinen und Frauenvereinen einsammelte.[13]

Ein weiteres Beispiel aus Slowenien betrifft das Dorf Gornji Slaveči (ung. Felsőcsalogány), damals im ungarischen Komitat Eisenburg (ung. Vas). Die evangelische Kirchengemeinde mit 1.500 Mitgliedern war eine Filialgemeinde von Bodonci (ung. Bodóhegy). Die windischsprachige[14] Gemeinde bestand überwiegend aus Ackerbauern – die meisten unter ihnen waren Tagelöhner. Die erste Bittschrift an den GAV wurde im September 1913 verfasst und bat

10 EZAB/200/1/4247, Laibach (Süd-Österreich) Krain, GAV-Centralvorstand: Sitzungsvorlagen, 19. September 1904, Nr. 9.

11 EZAB/200/1/4247, Laibach (Süd-Österreich) Krain, Brief vom Österreichischer Hauptverein der evangelischen Gustav Adolf-Stiftung an den Zentral-Vorstand, 18.2.1905; ebenda, Centralvorstand: Aus den Sitzungsvorlagen vom 17. Juni 1905.

12 EZAB/200/1/4246, Laibach in Krain, Nr. 311: Sammlungen einiger christlich. Blätter.

13 EZAB/200/1/4246, Laibach in Krain, Nr. 309, 310: Spenden der Gustav-Adolf-Vereine.

14 Windisch wurde im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert als Bezeichnung der Sprache verwendet, die die in den zu Ungarn gehörenden Territorien lebenden Slowenen sprachen.

um Hilfe bei der Errichtung einer eigenen Pfarrstelle sowie beim Bau einer Kirche.[15] Der Centralvorstand informierte die Gemeinde darüber, dass

> wir beschlossen haben, Ihre Gemeinde für den Zweck des Kirchbaus bis auf weiteres in die Pflege des Gustav Adolf-Vereins aufzunehmen und in unserem Unterstützungsplan an den Hauptverein Leipzig zur Unterstützung zu empfehlen.[16]

Nachdem die Gemeinde in die vom GAV jährlich herausgegebene Sammlung der Bitten von Diasporagemeinden, in die sogenannten *Unterstützungs-Auszüge* für das Jahr 1914, aufgenommen worden war, erhielt sie eine Reihe von Zuwendungen, hauptsächlich – aber nicht ausschließlich – vom Leipziger Hauptverein. Wegen der Kriegswirren wurde das Bauprojekt jedoch verschoben, und nach dem Ersten Weltkrieg wurde das Dorf in das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen eingegliedert. Das Kirchengebäude wurde erst nach der Erholung von der Hyperinflation im Deutschen Reich im Jahr 1923, die alle finanziellen Reserven der Gustav-Adolf-Stiftung vernichtet hatte, im Jahr 1928 erbaut.

Der GAV und das heutige Kroatien

In Slawonien – im Gegensatz zur heute in Ungarn herrschenden Auffassung, dass im 19. Jahrhundert viel mehr reformierte Ungarn dort gelebt hatten – befanden sich die Angehörigen der Ungarischen Reformierten Kirche fast überall in einer Diasporasituation. Nur in vereinzelten Dörfern, besonders im Donau-Drau-Winkel in der Südbaranja, bildeten sie die statistische Mehrheit.[17] Die evangelisch-reformierten Christen fühlten sich einerseits von der kroatischen

15 EZAB 200/1/2845, Felsöcsalogány Ungarn, Bittschrift von der Kirchengemeinde an den Centralvorstand vom 23.9.1913.

16 EZAB 200/1/2845, Felsöcsalogány Ungarn, Brief vom GAV-Centralvorstand an die Kirchengemeinde vom 24.4.1914.

17 Den Ergebnissen der Volkszählungen folgend, bildeten die Reformierten im Jahr 1881 in Csúza (dt. Tschus, kr. Suza), Darócz (heute Várdaróc, kr. Vardarac), Keő (dt. Kamenatz, kr. Kamenac), Kopács (kr. Kopačevo), Laskó (dt. Laskau, kr. Lug) und in Sepse (dt. Schepsche, kr. Kotlina) die absolute und in Herczeg-Szőllős (dt. Selesch, kr. Kneževi Vinogradi) sowie in Karancs (dt. Karantsch, kr. Karanac) die relative Mehrheit. A magyar korona országaiban az 1881. év elején végrehajtott népszámlálás főbb eredményei megyék és községek szerint részletezve [Die Hauptergebnisse der Anfang 1918 abgeschlossenen Volkszählung in den Ländern der ungarischen Krone, aufgeschlüsselt nach Komitaten und Siedlungen]. Budapest 1882, S. 31f. 1910 bildeten die Reformierten in Csúza, Darócz, Keő, Kopács und Laskó immer noch die absolute, in Sepse die relative Mehrheit, vgl.: A magyar szent korona országainak 1910. évi népszámlálása. Első rész. A népesség főbb adatai kézségek és népesebb puszták, telepek szerint [Die Volkszählung in den Ländern der heiligen ungarischen Krone im Jahr 1910. Erster Teil. Die wichtigsten Daten der Bevölkerung, nach Siedlungen (geordnet), der Fertigkeiten und der bevölkerungsreicheren Wüstungen]. Budapest 1912, S. 2f.

Mehrheit und ihrer Sprache bedroht. Von ihren deutschsprachigen evangelischen Glaubensgeschwistern erlebten sie ab den 1880er-Jahren andererseits erheblichen Druck, als der damalige Agramer[18] (kr. Zagreb, ung. Zágráb) Pfarrer Dr. Julius Kolatschek (1829–1900, in Agram 1882–1899) versuchte, alle Protestanten in Kroatien-Slawonien in einer Kirchenstruktur unter der Leitung der Agramer Kirchengemeinde zu vereinigen – unabhängig von konfessioneller (A. B. oder H. B.) sowie sprachlicher Zugehörigkeit. Seine bischöflichen Ambitionen sowie die Tatsache, dass er kein Ungarisch sprach und deshalb – aus ungarischer Sicht – nicht in der Lage war, seelsorgerische Arbeit für die zahlreichen Ungarn, die in Agram beziehungsweise in Slawonien lebten, zu leisten, erzeugten Argwohn in den ungarischen reformierten Kirchenkreisen, die gegen seine Pläne mit Entsetzen protestierten.[19]

Nicht nur externe Einflüsse erschwerten das Alltagsleben der Protestanten in Slawonien, sondern offensichtlich auch die Zusammenarbeit zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche in Ungarn ließ zu wünschen übrig. Der lutherische Pfarrer in Ofen (ung. Buda) und Repräsentant des Allgemeinen Kirchlichen Vormundschaftsinstituts der evangelisch-lutherischen Kirche in Ungarn, András Stehló, rief bei der 29. GAV-Vollversammlung in Potsdam im Jahr 1875 zur allgemeinen Unterstützung der in Slawonien lebenden Protestanten auf. In seiner Antwort unterstrich der GAV-Präsident, Dr. Gustav Adolf Fricke (1822–1908), die Notwendigkeit des Engagements in Sachen Hilfeleistung seitens beider evangelischer Kirchen in Ungarn und deutete an, dass zu dem Zeitpunkt keine solche praktische Zusammenarbeit bezüglich der seelsorgerischen Betreuung der in Slawonien lebenden ungarischsprachigen Protestanten zwischen der lutherischen und der reformierten Kirche existiere.[20]

Die in den 1870er-Jahren konstituierte ungarischsprachige Kirchengemeinde in Daruwar (kr. Daruvar, ung. Daruvár), die zum Innersomogyer Kirchenbezirk der Ungarischen Reformierten Kirche gehörte und deren Mitgliedschaft relativ klein blieb, wollte ihre Präsenz in der Stadt auch durch den Bau eines Kirchengebäudes sichtbar machen. Mithilfe des „Comitats-Seniors“ (ung. főesperes)

18 Agram ist eine veraltete deutsche Namensvariante für Zagreb. Im Untersuchungszeitraum wurde dieser Name verwendet und er befindet sich in den im vorliegenden Aufsatz zitierten historischen Quellen.

19 Kolatscheks Pläne wurden bei dem Generalkonvent im November 1885 ausführlich diskutiert. Vgl. A Magyarországi Evang. Reformált Egyház egyetemes konventjének jegyzőkönyve Budapest 1885. november 17–25. napjain [Protokoll des Generalkonvents der Ungarländischen Evangelisch-Reformierten Kirche in Budapest vom 17.–25. November 1885]. Debreczen 1885, S. 135–138.

20 Adolf Láng: A Gusztáv Adolf-egylet 29-ik nagy gyűléséről [Über die 29. Vollversammlung des Gustav-Adolf-Vereins]. In: Protestáns egyházi és iskolai lapok [Protestantische Kirchen- und Schulblätter] 18 (1875) H. 50, S. 1605–1613, hier: S. 1609f.

A. B.[!] für Budapest, Adolf Láng († 1890), baute die Kirchengemeinde Verbindungen zum hessischen GAV auf und wurde in den 1880er-Jahren fast jährlich bei den an verschiedenen Orten in Deutschland abgehaltenen GAV-Vollversammlungen durch Láng vertreten. Auf diese Weise konnte sich die Gemeinde eine mittelfristige finanzielle Unterstützung sichern, und ihr kam auch materielle Hilfe (darunter Abendmahlskelche) zu.[21] Bei der GAV-Vollversammlung in Lübeck im Jahr 1883 gelang es Láng, Hilfe vom Herzog von Schaumburg-Lippe zugesichert zu bekommen.[22] Auch der in der Budapester deutschsprachigen reformierten Kirchengemeinde gegründete GAV-Ortsverein unterstützte diese Kirchengemeinde finanziell.[23] Das Kirchengebäude in Daruvar konnte zwischen 1881 und 1885 erbaut werden und stellt bis heute das einzige bauliche Beispiel der Neogotik in Daruvar und Umgebung dar.

Die evangelische (A. B. und H. B.) Kirchengemeinde in der Hauptstadt Agram, die erst Laibacher Filialgemeinde war und ab 1853 durch den Laibacher Pfarrer Elze betreut wurde, soll an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben. In der dynamischen Kirchengemeinde wuchs die Mitgliederzahl von 120 Mitgliedern im Jahr 1870 auf 700 im Jahr 1910. Von den Pfarrern der Gemeinde hat unter anderem der bereits erwähnte Julius Kolatschek, der zwischen 1882 und 1899 dort Gemeindepfarrer war, wichtige Spuren hinterlassen. Kolatschek war zuvor, zwischen 1874 und 1878, Pfarrer im untersteirischen Marburg gewesen.[24] Er pflegte enge Verbindungen zum GAV und war Vorstandsmitglied des GAV Österreich.

Bereits Kolatscheks Dienstvorgänger, der aus Oberungarn stammende Pfarrer András Dianiska (1840–1906, in Agram 1879–1883; vorher in Botzdorf, sk. Batizovce, ung. Bati[s]zfalva, nachher in Leutschau, sk. Levoča, ung. Lőcse), pflegte Kontakte zum GAV und besuchte 1880 die 34. GAV-Vollversammlung in Karlsruhe zusammen mit Graf Schlippenbach,[25] wodurch er der

21 A b. somogyi ev. ref. egyházmegye 1885. évi april hó 27.–30. napjain Kadarkuton tartott közgyűlésének jegyzőkönyve [Protokoll der Generalversammlung des Innersomogyer ev.-ref. Kirchenbezirks in Kadarkut (heute Kadarkút) vom 27.–30. April 1885; i. F.: Közgyűlés, April 1885]. Kaposvár 1885, S. 9.

22 A b. somogyi ev. ref. egyházmegye 1884. évi april 29 – május hó 1 napjain Istvándiban tartott közgyűlésének jegyzőkönyve [Protokoll der Generalversammlung des Innersomogyer ev.-ref. Kirchenbezirks in Istvándi vom 29. April–1. Mai 1884]. Kaposvár 1884, S. 2f.

23 Közgyűlés, April 1885, S. 10.

24 Kolatschek war 1861 Gründungspfarrer der evangelischen Kirchengemeinde in Wiener Neustadt, später arbeitete als Pfarrer in Schlesien (1878–1882).

25 Ernst Graf von Schlippenbach (1804–1885), Besitzer der Herrschaft Heiligenkreuz (heute Sveti Križ Začretje) in Kroatien, preußischer Oberst und Mitglied der kroatischen Magnatentafel. Mehr über Schlippenbach bei Richard Lauxmann: Ein Graf in der Diaspora. Blätter aus dem Leben von Ernst Grafen Schlippenbach zu Heiligenkreuz in Croatien. Stuttgart 1888.

Abbildung 24: Die evangelisch-lutherische Kirche in Zagreb (© Angela Ilić/IKGS)

Gemeinde 16.777 RM für den Kirchenbau sichern konnte.[26] Insgesamt nahm Dianiska zehnmal an GAV-Vollversammlungen in Deutschland teil, wo er diverse Unterstützung für verschiedene Projekte in seiner Gemeinde aushandelte und erhielt. Kolatscheks enge Beziehungen zum GAV waren für die Sicherung weiterer finanziellen Unterstützung ebenfalls hilfreich,[27] und so konnte die vom damals bereits berühmten Architekten Hermann Bollé (1845–1926) projektierte neogotische Christuskirche 1881–1884 erbaut und am 30. März 1884 feierlich eingeweiht werden.

26 Moran Rajković: Evangelička crkvena općina Zagreb u 19. stoljeću [Die evangelisch-lutherische Kirchengemeinde Zagreb im 19. Jahrhundert], <http://eco-zagreb.hr/povijest19_stoljece/>, 23.9.2020.

27 Vgl. Josef Pindor: Die evangelische Kirche Kroatien-Slawoniens in Vergangenheit und Gegenwart. Essek 1902, S. 79–81.

Abbildung 25: Spendenhinweis am Harmonium in der Christuskirche in Abbazia/Opatija (© Angela Ilić/IKGS)

Um die Jahrhundertwende zog die wachsende Kur- und Tourismusindustrie immer mehr Menschen an die österreichische Adriaküste. Für Gäste des bei der österreichischen Kaiserfamilie beliebten Kurortes Abbazia (kr. Opatija) in der Kvarner-Bucht wurde 1895 eine evangelische Kirchengemeinde gegründet. Die Gottesdienste fanden zuerst im Saal des Eisenbahnhotels „Stephanie" der Österreichischen Südbahngesellschaft statt. Hier trafen sich Vertreter der mitteleuropäischen Aristokratie und des Großbürgertums. Die Christuskirche wurde erst 1903–1904 erbaut. Das von zahlreichen Spendern – darunter der örtlichen Gemeinde und des GAV[28] – unterstützte und im neoromanischen Stil erbaute Kirchengebäude wurde am 23. April 1904 feierlich eingeweiht.[29] Die

28 Pokrajinski arhiv Maribor / Regionalarchiv Maribor (i. F.: PAM) /1846/002/003, Schachtel 7, Unterstützungen 1900–1901, S. 72: Die evangelische Kirchengemeinde H. B. in Wien spendete z. B. 118,35 Mark für den Kirchenbau.

29 Berichte über die Einweihung erschienen u. a. im Deutschen Volksblatt (Wien), 24.4.1904, S. 6, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=dvb&datum=19040424&seite=6&zoom=33&query=%22Abbazia%22&ref=anno-search>, 23.9.2020; in der Neuen Freien Presse (Wien), 24.4.1904, S. 10, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=nwg&datum=19040424&seite=10&zoom=33&query=%22Abbazia%22&ref=anno-search>, 23.9.2020; in der Tages-Ausgabe des Neuen Wiener Tagblatts, 24.4.1904, S. 10, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=nwg&datum=19040424&seite=10&zoom=33>, 23.9.2020; und im Neuen Wiener Journal, 24.4.1904, S. 8, <http://anno.onb.ac.at/cgi-content/anno?aid=nwj&datum=19040424&seite=8&zoom=33&query=%22Abbazia%22&ref=anno-search>, 23.9.2020. Vgl. auch EZAB 200/1/1588, Abbazia Istrien, Oesterreich.

Abbildung 26: Die Christuskirche in Abbazia/Opatija (© Angela Ilić/IKGS)

Predigt hielt Pfarrer D. Dr. Paul von Zimmermann (1843–1927) aus Wien.[30] An der Feierlichkeit nahmen König Oskar II. von Schweden und Norwegen sowie Großherzog Adolf von Luxemburg teil. Der Großherzog sowie Kaiser Franz Joseph, die Großherzogin von Oldenburg, die Königin der Niederlande und die Erzherzogin von Baden hatten den Bau und die Einrichtung der Kirche finanziell unterstützt. Das Harmonium auf der Empore – das sich bis

30 Zimmermann war 1903 Gründungsmitglied des Evangelischen Bundes in Österreich. Bernd Zimmermann, Karl-Reinhart Trauner: Der Evangelische Bund in Zahlen und Fakten. In: Karl-Reinhart Trauner, Bernd Zimmermann (Hgg.): 100 Jahre Evangelischer Bund in Österreich. Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit. Göttingen 2003, S. 225.

heute in der Kirche befindet und voll funktionsfähig ist – wurde bereits im Jahr 1896 von Königin Elisabeth von Rumänien (Elisabeth zu Wied alias Carmen Sylva, 1843–1916) gestiftet, die als Kurgast bei den evangelischen Gottesdiensten das Instrument spielte.

Es stellt sich die Frage, wieso die Gemeinde neben solch zahlreichen und namhaften Spendern auf die Unterstützung des Gustav-Adolf-Vereins angewiesen war. In einem Brief an den Centralvorstand erklärte der Kurator der Gemeinde die Situation näher: Die Kirchengemeinde in Abbazia war eine Filiale der Gemeinde in Pola (kr. Pula, sl. Pulj), die zur Bauzeit eine vakante Pfarrstelle hatte. Die Gemeinde in Pola war nicht in der Lage, die Gemeinde Abbazia finanziell zu unterstützen. Außerdem waren die wohlhabenden Kirchenbesucher keine Mitglieder in Abbazia, denn sie verbrachten nur einen Teil ihrer Zeit an dem Kurort und zahlten demzufolge dort auch keinen Mitgliedsbeitrag. Die ungefähr 60 ortsansässigen Mitglieder waren überwiegend Kleingewerbler und Dienende,[31] die Gemeinde musste auch den Großteil der Unterhaltskosten der 1898 errichteten deutschen Volksschule tragen. Nur dank der zusätzlichen Zuwendung des GAV konnte die Kirche auf dem der Gemeinde von der Südbahn- und Schlafwagengesellschaft überlassenen Grundstück erbaut werden.

Der GAV und das heutige Bosnien und Herzegowina

Nach der Okkupation Bosniens und der Herzegowina durch das Habsburgerreich 1878 sind auch Protestanten in die nördlichen Teile Bosniens zugezogen. Zahlreiche unter ihnen waren Handwerker, Händler und Unternehmer, die teilweise von der starken Präsenz der habsburgischen Armee profitierten. In Bosnien gab es nur einzelne, kleine Siedlungsaktionen, keine zentral gesteuerten oder massenhaften Migrationsbewegungen. Zahlreiche evangelische Siedlungen mit Kolonisten entstanden dadurch zwischen 1880 und 1898.[32] Die Evangelischen in Bosnien und Herzegowina befanden sich in einer echten Diasporasituation und bildeten eine kleine Minderheit, die in den

31 EZAB 200/1/1588, Abbazia Istrien, Oesterreich: Brief von Friedrich Klein, Curator der evangel. Predigtstation in Abbazia an den Central-Vorstand des evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in Leipzig vom 19. October 1902.

32 Vgl. Georg Wild: Die deutsche evangelische Kirche in Jugoslawien 1918–1941. München 1980, S. 41–48; EZAB 200/1/2214, Bosnien, Nr. 136: Schriftleitung des Trappistenklosters Mariastern bei Banja-Luka (Hg.): Die deutschen Kolonien in Bosnien. Ein Herbstgruß aus Bosnien. Banja-Luka 1918. Die Siedler kamen aus den unterschiedlichsten Richtungen, in größerer Anzahl aus Württemberg, Westfalen, aber auch aus Galizien, Südrussland, Slawonien, Südungarn und der Bukowina.

letzten Jahren der Doppelmonarchie lediglich 0,33 Prozent der Gesamtbevölkerung ausmachte.[33]

Julius Kolatschek aus Agram unternahm Mitte der 1880er-Jahre mehrere Missionsreisen nach Bosnien, die alle vom Centralvorstand des GAV finanziert wurden.[34] Die Reisen hatten die Etablierung regelmäßiger seelsorgerischer Betreuung der Protestanten und die Errichtung von evangelischen Kirchengemeinden in Bosnien zum Ziel. Für den GAV war es von Interesse, einerseits die Betreuung und das Wachstum der evangelischen Diaspora zu unterstützen und dadurch auch den Protestantismus im Land sichtbar zu machen, andererseits den überwiegend deutschsprachigen Siedlern zu helfen. Denn neben dem kirchlichen Leben unterstützte er auch die größtenteils von Kirchengemeinden gegründeten oder verwalteten deutschen Volksschulen. Mit Kolatscheks eigenen bischöflichen Ambitionen und Eifer verknüpft, wurde die Bosnien-Mission zum Erfolg. Die von Kolatschek im Nachhinein veröffentlichten Reiseberichte verkauften sich sehr schnell, neue Ausgaben und Reprints wurden gedruckt.[35] Eine Synthese seiner Reiseberichte wurde 1890 auch in der GAV-Publikationsreihe *Für die Feste und Freunde des Gustav-Adolf-Vereins* unter dem Titel *Der Einzug des lautern Evangeliums in Bosnien* veröffentlicht.[36] Aus diesen Publikationen wird ersichtlich, wie schnell und effektiv er arbeitete – und worin seine Motivation lag.

Dabei ist Banjaluka (heute Banja Luka) ein wichtiges Beispiel. Zum ersten Mal besuchte Kolatschek die Stadt am 14. Oktober 1884. Nach vorheriger Erkundigung über evangelische Stadtbewohner versuchte er, diese ausfindig zu machen sowie auch weitere Protestanten zu identifizieren und zu einem Gottesdienst einzuladen. An einem einzigen Tag sammelte er 13 Namen. Am ersten Gottesdienst, der zwei Tage später, am 16. Oktober 1884 im Hôtel zur Stadt Wien stattfand, nahmen 28 Personen teil (25 Evangelische, drei Katholiken). Der Pächter des Hotels war Alexander Erdösy, ein ungarischer Protestant. Dem Abendmahlsgottesdienst folgte ein Gespräch mit den Anwesenden, wonach Kolatschek eine Liste von insgesamt 44 Evangelischen in Banjaluka zusammenstellen konnte. Die Anwesenden einigten sich auf die Einführung eines freiwilligen Monatsbeitrags, der zwei jährliche pastorale Besuche ermög-

33 Hof- und Staats-Handbuch der österreichisch-ungarischen Monarchie für das Jahr 1918. Wien 1918, S. 1352.

34 Közgyűlés, April 1885, S. 9.

35 Die Evangelisazion in Bosnien. Reiseberichte von Dr. Julius Kolatschek, evangelischer Pfarrer. Agram 1887.

36 Julius Kolatschek: Der Einzug des lautern Evangeliums in Bosnien. In: Für die Feste und Freunde des Gustav-Adolf-Vereins H. 126. Barmen 1890.

lichen sollte. Der Hotelpächter Erdösy wurde zum Gemeindevorsteher gewählt. Noch am selben Nachmittag erteilte Kolatschek elf Kindern Religionsunterricht und besuchte weitere evangelische Familien in der Stadt.[37]

An anderen Orten wie der deutschen Siedlung in Maglai am Verbas (heute Bosanski Alekandrovac), die nach dem Besuch des habsburgischen Kronprinzen 1888 ihm zu Ehren in Rudolfsthal umbenannt wurde, entwickelten sich Gemeindegründungen und -wachstum ebenfalls schnell. Bereits 1887 schickte die Kirchengemeinde einen Bittruf an den GAV für die Errichtung der ersten evangelischen Kirche in Bosnien, „eines Kirchleins mit etwa 100 Sitzplätzen".[38] Die Christuskirche in Rudolfsthal wurde innerhalb von zwei Jahren erbaut und 1889 festlich eingeweiht. Obwohl sich Kolatscheks Ambitionen für die Errichtung einer (durch ihn) zentral verwalteten Kirchenorganisation in Kroatien-Slawonien und Bosnien nicht erfüllten, waren er und der GAV durch ihr Engagement als Geburtshelfer starker Kirchengemeinden dabei.[39]

Als habsburgischer Verwaltungssitz mit einer erheblichen Militärpräsenz war die Situation in Sarajewo/Sarajevo ganz anders. Neben den regulären Mitgliedern, die zum Großteil aus den Reihen der wirtschaftlichen und wissenschaftlichen Elite stammten, gehörten auch zahlreiche evangelische Soldaten und Fabrikarbeiter zur evangelischen Kirchengemeinde. Aus der Korrespondenz der Gemeinde mit dem Centralvorstand in Leipzig wird ersichtlich, dass die – ebenfalls auf Kolatscheks Initiative 1886 gegründete und von Anfang an vom GAV unterstützte – Gemeinde im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in finanzielle Schwierigkeiten geriet. Im Jahr 1910 bat die Kirchengemeindeleitung den GAV um die Verdoppelung ihrer jährlichen Dotation zum Pfarrgehalt von 500 auf 1.000 Mark und um zusätzliche Mittel in Höhe von 1.000 Mark für die laufenden Kosten der Gemeinde.[40] Es gab mehrere

37 Julius Kolatschek: Eine Missionsreise nach Bosnien. Das Reinerträgnis zum Besten der Pastorazion der evang. Diaspora in Bosnien. Agram 1885, S. 4–10, S. 13–18.

38 EZAB 200/1/2220, Bosnien und Bulgarien, S. 124f. Das Comité der evangelischen Glaubensgenossen Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Maglai am Verbas, in Banjaluka und in Prjedor (sic!): Bittruf. Bau der ersten evangelischen Kirche in Bosnien. Agram 1887.

39 1909 schlossen sich die Kirchengemeinden in Bosnien zu den „Vereinigten evangelischen Pfarrgemeinden Bosniens und der Herzegowina" – zur sogenannten Bosnischen Synode – zusammen. Zu den Entstehungsgeschichten ausgewählter Gemeinden vgl. Carl Bethke: Deutsche „Kolonisten" in Bosnien (1878–1918). Vorstellungswelten, Ideologie und soziale Praxis in Quellen der evangelischen Kirche. In: Filozofski fakultet Sarajevo (Hg.): Bosna i Hercegovina u okviru Austro-Ugarske [Bosnien-Herzegowina in Österreich-Ungarn] 1878–1918. Sarajevo 2011, S. 235–266.

40 EZAB 200/1/2214, Bosnien, 5. Aug. 1910, Brief des Presbyteriums an den GAV-Centralvorstand.

Gründe für die prekäre finanzielle Lage: Einerseits belasteten die Ergänzungsarbeiten an dem 1899 am Südufer des Flusses Miljacka errichteten – und durch die Landesregierung finanzierten – imposanten Kirchengebäude die Kirchengemeinde finanziell noch mehr als ein Jahrzehnt später. Andererseits wollte die Kirchengemeinde eine eigene Schule bauen. Auch die Annexion Bosnien-Herzegowinas durch die österreichisch-ungarische Monarchie 1908 brachte für die deutschsprachige Minderheit ungünstige Veränderungen mit sich, die die Kirchen betrafen.

Die Kirchengemeinde, die bei ihrer Gründung 69 Personen zählte,[41] verzeichnete stetige Fluktuationen in der Mitgliederzahl, vor allem wegen des hohen Anteils jener, die ans Militär gebunden waren und deshalb relativ häufig ihren Dienstort und damit ihren Wohnsitz wechseln mussten. So standen im Jahr 1909 lediglich 171 Mitglieder sowie 57 auswärtige Mitglieder im Mitgliederverzeichnis.[42] Trotzdem genoss die Gemeinde hohe Sichtbarkeit durch ihr Gebäude und zog regelmäßig auch nicht-evangelische Gottesdienstbesucher an. In ihrer Zusammensetzung war die Gemeinde sehr divers, und in der Stadt wurden Gottesdienste in deutscher sowie manchmal in ungarischer Sprache gefeiert. Der Pfarrer war gleichzeitig auch als Militärseelsorger tätig, und in diesem Amt hielt er Gottesdienste und bot Seelsorge auf Deutsch, Ungarisch und Slowakisch an. Die Kirchengemeinde wurde vor allem von GAV-Hauptvereinen in Hessen (Darmstadt, Wiesbaden und Frankfurt am Main) unterstützt.

Neben den urbanen Zentren Sarajevo und Banjaluka befanden sich die weiteren deutschsprachigen evangelischen Kirchengemeinden überwiegend in kleinen Siedlungen, die finanzielle Schwierigkeiten hatten, ihren Pfarrer und/oder Schulen zu unterstützen, und in solchen Fragen auf ausländische Hilfe – oft durch den GAV – angewiesen waren.

Der GAV und das heutige Serbien

Eines der letzten vom GAV unterstützten Kirchenbauprojekte im Königreich Jugoslawien wurde in der Hauptstadt Belgrad realisiert. Deren evangelisch-lutherische Kirchengemeinde wurde 1854 auf Initiative von Freiherr von Meusebach gegründet, der auch die Impulse für die Gründung der Bukarester Kirchengemeinde gab – nach Einwanderungswellen vor allem von Handwerkern aus deutschsprachigen Gebieten. Von Anfang an wurden die Kirchen-

41 Julius Kolatschek: Eine Missionsreise nach Sarajevo in Bosnien. Agram 1886, S. 32.
42 EZAB 200/1/2214, Bosnien, Nr. 1, Bericht der evangelischen Kirchengemeinde A. u. H. C. in Sarajevo (Bosnien) für das Jahr 1909. Sarajevo 1910, S. 24–32.

Abbildung 27: Das ehemalige evangelisch-lutherische Kirchengebäude in Belgrad (© Angela Ilić/IKGS)

gemeinde und die von ihr getragene deutsche Schule teilweise finanziell vom Ausland – besonders durch den GAV – unterstützt. Die Mittel in Höhe von 400 Thalern p. a. für die Entsendung des ersten Pfarrers der Gemeinde wurden – wie bereits eingangs erwähnt – vom märkischen GAV gewährt.[43] Die GAV-Jahresberichte erlauben eine Einsicht in die schwierige finanzielle Lage

43 Meyer: Die Diaspora, S. 420; Dr. Karl Zimmermann, Karl Zimmermann (Hgg.): Die Bauten des Gustav-Adolf-Vereins in Bild u. Geschichte. Ein Beitrag zur Geschichte der evangelischen Brüder in der Zerstreuung. Bd. 2. Darmstadt 1869. Weitere Gaben kamen in Naturalien, wie 1861 die Kirchenglocke (vgl. Meyer: Die Diaspora, S. 423), das Abendmahlsgeschirr aus Celle (Zimmermann, Zimmermann: Die Bauten. Bd. 2, S. 57) oder das vom Chemnitzer GAV geschenkte Leichentuch (Zimmermann, Zimmermann: Die Bauten. Bd. 2, S. 54).

der Gemeinde: Um die Jahrhundertwende erhielt der Pfarrer regelmäßig einen Pfarrgehaltszuschuss von 600 Mark p. a. über den Centralvorstand des GAV, was in der GAV-internen Dokumentation immer wieder als „unentbehrlich" beschrieben wurde.[44]

Die Mehrheit der in der Zwischenkriegszeit bereits 3.000 Mitglieder zählenden Kirchengemeinde machten Reichsdeutsche aus, vor allem Geschäftsleute, Vertreter deutscher Firmen, Ärzte, Offiziere, Wissenschaftler, Handwerker und Kaufleute.[45] Der 1860 im Stadtzentrum erbaute Betsaal[46] war viel zu klein geworden, und die Gemeinde wollte ihre Präsenz in der jugoslawischen Hauptstadt durch die Errichtung einer geräumigen und imposanten Kirche geltend machen. Die Pläne für das in der Altstadt, in der Nähe des Flusses Save, stehende neue Kirchengebäude entwarf der damals bereits bekannte und auf Kirchenbau spezialisierte deutsche Architekt Otto Bartning (1883–1959). Zur Grundsteinlegung am 20. Oktober 1940 reisten neben Bartning auch der Leiter des kirchlichen Außenamtes der Deutschen Evangelischen Kirche, Bischof Theodor Heckel (1894–1967), und GAV-Präsident Hans Gerber (1889–1981) nach Belgrad, denn der GAV unterstützte das Bauvorhaben finanziell.

Die Bauarbeiten wurden auch nach den Luftangriffen der Wehrmacht auf Belgrad am 6. und 7. April 1941 fortgesetzt, sie mussten jedoch 1942 unterbrochen werden. Während der Bombardierung Belgrads durch die Alliierten im April und Mai 1944 erlitt das noch nicht fertiggestellte Gebäude Schaden. Es wurde nie feierlich eingeweiht und wurde am Ende des Krieges enteignet. Seit 1989 wird das Gebäude als Theater genutzt.

Forschungslage

a. Quellen

Das Archiv des Gustav-Adolf-Werkes und seiner Vorgänger-Organisationen wird im Evangelischen Zentralarchiv in Berlin aufbewahrt. Bestände mit

44 Gustav-Adolf-Werk: Unterstützungs-Auszüge. Heft 58 (1900), S. 130; GAW-Jahresbericht: Unterstützungen 1900–1901. Leipzig 1901, S. 96; GAW-Jahresbericht: Unterstützungen 1904. Leipzig 1904, S. 88. Alle in: PAM/1846/002/003, Društvo Gustava Adolfa – dobrodelno evangeličansko društvo [Gustav-Adolf-Verein – evangelischer Wohltätigkeitsverein] 1860–1943, Schachtel 7.

45 Vgl. Angela Ilić: Belgrad. Eine Stadt, zwei ehemalige deutsche evangelische Kirchen. In: Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas 11 (2016) H. 2, S. 9–25.

