

Forschungen
zur osteuropäischen Geschichte

Band 64

Forschungen zur osteuropäischen Geschichte

Herausgegeben vom Osteuropa-Institut an der Freien Universität Berlin
von Holm Sundhaussen und Gertrud Pickhan

in Verbindung mit
J. Baberowski/Berlin, G. L. Freeze/Waltham, A. Kappeler/Wien,
K. Meyer/Berlin, J. Scherrer/Paris

Band 64

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Ricarda Vulpius

Nationalisierung der Religion

Russifizierungspolitik
und ukrainische Nationsbildung 1860–1920

2005

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Die Reihe der FOG wurde 1954 von Horst Jablonowski und Werner Philipp am Berliner Osteuropa-Institut begründet und erscheint seither in Form einer Monographie oder eines Sammelbandes.

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

Bibliographic information published by Die Deutsche Bibliothek:
Die Deutsche Bibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data is available in the internet at <http://dnb.ddb.de>.

Informationen zum Verlagsprogramm finden Sie unter
<http://www.harrassowitz.de/verlag>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2005

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen jeder Art, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Einspeicherung in elektronische Systeme.

Anschrift des Herausgebers: Osteuropa-Institut · Garystraße 55 · 14195 Berlin · Deutschland
Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Druck und Verarbeitung: Memminger MedienCentrum AG
Printed in Germany

ISSN 0067-5903

ISBN 3-447-05275-9

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	9
Karten	11
I. Einleitung	15
1. Das Thema	15
2. Theoretische Fragen	21
3. Terminologische Fragen	26
4. Der Forschungsstand und die Quellen	33
5. Der Aufbau der Arbeit	43
II. Die ukrainischen Eparchien der Russisch-Orthodoxen Kirche	47
1. Die großen Strukturen	47
a) Der historische Hintergrund	49
b) Die Kirchenleitung und das Staat-Kirche-Verhältnis seit Peter I.	54
c) Auswirkungen auf die ukrainischen Eparchien	57
d) Personalpolitik als Mittel zur Russifizierung	63
e) Zusammenfassung	66
2. Die Geistlichkeit und das Bildungswesen	67
a) Bildung und das Projekt der Großen-Russischen-Nation	68
b) Bildungsbedingungen in der Dnjepr-Ukraine vor 1861	70
c) Der Einzug des Säkularen und die Reaktion der Kirche	74
d) Pobedonoscevs Feldzug für die kirchliche Bildung (1880-1905)	81
e) Zusammenfassung	90
3. Die sozio-ökonomische Lage der Pfarrgeistlichkeit	92
a) Die Reform von 1842 und ihre Folgen	93
b) Neue Reformdebatten unter Alexander II.	97
c) Der polnische Aufstand von 1863 und die Konsequenzen	100
d) Das Pfarrvolk und die Geistlichkeit nach den Reformen	105
e) Die Kirchlichen Bruderschaften	109
f) Zusammenfassung	114

III. Der Sprachenstreit und die Bibel	117
1. Bibelübersetzung und ukrainische Nationsbildung	118
a) Das ukrainische Erbe des 17. Jahrhunderts und die Sakralgemein- schaft	119
b) Die Bedrohung des Konzepts von der Großen-Russischen-Nation	125
c) Zusammenfassung	138
2. Der lange Weg zum Erfolg der Moračevs'kyj-Übersetzung	141
a) Der Akademie-Präsident gegen den Oberprokurator	145
b) Die ‚Eigentore‘ des Heiligen Synods	157
c) Zusammenfassung	169
IV. Konzeptionen und Ausdrucksformen kollektiver Identität	173
1. Die Russophile Geistlichkeit	174
a) Integrative Erinnerungsdiskurse	174
aa) Gründungsmythos: Der heilige Wladimir und die Taufe der Rus'	181
bb) Mythos von der Schutzmacht Rußland	193
1. Der Mythos von der Befreiung der Unierten	195
2. Der Feindmythos	204
cc) Zusammenfassung	211
b) Politische Ausdrucksformen der russischen Identitätskonzeption	213
aa) <i>Sojuz russkogo naroda</i> und die Geistlichen	213
bb) Russophile Geistliche in der Staatsduma	230
cc) Zusammenfassung	238
2. Die Ukrainophile Geistlichkeit	241
a) Trennende Erinnerungsdiskurse	241
aa) Das gebildete Volk	242
bb) Das demokratische Volk	249
cc) Das eigenständige Volk	255
1. Die kulturell-ethnische Eigenständigkeit	258
2. Die Eigenständigkeit in der Geschichte	262
3. Die Eigenständigkeit in der Zukunft	268
dd) Zusammenfassung	276
b) Politisch-kulturelle Ausdrucksformen der ukrainischen Identitätskonzeption	281
aa) Die Nation im Lokalen	282
bb) Die Propagierung der ukrainischen Sprache	296
1. Preisung, Verteidigung und Intellektualisierung der Sprache	300
2. Ukrainisch als Schulfach und Unterrichtssprache	309
cc) Die Ikonisierung von Taras Ševčenko	319
dd) <i>Hurty, Hromady</i> und parteipolitische Vernetzungen	334
ee) Zusammenfassung	348

V. Vom verdeckten Ringen zum offenen Kampf (1917-1920)	353
1. Die politischen und diskursiven Veränderungen	355
a) Das Kräfteverhältnis kehrt sich um	356
b) Russische und russophile Diskurse	360
c) Ukrainische und ukrainophile Diskurse	364
d) Im Zwiespalt: Die Kiever Geistliche Akademie	372
e) Zusammenfassung	379
2. Die Kirchenspaltung und ihre Akteure	382
a) Kirchenreform oder Kirchenrevolution? Ukrainophile vor der Spaltung	382
b) Überzeugungstäter, Opportunisten und Akteure mit „situativer“ Identität	390
c) Die Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche	402
d) Zusammenfassung	404
VI. Schlußbetrachtung	409
VII. Quellen- und Literaturverzeichnis	425
1. Quellen	425
a) Archivquellen	425
aa) in der Rußländischen Föderation	425
bb) in der Ukraine	426
b) Kirchliche Periodika	427
c) Weltliche Periodika	427
d) Andere veröffentlichte Quellen	427
2. Sekundärliteratur	432
3. Nachschlagewerke, Lexika und Archivführer	467
4. Abbildungsnachweise	468
Index	469
Abkürzungsverzeichnis	477



Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im November 2004 vom Fachbereich Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertation angenommen und für die Druckfassung geringfügig überarbeitet.

Die Arbeit wäre nicht entstanden, hätte nicht mein viel zu früh verstorbener Doktorvater Hans-Joachim Torke mich in die Wissenschaft zurückgeholt. Er gab mir als seiner wissenschaftlichen Mitarbeiterin am Osteuropa-Institut der Freien Universität Berlin nicht nur die größtmögliche institutionelle Unterstützung, sondern weckte mit seinen eigenen Interessen auch meine Neugierde für die ukrainische Geschichte und die russisch-ukrainischen Beziehungen. Sein Tod im Januar 2000 hinterließ eine große Lücke.

Glück im Unglück war die Bereitschaft von Andreas Kappeler, die weitere Betreuung meiner Arbeit bis zu ihrem Abschluß trotz der räumlichen Distanz zwischen Wien und Berlin mit großem Engagement zu übernehmen. Ich schulde ihm als ausgewiesenen Kenner der russisch-ukrainischen Beziehungen für seine intensive Auseinandersetzung mit meinem Projekt und für sein beständiges Angebot zur kritischen Lektüre allergrößten Dank. Entscheidende Unterstützung erhielt ich auch von Holm Sundhausen, der es mir ermöglichte, meine Arbeit am Osteuropa-Institut fortzusetzen und sich bereit erklärte, trotz anderer eigener Forschungsschwerpunkte meine Doktorarbeit anzunehmen. Ganz besonders danke ich ihm für die Aufnahme der Arbeit in die Reihe der Forschungen zur osteuropäischen Geschichte, denen ich mich nach über fünf Jahren der redaktionellen Betreuung sehr verbunden fühle.

Ermütigung, Unterstützung und wertvolle Ratschläge erhielt ich durch intensive Gespräche in verschiedenen Phasen der Arbeit mit Frank Golczewski, Gregory Freeze, Martin Schulze Wessel, Wim van Meurs, Anna Veronika Wendland, Thomas Bremer, Alfons Brüning und Marina M. Prelovskaja. Ganz besonderer Dank gebührt Frank Sysyn, der mich sowohl mit Literaturhinweisen als auch mit handfesten Materialien unterstützte, sowie Aleksej Miller, der mir stets anregender Diskussionspartner war und mir entscheidend dabei half, mich in die internationale wissenschaftliche Gemeinschaft zu integrieren.

Große Hilfe, Kraft und Motivation gab mir schließlich der Austausch mit den Kollegen und Freunden Martin Aust, Dominik Geppert, Matthias Mesenhöller und ganz besonders Benjamin Schenk, der große Teile des Textes Korrektur gelesen und die Arbeit mit seinen kritischen Anmerkungen wesentlich gefördert hat. Auch meinem Vater Axel Vulpius bin ich für seinen unermüdlichen Einsatz, alle Kapitel Korrektur zu lesen, sehr dankbar. Daneben danke ich Christoph Jestaedt, Susanne Schattenberg,

Martina Winkler und meiner Schwester Carola Vulpius für ihre intensive und kritische Lektüre von Teilen der Arbeit.

Vasyl' I. Uljanovs'kyj bahnte mir in Kiev den Weg in die Forschungsstätten, Andrij Starodub half mir in zahllosen Korrespondenzen mit seinen profunden Kenntnissen und ließ mich stets an seinen eigenen Forschungen teilhaben, Rudolf Prokschi besorgte mir wertvolle Dokumente aus dem Moskauer Staatsarchiv. Ohne die beständige und aufopferungsvolle Hilfe von Dmytro Burim, mich mit Bibliotheks- und Archivkopien aus der Ukraine zu versorgen, hätten einige Teile der Arbeit kaum so geschrieben werden können. Schließlich verdanke ich Felix Herrmann die professionelle Vorbereitung des Manuskripts für den Druck.

Außerordentlicher Dank gebührt den Bibliothekaren und Archivaren, die mir bei meinen Forschungen weiterhalfen: die Mitarbeiter der Bibliothek des Osteuropa-Instituts an der FU Berlin, der Staatsbibliothek zu Berlin, des *Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv* in St. Petersburg, insbesondere Volodja Vjačeslavovič Bersenev vom Katalogsaal, die Mitarbeiter des *Gosudarstvennyj Archiv Rossijskoj Federacii* in Moskau, der Bibliotheken in St. Petersburg, Moskau und Kiev, die Mitarbeiter des *Central'nyj Deržavnyj Istoryčnyj Archiv Ukraïny* und des *Central'nyj Deržavnyj Archiv Vysšych Organov* in Kiev, der Archive in Poltava, Ternopil' sowie ganz besonders Zinaida Mychajlevna Klymyšyna vom Gebietsarchiv in Kam'janec'-Podil's'kyj. Darüber hinaus danke ich den Mitarbeitern des *Russian and East European Center* der University of Illinois in Champaign-Urbana, die es mir ermöglichten, trotz drohender Tornados mich einige Wochen in Abgeschiedenheit und mit einer Unmenge an Literatur ganz meiner Arbeit zu widmen. Ohne die großzügige Hilfe des Deutschen Akademischen Austauschdienstes (DAAD) schließlich hätte ich nicht ein halbes Jahr ungestört in die St. Petersburger Forschungslandschaft entschwinden können.

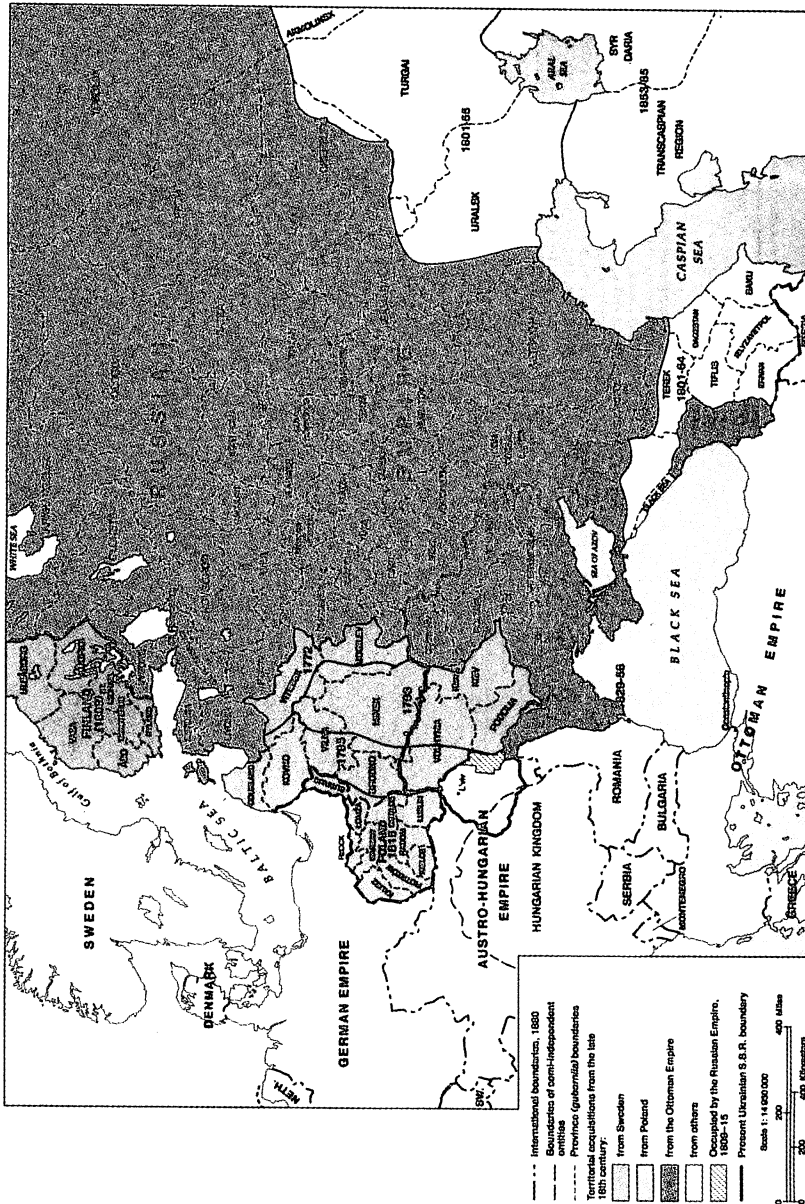
Mein Mann Matthias Graf von Kielmansegg hat mir während all der Jahre Kraft und Mut sowie die Zuversicht gegeben, daß auf Tiefen auch Höhen folgen und die Arbeit eines Tages ihren Abschluß findet. Für seine Geduld, meinen Geschichten über ukrainische Priester zuzuhören und ganz zum Schluß die gesamte Arbeit in schweißtreibenden Nächten Korrektur zu lesen, bin ich ihm zutiefst dankbar. Ohne unsere knapp dreijährige Tochter Johanna schließlich hätte ich verlernt, täglich den Weg aus den Wolken der Wissenschaft zu den wirklich entscheidenden Dingen des Lebens zu finden. Dafür danke ich ihr von ganzem Herzen.

Der letzte und größte Dank gilt meinen Eltern für alles, was sie für mich getan haben. Sie haben mir immer den Rücken gestärkt und es mir ermöglicht, den Weg zu gehen, den ich gegangen bin. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

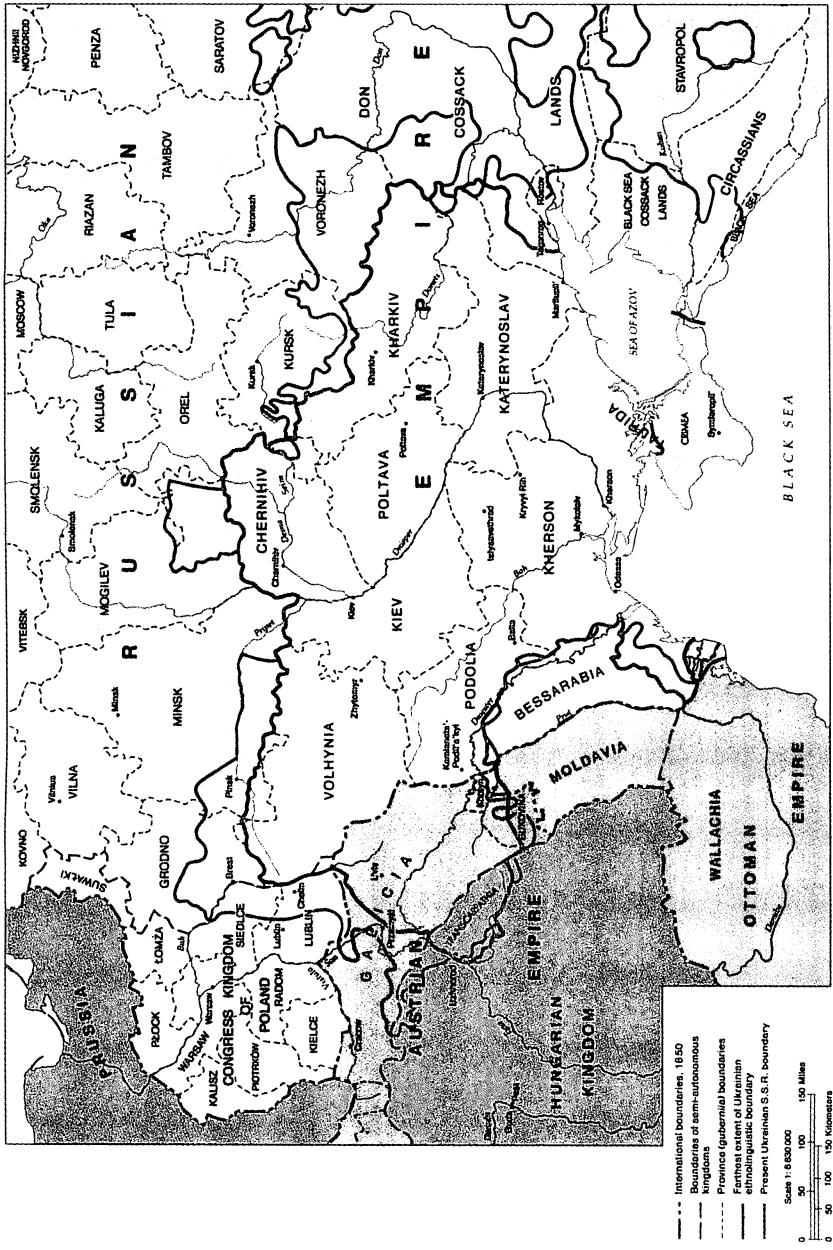
Berlin, im März 2005

Ricarda Vulpius

Karten



Karte 1 Im Überblick: Das Rußländische Reich nach den Teilungen Polens und der Eroberung von „Neurußland“.



Karte 2 Im Fokus: Die Dnjepr-Ukraine im 19. Jahrhundert.

I. Einleitung

1. Das Thema

Die Bibelübersetzung ins Ukrainische war der Auslöser: Im Juli 1863 erließ der russische Innenminister Petr Valuev die Anordnung an alle Zensurbehörden, den Druck jeglicher Bücher in ukrainischer Sprache mit Ausnahme der schöngeistigen Literatur zu verbieten. Mit diesem politischen Paukenschlag und seinen Konsequenzen, die 1876 sogar noch zu einem verschärften Verbot führten, avancierte das russisch-ukrainische Verhältnis zu einem Sonderfall innerhalb des rußländischen Vielvölkerreiches.¹ Wenngleich sich nach dem polnischen Aufstand von 1863 im ganzen Reich das Bild einer „ständig wachsenden, systematischen Russifizierung“ (Kappeler) bot, waren die Ukrainer von allen Ethnien dem stärksten Druck ausgesetzt.²

Dieser besondere Druck kam nicht von ungefähr. Für einen Großteil der russischen Regierung und der russischen Gesellschaft stand ein Projekt auf dem Spiel, das hier als Projekt der „Großen-Russischen-Nation“ (*bol'shaja russkaja nacija*) bezeichnet werden soll.³ Dahinter verbarg sich der Anspruch, unter eigener Führung die „großrussische“ Nation mit den beiden ostslavischen Ethnien der Weiß- und „Kleinrussen“ zu einer einzigen „russischen“, im weiteren als „all-russisch“ bezeichneten Nation zu vereinen.⁴ Gefahren für das Projekt gingen in erster Linie von dem wichtigsten

-
- 1 Die deutschen Bezeichnungen „russisch“ und „rußländisch“ entsprechen den russischen Begriffen *russkij* und *rossijskij*. Während „russisch“, abgeleitet vom Begriff der Rus', schon früh in den Titel des Herrschers übernommen wurde, entstand das Adjektiv „rußländisch“ erst im Zusammenhang mit der Bildung eines Vielvölkerreiches. Das Petrinische Reich wurde bewußt nicht als „russisches“ (*russkaja*), sondern übernational als „Rußländisches Imperium“ (*Rossijskaja imperija*) bezeichnet. Analog dazu heißt der heutige Staat „Rußländische Föderation“ (*Rossijskaja*, und nicht *Russkaja Federacija*). – In dieser Arbeit wird das Adjektiv „rußländisch“ nur dann verwendet, wenn der übernationale Charakter des Reiches betont werden soll.
 - 2 Allein die Weißrussen unterlagen einem im Prinzip vergleichbaren Druck, doch war er insofern weniger spürbar, als die weißrussische Nationsbildung weniger fortgeschritten als diejenige der Ukrainer war. Zur Skala des unifizierenden Integrationsdrucks, dem die einzelnen Ethnien des Reiches unterworfen waren, siehe ANDREAS KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich: Entstehung – Geschichte – Zerfall. München² 1993, 228-229.
 - 3 Zur näheren Charakterisierung des Projekts siehe ALEKSEJ MILLER „Ukrainskij vopros“ v politike vlastej i russkom obščestvennom mnenii (vtoraja polovina XIXv.) [„Die Ukrainische Frage“ in der Politik der Regierungsorgane und in der russischen öffentlichen Meinung (zweite Hälfte des 19. Jh.)]. St. Petersburg 2000, bes. 31-45.
 - 4 Die russische Regierung nannte die ukrainischsprachige Bevölkerung „Kleinrussen“. Auch ein Teil der Einwohner selbst benutzte diese Bezeichnung. Zu den terminologischen Schwierigkeiten siehe den zweiten Abschnitt der Einleitung.

Verbindungsstück der Ostslaven untereinander aus, dem geistlichen Bereich. Hier, in der einstigen ostslavischen Sakralgemeinschaft, der *Slavia Orthodoxa*, die zunehmend einer Sakralgemeinschaft der Großen-Russischen-Nation gewichen war, lag aber zugleich auch das größte Potential, um die vor allem ländlich und damit noch stark religiös geprägte ukrainischsprachige Bevölkerung an die russische Nation zu binden und sie in ihr aufgehen zu lassen.⁵

Nicht zuletzt die große Bedeutung, welche die Religion in den ukrainischen Gebieten im ausgehenden 19. Jahrhundert noch einnahm, erklärt die Sprengkraft, die von der Übersetzung der Bibel in die ukrainische Sprache ausging. Das Vorliegen einer „Heiligen Schrift“ in der „kleinrussischen“ Umgangssprache barg die Gefahr – so die Logik der russischen Regierung von 1863 –, eine derartige Wirkung für Sprache und nationale Identität der „Kleinrussen“ zu entfalten, daß langfristig eine politisch-territoriale Abspaltung vom Rußländischen Reich eintreten könne. In einem solchen Falle war neben einem großen territorialen und wirtschaftlichen Verlust zu erwarten, daß der Anteil der Titularnation an der Bevölkerung des Vielvölkerreiches unter fünfzig Prozent rutschen würde. Auf längere Sicht noch gravierender war freilich die damit verbundene Infragestellung der eigenen, an die Kiever Rus’ anknüpfenden russischen Identität.

Die Frage der Bibelübersetzung bildet nur ein, wenngleich herausragendes Beispiel für die enge Verknüpfung von Religion und Ethnizität bzw. Religion und Nationalität – und dies insbesondere im Rahmen der orthodoxen Kirche. Oft genug hat es sich in der Vergangenheit bis ins 20. Jahrhundert hinein gezeigt: Wann immer eine orthodox geprägte Ethnie die staatliche Unabhängigkeit erlangte, entwickelte sich die orthodoxe Kirche in institutioneller und sozialer Hinsicht zu einer „Nationalkirche“ – so in Rußland, in Serbien, Griechenland, Bulgarien, Georgien, Rumänien und jüngst auch in Mazedonien.⁶ Für das russisch-ukrainische Verhältnis bedeutete diese Interdependenz von Religion und Ethnizität im späten 19. Jahrhundert daher, daß mit dem Aufkommen moderner Nationalbewegungen die orthodoxe Kirche und mit ihr der orthodoxe Klerus prädestiniert waren, zum wichtigen Akteur, aber auch zum Instrument und machtpolitischen Spielball beider Seiten zu werden.