46 Die Grundsteinlegung für das Schul- und Pfarrhaus fand am 22. Juli 1860 statt. EZAB 200/1/1962, Belgrad, Jugoslawien.

Bezug auf mehrere Hundert Kirchengemeinden, Haupt-, Orts- sowie Frauenvereine in Mittel- und Südosteuropa gehören dazu. Besonders die jährlich herausgegebenen *Unterstützungs-Auszüge* sowie die Jahresberichte der unterstützten Gemeinden bieten wertvolle Informationen über die Kirchengemeinden und zur Art und Höhe der Unterstützung durch den GAV. Da die zu unterstützenden Kirchengemeinden vom GAV einem strengen und regelmäßigen Berichterstattungssystem unterworfen waren, ist die Dokumentation in vielen Fällen sehr reich. Die Akten unterscheiden sich jedoch in ihrem Umfang stark: Einige enthalten lediglich ein Dokument, andere umfassen zwei oder drei Ordner mit jeweils mehr als 100 Seiten. Der Briefwechsel mit dem Centralvorstand bildet oft den Großteil der Dokumente. Die im Evangelischen Zentralarchiv aufbewahrten Bestände stellen jedoch nur einen Bruchteil des gesamten Quellenbestandes dar.

Weitere Quellen zum Engagement des GAV in den südslawischen Gebieten liegen zerstreut in unzähligen staatlichen, regionalen, städtischen sowie kirchlichen – und vermutlich auch in privaten – Archiven, Bibliotheken und weiteren Sammlungen in zahlreichen Ländern, darunter in Slowenien, Kroatien, Bosnien und Herzegowina sowie Serbien, aber auch in den früheren Machtzentren des Habsburgerreichs Wien und Budapest sowie in regionalen Verwaltungszentren und sogar weit darüber hinaus. Beispielsweise schlug sich die weiter oben sowie im Beitrag von Béla Makkais in diesem Band erwähnte Rivalität zwischen den deutschsprachigen und ungarischsprachigen Protestanten in Slawonien – zum Glück der Forscher – in den Protokollen der synodalen Sitzungen der Ungarischen Reformierten Kirche und ihrer Subdivisionen sowie in der Zeitung *Protestáns egyházi és iskolai lapok* (Protestantische Kirchen- und Schulblätter) nieder. Diese Bestände stehen heute in digitaler Form zur Verfügung.[47] Die Archive der Kirchengemeinden bieten ebenfalls wertvolle Quellen, auch für die Erforschung des GAV, doch sind sie oft unvollständig, und in den Fällen, in denen die Gemeinde nach der Vertreibung oder Flucht keine Kontinuität erlebte, sind sie nicht mehr auffindbar. Einige Kirchenarchive sind verstreut, Einzeldokumente befinden sich in privatem Besitz und sind daher für Forscher zumeist unzugänglich. Eine weitere mögliche Quelle bieten die zeitgenössischen Zeitungen, die zunehmend digitalisiert werden, aber wegen ihres Umfangs wird das – wie auch die Digitalisierung weiterer Archivbestände – voraussichtlich noch viele Jahre oder Jahrzehnte dauern. Zudem waren zahlreiche Pfarrer in den erwähnten Kirchengemeinden als Schriftsteller

47 Református jegyzőkönyvek, névtárak [Reformierte Protokollbücher, Namensregister], <https://library.hungaricana.hu/hu/collection/reformatus_gyujtemeny_jkv/>, 17.9.2020.

oder Publizisten aktiv, und mehrere von ihnen veröffentlichten Schriften über die Aktivitäten des GAV, die als weitere Quellen dienen können.[48]

Die vielfältigen historischen und aktuellen GAV-internen Publikationen stellen ebenfalls eine reichhaltige Quelle dar, darunter die bereits erwähnte Reihe *Für die Feste und Freunde des Gustav-Adolf-Vereins*,[49] die *Unterstützungs-Auszüge* (die heute den Namen *Projektkatalog* tragen) und *Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks* (Nachfolgerin des 1919 gegründeten *Monatsheftes*), das Länderberichte, Buchrezensionen und Tätigkeitsberichte aus dem Umfeld des GAW enthält. Da der GAV selbst die Veröffentlichung zahlreicher Publikationen zu Kirchen und Kirchengemeinden in Südosteuropa (mit-)finanzierte, stehen auch diese Quellen den Forschern zur Verfügung. Dazu gehören das von Kolatschek im Auftrag des Wiener Hauptvereines der Gustav-Adolf-Stiftung 1869 geschriebene Buch *Die evangelische Kirche Österreichs in den deutsch-slavischen Ländern*[50] und Gerhard Mays Buch *Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien* aus dem Jahr 1927, das vom Verlag des Centralvorstandes der Evangelischen Gustav-Adolf-Stiftung herausgegeben wurde.[51] Zur aktuellen wissenschaftlichen Literatur über die Geschichte des Gustav-Adolf-Werks (i. F.: GAW) zählen neben den Werken von Gisa Bauer und Norbert Friedrich, die zum Teil kritische Fragen aufwerfen,[52] auch Aufsätze von Karl Schwarz und des ehemaligen Präsidenten des Gustav-Adolf-Werks Wilhelm Hüffmeier.[53]

---

48 Neben Kolatschek vgl. auch András Dianiska: Die Arbeit des Gustav Adolf Vereins und die Thätigkeit der Frauen auf diesem Gebiete. Käsmark 1884.

49 Julius Kolatschek: Der Einzug des lautern Evangeliums in Bosnien. In: Für die Feste und Freunde des Gustav-Adolf-Vereins Nr. 126. Barmen 1890.

50 Julius A. Kolatschek: Die evangelische Kirche Österreichs in den deutsch-slavischen Ländern. Eine Darstellung des Arbeitsfeldes des evangelischen Vereins der Gustav-Adolf-Stiftung in den genannten Ländern und zugleich ein Beitrag zur Geschichte des österreichischen Protestantismus. Wien 1869.

51 Gerhard May: Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien. Leipzig 1927.

52 Gisa Bauer: Protestantismus und Deutschtum. Der Gustav-Adolf-Verein und die nationale Idee. In: Diasporaarbeit im Wandel der Zeit. Festschrift anlässlich des 175. Gründungsjubiläums des Gustav-Adolf-Werks e. V. – Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland. Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks 76 (2007), S. 50–68; Norbert Friedrich: Der Gustav-Adolf-Verein in der Zeit des Nationalsozialismus. Eine Skizze. In: ders., Traugott Jähnichen (Hgg.): Sozialer Protestantismus im Nationalsozialismus. Diakonische und christlich-soziale Verbände unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Münster 2003, S. 55–67.

53 Vgl. u. a. Karl W. Schwarz: Gustav Adolf in Österreich. Zum 149- und 150-Jahr-Jubiläum des Diaspora-Hilfswerks. Manuskript des Vortrages beim Festakt des Gustav-Adolf-Vereins in Mödling, 15. Oktober 2011; Wilhelm Hüffmeier: Hilfe für Protestanten in Bedrängnis. Die Unterstützung der evangelischen Diaspora in Ostmitteleuropa durch das Gustav-Adolf-Werk im 19. und 20. Jahrhundert. In: Joachim Bahlcke, Beate Störtkuhl, Matthias Weber (Hgg.): Der Luthereffekt im östlichen Europa. Geschichte – Kultur – Erinnerung. Berlin, Boston 2017, S. 253–266.

b. Forschungsdesiderate und Fazit

Diese Beispiele machen deutlich, dass das Engagement des GAV im südslawischen Raum sehr vielfältig war. Einer der wichtigsten Bereiche, in denen der GAV – nicht nur in Südosteuropa – sehr aktive Hilfe leistete, war der Kirchenbau. Im habsburgischen Raum leitete die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts aufgrund der für die Protestanten günstigen gesetzlichen und demografischen Veränderungen eine Ära des Kirchenbaufiebers ein. Der GAV stand finanziell hinter fast jeder neu erbauten Kirche in der Region, die sehr häufig den Namen „Christuskirche" erhielten und als visueller Kontrapunkt zu den sakralen Bauten der jeweiligen Mehrheitskonfession dienen sollten. Viele wurden in ihrer inneren und äußeren Gestaltung durch das Wiesbadener Programm des evangelischen Kirchenbaus geprägt.[54]

Die Erstellung einer umfassenden Typologie der unterschiedlichen Arten der Hilfe steht noch aus, doch kann festgestellt werden, dass der GAV die Kirchengemeinden – neben dem Kirchenbau – auch unterstützt hat durch:

- Pfarrgehalt oder Zuschuss,
- Gehalt der Religionslehrer oder Zuschuss,
- Bau von Schulgebäuden,
- Unterstützung der Bildung (Schulen und mit ihnen verbundene Kosten),
- Sanierung oder Instandhaltung von Gebäuden,
- materielle Hilfe (Schenkungen von Glocken, Abendmahlsgeschirr, Leichentücher usw.).

Aus dem Dargestellten wird deutlich, dass Hilfe nie automatisch gewährt wurde, und dass die Verwendung der finanziellen Gaben einem strengen Kontroll- und Berichterstattungssystem unterworfen war.

Das Engagement des GAV sollte jedoch keinesfalls auf die finanzielle Ebene beschränkt werden, denn die geistliche Unterstützung, die ein Gefühl der grenzüberschreitenden, intra-protestantischen Solidarität hervorzubringen versuchte, war ebenfalls sehr wichtig. Hier spielten die Publikationen des GAV eine entscheidende Rolle, die am besten durch diskursanalytische Methoden untersucht werden könnten, um festzustellen, welche diskursiven Elemente benutzt wurden, um das Gefühl der Solidarität unter protestantischen

54 Zum Thema protestantischer Kirchenbau vgl. u. a. Walter Distel: Protestantischer Kirchenbau seit 1900 in Deutschland. Zürich 1933; Eva-Maria Send: Kirchenbau zwischen Politik, Kunst und Liturgie. Theorie und Wirklichkeiten im evangelischen Kirchenbau des 19. Jahrhunderts. Tübingen, Berlin 1995; Rudolf Leeb: Der Kirchenbau der Los-von-Rom-Bewegung. In: Jens Bulisch, Dirk Klingner, Christian Mai (Hgg.): Kirchliche Kunst in Sachsen. Festgabe für Hartmut Mai zum 65. Geburtstag. Beucha 2002, S. 156–172; Reiner Sörries: Von Kaisers Gnaden. Protestantische Kirchenbauten im Habsburger Reich. Köln 2008.

Glaubensgenossen auszulösen und zu untermauern. Aus den zahlreichen Dankesbriefen, die die Diasporagemeinden an den Centralvorstand richteten, wird ersichtlich, dass die Gefühle der konfessionellen Solidarität und Brüderlichkeit tatsächlich eine große Rolle spielten. Umgekehrt wurde in den Bittrufen deshalb häufig an Emotionen appelliert: Formulierungen wie „Für sich selbst, ohne reiche auswärtige Hilfe, erscheint die evangelische Kirchengemeinde Marburg existenzunfähig!"[55] und „[…] damit dieser wichtige Posten evangelischen Glaubenslebens hier in der Südsteiermark aufrecht erhalten bleibe"[56] vermehrten sich mit der Zeit. Ebenfalls tauchten die Andeutungen eines Kampfes für die Bewahrung der eigenen Identität mit der Zeit zunehmend häufiger auf. Diese wurden meist in Diasporagemeinden formuliert, die durch deutschvölkisches Gedankengut beeinflusst waren. So versicherte der GAV-Centralvorstand die Marburger im Jahr 1912, als sie das 50. Jubiläum des Bestehens ihrer Kirchengemeinde feierten, sie seien ihre „Glaubensgenossen und Mitkämpfer".[57] Auch die Wortwahl von „Wehrkirchen", „Posten" und „Festungen" fand nicht ohne Grund und mit der Zeit vermehrt Anwendung.

Der Gustav-Adolf-Verein musste sich von Anfang an gegen Anschuldigungen der Vertretung deutscher nationaler Interessen und der Bevorzugung deutscher und deutschsprachiger Gemeinden wehren. Bereits 1860 schickte der Centralvorstand einen Rundbrief an die Haupt- und Ortsvereine, um sich gegen die Vorwürfe zu verteidigen. 1902 folgte ein Brief des Centralvorstandes an „die neu gegründeten evangelischen Gemeinden in Österreich", in dem Folgendes stand:

> Die Ziele des Gustav Adolf-Vereins sind […] [w]ie es seine Satzungen fordern, nicht national oder politisch, sondern kirchlich, und niemals sind wir Wege, die von anderen Zielen bestimmt waren, mitgegangen. […] Und wir sind der Zuversicht, daß alle unsere Gemeinden, die unter der Leitung ihrer Pfarrer und Vikare um das Evangelium sich gesammelt haben, auch ferner als „evangelische Gemeinden", in evangelischer Treue gegen Landesfürst und Vaterland, jederzeit im Bekenntnis des Evangeliums, und in diesem, ihr Ziel und ihre Kraft suchen werden.[58]

55 PAM/1846/002/003, Društvo Gustava Adolfa – dobrodelno evangeličansko društvo 1860–1943, Schachtel 7, Dank- und Bittruf der evangelischen Gemeinde Marburg in Steiermark (Oesterreich) an die hochverehrlichen Vorstände der evang. Vereine Gustav-Adolf-Stiftung und der protestantisch-kirchlichen Hilfsvereine. Marburg, 3.4.1877.

56 EZAB 200/1/4612, Marburg, Jahresbericht der evangelischen Kirchengemeinde Marburg-Pettau aus dem Jahr 1891.

57 EZAB 200/1/4614, Marburg, Brief des GAV-Centralvorstands an die Marburger Kirchengemeinde, 1912.

58 EZAB 200/1/2391, Cilli, Nr. 254, GAV-Centralvorstand: An die neu gegründeten evangelischen Gemeinden in Österreich. Leipzig, 15. April 1902.

Obwohl keine statistisch angelegte Arbeit vorliegt, die die Hilfe des GAV für Vertreter unterschiedlicher Nationen und Sprachen in Südosteuropa abbildet, wird anhand der Quellen deutlich, dass die Organisation in diesem geografischen Raum Kirchen und Kirchengemeinden unterschiedlicher Ethnien und Sprachen unterstützte. Dass Hilfe nicht immer – oder nicht immer sofort – kam, sollte nicht nur als Tatsache wahrgenommen, sondern in Korrelation mit der nationalen oder sprachlichen Angehörigkeit der Mitglieder der Gemeinde betrachtet werden. Dass ein Bittruf einer nicht-deutschsprachigen Kirchengemeinde unbeantwortet blieb, ist eher als eine Auswirkung der dezentralisierten Struktur des GAV denn als Begünstigung auf sprachlich-nationaler Grundlage zu verstehen – obwohl die letztere Möglichkeit selbstverständlich nicht ganz auszuschließen ist. Alle Gliederungen des GAV (Hauptvereine, Ortsvereine, Frauenvereine usw., aber auch der Centralvorstand) konnten frei entscheiden, welche unter den in den *Unterstützungs-Auszügen* vorgestellten Projekten sie unterstützen wollten. Deshalb konnte es vorkommen, dass einige Gemeinden das Interesse zahlreicher Orts- oder Frauenvereine in unterschiedlichen Ländern erweckten. Genauso kam es gelegentlich vor, dass eine Weile kein Verein ein bestimmtes Projekt unterstützen wollte. Gewiss spielten manchmal auch weitere Aspekte eine Rolle: etwa, ob die Gemeinde einen starken Befürworter für ihr Anliegen finden konnte oder ob sie über gute Vernetzungen mit den Personen in leitenden Positionen des GAV verfügte.

Die gegen den GAV vorgebrachten Vorwürfe der Bevorzugung deutschsprachiger Gemeinden gegenüber anderen bei der Gewährung von Hilfe sollten deshalb differenziert und in einem breiteren Kontext betrachtet und analysiert werden. Denn im habsburgischen Raum waren nicht alle Deutschsprachigen auch im nationalen oder ethnischen Sinne Deutsche, und es gab durchaus Menschen, die sich mit dem Protestantismus identifizierten – aber zuweilen nicht (nur) aufgrund der Konfession, sondern wegen der Gottesdienstsprache und der Anbindung an die deutsche Kultur. Dies war besonders in den deutschen Auslandsgemeinden der Fall, die in ihrer Zusammensetzung sehr vielfältig waren und bei denen Deutsch nicht als identitätsstiftender Faktor, sondern vor allem als Lingua franca fungierte. In den Städten waren die meisten der neugegründeten Gemeinden spätestens in der zweiten Generation bereits ethnisch gemischt – über eine rein deutsche evangelische Identität kann man also in vielen Fällen nicht sprechen, höchstens über eine Selbst-Identifizierung mit dem deutschen Kulturraum und der deutschen Sprache.

Auf implizite Weise wurde die Bewahrung des Deutschtums und der deutschen Identität selbstverständlich durch die Maßnahmen des GAV unterstützt, was sich am Beispiel der Unterstützung der Kirchen und Schulen deutscher „Kolonisten“ in Bosnien besonders gut erkennen lässt. Kolatschek

nannte Bosnien in seiner bereits erwähnten Publikation in der GAV-Reihe auch „Neuösterreich". In diesem Fall fließen jedoch die Interessen Kolatscheks und des GAV zusammen – gegen die ungarischen Interessen, was aber der Ungarischen Reformierten Kirche Motivation gab, ihre eigene Missionsarbeit zu intensivieren.

Dass es auch gezielte, direkte Unterstützung deutscher Interessen seitens des GAV gab, sollte nicht verschwiegen werden – zum Beispiel die aktive Unterstützung von Kirchengemeinden, die das deutschvölkische Gedankengut pflegten, oder der Beistand für die deutschnational beeinflusste Los-von-Rom-Bewegung um die Jahrhundertwende in der Untersteiermark und in anderen Teilen Österreichs. Wie weit diese Unterstützung tatsächlich ging und was die Verhältnisse beinhalteten, muss noch genauer untersucht werden. Ein weiteres Feld, das noch seiner umfassenderen kritischen Aufarbeitung harrt, ist die Rolle des GAV während der Zeit des Nationalsozialismus: Welche Folgen hatte die vom GAV-Präsidenten Hans Gerber vorgenommene Selbstgleichschaltung des GAV? Änderten sich dadurch die Prioritäten der Organisation? Traten neue Prioritäten in den Vordergrund? Welche internen Konflikte ergaben sich aufgrund dieser Gleichschaltung? Solche heiklen Themen wurden bis heute eher vermieden und sehr wenige Forschungen dazu durchgeführt.[59]

Die finanzielle Hilfe des GAV floss – dank der subsidiarischen und geografisch weit ausgedehnten Struktur der Organisation – nicht nur aus Deutschland, sondern auch aus unterschiedlichen Teilen Europas. Stichproben verraten, dass die evangelische Kirchengemeinde in Marburg-Pettau 1869, im Baufertigungsjahr des Kirchengebäudes, Hilfe nicht nur vom Centralvorstand in Leipzig und von zahlreichen Ortsvereinen in deutschen und österreichischen Städten, sondern auch aus Mediasch (rum. Mediaș, ung. Medgyes) in Siebenbürgen, Leiden in den Niederlanden oder aus Basel und Bern in der Schweiz erhielt.[60] Oder dass in den Jahren 1900 bis 1904 der GAV Stockholm die evangelische Kirchengemeinde in Sofia, Bulgarien, jährlich mit 750 Mark unterstützte.[61]

59 Davon bildet Gisa Bauers bereits zitierter kritischer Aufsatz – Protestantismus und Deutschtum. Der Gustav-Adolf-Verein und die nationale Idee – eine willkommene Ausnahme.

60 EZAB 200/1/4612, Marburg, Nr. 97, Dank- und Bittruf nebst Jahresbericht der evang. Gemeinde Marburg-Pettau für das Jahr 1869.

61 PAM/1846/002/003, Društvo Gustava Adolfa – dobrodelno evangeličansko društvo 1860–1943, Unterstützungen 1900–1901, S. 88.

Damit tritt ein weiterer wichtiger Punkt hervor: die Frage der „Internalisierung" des GAV unter den Diasporagemeinden. Denn es vermehrten sich – obwohl der Centralvorstand in Leipzig auch weiterhin eine wichtige Adresse deutscher Protestanten blieb – mit der Zeit die nationalen und lokalen Zweigstellen (Ortsvereine). Im untersteirischen Marburg hatte der GAV-Ortsverein im Jahr 1867 bereits 34 beitragende Mitglieder; der Laibacher Ortsverein meldete zwei Jahre später 38 Mitglieder.[62] Die Kirchengemeinden Mediasch und Hermannstadt (rum. Sibiu, ung. Nagyszeben) in Siebenbürgen tauchen immer wieder als Spenderinnen für andere Kirchengemeinden in Südosteuropa auf. Sogar bei den ärmsten Kirchengemeinden wurden Gaben für GAV-Zwecke gesammelt. Über die Akzeptanz des GAV auf lokaler Ebene gibt auch die Tatsache Auskunft, dass niemand anders als Philipp Popp (1893–1945), Bischof der Deutschen Evangelischen Kirche A. B. im Königreich Jugoslawien, als GAV-Obmann des Landes fungierte. Bei den von ihm geleiteten Gustav-Adolf-Festen[63] war man nicht nur dankbarer Empfänger, vielmehr wurden genug Spenden gesammelt, um andere Minderheitenkirchen unterstützen zu können. Bei dieser zunehmenden Wahrnehmung sowie Vernetzung unterschiedlicher Diasporakirchen spielten persönliche Kontakte und Verbindungen natürlich eine wichtige, manchmal sogar entscheidende Rolle. Diese bieten ein weiteres zu erforschendes Themenfeld an.

Es könnten also zahlreiche Monografien und Qualifikationsarbeiten über die Geschichte des GAV in Südosteuropa geschrieben werden, aus unterschiedlichen Disziplinen und mit verschiedenen Methoden – ob durch kritische Quellenarbeit, Biografien, prosopografische Untersuchungen oder Netzwerkforschung.[64] Diese Arbeiten über das Werk und die Wirkung des GAV, der heute in der Region immer noch sehr engagiert ist, würden wertvolle Beiträge zur allgemeinen Geschichte des Protestantismus in Südosteuropa liefern.

62 EZAB 200/1/4612, Marburg, Nr. 73, Jahresbericht der evang. Gemeinde Marburg-Pettau für 1867; GAV: Unterstützungs-Auszüge (1869) H. 27, Nr. 596.

63 Vgl. PAM/1846/002/003, Društvo Gustava Adolfa – dobrodelno evangeličansko društvo 1860–1943, Schachtel 7, 2.3.2, Brief von Philipp Popp, Obmann des Evangelischen Gustav-Adolf-Hauptvereins im Königreiche Jugoslawien an alle Pfarr- und Predigtämter der Landeskirche vom 2.10.1940 über die bevorstehende Gustav-Adolf-Jahresversammlung in Neudorf bei Winkowitz (kr. Vinkovačko Novoselo, heute Vinkovačko Novo Selo).

64 Zu den Möglichkeiten gehören Pfarrerbiografien mit einem besonderen Blick auf den GAV – z. B. Kolatscheks oder des Agramer Pfarrers Dianiska.

Reflections on the Involvement of the Gustav Adolf Association in Present-Day Bosnia and Herzegovina, Croatia, Serbia and Slovenia from 1854 to 1945. Taking Stock and Identifying Potential Research Topics

(Abstract)

The Gustav-Adolf-Verein (GAV) began supporting numerous parishes and projects in the Protestant diaspora in the regions populated by South Slavs from the second part of the 19th century onwards. The forms of support – like the parishes themselves – were diverse, ranging from the construction and renovation of church buildings and the financial support of Protestant schools to material gifts and importantly, a sense of solidarity and a spiritual bond. The history of these connections also reveals important information not only about the individual parishes, but also about the priorities of the Protestant population in Southeastern Europe and the challenges they faced.

In this study, examples from a variety of contexts illustrate the broad spectrum of the GAV's involvement. The author also takes stock of previous research on the GAV's activities in the region and outlines the major categories of archival material aiding research, while also identifying possible country-specific or transnational studies on the GAV and its work in Southeastern Europe.

Zur evangelischen Diaspora in Slowenien vor und nach 1918

Der Pfarrer von Cilli/Celje Gerhard May als theologischer Zeitzeuge und Interpret

KARL W. SCHWARZ

Der evangelische Theologe Gerhard May (1898–1980) ist einer der wenigen Österreicher, dem im Theologischen Lexikon *Religion in Geschichte und Gegenwart* (i. F.: RGG) ein eigener Artikel gewidmet wurde.[1] Darin wird ausgeführt, in welchen unterschiedlichen Bereichen seine Bedeutung lag: Zuerst ist auf die von ihm konzipierte Diasporatheologie zu verweisen, die er im Kontext des Gustav-Adolf-Werkes vertrat.[2] An dessen Zentrale, dem Franz-Rendtorff-Haus in Leipzig, an dem er im Studienjahr 1934/35 als Studienleiter wirkte, lernte er die damals geläufige völkische Theologie kennen; er erwies sich in der Folge als ambitionierter Schüler und Vertreter einer diasporatheologischen Position, die ihn weit über den Raum seines pastoralen Wirkens in Cilli (sl. Celje) in der Untersteiermark (sl. Spodnja Štajerska), Slowenien, hinaus Einfluss nehmen ließ. Dort galt er neben dem fünf Jahre älteren Bischof Philipp Popp (1893–1945) als „der eigentliche theologische Kopf der Deutschen Evangelischen Kirche in Jugoslawien";[3] dort wuchs ihm darüber hinaus auch

1 Hans D. Betz u. a. (Hgg.): Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionsgeschichte (i. F.: [4]RGG). Band V. Tübingen 2008, Sp. 936; umfangreiche Literaturhinweise in: Friedrich Wilhelm Bautz, Traugott Bautz (Hgg.): Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon (i. F.: BBKL). Band V. Nordhausen 1993, Sp. 1095–1103.

2 Vgl. Karl W. Schwarz: Unter dem Gesetz der Diaspora. Das Diasporaverständnis des österreichischen Theologen Gerhard May zwischen politischer Konjunktur und theologischer Metaphorik. In: Karl-Christoph Epting (Hg.): Quellen und Forschungen zur Diasporawissenschaft. Leipzig 2006, S. 1–40. Der nachfolgende Beitrag berührt sich mit früheren Studien über May, vertieft sie jedoch und führt darüber hinaus.

3 Roland Vetter (Hg.): Keine bleibende Stadt. Beiträge zur Geschichte deutscher Protestanten aus Jugoslawien. Wiesbaden 1990, S. 211.

die Aufgabe eines volksdeutschen politischen Vordenkers und nach 1941 die eines praktizierenden Politikers des mit dem deutschen Nationalsozialismus im Naheverhältnis stehenden Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes zu.

Mit seiner Berufung nach Wien 1944 als Bischof der evangelischen Landeskirche in Österreich ist eine bemerkenswerte Konversion verbunden, die all seine volkstumspolitischen Ambitionen beendete[4] und ihn zum bischöflichen Wegweiser des österreichischen Protestantismus werden ließ. Als solcher wurde er zum Motor für dessen „Austrifizierung".[5] Auch wenn die Kirche in den Jahren des sogenannten Dritten Reiches Österreich in ihrem Namen beibehielt, wurde sie doch immer wieder als „deutsche" Kirche apostrophiert – galt gar als „Exponent des reichsdeutschen Protestantismus".[6] May gelang es, diesen Prozess der Austrifizierung mit der Zurückweisung jedweder politischen Sendung der Kirche zu verknüpfen.[7] Aus der Niederlage, die aus seiner politischen Bindung aus der Zeit vor 1945 entsprang, resultierte eine apodiktische Entpolitisierung der Kirche nach 1945. „Man habe sich einmal die Finger verbrannt und möchte sich hüten, dies noch einmal zu tun", war seine Losung, die nicht ohne Widerspruch seitens der Pfarrerschaft aufgenommen wurde.[8]

Im Folgenden soll – nach einem knappen Blick auf die Vita – vor allem die konfessionelle Situation in Jugoslawien geschildert werden, aus der heraus May seinen kultur- und volkspolitischen Auftrag wahrnahm. Dieser veranlasste ihn zunächst sogar, eine „volksdeutsche Sendung der Kirche" zu postulieren[9], aufgrund welcher er zu akademischen Aufgaben an die Wiener Universität hätte berufen werden sollen. Die Berufung auf eine Professur für

4 Karl Schwarz: Gerhard May – vom volksdeutschen Vordenker in Slowenien zum bischöflichen Wegweiser der Evangelischen Kirche in Österreich. In: Südostdeutsches Archiv 46/47 (2003/2004), S. 39–64.

5 Karl W. Schwarz: Vom „Gottesgericht" zur „Austrifizierung". Die Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich, ihr Selbstverständnis und ihr religionsrechtlicher Status nach 1945. In: ders.: Der österreichische Protestantismus im Spiegel seiner Rechtsgeschichte. Tübingen 2017, S. 212–223, hier: S. 216.

6 Gerhard May: Amtsbrüderliche Rundschreiben (i. F.: AR) 1944–1947, abgedruckt in: Gustav Reingrabner, Karl Schwarz (Hgg.): Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte zwischen 1918 und 1945 (i. F.: Quellentexte). Wien 1989, S. 616–757, hier: S. 658 (10. AR 12.8.1945).

7 May: 9. AR, 17.7.1945. In: Quellentexte, S. 647–655, hier: S. 648; vgl. Rudolf Leeb: Die Evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und die Suche der Kirchenleitung nach einer neuen kirchlichen Identität. In: Evangelische Akademie Wien (Hg.): Evangelische Identitäten nach 1945. Wien 2012, S. 47–70; Karl W. Schwarz: Bischof D. Gerhard May und die Austrifizierung der Evangelischen Kirche, ebenda, S. 71–86.

8 May: 14. AR, Jänner 1946. In: Quellentexte, S. 686–701, hier: S. 690–695.

9 Gerhard May: Die volksdeutsche Sendung der Kirche. Göttingen 1934.

Diasporawissenschaft kam nicht zustande, weil die Stelle kurz nach der behördlichen Genehmigung wieder eingezogen wurde und damit die politische Absicht deutlich wurde, die theologischen Fakultäten aus dem akademischen Raum zu verdrängen. Der Beitrag schließt mit Mays Übersiedlung nach Wien, mit seiner Berufung in die Kirchenleitung der Evangelischen Kirche Augsburgischen und Helvetischen Bekenntnisses in Österreich (i. F.: Evangelische Kirche A. u. H. B. in Österreich) im Jahr 1944.

Zur Vita

Gerhard May entstammte einem altösterreichischen Pfarrhaus. Er wurde 1898 in Graz geboren, einer A. u. H. B.-Kirchengemeinde, wo sein Vater Fritz May (1869–1928), ein gebürtiger Wiener und Glied der dortigen reformierten Stadtgemeinde,[10] als Vikar wirkte. Dieser hatte seine geistliche Laufbahn als Hilfsprediger im reformierten Budapest begonnen, wo er eine ungarländische Calvinistin heiratete. Das Ehepaar hatte vier Kinder, darunter zwei Söhne, die beide später den Beruf des Vaters ergreifen sollten. Fritz May wurde 1899 zum Pfarrer von Cilli in der Untersteiermark gewählt. Das war aber nicht seine erste Wahl: Eigentlich hatte er sich für Sarajewo entschieden, die Hauptstadt Bosniens mit einer vielschichtigen konfessionellen und religiösen Bevölkerungsstruktur. Um den interreligiösen Frieden zu gewährleisten, hatte der österreichische Statthalter in Bosnien-Herzegowina May zum Verzicht auf missionarische Aktivitäten verpflichten wollen, was dieser aber ablehnte.

Die Kirchengemeinde in Cilli war wie in Graz eine A. u. H. B.-Gemeinde, die trotz lutherischer Mehrheit dem reformierten Kirchenregiment unterstand. Daraus kann eine konfessionelle Arglosigkeit gefolgert werden oder auch eine Großzügigkeit. Hier ergab sich jedenfalls eine konfessionelle Kooperation, die in einzelnen Fällen Konflikte beinhaltete, aber im Großen und Ganzen das verwirklichte, was später die Präambel zur österreichischen Kirchenverfassung (1949) vollmundig proklamierte: dass die beiden Kirchen A. B. und H. B. in ihrer Geschichte von Gott zusammengeführt worden seien. Auch die konfessionelle Biografie von Gerhard May entspricht dieser Entwicklung und führte ihn vom Heidelberger Katechismus seiner Kindheit zu Martin Luther.[11]

10 Vgl. Peter Karner (Hg.): Die evangelische Gemeinde H. B. in Wien. Jubiläumsfestschrift. Wien 1986, S. 138.

11 Karl Schwarz: „Für mich gelten Sie als Lutheraner!“ Ein Kapitel aus der Biographie von Bischof D. Gerhard May. In: James Alfred Loader, Hans Volker Kieweler (Hgg.): Vielseitigkeit des Alten Testaments. Festschrift für Georg Sauer zum 70. Geburtstag. Frankfurt am Main 1999, S. 387–397.

Fritz May war der erste evangelische Pfarrer in Cilli seit der Reformationszeit und konnte sich als ein direkter Nachfolger von Primus Truber (1508–1586) verstehen, der angeblich als Kaplan an der St. Maximilians-Kirche 1532 die erste reformatorische Predigt in dieser Stadt gehalten hatte.[12] Aber die erste reformatorische Prägung ging noch im 16. Jahrhundert wieder verloren, weil die protestantischen Landstände in Innerösterreich dem gegenreformatorischen Druck der habsburgischen Landesherren nicht gewachsen waren. In Cilli wurden die evangelische Kirche und Schule am 21./22. Jänner 1600 geschlossen.

Cilli war eine kleine, aber rege Gemeinde, die schon seit 1853 von Laibach (sl. Ljubljana) mitversorgt wurde.[13] Am 26. Mai 1853 ist der erste Gottesdienst nachgewiesen, den der Laibacher Pfarrer Theodor Elze (1823–1900) in einer alten Schmiede in Unterkötting bei Cilli gehalten hatte, ehe im Derianischen Haus an der Ecke von Rathaus- und Klostergasse ein Gottesdienstlokal eingerichtet wurde. Am 24. August 1855 erfolgte die behördliche Genehmigung zur Konstituierung als Filialgemeinde. 1856 konnte trotz „Quertreibereien des Bischofs"[14] die profanierte Andreas-Kapelle in der Gartengasse erworben werden,[15] 1904 erfolgte die Grundsteinlegung der Christuskirche auf einer Insel in der Sann (sl. Savinja), 1906 die Einweihung. Der Protestantismus wurde nicht freundlich aufgenommen, dessen Anliegen geradezu verunglimpft.[16] Im kirchlichen Schematismus von 1886 wird Cilli mit 148 Gemein-

12 Archiv des Ev. Oberkirchenrates (i. F.: AEvOKR) Wien, Nachlass Bischof May, Schachtel Vorträge und Aufsätze aus der Cillier Zeit, Gerhard May: Kurze Geschichte der evangelischen Gemeinde Cilli (1527 – 1854 – 1933), 26 Seiten (Typoskript). Vgl. Andreas Gubo: Geschichte der Stadt Cilli vom Ursprung bis auf die Gegenwart. Graz 1909, S. 212; Gerhard May: Marginalien zur ökumenischen Bedeutung des südostdeutschen Protestantismus. In: Heimat und Kirche. Festschrift für Kirchenpräsident D. Erich Wehrenfennig. Heidelberg 1963, S. 78–87, hier: S. 78; Mirko Rupel: Primus Truber. Leben und Werk des slowenischen Reformators. Deutsche Übersetzung und Bearbeitung von Balduin Saria. München 1965, S. 51; Rudolf Pertassek: Cilli, die alte steirische Stadt an der Sann. Siedlung, Landschaft, Geschichte, Wirtschaft und Kultur aus acht Jahrhunderten. Graz 1996, S. 74.

13 Bojan Cvelfar: Nobene Škode? (Iz zgodovine protestantizma v Celju) [Kein Schaden? (Aus der Geschichte des Protestantismus in Celje)]. In: Bojan Himmelreich: V hiši mojega očeta je mnogo bivališč. O porušenih celjskih cerkvah [Im Haus meines Vaters sind viele Wohnungen. Über die zerstörten Kirchen in Celje]. Celje 2002, S. 10–24.

14 6. Flugblatt (i. F.: FB) der Ev. Gemeinde in Cilli. Sept. 1913, S. 6.

15 Die Einweihung der neugegründeten evangelischen Andreaskirche in Cilli am 25. März 1857 – mit einer historischen Skizze der Reformation in Cilli von Theodor Elze und den Ansprachen von Senior Friedrich Bauer / Tressdorf und Pfarrer Heinrich Medicus / Triest. Laibach 1857.

16 Fritz May: Martin Luther. Ein Lebensbild zur Abwehr ultramontaner Geschichtsfälschung. Cilli 1902, S. 16.

degliedern, im letzten Schematismus vor dem Zusammenbruch der Donaumonarchie 1913 mit 531 Seelen ausgewiesen. Dieser Zuwachs signalisiert einen Erfolg der Los-von-Rom-Bewegung und wird auch an der Vernetzung der Gemeinde mit einer Vielzahl von Predigtstationen (für durchschnittlich dreißig Seelen) deutlich. So wurden der Reihe nach 1902 in Rann (sl. Brežice) für 28 Seelen, 1907 in Lichtenwald für 51 Seelen, 1912 in Trifail (sl. Tribovlje) und Gonobitz (sl. Slovenske Konjice) für jeweils ca. dreißig Seelen eigene Predigtstationen errichtet und ab 1908 ein zusätzlicher Personalvikar angestellt, um diesen „Diasporadienst" zu bewältigen.

Im Wesentlichen gefördert durch den Gustav-Adolf-Verein in Deutschland, verband sich mit dieser frommen kirchlichen Aufbauarbeit handfeste politische Programmatik.[17] Diese Protestantengemeinden verstanden sich als deutsche „Wehrkirchen" gegen das Slawentum,[18] und so wird manche Konversion auch einer bewussten ethnischen Neuorientierung geschuldet gewesen sein.[19] Einer der Los-von-Rom-Prediger war der aus dem Westfälischen zugezogene Ludwig Mahnert (1874–1943),[20] der seinen Dienst in der Untersteiermark – „auf Vorposten" – als volkspolitischen Kampf verstand und sein literarisches Schaffen dieser Aufgabe unterstellte.[21]

Aus den literarischen Arbeiten von Mahnert ist eine treffende Schilderung der vom Volkstumskampf bestimmten Atmosphäre zu entnehmen, in der Gerhard May in Cilli aufwuchs. Dort besuchte er die Volksschule und das traditionsreiche Deutsche Gymnasium, das bei der Einführung utraquistischer, d. h. gemischtsprachiger, Klassen („Errichtung des k. k. Untergymnasiums mit deutsch-slowenischer Unterrichtssprache"[22]) den Nationalitätenkonflikt der Habsburgermonarchie hatte eskalieren lassen und zur Auslösung einer der

17 Karl-Reinhart Trauner: Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie. Szentendre ²2006, S. 566–568; vgl. Arnold Suppan: Zwischen Adria und Karawanken. Berlin 1998, S. 305.

18 Janez Cvirn: Trdnjavski trikotnik. Politična orientacija Nemcev na Spodnjem Štajerskem [Das Festungsdreieck. Die politische Orientierung der Deutschen in der Untersteiermark]. Maribor 1997, S. 237–241, S. 380; ders.: Deutsche und Slowenen in der Untersteiermark. Zwischen Kooperation und Konfrontation. In: Harald Heppner (Hg.): Slowenen und Deutsche im gemeinsamen Raum. München 2002, S. 111–125.

19 Trauner: Die Los-von-Rom-Bewegung, S. 567.

20 Herbert Rampler: Evangelische Pfarrer und Pfarrerinnen der Steiermark seit dem Toleranzpatent. Graz 1998, S. 196–198. Zu seinem literarischen Schaffen ebenda, S. 417–423.

21 Karl-Reinhart Trauner: Biograph seiner Zeit. Pfarrer Ludwig Mahnert. In: Michael Bünker, Karl W. Schwarz (Hgg.): Protestantismus & Literatur. Ein kulturwissenschaftlicher Dialog. Wien 2007, S. 213–262; ders.: Ludwig Mahnert „Die Hungerglocke" (1912). Das Bahnarbeitermilieu in Marburg/Maribor. In: Gerhard Artl, Roman-Hans Gröger, Gerhard H. Gürtlich (Hgg.): Zug um Zug. 160 Jahre Südbahn Wien–Triest, Wien ²2018, S. 593–613.

22 Gubo: Geschichte der Stadt Cilli, S. 444f.

heftigsten Regierungskrisen beitrug.[23] Als „Fall Cilli" war diese Frage 1895 zur Frage deutscher Selbstbehauptung hochstilisiert worden.[24] Diese frühe Prägung durch den heftigen Kampf zwischen Deutschen und Slowenen, wie er in der Untersteiermark praktisch um jeden Quadratmeter Boden, um jeden Bauernhof, um jeden Straßenzug geführt wurde, ein politisches Ringen um die Legitimität von Schulen, Vereinen und sonstigen Kultureinrichtungen, spielte im Leben Mays eine ganz wesentliche Rolle. Denn dieser Kampf sollte nach dem Zusammenbruch der Habsburgermonarchie mit umgekehrten Vorzeichen weitergehen und die Stellung der deutschen Bevölkerung als ethnische Minderheit in der nunmehr zu Jugoslawien geschlagenen Untersteiermark in Zweifel ziehen und aufheben. Die demografische Abnahme der deutschen Bevölkerung in Slowenien war eklatant: In Cilli lebten 1910 noch 4.625 (fast 70 Prozent) Deutsche, im Jahr 1921 waren es nur noch 859 (11 Prozent) mit deutscher Muttersprache, 1931 sank die Zahl weiter auf 449 (knapp 6 Prozent).[25]

Der Friedensvertrag von St. Germain hatte die Abtretung der Untersteiermark an das Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen (i. F.: SHS-Staat; sl. Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev, kr. und sr. Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca; nach 1929 Königreich Jugoslawien) herbeigeführt, sodass die drei evangelischen Pfarrgemeinden in Cilli, Marburg (sl. Maribor) und Laibach aus der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich ausschieden und zum Seniorat der deutschen evangelischen Gemeinden in Slowenien zusammengeschlossen wurden.[26] Diese drei Gemeinden wählten Fritz May zu ihrem

23 Peter Vodopivec: Von den Anfängen des nationalen Erwachens bis zum Beitritt in die Europäische Union. In: Peter Štih, Vasko Simoniti, Peter Vodopivec: Slowenische Geschichte. Gesellschaft – Politik – Kultur. Graz 2008, S. 217–518, hier: S. 283; Oto Luthar (Hg.): The Land Between. A History of Slovenia. Frankfurt am Main 2008, S. 336.

24 Berthold Sutter: Die politische und rechtliche Stellung der Deutschen in Österreich 1848–1918. In: Adam Wandruszka, Peter Urbanitsch (Hgg.): Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. III: Die Völker des Reiches. Wien 1980, S. 154–339, hier: S. 223; vgl. Arnold Suppan: Die Untersteiermark, Krain und das Küstenland zwischen Maria Theresia und Franz Joseph (1740–1918). In: ders. (Hg.): Zwischen Adria und Karawanken. Berlin ²2002, S. 264–384, hier: S. 326–330.

25 Arnold Suppan: Zur Lage der Deutschen in Slowenien zwischen 1918 und 1938. Demographie – Recht – Gesellschaft – Politik. In: ders., Helmut Rumpler (Hgg.): Geschichte der Deutschen im Bereich des heutigen Slowenien 1848–1941. Wien, München 1988, S. 171–240; ders.: Jugoslawien und Österreich 1918–1938. Bilaterale Außenpolitik im europäischen Umfeld. Wien, München 1996, S. 690–692; Reinhard Reimann: „Für echte Deutsche gibt es bei uns genügend Rechte". Die Slowenen und ihre deutsche Minderheit 1918–1941. In: Harald Heppner (Hg.): Slowenen und Deutsche im gemeinsamen Raum. S. 126–151, hier: S. 142.

26 Balduin Saria: Die Gründung der Deutschen ev.-christlichen Kirche A. B. im Königreich Jugoslawien. In: Ostdeutsche Wissenschaft 7 (1960), S. 263–285, hier: S. 268; vgl. Karl-Reinhart Trauner: Der Zusammenbruch der Donaumonarchie und die Kirchen im jugoslawischen Raum. In: Die evangelische Diaspora 87 (2018–19), S. 36–45.

Senior; er trug dieses Amt trotz zunehmender körperlicher Leiden (eine Multiple Sklerose zwang ihn zu einem Leben im Rollstuhl) bis 1925, er wurde aber seit 1920 durch seinen Sohn Gerhard entlastet, der am 16. Juni 1925 einstimmig zum Pfarrer gewählt wurde.[27] Dieser hatte schon während seiner Studienzeit in Wien, Halle (Saale) und Basel ökumenische Kontakte hergestellt: zum Gustav-Adolf-Verein, zum Evangelischen Bund, zum 1914 in Konstanz gegründeten Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen. Er hatte 1920 in Wien das *Examen pro candidatura* absolviert und wurde im darauffolgenden Jahr durch seinen Vater ordiniert. Die Pläne einer wissenschaftlichen Laufbahn mussten aus familiären Gründen fallengelassen werden. Aus den vielfältigen Kontakten erwuchs eine rege Korrespondententätigkeit über die „Evangelischen in Südslawien". Viele der Berichte in der *Wartburg*[28] oder in der *Evangelischen Diaspora*[29] mussten ohne Namensnennung erscheinen, weil sie ihren Verfasser kompromittiert hätten. Sie geben jedenfalls ein ungeschminktes Bild des kirchlichen Lebens in der „doppelten", das heißt konfessionellen und nationalen, Diaspora wieder, um hier einen Leitbegriff seiner späteren Arbeit aufzugreifen („doppelte Diaspora"[30]).

1925 wurde Gerhard May als Nachfolger seines Vaters zum Pfarrer von Cilli gewählt. 1927 gestaltete er ein ganzes Beiheft zur *Evangelischen Diaspora* mit den Evangelischen im südslawischen Staat.[31] Als Mitglied der Synode, des Schul- und Gesangsbuchausschusses seiner Kirche, als Beteiligter an der Gründung des protestantischen Diakonievereins (1923), des Gustav-Adolf-Hauptvereins (1931), des Evangelischen Presseverbandes (1927), der Luthergesellschaft (1934) und eines gemeinsamen Gesangbuches trug er maßgeblich zur Integration der protestantischen Kirche in diesem neu entstandenen Königreich bei.[32] Der erste Schritt dazu erfolgte am ersten evangelischen Kirchentag Jugoslawiens in Neudorf bei Winkowitz (kr. Vinkovačko Novoselo), Slawonien, 14.–15.9.1920, zu dem 58 Vertreter aus allen Teilen des SHS-Staates angereist waren. Sechs Nationen, die aus fünf Landeskirchen stammten, waren vertreten; verhandelt wurde in vier Sprachen: Serbokroatisch, Deutsch, Slowakisch und Ungarisch. So gab die Versammlung ein lebendiges Bild der Vielgestaltigkeit des evangelischen Lebens im neuen Staat. Als theologische

27 Weihnachtsgruß an die Evangelischen in Slowenien, 5. Flugblatt Cilli. Dezember 1925, S. 4.
28 Die Wartburg (i. F.: WB) – Zeitschrift des Evangelischen Bundes.
29 Die Evangelische Diaspora (i. F.: EvDia) – Zeitschrift der Gustav-Adolf-Stiftung, Leipzig.
30 Gerhard May: Doppelte Diaspora als Gemeinschaftsordnung. In: Zwischen Völkern und Kirchen. Festschrift für Bruno Geißler z. 60. Geburtstag. Leipzig 1935, S. 107–123.
31 Gerhard May: Deutsch-evangelisches Leben in Slowenien. Leipzig 1927. 32 Seiten.
32 Georg Wild: Die Deutsche Evangelische Kirche in Jugoslawien 1918–1941. München 1980, S. 237–304.

Prämisse wurde der zu bildenden Kirche vom Kirchentag (1920) vorgegeben, dass sie „weder eine Staats- noch eine Pfaffenkirche“ sein solle, „die von irgend ‚von oben her‘ auf oktroyiert wird“.[33] Doch dies sei „kein Zugeständnis an die demokratische Zeitströmung“, sondern entspreche unserem Geist,

> dem evangelischen Grundsatz vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen, der evangelischen Freiheit und Selbstverantwortlichkeit, wenn die Gemeindeglieder und die Einzelgemeinden als die Träger des religiösen und kirchlichen Lebens die Bausteine unserer Kirche sein sollen.[34]

Es schwebte den Beteiligten eine nach Landschaften und Nationen in Seniorate gegliederte Landeskirche vor, die in zwei Distrikte zusammengefasst durch jeweils einen Bischof (ein Deutscher und ein Slawe) geleitet werden sollte. Die reformierten Magyaren in der Batschka hatten von vorneherein abgewunken und waren nicht beteiligt. Durch eine „reinliche Scheidung“ im Einzelnen und durch das „Zusammengehen im Größeren“ sollte der „leidige Nationalitätenstreit wenigstens in der Kirche gesteuert und doch der übernationalen Einheit des Christentums […] Ausdruck gegeben“ werden.[35]

Das Jugoslawien der Zwischenkriegszeit

Man muss die nationale und konfessionelle Gemengelage in dem neu gebildeten Jugoslawien kennen, um dieses protestantische Integrationswerk richtig würdigen zu können.

Die Grenzziehung nach dem Ersten Weltkrieg vereinigte auf dem Boden Jugoslawiens (von dem einmal gesagt wurde, dass es „der österreichischste aller Nachfolgestaaten“[36] sei) knapp 13 Millionen Einwohner, davon

- sechs Millionen orthodoxe Serben,
- fünf Millionen Katholiken, ethnisch gegliedert in Kroaten und Slowenen sowie Magyaren und Donauschwaben,[37]

33 Gerhard May: Bericht über den Ersten evangelischen Kirchentag Jugoslawiens (14.–15. September 1920). In: 4. Flugblatt für die Gemeinden in Slowenien. Cilli 1920, S. 1.
34 Ebenda.
35 Ebenda.
36 Zit. bei Klaus-Detlev Grothusen: Jugoslawien zwischen Ost und West. In: ders., Christian Gneuss (Hgg.): Jugoslawien. Aspekte der Gegenwart – Perspektiven der Zukunft. Stuttgart 1979, S. 25–45, hier: S. 28.
37 Der überwiegende Teil der Donauschwaben, ca. drei Viertel, war römisch-katholisch. Valentin Oberkersch: Die Deutschen in Syrmien, Slawonien, Kroatien und Bosnien. Stuttgart 1989, S. 340; vgl. Holm Sundhaussen: Die Deutschen in Jugoslawien. In: Klaus J. Bade (Hg.): Deutsche im Ausland – Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart. München 1992, S. 54–70, hier: S. 56.

- 1,4 Millionen Muslime,
- ca. 240.000 Protestanten,
- 60.000 Juden – sowohl nach der aschkenasischen als auch der sephardischen Richtung,
- schließlich Altkatholiken, Griechisch-Unierte und sonstige Anhänger von staatlich anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften.[38]

Die neun staatlich anerkannten Religionsgemeinschaften verteilten sich auf zwölf Nationen, wobei die Serben, Kroaten und Slowenen nur als eine „südslawische Nation" gerechnet werden durften.

Die erwähnten, knapp eine Viertelmillion zählenden Protestanten waren ihrer Nationalität nach Deutsche, Magyaren, Slowaken und Slowenen. Sie organisierten sich in drei Kirchen – zwei lutherischen und einer reformierten:

- der deutsch-evangelischen Landeskirche mit 125.000 Seelen,
- der slowakischen Kirche A. B. mit 50.000 Seelen,[39]
- und der reformierten Kirche mit 65.000 Seelen.[40]

Daneben gab es noch einige Tausend Kongregationalisten in der Gegend von Strumica in Mazedonien.[41]

Zur deutsch-evangelischen Landeskirche ist zu bemerken, dass sie zu ihrer Prädikation als „deutsche" Kirche nicht von selbst gekommen ist; der Staat hat sie ihr aufgedrängt. Dabei war sie nicht einmal korrekt, denn zu ihr bekannten sich neben 5.000 Magyaren auch 25.000 lutherische Slowenen im Übermurgebiet (sl. Prekmurje) auf ehemals ungarischem Boden.[42]

Die Evangelische Kirche in Jugoslawien vereinte demnach unterschiedlich geprägte Gemeinden:

---

38 Zahlen bei Gerhard May: Staat und Konfessionen in Jugoslawien. In: Festbuch der Ev. Kirchengemeinde A. B. in Zagreb. Zagreb 1931, S. 23–25. Diese Zahlen reflektieren die Resultate der jugoslawischen Volkszählung aus dem Jahr 1931 ungefähr, allerdings mit einer etwa höheren Angabe der Protestanten.

39 Ondrej Peťkovský: Die Evangelische Kirche A. B. im Leben der Slowaken in Jugoslawien. In: Karl Schwarz, Peter Švorc (Hgg.): Die Reformation und ihre Wirkungsgeschichte in der Slowakei. Wien 1996, S. 260–268.

40 Gerhard May: Die reformierte Kirche in Südslawien. In: EvDia 15 (1933), S. 199–206; Nachdruck in: Georg Wild (Hg.): Festschrift für Franz Hamm zum 80. Geburtstag. München 1981, S. 39–46; vgl. Karl Sterlemann: Studien zur Kirchengeschichte der Reformierten Christlichen Kirche in Jugoslawien, Kroatien und Südungarn. Bad Nauheim 1988.

41 Ernst Rippmann: Evangelisches Leben auf dem Balkan. Zürich 1928.

42 Gerhard May: Der Protestantismus bei den Slowenen (Wenden). In: EvDia 13 (1931), S. 90–96; vgl. Franc Šebjanič: Die protestantische Bewegung der pannonischen Slowenen. Murska Sobota 1979; Vili Kerčmar: Evangeličanska cerkev na Slovenskem [Die Evangelische Kirche in Slowenien]. Murska Sobota 1995.

- Ihren Schwerpunkt hatte sie zweifellos in der Batschka (sr. Bačka, ung. Bácska), nördlich von Neusatz (sr. Novi Sad, ung. Újvidék), mit deutschen Kolonistengemeinden aus dem 18. Jahrhundert, die wie die Gemeinden im Banat bis 1919 zur Evangelischen Kirche A. B. im Königreich Ungarn gehört hatten.[43]
- Die Gemeinden in Bosnien und in der Herzegowina beheimateten etwa 10.000 Protestanten; sie hatten schon seit ihrer Gründung im 19. Jahrhundert einen eigenständigen Konvent der vereinigten evangelischen und reformierten Pfarrgemeinden mit einer eigenen Synode („Bosnische Synode") gebildet.[44]
- Die 1854 gegründete Gemeinde Belgrad (sr. Beograd) – mit ganz Serbien – war autonom gewesen und geblieben.[45]
- Im Westen kamen die vorher zur Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich gehörenden Gemeinden in Marburg,[46] Cilli und Laibach hinzu, die 1925 insgesamt auf 2.029 Mitglieder verweisen konnten.[47]

Die nationale Segregation unter den Lutheranern war 1921 von den Slowaken ausgegangen. Diese hatten sich verselbständigt, als die Hoffnung auf ein Fortbestehen der sich über die Grenzen der neu gebildeten Nationalstaaten erstreckenden ehemaligen ungarländischen Kirche A. B. zunichte geworden war. Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen hatte sich vergeblich für das Beibehalten eingesetzt; seine Resolution vom 3. Oktober 1919 war jedoch ohne Wirkung verhallt.

Noch ein Blick auf die Reformierte Kirche, die etwa 50 Gemeinden mit 65.000 Seelen umfasste: Auch diese in der ungarischen, streng calvinistischen Tradition stehende Kirche war zweisprachig. Den Hauptteil machten die magyarischen Gemeinden aus, doch bildeten zwölf deutsche Gemeinden mit ca. 15.000 Seelen ein eigenes deutsches Seniorat, ebenfalls in der Batschka gelegen mit dem Zentrum in Neu-Werbaß (sr. Novi Vrbas, ung. Új-Verbász).

Einmal abgesehen von der schwierigen politischen Situation in der Balkan-Region, die sich in der Zwischenkriegszeit nicht zuletzt am Konflikt zwischen

43 Friedrich Lotz: Die deutsch-protestantische Besiedlung der Batschka. In: Auslanddeutschtum und Evangelische Kirche 1938. S. 226–245; vgl. Wild: Die Deutsche Evangelische Kirche in Jugoslawien, S. 11–17.

44 Wild: Die Deutsche Evangelische Kirche in Jugoslawien, S. 67f.

45 Ebenda, S. 61–66; vgl. Angela Ilić: Belgrad. Eine Stadt, zwei ehemalige deutsche evangelische Kirchen. In: Spiegelungen. Zeitschrift für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas 11 (2016) H. 2, S. 9–25.

46 Karl-Reinhart Trauner: Konfessionalität und Nationalität. Die evangelische Pfarrgemeinde Marburg/Maribor im 19. und 20. Jahrhundert. Wien, Köln, Weimar 2019.

47 7. FB an die Evangelischen in Slowenien. Sept. 1926, S. 2.

Serben und Kroaten um die Gestaltung des neuen gemeinsamen Staates festmachen lässt, gab es für die Evangelischen deutscher Sprache Probleme, weil sie sich erst nach der staatlichen Genehmigung ihrer Kirchenverfassung (10. November 1930) auf ihrem ersten in Neusatz veranstalteten Landeskirchentag (17.–18. Februar 1931) konstituieren konnten.[48] Am 22. September 1931 wurden als Bischof der Agramer Pfarrer Dr. Philipp Popp (1893–1945) und der donauschwäbische Kaufmann Dr. jur. Wilhelm Roth als weltlicher Kirchenpräsident eingeführt.[49]

Zurück zu den spezifischen Schwierigkeiten: In einem der ersten anonym erschienenen Korrespondentenberichte Gerhard Mays ist nachzulesen,[50] dass die Evangelischen aus dem Friedensvertrag von St. Germain und dem Minderheiten-Schutzvertrag vom 10. Oktober 1919 Hoffnung schöpften. Dieser hatte allen konfessionellen und nationalen Minderheiten Gleichberechtigung zugesichert, weiters den Gebrauch der Muttersprache im Verkehr mit den Behörden sowie die freie Religionsausübung und das Recht, Schulen und Vereine zu gründen. Bei einer allfälligen Verletzung wurde den Minderheiten ein Rekursrecht an den Völkerbund eingeräumt. So stand es jedenfalls auf dem Papier.

May zeigte sich in seiner Analyse freilich skeptisch: Er musste nur auf den SHS-Staat hinweisen, der sich zunächst überhaupt weigerte, den Friedensvertrag zu unterzeichnen; größere Hoffnung verband er mit dem Weltprotestantismus. Vom Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen[51] erhoffte er eine moralische Unterstützung.

Die österreichische Weltbundarbeit hat diesem Anliegen vollkommen Rechnung getragen: Die Frage des Schutzes deutscher Minderheiten in den Nachfolgestaaten und die Revision der Pariser Friedensverträge bildeten die Schwerpunkte der österreichischen Aktivitäten.[52] Ein Zitat des deutschen Sekretärs der Weltbundarbeit, Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969), begegnet leitmotivisch in fast allen Veröffentlichungen des österreichischen Freundeskreises und unterstreicht aus dieser Perspektive die zwingende Not-

48 20. FB Pfingstgruß an die Evangelischen in Slowenien. Mai 1931, S. 2.

49 Gerhard May: Die Amtseinführung unseres Bischofs. In: 21. FB Weihnachtsgruß an die Evangelischen in Slowenien. Dezember 1931, S. 2–6.

50 Von den ev. Gemeinden in Südslawien. In: WB Nr. 19/20, 14.5.1920, S. 83.

51 Vgl. Karl-Christoph Epting: Die erste internationale Konferenz der Kirchen für Frieden und Freundschaft in Konstanz 1914. In: Ökumenische Rundschau 34 (1985) H. 1, S. 7–25; Harmjan Dam: Der Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen 1914–1948. Eine ökumenische Friedensorganisation. Frankfurt am Main 2001.

52 Franz Fischer: Die Ev. Kirche Österreichs in den ökumenischen Bestrebungen. In: Friedrich Siegmund-Schultze (Hg.): Die Ev. Kirche in Österreich. Gotha 1935, S. 158–165, hier: S. 160–163.

wendigkeit einer Revision der Pariser Vorortverträge: „Durch den Weltkrieg ist das deutsche Volk zum Frieden erzogen worden, aber durch diesen Frieden wird es wieder zum Krieg erzogen!“[53]

Ein Konfliktfeld großen Ausmaßes war die Schulpolitik Jugoslawiens. Eine Denkschrift aus dem Jahr 1920[54] listete auf:

- das deutsche Schulwerk wurde aufgelöst (71 Volks- und Bürgerschulen mit insgesamt 165 Schulklassen, drei Gymnasien, eine Oberrealschule, zwei Lehrer- und Lehrerinnenbildungsanstalten, zwanzig Kindergärten u. a. m.);
- die Arbeit der Schulvereine wurde zunichte gemacht;
- die Privatschulen wurden verstaatlicht;
- das Minderheitenschulwesen wurde vom Staat in eigene Regie übernommen;
- restriktive Bildung von deutschen Nebenklassen in slowenischen Schulen, um Kinder aus ethnischen Mischehen leichter zu assimilieren;
- der größte Teil der deutschen Lehrkräfte wurde entlassen.

Für die evangelische Kirchengemeinde in Cilli war es eine Frage des Überlebens, dass unter der evangelischen Schuljugend die Kenntnis der deutschen Muttersprache erhalten blieb. Aus der Erkenntnis, dass mit dem Verlust der Muttersprache auch jener der Zugehörigkeit zur evangelischen Kirchengemeinde einhergehen könnte, organisierte May im Geheimen deutsche Privatstunden, deren Bezahlung durch einen Lastenausgleich bewältigt wurde, um alle in Frage kommenden Kinder, einschließlich der katholischen Kinder deutscher Muttersprache, einzubeziehen.

Das Volk als „religiöse“ Kategorie

„Der verlorene Weltkrieg hat uns, den Besiegten, einen Gewinn gebracht: er hat uns das größere Deutschland entdecken lassen.“[55] Mit diesen Worten beginnt ein anonymer Aufsatz in der Zeitschrift *Zeitwende*. Er stammt von Gerhard May und ist eines der frühen Dokumente seiner Auseinandersetzung mit den Problemen der „doppelten Diaspora“, der Reflexion also, als Volksdeut-

53 Friedrich Siegmund-Schultze: Religiöse und sittliche Wirkungen des Versailler Vertrages auf das deutsche Volk. Rede auf der Jahresversammlung des deutschen Zweiges der Weltbundvereinigung in Kassel (August 1929), zit. bei Franz Fischer: Die Ev. Kirche Österreichs, S. 162; ders.: Gegen Unrecht und Gewalt. Die Revision der Friedensdiktate. Eine Forderung des christlichen Weltgewissens. Wien 1932.

54 AEvOKR Wien, Nachlass May, Die Lage der Deutschen in Slowenien. S. d.

55 [Gerhard May:] Vom inneren Kampf des Auslanddeutschen um Volkstum und Glauben. In: Zeitwende 5 (1929) H. 1, S. 396–405, hier: S. 398.

scher evangelischer Konfession Bürger eines fremdnationalen Staates zu sein und sein „Volkstum" als gottgegebenes Schicksal zu erfahren:

> Unser Volkstum war die bestimmende Daseinsmacht. Es war das, was man sich nicht wählte, ja, wofür man sich nicht einmal entscheiden konnte. Ob einer wollte oder nicht – er war hineingeboren in sein Volkstum und nun hineingestellt in seine Leiden und seinen Kampf […] Ich bin Deutscher – das gab diesen zehn bitteren Jahren den Inhalt.[56]

Die Prägung jedes Einzellebens „vom großen Volkstumsschicksal"[57] – hinter dem Pathos dieser Feststellung lag die bittere Erfahrung, dass es kein individuelles Leben mehr gab, dass als wichtiger und tiefer empfunden wurde als dieses Volksschicksal. Für viele lag darin sogar „das große religiöse Erlebnis", weil es dem Leben Sinn und Ziel gab. Eine solche Einstellung läuft Gefahr, zum blanken Götzendienst zu werden; jedem Nationalismus droht eine solche Entartung, wenn er nicht im Sinne eines Erwählungsglaubens korrigiert wird. „Gerade als Glaubende" hätten die Auslanddeutschen das Bewusstsein einer „besonderen Erwählung von Gott", allerdings nicht als Bevorzugung, sondern im Sinne einer „besondere[n] Prüfung durch das Erleben unseres Volkes".

Die enge Zusammengehörigkeit von Volk und Gott wird in Mays Äußerungen auf mehrfache Weise untermauert. So begegnet das Argument, man könne schon aus religiösen Gründen nicht vom eigenen Volkstum lassen („gerade um unserer religiösen Bindungen willen […]").[58] Darin zeige sich etwas von Gottes Willen, Sorge zu tragen für die Seele des armen, bedrängten Volkes.[59] „Volksseelsorge" nennt es May,[60] ohne sich der Ambiguität des Wortes bewusst zu werden.

May verstand sie als Dienst der Liebe am Volk aus der Sorge um dessen Seele. Er reklamierte damit einen besonderen Ort im Ringen und einen besonderen Beruf des Christen zum Ringen mit dem „nackten Nationalismus":[61] Wir sollen den Nationalismus und das bedeutet konkret „uns selbst in unserem völkischen Empfinden, Wollen und Handeln" vor den Ewigen und unter dessen Anspruch und Gericht stellen – zur Läuterung und Heiligung, zur Sündenerkenntnis („Wer sein Christentum umsetzen will in Leben und Tat, muss den Mut zur Sünde haben.") und zur Sündenvergebung.[62]

---

56 Ebenda.
57 Ebenda, wie auch alle weiteren Zitate in diesem Absatz.
58 Gerhard May: Volksseelsorge! In: Mann und Kirche 10 (1933), S. 135f.
59 Ebenda.
60 Ebenda.
61 Ebenda.
62 Ebenda.

Damit ist Mays volkstheologisches Credo in nuce ermittelt, das er in vielen Einzeluntersuchungen entfaltete und variierte („In den brennenden Fragen des völkischen Lebenskampfes muss die Kirche die Antwort des Glaubens wagen."[63]) und das er schließlich zu einer Monografie ausarbeitete, die alle vorherigen Anschauungen auf den Punkt brachte: *Die volksdeutsche Sendung der Kirche*.[64] Dieser damals moderne theologische Entwurf wies ihn nicht nur im Sinne einer äußerst zeitgemäßen kontextuellen Theologie aus, er wurde auch methodisch als weiterführend empfunden, weil er sich auf soziologische Kategorien stützte, wenn er von Volk und Gemeinschaft sprach, und somit einen Brückenschlag von der Theologie zur Soziologie vollzog. Der Titel wurde als Signal verstanden, vielleicht auch als „verdächtige Theologie"[65] missverstanden. Doch abgesehen von der Zuspitzung auf „Volk" und „Volkstum", die aus der außendeutschen Perspektive des Verfassers resultierte und welche eine außerordentliche Konjunktur erlebte, bewegte sich der Text inhaltlich im gängigen Begriffsfeld reformatorischer Theologie.[66]

Eine seiner Kernforderungen, sein immer wieder vorgetragenes *ceterum censeo* lautete: „Wir brauchen eine Theologie der Diaspora, besser eine politische Theologie des Außendeutschtums."[67] Und er sparte nicht mit Kritik an der „binnendeutschen" Theologie, welche die Diaspora in ihrer „völkischen Not" „im Stich gelassen" habe. Sie habe nicht „die letzte Hilfe" geboten, um „unsere außendeutsche Existenz aus dem Evangelium zu begründen". „Sie gab uns nicht die letzten Antriebe für unseren völkischen Freiheitskampf."[68]

In der Passionszeit 1934, als es in Berlin zur Ratifizierung eines Freundschaftlichen Übereinkommens zwischen der Deutschen Evangelischen Kirche und ihrer Schwesterkirche in Jugoslawien durch Reichsbischof Ludwig Müller (1883–1945) und Bischof Dr. Philipp Popp kam,[69] schrieb May das Nachwort zu seiner Monografie und nannte darin einen Namen, von dem der Pfarrer in Cilli besondere Förderungen erfuhr: D. Theodor Heckel (1894–1967), der Auslandsbischof der Deutschen Evangelischen Kirche, der wie kein anderer die „enge Fühlungnahme" zwischen Zagreb und Berlin personifizierte. Es ist

63 Gerhard May: Vom deutschen Willen der ev. Kirche in Südslawien. In: Zeitwende 8 (1932) H. 2, S. 66–70, hier: S. 70.
64 Gerhard May: Die volksdeutsche Sendung der Kirche. Göttingen 1934.
65 Paul-Wilhelm Gennrich: Gott und die Völker. Beiträge zur Auffassung von Volk und Volkstum in der Geschichte der Theologie. Stuttgart 1972, S. 126.
66 Herbert Krimm: Das Volk, der Staat und der christliche Glaube. Ein auslanddeutscher Beitrag zum theologischen Gespräch. In: Zeitwende 2 (1936), S. 53–56.
67 Gerhard May: Außendeutsche Not und kirchliche Verkündigung. In: Das Ev. Deutschland Nr. 34, 26.8.1934, S. 287f.
68 Ebenda.
69 Wild: Die Deutsche Evangelische Kirche in Jugoslawien, S. 187f.