Für diejenige Seite, welche innerhalb sowohl der russischsprachigen als auch der ukrainischsprachigen Bevölkerung für das Projekt der Großen-Russischen-Nation eintrat – im folgenden die Russophilen genannt –, lag die Bedeutung der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihres Klerus in der Bindung der „Kleinrussen“ an den ruß-

5 Siehe zum Begriff der *Slavia Orthodoxa* Kap. III.1.

6 Die kirchliche Eigenständigkeit (*Autokephalie*), das heißt die Unabhängigkeit von jeder universalen obersten Kirchenleitung – umgangssprachlich und nicht ganz korrekt oft als „Nationalkirche“ bezeichnet – hat im byzantinisch geprägten Kulturraum ihre kanonische Basis in den Bestimmungen des Konzils von Chalkedon, wonach die kirchlichen Verhältnisse einer Stadt, eines Gebietes, den staatlichen angeglichen werden sollten. Einführend FRIEDRICH HEILER *Die Ostkirchen*. Basel 1971. Detailliert: OLEKANDER LOTOC’KYJ *Avtokefalija* [Autokephalie]. Bd. I: *Zasady Avtokefalii* [Die Grundlagen der Autokephalie]. Bd. II: *Narys istorii avtokefal’nych cerkov* [Abriß der Geschichte der autokephalen Kirchen]. Warschau 1935/1937.

ländischen Staat. Dies galt auch und gerade für die Zeit nach 1917, als die gemeinsame Staatlichkeit (rußländischer Provenienz) mit den Ukrainern verloren ging. Für die Seite, welche einer starken regionalen *oder* ausschließlichen und damit nationalen ukrainischen Identität anhing – im folgenden die Ukrainophilen genannt –, bot mangels staatlicher Tradition in der Geschichte der ukrainischen Ethnie die orthodoxe Religion das Potential, im Zeitalter der Nationalisierung eine gedankliche Brücke zur „Blüte ukrainischer Eigenständigkeit“ im 16. und 17. Jahrhundert zu kreieren. Mit der orthodoxen Religion als traditionsbildendem Element versuchten die Ukrainophilen, die ukrainische Staatsgründung in den Jahren nach der Februarrevolution zu unterstützen.

Im Zentrum dieser Arbeit steht mithin das innerkirchliche Ringen dieser zwei Formen von Nationalisierung der orthodoxen Religion mit zunächst offenem Ausgang in den Jahren 1860 bis 1920, also von der ersten Übersetzung der Bibel in die ukrainische Sprache bis zur Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche (*Ukrains'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva / UAPC*). Untersucht werden soll der Versuch beider Flügel, nationales Gedankentum mit dem Religiösen zu verbinden und Priester wie Laien dafür zu mobilisieren. Die Grundfragen der Arbeit reichen damit weit über das russisch-ukrainische Verhältnis hinaus. Sie berühren die allgemeine Frage, wie konfessionelle Strukturen die Konstruktion von Nationalität und die Entwicklung von Nationalbewegungen auch im Zeitalter der vermeintlich säkularen Moderne beeinflussen konnten und können.

Die wichtigsten Akteure in dem beschriebenen Wechselverhältnis bildeten die Geistlichen. Auf sie als potentiell zentrale Trägergruppe von Nationalbewußtsein richtet sich das Interesse dieser Arbeit. Diese steht damit zu Teilen in der Tradition jenes sozialgeschichtlichen Ansatzes, den der tschechische Historiker Miroslav Hroch zum Studium der Nationalbewegungen sogenannter „kleiner Völker“ in Europa gewählt hat.⁷ Der Fokus auf die Geistlichkeit, genauer: auf den „weißen“, den niederen Klerus⁸, ergibt sich aus drei Beobachtungen:

Erstens zeigen die Analysen zahlreicher Nationalbewegungen in Europa, daß der weißen Geistlichkeit fast überall eine bedeutende Rolle bei der Aufgabe zukam, nationales Bewußtsein in der Bevölkerung zu wecken. Allein schon der Umstand, daß die Geistlichen lesen und schreiben konnten und damit zu Trägern der Bildung wurden, ermöglichte ihnen die Rolle des Vermittlers von Identität sowohl zwischen „rulers and the ruled“ als auch zwischen einer kritischen Intelligenz und den Bauern.⁹ Diese

7 MIROSLAV HROCH Die Vorkämpfer der Nationalen Bewegung bei den Kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Schichtung der patriotischen Gruppen. Prag 1968. – Die englische Übersetzung erschien unter dem Titel: *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge 1985.

8 „Weiß“ wird die Pfarrgeistlichkeit im Gegensatz zum Mönchsstand genannt, dessen Vertreter als „schwarzer“ Klerus bezeichnet wird.

9 Vgl. ADRIAN HASTINGS *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge University Press 1997, 191.

Bedeutung der Geistlichkeit trifft in besonderem Maße für Regionen Osteuropas zu, die bis in die Moderne vorwiegend agrarisch strukturiert blieben. So gab es in der Dnjepr-Ukraine vor dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts noch kaum eine andere Bildungsschicht als die Geistlichkeit, die im ständigen Kontakt mit der ländlichen ukrainischsprachigen Bevölkerung stand.¹⁰ Nur sie konnte als Mittler zwischen der schmalen, national gesinnten weltlichen ukrainischen Intelligenz bzw. der größtenteils all-russisch eingestellten Petersburger Regierung auf der einen und den zum großen Teil analphabetischen Bauern auf der anderen Seite wirken, um nationales Bewußtsein zu wecken und weiterzuentwickeln.¹¹

Zweitens verfügte die Kirche als einzige Institution über eine das ganze Land umfassende Infrastruktur, die ihr gegenüber anderen gesellschaftlichen Kräften organisatorische Überlegenheit verschaffte.

Drittens erforderte die Berufsausübung die Kenntnis der Sprache der Bewohner. Priester mußten in lokalen, umgangssprachlichen Bezügen denken können, um Analphabeten oder kaum Lesekundigen ihre Botschaft vermitteln zu können. Dieser Aspekt gewinnt vor allem im Falle nicht-dominanter Völker an Bedeutung: Denn nur Priestern und Elementarschullehrern war es möglich, trotz sozialen Aufstiegs sich dem Druck einer völligen Assimilation und Annahme der Kultur der herrschenden Nation zu entziehen.¹² Dies galt um so mehr, als Priester nicht nur als Lehrer der Religion fungierten, sondern häufig alle Gebiete des Lebens – nicht zuletzt in der Agronomie – abzudecken hatten. Eine besondere Rolle spielte die Aufgabe, Geschichtsbilder zu verbreiten. Die Weitergabe bestimmter Formen kollektiver Erinnerung ermöglichte den Geistlichen, breiten Massen entweder im Interesse der dominanten Nation oder im Interesse der nationalen Bewegungen der nicht-dominanten Ethnie die Brücke vom vertrauten „small private homeland“ zum abstrakten „ideological homeland“ zu vermitteln.¹³

Aus diesen drei Gründen liegt es nahe, in der vorliegenden Studie den weißen niederen Klerus zum einen aus der Perspektive der Ukrainophilen zu untersuchen – nämlich als die potentiell wichtigste Trägergruppe von ukrainischem Nationalbewußtsein; zum anderen aus der Perspektive der Russophilen – hier verstanden als die wichtigste Klammer der orthodoxen Sakralgemeinschaft, als der wirksamste ‚Hebel‘ zur Verhin-

10 Neben der Geistlichkeit standen nur Gutsbesitzer und ihre Verwalter noch in Kontakt mit den Bauern; beide waren jedoch aufgrund ihrer sozial klar übergeordneten Stellung in der Regel keine Ansprechpartner. Zudem waren in den rechtsufrigen Gouvernements die meisten Gutsbesitzer polnischer und ihre Verwalter häufig jüdischer Herkunft.

11 In Galizien wie in der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine lebten um 1900 noch über 90 Prozent der Ukrainer auf dem Land. ANDREAS KAPPELER Die ukrainische Nationalbewegung im Russischen Reich und in Galizien: Ein Vergleich. In: Timmermann, Heiner (Hg.) Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa, 1850-1914. Dokumente und Schriften der Europäischen Akademie Otzenhausen Bd. 84, Berlin 1998, 175-196, hier 184.

12 HROCH Die Vorkämpfer der Nationalen Bewegung, 129.

13 STANISLAW OSSOWSKI Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna. In: *Dzieta*, Bd. III. Warschau 1967, 203-210.

derung einer ukrainischen Nation und damit als Bewahrer des Projekts der Großen-Russischen-Nation. Dabei wird nicht unterstellt, daß sich die gesamte Geistlichkeit in den ukrainischen Eparchien in eines der beiden Lager – russophil oder ukrainophil – aufteilen ließ.¹⁴ Zutreffender erscheint vielmehr die Sichtweise, daß diese beiden Flügel die miteinander konkurrierenden Identitätskonzeptionen verkörperten und um die Masse der noch unentschiedenen Priester einschließlich derjenigen warben, die sich mit einer multiplen Identität identifizierten. Unter multipler Identität im Falle der ukrainischsprachigen Bevölkerung wird die Kombination verstanden, sowohl ein starkes *regionales* Selbstbewußtsein zu empfinden, das sich entweder auf eine Subregion der ukrainischen Gebiete – wie etwa Podolien – oder auf die Region Dnjepr-Ukraine als Ganzes bezog, als auch gleichzeitig offen für ein entweder all-russisch geprägtes *nationales* oder *imperial-rußländisches* Identitätskonzept zu sein.

Einen besonderen Reiz gewinnt die Analyse der Geistlichkeit mit ihrem Fokus auf einen historischen Raum, in welchem die Verbindung von Religion und Ethnizität schon seit Jahrhunderten ungewöhnlich bedeutsam gewesen ist, eine Region, die wie wohl kaum eine andere tiefgreifend von der Spaltung der Christenheit in eine Ost- und eine Westkirche geprägt wurde und bis heute geprägt ist.¹⁵ Das Erbe des Phänomens, den einander überlagernden Einflüssen von West- und Ostkirche ausgesetzt zu sein, bestand für die ukrainischsprachige Bevölkerung darin, durch die 1596 erfolgte Bildung der mit Rom Unierten Kirche (im weiteren auch Griechisch-Katholische Kirche genannt) zu einer bikonfessionellen Ethnie zu werden.¹⁶ Hinzu kam der Umstand, daß sich nach den Teilungen Polens die konfessionellen Grenzen weitestgehend mit den politisch-territorialen Grenzen deckten: Während im österreichischen Ostgalizien vorwiegend unierte Gläubige lebten, hing der größte Teil der ukrainischsprachigen Bevölkerung in den russisch beherrschten Territorien zumindest offiziell dem orthodoxen Glauben an, wenn auch zum Teil erzwungen durch gewaltsame Interventionen der russischen Regierung.¹⁷

14 Die Unterteilung einer kirchlichen Jurisdiktion in „Eparchien“ innerhalb der orthodoxen Kirche ist das Pendant zu derjenigen in „Diözesen“ auf der römisch-katholischen Seite.

15 EDUARD WINTER gab seiner überblicksartigen Studie zur ukrainischen Geschichte daher den treffenden Titel „Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine“ (955-1939). Leipzig 1942.

16 Die Unierte Kirche in den östlichen Gebieten Polen-Litauens ist damit die älteste der katholischen Ostkirchen. Diese erkennen zwar das Primat des Papstes sowie das *filioque* an, sind in ihrer slawischen Liturgie, in der Frage der Priesterehe und in ihrer hierarchischen Struktur jedoch dem byzantinisch-orthodoxen Erbe treu geblieben. Die Bezeichnungen „griechisch-katholisch“ und „uniert“ werden im folgenden gleichwertig benutzt. Gleichwohl soll daran erinnert werden, daß sich die unierte Geistlichkeit 1774 von Kaiserin Maria Theresia die Bezeichnung „griechisch-katholisch“ erbat, da sie glaubte, mit diesem Namen stärker ihre Gleichberechtigung gegenüber der „römisch-katholischen“ Kirche einfordern zu können. Im 20. Jahrhundert kam die Bezeichnung „Ukrainische Katholische Kirche“ auf.

17 Auch die Rumänen bildeten eine bikonfessionelle Ethnie, jedoch unterstanden innerhalb Siebenbürgens beide Konfessionen im 19. Jahrhundert *einer* politischen Herrschaftsmacht. Die zentrale Aufgabe der rumänischen Nationalbewegung (Siebenbürgens) bestand daher von Anfang an in der Überwindung der konfessionellen Grenzen. KEITH HITCHINS *The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780-1849*. Cambridge, Mass. 1969, DERS. *Orthodoxy and Nationality*. Andreiu Saguna and

Bei dieser konfessionellen wie politisch-territorialen Teilung liegt es nahe, die Beziehung zwischen Religion und Nationalität in der Dnjepr-Ukraine vor dem Hintergrund des Vergleichs mit dem österreichisch beherrschten Ostgalizien zu untersuchen. Die intensive Forschung zur dortigen ukrainischen Nationalbewegung hat bereits zeigen können, daß der griechisch-katholische Klerus Galiziens nicht nur den Anstoß zur Nationalbewegung gab, sondern sich in den ersten beiden Stufen des Hroch'schen Drei-Phasenmodells sogar zu ihrem Hauptträger entwickelte.¹⁸ Eine solch bedeutende Rolle – dies sei hier vorweggenommen – kam dem orthodoxen Klerus in der Dnjepr-Ukraine nicht zu. Mutmaßungen, wonach dieser Unterschied vor allem in den fundamental anderen politischen Rahmenbedingungen des Habsburgerreiches im Vergleich zu jenen des Rußländischen Reiches zu suchen sei, finden wenig Bestätigung, wenn Fallstudien zum Vergleich von Litauen und der Dnjepr-Ukraine herangezogen werden. Litauen unterlag ebenfalls einem hohen Integrationsdruck der Zarenregierung sowie einer ähnlich eingeschränkten Öffentlichkeit, und doch entwickelte sich auch hier der katholische Klerus zu einem der wichtigsten Akteure der litauischen Nationalbewegung und trug entscheidenden Anteil daran, daß diese Anfang des 20. Jahrhunderts eine Massenbewegung wurde.¹⁹ Im Falle der Dnjepr-Ukraine tun sich Historiker schwer, vor 1914 überhaupt von einer ukrainischen *Nationalbewegung*, geschweige denn von einer Massenbewegung zu sprechen. Eine wesentliche Ursache wird just in einem scheinbaren Mangel an ukrainisch ausgerichtetem nationalen Engagement des Klerus gesehen. Welche Position also nahm der orthodoxe Klerus in der nationalen Frage ein? Inwiefern ließ er sich vom Projekt der Großen-Russischen-Nation vereinnahmen, wie sah ein ukrainisch nationaler Gegenentwurf aus? Wo lagen dessen Schwächen, oder anders gefragt: Warum blieb seine Bedeutung für die ukrainische Nationalbewegung unterhalb derjenigen für die Nationalbewegungen in Galizien und Litauen? Und schließlich: Wie konnte es nach der Februarrevolution von 1917 dann doch zu einer derart starken nationalkirchlichen Bewegung kommen, daß diese 1920 erstmals in der ukrainischen Geschichte die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche ausrief?

the Rumanians of Transylvania, 1846-1873. Cambridge, Mass. 1977.

- 18 HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung. – Das Hroch'sche Drei-Phasenmodell versucht den Prozeß der Nationsbildung anhand ihrer sozialen Trägerschaft in drei Phasen zu erfassen. Erst die dritte Phase beschreibt die Nationalbewegung als Massenbewegung. Näheres zu dem Schema am Anfang des Kapitels IV.2.b. – Zur Erforschung der Rolle des unierten Klerus in der ukrainischen Nationalbewegung Galiziens: JOHN-PAUL HIMKA Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900. In: Canadian Slavonic Papers 21 (1979), H. 1, 1-14; DERS. The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia, 1772-1918. In: Harvard Ukrainian Studies 8 (1984), H. 3-4, 426-452; DERS. Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century. Houndmills u.a. 1988; DERS. Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900. Montreal and Kingston, Ontario 1999. – PAUL ROBERT MAGOCSI The Roots of Ukrainian Nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont. Univ. of Toronto Press 2002.
- 19 ANDREAS KAPPELER Die ukrainische und litauische Nationalbewegung im Vergleich. In: Ders.: Der schwierige Weg zur Nation. Beiträge zur neueren Geschichte der Ukraine. Wien u.a. 2003, 88-98.

2. Theoretische Fragen

Am Anfang von Geschichtsschreibung steht die Gegenwart. Ob gewollt oder nicht ist sie immer präsent im erkennenden Rückgriff auf die Vergangenheit, mit dem seinerseits versucht wird, eine historische Deutung ihres Gewordenseins zu erbringen.²⁰ Im Bewußtsein dieser reizvollen Bedingtheit historischen Arbeitens ist es gleichwohl kein Anliegen der Arbeit, dem 1991 entstandenen ukrainischen Nationalstaat nachträglich eine historische Legitimation zu verschaffen, und sei es auch nur im Bereich der Entwicklung hin zu einer nationalkirchlich verfaßten Orthodoxie. Auch wenn angesichts der postsowjetischen Ereignisse nicht außer Acht gelassen werden kann, daß sich das Bild der Sowjetunion von einem Raum, in dem es nationale Probleme nicht mehr gebe, als propagandistische Konstruktion erwiesen hat, wird im Rahmen dieser Arbeit der Versuch unternommen, die ukrainische Frage im ausgehenden Zarenreich nicht *a posteriori* zu betrachten.

Vielmehr geht es darum, den Prozeß der Entstehung nationaler Identität(en) bzw. der Entstehung nationaler Dispositionen in der Peripherie des rußländischen Zarenreiches mit all ihren damals denkbaren Entwicklungsmöglichkeiten im Auge zu behalten. In diesem Sinne stellt sich die Arbeit in die noch verhältnismäßig junge Tradition der Neuen Imperialgeschichte (*New Imperial History*).²¹ Bis zum Zusammenbruch der Sowjetunion galt der Blick in der historischen Forschung zum Vielvölkerstaat des Zaren- wie Sowjetreiches von wenigen Ausnahmen abgesehen entweder ausschließlich der Titularnation und hier meist den Zentren – die Peripherie wurde hingegen wenn überhaupt, dann nur als Objekt wahrgenommen (*top-down-Perspektive*)²² –, oder aber es standen einzelne Nationalitäten (meist in ihrer ‚Opferrolle‘) ohne analytischen Bezug zur Titularnation im Zentrum des Interesses. Seit Beginn der neunziger Jahre des letzten Jahrhunderts hingegen setzte sich mit dem wegweisenden Buch von Andreas Kappeler der Blick auf die Interaktion von russischem Zentrum und mul-

20 Die Formulierung ist eine leichte Abwandlung desselben Gedankens bei JÖRN RÜSEN Kann Gestern besser werden? In: Geschichte und Gesellschaft 2 (2002) 305-321, hier 310.

21 Diesem Ansatz haben die Herausgeber der im Jahr 2000 gegründeten Zeitschrift *Ab Imperio* wesentlich zum Durchbruch verholfen. ALEXANDER SEMYONOV From the Editors. A Window on the Dilemmas of History Writing on Empire and Nation. In: *Ab Imperio* 2 (2003), 387-394, zum Begriff der *New Imperial History* siehe 390/391. – Eine Art Manifest der Neuen Imperialgeschichte bildet der jüngst erschienene Sammelband von Herausgebern, Autoren und Sympathisanten der Zeitschrift *Ab Imperio*: I.V. GERASIMOV/ S.V. GLEBOV/ A.P. KAPLUNOVSKIJ/ M.B. MOGIL'NER/ A.M. SEMENOV (Hg.): *Novaja imperskaja istorija postsovetskogo prostranstva*: Sbornik statej (Bibliothek žurnala „Ab Imperio“) [Die Neue Imperialgeschichte im postsowjetischen Raum. Aufsatzsammlung (Bibliothek der Zeitschrift „Ab Imperio“)]. Kazan' 2004.

22 Die wenigen Ausnahmen sind BORIS NOLDE *La formation de l'Empire russe. Études, notes et documents*. Bd. 1-2, Paris 1952-53; GEORG VON RAUCH *Rußland: Staatliche Einheit und nationale Vielfalt. Föderalistische Kräfte und Ideen in der russischen Geschichte*. München 1953; EDWARD C. THADEN *Russia's Western Borderlands, 1710-1870. With the Collaboration of Marianna Forster Thaden*. Princeton 1984. – Für die Sowjetunion verfaßte GERHARD SIMON eine Untersuchung, die seinerzeit einer Pionierstudie gleichkam: *Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinischen Gesellschaft*. Baden-Baden 1986.

tiethnischer Peripherie, von Titularnation und nicht-dominanten Ethnien durch.²³ Mit diesem neuen Ansatz wurde der Blick frei für alternative Konzeptualisierungen historischer Erfahrung, die jenseits einer russischen, ethnozentrischen Meistererzählung der Geschichte des Vielvölkerreiches liegen und die Bevölkerung der Peripherie auch als Subjekt einer rußländischen Geschichte begreifen (*bottom-up-Perspektive*).²⁴

Freilich sind dieser jüngst gewonnenen Perspektive innerhalb der Neuen Imperialgeschichte auch Grenzen gesetzt. Wenn die nationale Meistererzählung einer nicht-russischen Ethnie zum einzigen Gegenstand wird, alternative Entwicklungsmöglichkeiten gelehnet und die jeweilige Nationsbildung in Form eines linearen Fahrplanes beschrieben wird, dann verliert der Begriff einer „imperialen Historiographie“ seinen Sinn. In einem solchen Falle enthalten die nationalen Meistererzählungen der nicht-dominanten Nationen dieselbe ethnozentrische Logik, welche zuvor der Erzählung von der „russischen“ Nation zu Grunde lag. Dieser Versuchung unterlagen viele Historiker aus den jüngst gegründeten Nachfolgestaaten der Sowjetunion nicht zuletzt aus dem Bestreben heraus, ihre jeweilige neue Staatsgründung historisch zu legitimieren.²⁵

Die Thematik und der Ansatz dieser Arbeit bringen es mit sich, daß die vorliegende Untersuchung weder unter eine ukrainische Nationalgeschichte zu subsumieren noch *unmittelbar* einer rußländischen Imperialgeschichte zuzuordnen ist. Das russisch-ukrainische Verhältnis wird hier vielmehr als die Geschichte zweier, einander sich ausschließender Nationsbildungsprojekte im *Rahmen* des rußländischen Imperiums gesehen. Freilich ist die Wahrnehmung auf jeder der beiden Seiten eine andere: Aus der Perspektive ukrainischer Nationalisten ist das Projekt der Großen-Russischen-Nation Ausdruck und Zeugnis russisch-imperialer und mithin repressiv-diskriminierender Bestrebungen. Aus der Perspektive russischer Nationalisten handelt es sich beim ukrainischen Nationsbildungsprojekt um den Versuch einer kleinen Minderheit in einer integrierten „russischen“ Region, aus Fanatismus und Größenwahn separatistische Absichten in der Bevölkerung zu verbreiten.

23 KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich.

24 Zu den Arbeiten, die infolge der neuen Sichtweise entstanden, siehe ANDREAS KAPPELER „Rossija – mnogonacional'naja Imperija“: Nekotorye razmyšlenija vosem' let spustja posle publikacii knigi [„Rußland als Vielvölkerreich“: Einige Gedanken acht Jahre nach Erscheinen des Buches]. In: *Ab Imperio* 1 (2000), 9-21; sowie vor allem die kommentierten Bibliographien zur Imperiumsforschung in der rußländischen, deutschsprachigen, französischen und anglo-amerikanischen Historiographie der letzten Jahre in I. V. GERASIMOV u.a. (Hg.) *Novaja imperskaja istorija*, 575-628.

25 Ein kritischer Überblick über die historiographischen Tendenzen in den postsowjetischen Staaten findet sich in K. EIMERMACHER/ G. BORDJUGOV (Hg.) *Nacional'nye istorii v sovetskom i post-sovetskom gosudarstve* [Nationale Geschichten in den sowjetischen und postsowjetischen Staaten]. Moskau 1999. Daneben THOMAS SAUNDERS (Hg.) *Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multinational State*. Armonk-London 1999. – Die Probleme der postsowjetischen ukrainischen Historiographie thematisiert GEORGIJ KAS'JANOV *Sovremennoe sostojanie Ukrainskoj istoriografii: Metodologičeskie i institucional'nye aspekty* [Der gegenwärtige Zustand der Ukrainischen Historiographie. Methodologische und institutionelle Aspekte]. In: *Ab Imperio* 2 (2003), 491-519.

Zu Recht ist dabei darauf hingewiesen worden, daß mit Blick auf ganz Europa das Vorgehen der russischen Regierung in den ukrainischen Gebieten nicht mit der imperialistischen Politik westeuropäischer Mächte gegenüber ihren Kolonien – also beispielsweise mit der Politik Londons gegenüber Indien – gewinnbringend verglichen werden kann.²⁶ Der Vergleichsmaßstab, welchen auch die Zeitgenossen anlegten, lag vielmehr in der Politik von Paris gegenüber den Bretonen und Provençalern sowie in der Politik Londons gegenüber den britischen Inseln.²⁷ Es ging im russisch-ukrainischen Verhältnis aus Sicht der Russen mithin nicht primär – wie in den Fällen anderer nicht-russischer Nationalbewegungen – um den Erhalt der territorialen Unversehrtheit des Reiches. Es ging für die Anhänger der Konzeption der Großen-Russischen-Nation vorrangig um die „Unversehrtheit“ ihrer vorgestellten „russischen“ Nation.