May zweifellos zu attestieren, dass er mit seinem Buch eine maßgebliche und durchaus programmatische Aussage zu auslandsdeutschen evangelischen Gemeinden getroffen hat. In dem einschlägigen Jahrbuch *Auslandsdeutschtum und Evangelische Kirche* finden sich auch zahlreiche Beiträge aus seiner Feder und weitere bibliografische Nachweise, die das Gewicht der im Titel vorgestellten Fragestellung unterstreichen.

Die Lage der volksdeutschen Diaspora sah May durch eine dreifache Frontstellung charakterisiert:[70] 1. gegen die fremde Konfession, das fremde Volk, den fremden Staat; 2. gegen die Auswirkungen des politischen Katholizismus im Außendeutschtum, der unter den Donauschwaben dominierte;[71] 3. gegen den nationalen Säkularismus in den eigenen Reihen.

Aus volksdeutscher Perspektive die Begriffe „Volk", „Staat" und „Kirche" zu definieren, ließ ihn an die Theologie der Schöpfungsordnung anknüpfen und repetieren, was er bei den ausgewiesenen theologischen Autoren gelernt hatte.

Die thematische Konjunktur seines Nachdenkens über Kirche, Volk und Staat ist nicht zu übersehen. Doch muss man sich den politisch-gesellschaftlichen Hintergrund im Jugoslawien der Zwischenkriegszeit hinzudenken, um die Ausgangslage von Mays politischer Theologie zu verstehen. Einige der Schlussfolgerungen lassen sich nur vor diesem Hintergrund begreifen, etwa die geschichtliche Sendung des Volkes als Gottes geoffenbartem Auftrag, das Reklamieren des bedrohten Volkes als „dein Nächster" oder das nicht ausdrücklich proklamierte, aber stillschweigend vorausgesetzte Wächteramt der Kirche hinsichtlich allfälliger Grenzverletzungen des Staates gegenüber dem Volk.

Kulturpolitischer Auftrag im Schwäbisch-Deutschen Kulturbund

Für May resultierte aus der schwierigen Situation seines Volkes und seiner Kirche in Jugoslawien ein politischer Auftrag, den er im Schwäbisch-Deutschen Kulturbund, einer 1920 gegründeten, aber später wiederholt vom Staat aufgelösten und verbotenen Organisation zur Selbstbehauptung der Donauschwaben im neuen Staat der Serben, Kroaten und Slowenen, wahrnahm. Er galt als einer der wichtigen politischen Funktionäre des Kulturbundes. In den Gesandtschaftsberichten aus Laibach, Rom und Belgrad ist immer wieder von der Propagandazentrale in den Pfarrhäusern von Marburg und Cilli die

70 May: Die volksdeutsche Sendung der Kirche, passim.

71 Friedrich Gottas: Geschichte der ungarländischen Schwaben im Zeitraum von 1848 bis 1867. In: Ingomar Senz (Hg.): Donauschwäbische Geschichte. Teil II. München 1997, S. 167–250, hier: S. 195–198.

Rede, von wo die nationalsozialistische Propaganda ihren Ausgang nehme.[72] May war darüber hinaus der Verbindungsmann zum Verein für das Deutschtum im Ausland, dem er fortlaufend Korrespondentenberichte lieferte.

Im Studienjahr 1934/35 wurde May als Studienleiter an das Franz-Rendtorff-Haus in Leipzig berufen. Diese Tätigkeit versetzte ihn in die Lage, gezielter wissenschaftlich zu arbeiten und sich der ihn umtreibenden Frage nach einer theologischen Deutung des Volkes und des Volkstums zu widmen.[73] Es war die brennende Frage des außendeutschen Protestantismus, der unter volksfremder Herrschaft im Glauben um sein Volkstum zu ringen hatte. Für die südslawische Presse war der Konnex zwischen der nationalen Arbeit der Deutschen in Jugoslawien und der Kirche evident. An der Nahtstelle wurde der Gustav-Adolf-Verein platziert. Ihm wurde unterstellt, dass er „unter kirchlichem Deckmantel völkische Arbeit treibe".[74] Über diesen Verdacht konnte sich May ärgern, obwohl die Zeitung, in der er diesem Ärger Ausdruck gab, *Kirche und Volk* hieß. Mit dem Hinweis auf die slowenischen Protestanten in Abstall (sl. Apače), deren Selbständigkeit durch Mittel des deutschen Gustav-Adolf-Vereines gewährleistet wurde, meinte er, die kirchliche Gebundenheit der Gustav-Adolf-Arbeit beweisen zu können. Freilich behauptet schon der Titel seines Aufsatzes (*Wer Kirche baut, baut Volk*), dass die finanziellen Mittel zum kirchlichen Leben „in einem tieferen Sinn" dem Volk zugutekommen würden.[75] May betonte, dass dies auch den nichtdeutschen Völkern wie den Slowenen gegolten habe, gerade den Slowenen, deren Bibelübersetzung und Buchproduktion (Primus Truber, Hans Ungnad von Sonneck) in entscheidender Weise durch deutsche Finanzmittel ermöglicht worden war.

1936 wurde May eingeladen, die theologische Vorbereitung der Weltkonferenz für praktisches Christentum in Oxford (1937) zu leisten und unter Führung des Kirchlichen Außenamtes „die Stellung der deutschen Theologie zu den Problemen: Volk, Staat und Kirche zu klären".[76] Dieser Einladung leistete er gerne Folge und nahm in enger Abstimmung mit Eugen Gerstenmaier

72 Arnold Suppan: Jugoslawien und Österreich, S. 699f., S. 889; ders.: Hitler – Beneš – Tito. Konflikt, Krieg und Völkermord in Ostmittel- und Südosteuropa. Wien 2014, S. 668.

73 Gennrich: Gott und die Völker, S. 121–127; Karl-Christoph Epting: Diasporawissenschaft aus der Sicht des Gustav-Adolf-Werkes als Diasporawerk der EKD. In: Ulrich Hutter-Wolandt (Hg.): Diasporawissenschaft als theologische Disziplin. Leipzig 2003, S. 9–30, hier: S. 19.

74 Gerhard May: Wer Kirche baut, baut Volk. In: Kirche und Volk 2 (1935), S. 114f.

75 Ebenda.

76 Evangelisches Zentralarchiv Berlin (i. F.: EZAB) 5/3523, Schreiben des Bischof D. Heckel an Bischof Dr. Popp, Berlin 18.2.1936.

(1906–1986) diese Tätigkeit wahr.[77] Er war auch als Vertreter der volksdeutschen Kirche in Jugoslawien an der Konferenz beteiligt, während der deutsche Protestantismus fernblieb. Dessen Fehlen signalisierte nicht nur die Isolierung der Deutschen Evangelischen Kirche, es bestimmte auch ein Stück weit den Konferenzverlauf.[78]

Bereits im Vorfeld der Konferenz war May anlässlich des 550. Jubiläums der Universität Heidelberg das Ehrendoktorat der Theologie (mit der herkömmlichen Abkürzung D.) verliehen worden. Der Dekan der Theologischen Fakultät hatte den Promotionsvorschlag damit begründet, dass es „aus Fakultätsgründen" wichtig wäre, wenn May, der literarisch bestens ausgewiesen und im Kirchlichen Außenamt mit der Vorbereitung der Weltkirchenkonferenz beschäftigt sei, promoviert würde. Er sei „des heutigen Deutschlands Freund, nicht nur im Geheimen, sondern auch wenn es in Zusammenkünften gilt, die deutsche Sache zu vertreten".[79] Die Heidelberger Universität ehre in Gerhard May, so heißt es später in der Promotionsurkunde,

> den charaktervollen Vertreter volksdeutscher Gemeindearbeit, den die Beziehungen von Christentum und politischer Wirklichkeit maßgeblich erhellenden Theologen, den wissenschaftlich wie organisatorisch bewährten Mitarbeiter der ökumenischen Bewegung.[80]

Das internationale Aufsehen, das der untersteirische Pfarrer als einer der profilierten Vertreter des Außendeutschtums auf der Oxforder Weltkirchenkonferenz erzielt hatte, seine vielfältige Vortragstätigkeit in Deutschland (Auslandsdeutsche Volksforschung, Gustav-Adolf-Verein, Lutherakademie Sondershausen) und sein publizistischer Fleiß führten dazu, dass er mit akademischen Aufgaben in Verbindung gebracht wurde, etwa mit dem Lehrstuhl für Praktische Theologie in Breslau (1938; pl. Wrocław). Im Rahmen des Gustav-Adolf-Vereins wurde über die spezifische Diaspora-Ausbildung des geistlichen

77 Gerhard May: Ein Brief eines Volksdeutschen an einen englischen Theologen. In: Auslandsdeutschtum und Ev. Kirche 1936, S. 35–58; ders.: Kirche und Volkstum. Ein volksdeutscher Beitrag zur Frage Kirche und Volk. In: Eugen Gerstenmaier (Hg.): Kirche, Volk und Staat. Stimmen aus der Deutschen Evangelischen Kirche zur Oxforder Weltkirchenkonferenz. Berlin 1937, S. 76–96; ders.: Der Totalitätsanspruch des heutigen Staates und das christliche Freiheitsverständnis. In: Totaler Staat und christliche Freiheit. Genf 1937, S. 107–131; ders.: Die Weltkirchenkonferenz von Oxford und die Volksgruppen. In: Auslandsdeutsche Volksforschung 1 (1937), S. 190–196.

78 Gerhard May: Die Weltkirchenkonferenz von Oxford und ihre Fragen. In: Protestantische Rundschau 14 (1938), S. 297–306, hier: S. 302.

79 Universitätsarchiv Heidelberg B-1523/7a, Schreiben des Dekans Odenwald an den Rektor der Universität Heidelberg, 7.6.1936.

80 Ebenda.

Nachwuchses nach- und ein eigenes Predigerseminar angedacht.[81] Es sollte entweder in Dresden oder in Österreich errichtet und Gerhard May mit dessen Leitung betraut werden.

Von Cilli/Celje nach Wien. Akademische Pläne: eine Professur für Diasporakunde in Wien

Das Naheverhältnis Gerhard Mays zur Evangelischen Kirche in Österreich versteht sich von selbst; eine weitere Vertiefung dieses Naheverhältnisses sollte die geplante Berufung an die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät bewirken. Das Berufungsprojekt war bereits weit gediehen und stand mit dem 1938 initiierten Ausbau der Wiener Fakultät zu einer Grenzlandfakultät in Zusammenhang.[82] Es war die erklärte Absicht des Wiener Dekans Professor Gustav Entz (1884–1957), das besondere Profil seiner Fakultät als Ausbildungsstätte für die evangelischen Diasporakirchen im südost- und mitteleuropäischen Raum zu schärfen.[83] Er hatte alles menschenmögliche unternommen, um sein Projekt zu verwirklichen. May war dabei als Inhaber eines neuen Lehrstuhls für „religiöse und völkische Diasporakunde" vorgesehen. Mit größter Förderung des Kirchlichen Außenamtes und des Reichskirchenministeriums gelang es dem umtriebigen Dekan noch im Jahr 1939, das zuständige Berliner Reichserziehungsministerium für dieses Projekt zu gewinnen. Auch die etatmäßige Berücksichtigung konnte erreicht werden. Entz hatte demnach alle Ursache, über diese Entwicklung zu jubeln. Denn auch mit Blick auf May erhielt Dekan Entz grünes Licht vom Reichserziehungsministerium und von der Dienststelle „Stellvertreter des Führers" – sowohl für die Errichtung des Lehrstuhls als auch für dessen Besetzung. Die Berufung konnte nur deshalb noch nicht durchgeführt werden, weil die Genehmigung des Haushaltsplanes für die Universität Wien noch ausstand. Angesichts eines konzentrierten Angriffs gegen die Theologie auf akademischen Boden, der seit dem Herbst 1938 von Seiten des Reichserziehungsministeriums, des Sicherheitsdienstes und

81 Martin Schian: Die Diasporaarbeit in der Vorbildung des evangelischen Pfarrers. In: Bruno Geißler (Hg.): Evangelische Diaspora und Gustav-Adolf-Verein. Festschrift für Franz Rendtorff zum 70. Geburtstag. Leipzig 1930, S. 315–327.

82 Quellentexte zur österreichischen evangelischen Kirchengeschichte, Nr. 131, S. 334f.; vgl. Karl Schwarz: „Grenzburg" und „Bollwerk". Ein Bericht über die Wiener Evangelisch-theologische Fakultät in den Jahren 1938–1945. In: Leonore Siegele-Wenschkewitz, Carsten Nicolaisen (Hgg.): Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus. Göttingen 1993, S. 361–389.

83 Gustav Entz: Erinnerungen aus fünfzig Jahren theologischer Arbeit. In: Karl W. Schwarz (Hg.): Gustav Entz – ein Theologe in den Wirrnissen des 20. Jahrhunderts. Wien 2012, S. 13–50, hier: S. 32.

der Parteikanzlei der Nationalsozialistischen Deutsche Arbeiterpartei (i. F.: NSDAP) betrieben wurde, war das Zwischenergebnis, das Dekan Entz in Händen hielt, tatsächlich bemerkenswert. Zu einem Zeitpunkt, da bereits Listen über die zu liquidierenden theologischen Fakultäten kursierten und in Österreich bereits drei katholische Fakultäten betroffen waren, gab man sich in Wien noch der Hoffnung hin, durch die besondere geopolitische Lage der Fakultät und durch die immer wieder zum Ausdruck gebrachte Symbiose von Nationalsozialismus und Protestantismus die Krise zu meistern.

Um diese enge Beziehung zu illustrieren, diente dem Dekan auch die Berufung von Gerhard May.[84] Dessen nationale Arbeit und politische Bewährung wurden deshalb als besondere Empfehlung erwähnt. Dass die Diasporawissenschaft nicht nur aus kirchlicher, sondern auch aus völkischer Perspektive betrieben wurde, war wohl ein Zugeständnis an den politischen Zeitgeist und sollte der Verwirklichung des Projekts dienen. In diesem Zusammenhang platzierte Entz nicht ohne Hintersinn die Auffassung, May sei der Vertrauensmann der NSDAP für Jugoslawien.

Was also May nach Meinung des Dekans besonders auszeichnete und was dessen Berufung befördern sollte, hatte aber auch einen beachtlichen Nachteil: So hieß es etwa in der Stellungnahme eines Referenten im Reichskirchenministerium, May habe als rechte Hand des Bischofs Popp „einen so bedeutungsvollen Auftrag für das Deutschtum im Ausland" auszuführen, dass seine Abberufung „einen schwer zu ersetzenden Verlust bedeuten würde, der durch seine Wirksamkeit in Wien kaum aufgewogen werden könnte".[85]

Es kam, wie es kommen musste: Die Fakultätserweiterung wurde *ad calendas graecas* vertagt – zuerst hieß es: bis Kriegsende. Da aber der Lehrstuhl für Diasporakunde bereits budgetmäßig berücksichtigt wurde, machte seine Nichtbesetzung Budgetmittel frei. Diese kamen aber keineswegs der betroffenen Fakultät zugute, sondern sie dienten unter anderem zur Abgeltung eines Lehrauftrags für Verwaltung an der Universität Greifswald, ehe das Ministerium im Herbst 1944 verfügte, dass dieser Wiener Lehrstuhl in einen Lehrstuhl für Bulgarische Sprache und Literatur an der Universität Graz umzuwandeln sei.

Es hatte nichts genützt, dass Dekan Entz die außenpolitische Relevanz der Fakultät besonders hervorgehoben und auf die Ehrenpromotion des rumänischen Theologen und Kulturpolitikers Nichifor Crainic (1889–1972) und auf

84 Bundesarchiv (i. F.: BA) Potsdam, Bestand Reichskirchenministerium (i. F.: RKM), Bd. 21.715, fol. 89, Bericht vom 20.6.1939.

85 AV 7.9.1938. BA Potsdam, RKM, ebenda, fol. 49.

einige serbische und montenegrinische Stipendiaten verwiesen hatte, welche die Brückenfunktion der Fakultät zu den Balkan-Ländern und zur Orthodoxie festigen sollten.

Die Zustimmung zur Errichtung des Lehrstuhls für Diasporakunde wurde vom Münchner Braunen Haus noch im Herbst 1940 zurückgezogen; damit hing das Projekt völlig in der Luft. Der Ausbau der Fakultät war gestrichen, die vakanten Lehrstühle (Kirchengeschichte, Neues Testament) wurden nicht mehr nachbesetzt, sondern durch Dozenten suppliert. Die akademischen Ambitionen des Pfarrers D. Gerhard May waren endgültig geplatzt.

Der 6. April 1941

Nach einem Staatsstreich prowestlicher Offiziere, die den Beitritt Jugoslawiens zum Dreimächtepakt (mit Deutschland, Italien und Japan) annullierten und eine neue Regierung einsetzten, griff am 6. April 1941 die deutsche Wehrmacht, unterstützt durch Italien und Ungarn, Jugoslawien an. Der Aprilkrieg dauerte elf Tage, in Slowenien sechs Tage: Cilli wurde am Karfreitag von deutschen Truppen besetzt. Slowenien wurde zwischen Italien, Ungarn und dem Deutschen Reich aufgeteilt und die historische Grenze der Donaumonarchie wiederhergestellt. Die ehemalige Untersteiermark wurde mit der Steiermark und die Oberkrain mit Kärnten vereinigt. Johann Baron (1890–1973), Pfarrer in Marburg und Sprecher der deutschen Minderheit in der Untersteiermark, trug das Hakenkreuz auf der Armbinde, als er den Reichsstatthalter Dr. Sigfried Uiberreither (1908–1984) als neuen Machthaber in Marburg willkommen hieß.[86] Schon bald darauf wurden die Mitglieder des Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes kollektiv in den Steirischen Heimatbund überführt, Baron aber politisch ausgebootet. Die besonders grausame Slowenenpolitik trug dem Statthalter den Namen „Überleichenreither“ ein. Die deutschen Okkupanten erhielten den Auftrag, dieses Land „wieder deutsch“ zu machen.[87] Schon am 10. April 1941 war der selbständige Unabhängige Staat Kroatien proklamiert worden; das Königreich Jugoslawien zerfiel.

In dieser Phase fiel Gerhard May aus seinem volkspolitischen und kulturpolitischen Auftrag ein politischer Gestaltungsauftrag zu, dem er sich als verant-

86 Tone Ferenc (Hg.): Quellen zur nationalsozialistischen Entnationalisierungspolitik in Slowenien 1941–1945 / Viri o nacistični raznarodovalni politiki v Sloveniji 1941–1945. Maribor 1980, S. 51.

87 Jože Dežman, Alfred Elste (Hgg.): Med kljukastim križem in rdečo zvezdo / Unter Hakenkreuz und Titostern. Slovenj Gradec/Windischgrätz, Celovec/Klagenfurt am Wörthersee 2002, S. 39.

wortlicher Leiter der Volksgruppenorganisation des Schwäbisch-Deutschen Kulturbundes nicht entziehen konnte. Am 14. Mai 1941 richtete er an die Kirchenleitung der Deutschen Evangelischen Kirche in Berlin ein Schreiben, das über seine Anteilnahme an der politischen Entwicklung in der „Untersteiermark" aufklärt: Am Ostermontag sei er im Einsatzstab der sofort eingesetzten Zivilverwaltung heimgekehrt.[88] „Seither bin ich sozusagen Tag und Nacht im Dienst. Die Aufgaben, die mit der allmählichen Eingliederung der Untersteiermark und ihrer Eindeutschung gegeben sind, sind ganz ungeheuer."[89]

Eine hauptamtliche politische Tätigkeit lehne er ab, das Referat „Ahnenforschung und Sippennachweis" führe er ehrenamtlich, ebenso das Kulturreferat beim Bürgermeister der Stadt Cilli. In dieser Funktion verfasste er noch 1943 eine Einführung in die Stadtgeschichte,[90] welche die 1941 erfolgte Revision des Grenzverlaufs legitimierte. Eine Bemerkung zur kirchlichen Situation betraf den „völlig politisierten katholischen slowenischen Klerus", gegen den „scharf vorgegangen" würde.[91]

Als Kulturreferent hat er das kulturelle Leben der Stadt gestaltet, die archäologischen Sammlungen der Römerstadt initiiert, das Musikleben, den Aufbau eines städtischen Symphonieorchesters, die Errichtung einer städtischen Volksbücherei und literarische Veranstaltungen gefördert und ermöglicht. Er galt aber auch als „Führer der deutschen Volksgruppe, dessen Häuflein er fest und sicher zusammenhielt".[92]

An diesem Punkt wird der schmale Grat der Volkstumskirchen in der südosteuropäischen Diaspora deutlich, nämlich zwischen der Funktion der Kirche und dem umkämpften „Volk", wo schließlich das Kirchenvolk zur Volksgemeinschaft mutierte – nicht ohne Beteiligung kirchlicher und politischer Funktionäre. Dass May bei seiner pastoralen Tätigkeit die Grenzen scharf zog, ist zu vermuten und kann durch seine literarischen Beiträge belegt werden. Dennoch wurde er bei seiner Verabschiedung von seinem Bischof Popp nicht nur als „fähigster, begabtester, fleißigster und gewissenhaftester Mitarbeiter" gepriesen, sondern auch als der „deutscheste" apostrophiert.[93]

88 EZAB 5/883.
89 Ebenda.
90 Gerhard May: Cilli. Stadt, Landschaft, Geschichte. Eine Einführung. Cilli 1943.
91 Ebenda.
92 AEvOKR, Nachlass May, Ansprache des Bürgermeisters Robert Himmer anlässlich von Mays Verabschiedung. Cilli 30.10.1944.
93 AEvOKR, Nachlass May, Brief des Bischofs Philipp Popp an Gerhard May. Zagreb 9.6.1944.

Mays Denkschrift über seinen politischen Weg (1945)

Nach dem Ende des Krieges verurteilte May in einer persönlichen Denkschrift über seinen politischen Weg[94] die rassistische Politik der Nationalsozialisten scharf. Er habe, so schrieb er am 17. Juli 1945, niemals den Gedanken eines Anschlusses der Untersteiermark an das Deutsche Reich vertreten. Dies schien ihm bei einem Zahlenverhältnis von 20.000 Deutschen unter 500.000 Slowenen eine „politische Ungerechtigkeit". Er hoffte vielmehr,

> […] dass Slowenien etwa die Stellung der Slowakei und die Volksdeutschen eine weitgehende Kulturautonomie erhalten könnten.
>
> Was im April 1941 kam, wollte keiner von den untersteirischen Volksdeutschen, der nur eine Spur von Verantwortungsbewusstsein und Kenntnis der wirklichen Lage hatte. Was man mit dem Land und den Slowenen machte, war Wahnsinn und Verbrechen.[95]

May sprach darin ein Kernproblem der Volkstumskirchen zwischen dem Baltikum und Jugoslawien an, nämlich die nach 1933 veränderte Rangordnung von Volk und Staat. Damit verbanden die betroffenen Kirchen die Hoffnung, dass ihre prekäre Lage durch das nationalsozialistische Deutschland gesichert würde.

Weiters betonte May, dass keiner der führenden und verantwortlichen Volksdeutschen der Untersteiermark „vorher um diese nationalsozialistischen Pläne zur Vernichtung des Slowenentums wusste".[96] Keiner sei um Rat gefragt worden, keiner hätte Einfluss nehmen können. Ein Einspruch wäre als „Mangel an nationalsozialistischer Gesinnung" abgetan worden, wenn nicht überhaupt als „Disziplinlosigkeit, Sabotage" oder gar „als Parteinahme für den Feind".[97]

Aus der Perspektive nach dem Zusammenbruch Hitlerdeutschlands betrachtet drückte May sein Entsetzen über diese NS-Pläne aus, von dessen Urheber er nicht einmal zu wissen vorgab: „Und wir wissen bis heute nicht, wer sie ausgeheckt hat."[98] Vollzogen wurden sie durch den Beauftragten des „Reichskommissars zur Festigung des deutschen Volkstums", Heinrich Himmler. Es seien zumeist SS-Angehörige gewesen, die mit fertigen Plänen

94 AEvOKR, Nachlass May, Bischof D. Gerhard May: Meine Einstellung zur NSDAP und meine politische Vergangenheit (Typoskript). Wien 17.7.1945, 7 Seiten + II Beilagen.
95 May: Meine Einstellung, S. 5.
96 Ebenda.
97 Ebenda.
98 Ebenda.

aus Graz und Berlin angereist kamen. Diese hätten auch schon die Listen mitgebracht, auf denen die Namen der zu Verhaftenden und nach Serbien und Kroatien zu Deportierenden verzeichnet waren. May betonte, dass ihm lediglich eine Beschränkung der Zwangsaussiedlung der slowenischen Bevölkerung auf den Kreis Rann zu erreichen gelang und dass die beiden Grenzgemeinden Windisch-Landsberg (sl. Podčetrtek) und Rohitsch (sl. Rogatec) davon ausgenommen wurden und die slowenische Bevölkerung bleiben durfte.[99]

Er, May, sei sofort aus der politischen Tätigkeit ausgeschieden, habe die ihm wiederholt angebotene politische Laufbahn abgelehnt – mit der Begründung, dass er als Christ niemals ein guter Nationalsozialist werden könne. Er habe es ebenso abgelehnt, im Rang eines Regierungsrates in die Stadtverwaltung einzutreten oder das staatliche Sippenamt zu übernehmen. Er wollte nicht in den Dienst dieses Staates treten, er wollte Pfarrer bleiben.[100]

Man wird dem Pfarrer Gerhard May dieses persönliche Entsetzen durchaus glauben und es werden auch keine Zweifel obwalten, dass es auf seinen persönlichen Einsatz hin zu „Milderungen" gekommen ist, dass er sein Amt dafür in die Waagschale geworfen hat, um die Zwangsdeportationen zu beschränken, um für einzelne Betroffene Ausnahmeregelungen zu erwirken. Es wird weiters vielleicht auch der Gegenüberstellung Glauben geschenkt werden können, dass die mit der Situation in der Untersteiermark Vertrauten auf der einen Seite nur zusehen konnten, wie Ortsfremde die rassistischen Pläne aus Berlin und Graz realisierten und die „Zwangsgermanisierung" durchführten.[101] Dass gleichwohl die „Sendung" der „deutschen" Kirche belastet war, weil sich ihre Repräsentanten einer erheblichen politischen Fremdbestimmung und Instrumentalisierung ausgeliefert hatten, zeigte sich in Zagreb in einem drastischen Ausmaß, als der erste und einzige Bischof der Deutschen Evangelischen Kirche in Jugoslawien Philipp Popp nach dem Zweiten Weltkrieg von den neuen Machthabern hingerichtet wurde.[102] Er hatte sich geweigert, seine Gemeinde in Zagreb zu verlassen, obwohl ihm die Gelegenheit dazu geboten worden war. Einem ähnlichen Schicksal konnte May durch seine Übersiedlung nach Österreich 1944 entgehen. Das Bewusstsein seiner politischen Gefährdung konnte er indes nicht abstreifen.

99 Ebenda.
100 Ebenda.
101 Vgl. Arnold Suppan: Zwischen Adria und Karawanken, S. 404.
102 Vgl. Matthias Merkle: Märtyrerbischof D. Dr. Philipp Popp. Leben und Wirken. Heilbronn 1985.

Die Berufung nach Wien (1944)

Der Bescheid des Reichserziehungsministeriums bezüglich der Umwandlung des Diaspora-Lehrstuhls in einen solchen für Bulgaristik trug das Datum 25. Oktober 1944. Zwölf Tage vorher war May durch seinen Schwiegervater D. Johannes Heinzelmann, dem Dienstältesten der Superintendenten, als „Bischof der Evangelischen Kirche A. u. H. B. in Österreich" eingeführt worden. Auch eine Rückkehr in die Geburtsstadt Graz, als Pfarrer an der Heilandskirche und als Superintendent, war in Erwägung gezogen worden.

Aus Anlass der Übernahme der Amtsgeschäfte des Leitenden Geistlichen Amtsträgers der Kirche verfasste Gerhard May einen Hirtenbrief, der auf den 11. September 1944 datiert ist und eine völlig neue Sprache spricht.[103] Die Brücken zur früheren Volkstumstheologie scheinen völlig abgebrochen; der Bischof artikuliert als Aufgabe der Kirche in der Zeit „der ernstesten Prüfung und Bewährung", „wirklich Kirche" zu sein und zu bleiben, d. h. aber in der gliedschaftlichen Verbundenheit mit dem Christus als dem *non plus ultra* zu stehen: Alles könne fehlen, nur der eine nicht, Christus.[104] Aus dieser Verbundenheit erwachse die Aufgabe zum Zeugendienst. Wohl fällt dann noch ein knapper Hinweis auf seine bisherige Tätigkeit im Grenzland und Grenzkampf unseres Volkes" und das Wissen, dem Volk „schlechthin und jederzeit alles" schuldig zu sein. Aber die Konkretion für diesen schuldigen Dienst weist in den eigentlichen spirituellen Beruf der Kirche und der Christen: den priesterlichen Dienst der Bitte und Fürbitte, der Stellvertretung vor Gott, den Zeugendienst von Jesus Christus.[105]

Ein Monat nach Mays Amtseinführung und zwei Monate nach dem ersten Hirtenbrief wurde (mit Datum vom 16. November 1944) ein Kanzelwort für den Ewigkeitssonntag 1944 publik; es trug die Unterschrift aller drei geistlichen Räte im Kollegium des Wiener Oberkirchenrates: D. Erich Stökl (1871–1950), D. Gustav Zwernemann (1872–1958) und D. Gerhard May. An einzelnen Formulierungen wird aber die Handschrift des Bischofs deutlich. Man hat den Hirtenbrief in eine Reihe mit der Stuttgarter Schulderklärung aus dem Jahr 1945 gestellt, wohl in erster Linie wegen des Bekenntnisses, „unserem Volk" viel christlichen Dienst schuldig geblieben zu sein: „Wir sind träge geworden in Gebet und Fürbitte, matt im Glauben, lau in der Liebe, lässig in der Zucht, armselig in der Brüderlichkeit, schwächlich an Bekennermut."[106]

---

103 Abgedruckt in: Quellentexte Nr. 229, S. 475f.
104 Ebenda.
105 Ebenda.
106 Abgedruckt in: Quellentexte Nr. 230, S. 477f.

Darum der Bußruf unter Gottes Gericht, dem sich die Kirche in tiefer Schuldgemeinschaft mit dem Volk („Wir stehen mit unserm Volk in unlösbarer Schicksals- und Schuldgemeinschaft.“) zu beugen habe.[107]

Auch wenn es Stimmen gegeben hat, die sich gegen dieses Wort noch aus der NS-Perspektive von 1944 stemmten und seine Verlesung im Gottesdienst verhinderten, so hat es nach 1945 auch an solchen nicht gefehlt, die es für allzu vage empfanden und gerade die Konkretionen vermissten und einklagten.[108]

Gerhard May hat den Kriegsverlauf als eine Art Katharsis erlebt[109] – für seinen persönlichen Lebensweg, aber auch für die Kirche. Als deren Bischof hatte er die schwierige Aufgabe zu bewältigen, die Beziehungen zur Republik Österreich, zur römisch-katholischen Schwesterkirche und zur Ökumene auf neue Grundlagen zu stellen.[110] Dies näher auszuführen, sprengt das vorgegebene Thema in zeitlicher und inhaltlicher Hinsicht. Es sei nur kurz bemerkt, dass May seine Kirche entschlossen entpolitisierte und so als Protagonist einer „entideologisierte[n] und entpolitisierte[n] Kirchenpolitik der Nachkriegszeit“[111] in die Geschichte einging. Eine jüngst approbierte theologische Dissertation skizziert den theologischen Wandel von einer NS-affinen Volkstumstheologie im Jugoslawien der Zwischenkriegszeit zu einer „traditionell-konfessionalistischen“ und „konservativ-hochkirchlichen“ Haltung im Österreich nach, die mit seiner Berufung an die Kirchenleitung nach Wien 1944 Platz griff. Als Begründung weist er aber neben der bewussten Abwendung von „parteipolitischen und parteiideologischen ‚Verirrungen‘ und Verstrickungen während der NS-Zeit“[112] auf theologische Reflexionen hin, die von der Liquidierung der überkommenen „Los-von-Rom-Ideologie“ bis zu einer „kompromisslosen“ „Verlebendigung und Vertiefung“ eines „biblisch-reformatorischen Christentums“[113] reichten. Dabei habe May eine „eigenwillige

107 Ebenda.

108 Johannes Dantine: Buße der Kirche? Ekklesiologische Überlegungen im Bedenken von Geschichte (Österreich 1938–1988). In: Wolfgang Stegemann (Hg.): Kirche und Nationalsozialismus. Stuttgart 1990, S. 97–111.

109 Gerhard May: Die Zeit ist da, dass das Gericht anfange am Hause Gottes. Eine biblische Meditation über 1. Petr. 4,17. In: Geschichtswirklichkeit und Glaubensbewährung. Festschrift für Bischof D. Friedrich Müller. Stuttgart 1957, S. 41–49.

110 Rudolf Leeb: Die Evangelische Kirche in Österreich nach 1945 und die Suche der Kirchenleitung nach einer neuen kirchlichen Identität. In: Evangelische Akademie Wien (Hg.): Evangelische Identitäten nach 1945. Tagungsband. Wien 2012, S. 47–70.

111 Leonhard Jungwirth: Politische Vergangenheiten. Entpolitisierungs- und Politisierungsprozesse im österreichischen Protestantismus 1933/34 bis 1968, theol. Diss. Wien 2020, S. 56.

112 Ebenda.

113 Ebenda, S. 57.

Christozentrik“ propagiert und eine kirchenpolitische Linie verfolgt, die seine persönliche Position und die seiner Kirche „in die Nähe des konservativen Teils der Bekennenden Kirche“[114] rückte.