Wenn damit der äußere Erzählrahmen der Arbeit abgesteckt ist, stellt sich die Frage nach dem methodischen Zugang zum Thema. Ein einziger theoretischer Ansatz, der den systematischen Zugriff auf die komplexe Problematik der Nationalisierung von Religion im anvisierten Umfang erlauben würde, ist nicht zur Hand. Vielmehr erscheint es sinnvoll, die synthetisierende Perspektive einer Kultur- und Sozialgeschichte zu wählen, die noch um Ansätze aus der politischen Kultur-Forschung zu ergänzen ist. Den Schwerpunkt bildet zweifellos eine aus der neueren Kulturgeschichte abgeleitete Herangehensweise, die in Abgrenzung zur Gesellschaftsgeschichte die subjektive Seite, also die *Wahrnehmung* und *Deutung* politischer Realität der Zeitgenossen in Vergangenheit und Gegenwart ins Zentrum ihrer Analyse stellt.²⁸ Gerade im Kontext des Studiums nationaler Identitäten erscheinen Ansätze, die nach narrativen und semantischen Strategien, nach Diskursen, Mythen und Symbolen fragen, vielversprechender als solche, die sich auf rein funktionale und strukturelle Zusammenhänge beziehen.²⁹

Grundlegend für diese Annahme sind die Ergebnisse der jüngeren Nationalismusforschung.³⁰ Sie bilden die Basis auch für die vorliegende Arbeit. Demnach geht der konstruktivistische Ansatz, wie er in Benedict Andersons berühmter Interpretation der Nationen als *Imagined Communities* zum Ausdruck kommt, davon aus, daß die mo-

26 Zuletzt hat Stephen Velychenko die Anwendung post-kolonialer Theorien auf die Ukraine scharf kritisiert. STEPHEN VELYCHENKO Post-Colonialism and Ukrainian History. In: *Ab Imperio* 1 (2004), 391-404.

27 MILLER „Ukrainskij vopros“, 40.

28 Eine knappe Einführung in die neuere Kulturgeschichte bietet GANGOLF HÜBINGER Die „Rückkehr“ der Kulturgeschichte. In: Christoph Cornelißen (Hg.): *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*. Frankfurt/Main 2000, 162-177; ein umfassendes Bild vermittelt UTE DANIEL *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/Main 2001.

29 Zum Begriff des Diskurses siehe weiter unten, zum Begriff des Mythos siehe Kapitel IV.1.a.

30 Die Literatur zur Nationalismusforschung ist kaum mehr überschaubar. Einen Überblick vermitteln ANTHONY D. SMITH *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London 1998; und DIETER LANGEWIESCHE *Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven*. In: *Neue Politische Literatur* 40 (1995), 190-236.

derne Nation keine aus der Geschichte hervorgegangene objektive Einheit darstellt, sondern vielmehr interaktiv erzeugt, „vorgestellt“ wurde und wird.³¹ Im Rückgriff auf Forscher wie Ernest Renan, der schon 1882 darauf hinwies, daß es sich beim Phänomen der Nation um einen *plébiscite de tous les jours* handelt, ist es das Anliegen der jüngeren Forschung einschließlich dieser Studie, die kulturelle Konstruktion der modernen Nation zu betonen.³² Demnach bedarf es zur Existenz einer Nation, daß sie sich immer wieder neu durch ein in der Bevölkerung verbreitetes Gefühl nationaler Zusammengehörigkeit konstituiert. Was für Nationen als Kollektive gilt, hat erst recht für die nationale Identität des Individuums Bedeutung. Beides, Nation und nationale Identität, können nicht als statische Erscheinungen, sondern nur als Teile eines ständigen Prozesses der Definition und Neudefinition von Kollektiven bzw. Individuen verstanden werden.

Zur Analyse nationaler Identitäten wird vor allem im IV. und V. Kapitel der Arbeit auf ein zentrales Hilfsmittel der Kulturgeschichte zurückgegriffen, auf die Analyse von Diskursen. Unter „Diskurs“ wird im Sinne Michel Foucaults eine „symbolische Ordnung“, ein „begrenzter Kommunikationsraum“ verstanden, dessen überlieferte Regeln („Formationsregeln“) die sprachlich-begriffliche Welterfassung und die Textproduktion von Subjekten strukturieren, die mit diesem Diskurs vertraut sind.³³ Es geht – einfacher gesprochen – um eine bestimmte Art und Weise, Wirklichkeit zu begreifen, die nur in der Sprache sichtbar wird und dabei die Welt nicht nur in subjektiver Wahrnehmung widerspiegelt, sondern sie auch gedanklich neu konstituiert. Auf diese Weise schafft die Sprache ihrerseits Wirklichkeit und unterwirft das Individuum deren Sagbarkeitsregeln. Diskursanalyse meint mithin auch, die Bedingungen der Möglichkeit genauso herauszuarbeiten wie die der Unmöglichkeit, zu bestimmten Zeiten nur bestimmte Aussagen über die Welt und sich selbst treffen zu können.³⁴

Im Rahmen dieser Studie dient die Analyse von Diskursen drei Zielen. Zum einen geht es darum, die wichtigsten Normen, Werte und Vorstellungen der Konzeptionen nationaler Identität von ukrainophilen und russophilen Geistlichen zu erfassen. Zum anderen gilt es, Diskurse im Sinne Foucaults als Träger von Machtpotential zu begreifen und mithin die strategische Semantik beider Seiten offenzulegen, die darauf zielt, im Ringen um die noch national unentschiedenen Geistlichen die diskursive Hegemonie zu erlangen. Darüber hinaus ermöglicht die Diskursanalyse, politische Absich-

31 BENEDICT ANDERSON *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983. Die deutsche Übersetzung erschien unter dem Titel: *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/Main 1996.

32 ERNEST RENAN *Was ist eine Nation?* Vortrag des französischen Religionshistorikers vom 11. März 1882 an der Sorbonne. In: Jeismann, Michael/ Ritter, Henning (Hg.): *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*. Leipzig 1993, 308-310.

33 MICHEL FOUCAULT *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M. 1981 (Orig.ausg. 1969), bes. 183.

34 Vgl. UTE DANIEL *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/Main 2001, bes. 355f. – Aus der nahezu unübersehbaren Literatur zu „Diskursen“ und ihrer Analyse sei hier eine Studie besonders hervorgehoben: ACHIM LANDWEHR *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse*. Tübingen 2001.

ten und mithin *Handlungsdispositionen* der Akteure herauszuarbeiten. Im Verständnis der vorliegenden Arbeit erfahren Diskurse hier ihre größte Bedeutung und sind darin mit dem zweiten methodischen Ansatz verbunden, welcher der politischen Kultur-Forschung entliehen ist.³⁵

Mit diesem ergänzenden Ansatz wird die Kritik an der Praktizierung einer reinen Wahrnehmungsgeschichte geteilt, wonach eine auf die diskursive Ebene beschränkte Darstellung eine unvollständige Geschichte bleibt³⁶ – oder treffender noch mit einem Bonmot Hegels ausgedrückt: Der Begriff des Hundes bellt nicht! Der Anspruch der vorliegenden Arbeit ist es daher, die Analyse nicht auf die Deutungsebene allein zu beschränken, sondern in einem zweiten Schritt das *politische Verhalten* bzw. das Handeln in politischen Strukturen zu untersuchen.³⁷ Der Gewinn eines solchen komplexeren Blickwinkels liegt darin, daß sich erst hier die Relevanz und Wirkungsmacht der zuvor präsentierten Diskurse offenbaren.

35 Die politische Kulturforschung formierte sich in Deutschland in den achtziger Jahren und ist in der Politikwissenschaft nach wie vor von großer Aktualität. Siehe einführend die Beiträge von GABRIEL ALMOND „Politische Kultur-Forschung – Rückblick und Ausblick“ und KARL ROHE „Politische Kultur und der kulturelle Aspekt von politischer Wirklichkeit. Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kulturforschung“ im Sammelband von Berg-Schlusser, Dirk/ Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Opladen 1987, 27-38 und 39-48.

36 Zur Kritik an dem Ansatz, nationale Fragen ausschließlich mit kulturgeschichtlichen Herangehensweisen zu untersuchen: HEINZ-GERHARD HAUPT/ CHARLOTTE TACKE Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert. In: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich: Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996, 255-283. – In den Worten Max Webers würde im Falle einer auf die Wahrnehmung beschränkten Geschichte der Fokus allein auf dem „Geist“ und „Sinn“ liegen, jegliche „Struktur“ und „Form“ hingegen ausgeblendet bleiben. Als ein Beispiel für Webers Unterscheidung zwischen Kulturinhalten und Strukturformen siehe MAX WEBER Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972, 5. Aufl., 212; ausführlich zur Kategorie „Sinn“ Ebd., 1ff. – Zur Einbindung Webers in die neuere Kulturgeschichte: F. JAEGER Der Kulturbegriff im Werk M. Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte. In: Geschichte und Gesellschaft 18 (1992), 371-393; THOMAS MERGEL Kulturgeschichte – die neue „große Erzählung“? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft. In: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich (Hg.) Kulturgeschichte heute. Göttingen 1996, 41-77.

37 Zur Kontroverse um die Ausweitung des ursprünglich von Almond und Verba restriktiver verstandenen Gegenstandsbereiches von politischer Kultur vgl. KARL ROHE Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung. In: Historische Zeitschrift 250 (1990), 321-346, hier S. 321 ff. – Für die Unterscheidung zwischen der Deutungs- und der Verhaltensebene politischer Kultur und für ihre Interdependenzen vgl. die instruktiven Bemerkungen von LUDWIG LINSMAYER Politische Kultur im Saargebiet. 1920-1932. St. Ingbert 1992, 11 ff.

3. Terminologische Fragen

Der Begriff der Russifizierung

Da der Begriff „Russifizierung“, der auch im Titel dieser Arbeit verwendet wird, hoch umstritten ist, bedarf er einer ausführlichen Diskussion.³⁸ Deutschbalten und polnische Publizisten sorgten in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts zum ersten Mal für seine Verbreitung. Mit dem Begriff der „Russifizierung“ (*obrusenie, obrusevanie*) schrieben sie der russischen Regierung das Ziel zu, gewaltsam aus Nicht-Russen des Rußländischen Reiches Russen machen zu wollen.³⁹ Seither wurde diese von Kritikern des Zarenregimes geprägte Definition bis in die späten siebziger Jahre des 20. Jahrhunderts auch in der historischen Forschung weitgehend akzeptiert. Zwar wich die sowjetische Historiographie in den dreißiger Jahren von ihrem ursprünglichen Konzept ab, das Zarenreich als „Völkergefängnis“ zu betrachten, und ersetzte es durch eine Perzeption, die vom Dogma der „großen Freundschaft“ geprägt war und Antagonismen zwischen Russen und nicht-dominanten Ethnien systematisch herunterspielte.⁴⁰ Doch beharrte die westliche Historiographie unter dem Einfluß finnischer, jüdischer und polnischer Emigranten vorerst auf dem pauschalen Verständnis von Russifizierung als einer zentral geplanten, repressiv-imperialen Nationalitätenpolitik der russischen Regierung, die teilweise mit brutaler physischer Unterwerfung einhergegangen sei und das Ziel verfolgt habe, den Minderheiten ihre kulturelle Hegemonie aufzunütigen.⁴¹

Erst mit John Keep, Frederick Starr und vor allem mit Edward Thaden und Gert v. PistoHLKORS kam in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts massive Kritik an dieser Perspektive auf.⁴² Thaden wies auf die dringend notwendige Aufgabe des Historikers

-
- 38 Die Diskussion hat gerade erst durch die Beiträge in der jüngsten Ausgabe von *Kritika* (Bd. 5, Nr. 2, 2004) unter dem Titel „Reinterpreting Russification in Late Imperial Russia“ neue Impulse erhalten, wenn auch vor allem im Hinblick auf die Frage der Russifizierung in den nordwestlichen Regionen (Litauen und Polen).
- 39 EDWARD C. THADEN Russification in Tsarist Russia. In: *The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History* Bd. 32. Gulf Breeze 1983, 205-212, hier 205/206. Der Text findet sich auch in DERS. (Hg.): *Interpreting History: Collective Essays on Russian's Relations with Europe*. New York, Boulder 1990, 211-220.
- 40 R. PEARSON Privileges, Rights, and Russification. In: Crisp, O./ Edmondson, L. (Hg.): *Civil Rights in Imperial Russia*. Oxford 1989, 85-102, hier 86.
- 41 PEARSON Privileges, Rights and Russification, 88; THEODORE WEEKS Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the „Northwest Provinces“ after 1863. In: *Kritika* 2 (2001), H.1 , 87-110, hier 90.
- 42 JOHN L. H. KEEP *Imperial Russia: Alexander II to the Revolution*. In: Auty, R./ Obolensky, D. (Hg.): *An Introduction to Russian History (Companion to Russian Studies 1)*. London 1976, 197, 200; S. FREDERICK STARR *Tsarist Government: The Imperial Dimension*. In: Azrael, J.R. (Hg.): *Soviet Nationality Policies and Practices*. New York 1978, 3-38, hier 3-5; EDWARD C. THADEN (Hg.) *Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855-1914*. Princeton/ New York 1981; DERS. *Russification in Tsarist Russia*; DERS. *Russia's Western Borderlands, 1710-1870*. Princeton 1984; GERT VON PISTOHLKORS *Literaturbericht. "Russifizierung" in den Baltischen Provinzen und in Finnland im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Neue westliche Darstellungen*. In: *Zeitschrift für Ostforschung*

hin, zwischen den Ängsten bestimmter Gruppen verschiedener Regionen vor einer „Russifizierung“ auf der einen und den tatsächlich durchgeführten Maßnahmen sowie deren Wirkungskraft auf der anderen Seite streng zu unterscheiden. Darüber hinaus bereicherte er die Forschung mit der auch für diese Arbeit bedeutsamen Differenzierung zwischen einer *ungeplanten*, einer *administrativen* und einer *kulturellen* Russifizierung. Unter „ungeplanter Russifizierung“ versteht Thaden schlicht das Ergebnis kultureller Interaktion und Assimilierung, ohne daß der Staat daran aktiv teilgenommen hätte.

Die „administrative Russifizierung“ wird hingegen als eine strategisch geplante staatliche Politik definiert, die darauf zielt, die Grenzgebiete des Imperiums mit dem Reichszentrum rechtlich und institutionell zu vereinigen. Ihren Ursprung nahm diese Form der bewußten Russifizierung im aufgeklärten Absolutismus unter Katharina II., die zur Rationalisierung von Herrschaft und Verwaltung den Aufbau einer reichsweiten Bürokratie fördern ließ, welche einheitlichen Gesetzen und Regeln zu folgen sowie in der Gouvernementsverwaltung die russische Sprache als *lingua franca* zu verwenden hatte.⁴³

Die „kulturelle Russifizierung“ schließlich stellt im Verständnis Thadens ein aktives Programm auf Seiten der russischen Regierung dar, Nicht-Russen zu assimilieren, ihre Sprache und die Kultur ihrer Vorfahren durch russische Formen zu ersetzen. Im Unterschied zur „ungeplanten Russifizierung“ handelt es sich hierbei nicht um eine zufällige und beiläufige Entwicklung, sondern um einen organisierten Vorgang. Die Verben *obruset'* („zum Russen werden“, „verrussen“) und *obrusit'* („zum Russen machen“, „russifizieren“) spiegeln Thaden zufolge diesen Unterschied wider: Während *obruset'* intransitiv ist und sich beispielsweise auf einen Bauern bezieht, der in die Stadt ging und dort mit der Zeit zu einem Russen wurde, bezeichnet *obrusit'* als transitives Verb den aktiven Eingriff des Staates, der die Bauern zu russifizieren suchte.⁴⁴

Thadens Versuch, einerseits den Begriff der Russifizierung sorgfältig zu differenzieren, andererseits dafür zu plädieren, ihn für die Forschung beizubehalten, stieß auf ein geteiltes Echo. Insbesondere von Pistohlkors legte mit Blick auf die zarische Politik gegenüber Finnland Wert darauf,

„daß ‚Russifizierung‘ weder als Epochenbegriff noch als Oberbegriff zur Kennzeichnung einer durchgängigen Regierungspolitik oder eines durchgängig erhobenen gesellschaftlichen Anspruchs der Russen oder der russischen Gesellschaft oder auch der russischen öffentlichen Meinung schlechthin“ verwendet werden kann. „Er ist vielmehr in so vielfältigen Beziehungen als politischer Kampfbegriff und zur Artikulation bestimmter Ängste und auch politischer Forderungen russischer Extremisten und slavophiler Ideologen verwendet worden, daß er zur Analyse nicht gleichermaßen taugen kann.“⁴⁵

33 (1984), 592-606.

43 THADEN *Russification in Tsarist Russia*, 206.

44 WEEKS *Religion and Russification*, 88.

45 VON PISTOHLKORS *Literaturbericht*. „Russifizierung“, 605.

Diese Sicht wird hier nur insofern geteilt, als „Russifizierung“ sich im Rahmen dieser Arbeit ausschließlich auf das russisch-ukrainische Verhältnis bezieht, nicht jedoch als Oberbegriff für die Politik des Zarenreiches gegenüber allen nicht-russischen Ethnien und Nationalitäten des Imperiums verstanden wird. Spätestens durch die Studie zum Vielvölkerreich von Andreas Kappeler und ergänzt von jüngeren Arbeiten zu asiatischen Nationalitäten ist deutlich geworden, daß es keine einheitliche und konsistente Politik der russischen Regierung gegenüber den Nicht-Russen gegeben hat.⁴⁶ Dies hing zum einen mit dem zutiefst unterschiedlichen kulturhistorischen Hintergrund der Peripherie im europäischen und im asiatischen Teil des Rußländischen Reiches zusammen; zudem waren die entwicklungsgeschichtlichen Unterschiede im wirtschaftlichen und politischen Bereich schlicht zu groß, Sprachen, Religionen und Ethnien des Imperiums zu vielfältig. Zum anderen gab es mindestens zwei, ungleichrangige Ziele der Zarenregierung, die zusammenfallen konnten, aber nicht mußten: Oberste Priorität hatte die Herrschaftssicherung und die Wahrung der staatlichen Einheit, erst an hinterer Stelle stand die Stärkung der russischen Kultur.⁴⁷ Schließlich fehlte es der russischen Regierung auch an menschlichen und finanziellen Ressourcen sowie an der nötigen Entschlußkraft und dem eisernen Willen, lokale soziale Strukturen und Verhaltensmuster überall und nachhaltig zu verändern.⁴⁸

Diese Einschränkungen in der Verwendung des Begriffs ändern jedoch nichts daran, daß „Russifizierung“ zur Bezeichnung der Politik der russischen Regierung und der Leitung der Russisch-Orthodoxen Kirche im Verhältnis zur ukrainischsprachigen Bevölkerung nicht nur angebracht, sondern auch erkenntnistheoretisch von großem Nutzen ist. Theodore Weeks Auffassung, wonach aus der Sicht von St. Petersburg die Unterdrückung der ukrainischen Kultur in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts kein Fall von Russifizierung sein konnte, da die Einwohner der Ukraine bereits unbestritten als Russen galten, ist in dieser Form nicht zu halten.⁴⁹ Wie es die Ausführungen dieser Arbeit zeigen, war sich der Großteil der russischen Reichsregierung sehr wohl der Tatsache bewußt, daß es sich bei der Vorstellung von der Großen-Russischen-

46 KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich; DANIEL R. BROWER/EDWARD J. LAZZERINI (Hg.) *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington u.a. 1997; ROBERT P. GERACI *Window on the East: National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Cornell University 2001; DIETMAR SCHORKOWITZ *Staat und Nationalitäten in Rußland. Der Integrationsprozeß der Burjaten und Kalmücken, 1822-1925*. Stuttgart 2001.

47 KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich, 224-229. – Kappeler hat insgesamt vier Ziele der Zarenregierung mit abgestufter Priorität herausgearbeitet: 1. Herrschaftssicherung; 2. Ausbeutung menschlicher und natürlicher Ressourcen; 3. Festigung der Orthodoxie; 4. Stärkung der russischen Sprache und Kultur.

48 STEPHEN VELYCHENKO *Identities, Loyalties, and Service in Imperial Russia: Who Administered the Borderlands?* In: *Russian Review* 54 (1995), H. 2, 188-208.

49 THEODORE WEEKS *Nation and State in late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914*. Northern Illinois University Press 1996, 13.

Nation vorerst noch um ein *Projekt* handelte, für dessen Realisierung Anstrengungen zu unternehmen waren. Allein schon die Argumentation zum Verbot der ukrainischen Bibelübersetzung läßt hieran keinen Zweifel.

Darüber hinaus aber ist es fraglich, ob sich die historische Forschung bei der Verwendung ihrer Begriffe überhaupt jemals an die Perzeption einer der beiden Seiten – ob der russischen Regierung oder der nicht-dominanten Ethnie – halten sollte, oder ob es für den Historiker nicht vielmehr darum geht, Erkenntniskategorien zu bilden, die sich nicht aus der Wahrnehmung (oder Strategie) einer der beiden Seiten ableiten, sondern allgemein nachvollziehbaren Maßstäben unterliegen. In diesem Sinne scheint Thadens präziser Begriffsapparat am ehesten geeignet, um beiden Seiten gerecht zu werden. Auch Weeks Argument, Thadens Trilogie sei problematisch, weil die administrative Russifizierung sich häufig mit der kulturellen Russifizierung vermischt habe, insofern erstere in vielen Fällen ungeplant letztere gefördert habe, kann als Gegenargument nicht überzeugen.⁵⁰ Zwar mag die Beobachtung durchaus zutreffen. Doch bleibt als Unterscheidungsmerkmal nach wie vor der Aspekt ausschlaggebend, ob die Regierung (und Kirchenleitung) mit ihrer Politik in erster Linie auf den öffentlichen Raum zielte (Beispiel: Verbot nicht-russischer Muttersprachen in den Schulen) oder ob sie bewußt Eingriffe in der privaten Sphäre vornahm (Beispiel: Verbot des Drucks und des Besitzes von ukrainischer Belletristik).

Als bedeutende Erweiterung des Blickwinkels erscheinen hingegen die in jüngster Zeit verstärkt unternommenen Versuche, den vielfältigen Vorgang der Russifizierung in einem internationalen Vergleich zu sehen. Dann nämlich wird deutlich, daß es sich auch beim russisch-ukrainischen Fall – zumindest im europäischen Vergleich – um eine keineswegs ungewöhnliche Form der Hegemonialisierung gehandelt hat. Zugleich treten diejenigen Probleme schärfer hervor, die sich allein im rußländischen Kontext des ausgehenden 19. Jahrhunderts stellten.⁵¹

Schließlich wird für diese Arbeit auch der kritische Hinweis auf die Gefahr ernst genommen, durch die Verwendung des Russifizierungsbegriffes den Widerpart einer solchen Politik – in diesem Falle die ukrainophile Geistlichkeit – in eine zu statische und unbewegliche Rolle zu versetzen und mithin einen simplifizierenden Dualismus zu erzeugen. Es wird versucht, dieser Gefahr zu entgehen, indem – wann immer sie in den Quellen ‚hör- und sichtbar‘ sind – auch die Stimmen der Regionalisten berücksichtigt werden, die sich als Anhänger einer multiplen Identität betrachteten.

50 WEEKS Religion and Russification, 89.

51 Siehe z.B. STEPHEN VELICHENKO Empire Loyalty and Minority Nationalism in Great Britain and Imperial Russia, 1707 to 1914: Institutions, Laws, and Nationality in Scotland and Ukraine. In: Comparative Studies in Society and History 39 (1997), H. 3, bes. 413-441, bes. 419-422; OREST SUBTELNY The Habsburg Monarchy and the Russian Empires: Some Comparisons and Contrasts. In: Hara, Teruyuki/ Matsuzato, Kimitaka (Hg.): Empire and Society. New Approaches to Russian History. Slavic Research Center, Sapporo 1997, 73-92; MILLER "Ukrainskij vopros", bes. 20-30; sowie der jüngst erschienene Sammelband von DERS. (Hg.) Rossijskaja Imperija v Svravnitel'noj Perspektiv. Sbornik statej [Das Rußländische Reich in vergleichender Perspektive. Aufsatzsammlung]. Moskau 2004.

Darüber hinaus gilt bei der Untersuchung des kircheninternen Kampfes während der revolutionären Phase nach 1917 ein besonderes Interesse den wechselnden Loyalitäten und der Fluidität von nationalen Identitäten, die bezeugen, daß gerade in Zeiten des Umbruchs von statischen Identitäten keine Rede sein kann. Schließlich erfährt das russisch-ukrainische Verhältnis in dieser Arbeit die Erweiterung zu einer interethnischen Systembeziehung, insofern die russische Seite nicht als einzige ihren Hegemonialanspruch auf die ukrainischen Territorien und ihre Bevölkerung erhob. Vielmehr sahen sich die Anhänger einer ukrainischen Identität auch von polnischer Seite massiv in Frage gestellt. Die Wirkungsweise des russisch-polnischen Kampfes um die „Seelen“ der ukrainischsprachigen Bevölkerung bildet sogar einen zentralen Bestandteil dieser Arbeit. Hingegen können aus arbeitsökonomischen Gründen die wechselseitigen Beziehungen zwischen orthodoxen Geistlichen in den ukrainischen Eparchien auf der einen sowie Juden und den von deutschen Kolonisten beeinflussten Stundisten (protestantisch inspirierte Baptisten) auf der anderen Seite nur am Rande behandelt werden.⁵²

Die Bezeichnungen für Land und Leute

Die Frage der Begrifflichkeiten sowohl für die Territorien mit ukrainischsprachiger Bevölkerung als auch für die Menschen selbst ist hochkomplex.⁵³ Seit dem 17. Jahrhundert waren die Gebiete des heutigen ukrainischen Staates auf mehrere Herrschafts- und Kulturräume aufgeteilt. Erst die gewaltsame Stalinsche Expansionspolitik im Zweiten Weltkrieg führte zur Vereinigung aller ukrainisch besiedelten Gebiete in einem gemeinsamen, nun aber nicht russischen, sondern sowjetischen Staat. Die Herausbildung von Bezeichnungen für Land und Leute spiegelt daher besonders im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert die konkurrierende Nationsbildung von Russen und Ukrainern wider, und ihre Verwendung charakterisiert den jeweiligen politischen Standpunkt gegenüber der Frage, ob die Ukrainer als eigenständiges Volk existierten.

Die russische Regierung und russisch-orthodoxe Kirchenleitung verfolgten für die ukrainischen Gebiete im ausgehenden 19. Jahrhundert ganz offensichtlich eine ähnliche Strategie wie gegenüber dem ehemaligen Königreich Polen, dessen Bezeichnung „Polen“ nach dem polnischen Januaraufstand von 1863 aus dem öffentlichen Sprachgebrauch getilgt und fortan als „Weichsland“ (*Privislinskij Kraj*) bezeichnet wur-

52 Das Verhältnis zwischen Stundisten und der orthodoxen Geistlichkeit in den ukrainischen Eparchien ist noch wenig erforscht. Sergei Zhuk stellt die provozierende These auf, daß der Stundismus deshalb so viel Erfolg hatte, weil ukrainischsprachige Gläubige in dieser Bewegung im Gegensatz zur Russisch-Orthodoxen Kirche die Möglichkeit sahen, ihre ukrainische Identität zu bewahren. SERGEI ZHUK „Religious Other“: Stundism and National Identity of the Ukrainian Peasants in Late Imperial Russia. Vortrag, gehalten auf einer Konferenz am 5.3.1999 in der Central European University in Budapest.

53 Einführend zu den Auseinandersetzungen: Problems of Terminology and Periodization in the Teaching of Ukrainian History. Round Table Discussion. In: Ivan Rudnytsky (Hg.): Rethinking Ukrainian History. Edmonton 1981, 234-268. – Grundlegend außerdem A. SOLOV'EV Velikaja, Malaja i Belaja Rus' [Die Große, Kleine und Weiße Rus']. In: Voprosy Istorii 7 (1947), 24-38.

de.⁵⁴ Auch im Falle der ukrainisch besiedelten Gebiete dominierten geographische Bezeichnungen: Die ehemals polnisch beherrschten Gebiete westlich des Dnjepr erhielten den Namen „Südwestliches Gebiet“ (*Jugozapadnyj Kraj*) und bildeten damit das Pendant zur Sammelbezeichnung „Nordwestliches Gebiet“ (*Severozapadnyj Kraj*) für die litauisch-weißrussischen Gebiete.⁵⁵ Der historische Begriff „Kleinrußland“ (*Malorossija*), der ursprünglich an die Region des ehemaligen Hetmanats der Kosaken östlich des Dnjepr gebunden war, erfuhr zwar in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts von der Bevölkerung selbst eine geographische Ausdehnung auf alle ukrainisch besiedelten Gouvernements, doch wurde er im öffentlichen Sprachgebrauch immer seltener benutzt.⁵⁶ Dafür fand die Bezeichnung „Südliche Rus“ (*Južnaja Rus'*), welche sich gleichfalls auf alle ukrainischen Gebiete unter russischer Herrschaft bezog, zunehmend Verwendung. Bis zur Februarrevolution von 1917 wurden die Bezeichnungen „Ukrainer“ und „Ukraine“ von staatlicher Seite gänzlich gemieden, identifizierten sich doch ab den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts mit ihnen zunehmend die Anhänger einer ukrainischen Identität.⁵⁷

In dieser Arbeit werden angesichts der politisch aufgeladenen Begriffe vor allem solche verwendet, die ihren Ursprung in der zeitgenössischen Historiographie haben: Dazu gehören die Bezeichnungen „rechtsufrige Gebiete“ für die Gouvernements bzw. Eparchien westlich des Dnjepr (Kiev (Kyïv), Podolien und Wolhynien) und „linksufrige Gebiete“ für die Regionen östlich des Dnjepr (Černigov (Černihiv), Charkov (Charkiv) und Poltava).⁵⁸ Für das gesamte, vorwiegend ukrainisch besiedelte Gebiet wird der Name „Dnjepr-Ukraine“ verwandt, die Bezeichnung „Ostukraine“ als Pendant zum heute häufig als „Westukraine“ bezeichneten früheren Ostgalizien hingegen abgelehnt. Eine solche Bezeichnung würde suggerieren, daß sich die Bewohner der

54 KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich, 208.

55 Die Gebiete, welche von russischer Seite „Südwestliches Gebiet“ getauft wurden, trugen aus polnischer Perspektive den Namen „Östliche Gebiete“ (*kresy wschodnie*) und erinnerten mit dieser Bezeichnung – nicht ohne Sehnsucht – an die einstige Ausdehnung der *Rzecz Pospolita* bis zu den Teilungen Polens.

56 Als Quellenbelege für die geographische Ausdehnung des Begriffes ab der zweiten Jahrhunderthälfte, die bei Aleksej Miller unerwähnt bleibt, siehe die Formulierung in einer Kirchenzeitschrift von 1863 (PoltEV 1863, Nr. 12, 471-483: [Das Programm bezieht sich] „nicht nur auf das südwestliche Gebiet, sondern allgemein auf alle kleinrussischen Gouvernements“); von 1889, als Erzpriester Ioann Naumovič in einem historischen Aufsatz von Wolhynien als dem „westlichen Teil von Kleinrußland“ spricht (IOANN NAUMOVIC Pjatidesjatiletie (1839-1889) Vozsoedinenija s Pravoslavnoju Cerkoviju Zapadno-Russkich Uniatov. Istoričeskij očerk [Wiedervereinigung der West-Russischen Unierten mit der Orthodoxen Kirche. Historischer Aufsatz]. St. Petersburg 1889; 37); von 1898 (PodEV 1898, Nr. 45, 1201-1214 u. Nr. 48, 1285-1296: Podolischer Volkskatechismus), in dem unter *Malorossija* eindeutig die gesamte „südliche Rus“ verstanden wird), und von 1907, als der podolische Erzpriester Sycyns'kyj in einem Vortrag sagte: „Kleinrußland, oder, wie man jetzt häufiger sagt, Ukraine“ (PravPod 25.2.1907, Nr. 7-8, 153-176).

57 PAUL ROBERT MAGOCSI A History of Ukraine. Toronto 1996, 172-173, 359.

58 Da sich „rechts“ und „links“ jeweils an der Richtung des Flußverlaufs orientiert und der Dnjepr vom Norden in den Süden fließt, wo er ins Schwarze Meer mündet, muß sich der Leser die geographische Karte immer auf den Kopf gedreht vorstellen, um „rechts“ und „links“ richtig zuordnen zu können!

Dnjepr-Ukraine als östlicher Teil einer Gesamtukraine empfunden hätten. Dies traf jedoch frühestens auf das beginnende 20. Jahrhundert zu, und auch dann nur auf eng begrenzte Kreise.⁵⁹

Am problematischsten gestaltet sich die Frage, wie die Bewohner der damaligen Dnjepr-Ukraine zu bezeichnen sind. Während die russische Regierung und die Kirchenleitung auch im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert ausschließlich von „Kleinrussen“ (*malorossy, malorussy, malorossijane*) sprachen und damit alle ukrainischsprachigen Bewohner rechts wie links des Dnjepr einschlossen, gewann die Bezeichnung in den Augen nationalbewußter Ukrainer eine herablassende, pejorative Bedeutung. Für viele Nachkommen der Oberschicht des im 18. Jahrhundert aufgelösten Hetmanats hingegen knüpfte die Bezeichnung an das politische und historische Bewußtsein ihres damaligen halbstaatlichen Gebildes an und umfaßte das Konzept multipler Identität, wonach man als „Kleinrusse“ zugleich einer einzigen all-russischen Nation angehörte.⁶⁰ Zudem vergrößerte sich mit der geographischen Ausdehnung des Begriffes „Kleinrußland“ auch die Zahl derjenigen, die sich als „Kleinrussen“ bezeichneten, selbst wenn sie der nationalen Frage vorerst indifferent gegenüberstanden. Im Zuge des wachsenden Nationalbewußtseins Anfang des 20. Jahrhunderts wählten in der Regel jedoch nur noch diejenigen diesen Terminus, welche die ukrainische Nationalbewegung ablehnten.⁶¹ Nach der Revolution von 1917 und der Gründung einer autonomen, später unabhängigen Ukraine kam die Bezeichnung „Kleinrusse“ gänzlich aus dem Sprachgebrauch und bewies damit ihren spezifisch politischen Charakter zumindest für die Spätzeit des Zarenreiches.

Da auch in dieser Frage versucht wird, einer weitgehend unparteiischen Terminologie zu folgen, wird die Bezeichnung „Kleinrusse“ im folgenden in Verbindung mit Zitaten (und in Bezug auf sie) genutzt, dann jedoch stets in Anführungszeichen gesetzt, um ihren quellengebundenen Charakter zu markieren.⁶² Bei allgemeinen Formulierungen wird von der „ukrainischsprachigen Bevölkerung“ gesprochen, in Fällen, in denen die Akteure bekannt sind, werden die Bezeichnungen „Ukrainophile“ und „Rusophile“ verwandt. Beide Bezeichnungen haben den Vorteil, daß sie einerseits Termini der Zeit waren und andererseits sowohl von Seiten der russischen Regierung als auch

59 Die Probleme bei dem Versuch, die beiden ukrainischen Gebilde nach den Revolutionen von 1917 zu vereinigen, hingen trotz aller Interaktionen nicht zuletzt mit einem mangelnden Zusammengehörigkeitsgefühl beider Seiten zusammen.

60 ZENON E. KOHUT *The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nationbuilding*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986), Nr. 3/4, 556-576, hier 575.

61 Der Eintrag zum Stichwort „Kleinrussen“ in einem russischen Enzyklopädischen Lexikon von 1915 macht deutlich, daß der Bezeichnung „Kleinrussen“ allmählich ihr Signifikat entschwand: „*Malorussy, Ukraincy* – nach seiner Zahl (ca. 30 Prozent) der zweitgrößte Volksstamm des russischen Volkes. Die Kleinrussen nennen sich selbst zu einem großen Teil Ukrainer“. *Novyj Ėnciklopedičeskij Slovar'*. Ohne Ortsangabe, 1915, 539.

62 Miller plädiert (in Abgrenzung zu Andreas Kappeler, Ivan Rudnytsky und Frank Sysyn) dafür, vorrangig den Begriff „Kleinrusse“ zu verwenden und „Ukrainer“ nur als Bezeichnungen für ukrainische Nationalisten zuzulassen, die in den heutigen Kategorien dachten. MILLER „Ukrainskij vopros“, 41f.

von Nationalgesinnten selbst benutzt wurden.⁶³ Allerdings schließen im Rahmen dieser Arbeit (bis zum revolutionären Umbruch vom Februar 1917) beide Benennungen sämtliche Akteure ein, die sich für die eine oder andere Konzeption nationaler Identität aussprachen und einsetzten. Sie besagen im Falle der Ukrainophilen noch nicht, ob die jeweiligen Akteure Anhänger einer exklusiv-nationalen Identität oder einer multiplen Identität waren.⁶⁴ In der Behandlung der Zeit nach dem revolutionären Umbruch (Kapitel V) dominieren in der Arbeit hingegen die Termini „Russen“ und „Ukrainer“. Als „Ukrainophile“ werden hier nur noch diejenigen Akteure bezeichnet, von denen explizit bekannt war, daß sie sich eine autonome (und nicht *autokephale*) ukrainisch-orthodoxe Kirche bzw. dazu korrespondierend ein föderales (und nicht unabhängiges) ukrainisches politisches Gebilde vorstellten.

Aus der bis in die jüngste Zeit umstrittenen Geschichte der Dnjepr-Ukraine ergibt sich das Problem der Schreibweise von Orts- und Personennamen. Die meisten dieser Namen besitzen heute eine ukrainische und eine russische Schreibweise (z.B. Kyïv und Kiev, Charkiv und Charkov, Lypkivs'kyj und Lipkivskij usw.). In der Regel wird bei Ortsnamen in dieser Arbeit die damals jeweils übliche (russische) Form verwandt. Bei den Personennamen wird immer dann auf eine ukrainische Schreibweise zurückgegriffen, wenn bekannt ist, daß die jeweilige Person sich zum ukrainophilen Lager zählte. Bei der erstmaligen Nennung von Orts- und Personennamen wird in der Regel in Klammern die jeweils andere Schreibweise angegeben. Übersetzungen aus dem Russischen oder Ukrainischen stammen – wenn nicht anders angegeben – immer von der Verfasserin.

4. Der Forschungsstand und die Quellen

Die Geschichtsschreibung zur russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine führt bis heute ein Schattendasein. Während zahlreiche westsprachige Arbeiten zum österreichisch beherrschten Ostgalizien vorliegen, ist die Zahl derer, die sich mit der Dnjepr-Ukraine

63 Zur Bezeichnung „Ukrainophile“ bzw. zur Strömung *Ukrainofil'stvo* aus ukrainischer Sicht siehe den 1880 geschriebenen Vermerk von V.B. ANTONOVYČ *Moja ispovid': Vybrani istoryčni ta publicystyčiči tvory* [Meine Beichte: Ausgewählte historische und publizistische Werke]. Kiev 1995, 144. Zu Teilen abgedruckt in MARYNA PALIËNKO *Kyïvs'ka Stara Hromada u suspil'nomu ta naukovomu žytti Ukraïny*. (Druha polovyna XIX – počatok XX st.) [Die Alte Kiever Gemeinde im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Leben der Ukraine [Zweite Hälfte des 19. – Anfang des 20. Jh.]]. In: *Kyïvs'ka Starovyna* 320 (1998), Nr. 2, 49-84, hier 69. – Als *ein* Beleg von vielen für die Verwendung des Begriffes „ukrainophil“ von staatlicher Seite siehe RGIA f. 776, op. 11, 1876, d. 61a, L. 154 („Vermerk zur Zensur kleinrussischer Aufsätze, zusammengestellt in der Hauptverwaltung für Presseangelegenheiten“). – Als *ein* Beispiel von vielen für die offizielle Verwendung der Bezeichnung „russophil“ siehe den Brief des Černigover Erzbischofs Filaret an den Oberprokurator des Heiligen Synods vom 14.4.1863: RGIA f. 797, op. 33 II otd., 1863, d. 86, L. 24ob.

64 Eine solche Unterscheidung geben die Quellen für die Zeit vor 1917 in der Regel nicht her. Wenn sie es hingegen in außergewöhnlichen Fällen doch tun, dann wird dies besonders thematisiert. Mehr dazu weiter unten im Abschnitt zu den Quellen.

befaßt haben, marginal.⁶⁵ Der Grund liegt wohl vor allem darin, daß die ukrainischsprachige Bevölkerung unter russischer Herrschaft immer im Schatten der Titularnation stand, während die Ruthenen Galiziens einen von österreichischer Seite erwünschten politischen Gegenpol zu den dort lebenden Polen bildeten, daher von Forschern intensiv wahrgenommen wurden und werden und zudem innerhalb eines konstitutionellen Staates öffentlichkeitswirksam agieren konnten.⁶⁶

Die Literaturlage sieht noch dürrtiger aus, wenn der Blick auf die Analyse kirchengeschichtlicher Fragen fällt. Zwar zieht die Russisch-Orthodoxe Kirche des ausgehenden Zarenreiches das Interesse vieler Forscher auf sich – besonders nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion –, doch liegt der Fokus in aller Regel auf den zentralrussischen Gebieten.⁶⁷ Die ukrainischen Eparchien fallen hingegen entweder gänzlich aus dem Blickwinkel oder werden trotz ihrer herausragenden Bedeutung für die Situation und Reformbemühungen der gesamten orthodoxen Kirche im Rußländischen Reich nur am Rande erwähnt.⁶⁸

Die vorliegende Arbeit ist infolgedessen die erste archivgestützte Studie zur Kirche in der Dnjepr-Ukraine im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert überhaupt. Sie kann und will jedoch nicht den Anspruch erfüllen, eine „Geschichte der Kirche in der Ukraine“ von 1860 bis 1920 zu sein. Vielmehr werden schlaglichtartig solche Aspekte des geistlichen Lebens beleuchtet, die in einem Zusammenhang mit dem russisch-ukrainischen Verhältnis und der damit verbundenen Frage der ukrainischen Nationsbildung stehen. In diesem Sinne kann die Untersuchung auf vier thematische Stränge der bisherigen Forschung zurückgreifen: erstens auf Studien zu den russisch-ukrainischen Beziehungen im ausgehenden Zarenreich, zweitens auf solche zur ukrainischen Nationalbewegung und Nationsbildung; drittens auf Werke zur Russisch-Orthodoxen Kirche im 19. und 20. Jahrhundert und viertens auf kirchengeschichtliche Arbeiten zu den ukrainischen Eparchien, die entweder Einzelaspekte behandeln oder

65 Zur umfangreichen Literatur zu Galizien: PAUL ROBERT MAGOCSI *Galicia. A Historical Survey and Bibliographic Guide*. Toronto u.a. 1983. Siehe zudem den neueren Literaturüberblick in MAGOCSI *A History of Ukraine, 705–707*. – Aufgrund der dürftigen Literaturlage zur Dnjepr-Ukraine sind hier nach wie vor die Gesamtdarstellungen zur ukrainischen Geschichte unentbehrlich. OREST SUBTELNY *Ukraine. A History*. Toronto u.a. ²1994; MAGOCSI *History of Ukraine*; ANDREAS KAPPELER *Kleine Geschichte der Ukraine*. München 1994.

66 "Ruteni" oder "Rutheni" sind lateinische Bezeichnungen für die ukrainisch- und weißrussischsprachigen östlichen Christen gewesen (vor allem für die Anhänger der Unierten Kirche, für die Rom eine lateinische Bezeichnung benötigte), die innerhalb des Polnisch-Litauischen Reiches lebten. Die Bezeichnung leitet sich von den im Lateinischen verwendeten Namen für die Kiever Rus' ab (meist "Ruscia", aber manchmal auch "Russia" oder "Ruzzia"). Die deutschen, französischen und englischen Versionen dieser lateinischen Bezeichnung ("Ruthene", "Ruthène", "Ruthenian") wurden allerdings nur noch für die Einwohner der österreichischen Kronländer Galizien und Bukowina und für die des ungarischen Transkarpatien verwendet.

67 Zum gestiegenen Interesse an der russischen Orthodoxie seit 1991 siehe den Literaturbericht GREGORY L. FREEZE *Recent Scholarship on Russian Orthodoxy: A Critique*. In: *Kritika* 2 (2001), 269-278.

68 Zur besonderen Bedeutung der ukrainischen Eparchien für die Russisch-Orthodoxe Kirche siehe Kap. II.2. und II.3.

aber einen Überblick über die gesamte ukrainische Kirchengeschichte seit der ‚Taufe der Rus‘ vermitteln und dabei mehr oder weniger cursorisch auch das 19. Jahrhundert streifen.

Die russisch-ukrainischen Beziehungen des ausgehenden Zarenreiches hat neben Anthony Mario Ivancevich, Oleh Gerus, David Saunders und Stephen Velychenko vor allem Aleksej Miller gewinnbringend untersucht.⁶⁹ Miller gebührt das Verdienst, die Entscheidungsprozesse der russischen Reichsregierung in ihrer repressiven, aber auch teilweise inkonsequenten Politik minutiös und archivgestützt nachgezeichnet und analytisch in die Konzeption eingebettet zu haben, die er als das Projekt von der Großen-Russischen-Nation bezeichnet. Unter dem Einfluß dieses Ansatzes steht auch die vorliegende Arbeit.

Für den zweiten Themenstrang, die ukrainische Nationalbewegung und Nationsbildung, sind abgesehen von den Überblickswerken zur ukrainischen Geschichte vor allem die jüngst erschienene Monographie von Jaroslav Hrycak sowie die Arbeiten von Andreas Kappeler zu nennen.⁷⁰ Neben dem bereits erwähnten Werk zu Rußland als Vielvölkerreich haben Kappelers Studien, welche die ukrainische Nationalbewegung in einen vergleichenden Horizont stellen, wertvolle Anregungen für diese Untersuchung geliefert.⁷¹ Im gleichen Zusammenhang sind auch die einschlägigen Arbeiten John-Paul Himkas und Anna Veronika Wendlands zu nennen, deren Fragen sich teilweise mit jenen dieser Arbeit überlappen oder ihnen zumindest sehr ähnlich sind – nur mit dem Unterschied, daß sie dort auf den österreichisch-galizischen Kontext angewandt wurden.⁷² Schließlich erwiesen sich solche Analysen als wegweisend, in

69 Millers Studie ist seit 1930 die erste und bislang einzige Monographie zum Thema überhaupt. MILLER „Ukrainskij vopros“. Die Arbeit von ANTHONY MARIO IVANCEVICH blieb leider unveröffentlicht: *The Ukrainian National Movement and Russification*. Ph.D. Illinois Northwestern University 1976. – Daneben: OLEH W. GERUS *The Ukrainian Question in the Russian Duma, 1906-1917: An Overview*. In: *Studia Ucrainica* Bd. 2 (1984), 157-174; DERS. P.A.Stolypin and the Ukrainian School Question. In: *Ukrains'kyj Istorik* 3-4 (1972), 121-126. – DAVID SAUNDERS *Mikhail Katkov and Mykola Kostomarov: A Note on Petr A. Valuev's Anti-Ukrainian Edict of 1863*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 17, Nr. 3/4 (1993), 365-383; DERS. *Russia and Ukraine under Alexander II: The Valuev Edict of 1863*. In: *The International History Review* 17 (1995), H. 1, 23-50; DERS. *Russia's Ukrainian Policy (1847-1905): A Demographic Approach*. In: *European History Quarterly* 25 (1995), H. 2, 181-208. – STEPHEN VELYCHENKO *Tsarist Censorship and Ukrainian Historiography, 1828-1906*. In: *Canadian-American Slavic Studies* 23 (1989), H. 4, 385-408; DERS. *Identities, Loyalties, and Service in Imperial Russia*; DERS. *Empire Loyalism and Minority Nationalism in Great Britain and Imperial Russia 1707 to 1914*.

70 JAROSLAV HRYCAK *Narys istorii Ukraïny. Formuvannja modernoi ukrains'koï nacii* [Abriß der Geschichte der Ukraine. Die Formierung der modernen ukrainischen Nation]. Kiev 1996. – Daneben ist auf die bedeutende, leider unveröffentlichte Arbeit von OLGA ANDRIEWSKY zur ukrainischen Nationalbewegung nach der Jahrhundertwende hinzuweisen: *The Politics of National Identity: The Ukrainian Question in Russia, 1904-1912*. Ph.D. Harvard 1991.

71 ANDREAS KAPPELER *Die ukrainische Nationalbewegung im Russischen Reich und in Galizien: Ein Vergleich*. In: Heiner Timmermann (Hg.): *Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914*. Berlin 1998, 175-196; DERS. *Die ukrainische und litauische Nationalbewegung im Vergleich*.

72 Zu den Arbeiten JOHN-PAUL HIMKAS siehe Fn. 16 sowie den anregenden Artikel: *The Construction of Nationality in Galician Rus': Icarian Flights in Almost All Directions*. In: Kennedy, Michael D./

denen Kappeler jene von Miroslav Hroch inspirierten soziologischen Typologien auf die ukrainische Elite und die Ukrainer als „kleines Volk“ insgesamt anwendete. Nicht zuletzt in diesen Studien trat das Forschungsdesiderat zur Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine zu Tage.⁷³

Grundlegend zur Geschichte der Russisch-Orthodoxen Kirche, dem dritten Themenstrang, ist nach wie vor das materialreiche Werk von Igor Smolitsch.⁷⁴ Zur Situation in den ukrainischen Eparchien tauchen in ihm freilich nur sporadisch Informationen auf. Als Motor für die kirchlichen Reformen in Rußland spielten sie eine etwas größere Rolle in dem bedeutenden Werk zur russischen Pfarrgeistlichkeit von Gregory Freeze sowie in der jüngst erschienenen Arbeit von S. V. Rimschij.⁷⁵ Manche Probleme, welche die ukrainischen Eparchien mit den russischen teilten, werden darüber hinaus in der Abhandlung von Julia Oswalt zum Gemeindeleben nach der Bauernbefreiung und in derjenigen von Renate Weber zur russischen Orthodoxie im Spiegel der geistlichen Zeitschriften erwähnt.⁷⁶

Überblickswerke zur ukrainischen Kirchengeschichte, dem vierten und letzten Themenstrang, sind bis auf wenige Ausnahmen⁷⁷ von russischen und vor allem ukrainischen Historikern verfasst, die alle einen national oder konfessionell einseitigen Blick durchschimmern lassen. Bei Vernachlässigung der sowjetisch-atheistischen Herangehensweise lassen sich drei konzeptionelle Ausrichtungen erkennen. Der ersten Sichtweise liegt das Konzept der Großen-Russischen-Nation zugrunde. Die Ideologie der Dreieinigkeit unter russischer Führung wird auf die Kirche übertragen, so daß die Geistlichen in der Ukraine des ausgehenden Zarenreiches – sofern sie überhaupt er-

Suny, Ronald (Hg.): *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Ann Arbor 1999, 109-164. – ANNA VERONIKA WENDLAND *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848-1915*. Wien 2001.