On the Evangelical-Lutheran Diaspora in Slovenia Before and After 1918. The Pastor of Cilli/Celje, Gerhard May as a Theological Witness and Commentator

(Abstract)

This article considers the Evangelical-Lutheran diaspora in Slovenia before and after the collapse of the Habsburg Empire. The theologian Gerhard May, who as the pastor of Cilli/Celje played a leading role in the German Evangelical-Lutheran Church in the Kingdom of Yugoslavia, serves as a biographical reference point.

May maintained close contact with the Gustav-Adolf-Verein in Leipzig and developed a remarkable diaspora theology that prescribed a subsidiary, nationally-oriented (*volkspolitische*) political mission to the church. This was intended to protect the identity and integrity of the parishes against the backdrop of ethnopolitical tensions.

After 1941, May took on a political role as the municipal cultural advisor in Cilli but he categorically refused to make a career change to politics. An appointment to the Viennese Evangelical Theological Faculty as professor of ecclesiastical and ethnic diaspora studies did not come to pass in 1939/40 due to political reasons that halted the expansion of the faculty.

Instead, May was appointed to the church leadership in Vienna in 1944, whereupon he ended his national political mission and developed an Austrian self-awareness that he also instilled in his church. With the process of “Austrification” he combined the depoliticization of his church, reconciliation with the Republic of Austria and reaching denominational parity with the Roman Catholic majority church.

114 Ebenda.

„Stiefmütterliche Behandlung“ und „Zurücksetzung“

Der Protestantismus im Unabhängigen Staat Kroatien (1941–1945)

DANIELA SIMON

Mitten im Zweiten Weltkrieg im April 1941 rief die extrem-nationalistische kroatische Bewegung „Ustaša“ (dt. Aufständischer, auch Ustascha, Plural: Ustaše) einen „unabhängigen“ Staat aus. Innerhalb der vier Jahre des Bestehens des sogenannten Unabhängigen Staates Kroatien (kr. Nezavisna država Hrvatska, i. F.: NDH) 1941–1945 veränderten sich die Beziehungen zwischen den religiösen Organisationen und dem Staat grundlegend.[1] Die Kirchenorganisationen der Protestanten durchliefen neben anderen religiösen Gemeinschaften strukturelle und personelle Veränderungen. Die Protestanten auf dem Territorium des NDH wurden nun zur „Deutschen evangelischen christlichen Kirche Augsburgischen Bekenntnisses“ (i. F.: DEK AB) und zur „Evangelischen reformierten Kirche“ zusammengefasst. Die große Mehrheit der Protestanten war deutscher Herkunft. Insbesondere die mitgliederstärkere DEK AB wurde sowohl von ihren Mitgliedern als auch von der Staatsführung als eine deutsche Kirche begriffen. Die meisten Mitglieder der reformierten Gemeinden waren dagegen ungarischer Nationalität. Beide Kirchen verzeichneten ab 1941 eine deutlich kleinere Mitgliederzahl im Vergleich zu früheren Organisationsformen im Königreich Jugoslawien. So zählte die DEK AB 1935 etwa 70 Pfarrgemeinden und 129.029 Mitglieder. Davon waren 100.993 Mitglieder Deutsche, 24.647 Mitglieder Slawen und 3.389 Ungarn.[2] Im NDH

1 Die Ergebnisse dieses Aufsatzes stammen aus dem Dissertationsprojekt an der Eberhard Karls Universität Tübingen über das Verhältnis zwischen Religion und Gewalt im Unabhängigen Staat Kroatien. Daniela Simon: Religion und Gewalt. Ostkroatien und Nordbosnien 1941–1945. Stuttgart 2019.

2 Arbeitsbericht des Bischofs Dr. Philipp Popp erstattet beim 3. Landeskirchentag der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B. im Königreich Jugoslawien in Nova Pazova (Syrmien) am 22. und 23. Januar 1935. Zagreb 1935, S. 62.

Abbildung 28: Evangelisches Bethaus in Esseg/Osijek – das Gebäude diente 23 Jahre lang (1885–1908) als Gebetshaus (Staatsarchiv Osijek, Signatur: HR-DAOS 467)

schrumpfte die DEK AB im April 1941 auf etwa 36.000 Mitglieder.[3] Der Großteil der Protestanten verblieb innerhalb der Grenzen des von der deutschen Wehrmacht okkupierten Serbien.

Durch die kriegsbedingten Grenzverschiebungen lebten die Mitglieder der ehemals „Evangelischen reformierten christlichen Kirche im Königreich Jugoslawien" ab April 1941 innerhalb der Grenzen Ungarns, des Banats und des NDH. 1941 zählte die Evangelische reformierte Kirche im NDH 4.000–5.000 Deutsche und etwa 8.000 Ungarn. Die ungarischen Reformierten lebten in bis zu acht Gemeinden, die etwa sechs Pfarrer stellten. Die deutschen Reformierten bildeten fünf Gemeinden und stellten fünf Pfarrer. Reformiert waren außerdem noch etwa 2.000 Tschechen in drei Gemeinden mit zwei Pfarrern sowie wenige kroatische Mitglieder in den Gemeinden Tordinci (ung. Valkótard) und Uljanik.[4]

3 Evangelisches Zentralarchiv Berlin (i. F.: EZAB), 5 Kirchliches Außenamt der DEK 895, A6755/41 Schreiben von Bf. Popp an Bf. Heckel, 23.4.1941.

4 Politisches Archiv des Auswärtigen Amts Berlin-Gesandtschaft Zagreb (i. F.: PAAA-GZ), 207 Bericht der dt. Gesandtschaft an das Auswärtige Amt (i. F.: AA) betr. kirchenpolitische Lage in Kroatien, 10.10.1944 und 28.7.1944. – Zur Gemeindeverteilung Državni arhiv u Osijeku [Staatsarchiv in Osijek; i. F.: HR-DAOS] 469 Reformirana župa Tordinci [Das reformierte Pfarramt in Tordinci], 12 Das reformierte Pfarramt in Winkowitz an die reformierten Pfarrämter in Tordinci und Uljanik, 29.4.1941.

Die größten Gemeinden der Protestanten beider Kirchen im NDH befanden sich in den deutschen Siedlungsgebieten in Slawonien rund um die wirtschaftlich bedeutende Stadt Esseg (kr. Osijek, ung. Eszék). Eine relativ große Gruppe Reformierter (1.459) lebte zum Beispiel 1931 im Bezirk Wukowar (kr. Vukovar, ung. Vukovár). Davon waren 907 ungarische, 131 deutsche und 418 serbokroatische Muttersprachler.[5] Zum Vergleich lebten 1931 in der Stadt Zagreb 68 serbokroatische Muttersprachler, die sich zum reformierten Bekenntnis bekannten. Die nächstgrößeren Gruppen unter den Reformierten in Zagreb stellten deutsche (76) und ungarische (106) Muttersprachler dar.[6]

Der Ustaša-Staat umfasste neben den kroatischen Gebieten auch ganz Bosnien und Herzegowina. Die etwa 8.515 Deutschen in Nordbosnien waren fast ausschließlich evangelisch-lutherisch (8.010), während in Kroatien die katholischen Deutschen überwogen.[7] Die DEK AB gliederte sich ab 1941 in drei Seniorate: das bosnische Seniorat unter dem Senior Karl Hamm, das oberkroatische unter dem Senior Anton Walter und das syrmische unter dem Senior Karl Peter. Der Pfarrer Michael Becker in Zagreb und der Senior Karl Hamm (1906–1976) in Sarajevo wurden zu Honorar-Militärseelsorgern ernannt.[8] An der Spitze der DEK AB stand der Bischof Dr. Philipp Popp (1893–1945). Popp hatte gute Beziehungen zum serbischen König gepflegt und war auch sonst eine respektierte Persönlichkeit in Jugoslawien. Entsprechend den tradierten Gewohnheiten bekundete er nach der Gründung des NDH seine Loyalität zum neuen Staatssouverän, dem Ustaša-Führer Ante Pavelić (1889–1959). Neben den anderen Vertretern der anerkannten Religionsgemeinschaften im NDH versprachen die evangelischen Geistlichen Pavelić ihre Unterstützung, legten allerdings, wegen des Fehlens eines expliziten Bezugs zum Deutschtum, keinen Eid auf den kroatischen Staat ab.[9]

---

5 Hrvatski državni arhiv u Zagrebu [Kroatisches Staatsarchiv in Zagreb; i. F.: HR-HDA] 367 Državni zavod za statistiku [Staatliches Statistikamt], 55 Statistik zur Religionszugehörigkeit und Muttersprache in Vukovar 1931.

6 Ebenda, Statistik zur Religionszugehörigkeit und Muttersprache in Zagreb 1931.

7 Arbeitsbericht des Bischofs Dr. Philipp Popp, S. 62; vgl. Ernst Schubert (Hg.): Auslandsdeutschtum und evangelische Kirche. Jahrbuch (1935), Tafel I.

8 PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B. im Unabhängigen Staate Kroatien am 18. und 19. September 1941 in Zagreb“.

9 EZAB/5/866, Bd. 7, A6905/41 Protokoll „Erste Zusammenkunft von Bf. Dr. Popp mit den Amtsbrüdern in Kroatien und Syrmien am 16. Mai 1941 in Semlin“, gez. Senior [Theophil] Turek; vgl. außerdem dazu PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“; Zur Eidesleistung der Geistlichen, EZAB/5/895, A6755/41, Bf. Popp an Bf. Heckel, 23.4.1941.

Nationale Homogenisierung und Vereinnahmung der Religion

Die Ustaša-Regierung setzte auf die Unterstützung des Regimes vonseiten der katholischen, der evangelischen und der muslimischen religiösen Autoritäten. Mit der Erhöhung ihrer Einkünfte und durch andere materielle Zugeständnisse sollten die kirchlichen Obrigkeiten auf Regimelinie gebracht werden.[10] Während des ersten Treffens mit Bischof Popp äußerte Pavelić seine Zuneigung zu den Kirchen, die er zur Gestaltung der Zukunft des kroatischen Volkes und Staates durch religiöse und christliche Erziehung einzubeziehen gedachte. Die evangelische Kirche sollte sich beim Aufbau des Volks- und Staatslebens beteiligen. Pavelić versprach ihr die gleichberechtigte Behandlung gegenüber der katholischen Kirche.[11] Zur Eidesleistung des Staatschefs und der Minister wurde auch der evangelische Pfarrer Becker eingeladen. Unter den Regierungsmitgliedern war jedoch keines evangelisch.[12] Versicherungen der Gleichberechtigung erhielt Bischof Popp auch vom Unterrichtsminister, Mile Budak (1889–1945), und vom später für kirchliche Fragen verantwortlichen Minister für Justiz und Religion, Mirko Puk (1884–1945).[13] Insbesondere aber wurden katholische Geistliche in den Regierungsapparat eingebunden. Sie bekleideten teils hohe Ämter in der Verwaltung und leiteten Behörden und Abteilungen in den Ministerien. Etwa 25 katholische Priester waren unmittelbar in der Regierung und Verwaltung beteiligt. Die Ustaša instrumentalisierte die Geistlichen wegen ihrer Position als einflussreiche Personen in der Bevölkerung und die katholische Kirche insgesamt wegen ihrer legitimierenden Kraft für das Regime.[14] Die Religionsgemeinschaften im NDH sollten auf das Staatswohl ausgerichtet und zu seiner Machtsicherung eingespannt werden. Andererseits versuchten die religiösen Akteure, ihren gesellschaftlichen Einfluss auszubauen und an die neuen Rahmenbedingungen

10 Zur Erhöhung der Einkünfte siehe die Sabor-Rede des NDH-Ministers für Justiz und Religion, Mirko Puk, vom 25.2.1942. In: Hrvatski List [Kroatisches Blatt], 27.2.1942, S. 5.

11 PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A.B.“.

12 EZAB/5/866, Bd. 7, A6905/41, Protokoll; vgl. außerdem dazu PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“; Zur Eidesleistung der Geistlichen, EZAB/5/895, A6755/41 Bf. Popp an Bf. Heckel, 23.4.1941.

13 PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“.

14 Vjekoslav Perica: Balkan Idols. Religion and Nationalism in Yugoslav States. New York 2002, S. 24f.; Klaus Buchenau: Orthodoxie und Katholizismus in Jugoslawien 1945–1991. Ein serbisch-kroatischer Vergleich. Wiesbaden 2004, S. 67; Fikreta Jelić-Butić: Ustaše i Nezavisna Država Hrvatska 1941–1945 [Ustaše und der Unabhängige Staat Kroatien]. Zagreb 1977, S. 218f.

anzupassen. Die Stärkung der Rolle der katholischen Kirche in der Kinder- und Jugenderziehung, in den Medien und bei der Verabschiedung von Gesetzen zeigte sich schon zu Beginn der Machtübernahme der Ustaša.[15]

Vonseiten der DEK AB forderte Bischof Popp von Pavelić staatliche Subventionen und die Errichtung einer evangelischen Sektion im Unterrichtsministerium beziehungsweise Ministerium für Justiz und Religion. Der zuständige Minister hatte der Einsetzung des Landeskirchenanwalts, Johann Steinmetz, als Vertreter der evangelischen Kirche in seinem Ministerium zugestimmt.[16] Da sich jedoch die Verabschiedung einer neuen Kirchenverfassung der DEK AB hinzog, gab es keine gesetzliche Grundlage für Steinmetzs Arbeit. Bei den erbetenen Subventionen gewährte die Regierung eine jährliche Zuwendung in Höhe von 591.552 Kuna. Bereits im Juli 1941 genehmigte sie weitere 571.200 Kuna und wies sie als Teuerungszulage aus. Dazu kam wie für alle Beamten eine einmalige Kriegszulage in Höhe von 41.314 Kuna, wodurch das Gesamteinkommen der Kirche auf 1.204.066 Kuna im Jahr 1941 stieg. Die Pensionszahlungen für die evangelischen Geistlichen übernahm der Staat; insgesamt verdreifachte er die Subventionen im Vergleich zu den Einkünften im Königreich Jugoslawien. Die DEK AB erhielt nur für Kroatien etwa die gleichen Subventionen wie vorher in ganz Jugoslawien. Da sie die Geistlichen auf ihrer Seite brauchte, begünstigte die Ustaša-Regierung insbesondere die Geistlichen und weniger die

15 Beispiele sind die zahlreichen Gründungen von konfessionellen Schulen. Politisches Archiv des Auswärtigen Amts Berlin, Kirchliche Angelegenheiten, Sekten 901 (i. F.: PAAA-R 901), 901/69663 Siegfried Kasche über konfessionelle Verhältnisse in Kroatien an das Auswärtige Amt, Kult. Gen., 22.4.1942. Die katholischen Laienorganisationen bauten ihre Tätigkeiten in der Bildung von Jugendorganisationen aus. Die Križari (dt. Kreuzbrüder) unterhielten etwa 270 Bruderschaften für Erwachsene und 300 Bruderschaften für Jugendliche unter 15 Jahren. PAAA-GZ, 68 Bericht von Kasche an das AA betr. katholische Kreuzbrüder-Organisation in Kroatien, 18.12.1942. Die deutschen Behörden sahen z. B. im „Abtreibungsparagrafen“ einen Ausläufer des politischen Katholizismus in Kroatien. PAAA-GZ, 68/2 Aktenvermerk Kroatien, gez. Berger, betr. politischer Katholizismus, 14.6.1941; Claudia Stahl: Alojzije Stepinac. Die Biografie. Paderborn 2017, S. 184.

16 PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“; Zu Popps Besuch bei Pavelić, [Slavko] Kvaternik und Budak vgl. EZAB/5/895, A6755/41 Bf. Popp an Bf. Heckel, 23.4.1941. Steinmetz stammte aus Tuzla und fiel bei der dortigen Bevölkerung als Nationalsozialist auf. Er war an den Feierlichkeiten beim Einmarsch der deutschen Wehrmacht in Tuzla beteiligt. Arhiv Kantona Tuzla [Archiv des Kantons Tuzla; i. F.: BiH-ATKT], RPiNOBSB Z Radnički pokret i narodnooslobodilačka borba u sjeveroistočnoj Bosni [Arbeiterbewegung und Volksbefreiungskampf im Nordosten Bosniens] Bericht 48-2276; Arhiv Srbije, Beograd [Archiv Serbiens, Belgrad; i. F.: RS-AS], KFA Kommissariat für Flüchtlinge und Ausgesiedelte, 9 Bericht an die Hl. Erzb. Synode in Belgrad vom Episkop Nektarije aus der Eparchie Tuzla-Zvornik, 22.12.1941.

evangelischen Gemeindekassen.[17] Der Justiz- und Religionsminister Mirko Puk sprach sich für eine Gesamterhöhung aller Zuwendungen in Höhe von 205 Prozent aus.[18] An der Errichtung einer evangelischen Religionsprofessur an den staatlichen Mittelschulen in Zagreb war nach Ansicht des Bischofs Popp der „gute Wille der kroatischen Regierung zu erkennen, uns nicht stiefmütterlich behandeln zu wollen."[19]

Schon wenige Monate nach der Ausrufung des NDH gerieten die muslimischen, katholischen und evangelischen religiösen Institutionen in eine Konkurrenzstellung. Die Grundlage dafür bildete die ungleiche Behandlung der anerkannten Religionsgemeinschaften – der katholischen, evangelischen und islamischen – und die Privilegierung der katholischen Kirche. Durch die Einkünfte aus der Staatskasse profitierte insbesondere die katholische Kirche unter Erzbischof Alojzije Stepinac (1898–1960) – zum Beispiel von einer zugesagten 760-prozentigen Erhöhung für Gebäudesanierungen, einer 270-prozentigen Erhöhung für die Priesterausbildung, einer 700-prozentigen Erhöhung der Renten und einer 200-prozentigen Erhöhung der Gehälter.[20] Im Königreich Jugoslawien hatte die katholische Kirche nur eine nachgeordnete Position im religiösen Feld. Die Trennung zwischen Staat und Religion existierte im Verhältnis zwischen der serbisch-orthodoxen Kirche und dem serbisch dominierten Jugoslawien nur auf dem Papier. Die serbisch-orthodoxe Kirche war de facto eine Staatskirche, die zum Beispiel das jugoslawische Parlament bei der Verabschiedung des Konkordats zwischen Jugoslawien und dem Vatikan erfolgreich erpressen konnte. Die Konflikte zwischen den religiösen Institutionen der Katholiken und Orthodoxen waren in der Zwischenkriegszeit zahlreich.[21] Im NDH übernahm nun die katholische Kirche mit ihren zwei Erzbis-

17 HR-HDA Ministarstvo pravosuđa i bogoštovlja. Odjel za bogoštovlje Nezavisne države Hrvatske [Ministerium für Justiz und Religion, Abteilung für Religion im Unabhängigen Staat Kroatien] 218, 2 Das Ministerium für Justiz und Religion an das staatliche Rechnungsamt, 30.6.1941; PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B."; EZAB/5/866, Bd. 7, A6905/41, Protokoll zur „Erste Zusammenkunft von Bf. Dr. Popp mit den Amtsbrüdern".

18 Rede von Mirko Puk im Sabor (Parlament). In: Hrvatski List, 27.2.1942, S. 5.

19 PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.".

20 Rede von Mirko Puk im Sabor. In: Hrvatski List, 27.2.1942, S. 5. Ob die versprochenen Erhöhungen auch tatsächlich ausgezahlt wurden, steht unter Fragezeichen. Die nach außen hin vonseiten der Ustaše artikulierte Einheit zwischen dem Staat und der katholischen Kirche erzeugte jedoch Unmut in evangelischen und muslimischen Kreisen.

21 Buchenau: Orthodoxie, S. 62–64; Radmila Radić: Verom protiv vere. Država i verske zajednice u Srbiji 1945–1954 [Mit dem Glauben gegen den Glauben. Staat und Glaubensgemeinschaften in Serbien 1945–1954]. Belgrad 1995, S. 32–36; Perica: Balkan Idols, S. 17–21.

Abbildung 29: Feier des zweiten Jahrestages der Proklamation des Unabhängigen Staates Kroatien in der evangelisch-lutherischen Kirche in Zagreb, April 1943 (Kroatisches Historisches Museum Zagreb, HPM-86829_6)

tümern in Zagreb und Sarajevo diese Funktion als de facto Staatskirche. Die große Mehrheit der Kroaten war römisch- oder griechisch-katholisch, nur ein kleiner Teil bekannte sich zum evangelischen Glauben. Die Muslime Bosniens erhielten mit dem Zuspruch für das Ustaša-Regime die Aussicht auf die Einführung der Scharia in den muslimisch dominierten Landesteilen. Das bedeutete einen entsprechenden Machtzuwachs für die muslimischen religiösen Führer – mit der Aussicht, den Alltag der Menschen nach muslimischen Werten gestalten zu können.[22]

Viele christliche und muslimische Vereinigungen und Institutionen wurden durch ihre Verbindungen zum Regime zu Teilnehmerinnen an den menschenfeindlichen und verbrecherischen Handlungen der Ustaša. Die serbisch-orthodoxen Institutionen wurden dagegen durch Dekrete verboten, umgewandelt und zerstört, während die orthodoxen Geistlichen verschleppt, ermordet oder nach Serbien vertrieben wurden.[23] Die Auslöschung serbischer religiöser

22 Emily Greble: Sarajevo, 1941–1945. Muslims, Christians, and Jews in Hitler's Europe. Ithaca/London 2011, S. 77.

23 Bis Ende September 1941 vertrieben die Ustaše landesweit 335 orthodoxe Geistliche und töteten bis Dezember desselben Jahres 150 Priester. Vgl. Jozo Tomasevich: War and Revolution in Yugoslavia, 1941–1945. Occupation and Collaboration. Stanford 2001, S. 394, S. 398, S. 537.

Strukturen war im Zuge der Säuberung des NDH vom Einfluss Serbiens ein primäres Ziel der Ustaša. Im historischen Rückblick war Religion für die kroatischen Politiker seit dem 19. Jahrhundert eine Ressource zur Durchsetzung politischer Interessen und der kroatischen Unabhängigkeit von den Großmächten gewesen. Der religiöse Diskurs war eng mit dem politischen verwebt, wenn sich auch der Großteil der kroatischen Politiker seit dem 19. Jahrhundert für eine Trennung des Staates von der Kirche aussprach.[24] Die Ustaša stand in der Tradition der Kroatischen Rechtspartei, was sich insbesondere in der Einbeziehung der muslimischen Bevölkerung als Teil des kroatischen Volkes manifestierte. Analog dazu fanden auch territoriale Ansprüche auf Bosnien und Herzegowina ihren Niederschlag.[25]

Die Ustaša betrieb die nationale Homogenisierung des Landes durch Massengewalt gegen Juden, Roma, Serben und politische Widersacher. Die Gewaltausübung der Ustaša erzeugte serbische Gegenbewegungen und den Partisanenwiderstand und entfachte einen Bürgerkrieg im „Schatten des Weltkrieges"[26]. Die Regierung des NDH zeigte dabei in innenpolitischen Fragen eine beachtliche Unabhängigkeit vom Dritten Reich. Da die religiöse Zugehörigkeit der Katholiken, der Orthodoxen, der Muslime und auch der Protestanten mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit meist übereinfiel, standen sich auch die jeweiligen religiösen Akteure als verfeindete Parteien gegenüber. Die gegenseitige Vereinnahmung zwischen den politischen und religiösen Akteuren ermöglichte der Ustaša die Beanspruchung und Interpretation religiöser Traditionen. Vor allem war die staatliche Konversionspolitik ein Eingriff des staatlichen Apparats in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften. Die staatlicherseits durchgeführten Konversionen bedeuteten folgenreiche Verschiebungen in den Beziehungen zwischen dem Staat und jeder

24 Sabrina Petra Ramet: Die drei Jugoslawien. Eine Geschichte der Staatsbildungen und ihrer Probleme. München 2011, S. 70f.; Irina Ognyanova: Religion and Church in the Ustasha Ideology (1941–1945). In: Croatica Christiana Periodica 33 (2009) H. 64, S. 157–190, hier: S. 159–163, S. 173.

25 Zur Beanspruchung des bosnischen Territoriums und Attraktivität der Ideologie des von den Ustaše herangezogenen Ideologen und Politiker aus dem 19. Jahrhundert, Ante Starčević, unter den Muslimen vgl. Nada Kisić Kolanović: Muslimani i hrvatski nacionalizam 1941–1945 [Muslime und der kroatische Nationalismus 1941–1945]. Zagreb 2009, S. 34f., S. 80–85. Muslime wurden in dieser Tradition in der Ustaša-Ideologie als eine moralische und historische, keineswegs als eine Gemeinschaft auf der Grundlage des gemeinsamen Blutes verstanden. Ivo Banac: Nacionalno pitanje u Jugoslaviji. Porijeklo, povijest, politika [Die nationale Frage in Jugoslawien. Herkunft, Geschichte, Politik]. Zagreb 1984, S. 108.

26 Weiterführend zur Massengewalt im NDH vgl. Alexander Korb: Im Schatten des Weltkriegs. Massengewalt der Ustaša gegen Serben, Juden und Roma in Kroatien 1941–1945. Hamburg 2013.

Abbildung 30: Dr. Vladimir Košak (1908–1947), hochrangiger NDH-Funktionär und Diplomat, verlässt die evangelisch-lutherische Kirche in Zagreb nach der Feier des zweiten Jahrestages der Proklamation des Unabhängigen Staates Kroatien, April 1943. Die Kinder rechts und links tragen Uniformen der Ustaša-Kinderbewegung „Ustaška uzdanica“ (Ustaša-Hoffnung) (Kroatisches Historisches Museum Zagreb, HPM-86829_9)

einzelnen Religionsgemeinschaft sowie den Religionsgemeinschaften untereinander. Die im September 1941 institutionalisierte staatliche Zwangskonversionsstrategie zielte auf die Konversion der serbisch-orthodoxen Bevölkerung zum römisch-katholischen Glauben.[27] Dies war eine situative und den chaotischen Umständen im NDH geschuldete Strategie der Ustaša. Sie war zum

27 HR-HDA-212 Predsjedništvo vlade Nezavisne države Hrvatske [Präsidium der Regierung des Unabhängigen Staates Kroatien], 1 Rundschreiben der Regierung (Sekretär Ivanković) an das Innenministerium mit Aufforderung zur Weiterleitung des Rundschreibens, 15.9.1941; Republika Srbija, Ministarstvo odbrane, Vojni Arhiv Beograd (Republik Serbien, Verteidigungsministerium, Militärarchiv Belgrad; i. F.: VA), NDH Fond Nezavisna država Hrvatska [NDH Fond Unabhängiger Staat Kroatien] 182, dasselbe Rundschreiben.

Teil eine Antwort auf die Forderung der NS-Stellen im NDH, dass die Ustaša das im kriegerischen Chaos versunkene Staatsterritorium und die Bevölkerung wieder befrieden müsse. Die Dynamik der Umsiedlungspolitik zwischen dem Dritten Reich und dem NDH[28] sorgte schon vor der offiziellen Einführung der Konversionspolitik für teils massenhafte religiöse Übertritte zum Katholizismus. Ein religiöser Übertritt zum katholischen Glauben versprach einen möglichen Schutz vor Verfolgung. Bereits in den ersten Wochen und Monaten nach der Staatsgründung wurde ein starker Anstieg an Konversionsanträgen verzeichnet.[29] Außerdem inspirierte die Vertreibungspolitik autarke Konversions-Agenden lokaler Akteure.[30]

Die Frage der Übertritte zum Protestantismus

Die offizielle Politik erlaubte zwar religiöse Übertritte zu allen anerkannten Religionen und regelte diese mit gesetzlichen Bestimmungen;[31] tatsächlich wurden allerdings vonseiten der Regierung und ihrer Verwaltung bis in die untersten Ebenen nur Übertritte zum katholischen Glauben gefördert. Parallel zum Aufkommen der religiösen Übertritte zum katholischen Glauben kam es jedoch einerseits zu vermehrten Gesuchen orthodoxer Gläubiger zum Übertritt in die DEK AB und andererseits zu Initiativen der evangelischen Geistlichen, die serbische Bevölkerung im Umland ihrer Gemeinden zum evangelischen Glauben zu konvertieren. So ersuchten 40 Serben im slawonischen Bektež in der Nähe von Naschitz (kr. Našice) um einen Übertritt zum

28 Die Ustaša-Regierung und das Dritte Reich schlossen am 4.6.1941 einen Vertrag über den Bevölkerungsaustausch ab. Zwischen 4.7.1941 und 31.10.1941 sollten etwa 179.000 Slowenen aus Slowenien nach NDH und etwa genauso viele Serben aus dem NDH nach Serbien umgesiedelt werden. HR-HDA-1076 Državno ravnateljstvo za ponovu [Staatsdirektion für Erneuerung], 441, 95 Verordnung über die Aussiedlung der Serben nach Serbien, 4.7.1941; Weiterführend dazu Korb: Schatten, S. 172; Ramet: Jugoslawien, S. 164, S. 172.

29 Nadbiskupijski arhiv, Zagreb [Erzbischöfliches Archiv, Zagreb; i. F.: NA], ADS Arhiv Duhovnog stola [Archiv des erzbischöflichen Ordinariates; i. F.: ADS], Urudžbeni zapisnici [Eingangsregister] zu 1941, Nr. 3560–10107.

30 Etwa die Initiative des Ustaša-Vorstehers des Bezirkes Kostajnica. Sein Vorschlag an die Staatsdirektion für Erneuerung HR-HDA-1076, 441-324, 8.7.1941; Beispiel aus dem Bezirk Derventa RS-AS-KFA, 6 Bericht für das Flüchtlingskommissariat vom Vize-Wachtmeister der Gendarmerie Jovan Vuković, Belgrad, 17.9.1941; ebenda, Bericht vom Händler Jovan Bardak, Belgrad, 20.5.1942. Ausführlich zu den lokalen und regionalen Initiativen zur Einführung der Konversionspolitik vgl. Simon: Religion, S. 77–118.

31 Die erste darunter vom 3.5.1941 „Zakonska odredba o prelazu s jedne vjere na drugu" [Gesetzliche Bestimmung zum Religionsübertritt]. In: Zbornik zakona i naredaba Nezavisne Države Hrvatske, godina 1941 [Gesetzessammlung und Verordnungen des Unabhängigen Staates Kroatien, 1941]. Zagreb 1941, S. 56.

evangelischen Glauben.[32] Entsprechende Anmeldungen gab es auch im Großbezirk Bilogora in Nordkroatien und in ganz Syrmien, zum Beispiel in Maradik (ung. Maradék).[33] Die meisten Konversionen zum Protestantismus gab es in der Stadt Esseg: Das dortige evangelische Pfarramt verzeichnete bis März 1942 434 serbische Konvertiten und 450 sich im Prozess befindende Anmeldungen für einen Übertritt zum Protestantismus.[34] Bis September 1942 meldeten sich landesweit etwa 50.000 Serben für einen Übertritt zur evangelischen Kirche, doch hatten wegen Behinderungen der Behörden nur rund 1.000 Personen einen Übertritt auch durchgeführt.[35]

Im Zuge der Lösungssuche für die „serbische Frage“ wandte sich Pavelić während der Tagung des evangelischen Landeskirchenrats der DEK AB in Zagreb im September 1941 an die inländischen Teilnehmer mit der Bitte, einen Teil der serbischen Bevölkerung zum evangelischen Glauben zu konvertieren.[36] Popp lehnte den Vorschlag ab, sofern es sich um deutsche evangelische Gemeinden handelte. Der Konversion der Serben in die wenigen kroatischen evangelischen Gemeinden willigte er ein.[37] In der Diskussion zu den praktischen und theologischen Fragen, die mit den Konversionen einhergingen, kam der Landeskirchenrat zu keiner Einigung und überließ die Entscheidung über die Konversionen den einzelnen Pfarrern in den betreffenden Gemeinden. Zu diesem Zeitpunkt hatten viele Konversionen zum Protestantismus bereits stattgefunden, wie Senior Walter aus seinem oberkroatischen Seniorat berichtete.[38]

Lokale Verwaltungen stellten sich den Übertritten zum Protestantismus entgegen. Gesetzliche Bestimmungen regelten die Konversionsvorgänge bis ins

32 HR-HDA-1076, 584 Gemeindeverwaltung in Bektež an die Staatsdirektion für Erneuerung, 15.11.1941.

33 Ebenda, Bürgermeisteramt Bjelovar an die Staatsdirektion für Erneuerung, 2.11.1941; ebenda, S. 584–594, Gemeindenotar in Maradik an die Staatsdirektion für Erneuerung, Dez. 1941.

34 HR-DAOS-701 Ured za podržavljeni imetak Osijek 1941–45 [Amt für verstaatlichtes Vermögen Osijek 1941–1945], 2 Die Staatsdirektion für Erneuerung in Osijek an das ev. Pfarrbüro, 6.3.1942; ebenda, Bericht von Pfr. Walter an die Staatsdirektion für Erneuerung in Osijek, 9.3.1942.

35 PAAA-GZ, 207 Bf. Popp an Kasche betr. Verfassungsentwurf der dt. evangelischen Kirche in Kroatien, 5.9.1942.

36 Ebenda; PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“.

37 PAAA-GZ, 68 Bericht von Kasche an das AA betr. orthodoxe Kirche in Kroatien, 24.9.1941; ebenda, R 901/69663 Siegfried Kasche über konfessionelle Verhältnisse in Kroatien an das Auswärtige Amt, Kult. Gen., 22.4.1942.

38 EZAB/5/895, A8050/41, Pfr. [Bernhard] Bornikoel an das KAEK und Gerstenmaier betr. Aufnahme orthodoxer Serben in Kroatien in die evangelische Kirche, 20.11.1941; PAAA-GZ, 207 Pamphlet zur „Tagung des Landeskirchenrates der Deutschen Evangelisch-Christlichen Kirche A. B.“.