- 73 Beide Aufsätze („Die Formierung einer ukrainischen nationalen Elite im Russischen Reich 1860-1914“ von 1992 und „Ein ‚kleines Volk‘ von 25 Millionen: Die Ukrainer um 1900“ von 1991) sind nach ihrem Erscheinen an verschiedenen Orten jetzt in einem Band zu finden: ANDREAS KAPPELER *Der schwierige Weg zur Nation. Beiträge zur neueren Geschichte der Ukraine*. Wien u.a. 2003, 99-122 und 21-35.
- 74 IGOR SMOLITSCH *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*. Leiden 1964; DERS. *Geschichte der russischen Kirche*, Bd. 2. Hg. v. Gregory L. Freeze. *Forschungen zur osteuropäischen Geschichte* 45, Wiesbaden 1991.
- 75 GREGORY FREEZE *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton, New Jersey 1983; S. V. RIMSKIJ *Rossijskaja Cerkov' v Èpochu Velikich Reform (Cerkovnye reformy v Rossii 1860-1870-ch godov)* [Die Rußländische Kirche in der Epoche der Großen Reformen (Die Kirchenreformen im Rußland der Jahre 1860-1870)]. Moskau 1999.
- 76 JULIA OSWALT *Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II.* In: *Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde*. Monographienreihe Bd. 12, Göttingen 1975; RENATE WEBER *Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften, 1860-1905*. München 1993.
- 77 Zu den Ausnahmen gehört der gelungene Überblick von RUDOLF ARMSTARK innerhalb der von ihm herausgegebenen *Erinnerungen des Metropoliten Vasil' K. Lypkivs'kyj: Die Ukrainische Autokephale orthodoxe Kirche*. Würzburg 1982, 15-66.

wähnt werden – kollektiv bereits als treu ergebene orthodoxe „Russen“ betrachtet werden, die von einzelnen, durch polnische Katholiken oder galizische Unierte gesteuerte Fanatiker herausgefordert wurden.⁷⁸ Wenn von miteinander konkurrierenden Nationsvorstellungen die Rede ist, dann wurden diese bei Polen und Russen ausgemacht, die beide Anspruch auf das ukrainische Territorium erhoben. Westliche Historiker ließen sich von dieser Perception und von dem offiziellen Auftreten der Kirche als Instrument der Russifizierung bis in die jüngste Zeit hinein zu der Annahme verleiten, die orthodoxe Geistlichkeit innerhalb der Dnjepr-Ukraine sei weitgehend oder gänzlich russifiziert gewesen.⁷⁹

Die zweite Auffassung, die sich hauptsächlich unter ukrainischen Autoren der zwanziger Jahre sowie anschließend in der ukrainischsprachigen Literatur der Emigration findet, folgt einer genau entgegengesetzten Sichtweise. Demnach sorgte die Russisch-Orthodoxe Kirche durch ihre Politik der Russifizierung für eine vollständige Entfremdung der Gläubigen von der „offiziellen“ Kirche, während große Teile des niederen ukrainischen Klerus ihre Nationalität bewahrten und über Jahrzehnte hinweg auf die ‚Befreiung vom russischen Joch‘ hofften.⁸⁰

78 N.M. NIKOL'SKIJ *Istorija Russkoj Cerkvi* [Geschichte der Russischen Kirche]. Moskau 1930; N. ZERNOV *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka* [Die russische religiöse Wiedergeburt im 20. Jh.]. Paris 1991; Patriarch von Moskau und der ganzen Rus', Aleksej II (Hg.): *Pravoslavnaja Ėnciklopedija. Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'* [Orthodoxe Enzyklopädie. Die Russisch-Orthodoxe Kirche]. Moskau 2000.

79 So geht zum Beispiel ZENON E. KOHUT in seinem Werk „Russian Centralism and Ukrainian Autonomy: Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760-1830s“ (Cambridge, Mass. 1988) von einem russifizierten Klerus im 19. Jahrhundert aus: „Surprisingly, the strong local roots of the clergy did not prevent their Russification.“ (S. 295). – Auch PAUL ROBERT MAGOCSI vermittelt in seiner Überblicksgeschichte der Ukraine den Eindruck, daß die Propaganda der Russisch-Orthodoxen Kirche und das reelle orthodoxe Kirchenleben der Dnjepr-Ukraine des ausgehenden Zarenreiches sich weitgehend entsprachen. (A History of Ukraine, 375). – ANDREAS KAPPELER schreibt Geistlichen in Rußland eine „nur marginale Rolle in der ukrainischen Nationalbewegung zu“. (Die ukrainische Nationalbewegung im Russischen Reich und in Galizien, 81). – JOHN-PAUL HIMKA bezeichnet die Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine pauschal als „russifiziert“. (Priests and Peasants, 2). – VASYL MARKUS konstatierte: „The almost complete absence of the Orthodox clergy in the initial stages of the national movement in the Eastern Ukraine (under Russia) resulted in its relatively late emergence and in its general weakness until the Revolution of 1917.“ (Religion and Nationality: The Uniates of the Ukraine. In: Bociurkiw, Bohdan u.a. (Hg.): Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe. London 1975, 101-122, hier 104). – Eine Vorlage für diese Sichtweise lieferte freilich schon der ukrainische Historiker und Staatsmann MYCHAJLO HRUŠEV'S'KYJ, der auch die Russifizierung des Klerus betonte (Z Istorii Relihijnoi Dumky na Ukraïni. [Aus der Geschichte des religiösen Denkens in der Ukraine] Winnipeg-München-Detroit ²1962, 135f.). Als Folge seiner Wahrnehmung verkannte Hrušev's'kyj ebenso wie die anderen Mitglieder der sozialistisch inspirierten ersten ukrainischen Regierung nach Februar 1917 das Potential, mit welchem die ukrainische Kirchenbewegung von Anfang an zur nationalen Konsolidierung hätte beitragen können. Mehr dazu in Kap.V.I.

80 Trotz ihrer nationalen Voreingenommenheit stellt die vierbändige Kirchengeschichte von IVAN VLA-SOVS'KYJ ein bis heute unübertroffenes Standardwerk dar, ohne das keine Forschung zur ukrainischen Kirchengeschichte auskommt: *Narys istorii ukrains'koï pravoslavnoï cerkvy* [Abriß der Geschichte der ukrainischen orthodoxen Kirche]. Bd. 1-4, New York 1955-1977; für die Zeit des 19. Jahrhunderts: Bd. 3, New York 1957. – Daneben A.L. ZINČENKO *Vyzvoljytysja Viroju. Žyttja i di-*

Eine dritte Betrachtungsweise des orthodoxen Klerus der ukrainischen Eparchien findet sich unter den Forschern, die der Griechisch-Katholischen Kirche bzw. der heutigen Ukrainischen Katholischen Kirche nahe stehen. Hiernach gab es nur eine Kirche, nämlich die Unierte, die für die ukrainische Nationsbildung eine Rolle spielte, während die orthodoxen Geistlichen in der Dnjepr-Ukraine – analog zur Perzeption von Anhängern der Großen-Russischen-Nation – Rußland und der Russisch-Orthodoxen Kirche ganz ergeben waren. Nicht zuletzt aus dieser Beurteilung nährt sich der Anspruch vieler Anhänger der Griechisch-Katholischen Kirche von heute, in ihr die alleinige „Nationalkirche“ der ukrainischen Nation zu sehen.⁸¹

Erst in der jüngsten Zeit sind in der Ukraine sowohl kleinere Studien wie Überblickswerke entstanden, die sich nicht nur teilweise von ideologischen Fesseln befreit haben, sondern auch einen analytischen Blick auf die Wechselbeziehung von Religion und Nationsbildung werfen.⁸² Ein gänzlich anderes Bild gegenüber der dürftigen Literaturlage zum 19. und frühen 20. Jahrhundert bietet sich für die kirchliche Entwicklung nach der Februarrevolution von 1917. Hier liegen exzellente Arbeiten von ukrainischen wie amerikanisch-kanadischen Historikern vor.⁸³

Der Literatur'boom' zur nachrevolutionären Zeit und das Schweigen über die Zeit davor ist überaus verständlich. Ukrainische Nationalgesinnte unterlagen im ausgehenden Zarenreich wie alle Personen und Gruppen, die mit den offiziellen Positionen der

jannja Mytr. Vasylja Lypkivs'koho. [Sich durch den Glauben befreien. Leben und Werk des Metropoliten Vasyľ Lypkivs'kyj]. Kiev 1997; METROPOLITAN ILARION The Ukrainian Church. Outlines of History of the Ukrainian Orthodox Church (in two volumes). Winnipeg 1986; und die ebenfalls stark national gefärbte enzyklopädische Chronologie der ukrainischen Kirchengeschichte: OSYP ZINKEWYCH/ ANDREW SOROKOWSKI (Hg.) A Thousand Years of Christianity in Ukraine. An Encyclopedic Chronology. New York u.a. 1988. – Für sich spricht der Titel von BOHDAN F. KORTSCHMARRYK It was Ruce-Ukraine and not Russia which was christianized in 988. Baltimore 1988.

81 Die unierte Perspektive dominiert bei JU. FEODOROV Istorija cerkvy na Ukraïni [Die Geschichte der Kirche in der Ukraine]. Toronto 1957 (In dieser Studie fällt das orthodoxe Kirchenleben im 19. Jahrhundert gleich vollständig aus der Darstellung); KOST' PANAS Istorija Ukraïns'koï Cerkvy [Die Geschichte der Ukrainischen Kirche]. Lemberg 1992.

82 Besonders hervorzuheben ist die Arbeit von H.M. NADTOKA, die das beginnende 20. Jahrhundert in den Blick nimmt: Pravoslavna cerkva i proces Ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokov [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt, 1900-1917]. Kiev 1996. Daneben NADIJA A. ŠYP Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch v Ukraïni (poc. XX st.) [Die orthodoxe Kirchenbewegung in der Ukraine (Anf. 20. Jh.)]. Kiev 1995; DIES. Cerkva i „Ukraïns'ke pytannja“ [Die Kirche und die „Ukrainische Frage“]. In: „Ukraïns'ke Pytannja“ v Rosijs'kij Imperii (kinec' XIX-počatok XX st.). 3. Teil: Vorohy i druzi Ukraïnstva. Kiev 1999, S. 204-240. – Als Sammelbände zur ukrainischen Kirchengeschichte sind in jüngerer Zeit entstanden: O.S. ONYŠČENKO u.a. (Hg.): Istorija Chrystyjans'koï Cerkvy na Ukraïni. Relihėznavčyj dovidkovyj Narys [Die Geschichte der Christlichen Kirche in der Ukraine. Ein religionswissenschaftlicher informativer Abriß]. Kiev 1991; A. KOLODNYJ u.a. (Hg.) Istorija Relihii v Ukraïni: U 10-ty tomach [Die Geschichte der Religion in der Ukraine: In 10 Bänden]. Kiev 1996-1999; innerhalb von Bd. 3 hat NADTOKA mit einer etwas erweiterten Version ihrer Monographie den Teil zur orthodoxen Kirche vor 1917 übernommen. – National gefärbt, aber informativ ist auch der Sammelband P. JAROC'KYJ u.a. (Hg.) Istorija pravoslavnoï cerkvy v Ukraïni: zbirka naukovych prac' [Geschichte der orthodoxen Kirche in der Ukraine: ein Sammelband wissenschaftlicher Arbeiten]. Kiev 1997.

83 Siehe die Literaturübersicht in Kap. V.

russischen Regierung nicht konform gingen, einer strengen polizeilichen Beobachtung. Sie entbehrten damit bis auf die Toleranzphase von 1904-1906 der Möglichkeit, öffentlichkeitswirksam zu agieren, was für Historiker die Erforschung und Analyse des Themas erheblich erschwert. Für ukrainophile *Geistliche* sah die Lage besonders schwierig aus: Über sie wachte zusätzlich das Auge der straff geführten, strikt hierarchisch organisierten Russisch-Orthodoxen Kirche, die mit einfachen Maßnahmen der Versetzung in entlegene Gebiete des Reiches geistlichen ukrainophilen Zentren das Rückgrat brechen konnte. Anders als in Österreich, wo die Russophilen innerhalb von Kirche und Gesellschaft immer noch teilweise auf die konstitutionell gesicherten Bürgerrechte zurückgreifen und ihre eigenen Gesellschaften sowie Veröffentlichungen haben konnten, erschließen sich die Aktivitäten ukrainophiler Geistlicher im Rußländischen Reich daher mehr indirekt als direkt.⁸⁴ Damit ist die Problematik der Quellen für die vorliegende Arbeit angesprochen.

Die Quellen

Innerhalb der Kirchenleitung suchte man die „ukrainische Frage“ gern als nicht-existent darzustellen. Daher mußten umfangreiche Archivbestände konsultiert werden, um die Probleme überhaupt ans Licht zu bringen. An erster Stelle sind hierbei die Polizeiberichte zu nennen, welche über Art und Ausmaß ukrainophiler Aktivitäten im geistlichen Milieu Auskunft geben konnten.⁸⁵ Unterlagen der Kirchenleitung (St. Petersburg) bedurften eines komplementären Blicks aus dem ukrainischen geistlichen Zentrum (Kiew) und der ukrainischen Peripherie, hier vor allem aus Poltava, Kameneč'-Podol'skij (Kam'janec'-Podil's'kyj) und Ternopil', um die Interaktion nachvollziehen zu können. Die zentralen Akten der Hauptstadt lagern vor allem in den Beständen der Kanzlei des Heiligen Synods, der Kanzlei des Oberprokurors und des Schulkomitees beim Heiligen Synod.⁸⁶

Die wichtigsten Dokumente innerhalb der Ukraine finden sich in den Beständen des Kiever Geistlichen Konsistoriums, der Kiever Geistlichen Akademie und der Kanzlei des Generalgouverneurs von Kiev, Wolhynien und Podolien.⁸⁷ Als besonders auf-

84 Zur Auseinandersetzung mit dem Konzept „Öffentlichkeit“ in der Anwendung auf das russische Zarenreich siehe Kap. IV.2. und RICARDA VULPIUS *Ukrainische Nation und zwei Konfessionen. Der Klerus und die ukrainische Frage 1861-1921*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001) H.2, 240-256, bes. 248-254.

85 Diese Bestände lagern im Staatlichen Archiv der Rußländischen Föderation in Moskau (*Gosudarstvennyj Archiv Rossijskoj Federacii*, künftig: GARF), f. 102.

86 Die Unterlagen beider Kanzleien sowie des Schulkomitees befinden sich im St. Petersburger Rußländischen Staatlichen Historischen Archiv (*Rossiskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv*, künftig: RGIA) f. 796 (Synod), f. 797 (Oberprokuror), f. 802 (Schulkomitee). Daneben gewähren noch Dokumente aus dem Volksbildungsministerium manche interessante Einblicke (f. 733).

87 Die Unterlagen aller drei Einrichtungen finden sich im Zentralen Staatlichen Historischen Archiv der Ukraine in Kiev (*Central'nyj Deržavnyj Istoričnyj Archiv Ukraïny v m. Kyëvi*, künftig: CDIAU). Sie werden ergänzt durch manche interessante Briefwechsel aus der Handschriftenabteilung der nach V. Vernad's'kyj benannten Nationalen Bibliothek der Ukraine in Kiev (*Instytut Rukopysu Nacional'noi*

schlußreich für die russophile Geistlichkeit erwiesen sich die Akten, die im Kiever Geistlichen Konsistorium zum klerikalen Engagement innerhalb der „Union des russischen Volkes“ (*Sojuz russkogo naroda*) lagern. Wichtige Ergänzungen fanden sich hierfür im staatlichen Archiv des Ternopil'er Gebiets, in dem nahezu alle Dokumente einzusehen sind, die das Počaever Kloster angehen⁸⁸, sowie im Archiv des Chmel'nyc'ker Gebiets in der Stadt Kam'janec'-Podil's'kyj⁸⁹. Funde aus verschiedenen Fonds des staatlichen Archivs in Poltava erweiterten wesentlich die Kenntnis über ukrainophiles Engagement von Seminaristen und Geistlichen.⁹⁰

Da in den Archivmaterialien größtenteils die russische oder russophile Perspektive dominiert und ukrainophile Geistliche vorwiegend als Objekte staatlicher Repression und Verfolgung auftauchen, bedurfte es einer zweiten Quellengruppe, in der sie als Subjekte wahrzunehmen und ihre Vorstellungen über sich und ihre Identität herauszulesen sind. Neben sporadischen Artikeln von Geistlichen in weltlichen Zeitungen bieten einen solchen Zugang vor allem die in jeder Eparchie erschienenen Kirchenzeitschriften (*Eparchial'nye Vedomosti*). Sie wurden Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts mit dem Auftrag gegründet, für eine „Erweckung des Bewußtseins und des Lebens der Dorfgeistlichkeit“ zu sorgen. Sie sollten ein „Organ der moralischen Vereinigung der Geistlichkeit sein“, ein Spiegel seiner Bedürfnisse, seines Lebens, ein Dienst für die Volksbildung, eine Hilfe zur Verbesserung seiner Lage durch die Erklärung seiner Nöte bieten und für Diskussionen über die Maßnahmen sorgen.⁹¹ Allerdings gestand sich beispielsweise die Redaktion der Kiever Kirchenzeitschrift bereits im zweiten Jahrgang ein, daß diese Ziele „bislang“ nicht erreicht werden konnten, da „das Bewußtsein der dörflichen Geistlichkeit noch nicht genügend geweckt“ sei, außerdem die Priester mit Mißtrauen aufeinander schauten und Angst hätten, ihre Meinung auszudrücken.⁹² Diese Angst war freilich weniger eine Angst vor anderen 'Kollegen' als vielmehr die Sorge vor Strafmaßnahmen durch das jeweilige Geistliche Konsistorium, das die Redaktion und Zensur der Beiträge übernahm.

Damit ist die erste von fünf Schwierigkeiten thematisiert, die sich dem Historiker bei der Nutzung der Kirchenzeitschriften als Quellenbasis in den Weg stellen. Von einer annähernd erreichten massenmedialen Teilöffentlichkeit – im Sinne der Definition von Öffentlichkeit, wie sie Gerhards und Neidhardt vorgeben⁹³ – kann nur im

Biblioteki Ukraïny im. V. Vernads'koho).

88 *Deržavnyj Archiv Ternopil's'koi Oblasti* (künftig: DATO) f. 258.

89 *Deržavnyj Archiv Chmel'nyc'koi Oblasti* (künftig: DACO). Ergänzend auch *Kam'janec'-Podil's'kyi Istoryčnyj Muzej-Zapovidnik*.

90 *Deržavnyj Archiv Poltavskoj Oblasti* (künftig: DAPO).

91 Priester P. TROCKIJ (TROC'KYJ) O želatel'nom sodержanii Kievskich Eparchial'nych Vedomostej [Über den wünschenswerten Inhalt der Kiever Eparchie-Nachrichten]. In: *Kievskie Eparchial'nye Vedomosti* 1862, Nr. 6, 196-203.

92 Ebd.

93 JÜRGEN GERHARDS/ FRIEDHELM NEIDHARDT Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In: Müller-Doohm, Stefan/ Neumann-Braun, Klaus (Hg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*.

Rahmen der ungewöhnlichen Toleranzphase von 1904-1907 gesprochen werden. Für diese Zeitspanne immerhin ermöglicht es die starke Rücknahme der Zensur, nahezu ungefiltert Aufschluß über die Auffassungen des ukrainophilen Lagers der Geistlichkeit zu erhalten. In vielen Fällen ist nicht auszuschließen, vielmehr sogar anzunehmen, daß diese Auffassungen auch vor und nach den genannten Zeitabschnitten verbreitet waren, aber keinen schriftlichen Ausdruck finden konnten.

Aus diesen Ausführungen folgt das zweite Problem, das methodischer Natur ist. Die Texte aus den Jahren jenseits des genannten ‚Zeitfensters‘ stellen außerordentlich hohe Anforderungen an eine kritische Quellenanalyse. Sie können nur dann annähernd verstanden werden, wenn man sie ausschließlich vor dem Hintergrund dessen liest, was zu dieser Zeit gesagt werden durfte und was nicht, was üblich und was unüblich oder gar provokativ war. Der Historiker hat alle noch so feinen Töne zwischen den Zeilen der vielfach anonym schreibenden Autoren herauszulesen, um nicht die Hinweise zu übersehen, die ein ukrainisches Identitätsgefühl zum Ausdruck bringen könnten. Diese Anforderung enthält zugleich die Gefahr, übersensibel zu lesen und Dinge herauszulesen, die vom Autor selbst gar nicht intendiert waren.

Das dritte Problem ergibt sich aus der Zusammenschau der beiden vorherigen Probleme und betrifft sowohl die methodische als auch die begriffstheoretische Ebene: Wann kann unter den Umständen einer massiv eingeschränkten Öffentlichkeit von einem „Diskurs“ gesprochen werden? Welche minimale Repräsentativität ist erforderlich? Im Rahmen der vorliegenden Arbeit wurden Raum und Zeit – also der räumliche Verbreitungs- und einzelne Jahre übergreifende Verankerungsgrad – als die zentralen Kriterien festgelegt, die erlauben, von der Existenz eines Diskurses zu sprechen. Dennoch bleiben auch diese Kriterien in ihrer konkreten Auslegung relativ und können das Grundproblem der eingeschränkten Öffentlichkeit und dessen Konsequenzen nicht aufheben.

Eine vierte Schwierigkeit betrifft die Ebene der Intention der zeitgenössischen Autoren. Entsprechend der noch im Anfangsstadium befindlichen ukrainischen Nationalbewegung gehörte zunächst auch nur eine geringe Zahl der Autoren in den Kirchenzeitschriften zu solchen, die ihr Anliegen instrumentell in einem politisch-nationalen Zusammenhang sehen wollten. In manchen Fällen scheint vielmehr analog zu der von Miroslav Hroch definierten „Phase A“ von Nationalbewegungen die bloße Bewahrung der Erinnerung aus ethnologisch-historischem Interesse am eigenen Volk im Vordergrund gestanden zu haben.⁹⁴ In anderen Fällen wollte der Rückblick als Beitrag zur Diskussion zeitgenössischer Fragen verstanden werden. In wieder anderen Fällen wagten die Autoren den bewußten Einsatz ihrer Themen für nationale Zwecke.

Dennoch verhindern es die genannten Probleme nicht, aus den Texten und den darin enthaltenen Diskursen Bausteine für die Konstruktion und Fortentwicklung einer Konzeption ukrainischer Identität herauszulesen. Die Tatsache, daß es sich bei

Oldenburg 1991, 31-90; VULPIUS Ukrainische Nation und zwei Konfessionen, 248f.

94 HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung, 24f.

den analysierten Diskursen meist nur um *Bausteine* für das geistige Gerüst einer ukrainischen Nationalbewegung handelte, weist auf die letzte, hier zu thematisierende Schwierigkeit hin: Da dieselben Bausteine oft ebenfalls zur Konstruktion einer regional-„kleinrussischen“ Identität eingesetzt werden konnten, wird in der Regel nicht zwischen Diskursen mit einem exklusiv-ukrainischen und solchen mit einem multiplen Identitätsverständnis (mit einer regional „kleinrussischen“ und einer entweder national all-russischen oder imperial-rußländischen Identität) differenziert. Die Quellen können aufgrund der Probleme, die im Zusammenhang mit der eingeschränkten Öffentlichkeit thematisiert wurden, nur selten eine derart genaue Differenzierung der Identitätsverständnisse absichern. Zudem wäre die Unterscheidung gemessen am Entwicklungsstand der ukrainischen Nationalbewegung für die Zeit vor 1905 und teilweise auch für die Zeit danach noch zu früh, weil sich erst durch die Entwicklung nach 1905/06 und insbesondere nach der Februarrevolution von 1917 politische Optionen auftaten, die vorher gar nicht oder kaum vorstellbar waren. Erst für die Zeit nach Februar 1917 erscheint es daher sinnvoll, deutlich zwischen Diskursen mit regionalem (multiplem) und nationalem (exklusivem) Identitätsverständnis zu unterscheiden.⁹⁵

Um ein Mindestmaß an Repräsentativität zu erreichen, wurden für diese Arbeit je 55 Jahrgänge von wöchentlich erscheinenden Kirchenzeitschriften aus drei Eparchien ausgewertet. Die Auswahl fiel erstens auf das geistliche Zentrum der ukrainischen Eparchien, die Kiever Eparchie, zweitens auf die Poltaver und drittens auf die Podolische Eparchie.⁹⁶ Die Untersuchung der beiden zuletzt genannten Regionen bot sich an, da mit ihnen je ein typisch linksufriges Gebiet (Teil des früheren Hetmanats) und ein typisch rechtsufriges Gebiet betrachtet wird (Teil des früheren polnisch-litauischen Staates, das auch im 19. Jahrhundert noch unter starkem polnischen und jüdischem Einfluß stand). Auf die Problematik der Eparchie Cholm (Chełm) wird in dieser Arbeit nicht eingegangen.⁹⁷ Zum einen zählte diese Kirchenregion bis ins 20. Jahrhundert hinein nicht zu den klassischen „kleinrussischen“ Eparchien (weder fiel sie unter die Bezeichnung „Kleinrußland“, noch unter „Südwestliches Gebiet“ oder „Südliche Rus“), zum anderen gibt es bereits ausgiebige Untersuchungen zu diesem Thema, das mehr in das Beziehungsdreieck Russen-Polen-unierte Galizier fällt.⁹⁸

95 Eine solche Unterscheidung wird in Kapitel V vorgenommen.

96 Die Kirchenzeitschriften werden in den Fußnoten künftig wie folgt abgekürzt: KEV (*Kievskie Eparchial'nye Vedomosti*), PoltEV (*Poltavskie Eparchial'nye Vedomosti*), PodEV (*Podol'skie Eparchial'nye Vedomosti*), PravPod (*Pravoslavnaja Podolija*). Letztere ersetzte zusammen mit *Podolija* nach 1905 die PodEV.

97 Die „Cholmer (Chełmer) Frage“ beschäftigte die Gemüter mehr als ein halbes Jahrhundert lang. Cholm gehörte bis 1912 zum sogenannten „Weichselland“, wurde jedoch 1912 mit einer ukrainischsprachigen Bevölkerungsmehrheit aus dem Gebiet des polnischen Königreiches herausgelöst und zu einem eigenständigen russischen Gouvernement erhoben. Schon 1907 wurde die Cholmer Region als eigenständige orthodoxe Eparchie wiedergegründet, nachdem sie bis zur Zwangsauflösung 1875 als Eparchie der Unierten Kirche existiert hatte. Die Russisch-Orthodoxe Kirche hoffte, mit diesem Schritt jene Gläubigen für sich wiederzugewinnen, welche infolge der 1905 verkündeten Glaubensfreiheit in Scharen zur Unierten Kirche zurückgekehrt waren.

98 KLAUS KINDLER *Die Cholmer Frage 1905-1918*. Frankfurt/Main u.a. 1990; ARTHUR K. STEIN-

Die dritte Quellengruppe, die neben den Archivmaterialien und Kirchenzeitschriften eine vergleichbar untergeordnete Rolle spielt, umfaßt veröffentlichte Predigten (vor 1917: nur von Russophilen, nach 1917: auch von Ukrainophilen), polemische Streitschriften (nach Februar 1917) sowie Erinnerungen von Zeitgenossen und beteiligten Akteuren.⁹⁹

5. Der Aufbau der Arbeit

Da die Arbeit einerseits das thematische Anliegen hat, die konkurrierenden Konzeptionen nationaler Identität und ihre politischen Ausdrucksformen zu analysieren, andererseits aber den Bruch respektieren muß, der auf außen- und innenpolitischer sowie mentaler Ebene mit dem Revolutionsjahr 1917 einherging, werden systematische und chronologische Erzählweisen miteinander verflochten. Entsprechend dem Ansatz der Studie, keine Kirchengeschichte von 1860 bis 1920 präsentieren zu wollen, stehen freilich die thematischen Kriterien bei weitem im Vordergrund.

Die Untersuchung beginnt mit den Rahmenbedingungen der Russisch-Orthodoxen Kirche in den ukrainischen Gebieten. Neben einem Abriß über die wechselhaften Prägungen, welchen die ukrainischen orthodoxen Eparchien seit ihrer Existenz bis ins 19. und 20. Jahrhundert unterworfen waren, geht es in den folgenden zwei thematischen Strängen darum, die Strukturen abzustecken, innerhalb derer sich die Protagonisten der Arbeit bewegten. Zum einen bildete das Bildungswesen – und hier insbesondere die Gemeindeschule auf dem Lande – ein ideales Betätigungsfeld für Geistliche, um für ihre jeweilige Identitätskonzeption zu werben. Zum anderen hatten die angehenden Kleriker selbst geistliche Schulen und geistliche Akademien zu durchlaufen, von denen sie geprägt wurden. Derjenige Teil der russischen Regierung, der sich gegen säkulare Tendenzen des Volksbildungsministeriums sträubte, versuchte aufgrund der doppelten Bedeutung des Bildungswesens genau hier mit russifizierenden Maßnahmen anzusetzen. Der zweite thematische Strang behandelt die sozio-ökonomischen Probleme der Pfarrgeistlichkeit. Dabei werden die wirtschaftlichen Nöte sowie das

BERG The Kholm Question in the Russian Duma Period, 1906-1912: Opinion and Action. Unveröffl. Diss., Kent State University 1972.

99 Auf der russophilen Seite sind von Bedeutung die Erinnerungen des Erzbischofs EVLOGIJ (GEORGIEVSKIJ) Put' moej žizni [Der Weg meines Lebens]. 1868-1946. Vospominanija [Erinnerungen]. Paris 1947; sowie die gesammelten Predigten und Schriften von Erzbischof Antonij (Chrapovickij): Bischof NIKON (RKLICKIJ) Žizneopisanie Blažennejšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago [Lebensbeschreibung des Allerseligsten Antonij, des Metropoliten von Kiev und Galizien]. Bd. 1-4. New York 1957-1958. – Auf der ukrainophilen Seite vermitteln wichtige Einblicke die Erinnerungen von VIKTOR PRYCHOD'KO Pid soncem Podillja. Spohady [Unter der Sonne Podoliens. Erinnerungen]. München³ 1948; von VASYL' HARBA Na Zolotij Nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii 1797-1919. Istoryčna monohrafija ta spohady sučasnykiv [Auf dem goldenen Boden Podoliens. Das Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation 1797-1919. Eine historische Monographie und Erinnerungen von Zeitgenossen]. Clifton 1970 – und vor allem von OLEKSANDER LOTOC'KYJ – Storinky mynuloho [Seiten der Vergangenheit]. Bd. 1-4, Warschau 1932-39.

zunehmend angespannte Verhältnis zwischen Priester und Gemeinde als Begrenzung des Handlungshorizontes der Akteure verstanden. Beide Themenstränge sind für die ukrainischen Gebiete in der Forschungsliteratur bislang kaum oder gar nicht behandelt und werden auch hier nur in Umrissen skizziert.

Der Kern der Arbeit beginnt mit dem dritten Kapitel. Mit dem eingangs erwähnten Verbot der Bibelübersetzung ins Ukrainische und den weiteren Vorgängen, die Jahrzehnte später doch zur Veröffentlichung der ersten ukrainischen Bibel führten, wird ein Thema berührt, das für die Sprengung der orthodoxen Sakralgemeinschaft unter russischer Führung bedeutender kaum sein konnte. Dabei wird die Geschichte von den ersten Übersetzungsversuchen Moračevs'kyjs bis hin zum letzten und entscheidendem Wortduell zwischen dem Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und dem Oberprokurator des Heiligen Synods mit Hilfe von Archivdokumenten hier erstmals umfassend erzählt.

Während das dritte Kapitel das Ringen russophiler und ukrainophiler Kräfte mithin *en miniature* darlegt, stehen im vierten Kapitel die Konzeptionen und Ausdrucksformen der nationalen Identität beider Seiten als Ganzes im Zentrum. Es ist das für die Gesamtargumentation der Arbeit wichtigste und daher auch umfangreichste Kapitel. Die strenge Einteilung in eine „russophile“ und eine „ukrainophile Geistlichkeit“ erfolgt aus analytischen Gründen, steht jedoch nicht – wie weiter oben bereits betont – für ein simplifizierendes Schema, das den gesamten Klerus einem dieser zwei Pole zuordnet. Es geht lediglich um konkurrierende *Optionen* nationaler Identität, die für beide Seiten zunächst auf der diskursiven, dann auf der Ebene politischer Ausdrucksformen analysiert werden. Dem diskursiven Teil liegt vor allem die Auswertung der Kirchenzeitschriften zugrunde, während der Teil zu den politischen Ausdrucksformen weitgehend auf Archivmaterialien basiert. In dieser doppelten Betrachtung eines jeden Flügels kommt der eingangs erwähnte Ansatz der politischen Kultur-Forschung zum Tragen, Handlungsdispositionen *und* das Handeln selbst in den Blick zu nehmen.

Das fünfte Kapitel widmet sich der Phase nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches bis zur Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche. Die für diese Zeitspanne umfangreich vorliegende Sekundärliteratur erlaubt es, sich nur auf solche ausgesuchten Fragen zu beschränken, welche zur Abrundung des zentralen vierten Kapitels dienlich sind. Vor dem Hintergrund des diskursiven und realpolitischen „Schocks“, der vom Ersten Weltkrieg und den revolutionären Umwälzungen ausging und alle Zeitgenossen erfaßte, geht es nach der Betrachtung von Konzeptionen nationaler Identität, die aus darstellerischen Gründen im vierten Kapitel einen eher statischen Charakter erhalten, hier um die Frage der Fluidität von Identitäten. Es stellt sich zum einen die Frage nach Kontinuitäten und Diskontinuitäten von Diskursen wie politischen Ausdrucksformen. Zum anderen stehen die Akteure selbst im Vordergrund. Inwieweit schlossen sich jetzt Geistliche (und Laien) der einen oder anderen Seite an, die zuvor nichts mit ihr zu tun hatten? Die Betrachtung schließt mit der inneren Spaltung des ukrainophilen Lagers, an dessen Ende die Gründung einer Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche steht.

Die nach jedem Unterkapitel angefügten Zusammenfassungen erlauben dem Leser, rasch einen Überblick über die gesamte Arbeit zu erhalten. Sie werden in der Schlußbetrachtung gebündelt und nicht nur vor dem Hintergrund der großen Leitfragen dieser Arbeit beleuchtet, sondern auch in einen Kontext mit den aktuellen kirchlichen Auseinandersetzungen in der Ukraine gestellt. Indem die heutigen Streitgruppen auf die Argumentationslinien des Kirchenkampfes vom Beginn des 20. Jahrhunderts zurückgreifen, demonstrieren sie die Brisanz des weiterhin schwelenden russisch-ukrainischen Konfliktes, den die kirchliche Situation besonders anschaulich widerzuspiegeln vermag.

II. Die ukrainischen Eparchien der Russisch-Orthodoxen Kirche

Allen Homogenisierungs- und Russifizierungsbemühungen der Rußländischen Reichs- und Kirchenführung zum Trotz blieben ukrainische Spezifika bis in das 20. Jahrhundert hinein erhalten. Um diese Spezifika, um ihre Entstehung sowie ihre besondere Behandlung im Zuge russischer Reformbemühungen des 19. Jahrhunderts geht es in den folgenden drei Unterkapiteln. Die Ausführungen sollen nicht nur als Orientierungshilfe dienen, um die komplexen kirchlichen wie politischen Verhältnisse der Region zu durchschauen, die den Rahmen für die vorliegende Arbeit bilden. Darüber hinaus liegt den Darlegungen die Prämisse zugrunde, daß ohne die Kenntnis der strukturellen Besonderheiten der ukrainischen Gebiete Chancen und Risiken, Vor- und Nachteile der beiden miteinander konkurrierenden nationalen Identitätswürfe sowie ihrer politischen Ausdrucksformen, wie sie in den Kapitel III bis V behandelt werden, nicht zu verstehen sind. Ein besonderer Akzent liegt auf den außerordentlichen Anstrengungen von Reichs- und Kirchenleitung, in den ukrainischen Eparchien – und hier insbesondere in den westlichen, rechtsufrigen Kirchengebieten – Einfluß auf geistliche Bildungsstätten, auf das geistlich geleitete Volksbildungswesen sowie auf die sozio-ökonomische Lage der Pfarrgeistlichkeit zu nehmen. Diese enormen Anstrengungen entsprangen dem Bestreben, das Projekt von der Großen-Russischen-Nation zum Erfolg zu führen.

1. Die großen Strukturen

Die orthodoxe Bevölkerung in der Dnjepr-Ukraine unterstand für lange Zeit verschiedenen Kirchenherrschaften. Einige Jahrzehnte, nachdem das Moskauer Reich im Abkommen von Perejaslav (1654) und im Abkommen zum Waffenstillstand von Andrusovo (1667) die Gebiete östlich des Dnjepr inkorporiert hatte, übernahm in diesen Eparchien die Russisch-Orthodoxe Kirche die Kirchenleitung (1686). Die rechtsufrigen (westlichen) Eparchien Kiev, Podolien und Wolhynien verblieben hingegen noch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts unter der kirchlichen Obhut Konstantinopels sowie unter der weltlichen Herrschaft Polen-Litauens.¹ Es liegt nahe, daß in dieser westlichen Region der Dnjepr-Ukraine eine vom russischen Kirchenleben besonders stark unterschiedene Prägung der religiösen Traditionen, Gebräuche und kollektiven Erin-

¹ Eine Ausnahme bildete die Stadt Kiev, die im Abkommen zum Waffenstillstand von Andrusovo bereits 1667 dem Rußländischen Reich zugeschlagen worden war.

nerungen noch bis weit ins 19. Jahrhundert hinein spür- und sichtbar blieb – übte die russische Kirchenherrschaft hier doch erst seit gut einem Menschenalter ihren Einfluß aus.

Doch auch die linksufrigen Eparchien der Dnjepr-Ukraine waren im Laufe der frühen Neuzeit deutlich anders geprägt worden als die russischen Gebiete. In den Jahrhunderten vor ihrer Eingliederung in das Rußländische Reich unterlag die ukrainischsprachige orthodoxe Bevölkerung einem beständigen Kampf, den die großen Mächte Rom (via Polen/Litauen) sowie Byzanz und ab dem 15./16. Jahrhundert auch Moskau um die religiöse und mithin auch politische Vorherrschaft führten. Die Wasserscheide zwischen Ost- und Westrom verlief über die Jahrhunderte hinweg stets mitten durch die ukrainisch besiedelten Gebiete. Diese Entwicklung hat Spuren bis in die Gegenwart hinterlassen. Der brisante, erstmalige Besuch des Oberhauptes der katholischen Kirche, Papst Johannes Paul II., in der unabhängigen Ukraine im Juli 2001 und die vehementen Proteste des Moskauer Patriarchats führten erst jüngst vor Augen, daß das Ringen verschiedener Machtzentren um die Kirchenherrschaft in der Ukraine in keiner Weise abgeschlossen ist.

Mitte des 19. Jahrhunderts – zu Beginn des in dieser Arbeit betrachteten Zeitraumes – gab es acht Eparchien der Russisch-Orthodoxen Kirche, in denen ein großer Teil der orthodoxen Gläubigen zur ukrainischsprachigen Bevölkerung zählte. Es handelte sich zum einen um die drei östlich (links) des Dnjepr liegenden Eparchien Poltava, Char’kov (Charkiv) und Černigov (Černihiv), zum zweiten um die drei westlich (rechts) des Flusses liegenden Eparchien Kiev (Kyiv), Podolien und Wolhynien und drittens um die zwei südlichen Eparchien im sogenannten „Neurußland“, zu denen Ekaterinoslavl (Katerynoslav) und Cherson (mit erzbischöflichem Sitz in der Gouvernementsstadt Odessa) gehörten. Die Eparchiegrenzen fielen mit denjenigen der gleichnamigen Gouvernements zusammen.

In allen ukrainischen Siedlungsgebieten, besonders aber in den drei rechts- wie linksufrigen, dominierte im religiösen Leben ihrer Einwohner der orthodoxe Glaube. Der Anteil der ukrainischsprachigen Einwohner, die bei der Volkszählung von 1897 die Orthodoxie als ihre Konfession angaben, lag bei über 98 Prozent (die russischsprachige Bevölkerung des Reiches hing zu 95,9 Prozent dem orthodoxen Glauben an).² Insgesamt lag der Anteil der orthodoxen ukrainischsprachigen Bevölkerung an der Gesamtzahl orthodoxer Gläubiger im Rußländischen Reich mit 22 Millionen bei rund 25 Prozent, obwohl sie nur 18 Prozent der Reichsbevölkerung stellte.³ Allein diese Zahlen belegten das große Gewicht, das die ukrainischen Eparchien für die Russisch-Orthodoxe Kirche besaßen. Hinzu kam die reichsweit vergleichsweise hohe Anzahl an Kirchengebäuden und aktiven Gemeinden. Beides war eine Folge der konfessio-

2 HENNING BAUER/ ANDREAS KAPPELER/ BRIGITTE ROTH (Hg.) Die Nationalitäten des Rußländischen Reiches in der Volkszählung von 1897. Teil B: Ausgewählte Daten zur sozio-ethnischen Struktur des Rußländischen Reiches - Erste Auswertungen der Kölner NFR-Datenbank. Stuttgart 1991, 77 (Tabelle 006).

3 ANDREAS KAPPELER Kleine Geschichte der Ukraine. München 1994, 145/146.

nellen Konfrontation mit Unierten und Katholiken in den vergangenen Jahrhunderten.

In jeder Eparchie residierte ein Bischof, dem jeweils als Koadjutor am Bischofsitz und zur Verwaltung der Suffraganate ein Bischofsvikar zur Seite gestellt war. Die Eparchie von Kiev ragte insofern unter allen anderen hervor, als ihr nicht bloß ein Bischof, sondern als besondere Hinterlassenschaft der Geschichte ein *Metropolit* vorstand.⁴ Dieser Metropolitentitel steht stellvertretend für jene ukrainischen Spezifika, die dafür sorgten, daß die ukrainischen Eparchien – mit welchen Namen sie auch immer versehen wurden – auch in den Augen russischer geistlicher Kreise als etwas deutlich anderes als „Großrußland“ wahrgenommen wurden.⁵

a) Der historische Hintergrund

Einen der wenigen für alle Ostslaven gemeinsamen historischen Bezugspunkte – und daher in der Deutung besonders umstritten – bildete die Annahme des byzantinischen Christentums durch den Kiever Fürsten Wladimir (988). Ihr folgte der von Ukrainophilen des 19. Jahrhunderts mit Nostalgie erinnerte Bedeutungsverlust Kievs durch den allmählichen Zerfall des Kiever Reiches (ab der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts) und das Ringen der orthodoxen Bevölkerung um Anerkennung und Gleichberechtigung im katholischen Polen-Litauen. Als Trauma in der kollektiven Erinnerung wirkte die religiöse Spaltung durch die „Union von Brest“ (1596).⁶ Fortan bildete die ukrainischsprachige Bevölkerung eine bikonfessionelle Ethnie. Die zwei Teilungen der ukrainischen Siedlungsgebiete – zunächst zwischen Polen-Litauen und Rußland entlang des Dnjepr Mitte des 17. Jahrhunderts sowie dann zwischen Österreich und Rußland infolge der Teilungen Polens (1795) – zementierten die religiöse Spaltung durch die verschiedenen politischen Strukturen und durch die grundverschiedenen konfessionellen Kontexte, in welche die Glaubensgemeinschaften hineinwuchsen.

Unionsversuche der Römischen und Konstantinopler Kirche noch vor der Union von Brest führten zu einer weiteren Entzweiung der Sakralgemeinschaft der einstigen Kiever Rus'. Sie bildeten den Anlaß für die faktische Loslösung Moskaus vom

4 Zur Geschichte des Umgangs mit dem Metropoliten-Titel und seiner Bedeutung siehe I.1.a. und I.1.c.

5 Als „Südrußland“ wurden die ukrainischen Eparchien häufig in ihrer Gesamtheit bezeichnet, die linksufrigen als „Kleinrußland“ und die rechtsufrigen als „Südwestliches Gebiet“. Im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde die Bezeichnung „Kleinrußland“ mehr und mehr auf alle ukrainischen Eparchien ausgedehnt.

6 Mit der 1596 vollzogenen „Union von Brest“ wurde der Versuch unternommen, die seit 1054 getrennte Ost- und Westkirche zumindest innerhalb des Polnisch-Litauischen Reiches zu vereinigen. Sechs orthodoxe Bischöfe erkannten unter Beibehaltung des östlichen Ritus den Primat des Papstes an, weil sie sich davon eine rechtliche Gleichstellung der Orthodoxen mit den Katholiken versprachen. Der römische Klerus faßte die „Unierte Kirche“ als Übergangsphase zur endgültigen Latinisierung auf, während sie von der Russisch-Orthodoxen Kirche als Abspaltung angesehen wurde. Ein Teil der ukrainischsprachigen orthodoxen Bevölkerung Polen-Litauens verweigerte sich dem Beitritt zur Union. A.M. AMMAN Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte. Wien 1950; OSCAR HALECKI From Florence to Brest, 1439-1596. Rom/New York 1958; EDUARD WINTER Rußland und das Papsttum. Bd. 1. Berlin 1960.

Patriarchat Konstantinopels: Aus Protest hatte die Synode in Moskau 1448 den Erzbischof von Rjazan', Iona, ohne den Segen Konstantinopels zum neuen Metropoliten gewählt. Als kurz darauf die heilige Stadt am Bosphorus in die Hände der Osmanen fiel (1453), sahen die Russen dies als gerechte Strafe Gottes für die Annäherung Konstantinopels an die katholische Kirche an und erklärten kurze Zeit später einseitig ihre Autokephalie. Zwar konnte die von Russen geführte Kirche erst ein Jahrhundert später die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen zu diesem Schritt erzwingen (1589), doch führte die faktisch gelebte Autokephalie bereits ab dem 15. Jahrhundert zu einer erstarkenden Russisch-Orthodoxen Kirche, die allmählich eigenständige Riten entwickelte.

Die orthodoxe Kirchenprovinz *Kleinrußland* (griechisch *Mikrā Rosija*, innere oder Kleine *Rus'*) hingegen verblieb bis 1686 respektive 1795 in der Jurisdiktion Konstantinopels und genoß allein schon bedingt durch die geographische Entfernung zu ihrem Oberhaupt kirchliche Autonomie. Diese Zeit der relativen Selbständigkeit bildete in den Augen ukrainophiler Geistlicher des 19. Jahrhunderts das ‚Goldene Zeitalter‘ – den Maßstab schlechthin, auf den sie sich bezogen, wenn sie das Schicksal der ukrainisch-orthodoxen Eparchien unter der darauf folgenden Herrschaft des Moskauer Patriarchats und späteren Heiligen Synods beklagten.

Tatsächlich stellte sich auf der Synode von 1684 die Mehrheit der „kleinrussischen“ Geistlichkeit vehement gegen den Druck aus Moskau und gegen den Druck eines Teils moskauphiler Geistlicher, welche die Kiever Autonomie unter dem Konstantinopler Patriarchen im Tausch gegen die Unterordnung unter das Moskauer Patriarchat aufgeben wollten.⁷ Der russischen Seite gelang es jedoch, den Widerstand zu brechen, nachdem der Zar in einer besonderen Charta der Kiever Metropole weitreichende Privilegien zusicherte: die freie Wahl des Metropoliten (die Rolle des Patriarchen sollte auf die Erteilung des Segens begrenzt sein); die Beibehaltung eines unabhängigen kirchlichen Gerichtssystems, welches nicht dem Patriarchen unterstehen sollte; fortwährende Jurisdiktion über alle Eparchien „Kleinrußlands“ sowie über deren Bischöfe, Mönche und Klöster; Beibehaltung eines unabhängigen Bildungssystems und einer Presse; Bewahrung lokaler kirchlicher Riten und Praktiken; Wahrung aller klerikalen Reich- und Besitztümer und schließlich die Suprematie des Kiever Metropoliten (rangältester Bischof) gegenüber allen anderen Hierarchen innerhalb der Jurisdiktion des Patriarchen.⁸ Der Titel „Exarch des Patriarchen von Konstantinopel“ sollte ersatz-

7 HANS-JOACHIM TORKE Moskau und sein Westen. Zur „Ruthenisierung“ der russischen Kultur. In: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte (1996) 1, 101-120, hier 115; O.M. ŠEVČENKO Pro pidporjadkuvannja Kyivs'koj mytropolii Moskovs'komu patriarchatu naprykinci XVII st. [Über die Unterwerfung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat am Ende des 17. Jh.]. In: Ukraïns'kyj Istoryčnyj Žurnal 1 (1994), 54-61; S.A. TERNOVSKIJ Issledovanie o podčinenij Kievskoj mytropolii Moskovskomu patriarchatu. Kiev 1912; K.V. CHARLAMPOVIČ Malorossijskoe vlijanie na velikorusskiju cerkovnuju žizn' [Der kleinrußländische Einfluß auf das großrussische Kirchenleben]. Kazan 1914, 149-233.

8 ZENON E. KOHUT Russian Centralism and Ukrainian Autonomy. Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760s-1830s. Harvard University Press 1988, 57; SMOLITSCH Geschichte der Russischen

los gestrichen, stattdessen die Bezeichnung „Metropolit von Kiev, Galizien und der ganzen Rus“ in „Metropolit von Kiev, Galizien und ganz Kleinrußland“ (*Vseja Malja Rossii mitropolit Kievskij i Galicki*) umgeändert werden – da der Anspruch, die ganze Rus' zu vertreten, fortan nun dem Moskauer Patriarchen überlassen war.⁹

Die Zustimmung des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel zur Abgabe der Oberhoheit über die ukrainischen Eparchien erreichte das Moskauer Patriarchat nach Einschüchterungen und Bestechungen anderthalb Jahre später (1686). Auf diesem Rechtsakt von 1686 beruht bis heute die Zugehörigkeit der (seit 1920 nominell autonomen) ukrainisch-orthodoxen Eparchien zum Moskauer Patriarchat.¹⁰

Die zugesicherten Privilegien hatten freilich nur auf dem Papier Bestand. Zum Teil wurden sie in der Praxis gar nicht beachtet, zum Teil nach und nach offiziell abgeschafft.¹¹ Ein Jahrhundert später versuchte der Kiever Metropolit Arsenij Mohyljans'kyj in den klerikalen Bittschriften (*Nakazy*), die dem Heiligen Synod für die Gesetzgebende Kommission unter Katharina II. 1767/69 übergeben wurden, seine Ansprüche von 1686 einzufordern – darunter die Anerkennung seines Titels als „Metropolit von Kiev, Galizien und ganz Kleinrußland“ sowie das Recht auf eigene Gerichtsstrukturen – freilich vergebens, da der Heilige Synod alle Punkte, die mit der Wiederbelebung einer „kleinrussischen“ kirchlichen Autonomie in Verbindung zu bringen waren, erst gar nicht an die Gesetzgebende Kommission weiterleitete.¹²

Besonders heikel war ungeachtet dessen die Titelfrage. Zum Zeitpunkt der Unterordnung unter das Moskauer Patriarchat gehörten der Kiever Metropole noch sechs Eparchien an: zwei im Hetmanat (Kiev und Černigov) und vier in Polen-Litauen (L'viv, Luts'k, Przemysl, Mahilieŭ-Mstyslaŭ). Um 1720 jedoch hatte der Kiever Metropolit bereits alle Eparchien bis auf diejenige von Kiev verloren: Drei der vier Bischofssitze in Polen-Litauen wechselten von der Orthodoxie zur Unierten Kirche, die Eparchie von Mahilieŭ-Mstyslaŭ blieb zwar orthodox, fiel jedoch unter die direkte

Kirche, 367.