Detail, die Gemeindeverwaltungen verfügten jedoch über einen erheblichen Handlungsspielraum. Die kroatischen Verwalter nahmen analog zum verbreiteten Verständnis vom religiösen Übertritt als einem Nationalitätswechsel irrtümlich an, eine Konversion zum evangelischen Glauben würde auch eine Mitgliedschaft in der deutschen Volksgruppe ermöglichen. Die Ustaša-Regierung hatte diese Möglichkeit allerdings ausdrücklich ausgeschlossen.[39] Im Dorf Kozice in der Nähe von Podravska Slatina konvertierten zum Beispiel im Herbst 1941 vier serbische Familien zum Protestantismus.[40] Im Ort Podravska Slatina verweigerte der Gemeindenotar die nötige Genehmigung der Gemeindeverwaltung. Stattdessen drängte der zuständige Bezirksleiter, Florijan Kosnica, die Serben im Bezirk, zum katholischen Glauben zu konvertieren. Die evangelischen Geistlichen protestierten. Der dortige deutsche evangelische Pfarrer, Walter Edgar, aus Podravska Slatina ließ am 13. November 1941 ein Protokoll über die Behinderung der Übertritte zum Protestantismus verfassen. Der Bezirksleiter wollte Konversionen zum Protestantismus nur bei Personen mit deutschen Eltern oder deutschen Namen zulassen. Bereitschaft zeigte er zumindest bei den von Walter Edgar erbetenen Freilassungen einzelner konversionswilliger Serben aus dem Bezirksgefängnis. Der deutsche Volksgruppenführer, Branimir Altgayer (1897–1950), forderte später die Absetzung Kosnicas.[41]

In anderen Bezirken kam es im Herbst 1941 zu ähnlichen Vorfällen, wobei sich vereinzelt auch katholische Geistliche gegen Konversionen zum Protestantismus stellten. Am 17. November traten 19 Familien im slawonischen Darkowatz (kr. Darkovac) mit ungefähr 73 Personen den evangelischen Religionsunterricht zur Vorbereitung auf den Religionsübertritt an. Nach Drohungen der Ustaše und der katholischen Geistlichen aus dem zugehörigen Bezirk Naschitz mussten sie den Unterricht wieder aufgeben. Die evangelische Pfarrei in Welimirowatz (kr. Velimirovac) vermerkte die Beschwerde der Konversionswilligen, war jedoch für jedes weitere Vorgehen kompetenzlos. Der deutsche evangelische Vikar Staecker in Darkowatz konvertierte einige serbische Familien, ohne sie in das Konversionsbuch einzutragen.[42]

---

39 HR-DAOS-6 Gradsko poglavarstvo Osijek [Stadtverwaltung Esseg], 5795, Rundschreiben, 30.7.1941; HR-HDA-218, 3; ebenda, 13-48468.

40 HR-HDA-1076, 584-666 Der Großgespan Stjepan Hefer an die Staatsdirektion für Erneuerung betr. die Konversionsarbeit, 27.12.1941.

41 HR-HDA-1076, 584 Abschrift des Protokolls, 13.11.1941; PAAA-GZ, 247 Eingabe von Branimir Altgayer an Minister [Andrija] Artuković, 17.1.1942. Kosnica fiel wohl mehrmals mit antideutschen Ressentiments auf.

42 HR-HDA-1076, 584 Abschrift des Protokolls, 13.11.1941. In Darkowatz lebten derzeit 710 Deutsche. PAAA-GZ, 243 „Abschrift Amt für Statistik und Sippenkunde", 15.6.1943; EZAB/5/897, A7056/42, Verhandlungsschrift über die Sitzung des Landeskirchenrates vom 31.3.1942.

In den deutschen evangelischen Kirchengemeinden in Bosnien kam es ebenfalls zu Behinderungen der Übertritte seitens der lokalen Verwaltungen. Der evangelische Pfarrer aus Banja Luka berichtete von nur wenigen Ausnahmefällen. Er beklagte, dass das Ministerium für Justiz und Religion den kroatischen Behörden fälschlicherweise eine Gleichheit der evangelischen Kirche und der Organisation der Volksgruppe suggeriere.[43] Vereinzelt hatte die Organisation der deutschen Volksgruppe in Banja Luka tatsächlich Serben aufgenommen, was für Irritationen sorgte.[44]

Aufseiten der katholischen Kirchenhierarchie wurden die Konversionen zum Protestantismus kritisch aufgefasst. Der Sarajevoer Erzbischof Ivan Šarić (1871–1960) beklagte sich im November 1941 beim Zagreber Erzbischof Stepinac über die Propaganda der evangelischen Kirche. Übertritte zum Katholizismus würden von ihr zugunsten der Übertritte zum evangelischen Glauben beeinträchtigt.[45] Von einer Gegenpropaganda der evangelischen Kirche bezüglich der Übertritte in Podravska Slatina sprach auch der Großgespan von Baranja, Stjepan Hefer (1897–1973). Gemeinde- und Bezirksverwaltungen in ganz Ostkroatien (Baranja, Livac-Zapolje und Vuka) warfen der evangelischen Kirche und den deutschen Volksgruppenmitgliedern entsprechende Aktivitäten vor.[46] In Daruwar (kr. Daruvar, ung. Daruvár) im Großbezirk Livac-Zapolje hätten die Kulturbundmitglieder Serben vom Übertritt zum katholischen Glauben abgebracht. Dagegen warben sie in den slawonischen Dörfern Cabuna, Budanci und Borovo (Suhopolje) für Übertritte zum Protestantismus.[47] Der Großgespan Hefer sprach sogar von einer „Notsituation“, in welcher zwischen dem 16. und 21. November 1941

43 HR-HDA-1076, 584 Abschrift des Protokolls aus Banja Luka, 7.10.1941.

44 HR-HDA Glavno ravnateljstvo za promičbu pri Predsjedništvu Vlade Nezavisne države Hrvatske [Propagandadirektion am Regierungspräsidium des NDH] 237, 38 Bericht des Propagandabeauftragten aus Banja Luka, 6.5.1942. Darin hieß es außerdem, dass ein größerer Teil der deutschen Volksgruppenorganisation illegalen Lebensmittelhandel betrieb.

45 Mark Biondich: Controversies surrounding the Catholic Church in Wartime Croatia, 1941–45. In: Sabrina P. Ramet (Hg.): The Independent State of Croatia, 1941–45. London 2007, S. 31–59, hier: S. 58, Fn. 58; ders.: Religion and Nation in Wartime Croatia. Reflection on the Ustaša Policy of Forced Religious Conversions 1941–1942. In: The Slavonic and East European review 83 (2005) H. 1, S. 71–116, hier: S. 105–107.

46 HR-HDA-1076, 584 Bericht über Konversionen vom Großgespan Hefer an die Religionsabteilung der Erneuerung, 10.11.1941.

47 HR-HDA-1076, 584 Bezirksleiter Mihalić in Daruvar an den Großbezirk Livac Zapolje betr. religiöse Übertritte, 30.11.1941; ebenda, Gemeindevertretung Daruvar Vanjski an die Staatsdirektion für Erneuerung betr. Anweisungen zu Übertritten, 2.1.1942. In Cabuna lebten im November 1941 1.280 Serben, 186 davon bereits konvertiert und zwölf Familien mit angemeldeten Übertritten. HR-HDA-1076, 584 Gemeindeverwaltung in Cabuna an die Staatsdirektion für Erneuerung, 27.11.1941.

anscheinend unter vielen Mühen 263 Serben zum römisch-katholischen Glauben konvertiert werden konnten.[48] In Suha Mlaka hatten evangelische Deutsche die Übertritte zum römisch-katholischen Glauben gestört, nachdem den dortigen Serben der Übertritt zum evangelischen Glauben verweigert worden war.[49] In Theresowatz (kr. Suhopolje) behinderte angeblich der deutschstämmige Bürgermeister, Michael Feth, Übertritte zum Katholizismus. Branimir Altgayer verlangte seine Absetzung, weil er als assimilierter Deutscher Zwiespalt in den Ort bringe und Konflikte zwischen den Deutschen und Kroaten fördere.[50] Im Dorf Pčelić nahe Wirowititz (kr. Virovitica, ung. Verőce) betrieb der deutsche Lehrer Karl Schielavi Gegenpropaganda für den Übertritt zum evangelischen Glauben. Nachdem seine Bemühungen von kroatischen Verwaltern und Franziskanern unterwandert worden waren, organisierte er noch während der Konversionszeremonie eine „provokative" Versammlung.[51] Als Grund für die schwächelnde Zahl der Übertritte der streng verfolgten Konversionspolitik in Slawonien gaben die Gemeindeverwalter den Einfluss der Volksdeutschen an, so in den Bezirken Winkowitz (kr. Vinkovci, ung. Vinkovce) und Esseg. Die Deutschen aus dem vorwiegend deutschen Dorf Jarmein (bzw. Hermann, kr. Jarmina, 1.287 Einwohner) sollen die Orthodoxen im Dorf Gaboš zum Abwarten überredet haben. Angeblich hätte auch der evangelische Pfarrer Walter aus Esseg in Borovo missioniert, bis der Bezirksverwalter seine Tätigkeit verhinderte.[52] Der deutsche Kreisleiter in Winkowitz, Fritz Holzschuh, verteidigte indes den freien Willen der Konvertiten, sich zum Protestantismus zu bekennen.[53]

Die Forderungen der evangelischen Kirche nach der Übernahme von orthodoxen Kirchen stießen bei der niederen und höheren Verwaltung ebenfalls auf Ablehnung. Im Zuge der Konversionen der Orthodoxen zum Katholizismus

48 HR-HDA-1076, 584-323 Großbezirksregierung in Osijek an die Staatsdirektion für Erneuerung, 28.11.1941.

49 Ebenda, 584-666 Stjepan Hefer an die Staatsdirektion für Erneuerung betr. Konversionsarbeit, 17.12.1941 und 27.12.1941; vgl. Maksić, Mile: Suha Mlaka, selo u Slavoniji [Suha Mlaka, ein Dorf in Slawonien]. Hg. v. Srpsko kulturno društvo Prosvjeta. Zagreb 2004, S. 295.

50 PAAA-GZ, 247 Eingabe von Altgayer an Artuković, 17.1.1942.

51 HR-HDA-1076, 584 Der Bezirksleiter von Virovitica an den Großgespan von Baranja, 10.11.1941.

52 Ebenda, Bezirk Vukovar an Staatsdirektion für Erneuerung, 15. und 18.11.1941; Bericht des Bürgermeisteramtes in Vukovar an die Staatsdirektion für Erneuerung, 15.11.1941.

53 Državni arhiv u Slavonskom Brodu [Staatsarchiv in Slavonski Brod; i. F.: HR-DASB], 189 Centar za povijest Slavonije i Baranje u Slavonskom Brodu [Zentrum für Geschichte Slawoniens und der Baranja in Slavonski Brod], 177 Lagebericht der Kreisleitung Save-Donau, gez. Holzschuh, 21.5.1943.

wurden viele erhaltene orthodoxe Kirchen in katholische umgewandelt oder zweckentfremdet. Vor allem in Slawonien wurden sie den Konvertitengemeinden zugeteilt. Dieselbe Praxis beanspruchte auch die DEK AB. So war das evangelische bischöfliche Pfarramt in Zagreb an der Übernahme der serbisch-orthodoxen Kirche im bosnischen Prijedor interessiert, nachdem es dort etwa 900 Anmeldungen zum Übertritt zum Protestantismus gegeben hatte. Die dortige Ustaša-Organisation verweigerte die Übernahme, was Beschwerden des evangelischen Bischofs beim Ministerium für Justiz und Religion nach sich zog.[54]

Die serbischen Konversionen zur „deutschen“ Kirche verstanden die Ustaše als Täuschung und offene Behinderung der kroatischen Gesetze. Die Konversion zur katholischen Kirche sollte vor allem eine nationale Umerziehung der Serben bewirken. Zum Glauben der Deutschen zu konvertieren erfüllte dieses Ziel nicht. Die evangelische Kirche galt als eine „Winkelkirche“ und ein „Fremdkörper“, wie es Popp ausdrückte.[55] Die Ustaša-Organisation weigerte sich sogar, Kroaten protestantischen Glaubens in ihre Reihen aufzunehmen, und empfahl ihnen eine Konversion zum katholischen Glauben. Dies führte zu einer Beschwerde von Bischof Popp am 16. November 1941 an das Ustaša-Hauptquartier. Darin verlangte er die Gleichbehandlung seines Glaubens und seiner Kirche. Eine Abschrift der Beschwerde ging sogleich an alle Minister und das Regierungspräsidium.[56] Das Ustaša-Hauptquartier reagierte darauf und verschickte ein entgegenkommendes Rundschreiben.[57]

Die Konflikte auf der lokalen Ebene spiegelten weniger etwaige religiösbegründete Interessen der kroatischen und deutschen politischen Akteure. Vielmehr verschleierte die Gleichsetzung der Religion und Nationalität während des Ustaša-Regimes die tatsächlichen Konflikte zwischen Deutschen und Kroaten um Ressourcen und Macht im NDH. Vor allem Verteilungskonflikte um Führungsposten sowie serbisches und jüdisches Eigentum, insbesondere Gebäude, sorgten für deutsch-kroatische Konflikte auf Gemeinde-

54 HR-HDA-218, Eingangsregister des Ministeriums für Justiz und Religion, Abschnitt Religion, 1352, 4048 (1941). Mark Biondich wies in seinem Aufsatz als erster darauf hin, dass es im NDH auch zu Übertritten zum Protestantismus kam. Vgl. Biondich: Religion, S. 105.

55 PAAA-GZ, 207 Bf. Popp an Kasche betr. Verfassungsentwurf der dt. evangelischen Kirche in Kroatien, 5.9.1942.

56 HR-HDA-212, 1 Das bischöfliche Amt der DEK AB im Unabhängigen Staat Kroatien an das Ustaša-Hauptquartier betr. Beschwerde wegen der Nichtaufnahme von Kroaten evangelischen Glaubens in der Ustaša-Organisation, 16.11.1941.

57 Rundschreiben mit dem Titel „Jeder Protestant hat das Recht ein Ustaša zu werden, wenn er die Bedingungen zur Aufnahme in die Bewegung erfüllt“ im Wortlaut in Sarajevski Novi List [Sarajevoer Neues Blatt], 18.12.1941, Nr. 189.

ebene.[58] Die evangelischen Kirchengemeinden standen in ihrem Streben, ihre Mitglieder und Gemeinden zusammenzuhalten, zwischen den beiden Seiten, wobei sie durch ihre Initiativen die Konflikte auch verschärften.

Vonseiten der evangelischen Kirche stellten die serbischen Konversionen zum katholischen Glauben und damit die Schaffung eines rein katholischen Kroatiens eine reale Gefahr für das Weiterwirken des Protestantismus in Kroatien dar. Die Unterlegenheit der evangelischen Kirchen gegenüber den katholischen lag nicht nur in ihren niedrigen Mitgliederzahlen begründet, sondern auch in der politischen Vertretung der katholischen Deutschen durch die Volksgruppenorganisation. Etwa 80 Prozent der Volksgruppenmitglieder waren katholisch. Zwischen der Volksgruppenorganisation und der evangelischen Kirche bestanden Konflikte, die teilweise sogar mehrere Jahre zurückreichten und Fragen um die Kinder- und Jugenderziehung, die Mitgliedschaft im Kulturbund und die Assimilation der Deutschen betrafen. Während die Volksgruppenführung eine eigene Jugendorganisation aufzubauen versuchte, forderte die evangelische Kirchenführung eine religiöse Erziehung. Die deutschen Volksschulen – dies ermöglichten auch die kroatischen Gesetze – blieben trotz der Proteste der deutschen Volksgruppe unter der Trägerschaft der Kirchen.[59] Branimir Altgayer versuchte über die deutsche Gesandtschaft in Zagreb, die Zahlungen aus dem Reich an die DEK AB zum Erliegen zu bringen. Die Volkstumsarbeit obliege nun schließlich der Volksgruppe und nicht mehr den Kirchen, die ohnehin nicht rein deutsch seien, argumentierte Altgayer.[60] Gerade aber die evangelischen Pfarrer hatten die identitätsstiftende Instanz für die evangelischen Deutschen in der Zwischenkriegszeit gebildet. Der deutsche Kaplan Hermann Plietker hielt 1935 in Zagreb fest:

> Viele von den kath. Deutschen sind im Volke untergegangen, andere sind dem Volkstum treu geblieben, aber der Kirche ganz entfremdet, oder fast ganz im Fahrwasser des Protestantismus, der durch seine vielseitige Arbeit eine nicht unbedeutende Rolle spielt […].[61]

---

58 Als Beispiel PAAA-GZ, 238 Vernehmungsprotokoll zu Holzschuh und anderen wegen Raub, 24.5.1941; ebenda, Berichte der Kommandantur in Nova Gradiška an die dt. Gesandtschaft betr. Strafverfahren gegen Volksdeutsche in N. Gradiška, s. d.; Carl Bethke: (K)eine gemeinsame Sprache? Aspekte deutsch-jüdischer Beziehungsgeschichte in Slawonien, 1900–1945. Berlin 2013, S. 267.

59 EZAB/5/866, Bd. 7, A7037/41, Die Stellungnahme des Bf. Popp zu den Vorwürfen, gerichtet an Bf. Heckel, 7.6.1941.

60 PAAA-GZ, 207 Eingabe von Altgayer an die dt. Gesandtschaft in Zagreb betr. Zuwendung für deutsch-evangelische Landeskirche, 26.8.1942.

61 Archiv der Kommission für Zeitgeschichte Bonn, RKA Reichsverband für das katholische Deutschtum im Ausland, Nachlass Albert Büttner, D. XXIV. 4.) f) 567 Kaplan Hermann Plietker an den RKA, 18.3.1935.

Tatsächlich waren vor allem die katholischen deutschen Einwanderer in diesem Teil Südosteuropas sehr gut integriert. Die sprachliche Assimilation ging mit der kulturellen und sogar nationalen einher, was sich in nationaler Indifferenz äußerte. Beispielsweise konnte wegen mangelnder Deutschkenntnisse keine Jugendgruppenführung unter der vermeintlichen deutschen Bevölkerung in Bosnisch-Brod (bs., kr. Bosanski Brod) aufgestellt werden.[62] Im „deutschen“ Dorf Dallia (kr. Dalj) sprächen 80 Prozent der 800 Einwohner nicht die deutsche Sprache, bemängelte die Leitung der deutschen Volksgruppe.[63] Die Integrationsleistung der katholischen Kirche war freilich überragend. Dazu bedeutete die Aufteilung der Deutschen in zwei Denominationen ein gespaltenes Deutschtum, was die Volksgruppenführung zu verhindern versuchte. Die Forderung Branimir Altgayers nach der Neutralisierung der deutschen katholischen und evangelischen Pfarrer ging sogar mit der Werbung für die politische Religion „Deutsche Gottgläubigkeit“ einher.[64] Vor allem die Assimilation beziehungsweise „Entdeutschung“ der Deutschen in Kroatien lastete die Volksgruppenführung den beiden Kirchen an.[65]

Die gegenseitigen Beschuldigungen der NDH-Administration einerseits und der deutschen Geistlichen und Volksgruppenmitglieder andererseits sowie Behinderungen der serbischen Konversionen kulminierten in einer offiziellen und bis auf die höchsten Ebenen des NS-Regimes weitergeleiteten Beschwerde von Bischof Popp gegen die kroatische Regierung. In der „Zurücksetzung und Herabminderung“[66] des Protestantismus im NDH hieß es, der Protestantismus werde vernachlässigt und schlechter behandelt als die katholische Kirche. Die evangelische Kirchenführung verlangte die Gleichbehandlung in allen religiösen Fragen und erwähnte nachdrücklich den Einfluss der Protestanten in der westli-

62 HR-DASB-189, 175 Ortsleitung von Bosanski Brod an die Kreisleitung Save-Donau betr. Schulungsmaterial für die Jugend, 1.4.1942; ebenda, Die Ortsleitung von Bosanski Brod an die Deutsche Jugend in Vinkovci betr. Erfassung der gesamten Jugend, 18.5.1942.

63 PAAA-GZ, 247 Bericht des deutschen Lehrers Engeßer an die dt. Gesandtschaft in Zagreb über die Lage in Osijek und Umgebung, 29.6.1941; ebenda, Monatsbericht des Kreises Unterdrau, gez. Skreptschuk, August 1941; ebenda, Bericht des Ortsleiters Seidl über die Ortsverhältnisse in Dalj an Siegfried Kasche, 20.12.1941. Altgayer beschwerte sich beim Innenminister Artuković, weil die kroatischen Behörden und Ustaše die Stellung der Deutschen im Staat und ihre Dissimilation nicht respektierten und sie als eine Minderheit behandelten. ebenda, Eingabe von Altgayer an Artuković, 17.1.1942.

64 PAAA-GZ, 238 Altgayer an die Volksdeutsche Mittelstelle betr. Personenstandsverhältnisse, 7.10.1941.

65 Ebenda, 207 Eingabe von Altgayer an die dt. Gesandtschaft in Zagreb betr. Zuwendung für deutsch-evangelische Landeskirche, 26.8.1942.

66 HR-HDA-1076, 584 Beschwerde des evangelischen Bischofsamtes gegen die Zurücksetzung und Herabminderung des Protestantismus im Unabhängigen Staat Kroatien, 18.11.1941; bzgl. des gleichen Dokuments vgl. ebenfalls EZAB/5/895, A8125/41.

chen Welt. Popp rechnete wahrscheinlich alle Konversionen zum Protestantismus und damalig diskutierte Kirchenanschlüsse in seine Berechnung ein, als er in der Beschwerde eine Gesamtzahl von 70.000 Gläubigen angab. Popp forderte eine schnelle Behebung der Missstände, so dass keine negativen Botschaften in die protestantische Welt hinausgetragen würden. Die DEK AB sollte als eine gesetzlich anerkannte und mit der römisch-katholischen Kirche und der muslimischen Glaubensgemeinschaft gleichberechtigte Kirche respektiert werden, die Behinderung der Übertritte der Orthodoxen zum Protestantismus sollten unterbunden und den Konvertiten zum Protestantismus die gleichen Rechte zugebilligt werden. Ein weiterer Faktor, der zur Beschwerde führte, war die wachsende Unruhe unter den Protestanten in den ländlichen Gebieten. Die Ustaša-Verwaltung habe vielerorts eine despektierliche Einstellung gegenüber dem protestantischen Glauben gepflegt, so Popp.[67] Die NDH-Ministerien reagierten im Januar 1942 mit der Verabschiedung entsprechender Dekrete, die ausdrücklich die Gleichbehandlung der evangelischen, katholischen und muslimischen Religionsgemeinschaften verfügten. Es gehörte zum Plan der Deeskalation, dass der evangelischen Kirche im Februar 1942 ein 1.075 Quadratmeter großes Gebäude in Zagreb zugesprochen wurde.[68] Auf Antrag des Regierungspräsidiums erhielt Popp außerdem im November 1943 einen Personenkraftwagen der Marke Mercedes (1939/230) im Wert von 14.181 Reichsmark. Damit erhielt auch der letzte hochrangige Vertreter einer anerkannten Kirche ein eigenes Fahrzeug.[69] Parallel zu den Beschwerden der Protestanten übten auch muslimische Vertreter mehrmals Druck auf die Regierung aus. Sie wiesen auf die Einschränkungen der Muslime hin und verlangten eine Gleichberechtigung der Religionen.[70] Als meinungsbildende Instanzen innerhalb ihrer Glaubensgemeinschaft hatten die Beschwerden der Geistlichen großes Gewicht.

---

67 Ebenda.

68 Biondich: Religion, S. 107.

69 HR-HDA-212, 1 Allgemeine geschäftliche Korrespondenzen 282-17307. Dankesschreiben von Bf. Popp an den Regierungssekretär [Viktor] Cvitković, 23.11.1943; ebenda, Korrespondenz zum Bestellvorgang, 11.11.1943 und 2.4.1944. Weil zivile Personen keinen Anspruch auf Lieferungen von Kriegsgerät hatten, wurde in der Rechnung der Ausführgemeinschaft für Kriegsgerät der Staatssekretär General [Vilko] Begić als Begünstigter der Lieferung angegeben. Die Rechnung beglich zunächst das kroatische Belieferungsamt für militärische Güter, das im April 1944 anscheinend wiederholt um die Kostenerstattung seitens des kroatischen Kriegsministeriums bat.

70 VA-NDH, 179/3/7 Vize-Regierungspräsidium in Banja Luka an alle Großbezirke, hier an den Großbezirk Sana i Luka sowie Vrhbosna, 30.9.1941; ebenda, 61/2/17 Resolution der Sarajevoer Muslime, die durch Hadži Mehmed Handžić (El-Hidaje) initiiert wurde, 12.10.1941 sowie Abschrift vom 20.10.1941; PAAA-R 907/69678 Deutsche Gesandtschaft in Zagreb, gez. Troll, an das AA betr. Muslime in Kroatien, 13.3.1942. Darin enthalten ist auch die Denkschrift in deutscher Übersetzung.

Als die Konversionspolitik zum Katholizismus auf ihrem Höhepunkt war und die katholische Kirche bezüglich der Mitgliederzahl stark wuchs, warben auch die reformierten Evangelischen in der Gemeinde Winkowitz für serbische Konversionen zur reformierten Kirche. In einem Brief des Pfarrers, Heinrich Weidmann, vom 1. Dezember 1941 an die reformierte Gemeinde in Tordinci hieß es:

> Die Stunde der Reformation in Kroatien ist da. Die serbisch-orthodoxe Kirche hat nach dem neuen Gesetz aufgehört zu existieren. Wer angeln kann, soll Seelen fangen! Zwei Gemeinden sind kollektiv zu uns übergetreten. Gehen Sie mit diesen Rundschreiben nach Antin und Ostrovo unter die Serben und bringen Sie sie dazu, dass sie alle zu unserem Glauben übertreten! Berichten Sie mir über Ihre Erfolge. Ich danke Ihnen![71]

Der Erfolg dieser Werbung lässt sich nicht leicht bewerten, stand er doch im Verhältnis zum Wirkungskreis der kleinen reformierten Gemeinde.[72] Es ist nicht festzustellen, ob es sich dabei ausschließlich um eine Initiative lokalen Charakters handelte. Die Besprechungen des Landeskirchenrates der DEK AB sowie Popps Beratungen mit Pavelić im September 1941 dürften hier eine Rolle gespielt haben. Die deutschen und die ungarischen reformierten Gemeinden waren in zwei (losen) Senioraten organisiert, während die zwei kroatischen Gemeinden die theoretische Möglichkeit hatten, regelmäßig über ihre Zugehörigkeit entscheiden zu können.[73] Das Rundschreiben richtete sich vornehmlich an die Mitglieder der kroatischen reformierten Kirche in Tordinci. Sie sollten vor allem in den serbischen Dörfern Rajevo Selo, Trnjani, Klokočevik, Šidski Banovci und Vinkovački Banovci tätig werden. Das Deutsche Reformierte Seniorat im NDH wolle die dortigen Serben unter seinen Schutz nehmen, hieß es. Die Gründe seien religiöser Natur, denn die serbisch-orthodoxe Religion habe vieles mit der reformierten gemeinsam. In sieben Punkten waren sogar die Gemeinsamkeiten in der Liturgie und in den Dogmen zusammengefasst. Durch einen kollektiven

71 HR-DAOS-469-12, 289/1941. Der reformierte Oberpfarrer in Banowzi (kr. Šidski Banovci) hieß Heinrich Bolz. Sein Vertreter war der Winkowitzer Pfarrer Heinrich Weidmann. Jasmin Milić: Kalvinizam u Hrvata s posebnim osvrtom na reformiranu župu Tordinci [Kalvinismus bei den Kroaten mit besonderer Berücksichtigung der reformierten Pfarrei Tordinci]. Phil. Diss., Novi Sad 2005, S. 221.

72 In Rajevo selo wurden die Serben dennoch zum Katholizismus konvertiert. HR-HDA-218, 28-1092 Bezirksregierung in Županja an den Großbezirk Posavje, 3.2.1942.

73 HR-DAOS, 469-12 Rundschreiben der Leitung der reformierten Kirche aus Ungarn an alle reformierten Gemeinden im NDH, s. d.; ebenda, Vorschlag über die rechtliche Lage und Leitung der reformierten Kirchengemeinden im NDH, s. d.

Übertritt der ganzen serbischen religiösen Gemeinden werde auch das Kircheneigentum gesichert.[74]

Die Kirchenverfassung

Innerhalb der DEK AB wurde im Zuge der Neuorganisierung nach der Zerschlagung Jugoslawiens eine neue Kirchenverfassung notwendig. An den Verhandlungen zu den Inhalten der Kirchenverfassung waren neben der Führung der DEK AB im NDH die deutsche Gesandtschaft unter Siegfried Kasche (1903–1947) in Zagreb, das Kirchliche Außenamt der Deutschen evangelischen Kirche (i. F.: KAEK), das Auswärtige Amt in Berlin, die NDH-Regierung, die Volksdeutsche Mittelstelle (i. F.: VoMi) in Berlin und die deutsche Volksgruppenführung im NDH beteiligt. Zwischen 1941 und 1944 wurden mehrere Entwürfe ausgetauscht, immer wieder von mehreren Seiten neue Vorschläge unterbreitet und Kritik geäußert, bis die Verabschiedung der Kirchenverfassung schließlich scheiterte. Die Reibungspunkte waren vor allem die Aufnahme von neuen Mitgliedern durch Konversionen, der Einfluss der deutschen Volksgruppenführung bei der Wahl der Kirchenleitung, der Anschluss „fremdvölkischer" Kirchen und die damit einhergehende befürchtete „Unterwanderung" des Deutschtums, die Handlungsfreiheit der DEK AB im Verhältnis zur Reichskirche sowie der Arierparagraph.

Die Übermacht der katholischen Kirche im Umfeld der protestantischen Deutschen war ein empfundenes und reales Bild. Es hieß, die serbischen Konvertiten zu akzeptieren, „weil andernfalls mit dem kroatischen Katholizismus auch bald der Jesuitismus seinen Einzug in der Umgebung der deutschen Gemeinden halten werde und eine gefährlich werdende Uebermacht gewinnen müsse".[75]

Die deutsche Volksgruppenorganisation stand den Übertritten der Serben zum Katholizismus gleichgültig gegenüber.[76] Dies nahmen die evangelischen Pfarrer erst recht zum Anlass, tätig zu werden. Während der staatlichen Konversionskampagne zum Katholizismus hatten auch evangelische Pfarrer in Ostkroatien die Bildung neuer evangelischer Gemeinden für serbische Konvertiten unter der Leitung der deutschen evangelischen Gemeinden vorgeschlagen. Bei einer im Dezember 1941 abgehaltenen Pfarrarbeitsgemeinschaft wurde aufgrund eines Berichts von Pfarrer Ludwig Lohman aus Surtschin

74 Ebenda.
75 EZAB/5/895, A8050/41 Pfr. Bornikoel an das KAEK und Gerstenmaier betr. Aufnahme orthodoxer Serben in Kroatien in die evangelische Kirche, 20.11.1941.
76 Ebenda.

(kr., sr. Surčin) in Syrmien über die „sehr brennende Angelegenheit des Übertritts prawoslawer (orthodoxer) Christen zur evangelischen Kirche, ihrer geistlichen Versorgung in ihrer Muttersprache (serb.) und ihrer wirtschaftlichen Erhaltung in Kirchenwesen“[77] beraten. Die Predigten sollten in die Muttersprache der Konvertiten übersetzt und der evangelische Religionsunterricht von deutschen evangelischen Pfarrern organisiert werden. Bischof Heckel und das KAEK in Berlin waren anscheinend unterrichtet worden, denn sie bewerteten die Übertritte als erforderlich. Eine „Überfremdung“ und „Unterwanderung“ deutscher Gemeinden sowie Konflikte mit der Gesamtorthodoxie sollten jedoch vermieden werden.[78]

Der erste Entwurf zur Kirchenverfassung von Pfarrer Becker sah bereits die Möglichkeit der Konversion der Serben zur evangelischen Kirche vor. Dem reformierten Seniorat mit seinem Eigentum sowie den lutherischen Slowaken in Syrmien, mit bis zu 10.000 Mitgliedern, sollten ebenfalls mit einem entsprechenden Passus in der Verfassung der Anschluss an die DEK AB ermöglicht werden.[79] Den Anschluss der deutschen reformierten Protestanten, den vor allem die Volksgruppenführung wünschte, wollte Bischof Popp erst nach dem Antrag der Reformierten verhandeln, weil sie sich noch in der ungarischen Kirchenorganisation befanden.[80] Ein Paragraph der Verfassung wurde ausdrücklich so verfasst, dass sich ganze evangelisch-lutherische Gemeinden nichtdeutscher Volkszugehörigkeit und reformierte Gemeinden deutscher Volkszugehörigkeit bei Achtung ihres Bekenntnisses der deutschen evangelischen Kirche anschließen konnten.[81] Dabei standen schon im Mai 1941 die Standpunkte sowohl der Kirchen als auch der Volksgruppenorganisation zum Anschluss der Reformierten fest. „Wir werden auch einen gewissen leichten Terror ausüben, weil diese Trennung von Deutschen nicht in unserer Linie liegt“,[82] versicherte der bei der Versammlung der evangelischen Geistlichen

77 EZAB/5/866, Bd. 7, A6487/42 und A8099/41 Erfahrungs- und Tätigkeitsbericht von Pfr. Bornikoel für das Jahr 1941 und die Monate Jan–Feb. 1942 im Raum der dt. ev. Kirche, 28.2.1942.

78 Ebenda; ebenda, Pfr. Matthias Rometsch an Bf. Heckel, 2.12.1941; ebenda, 895, A8050/41 Pfr. Bornikoel an das KAEK und Gerstenmaier betr. Aufnahme orthodoxer Serben in Kroatien in die evangelische Kirche, 20.11.1941; ebenda, KAEK an Pfr. Bornikoel, 22.12.1941.

79 EZAB/5/895, A7724/41 Vermerk vom Konsistorialrat Wahl über die Besprechung mit Pfr. Becker über die beiden Entwürfe der Verfassung, 6.10.1941.

80 EZAB/5/897, A7056/42 Verhandlungsschrift über die Sitzung des Landeskirchenrates vom 31.3.1942; ebenda, 895, A6751/42 Bf. Popp an Bf. Heckel betr. Kirchenverfassung, 14.4.1942.