- 9 Damit wird das territoriale Verständnis von „Kleinrußland“ im 17. Jahrhundert deutlich, das sich aus russischer Sicht zu diesem Zeitpunkt noch ausschließlich auf die (linksufrigen) Gebiete des Hetmanats bezog (Poltava, Charkov). N. CARYNNYK-SINCLAIR Die Unterstellung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat. München 1970, 157 ff.
- 10 Siehe ausführlich zur Unterwerfung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat CHARLAMPOVIČ Malorossijskoe vlijanie, 149-249; IVAN VLASOV'S'KYJ Narys Istorii Ukraïns'koï Pravoslavnoï Cerkvy [Abriß der Geschichte der Ukrainischen Orthodoxen Kirche]. 4 Bde. New York 1955-1975, hier Bd. 2, 292-378; TERNOVSKIJ Issledovanie; CARYNNYK-SINCLAIR Die Unterstellung.
- 11 Siehe zur allmählichen Einmischung des Moskauer Patriarchats und späteren Heiligen Synods in die Belange der Kiever Metropole VLASOV'S'KYJ Narys istorii, 15-36.
- 12 A. DJANIN Malorossijskoe duchovenstvo vo vtoroj polovine XVIII veka (po punktam malorossijskogo duchovenstva, predstavlennym v ekaterinskiju komissiju dlja sostavlenija novago uloženijsja) [Die kleinrußländische Geistlichkeit in der 2. Hälfte des 18. Jh. (nach den Punkten der kleinrußländischen Geistlichkeit, welche sie bei der Katharinischen Kommission zur Erstellung eines neuen Gesetzbuches eingereicht hat)]. In: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii Bd. II, Nr. 8 (1904), 589-628. Zum Verhalten des Heiligen Synods KOHUT Russian Centralism, 166.

Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen. Auch der Bischof von Černigov hatte 1688 beim Zaren die direkte Unterordnung unter das Moskauer Patriarch erbeten, ähnliches geschah mit den beiden bedeutenden Klöstern bei Kiev (Mežyhirskyj und dem Höhlenkloster). Während also „Kiev, Galizien und ganz Kleinrußland“ seinen Titel zieren sollte, reichte der Arm des Metropoliten nicht mehr weiter als über die Kiever Eparchie und glich damit der Jurisdiktion eines jeden Eparchialbischofs.¹³

Dieser rapide Niedergang hatte vor allem zwei Gründe, die auch im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert noch entscheidend die Entwicklung des ukrainischen orthodoxen Kirchenlebens prägen sollten: Zum einen gab es einen großen externen politischen Druck, zum anderen eine (damit auch zusammenhängende) moskauphile Bewegung innerhalb der Geistlichkeit.¹⁴ Der externe Druck ergab sich nicht zuletzt aus den erfolgreichen Bemühungen der Römisch-Katholischen Kirche, die traditionell orthodoxen Eparchien innerhalb der Grenzen Polen-Litauens für die Unierte Kirche zu gewinnen. Der Verlust dieser Eparchien ließ die ukrainischen Orthodoxen eng an die Russisch-Orthodoxe Kirche rücken. Die mächtige Stellung des orthodoxen Zaren, der den Schutz der ‚rechtgläubigen‘ Kirche versprach, entfaltete angesichts der katholischen ‚Bedrohung‘ unter den „kleinrussischen“ Geistlichen einen Sog der Anziehung.

Zudem hatte es schon lange, selbst vor dem Aufstand des Kosakenhetmans Bohdan Chmel’nyčkyj Mitte des 17. Jahrhunderts einen Moskau-orientierten – oder kurz: russophilen – Flügel gegeben. Viele der geistlichen Würdenträger, aber auch Teile des niederen Klerus identifizierten sich zunehmend mit einer imperialen Russisch-Orthodoxen Kirche, die ihnen – besonders unter Peter I. – neue Karrieremöglichkeiten bot. Tatsächlich bestand in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts der Heilige Synod fast ausschließlich aus „kleinrussischen“ Bischöfen.¹⁵ Diese – dem Zustand des späten 19. Jahrhundert diametral entgegengesetzte – Entwicklung hing vor allem damit zusammen, daß der damalige Bildungsstand in den ukrainischen Eparchien das russische Niveau bei weitem überragte. Ukrainische Hierarchen absolvierten fast ohne Ausnahme das von Petro Mohyla begründete angesehene Kiever Kollegium (seit 1701 Akademie), für das es lange Zeit in Rußland kein Äquivalent gab. Während Peter I. dem russischen Mönchtum und Episkopat mißtraute, weil er in ihnen eher ungebildete Gegner seiner Reformen und Anhänger des Patriarchats sah, das er abzuschaffen gedachte, kamen ihm die gelehrten „Kleinrussen“ für seine Ziele gerade recht: Zum hohen Bildungsstand gesellte sich der für ihn günstige Umstand, daß es unter den ukrainischen Bischöfen in der Regel keine Anhänger des Patriarchats gab, da die linksufrigen ukrainischen Eparchien ja selbst erst wenige Jahre zuvor dem Moskauer Patriarchat untergeordnet worden waren.¹⁶

13 VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 8-36, bes. 15.

14 KOHUT Russian Centralism, 58.

15 IGOR SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 1700-1917. I. Bd. Leiden 1964, 389-392, hier 390.

16 Zur Bedeutung der kulturellen „Ruthenisierung“ vor und während Peter I. siehe TORKE Moskau und sein Westen, bes. 118ff.

Erst mit dem *Ukaz* von 1754 nahm die Personalpolitik eine Wende. Der Heilige Synod erhielt die Anweisung, fortan nicht nur „Kleinrussen“, sondern auch „Großrussen“ als Vorsteher von Klöstern und als Bischöfe vorzuschlagen. Vor allem Katharina II., die bei ihren Säkularisierungsplänen auf heftige Widerstände bei ukrainischen Bischöfen gestoßen war, machte es sich zum Grundsatz, die Bischofsstühle mit Russen zu besetzen.¹⁷ Es setzte eine Entwicklung ein, an deren Ende im 19. Jahrhundert eine nahezu vollständig von gebürtigen Russen gelenkte Russisch-Orthodoxe Kirche in den ukrainischen Gebieten stehen sollte.

Zwar war unter Peter I. und den ihm nachfolgenden Zaren der Einfluß ukrainischer Geistlicher und deren Beteiligung an der kirchlichen wie weltlichen Politik – wie gezeigt – noch außerordentlich groß.¹⁸ Doch mit dem Verlust der kulturell-geistlichen Selbständigkeit ging ein staatlich organisierter Niedergang der ukrainischen Kultur und des Geisteslebens einher, dessen Folgen bis in die jüngste Zeit nachwirken. Obwohl im Vertrag von 1685/86 festgelegt worden war, daß der Kiever Metropolit das Recht auf freien Buchdruck behalten dürfe, befahl der russisch-orthodoxe Patriarch Ioakim bereits 1689, daß fortan jedes Buch zuerst der Moskauer Zensur vorgelegt werden müsse, bevor es in Kiev gedruckt werden dürfe. Hintergrund war der Vorwurf, von der (russisch-) orthodoxen Lehre abweichende Auffassungen verbreitet zu haben.¹⁹ Ein Jahr später ging der Patriarch einen Schritt weiter und erzwang vom Kiever Metropolit und dem dortigen Klerus eine Erklärung, wonach sie sich der Moskauer Lehre unterzuordnen hätten.

Die Maßnahmen spiegelten die Bemühungen der russischen Geistlichkeit, sämtliche, in ihren Augen vom Katholizismus verdorbene, ukrainisch-orthodoxe Einflüsse abzuwehren: Bücher, die auch außerhalb der rechtsufrigen ukrainischen Gebiete vertrieben und verkauft werden sollten, durften nur noch im Stil der Moskauer Sprache und Orthographie gedruckt werden. Büchern im ukrainischen Sprachstil wurde die Einfuhr nach Moskau grundsätzlich verboten.²⁰ Auf der Moskauer Kirchensynode von 1690 ließ der Patriarch zudem fünfzehn Bücher ukrainischer Geistlicher verdammen – darunter so bedeutende Werke wie die von Petro Mohyla, Lazar Baranovyč und Symeon Polac'kyj.²¹ Hintergrund war stets der Vorwurf, in dieser Literatur finde sich Gedankengut des Papstes und der Römisch-Katholischen Kirche.²²

Die Grundlagen für die größten Veränderungen des religiösen Lebens legte Peter I. Die während seiner Herrschaft unternommenen Maßnahmen spiegelten das Bestreben eines frühabsolutistischen Herrschers wider, die Staats- und Gesellschaftsstruktur im

17 SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 1. Bd., 391.

18 Zum bedeutenden Einfluß ukrainischer Geistlicher siehe VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. 3, 108-174 und CHARLAMPOVIČ Malorossijskoe vlijanie, Kap. V-XII.

19 VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. 3, 54.

20 Ebd. 56.

21 TORKE Moskau und sein Westen, 117; OSYP ZINKEVYČ / ANDREW SOROKOWSKY A Thousand Years of Christianity in Ukraine. An Encyclopedic Chronology. New York u.a. 1988, 154.

22 VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. 3, 55.

ganzen Imperium zu rationalisieren und zu vereinheitlichen.²³ Dieser Grundgedanke wurde im ukrainischen Fall besonders drastisch angewandt, nachdem Hetman Ivan Mazepa versucht hatte, eine Koalition mit dem schwedischen Herrscher Karl XII. gegen Peter I. einzugehen: Nach dem russischen Sieg bei Poltava 1709 ließ der Zar nicht nur die politische Autonomie des Hetmanats drastisch verringern, sondern griff auch in erheblichem Maße in das religiöse Leben ein. Der entscheidende Hebel für Peters Unifizierungspolitik innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche war die Abschaffung des Patriarchats und die Einführung des Heiligen Synods als einer vom Staat abhängigen und ihm vollständig unterworfenen Kirchenverwaltung.

b) Die Kirchenleitung und das Staat-Kirche-Verhältnis seit Peter I.

Mit der Annahme des Glaubens aus Byzanz im 10. Jahrhundert übernahm Fürst Wladimir für die ostslawischen Gebiete die Tradition eines Staat-Kirche-Verhältnisses, das von dem Ideal der *Symphonia*, von Harmonie *zwischen* und Einheit *von* Staat und Kirche ausging. De facto hatte sich jedoch bereits im 6. Jahrhundert unter Kaiser Justinian ein Verhältnis herausgebildet, wonach die Kirche auf rein geistliche Aufgaben beschränkt und staatlichen Interessen klar untergeordnet blieb.²⁴ Die staatliche Dominanz gegenüber der Kirche setzte sich – im scharfen Gegensatz zu Westeuropa – auch im Kiever und Moskauer Reich durch und erhöhte die Gefahr, daß die orthodoxe Kirche für staatlich-politische Ziele instrumentalisiert werden konnte.

Erst Peter I. machte von dieser Möglichkeit jedoch institutionell Gebrauch. Im Januar 1721 ließ der Zar das jahrelang nicht mehr wiederbesetzte Patriarchat von Moskau abschaffen und ersetzte es durch den Heiligen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Gründung des Heiligen Synods – anfangs noch „Geistliches Kollegium“ genannt, später „Heiligster Dirigierender Synod“ (*Svjatejšij Pravitel'stvujuščij Sinod*) – als einer staatlichen Institution ließ die Russisch-Orthodoxe Kirche im Petersburger Reich zu einem Bestandteil der staatlichen Verwaltung werden.²⁵ Mit der Übertragung der Aufgaben an den Heiligen Synod, über die Reinheit von Glauben und Sittlichkeit zu wachen, Häresien zu bekämpfen, für eine „korrekte“ Ikonenmalerei zu sorgen, gottesdienstliche Texte zu verfassen, Bücher für die Gottesdienste zu verbessern sowie vor allem die geistliche Zensur zu übernehmen – um nur einige wesentliche Aufgaben zu nennen – schuf sich der Staat die Möglichkeit, in die innersten geistlichen Berei-

23 Häufig werden Peters Maßnahmen aus einem nationalen Blick verfehlt als „anti-ukrainisch“ beschrieben. Siehe z.B. den Tenor bei VLASOV'S'KYJ Narys istorii und bei SOROKOWSKY/ZINČENKO A Thousand Years.

24 Zum Staat-Kirche-Verhältnis sowie zum Verständnis der orthodoxen Kirche überhaupt siehe die knappe Einführung von HANS-GEORG BECK Byzanz und unsere Zeit. Welche Spuren hinterließ es in Europa? In: Südosteuropa-Mitteilungen 25 (1985) 1-2, 3-14. Daneben KONRAD ONASCH Einführung in die Konfessionskunde der Orthodoxen Kirchen. Berlin 1962; HANS-DIETER DÖPMANN Die Orthodoxen Kirchen. Berlin 1991.

25 Aus Gründen der besseren Lesbarkeit wird in dieser Arbeit nur abgekürzt vom „Heiligen Synod“ die Rede sein.

che vorzustoßen. Die Einführung des Staatskirchentums bedeutete daher sowohl für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche als auch für die persönliche Stellung des Kaisers gegenüber der Kirche eine grundlegende Veränderung.²⁶

Innerhalb dieser neu geregelten Beziehungen lassen sich über die Jahrzehnte hinweg verschiedene Stufen der Abhängigkeit der Kirche vom Staat ausmachen. Gradmesser war der allmähliche Machtzuwachs des 1722 eingeführten Oberprokurors, der in den Sitzungen des Heiligen Synods gleichsam als ‚Auge‘ und ‚Anwalt‘ des Zaren walten sollte. Die erste Phase reichte bis zum Anfang des 19. Jahrhunderts, als die Oberprokurore von den Möglichkeiten ihrer Machtposition noch relativ wenig Gebrauch machten und machen konnten, und der Heilige Synod noch in direkten Beziehungen zum Herrscher selbst stand.

Die zweite Phase reichte vom Anfang des 19. Jahrhunderts bis zum Ende der Synodalperiode 1917. In ihr nahm der direkte Kontakt zwischen dem Zaren und dem Gesamtgremium des Heiligen Synods rapide ab, stattdessen wurde der Oberprokurator als bevollmächtigter Vertreter des Herrschers gleichzeitig zum alleinigen Repräsentanten des Heiligen Synods. Ihm allein war es fortan vorbehalten, dem Zaren Berichte über Kirchenangelegenheiten vorzulegen. Obwohl die Machtbefugnisse des Oberprokurors gegenüber der Kirche jeder genauen rechtlichen Definition entbehrten, begannen sie, faktisch denen eines Ministers zu gleichen. Tatsächlich legte der Zar in einem *Ukaz* von 1835 fest, daß der Oberprokurator über die Angelegenheiten der Kirchenverwaltung auch im Komitee der Minister sowie im Reichsrat berichten solle. Dies machte ihn faktisch zum Mitglied des Ministerkomitees.²⁷

Gegenüber dem Heiligen Synod nahm der Oberprokurator nun eine bei weitem überlegene Stellung ein. Hatten die Eparchialbischöfe bislang dem Heiligen Synod über das Eparchieleben berichtet, so mußten ab 1807 die Berichte beim Oberprokurator eingereicht werden. Zudem unterstand dem Oberprokurator seit 1817 die gesamte Eparchialverwaltung sowie die Verwaltung der geistlichen Schulen.²⁸

Die Amtszeit des Zaren Nikolaus I. (1825-1855) brachte sowohl für den Charakter der Russisch-Orthodoxen Kirche im Reich als auch für die Funktion des Oberprokurors wichtige Veränderungen: Zum ersten Mal nannte Volksaufklärungsminister S. Uvarov 1833 drei Grundprinzipien, die für das Rußländische Reich maßgeblich sein sollten: Orthodoxie, Autokratie und *Narodnost*.²⁹ Auch wenn damit anfänglich gera-

26 SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 133.

27 Ebd. 204.

28 Ebd. 164ff, 191-220, bes. 191/192.

29 *Narodnost* läßt sich nur schwer ins Deutsche übersetzen, da sich die Begriffssemantik im Laufe der Zeit veränderte und zudem kontextgebunden war. In diesem konkreten Falle wäre wohl „Volkstümlichkeit“ die naheliegendste Übersetzung, doch trifft auf später datierte Zitate innerhalb dieser Arbeit eher die Übersetzung „Nationalität“ zu. Der Terminus *narodnost* wurde erstmals 1819 von Fürst P.A. Vjazemskij in einem Brief an A. Turgen'ev gebraucht. (Abgedruckt in Auszügen und deutscher Übersetzung in: FRANK GOLCZEWSKI/ GERTRUD PICKHAN (Hg.) Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte. Göttingen 1998, 132.) Während die Bezeichnung zunächst einen neu zu prägenden literarischen Stil kennzeichnen sollte, der sich an den

de noch nicht die Verknüpfung des ‚Russisch-Sein‘ mit dem ‚Orthodox-Sein‘ vollzogen, sondern lediglich eine „zwanglose Befruchtung“ anderer Völker durch die russische Kultur (Uvarov) beabsichtigt sein sollte, gewann die Verbindung dieser Wortpaare in der Öffentlichkeit doch zunehmend an Popularität.³⁰ Wie die im Kapitel IV folgende Analyse russophiler Diskurse des ausgehenden 19. Jahrhunderts deutlich macht, wurden „Rußland“ und „Orthodoxie“ in den ukrainischen Gebieten als vormalig zwei Konzepte mehr und mehr zu einem einzigen vereint und spätestens ab der Jahrhundertwende als begriffliche Einheit dafür genutzt, um mit der Russisch-Orthodoxen Kirche als Instrument die ukrainischsprachige Bevölkerung zu russifizieren.

Die Einsetzung von N.A. Protasov (1836-1855) zum Oberprokurator führte zu einer weiteren wichtigen Veränderung – der abschließenden Umwandlung der Funktion des Oberprokurators zum alleinigen Leiter der gesamten Kirchenverwaltung. Noch in seinem Amtsantrittsjahr ließ Protasov eine eigene Kanzlei gründen (Kanzlei des Oberprokurators), welche fortan zu allen kirchlichen Angelegenheiten Entscheidungsvorlagen erarbeitete, die anschließend vom Heiligen Synod abgezeichnet werden durften.³¹ 1841 erhielt er die Zustimmung des Zaren zu einem neuen „Statut der geistlichen Konsistorien“. Damit verwandelten sich die Kirchenvertretungen in jeder Eparchie in eine Art Abteilungseinheit des Petersburger Ministeriums. Bischöfe wurden zudem angewiesen, die Gemeindepriester unter genauer Beobachtung zu halten und dem Oberprokurator über alle Vorfälle, in die Mitglieder der niederen Geistlichkeit verwickelt waren, Bericht zu erstatten. Zusammen mit der Auswertung von Polizei- und Agentenberichten war das Kontrollwesen so perfektioniert, daß selten Bedeutendes auf irgendeiner kirchlichen Ebene des Reiches geschehen konnte, ohne daß es nicht dem Oberprokurator zu Ohren kam. Drangen Nachrichten zu Protasov, die ihn zum Handeln veranlaßten, so war der einstige Generalmajor dafür berüchtigt, seinen Anordnungen mehr militärischen als geistlichen Charakter zu verleihen.³²

Ausdrucksformen des „einfachen Volkes“, d.h. der Folklore orientierte, erhielt der Begriff mit der Zeit eine politisch-nationale Konnotation. Diese Wandlung der Begriffssemantik ging mit jener des Begriffs *narod* („Volk“) einher. Aufgrund der Übersetzungsschwierigkeit wird in dieser Arbeit durchweg die russische Bezeichnung beibehalten. Siehe als Einführung in die Problematik MAUREEN PERRIE *Narodnost’: Notions of National Identity*. In: Kelly, Catriona / Shepherd, David (Hg.): *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*. Oxford 1998, 28-36; NATANIEL KNIGHT *Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost’ and modernity in Imperial Russia*. In: Hoffmann, David L./ Kotsonis, Yanni (Hg.): *Russian Modernity: Politics, Knowledge, Practices*. New York 2000, 41-65; ANDREAS RENNEN *Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich, 1855-1875*. Köln, Weimar, Wien 2000, 44f.

- 30 CYNTHIA H. WHITTAKER *The Ideology of Sergei Uvarov: An Interpretive Essay*. In: *The Russian Review* 37 (1978), Nr. 1, 158-176, DAVID B. SAUNDERS *Historians and Concepts of Nationality in Early Nineteenth-Century Russia*. In: *Slavic East European Review* 69 (1982), Nr. 1, 44-62; PERRIE *Narodnost’*, 28-36.
- 31 Zur Bedeutung der neuen Kanzlei und zur Machterweiterung des Oberprokurators GREGORY FREEZE *The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform*. Princeton 1983, 18.
- 32 DAVID W. EDWARDS *The System of Nicholas I in Church-State Relations*. In: Nichols, Robert/ Stavrou, Theofanis: *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. Minneapolis 1978, 154-169.

Disziplin und widerspruchslose Unterwerfung blieben freilich auch für Protasovs Nachfolger Leitbilder.³³ So erlebte Metropolit Evlogij (Georgievskij) – Bischof von Chelm und Synodsmitglied – die Sitzungen des Heiligen Synods im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts nicht viel anders als die Zeitgenossen Protasovs:

„(...) und der Oberprokurator lenkte die Tätigkeit des Synods nach den Direktiven, die er erhielt, ohne die Stimme der Kirche zu beachten. Der Synod war machtlos, konnte seine Stimme nicht erheben und hatte sich dies auch längst abgewöhnt. Das Staatsprinzip erstickte alles. Das Primat der weltlichen Gewalt erdrückte die Freiheit der Kirche von oben bis unten.“³⁴

Unter den Nachfolgern Protasovs ragte bis zum Ende der Synodalperiode vor allem K.P. Pobedonoscev (1880-1905) heraus. Er hatte sein Amt nicht nur bei weitem am längsten inne, sondern stand mit seiner konservativen und reformfeindlichen Haltung wie kein anderer für den Stillstand des Regimes im ausgehenden Zarenreich und für die Verkrustung des orthodoxen Kirchenlebens. Zudem verstand er es, durch ständige Versetzungen der Bischöfe in Abständen von zwei bis drei Jahren eine Annäherung von Geistlichkeit resp. Kirchenvolk und Bischöfen sowie ein Auftreten populärer Persönlichkeiten und erfahrener Kirchenpolitiker in der Hierarchie zu verhindern. Während sein Vorgänger D.A. Tolstoj (1865-1880) noch mit manchen Neuerungen dem Wohle der geistlichen Schulen und der Pfarrgeistlichkeit gedient hatte, stellte Pobedonoscevs Amtszeit einen Einschnitt eigener Art dar: Unter ihm wurde die moralisch-religiöse Erziehung des Volkes jetzt auch der politisch-staatlichen Ideologie angepaßt – und dies bedeutete in erster Linie die Anpassung an eine zutiefst konservative, monarchistische und zugleich russisch-nationale Ideologie.³⁵

c) Auswirkungen auf die ukrainischen Eparchien

Auf die ukrainischen Eparchien hatten die Veränderungen seit Peter dem Großen großen Einfluß. Gemäß dem neuen Geist der staatlichen Unterordnung der Kirche und der Unifizierung all seiner Einheiten konnte in der 1721 erlassenen neuen Kirchenverfassung (das „Geistliche Regelement“) von Autonomie-Rechten einer Kiever Metropole oder von Privilegien des Kiever Metropoliten keine Rede mehr sein. Zwar gab es immer wieder Stimmen, die es wagten – wie im Laufe des 18. Jahrhunderts Erzbischof Varlaam Vonatovyč – öffentlich die alten Rechte für die Kiever Metropole einzufordern. Doch trafen sie auf wenig Gehör und wurden zumeist harsch bestraft.³⁶

33 SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 205ff.

34 Mitropolit EVLOGIJ (GEORGIEVSKIJ) Put' moej žizni. Vospominanija [Mein Lebensweg. Erinnerungen]. Hg. nach seinen Erzählungen von T. Manuchina. Paris 1947, 195.

35 SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 211/212; FREEZE The Parish Clergy, 409-448; ROBERT F. BYRNES Pobedonostsev. His Life and Thought. Indiana University Press 1968, 165-209; ANDREAS KAPPELER Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 1993, 228.

36 ZINKEWYCH/ SOROKOWSKI A Thousand Years, 162.

Nach der 1730 erfolgten Verhaftung von Erzbischof Vonatovyč' verboten die russischen Behörden sogar gänzlich die Wahl eines neuen Metropoliten für Kiev. Fortan ernannte der Heilige Synod die Kandidaten und duldete für kurze Zeit (bis 1742) nur den Titel des Erzbischofs. Wenig später schaffte das oberste Kirchengremium die Regel ab, wonach der Metropolit von Kiev sein Amt nach seiner Ernennung lebenslang ausführen durfte. Stattdessen hielt nun auch im Metropolitsitz von Kiev die bei gewöhnlichen Bistümern bereits übliche Versetzungspolitik Einzug.