81 EZAB/5/895, A7169/41 Entwurf der Verfassung, Abs. 5.

82 EZAB/5/866, Bd. 7, A6905/41 Protokoll „Erste Zusammenkunft von Bf. Dr. Popp mit den Amtsbrüdern“.

im Mai anwesende Bereichsleiter der Volksgruppenorganisation, Kutschera. Dort anwesend war auch der reformierte Pfarrer Philipp Bellmann, der dem Zusammenschluss einwilligte. Vor der Versammlung fand anscheinend eine Beratung zwischen den reformierten evangelischen Geistlichen und der Volksgruppe statt.[83] Während Bischof Heckel den Zusammenschluss befürwortete, zeigte sich Bischof Popp verhalten.[84]

Selbst im Deutschen Reich wurden Pläne zur Gründung von neuen (kroatisch-)evangelischen Kirchen für serbische Konvertiten entworfen. Der Ethnologe Karl C. von Lösch (1880–1951) vom Institut für Grenz- und Auslandsstudien nahm Pavelićs Bitte vom September 1941 an Popp zum Anlass, einen Vorschlag auszuarbeiten, der die „Grundlage für einen Massenübertritt von Serben zur evangelischen Kirche"[85] bilden sollte. Neben Serben sollten auch die Altkatholiken auf diese Weise dem Protestantismus zugeführt werden.

Der erste geplante Termin für die Sanktionierung der Verfassung durch die kroatische Regierung im April 1942 scheiterte wohl an der Zurückhaltung des Verfassungsausschusses, zukünftige Bischofswahlen „im Einvernehmen" und nicht „nach Beratung" mit dem KAEK zu treffen.[86] Die darauf vom Auswärtigen Amt und der VoMi in die Diskussion eingebrachte Mitsprache der Volksgruppenführung bei den innerkirchlichen Angelegenheiten anstatt der Abhängigkeit der DEK AB vom KAEK stieß bei Bischof Popp und Bischof Heckel vom KAEK auf Unverständnis.[87] Selbst Branimir Altgayer sah darin keinen unmittelbaren Nutzen für die Förderung der deutschen Interessen im NDH. Was Altgayer wie auch die VoMi und das Auswärtige Amt aber verlangten, war die Zugehörigkeit der Kirchenhierarchie zur Volksgruppe, was Popp wohl akzeptieren musste.[88] Angeblich aus Rücksicht auf die kroatische Regierung lehnte Popp jedoch das Mitspracherecht der Reichsregierung bei der Bischofswahl der DEK AB im NDH ab.[89]

---

83 Ebenda.

84 EZAB/5/866, Bd. 7, A6905/41 Bf. Heckel an Bf. May, 7.6.1941.

85 EZAB/5/895, A6110/42 Lösch an Konsistorialrat Wahl, 19.1.1942. Weiteres zu Löschs Initiative vgl. Daniela Simon: Die Deutsche Evangelische Kirche im Unabhängigen Staat Kroatien und religiöse Übertritte. In: Carl Bethke, Husnija Kamberović, Jasna Turkalj (Hgg.): Nijemci u Bosni i Hercegovini i Hrvatskoj – nova istraživanja i perspektive. Zbornik radova / Die Deutschen in Bosnien und Herzegowina und Kroatien – neue Forschungen und Perspektiven. Konferenzbeiträge. Sarajevo 2015, S. 287–309, hier: S. 300–302.

86 PAAA-GZ, 207 Telegramm des AA, Luther, an die dt. Gesandtschaft in Zagreb, 18.4.1942; EZAB/5/895, A6751/42 Bf. Popp an Bf. Heckel betr. Kirchenverfassung, 14.4.1942.

87 PAAA-GZ, 240 Erlass des AA an die deutsche Gesandtschaft in Zagreb betr. Verfassung der deutschen Landeskirche in Kroatien, 5.6.1942; ebenda, Schreiben von Popp an Kasche, 17.6.1942.

88 Ebenda, Antwort von Kasche auf den Erlass vom 5.6.1942 an das AA, 19.6.1942.

89 EZAB/5/897, A7327/42 Bf. Popp an Bf. Heckel, 8.7.1942.

Popps Forderungen wurden im Sommer 1942 sogar strenger. Zur Erreichung der schnellen Sanktionierung der Kirchenverfassung bediente er jetzt das Argument des Bedeutungsschwunds der DEK AB aufgrund des immer größer werdenden Einflusses der katholischen Kirche in Kroatien. Von dieser gehe sogar die Gefahr aus, dass sie durch ihren Einfluss auf die Ustaša die Kirchenverfassung und damit auch den Protestantismus in Kroatien ganz untergrübe.[90] „Jetzt ist unsere Kirche noch immer einem katholischen kroatischen Mönch als Sektionschef unterstellt“,[91] klagte er im September 1942. Was insgesamt an der Korrespondenz zwischen Popp, dem KAEK und der deutschen Gesandtschaft auffällig ist, sind die Versuche Popps, seiner Kirche Freiräume zu schaffen und sie und ihre Ämter – auch vom KAEK – unabhängiger zu machen.[92] Im August 1942 lehnte er wieder die Forderung nach der Zugehörigkeit der Amtsträger der DEK AB zur Volksgruppenorganisation sowie die Präambel der Verfassung ab, weil sie nur Mitglieder der deutschen Volksgruppe als Kirchenmitglieder nannte. Ebenfalls wies er die Forderung der VoMi zurück, welcher nach nur Deutsche zu Mitgliedern der DEK AB werden konnten.[93] Andere Mitglieder aufzunehmen, versprach eine Vergrößerung der Gemeinden. Auch die von den Ustaše verbotene und verfolgte altkatholische Kirche ersuchte einen Anschluss an die DEK AB. Über den Anschluss der ca. 35.000 Altkatholiken diskutierten zunächst Heckel und Popp. Der Anschluss hätte eine Verdoppelung der Subventionen bedeutet. Aus Zurückhaltung gegenüber der kroatischen Regierung und um keine weiteren Konflikte mit den innerdeutschen Stellen zu provozieren, wichen Popp und Heckel schließlich von dieser Absicht ab.[94] Der Landeskirchenrat beschloss in seiner Sitzung im März 1942, bei den Übertritten der Altkatholiken nur deutschsprachige Konvertiten zu akzeptieren.[95]

Bis April 1943 hatte Popp einen erheblichen Teil seiner ursprünglichen Forderungen erneut erhoben und durchgesetzt, und die Kirchenverfassung galt von den innerdeutschen Stellen als genehmigt.[96] Die Kriegseinwirkun-

90 PAAA-GZ, 207 Bf. Popp an Kasche betr. Verfassungsentwurf der dt. evangelischen Kirche in Kroatien, 5.9.1942; ebenda, 240 Bf. Popp an Kasche, 8.6.1942; EZAB/5/897, A7137/42 Bf. Popp an Bf. Heckel, 15.6.1942.

91 PAAA-GZ, 207 Bf. Popp an Kasche betr. Verfassungsentwurf der dt. evangelischen Kirche in Kroatien, 5.9.1942.

92 EZAB/5/897, A7327/42 Bf. Heckel an Bf. Popp, 24.7.1942.

93 Ebenda, A8116/42 Bf. Popp an Bf. Heckel, 30.11.1942.

94 EZAB/5/895, A8180/41 Bf. Popp an Bf. Heckel, 12.12.1941; ebenda, Bf. Heckel an Bf. Popp, 20.12.1941.

95 EZAB/5/897, A7056/42 Verhandlungsschrift über die Sitzung des Landeskirchenrates vom 31.3.1942.

96 Ebenda, A6401/43 und A6728/43 Bf. Popp an Bf. Heckel betr. Kirchenverfassung, 22.2.1943 und 16.3.1943.

gen, die Reiseschwierigkeiten und vor allem die Flucht und Umsiedlung der Deutschen führten jedoch zur zunehmenden Zersetzung der Kirchenorganisation. Erwartungen an die Volksgruppenorganisation hegten die evangelischen Pfarrer keine. Viele fragten sich anscheinend,

> was eine – wahrscheinlich immer – katholische Volksgruppenführung mit unserer Kirche zu tun hat. Eine Förderung ist von dort gewiss nicht zu erwarten. Wir kehren zur alten Monarchie zurück, wo der röm. kath. Kaiser unser ‚summus episcopus' war.[97]

Die Umsetzung des Arierparagraphen warf die Frage nach den nicht-arischen Mitgliedern in der DEK AB auf. Diese sollten „stillschweigend in den Gemeinden geduldet werden", hieß es dazu.[98]

Was schließlich bei der Ablehnung serbischer Konvertiten in der DEK AB durch das Auswärtige Amt insbesondere im Vordergrund stand, war die durch die Konversionen der Orthodoxen mögliche Gefährdung der Beziehungen des innerdeutschen Protestantismus zur serbisch-orthodoxen Kirchenführung in Belgrad. Das Auswärtige Amt verfolgte eine Strategie der Beeinflussung der serbischen Kirchenführung, um sie gegen den Partisanenwiderstand auf dem Balkan zu gewinnen.[99] Der serbische Patriarch und andere einflussreiche Würdenträger sollten das Volk auf deutsche Interessen einstimmen, dem Widerstand entgegenwirken und die mit den Nationalsozialisten kollaborierende Regierung von Milan Nedić (1878–1946) unterstützen. Insgesamt setzten sich die nationalsozialistischen Militärs und Diplomaten mehrmals für die im NDH inhaftierten serbischen Geistlichen ein.[100] Sie verhalfen ihnen zur

97 Ebenda, A6728/43 Bf. Popp an Bf. Heckel betr. Kirchenverfassung, 16.3.1943.

98 Ebenda, A6729/43 Bf. Popp an Bf. Heckel betr. Kirchenverfassung, 13.4.1943.

99 So im Falle des Metropoliten Petar PAAA-GZ, 67/2 Der Bevollmächtigte des AA beim Militärbefehlshaber in Serbien an die deutsche Gesandtschaft in Kroatien, 15.11.1941. Für die „Kulturpolitik" bzw. Pflege der Beziehungen zu orthodoxen Kirchen in Europa beantragte das Auswärtige Amt allein 1941 100.000 Reichsmark. PAAA-R, 901/67686 Begründung von Dr. Granow für die Finanzierung der Frauenarbeit und der Beziehungspflege zu orthodoxen Kirchen, 24.9.1941. Zum Überblick über die deutsche Politik gegenüber den orthodoxen Kirchen in Europa vgl. Michael Shkarovskij: Die Kirchenpolitik des Dritten Reiches gegenüber den orthodoxen Kirchen in Osteuropa (1939–1945). Münster 2004, S. 76–96; Radić: Verom, S. 40f., S. 52f.

100 PAAA-GZ, 67/2 Der Chef des Verwaltungsstabes für den deutschen Militärbefehlshaber in Belgrad an die deutsche Gesandtschaft in Zagreb, 2.8.1941. Die Befreiung der hochrangierten serbischen Geistlichen wurde nicht immer erreicht. PAAA-GZ, 67/2 Mehrere erfolglose Anfragen zum Verbleib zweier orthodoxer Bischöfe seitens der deutschen Gesandtschaft in Zagreb an das kroatische Außenministerium, 23.3.1942, 22.4.1942, 21.5.1942; ebenda, Mehrere Gesuche aus [Felix] Benzlers Büro (dt. Militärbefehlshaber in Serbien) an die deutsche Gesandtschaft in Zagreb, damit sie bei kroatischen Behörden interveniert, darunter auch direkte Anfragen von Benzler an Kasche, 5.2.1942, 10.3.1942, 8.5.1942.

Flucht, finanzierten deutsche Stipendienprogramme für orthodoxe Priester und arbeiteten zusammen mit den Auslandsbüros der deutschen Evangelischen wie auch der Katholiken (Reichsverband für das katholische Deutschtum im Ausland) an der Ausarbeitung der Initiativen zur Verwendung der religiösen Führer für die Interessen des Dritten Reichs in Jugoslawien.[101]

Mit der Instrumentalisierung der muslimischen religiösen Autoritäten vonseiten der NS-Stellen verhielt es sich ähnlich. Insofern erscheint die Religionspolitik der Ustaša als eine in Kongruenz mit der innerdeutschen Religionspolitik verfolgte Politik. Dies sollte sich zum Beispiel bei der Gründung der Kroatisch-orthodoxen Kirche (kr. Hrvatska pravoslavna crkva) mit dem Zentrum in Kroatien und unter kroatischer Kontrolle zeigen. Obwohl es sich um eine kroatische politische Idee aus dem 19. Jahrhundert handelte,[102] kamen ähnliche Vorstöße zur Gründung einer kroatisch orthodoxen Kirche auch aus den nationalsozialistischen militärischen Kreisen.[103] Als sich nach der Massengewalt der Ustaša und dem dadurch entstandenen Chaos ein völliger Kontrollverlust über das Territorium und die Bevölkerung abzeichnete, veränderten Pavelić und seine Minister ihre Politik gegenüber den Serben. Dieser Einschnitt in den Radikalisierungsprozess durch die Gründung einer eigens für die im NDH noch verbliebenen Serben konzipierten Kirche sollte jedoch ohne weitreichende Folgen bleiben. Zwar wurden große Teile der serbischen Bevölkerung, vor allem in Bosnien, wo zuvor die Konversionspolitik zum Katholizismus keinen Erfolg hatte, in der neuen Kirche zusammengefasst, doch scheiterte die neue Inszenierung des NDH als eine Nation, in welcher Katholiken, Protestanten, Muslime und Orthodoxe lebten, an der Realität des Krieges. Nicht nur, dass der Staatsapparat bei der Durchsetzung des neuen Kurses nicht funktionierte und die Ustaša-Milizen weiterhin serbische Dörfer plün-

101 PAAA-R, 901/67686 Telegramm, gez. Twardowski, an den dt. Gesandten in Belgrad, 30.8.1941; ebenda, zu Prozessen der Stipendienvergabe und Schirmherrschaft 69678 Deutsches Studienwerk für Ausländer an das AA Kulturabteilung, 8.12.1941 sowie ebenda allgemein zur Stipendienvergabe an serbische Theologen ein Konvolut an Korrespondenz zwischen dem AA und deutschen Stellen in Kroatien und Serbien. Zum Engagement von Eugen Gerstenmaier (KAEK) auch in anderen Ländern vgl. Eino Murtorinne: Die Finnisch-deutschen Kirchenbeziehungen 1940–1944. Göttingen 1990, S. 76f.; zu z. B. Bornikoels Engagement EZAB/5/866, Bd. 7, A7066/41 Pfr. Bornikoel an Bf. Heckel, 11.6.1941 und ebenda, 5/895, A7169/41, 30.6.1941.

102 Zeitungsartikel mit dem Wortlaut der Gesetzesverordnung zur Gründung der Kroatisch-orthodoxen Kirche mit dem Titel „Kroatisch-Orthodoxe Kirche auf dem Territorium des Unabhängigen Staates Kroatien gegründet". In: Hrvatski List, 17.4.1942, S. 1f.

103 Bundesarchiv Freiburg, Militärarchiv, BArch RH/31-III Deutscher bevollmächtigter General in Kroatien, 16-21 Bericht über die vordringlichsten Probleme des selbstständigen Staates Kroatien von Arthur Haeffner, 14.6.1941.

derten und ihre Bewohner vertrieben, vergewaltigten und töteten. Auch verstanden die Serben in diesem Akt einen Täuschungsversuch des Regimes.

Die DEK AB wurde zwischen Ende 1942 und dem Ende des Kriegs in die Bedeutungslosigkeit gedrängt. Ihre Durchsetzungskraft zeigte sich in der Konversionsfrage, bei der gescheiterten Verfassung und auch aufgrund der niedrigen Mitgliederzahl durch die Aussiedlung der evangelischen Bosniendeutschen und dann auch der Kroatiendeutschen als sehr gering.[104] Die wenigen nach der Umsiedlung, Flucht und Vertreibung nach 1945 im Land verbliebenen deutschen Protestanten konzentrierten sich überwiegend in Zagreb. Bischof Popp wurde wegen Kollaboration mit den Volksfeinden von der Partisanenregierung zum Tode verurteilt. Eine Flucht verweigerte er mit der Begründung, die wenigen Evangelischen, etwa 5.000 Mitglieder aller Nationalitäten, würden zum Katholizismus konvertieren, wenn er fliehe.[105] Sein Sohn, Edgar Popp (1920–2015), übernahm die Zagreber Gemeinde und setzte sich für die Rehabilitierung der evangelischen Kirche ein. Die Enteignungen des materiellen Besitzes der DEK AB im Rahmen der Entscheidung des Antifaschistischen Rates der Volksbefreiung Jugoslawiens (AVNOJ) über die Enteignung aller Personen deutscher Volkszugehörigkeit vom 21. Oktober 1944 und des folgenden Gesetzes über die Konfiszierung des Besitzes der Feinde und die Zwangsverwaltung über den Besitz abwesender Personen zerrieben allerdings auch ihre letzten Strukturen. Im September 1946 schrieb Edgar Popp an den reformierten Pfarrer Heinrich Weidmann: „Mein Vater hat den Fehler begangen, nur das Deutsche hervorzuheben. Wir wären in Kroatien viel stärker, wenn wir kroatisch gepredigt hätten […] So ringe ich jetzt um jede protestantische Seele […].“[106]

Das Eigentum der reformierten Kirche wurde dagegen nicht konfisziert.[107] Sie wurde weder von den Ustaše als eine deutsche Kirche betrachtet oder subventioniert, noch hatte sie sich der DEK AB aufgrund der gescheiterten Kirchenverfassung angeschlossen. Das evangelische Presbyterium in Zagreb unterbreitete nach dem Krieg dem reformierten Bischof Sándor Ágoston (1882–1960) einen Vorschlag zum Anschluss der evangelischen Gemeinden an die reformierten. Bischof Ágoston wollte jedoch kein „troianisches Pferd in seine

104 PAAA-GZ, 207 Bf. Popp an Kasche betr. Verfassungsentwurf der dt. evangelischen Kirche in Kroatien, 5.9.1942.

105 EZAB/200 Gustav-Adolf-Werk, 2/36 Evangelischer Oberkirchenrat in Wien an die Gustav Adolf-Stiftung, 16.1.1945.

106 HR-DAOS-469-12 Edgar Popp an Heinrich Weidmann, September 1946.

107 DAOS-469-12 Antrag auf Schutz der Gesetzmäßigkeit, evangelische Kirchengemeinde in Zagreb an die Staatsanwaltschaft der Republik Kroatien, 18.12.1946.

Kirche einführen“.[108] Die deutsche evangelische Kirche ging schließlich in der kroatischen Evangelisch-lutherischen Kirche (kr. Evangelička Crkva) auf.

Zusammenfassung und Ausblick

Mit dem Angriff deutscher Wehrmachtsverbände auf Jugoslawien im April 1941 und der darauffolgenden Ausrufung des faschistischen Kroatiens geriet dieser Teil Südosteuropas in Bewegung. Damit sind die Zwangsmigrationen, die Massengewalt und inklusionistische wie exklusionistische Strategien unterschiedlicher Akteure gegenüber den unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen gemeint. Die große religiöse, kulturelle und ethnische Vielfalt Kroatiens stand konträr zu den Ordnungsvorstellungen der Ustaša und ihrer Verbündeten. Der (Bürger-)Krieg und die Gewalt bestimmten bald alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens. Mit ihrer Religionspolitik setzte die Pavelić-Regierung Dynamiken frei, die sich unmittelbar auf die gegenseitigen Beziehungen aller Religionsgemeinschaften auswirkten. Alte interreligiöse Spannungen aus der Zwischenkriegszeit, wie zum Beispiel um die Fragen der Mischehen, des Religionsunterrichtes, der staatlichen Zuwendungen oder der Anerkennung von neuen Religionsgemeinschaften, kamen unter neuen Bedingungen erneut auf die Agenda der religiösen Akteure. Das religiöse Feld wurde mit den zunehmenden Eingriffen des Ustaša-Staates in die inneren Angelegenheiten der Religionsgemeinschaften, insbesondere bei religiösen Übertritten, neuen Kräfteverhältnissen ausgesetzt. Die religiösen Institutionen rangen um gesellschaftlichen Einfluss, Macht und institutionelle Sicherheit. Die Thematik der religiösen Übertritte zeigte, wie kroatische politische Konzepte von Volk, Nation und Religion auch die religiösen und politischen Vorstellungen der protestantischen religiösen Akteure beeinflussten. Evangelische Pfarrer und Bischöfe im NDH führten Konversionen der verfolgten Serben durch und versuchten so, den Einfluss der katholischen Kirche in den meist bis dahin weniger von Katholizismus dominierten Gebieten zu unterbinden. Der Mitgliederzuwachs durch Konversionen und Kirchenanschlüsse versprach höhere staatliche Subventionen und mehr Einfluss auf der politischen Ebene. Das mit dem Fortgang des Kriegs angespannte deutsch-kroatische Verhältnis auf der lokalen wie auch staatlichen Ebene bedingte zudem die Ängste der Protestanten um den eigenen Bedeutungsschwund. Eine innere, religiöse Motivation durften die Aktionen der Pfarrer kaum gehabt haben. Das Motiv der Rettung der serbischen Bevölkerung durch die Konversionen zum Protestantismus ist aus den Quellen nicht deutbar, kann jedoch nicht ausgeschlossen werden.

108 Ebenda, Edgar Popp an Heinrich Weidmann, September 1946.

Dieser Beitrag konnte zeigen, dass die Religionspolitik der Ustaša kein Alleinstellungsmerkmal besaß und mit der Heranziehung der Analyse der Kulturpolitik des Auswärtigen Amts in Berlin besser kontextualisiert werden kann. Die religiösen Traditionen und Akteure spielten für deutsche militärische Interessen eine wichtige Rolle, sofern sie für die Ziele des Dritten Reichs in Südosteuropa eingespannt werden konnten. Ähnliches Verhalten war auch bei den politischen Akteuren in Kroatien beobachtbar. Die evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses fungierte innerhalb der Grenzen des NDH und darüber hinaus als ein Vehikel zur Instrumentalisierung der Orthodoxie im besetzten Serbien zwecks Neutralisierung des Partisanenwiderstandes. Bischof Popps Handlungsspielräume erscheinen deshalb trotz seines selbstbewussten Auftretens in der Frage der Kirchenverfassung als stark begrenzt von militärischen Interessen. Der Beitrag deutete außerdem an, wie unzureichend die innerdeutschen Kenntnisse über das deutsch-kroatische Zusammenleben waren. Selbst die Volksgruppenorganisation erhob Forderungen nach geeintem Deutschtum, das an der Realität der gut integrierten Deutschen in Kroatien und den tief verwurzelten Animositäten zwischen den Angehörigen der Konfessionen scheitern musste. Angesprochen wurden Fragen der Assimilation und Indifferenz, auf die jedoch in diesem Rahmen nicht weiter eingegangen werden konnte.

"Disdainful Treatment" and "Neglect". Protestantism in the Independent State of Croatia (1941–1945)

(Abstract)

With the state implementation of the policy of forced conversions of Orthodox Serbs to Catholicism in autumn 1941, relations between the various religious institutions in the Independent State of Croatia changed fundamentally. The Ustaša movement's goal of homogenizing its state territory nationally was to be achieved with the help of the recognized religious communities and their representatives. However, religious leaders also made use of the new opportunity and attempted to expand their influence on society and politics. The majority and minority shifts between members of the different religious communities, caused by Ustaša's mass violence against Jews, Serbs, Roma, and political opponents, reached an unprecedented scale as a result of the conversion policy. The essay focuses on the Protestant churches in Ustaša-controlled Croatia and examines their scope for action in the new political situation. In particular, it analyses the role of German Protestant church authorities within the sphere of religious conversions and thus the religious conversions of Orthodox Serbs to Protestantism in wartime Croatia.

Liste der Abkürzungen

AA	Auswärtiges Amt
ADS	Arhiv Duhovnog stola / Archiv des erzbischöflichen Ordinariates, Zagreb
AEvOKR	Archiv des Evangelischen Oberkirchenrates, Wien
AR	Amtsbrüderliche Rundschreiben
AuKF	Der Armen- und Krankenfreund (Zeitschrift)
AVNOJ	Antifašističko v(ij)eće narodnog oslobođenja Jugoslavije / Antifaschistischer Rat der Volksbefreiung Jugoslawiens
BA	Bundesarchiv, Potsdam
BArch	Bundesarchiv, Abteilung Militärarchiv, Freiburg
BBKL	Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon
BiH-ATKT	Arhiv Kantona Tuzla / Archiv des Kantons Tuzla
DA	Diakonissenanstalt
DEK	Deutsche Evangelische Kirche
DEKA	Deutscher Evangelischer Kirchenausschuss
DEK AB	Deutsche evangelische christliche Kirche Augsburgischen Bekenntnisses (im Unabhängigen Staat Kroatien)
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EvDia	Die Evangelische Diaspora – Zeitschrift der Gustav-Adolf-Stiftung, Leipzig
EZAB	Evangelisches Zentralarchiv Berlin
FB	Flugblatt
FKS	Fliedner Kulturstiftung
GAV	Gustav-Adolf-Verein
GAW	Gustav-Adolf-Werk
GEKE	Gemeinschaft Evangelischer Kirchen in Europa
HR-DAOS	Državni arhiv u Osijeku / Staatsarchiv in Osijek
HR-DASB	Državni arhiv u Slavonskom Brodu / Staatsarchiv in Slavonski Brod
HR-HDA	Hrvatski državni arhiv u Zagrebu / Kroatisches Staatsarchiv in Zagreb
JGPrÖ	Jahrbuch für die Geschichte des Protestantismus in Österreich
KAEK	Kirchliches Außenamt der Deutschen evangelischen Kirche
KV	Kaiserswerther Verband
MKG	Mutterhäuser Kaiserswerther Generalkonferenz
MNL	Magyar Nemzeti Levéltár / Ungarisches Nationalarchiv
MNL OL	Magyar Nemzeti Levéltár Országos Levéltára / Zentralarchiv des Ungarischen Nationalarchivs
MSK	Magyar Statisztikai Közlemények / Ungarische Statistische Mitteilungen

NA	Nadbiskupijski arhiv / Erzbischöfliches Archiv, Zagreb
NDH	Nezavisna država Hrvatska / Unabhängiger Staat Kroatien
NSDAP	Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei
PAAA-R	Politisches Archiv des Auswärtigen Amts Berlin, Kirchliche Angelegenheiten
PAAA-GZ	Politisches Archiv des Auswärtigen Amts Berlin, Gesandtschaft Zagreb
PAM	Pokrajinski arhiv Maribor / Regionalarchiv Maribor
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionsgeschichte
RKM	Reichskirchenministerium
RPiNOBSB	Radnički pokret i narodnooslobodilačka borba u sjeveroistočnoj Bosni / Arbeiterbewegung und Volksbefreiungskampf im Nordosten Bosniens
RS-AS	Arhiv Srbije / Archiv Serbiens, Belgrad
RZsL	A Magyarországi Református Egyház Zsinati Levéltára / Synodalarchiv der Reformierten Kirche in Ungarn
SDKB	Schwäbisch-Deutscher Kulturbund
SHS-Königreich	Kraljevstvo Srba, Hrvata i Slovenaca (1918–1921), Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca (1921–1929) / Kraljevina Srbov, Hrvatov in Slovencev / Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen
SzMÚ	Szlavóniai Magyar Újság / Ungarische Zeitung in Slawonien
VA	Republika Srbija, Ministarstvo odbrane, Vojni Arhiv / Republik Serbien, Verteidigungsministerium, Militärarchiv, Belgrad
VoMi	Volksdeutsche Mittelstelle, Berlin
WB	Die Wartburg – Zeitschrift des Evangelischen Bundes

Sprachkürzel und die mit ihnen verbundenen Abkürzungen

bs.	bosnisch
dt.	deutsch
fr.	französisch
hist.	historisch
it.	italienisch
kr.	kroatisch
obs.	obsolete = veraltet (in englischsprachigen Texten)
pl.	polnisch
rum.	rumänisch
sk.	slowakisch
sl.	slowenisch
sr.	serbisch
tsch.	tschechisch
ukr.	ukrainisch
ung.	ungarisch

Personenregister

Abaffy, Nikola – 81
Adler, Hermine – 52
Adolf, Großherzog von Luxemburg – 163
Ágoston, Sándor – 79, 230
Alexy, Desider – 150
Altgayer, Branimir – 216, 218, 220f., 226
Ambrus, György – 86f., 89
Andrássy, Dénes – 88
Artuković, Andrija – 216, 218, 221
August I., Kurfürst von Sachsen – 33
Badeni, Felix, Graf – 100
Bandau, Adelheid – 54
Bánffy, Miklós – 34f.
Barbo, Franco – 35
Baron, Johann (Hans) – 109f., 113f., 116–120, 123, 198
Barth, Karl – 109
Bartning, Otto – 103, 105, 169
von Battenberg, Alexander, Fürst – 125
Becker, Michael – 207f., 225
Beckerle, Adolf Heinz – 136
Begić, Vilko – 222
Bellmann, Philipp – 226
Benzler, Felix – 228
Biberauer, Hermine – 64
Biberauer, Michael – 92
Biberauer, Richard – 66
Biberauer, Theodor – 64
Blau, Otto – 61
Bohorič, Adam – 29, 38
Bollé, Hermann – 161
Bolz, Heinrich – 223
Bonomo, Pietro – 22, 35
Boris III., Zar – 134
Bornikoel, Bernhard – 215, 224f., 229
Brenz, Johannes – 23
Bröcker, Agnes – 64
Budak, Mile – 208f.
Bullinger, Heinrich – 24
Burger, Maria – 51
von dem Bussche-Haddenhausen, Hilmar – 151
Calvin, Johannes / Jean – 36
Campeggi, Lorenzo – 20
Christoph, Herzog von Württemberg – 20, 24f., 28
Consul, Stephan – 25, 28
Crainic, Nichifor – 197
Csacsovits, István – 84
Cvitković, Viktor – 222
D'Annunzio, Gabriele – 89
Dalmata, Anton – 25, 28
Dalmatin, Georg / Jurij – 29
Dianiska, András – 160f., 171, 176
Dietrich, Veit – 22
Disselhoff, Julius – 51f.
Dolch, Franziska – 71
Dollfuß, Engelbert – 112
Eble, Karl – 135
Edgar, Walter – 216
Elek, Pál – 88
Elze, Ludwig Theodor – 38, 154, 160, 182
Entz, Gustav – 196
Eőri Szabó, Dezső – 83
Erasmus von Rotterdam – 22, 28
Erdösy, Alexander – 165f.
Ernst von Sachsen – 30
Fajnor, Dušan – 146
Farkas, Mária – 66
Fényes, Elek – 77
Feth, Michael – 218
Flacius Illyricus, Matthias – 23, 29–34, 38, 239
Fliedner, Theodor – 41, 45, 49, 51, 67
Franz Ferdinand, Erzherzog von Österreich-Este – 106f.
Franz Joseph I., Kaiser – 105, 163
Franz Salvator, Erzherzog von Österreich-Toskana – 98
Fricke, Gustav Adolf – 159
Friedly, Barbara – 51
Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen – 47
Gábor, Antal – 79f., 82, 86, 88
Gallus, Nikolaus – 32
Garbitius Illyricus, Matthias – 29
Geißler, Bruno – 141, 148–151
Gerber, Hans – 169, 175
Gerhardt, Martin – 42
Gerstenmaier, Eugen – 133–135, 194, 215, 224f., 229
Glantschnigg, Eduard – 102, 104

Glondys, Viktor – 58, 74
Goschenhofer, Josef – 102
Gregorec, Leopold – 100
Gustav II. Adolf, König von Schweden – 153
Haeffner, Arthur – 229
Hamm, Karl – 207
Handžić, Hadži Mehmed – 222
von Harnack, Adolf – 131, 135
Heckel, Theodor – 60, 128, 131–133, 135f., 169, 192, 194, 206–209, 220, 225–229
Hefer, Stjepan – 216–218
Hegemann, Ottmar – 154
Heimann, Gustav – 156
Heinzelmann, Johannes – 202
Helth, Caspar / Heltai, Gáspár – 34
Herfurth, Franz Karl – 58
Hermann Haeberle – 133
Himmer, Robert – 199
Himmler, Heinrich – 117, 200
Hitler, Adolf – 113–116, 118, 240
Hoffhalter, Rudolf – 34
Hoffmann, Ewald Friedrich – 93
Holzschuh, Fritz – 218, 220
Hornung, Erna – 69
von Horstig, Moritz Franz – 92
Hüffmeier, Wilhelm – 171
Jalas, Heinrich – 93
Janko, Sepp – 113
Janoška, Juraj – 144–146
Jaquemar, Hans – 157
Karađorđević, Aleksandar I., König von Jugoslawien – 107
Karađorđević, Petar I., König von Jugoslawien – 107
Kasche, Siegfried – 209, 215, 219, 221, 224, 226–228, 230
Katterfeld, Traugott Ludwig – 61f.
Kerrl, Hanns – 133
Kiril (von Plovdiv), Metropolit und Patriarch – 134f.
Klein, Friedrich – 164
Knak, Siegfried – 60
Koch, Adolf – 125f.
Kolatschek, Julius – 159f., 165–167, 171, 174
Košak, Vladimir – 213
Kosnica, Florijan – 216
Krelj, Sebastian – 27, 29, 32f.
Kübecher, Albert – 148
Kuhlmann, Karl – 129
Kultsár, György – 34
Kutter, Hermann – 109
Kvaternik, Slavko – 209
Láng, Adolf – 151, 160
Lehmann, Walther – 129
Leidenfrost, Karl – 93f.
Löhe, Wilhelm – 61
Lohman, Ludwig – 224
von Lösch, Karl C. – 226
Lupetino, Baldo – 29
Luther, Martin – 20, 24, 181
von Lüttichau, Siegfried, Graf – 60
Mahnert, Ludwig – 101–105, 108f., 183
Maister, Rudolf – 108
Major, Georg – 30
Makkay, Mihály – 82
Mándlin, Antal – 83
Marie Valerie, Erzherzogin von Österreich – 98
Matolcsy, Sándor – 87
May, Fritz – 181f., 184
May, Gerhard – 15, 109–112, 117, 119, 123, 179–185, 189–204, 226
Melanchthon, Philipp – 29
Mérnyi, Ádám – 82
von Meusebach, Karl, Freiherr – 46, 167
Meyer, Hans – 11, 55
Meynier, Carl – 85
Mohrmann, Auguste – 59f., 68f.
Morhart, Ulrich d. Ä. – 24
Mózes, Ernő – 87
Müller, Carl Hermann – 53
Müller, Hermine – 53
Müller, Ludwig – 192
Müller-Scholtes, Hans – 116f.
Nagy, Lajos – 87
Natlačen, Marko – 116
Nedić, Milan – 228
Nektarije (Krulj), Bischof – 209
Németh, István – 87
Neumeister, Rudolph – 49f.
Niebel, Henriette – 54
Osiander, Andreas – 30
Oskar II., König von Schweden und Norwegen – 163
Pahor, Borut – 7
Pauer, Irma – 66
Pavelić, Ante – 207–209, 215, 223, 226, 229
Pejačević, Teodor – 82
Pekár, Gyula – 79

Peter, Karl – 207
Petri, Hans – 57
Pfeiffer, Otto – 130–132
Pfrimer, Julius – 120
Pfrimer, Walter – 112, 120
Plietker, Hermann – 220
Popp, Edgar – 230–232
Popp, Philipp – 176, 179, 189, 192, 194, 197, 199, 201, 205–210, 215, 219–223, 225–228, 230
Pott, Lina – 52
Prohaska, František – 84
Puk, Mirko – 208, 210
Ragaz, Leonhard – 109
Rauch, Pavao – 82
Rendtorff, Franz – 141, 144–146, 148, 150
Rometsch, Matthias – 225
Roth, Wilhelm – 189
Rudolf, Kronprinz von Österreich-Ungarn – 97
Rümelin, Eugen – 133
Ruzička, Joseph – 67
Šarić, Ivan – 217
Saul, Friedrich – 59, 68
von Schacky, Freda – 58f.
Schellenberg, Wilhelmina – 51
Schelter, Max – 148
Schielavi, Karl – 218
von Schlippenbach, Ernst Graf – 160
Schmidt, Carl Eugen – 151
Schmidt, Jakob – 85, 87–89
Schober, Josef – 101
von Schönerer, Georg – 100
Schroll, Ernst – 94
von Schwenckfeld, Caspar – 30
Siegmund-Schultze, Friedrich – 189
Škrovina, Otto – 147
Slomšek, Anton Martin – 99f.
Spissák, Henrik – 82
Starčević, Ante – 212
Stauracz, Franz – 100
Stefan I., Metropolit und Exarch – 134
Stehló, András – 159
Steinacker, Arthur – 85f.
Steinmetz, Johann – 209
Stepinac, Alojzije – 210, 217
Sticker, Anna – 42, 45, 62
Stiehl, Ferdinand – 49
Stöcker, Klara – 58
Stöckl, Walter – 73f.
Stökl, Erich – 202
Strossmayer, Josip Juraj – 79, 90
Šubić Zrinski, Nikolaus – 34
Suleiman I., Sultan – 22
Sulyoffszky, István – 88
Szerényi, Sándor – 82
Taenzer, Ida – 56–58
Textor, Urban – 22
Thaly, Kálmán – 84
Tisza, István – 82
Tomašić, Nikola – 82
Török, István – 87, 89
Tóth, Béla – 88
Tövisi, Mátyás – 34
Trinks, Thekla – 49–51
Truber, Primus / Trubar, Primož – 21–24, 26, 28f., 33, 37f., 122, 182, 194,
Turek, Theophil – 207
Uiberreither, Sigfried – 116f., 198
Ungnad von Sonnegg, Hans – 24f., 33, 122, 194
Varga, Emmerich – 149f.
Vergerio, Pietro Paolo, d. J. – 20f., 24, 38
Vettenik, Alexandra – 51
Vio, Antonio – 89
Vrbanić, Franjo – 81
Wagner, Georg – 147–149
Walter, Anton – 207, 215, 218
Weidmann, Heinrich – 223, 230f.
Weingart, Katharina – 63
Whitehead, Robert – 85
Wichern, Johann Hinrich – 45
zu Wied, Elisabeth, Königin von Rumänien (alias Carmen Sylva) – 55, 164
Wiener, Paul – 26, 28f.
Wilhelm I., Kaiser – 97
Wilhelm II., Kaiser – 127
Winger, Gotthold – 62
Wolters, Albrecht – 49
Wurm, Theophil – 136
Zankow, Stefan – 132, 135
Ziegenspeck, Wilhelm – 148
Zigerius, Emmericus – 34
von Zimmermann, Paul – 163
Zoch, Samuel – 146
Zöckler, Theodor – 74f.
Zrinski, Georg / Juraj IV. – 34
Zwernemann, Gustav – 202
Zwingli, Huldrych – 24, 36

Ortsregister

Abbazia (kr. Opatija) – 94, 162–164
Abstall (sl. Apače) – 194
Agram (dt. hist.; kr. Zagreb; ung. Zágráb) – 159f., 165, 176, 189
Albona → Labin
Alexandrien (auch Alexandria) – 46
Alt-Jankowzi (kr. Stari Jankovci; ung. Ójankovác) – 81
Amorbach – 130
Antin – 223
Antunovac – 82
Antwerpen – 32
Apače → Abstall
Athen – 135
Augsburg – 20, 30
Aussig-Doppitz (sk. Dobětice) – 68
Bad Freienwalde – 62
Bamberg – 94
Banja Luka (hist. Banjaluka, Banja-Luka) – 165–167, 217, 222
Banjaluka → Banja Luka
Banowzi (kr. Šidski Banovci) – 78, 223
Basel – 29, 175, 185
Bati[s]zfalva → Botzdorf
Batizovce → Botzdorf
Battyánd → Putzendorf
Bayreuth – 94
Bečmen → Betschmen
Beirut – 52
Bektež – 214f.
Belgrad (sr. Beograd) – 133, 136, 155, 167–169, 188, 193, 209, 213, 228f.
Bellowar (kr. Bjelovar; ung. Belovár) – 112, 215
Belovár → Bellowar
Beograd → Belgrad
Berki → Rokycany
Berlin – 49, 58, 115–117, 125, 131, 134f., 137, 141, 169, 192, 196, 199, 201, 206, 209, 224f., 232
Berlin-Lichtenrade – 56, 58
Bern – 175
Beschka (sr. Beška) – 78, 83
Beška → Beschka
Betschmen (sr. Bečmen) – 83
Bjelovar → Bellowar
Blaubeuren – 125
Böblingen – 133
Bodóhegy → Bodonci
Bodonci (ung. Bodóhegy) – 157
Bologna – 18
Borovo (Suhopolje) – 217f.
Bosanski Brod → Bosnisch-Brod
Bosnisch-Brod (bs., kr. Bosanski Brod) – 221
Botzdorf (sk. Batizovce; ung. Bati[s]zfalva) – 160
Brașov → Kronstadt
Brassó → Kronstadt
Bratislava → Preßburg
Brđani – 82
Brekinska – 78
Breslau (pl. Wrocław) – 195
Brežice → Rann
Bršadin – 78
Bückeburg – 92
București → Bukarest
Buda → Ofen
Budanci – 217
Budapest – 64–66, 75, 79, 140, 159, 160, 170, 181
Bukarest (rum. București) – 46–59, 64f., 167
Buzet (it. Pinguente) – 28
Cabuna – 217
Čakovec → Csakathurn
Capodistria → Koper
Celje → Cilli
Chemnitz – 168
Chiavenna → Kleven
Cilli (sl. Celje) – 15, 92, 98, 100, 104, 109–112, 116, 123, 156, 173, 179, 181–185, 188, 190, 192f., 196, 198f., 204
Cluj → Klausenburg
Csakathurn (kr. Čakovec; ung. Csáktornya) – 34
Csáktornya → Csakathurn
Csúza → Tschus
Đakovo → Diakowar
Dalj → Dallia
Dallia (kr. Dalj) – 221
Darkovac → Darkowatz

Darkowatz (kr. Darkovac) – 216
Darócz → Vardarac
Daruvar → Daruwar
Daruvár → Daruwar
Daruwar (kr. Daruvar; ung. Daruvár) – 78, 80, 82f., 159f., 217
Debrecen → Debrezin
Debrezin (ung. Debrecen) – 36
Derendingen – 28
Descheritz (sk. Dežerice; ung. Dezsér) – 146
Deutschendorf (sk. Poprad; ung. Poprád) – 150
Dežanovac – 83
Dežerice → Descheritz
Dezsér → Descheritz
Diakovár → Diakowar
Diakowar (kr. Đakovo; ung. Diakovár) – 79
Dobětice → Aussig-Doppitz
Dresden – 67, 69, 196
Droyßig – 51
Dubrovnik (it. Ragusa) – 35
Ehrenhausen (sl. Ernovž) – 98
Ernovž → Ehrenhausen
Esseg (auch Essegg oder Essek; kr. Osijek; ung. Eszék) – 7, 34, 78, 206f., 215f., 218, 221
Eszék → Esseg
Felsőcsalogány →Gornji Slaveči
Felsőszalatna → Horná Slatina
Fiume → Rijeka
Frankfurt am Main – 32, 95, 167
Gaboš – 218
Gallneukirchen – 58f., 67f., 71
Gmunden – 71
Gonobitz (sl. Slovenske Konjice) – 183
Gorica → Görz
Gorizia → Görz
Gornji Slaveči (ung. Felsőcsalogány) – 157
Görz (it. Gorizia; sl. Gorica) – 27, 38, 94
Gottschee (sl. Kočevje, Kočevsko) – 118
Graz – 67, 92f., 102, 104, 120, 181, 197, 201f.
Greifswald – 197
Győr → Raab
Halle an der Saale – 185
Hamburg – 95
Hamm – 101
Hannover – 94
Hartmannsweiler (fr. Hartmannswiller) – 125
Hartmannswiller → Hartmannsweiler
Heidelberg – 36, 49, 181, 195
Heiligenkreuz (kr. heute Sveti Križ Začretje) – 160
Hemmingen – 125
Herczeg-Szőllős → Selesch
Hermannstadt (rum. Sibiu; ung. Nagyszeben) – 26, 29, 176
Horná Slatina (heute: Slatina nad Bebravou; ung. Felsőszalatna) – 146
Hradec Králové → Königgrätz
Imsovoselo (heute: Imsovac) – 82, 84
Insel Krk – 34
Inselburg (ung. Szigetvár; kr. Siget) – 34
Irig (ung. Ürög) – 83f.
Istanbul (hist. Konstantinopel) – 46, 133
Iwano-Frankiwsk → Stanislau
Jarkovci → Moja Volja
Jarmein (auch Hermann; kr. Jarmina) – 218
Jarmina → Jahrmein
Jena – 29–33
Jerusalem – 46f.
Judenburg – 112
Kaiserswerth – 14, 41f., 44–57, 59f., 62–75
Kamenac → Kamenatz
Kamenatz (auch Kie; kr. Kamenac; ung. Keő) – 158
Kamerál-Moravica → Komorska Moravica
Karanac → Karantsch
Karancs → Karantsch
Karantsch (kr. Karanac; ung. Karancs) – 158
Karlsruhe – 160
Kaschau (sk. Košice; ung. Kassa) – 150
Kassa → Kaschau
Kassel – 69
Kavalla (auch Kavala) – 135
Kempten – 23f.
Keő → Kamenatz
Klagenfurt – 33, 104
Klausenburg (rum. Cluj[-Napoca]; ung. Kolozsvár) – 34, 42, 60
Klein-Bastei (kr. Mali Bastaji) – 81f., 84
Kleven (it. Chiavenna) – 20
Klokočevik – 223
Kneževi Vinogradi → Selesch
Kočevje, Kočevsko → Gottschee
Köln-Dellbrück – 133
Kolozsvár → Klausenburg
Komorska Moravica (ung. Kameral-Moravica) – 85

Königgrätz (tsch. Hradec Králové) – 97
Konstantinopel → Istanbul
Kopačevo (ung. Kopács) – 158
Kopács → Kopačevo
Korenica – 78
Koroď (ung. Kórógy) – 77–79
Kórógy → Koroď
Košice → Kaschau
Kotlina → Schepsche
Kozice – 216
Krakau (pl. Kraków) – 18
Kraków → Krakau
Kronstadt (rum. Brașov; ung. Brassó) – 42, 58–60, 72
Kucura → Kutzura
Kutzura (sr. Kucura) – 109
Labin (it. Albona) – 29, 31f.
Lábod – 87
Laibach (sl. Ljubljana) – 7, 22, 27–29, 38, 154, 156f., 160, 176, 182, 184, 188, 193
Laskau (kr. Lug; ung. Laskó) – 158
Laskó → Laskau
Laško → Tüffer
Laslovo (ung. Szentlászló) – 77f.
Lauffen am Neckar – 28
Leipzig – 49, 67, 93, 153, 155f., 158, 164, 166, 175f., 179, 194, 204
Lendava → Unterlimbach
Leutschau (sk. Levoča; ung. Lőcse) – 148f., 160
Levoča → Leutschau
Lichtenwald – 183
Litzmannstadt → Lodz
Ljubljana → Laibach
Lőcse → Leutschau
Łódź → Lodz
Lodz (1940–1945 Litzmannstadt; pl. Łódź) – 63
Lübeck – 160
Lug → Laskau
Lützen – 153
Magdeburg – 30, 34
Maglai am Verbas → Rudolfsthal
Mahrenberg (sl. Radlje ob Dravi) – 101–103, 110
Mali Bastaji → Klein-Bastei
Maradék → Maradik
Maradik (ung. Maradék) – 78f., 84, 215
Marburg (auch Marburg an der Drau; sl. Maribor) – 14, 35, 91, 93–99, 101–105, 107–124, 156, 160, 173, 175f., 184, 188, 193, 198
Marburg an der Drau → Marburg
Maribor → Marburg
Marinci – 83
Medgyes → Mediasch
Mediaș → Mediasch
Mediasch (rum. Mediaș; ung. Medgyes) – 175f.
Meja – 85
Miechowice → Miechowitz
Miechowitz (pl. Miechowice) – 66
Mitterburg (kr. Pazin; it. Pisino) – 35
Moja Volja (auch Mojavolja, heute: Jarkovci) – 78
Nagyszeben → Hermannstadt
Naschitz (kr. Našice) – 214, 216
Našice → Naschitz
Nedelišće → Nedelitz
Nedelitz (kr. Nedelišće) – 34
Neu-Banowze (sr. Novi Banovci) – 81, 83
Neudorf bei Winkowitz (kr. Vinkovačko Novoselo, heute: Vinkovačko Novo Selo) – 176, 185
Neuendettelsau – 44, 46, 61, 68
Neu-Pasua (sr. Nova Pazova) – 205
Neusatz (sr. Novi Sad; ung. Újvidék) – 188f.
Neu-Werbass (sr. Novi Vrbas; ung. Új-Verbász) – 69, 188
Nikinci → Nikinze
Nikinze (sr. Nikinci; ung. Nyék) – 78f., 81
Nova Pazova → Neu-Pasua
Novi (heute: Novi Vinodolski) – 85
Novi Banovci → Neu-Banowze
Novi Sad → Neusatz
Novi Vrbas → Neu-Werbass
Nürnberg – 22, 134
Nyék → Nikinze
Ofen (ung. Buda) – 64, 159
Ójankovác → Alt-Jankowzi
Oldenburg – 95, 163
Opatija → Abbazia
Ortenburg – 94
Osijek → Esseg
Oslo – 133
Ostrovo – 223
Padua – 18, 20, 33
Pápa – 36
Passau – 130
Pazin → Mitterburg

Pčelić – 218
Pettau (sl. Ptuj) – 93f., 114, 156, 173, 175f.
Pfungstadt – 125
Pinguente → Buzet
Piran → Pirian
Pirano → Pirian
Pirian (dt. hist.; sl. Piran; it. Pirano) – 35
Pisino → Mitterburg
Plase (it. Plasse) – 85
Plasse → Plase
Plasse → Plase
Pleternica – 84
Podčetrtek → Windisch-Landsberg
Podravska Slatina – 216f.
Pola → Pula
Poprad → Deutschendorf
Poprád → Deutschendorf
Poschegg (kr. Slavonska Požega) – 112
Potsdam – 55, 159
Potsdam-Hermannswerder – 55
Pozsony → Preßburg
Prag (tsch. Praha) – 18, 67
Praha → Prag
Preßburg (sk. Bratislava; ung. Pozsony) – 67f., 72f., 144, 149f.
Prijedor – 166, 219
Ptuj → Pettau
Puconci → Putzendorf
Pula (it. Pola; sl. Pulj) – 35, 164
Pulj → Pula
Putzendorf (sl. Puconci; ung. Battyánd) – 7
Raab (ung. Győr) – 68
Rača → Ratzersdorf
Radgona → Radkersburg
Radkersburg (heute: Bad Radkersburg; sl. Radgona) – 103
Radlje ob Dravi → Mahrenberg
Ragusa → Dubrovnik
Rajevo Selo – 223
Rann (sl. Brežice) – 183, 201
Rašica – 7, 22
Rastina – 78
Ratzersdorf (sk. Rača/Račištorf, heute Stadtteil von Bratislava; ung. Récse) – 150
Récse → Ratzersdorf
Regensburg – 29, 32f.
Reka → Rijeka
Retfala (ung. Rétfalu) – 78
Rétfalu → Retfala
Riehen – 60
Rijeka (dt. hist. St. Veit am Pflaum; it., ung. hist. Fiume; sl. Reka) – 14, 22, 35, 77f., 85–87, 89f., 94
Rogatec → Rohitsch
Rohitsch (sl. Rogatec) – 201
Rokycany (ung. Berki) – 146
Rosenberg (sk. Ružomberok; ung. Rózsahegy) – 133, 145
Rothenburg ob der Tauber – 22, 24
Rózsahegy → Rosenberg
Rudolfsthal (dt. hist. Maglai am Verbas; bs. heute: Bosanski Alekandrovac) – 166
Ružomberok → Rosenberg
Saint-Germain – 113
Salzburg – 22
Salzerbad – 71
Šandrovac – 82, 84
Sarajevo → Sarajewo
Sarajewo (dt. hist.; bs. Sarajevo) – 60, 64, 106f., 166f., 181, 207, 211, 217, 219, 222
Sarata – 61–63, 70
Schaffhausen – 125
Schepsche (kr. Kotlina; ung. Sepse) – 158
Selesch (auch Weingärten; kr. Kneževi Vinogradi; ung. hist. Herczeg-Szőllős, heute: Hercegszőllős) – 158
Selište → Welimirowatz
Šentilj → St. Egydi
Sepse → Schepsche
Sibiu → Hermannstadt
Šidski Banovci → Banowzi
Siget → Inselburg
Slovenske Konjice → Gonobitz
Smyrna (heute: Izmir) – 46, 52
Sobotín → Zöptau
Sofia – 15, 125–137, 175
Sondershausen – 195
Spielfeld (sl. Špilje) – 98
Špilje → Spielfeld
St. Andrä im Lavanttal – 99
St. Egydi (sl. Šentilj, Št. Ily) – 110, 116
St. Veit am Pflaum → Rijeka
Stanislau (pl. Stanisławów; ukr. Stanyslawiw, seit 1962 Iwano-Frankiwsk) – 42
Stanisławów → Stanislau
Stanyslawiw → Stanislau
Stari Jankovci → Alt-Jankowzi
Stockholm – 175
Straßburg – 32
Strumica – 187

Št. Ily → St. Egydi
Suha Mlaka – 218
Suhopolje → Theresowatz
Surčin → Surtschin
Surtschin (kr., sr. Surčin) – 224f.
Suza → Tschus
Sveti Križ Začretje → Heiligenkreuz
Szentlászló → Laslovo
Szigetvár → Inselburg
Tarsatica → Trsat
Tersatto → Trsat
Theresowatz (kr. Suhopolje) – 78, 218
Tolna → Tolnau
Tolnau (ung. Tolna) – 34
Tordinci (ung. Valkótard) – 78, 83, 206, 223
Trenčianske Teplice → Trentschin-Teplitz
Trencsénteplic → Trentschin-Teplitz
Trentschin-Teplitz (sk. Trenčianske Teplice; ung. Trencsénteplic) – 146
Tribovlje → Trifail
Triest (it. Trieste; sl., kr. Trst) – 22, 35, 85, 156, 182
Trifail (sl. Tribovlje) – 183
Trnjani – 223
Trsat (dt. hist. Tarsatica; it. Tersatto) – 89
Tschus (kr. Suza; ung. Csúza) – 158
Tübingen – 20f., 24, 28f., 205
Tüffer (sl. Laško) – 22
Turčiansky Svätý Martin → Turz-Sankt Martin
Turócszentmárton → Turz-Sankt Martin
Turz-Sankt Martin (sk. Turčiansky Svätý Martin, heute: Martin; ung. Turócszentmárton) – 147
Tuzla – 209
Új-Verbász → Neu-Werbass
Újvidék → Neusatz
Uljanik – 78, 84, 206
Ungvár → Ungwar
Ungwar (sk., ukr. Užhorod; ung. Ungvár) – 146
Unterkötting – 182
Unterlimbach (sl. Lendava) – 34
Urach (heute: Bad Urach) – 24f., 28, 33, 38
Ürög → Irig
Užhorod → Ungwar
Valkótard → Tordinci
Varasd → Warasdin
Varaždin → Warasdin
Vardarac (ung hist. Darócz, heute: Várdaróc) – 158
Várdaróc → Vardarac
Velika Pisanica – 78, 83
Velimirovac → Welimirowatz
Venedig – 19, 29, 157
Verbász → Werbass
Verőce → Wirowititz
Versailles – 113, 130
Vespran (it. Vicosoprano) – 20
Vicosoprano → Vespran
Vinkovački Banovci – 223
Vinkovačko Novoselo → Neudorf bei Winkowitz
Vinkovce → Winkowitz
Vinkovci → Winkowitz
Vipava → Wippach
Virovitica → Wirowititz
Vladislavci – 83
Vrata – 85
Vrbas → Werbass
Vrbovsko – 85
Vukovar → Wukowar
Vukovár → Wukowar
Warasdin (kr. Varaždin; ung. Varasd) – 112
Weimar – 30f., 128, 130f., 142
Weingarten – 133
Welimirowatz (kr. Velimirovac; vor 1900 Selište) – 78, 83, 216
Werbass (sr. Vrbas; ung. Verbász) – 109
Wesel – 49
Wien – 18, 22, 28, 33, 160, 162f., 165, 170f., 180f., 185, 196f., 202f., 230
Wiesbaden – 63, 167, 172
Windisch-Landsberg (sl. Podčetrtek) – 201
Winkowitz (kr. Vinkovci; ung. Vinkovce) – 176, 185, 206, 218, 221, 223
Wippach (sl. Vipava) – 27
Wirowititz (kr. Virovitica; ung. Verőce) – 218
Wittenberg – 18, 20, 29f., 34, 38
Wrocław → Breslau
Wukowar (kr. Vukovar; ung. Vukovár) – 78, 81, 207, 218
Zágráb → Agram
Zagreb → Agram
Zöptau (tsch. Sobotín) – 67, 69f.
Zürich – 34, 94

Autorenverzeichnis

Anna Bischof ist Doktorandin am Lehrstuhl für Geschichte Osteuropas und Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität München.

Norbert Friedrich ist seit 2002 Vorstand der Fliedner-Kulturstiftung Kaiserswerth. Er ist Historiker und Theologe und war 1991 bis 1994 und 1998 bis 2002 Mitarbeiter an der Evangelisch-theologischen Fakultät der Ruhr-Universität Bochum. Zu seinen Arbeitsschwerpunkten gehören die Kirchengeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Geschichte des sozialen Protestantismus, Diakoniegeschichte sowie Kirchliche Zeitgeschichte.

Martin Illert, Dr. theol., PD (Halle), apl. Prof. (L'viv), unterrichtet Ostkirchenkunde an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg und leitet das Referat Mittel-, Südost- und Osteuropa im Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland. Von seinen Publikationen sind *Dialog – Narration – Transformation. Die Dialoge der EKD mit orthodoxen Kirchen seit 1959*. Leipzig 2016; *Ostkirchen und Reformation* (herausgegeben mit Irena Zeltner-Pavlovic). 3 Bände. Leipzig 2018; sowie *Drei orthodoxe theologische Profile in Deutschland im 20. Jahrhundert*. In: Michael Klöcker, Udo Tworuschka (Hgg.): Handbuch der Religionen. Band 61. München 2019, S. 1–16 hervorzuheben.

Luka Ilić, PhD., ist evangelischer Theologe und Reformationshistoriker. Geboren in Karlovac, Kroatien, hat er Theologie und Geschichte in Brüssel, Amsterdam und Philadelphia studiert. Zwischen 2010 und 2014 war er Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz. Seit 2014 ist er Pfarrer in der Evangelischen Landeskirche in Württemberg. Er hat zahlreiche Monografien und Aufsätze zur Reformationsgeschichte in Zentral- und Südosteuropa veröffentlicht, darunter: *Theologian of Sin and Grace. The Process of Radicalization in the Theology of Matthias Flacius Illyricus*. Göttingen 2014.

Béla Makkai, C. Sc., ist außerordentlicher Professor am Lehrstuhl für Neuere und Zeitgeschichte an der Reformierten Universität Gáspár Károli in Budapest. Seine Forschungsinteressen umfassen die Beziehung zwischen den Ungarn und ihren (insbesondere kroatischen und rumänischen) Nachbarvölkern, Nationalitätenfragen im Donau-Karpaten-Raum und die Geschichte des Balkans.

Karl W. Schwarz hat evangelische Theologie in Wien, Genf und Zürich studiert, mit Ergänzungsstudien in Rechtsgeschichte, Kirchen- und Staatskirchenrecht sowie Osteuropäische Geschichte. Die Habilitation für Religionsrecht erfolgte 1986. Er ist Außerordentlicher Professor an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien. Zwischen 1998 und 2018 war er als Ministerialrat im Kultusamt der Republik Österreich tätig. Zudem ist er ehrenamtlicher Direktor des Instituts für Kirchengeschichte des Donau-

und Karpatenraumes an der Comenius-Universität Bratislava.

Daniela Simon studierte Geschichte, Politikwissenschaft und Germanistik an der Universität Duisburg-Essen. Zwischen 2012 und 2015 promovierte sie an der Eberhard Karls Universität Tübingen mit der Dissertation *Religion und Gewalt. Ostkroatien und Nordbosnien 1941–1945*. Seit Oktober 2015 ist sie Postdoktorandin am Sonderforschungsbereich (SFB) 923 „Bedrohte Ordnungen" an der Universität Tübingen, wo sie zur kulturellen Hybridität in Istrien im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert forscht.

Karl-Reinhart Trauner, Dr. theol., Dr. phil., ist Privatdozent an der Evangelisch-Theologischen Fakultät in Wien und hauptberuflich Militärsuperintendent des Österreichischen Bundesheeres. Seine Forschungsschwerpunkte betreffen Mitteleuropa im 19. und 20. Jahrhundert (siehe dazu *Die Los-von-Rom-Bewegung* [1999]; *Mit Stauffenberg gegen Hitler. Oberstleutnant i. G. Robert Bernardis* [2008]; *Vom Hörsaal in den Schützengraben. Evangelische Theologiestudenten im Ersten Weltkrieg* [2014]; *Konfessionalität und Nationalität im südostmitteleuropäischen Kulturraum* [2016]), das Reformationszeitalter (*Identität in der Frühen Neuzeit* [2004]) sowie militärethische Fragestellungen.

Die Herausgeberin

Angela Ilić ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität München (IKGS). Sie studierte Journalismus an der University of the Nations in Lausanne und schloss 2004 ihr Magisterstudium in Europäischen Studien mit dem Schwerpunkt Osteuropäische Geschichte in Löwen (fläm. Leuven) ab. Ihre Promotion in Religionswissenschaft an der Temple University in Philadelphia, USA, erfolgte 2012. Anschließend war sie bis 2016 an der Johannes Gutenberg-Universität in Mainz tätig. Zu ihren Forschungsschwerpunkten gehören die Geschichte Südosteuropas im 19. und 20. Jahrhundert, Religion und Gesellschaft in postsozialistischen Transformationsländern, nationale und konfessionelle Identitätsbildung sowie die Geschichte Jugoslawiens. Sie ist u. a. Autorin von *Churches in the Face of Political and Social Transition. German-Serbian Ecumenical Consultations 1999–2009 / Kirchen und der politisch-gesellschaftliche Wandel. Deutsch-serbische ökumenische Begegnungen 1999–2009*. Leipzig 2014 und (gemeinsam mit Florian Kührer-Wielach, Irena Samide und Tanja Žigon) Mitherausgeberin von *Blick ins Ungewisse. Visionen und Utopien im Donau-Karpaten-Raum 1917 und danach*. Regensburg 2019.

Deutsche Geschichte und Literatur im südosteuropäischen Kontext

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR DEUTSCHE KULTUR UND GESCHICHTE SÜDOSTEUROPAS AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ENIKŐ DÁCZ / RÉKA JAKABHÁZI (HGG.)

Literarische Rauminszenierungen in Zentraleuropa

Kronstadt/Braşov/Brassó in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts

Dieser Band erforscht einerseits Kronstadt/Braşov/Brassó in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts als Schauplatz literarischen Lebens sowie Wirkens und wendet andererseits den »Raum« als Kategorie transnational angelegter literaturwissenschaftlicher Analysen an.

Band 141, 346 S., kart., ISBN 978-3-7917-3222-0
auch als eBook

JOHN C. SWANSON

Fassbare Zugehörigkeit

Deutschsein im Ungarn des 20. Jahrhunderts

Dieser Band präsentiert eine überzeugende historische und ethnografische Studie der deutschsprachigen Bevölkerung in Ungarn vom späten 19. bis zum späten 20. Jahrhundert. Das Thema Deutschsein wird u. a. aus den Blickwinkeln Materialkultur, sexuelle Moral und sich entwickelnde Identität in einer ungarisch-sprechenden Welt betrachtet. Der Autor zeigt, wie unterschiedliche Gruppen in Ungarn »Deutsch dachten«.

Band 140, 520 S., kart., ISBN 978-3-7917-3113-1
auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.verlag-pustet.de

Tel. 0941 / 92022-0
Fax 0941 / 92022-330
bestellung@pustet.de

Deutsche Geschichte und Literatur im südosteuropäischen Kontext

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR DEUTSCHE KULTUR UND GESCHICHTE SÜDOSTEUROPAS AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

GERHARD SEEWANN (HG.)

Diversität und Konflikt im 19. und 20. Jahrhundert

Die Beiträge behandeln das Thema Divergenz und mit ihr verbundene Konfliktlagen und Diskurse in Wissenschaft, Presse, Politik, Schule und Kirche. Im Mittelpunkt stehen ethnische und religiöse Minderheiten und Probleme ihres Zusammenlebens mit den Titularnationen in den beiden Ländern Ungarn (auch in seinen Grenzen bis 1918) und Rumänien im Zeitraum vom Anfang des 19. bis zum Ende des 20. Jahrhunderts.

Band 139, 304 S., kart., ISBN 978-3-7917-3035-6
auch als eBook

ANGELA ILIĆ / FLORIAN KÜHRER-WIELACH / IRENA SAMIDE / TANJA ŽIGON (HGG.)

Blick ins Ungewisse
Visionen und Utopien im Donau-Karpaten-Raum. 1917 und danach

In diesem Band werden politische und gesellschaftliche Ideen, Visionen und Utopien für Mitteleuropa vorgestellt, die zum Ende des Ersten Weltkriegs und unmittelbar danach entwickelt wurden. Anhand von thematischen Schwerpunkten – Politik, Presse und Literatur, Kirchen – wird die heute vielfach postulierte Unumgänglichkeit der Neuordnung Zentraleuropas nach nationalstaatlichen Kriterien hinterfragt.

Band 138, 304 S., kart., ISBN 978-3-7917-2995-4
auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.verlag-pustet.de

Tel. 0941 / 92022-0
Fax 0941 / 92022-330
bestellung@pustet.de

Deutsche Geschichte und Literatur im südosteuropäischen Kontext

VERÖFFENTLICHUNGEN DES INSTITUTS FÜR DEUTSCHE KULTUR UND GESCHICHTE SÜDOSTEUROPAS AN DER LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

ENIKŐ DÁCZ / CHRISTINA ROSSI (HGG.)

Wendemanöver

Beiträge zum Werk Richard Wagners. Mit literarischen Texten von Felicitas Hoppe, Johann Lippet und Richard Wagner

Die Beiträge widmen sich Richard Wagners lyrischem, erzählerischem und essayistischem Werk in seiner weiten zeitlichen Dimension, ästhetischen Bandbreite und narrativen Vielgestaltigkeit. Wagner hat sich seit seiner Ausreise nach Berlin im Jahr 1987 in die Mitte des deutschen Literaturbetriebs geschrieben.

Band 137, 208 S., kart., ISBN 978-3-7917-3021-9
auch als eBook

FLORIAN KÜHRER-WIELACH/
MICHAELA NOWOTNICK (HGG.)

Aus den Giftschränken des Kommunismus

Methodische Fragen zum Umgang mit Überwachungsakten in Zentral- und Südosteuropa

Was sagen Überwachungsakten tatsächlich über die kommunistische Epoche und ihre Akteure aus? Wo beginnen Rachefeldzüge, wo entstehen neue Machtverhältnisse auf Basis des »Aktenwissens«? Der Band zieht eine Zwischenbilanz über die diesbezügliche Forschung zu kommunistischen Regimen in Zentral- und Südosteuropa.

Band 136, 472 S., kart., ISBN 978-3-7917-2817-9
auch als eBook

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Verlag Friedrich Pustet
D-93008 Regensburg
www.verlag-pustet.de

Tel. 0941 / 92022-0
Fax 0941 / 92022-330
bestellung@pustet.de

Die deutschsprachige Reformation – und später der Protestantismus im deutschsprachigen Raum – hat weitreichende und vielfältige Spuren in den Ländern Mittel- und Südosteuropas hinterlassen. Persönliche sowie institutionelle Beziehungen und die daraus entstandenen grenzüberschreitenden Netzwerke von der Reformationszeit bis ins 20. Jahrhundert stehen im Fokus des vorliegenden Bandes. Dabei wird der facettenreiche und weitgehend in einer Diasporasituation existierende Protestantismus Mittel- und Südosteuropas thematisiert und über die Dynamiken der Koexistenz in unterschiedlichen Mikroregionen reflektiert. Die Beiträge der aus Deutschland, Österreich, Kroatien und Ungarn stammenden Autorinnen und Autoren rücken bisher wenig erforschte Regionen und Themen in den Mittelpunkt. Neben einer Bestandsaufnahme des Forschungsstandes und theoretischer Überlegungen werden durch den vorliegenden Band auch Desiderata identifiziert und damit neue Perspektiven eröffnet.

ANGELA ILIĆ
Dr. phil., Historikerin und Religionswissenschaftlerin, ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für deutsche Kultur und Geschichte Südosteuropas an der Ludwig-Maximilians-Universität München (IKGS).

ISBN 978-3-7917-3227-5
9 783791 732275

IKGS | www.verlag-pustet.de