Zudem wurden Verbote ukrainischer Bücher ausgeweitet: Fortan durften Bücher überhaupt nur noch dann in den linksufrigen ukrainischen Gebieten gedruckt werden, wenn sie bis ins Detail der damals gebräuchlichen *russischen* Orthographie folgten – und zwar auch, wenn sie nur für den ukrainischen Sprachraum bestimmt waren. Dasselbe Prinzip ordnete der Heilige Synod für alle kirchenslavischen Gebets- und Liturgiebücher an. Nicht nur die dort verwendete Sprache, sondern auch die in ihnen niedergelegte gottesdienstliche Praxis sollte in vollständige Übereinstimmung mit den Riten und Praktiken der orthodoxen Kirche in Zentralrußland gebracht werden.³⁷ Dies bedeutete, daß das Kirchenslavische in der Liturgie nur noch mit russischer Aussprache gelesen werden sollte, woran man sich freilich vielerorts nicht hielt. Dorfpriester wurden im Laufe des 18. Jahrhunderts immer wieder angehalten, ihre Predigten nicht länger auf Ukrainisch zu halten.³⁸

Am stärksten wirkte sich für die ukrainischen Eparchien das neu geschaffene Staat-Kirche-Verhältnis unter Katharina II. (1764-1796) aus. In drei Schritten legte sie die Grundlage für die abschließende Homogenisierung der ukrainischen Kirchengebiete mit den übrigen Eparchien des Rußländischen Reichs: mittels der *Territorialreform*, der *Säkularisierung* und der *Reform des geistlichen Bildungswesens*. Die *Territorialreform* von 1784 glich die alten Eparchiegrenzen den Grenzen der durch die Reform von 1775 neu gebildeten Gouvernements an: Nach dem Willen säkularer Autoritäten wurden damit manche Eparchien geteilt, andere zusammengelegt, um weltlichen Praktikabilitätskriterien zu genügen. Am Ende entsprachen die Grenzen der Eparchien exakt denen der Gouvernements. Zudem ließ der Heilige Synod auf Anweisung Katharinas II. bereits 1770 die Bezeichnung des Kiever Metropoliten („Metropolit von Kiev, Galizien und ganz Kleinrußland“) ein weiteres Mal reduzieren: „Kleinrußland“ wurde ganz gestrichen, so daß der Metropolit auch vom Titel her nur mehr auf die Herrschaft über die Kiever Eparchie begrenzt wurde.³⁹ („Galizien“ blieb zwar im Titel bestehen, stellte jedoch keine reale Kirchenherrschaft dar, da sich das Gebiet nach der Teilung Polens unter österreichischer Herrschaft befand). Das einzige Privileg, das Kiev bis 1917 von allen anderen Bistümern noch unterschied, war die ständige Mitgliedschaft ihres Metropoliten im Heiligen Synod – auch wenn dieser dort keine

37 VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 60f.

38 Ebd. 70.

39 Erzpriester PETR ORLOVSKIJ (Orlovs'kyj) Isključenie iz titula mitropolitov kievskich slov „mitropolit vseja malyja Rossii“ [Die Herausnahme der Wörter „Metropolit von ganz Kleinrußland“ aus dem Titel der Kiever Metropoliten]. In: KEV 1894 Nr. 18, 546-552.

besonderen Rechte besaß und nicht wie der Moskauer Metropolit und der Exarch von Georgien als Leiter einer Synodalfiliale galt.

Dieser Schritt sowie die wenig später folgende *Säkularisierung* ließen sich in den ukrainischen Eparchien ab dem Zeitpunkt relativ einfach durchsetzen, zu dem die Zarin die traditionellen Verwaltungs- und Militärstrukturen des Hetmanats abgeschafft hatte. Mit diesem Schritt nämlich erreichte sie, daß eine fortwährende Sonderstellung der ukrainischen Kirchengebiete als Anomalie erscheinen mußte. Während Katharina II. die ukrainischen Gebiete von der 1764 erfolgten reichsweiten Säkularisierung noch verschont hatte, verkündete sie im Jahr 1786, daß es nun „angemessen“ sei, auch in der Frage der Säkularisierung die „notwendige Einheitlichkeit“ herzustellen.⁴⁰

Säkularisierung bedeutete weit mehr als die Konfiszierung aller Reichtümer und Einkommensquellen der Kirche. Da die Kirche fortan ihr Personal nicht mehr selbst bezahlen konnte, wurden Kirchenbauern zu Staatsbauern. Zudem hing ab sofort jeder Bischof und jede Kirchenschule von Gehältern bzw. Zahlungen des Staates ab. Damit einher ging eine Zunahme an staatlicher Kontrolle. Selbst der Gemeindepriester blieb nicht verschont. Zwar erhielten die Priester noch keine staatlichen Gehälter, doch wurde ihr Einkommen zunehmend durch Quellen abgesichert, die den Priester unabhängiger vom Gemeindevillen und damit eine Anbindung an staatliche Interessen leichter machte: 1778 wurde vom Staate aus jeder Gemeinde eine feste Menge an Land, Wiesen und Obstgärten zugeordnet, die zum Unterhalt der Kirche und des Priesters beitragen sollten. Ein noch deutlicheres Zeichen für den verstärkten Staatseinfluß wurde mit der Zuteilung von exakten Kenngrößen für die Anzahl von Priestern, Diakonen und anderen Kirchenbediensteten pro Gemeinde gesetzt, die nicht überschritten werden durften.

Schließlich ließ Katharina II. mit Zustimmung des Heiligen Synods auch den Weg zur Priesterweihe erheblich verändern. Während nach langjähriger ukrainischer Tradition die Gemeinden ihre Priester selbst gewählt hatten⁴¹ – meist einen lokalen Kantor oder einen Studenten der Kiever Geistlichen Akademie – und der örtliche Bischof lediglich die Ordinierung vornehmen durfte, mußte ab 1778 der Priesterkandidat die Zustimmung des örtlichen Bischofs erhalten. Zwar behielt die Gemeinde vorerst noch das Recht, jemanden zur Ernennung vorzuschlagen, aber dieses Vorschlagsrecht wurde jetzt an feste Kriterien gebunden: Der Priesterkandidat mußte den Abschluß einer Bildungseinrichtung vorweisen (mindestens eines geistlichen Seminars), er durfte

40 KOHUT Russian Centralism, 226. In den „südwestlichen Gouvernements“, die erst nach der Teilung Polens an das Rußländische Reich fielen, erfolgte die Säkularisierung gar erst 1842-43. KLYMOV Pravoslav'ja v Ukraïni pislja prylučennja Kyïvs'koï mytropoliï do skladu Moskovs'koï patriarchii (XVIII-XIX st.) [Die Orthodoxie in der Ukraine nach der Einordnung der Kiever Metropole in den Bestand des Moskauer Patriarchats]. In: Istorija pravoslavnoï cervky v Ukraïni: zbirka naukovych prac'. Kiev 1997, 158-244, hier 216.

41 Die Gemeindeordnung war in den ukrainischen Eparchien stärker als in Rußland ausgebaut. Die Gemeinde (*parochija*) betrachtete die Wahl ihrer Kleriker als ihr unveräußerliches Recht und prüfte die Qualifikation der Bewerber weitaus strenger, als dies in Rußland üblich war. SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 431.

nicht steuerpflichtig sein (konnte folglich nur ein Adliger oder bereits ein Geistlicher sein) und er mußte einen „guten moralischen Charakter“ haben.⁴² Dieses neue Verfahren führte nicht selten dazu, daß Bischöfe Priester an der Gemeinde vorbei ernannten und ordinierten.

Daß diese einschneidenden Veränderungen auf wenig Opposition stießen, hing nicht zuletzt mit dem Kiever Metropoliten Samuil Myslavs'kyj (1783-1796) zusammen. Als Bischof ukrainischer Herkunft und zugleich integrationsfreundlich eingestellter Prälat war er der ideale Verbündete für Katharinas Vorhaben. An seinem Beispiel läßt sich nachvollziehen, daß die Veränderungen im ukrainischen Kirchenleben keineswegs nur das Ergebnis administrativer Zentralisierung und sprachlich-kultureller Russifizierung seitens des (rußländischen) Staates und der Russisch-Orthodoxen Kirche waren.⁴³ Vielmehr führte die imperiale Kooptierung von Eliten auch im kirchlichen Bereich dazu, daß ukrainische Geistliche an oberster Stelle der russisch-orthodoxen Kirchenführung an der Einführung imperialer Normen mitarbeiteten. Unter ukrainischen Kirchenhistorikern finden sich häufig Urteile, die diesen Personen Schwächung, wenn nicht sogar „Verrat ukrainischer Positionen“ vorwerfen.⁴⁴ Problematisch ist an derartigen Formulierungen vor allem, daß mit ihnen nationale Kategorien des 19. und 20. Jahrhunderts für eine Zeit eingeführt werden, in der die oberste politische Loyalität (zumindest im ostslavischen Raum) noch nicht der jeweils zur Identifikation gewählten Nation, sondern der Dynastie bzw. dem Herrscher galt.⁴⁵

Der Kiever Metropolit Samuil Myslavs'kyj jedenfalls begrüßte nicht nur die Territorialreformen und setzte sich in seinen Predigten für Gehorsam gegenüber den Säkularisierungsmaßnahmen ein.⁴⁶ Er gab auch wesentliche Impulse, um in der *Ausbildung* der Gemeindepriester reichsweit ein einheitliches System zu etablieren. Die Beschneidung des Rechts ukrainischer Gemeinden, sich ihre Priesterkandidaten nach Gutdünken selbst auszusuchen – eines der großen Themen in der ukrainischen Reformbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts – zugunsten strenger Bildungskriterien sowie stärkerer Einflußmöglichkeiten für den örtlichen Bischof war wesentlich auf Myslavs'kyj zurückzuführen.⁴⁷ Daneben beabsichtigte er, die Kiever Geistliche Aka-

42 KOHUT Russian Centralism, 231.

43 Zur Definition des Begriffes „Russifizierung“ und seinen Schattierungen siehe das Einleitungskapitel.

44 Siehe beispielsweise VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. 3, 38.

45 Vielversprechender als die Frage nach Treue oder Verrat ist daher für die Forschung die Frage, ob und inwiefern einzelne Nationalitäten oder Bevölkerungsgruppen im 18. Jahrhundert von Zentralisierungs- und rußländisch-imperialen Homogenisierungsmaßnahmen auch profitieren konnten. EDWARD C. THADEN Interpreting History: Collective Essays on Russia's Relations with Europe. New York 1990, 228. Zwar ist hier nicht der geeignete Rahmen, um dies für den ukrainischen Fall zu untersuchen, doch sei beispielsweise auf die Studie von Charlampovič verwiesen, in welcher Einfluß und Wirkung der „kleinrussischen“ Geistlichkeit bei ihrer Integration in die Russisch-Orthodoxe Kirche ausführlich gewürdigt werden. CHARLAMPOVIČ Malorossijskoe Vlijanie. VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd.3, Kap. III.

46 KOHUT Russian Centralism, 225 und 230.

47 Dazu auch JOHN D. KLIER Catherine II. In: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Hg. v. Paul D. Steeves. Bd. 5, Academic International Press 1993, 72-84.

demie von einer nichtständischen, allgemein ausbildenden Einrichtung zu einer „rein geistlichen“ oder „ständischen Lehr- und Erziehungsanstalt“ zu machen.⁴⁸

Neben der Erhöhung des allgemeinen Bildungsstandards ging es Myslavs'kyj schließlich darum, die „Reinheit der russischen Sprache“ in den ukrainischen Eparchien herzustellen. Er zeigte sich entsetzt von der Sprachmischung aus Ukrainisch, Polnisch und Lateinisch, die er in der gesprochenen wie schriftlichen Sprache der Akademie-Studenten festzustellen meinte. Auf Anweisung des Metropoliten Myslavs'kyj erfolgte die Vorschrift, daß der Unterricht fortan „in Übereinstimmung mit dichterischen Büchern“ erfolgen müsse, die in Moskau publiziert wurden, und Gebetsbücher den Regeln des Gelehrten Lomonosov zu entsprechen hätten.⁴⁹ Auch diese Vorhaben entsprachen nicht so sehr einem russisch-nationalen Geist des 19. Jahrhunderts. Vielmehr waren sie Ausdruck eines rußländisch-imperialen Denkens des aufgeklärten 18. Jahrhunderts, welches am ehesten durch die Schlagwörter Rationalisierung, Zentralisierung, Vereinheitlichung und Kameralismus zu charakterisieren ist, verbunden mit dem allgemeinen Anliegen der Zeit, wirksam und „wohltätig“ zu regieren.⁵⁰

Mit Myslavs'kyjs Nachfolger Y. Malyckyj (1796-1799) wurde zum letzten Mal ein Bischof ukrainischer Herkunft zum Inhaber des Kiever Metropolitenstuhl ernannt. Nach seinem Tod berief der Heilige Synod den Rumänen Gavriil Banulesko-Bodoni (1799-1803), der im ähnlichen Geist wie Myslavs'kyj verkünden ließ, daß alle noch bestehenden Unterschiede zwischen den russischen und ukrainischen Eparchien zu eliminieren seien. Neben der Anpassung des äußeren Erscheinungsbildes an den russischen Klerus wurde 1800 auch der ukrainische Architekturstil (kosakischer Barock oder Rokoko) verboten. Kirchen und Kapellen mußten fortan im einheitlich russischen Stil erbaut werden.⁵¹ Dieser Geist blieb auch für alle folgenden, nunmehr ausschließlich russischen Metropoliten handlungsleitend – freilich im Laufe des 19. Jahrhunderts mit einem zunehmend russisch-national geprägten Vorzeichen.⁵²

Angesichts dieser relativ geradlinig verfolgten Politik der Angleichung und späteren Russifizierung der ukrainischen Eparchien vom Ende des 17. bis in das 20.

48 SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 559; MAKARIJ (BULGAKOV) Istorija Russkoj Cerkvy [Die Geschichte der Russischen Kirche]. Bd. 12, St. Petersburg 1883, ²1910, 108.

49 KOHUT Russian Centralism, 233.

50 Vgl. zur Einschätzung des Metropoliten KOHUT Russian Centralism, MAKARIJ Istorija Russkoj Cerkvy, SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche und F. ROŽDESTVENSKIJ Samuil Mislavskij. In: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii Nr. 2 (1877). – Zum Geist der Aufklärung, der sich hinter den Zentralisierungsbemühungen verbarg: KOHUT Russian Centralism, 302.

51 J. MADEY The Ukrainian Orthodox church under Russian rule. In: Encyclopedia of Ukraine. Hg. v. Volodymyr Kubijovyč. Bd. 1, Toronto 1984, 477.

52 ZINKEWYCH/ SOROKOWSKI A Thousand Years, 182. Nur der Metropolit Ėvgenij Bolchovitinov (1822-1837) bildete eine Ausnahme unter den russischen Metropoliten auf dem Kiever Stuhl. Er interessierte sich für die Vergangenheit der Kiever Metropolie und schrieb selbst über ukrainische Architekturdenkmäler. OL. VORONYN U temnij Nevoli: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva u 19 Stolitti [In dunkler Sklaverei: Die Ukrainische Orthodoxe Kirche im 19. Jahrhundert]. In: Sučasnist' č. 7-8 (1988), 206-217, hier 210.

Jahrhundert hinein kann es kaum verwundern, daß die wenigen Historiker, die das orthodoxe Kirchenleben in den ukrainischen Eparchien des 19. Jahrhunderts in ihren Werken überhaupt erwähnen, sie mit Ausnahme Vlasovs'kyjs als „vollständig“ oder „nahezu vollständig russifiziert“ bezeichnen. Freilich begingen sie dabei den Fehler, vom Ziel der (zumeist) repressiv regierenden rußländischen Staats- und Kirchenpolitik des 19. Jahrhunderts auf den Ist-Zustand des religiösen und kirchlichen Lebens in den ukrainischen Eparchien zu schließen. Bei näherer Betrachtung ergibt sich ein weitaus differenzierteres Bild. Die Gegendarstellung zur herkömmlichen Geschichtsschreibung erfolgt jedoch erst im dritten, vierten und fünften Kapitel. In diesem einleitenden Kapitel geht es darum, erstmals die strukturellen Bedingungen des ukrainischen Kirchenlebens im 19. Jahrhundert zusammenhängend darzulegen.

Während mit Kohut für die linksufrigen ukrainischen Gouvernements aus der russischen Perspektive gesagt werden kann, daß „die erfolgreiche Integration des Hetmanats in das Reich bedeutete, daß die Ukraine nicht länger als ein Grenzland, sondern als Herzstück von Rußland betrachtet wurde“,⁵³ nahmen die rechtsufrigen Gebiete auch aus russischer Sicht weiterhin eine Sonderrolle ein. Sie gelangten erst im Zuge der Teilungen Polens an das Rußländische Reich und unterlagen somit zum Zeitpunkt der Nationalisierung der Gesellschaft um die Mitte des 19. Jahrhunderts – wie einleitend bereits erwähnt – erst ein Menschenalter lang russischen Einflüssen. Zwar nahmen die Zaren Paul I. und Alexander I. Abstand von der harschen und intoleranten Politik Katharinas II. gegenüber den Römisch- und Griechisch-Katholischen Kirchen⁵⁴, die in den rechtsufrigen Gouvernements dominierten, und verfolgten eine offene und tolerante Religionspolitik. Doch änderte sich dies schlagartig unter Zar Nikolaus I., dessen Politik von der Erfahrung des ersten polnischen Aufstandes von 1830 geprägt wurde.

Der Zar sah die Unierte Kirche als Quelle des verderblichen Einflusses separatistisch gesinnter Polen auf die „Kleinrussen“, die unierten Eparchien wurden zunehmend bedrängt, zur Orthodoxie zu konvertieren, und Kinder aus gemischten Ehen mußten ab 1832 orthodox getauft werden. 1839 schließlich ließ der Zar die Unierte Kirche auflösen und im Rahmen großer Feierlichkeiten mit der orthodoxen Kirche vereinigen (die einzige Ausnahme bildete die Cholmer/Chełmer Eparchie, die erst 1875 zwangsvereinigt wurde). Fast ein Drittel der unierten Kleriker weigerte sich, den orthodoxen Glauben anzunehmen, und wurde nach Sibirien oder in das Innere des Rußländischen Reiches verbannt. Die Spuren, die sowohl die polnisch-litauische Herr-

53 KOHUT *Russian Centralism*, 303. Aus dem Englischen übersetzt von R.V. – Die entsprechende Wortwahl für diese Gebiete im Russischen lautete *vnutrennye gubernii* („innere Gouvernements“). Mehr zu dieser Bezeichnung bei KIMITAKA MACUZATO *General-gubernatorstva v Rossijskoj imperii: ot etničeskogo k prostranstvennomu podchodu* [Die Generalgouvernements im Rußländischen Reich: von der ethnischen zur räumlichen Herangehensweise]. In: I.V. Gerasimov/ S.V. Glebov/ A.P. Kaplunovskij/ M.B. Mogil'ner/ A.M. Semenov (Hg.): *Novaja imperskaja istorija postsovetского prostranstva: sbornik statej* (Bibliothek žurnala „Ab Imperio“). Kazan' 2004, 427-472.

54 Zur Zeit von Katharinas Tod (1796) lebten rund 2 Millionen unierte Gläubige innerhalb des Rußländischen Reiches. KLIER *Catherine II*, 80.

schaft als auch der damit verbundene westeuropäische Einfluß im orthodox-religiösen Leben der ukrainischen Eparchien des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts hinterließ, sind bislang nahezu ebenso unerforscht wie der Rückblick der konvertierten Orthodoxen auf ihre Zeit in der Union. Beides soll erstmals im Laufe dieser Arbeit (Kapitel IV) thematisiert werden.

d) Personalpolitik als Mittel zur Russifizierung

Den Schlüssel zur Machtausübung bis in jede ukrainische Eparchie hinein bot für den Oberprokurator im 19. Jahrhundert die Möglichkeit, den jeweiligen Verwaltungsleiterposten in jeder Eparchie (das Amt des Konsistorialsekretärs) sowie vor allem die Bischofsstühle zu besetzen. Der Sekretär spielte insofern eine große Rolle, als er der Kanzlei des Konsistoriums vorstand. Das bedeutendere machtpolitische Instrument des Oberprokurators bildete jedoch zweifellos die Ein- wie Versetzung der Bischöfe. Zwar war der Heilige Synod bei der Nominierung der ausgewählten Kandidaten im Namen des Zaren noch offiziell beteiligt. Doch spielte bei der Auswahl geeigneter Anwärter im Laufe des 19. Jahrhunderts der Oberprokurator eine immer maßgeblichere Rolle.⁵⁵ Die mehrfache Versetzung von Bischöfen innerhalb nur weniger Amtsjahre geriet vor allem unter den Oberprokuratoren Protasov und Pobedonoscev zu einem großen Übel für die Betroffenen. Unter Pobedonoscev nahm die Praxis beständiger Versetzungen einen nahezu systematischen Charakter an.

An dem inoffiziellen Rangwert einer Eparchie, in die man versetzt wurde und die mit unterschiedlichen Einkommenshöhen verbunden war, ließ sich ablesen, ob man die Sympathie des Oberprokurators gewonnen hatte oder in Mißgunst gefallen war. Auf diese Weise löste eine Neubesetzung infolge der komplizierten Rangarithmetik immer eine ganze Welle von Versetzungen aus.⁵⁶ Neben dem Anliegen, eine Verwurzelung von Bischöfen in ihrer Eparchie zu verhindern, bewog die Oberprokuratoren ein nur schwer zu durchschauendes Geflecht von Motiven, das sich vor allem dadurch auszeichnete, Fähigkeiten oder Erfahrungen einzelner Bischöfe in keiner Weise zu berücksichtigen. Am nächsten kam dem Verfahren wohl die Beschreibung von A.M. Ivancov-Platonov aus dem Jahre 1882:

„Der eine Prokurator bevorzugt und befördert unter den Bischöfen die Männer von Welt mit guten Beziehungen zur Gesellschaft (Graf D.A. Tolstoj), ein anderer die Asketen und Einfältigen. Der eine respektiert besonders die gelehrte Bildung, der andere die unbesessene Einfalt. Der eine wünscht unter den Bischöfen mehr Konservatismus, der andere mehr Liberalismus. (...) Ist es da verwunderlich, daß die Vertreter der Kirche unter diesen Umständen mehr und mehr ihre Selbständigkeit und Energie verlieren

55 SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 401; GERHARD SIMON Konstantin Petrovič Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod 1880-1905. Göttingen 1969, 66.

56 SIMON Pobedonoscev, 66-67.

und daß diese Eigenschaften überhaupt im kirchlichen Leben mit jedem Jahrhundert, vielleicht sogar mit jedem Jahrzehnt immer schwächer und schwächer werden?“⁵⁷

Innerhalb der allgemeinen Personalpolitik spielte jene für die ukrainischen Eparchien eine besonders herausgehobene Rolle. Hier erschien es seit Ende des 18. Jahrhunderts zur Homogenisierung des Kirchenlebens mit russischem Vorzeichen nicht nur unabdingbar, Hierarchen aus Rußland auf den Metropolitensitz in Kiev zu berufen. Auch die Bistümer, ihre Verwaltung und Kirchenschulen sowie möglichst auch viele Priesterstellen sollten mit Russen besetzt werden. Umgekehrt erschien es der Kirchenleitung ratsam, „kleinrussische“ Absolventen geistlicher Seminare oder Akademien zwecks nachhaltiger Assimilierung in Rußland einzusetzen. Eine entsprechende Personalpolitik wurde insbesondere nach dem ersten polnischen Aufstand von 1830/31 intensiviert. Von Klerikern „rein russischer Herkunft“ und „mit großrussischer Erziehung“ erhoffte man sich, größeren Widerstand gegen die umtriebigen Polen aufbauen und die russische Identität der „Kleinrussen“ festigen zu können.⁵⁸

Das größte Problem lag aus Sicht russischer Geistlicher in der mangelnden Attraktivität der ukrainischen Eparchien. Widerstände der Gemeinden gegen die Einführung russischer Riten und Gebräuche waren allorts zu erwarten, die multinationale Zusammensetzung der Bevölkerung in den rechtsufrigen Gebieten mit einem hohen Anteil an Katholiken und Juden schuf eigene Probleme, so daß es kaum einen russischen Geistlichen gab, der freiwillig zum Dienst in den ukrainischen Eparchien bereit gewesen wäre. Der russische Bischof Leontij (Lebedinskij) beispielsweise bettelte 1863 wieder und wieder beim Oberprokurator Isidor, ihn von einer Versetzung in die podolische Eparchie zu verschonen – freilich vergebens. In einem Rückblick fünf Jahre später bescheinigt er sich selbst, daß seine bösen Vorahnungen ihn nicht getrogen hätten.⁵⁹

Als in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts zunehmend auch Regierungskreise in nationalen Kategorien zu denken begannen und selbst in den Ostseeprovinzen zu drastischen Russifizierungsmaßnahmen in Schule, Kirche und Verwaltung griffen, erhielt die Personalpolitik für die acht ukrainischen Eparchien eine neue Dimension.⁶⁰ Einheimischen wurde in einem Gesetz von 1886 der Zugang zu einer Reihe von Ämtern verwehrt, Russen hingegen für dieselben Ämter mit zum Teil erheblichen finanziellen Zuschlägen angelockt.⁶¹ Die Bestimmungen erstreckten sich innerhalb der geistlichen Einrichtungen auf die orthodoxe Behörde (*pravoslavnoe vedomstvo*), auf

57 A.I. IVANCOV-PLATONOV O russkom cerkovnom upravlenij [Über die russische Kirchenführung]. In: Vysšee cerkovnoe upravlenie v Rossii [Die höhere Kirchenführung in Rußland]. Moskau 1906, 67 (zuerst veröffentlicht in der Zeitung Rus', 1882). Hier zitiert nach SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 402.

58 FREEZE The Parish Clergy, 8-9, 82-86.

59 RGIA f. 796, op. 205, 1869, d. 605, L. 1.

60 Siehe zu den Russifizierungsmaßnahmen in den Ostseeprovinzen SIMON Pobedonoscev, 220-224, 226-228; KAPPELER Vielvölkerreich, 211-213.

61 CDIAU f. 442, op. 639, spr. 767.

die geistlichen Konsistorien, auf die Akademieführung, die Leitung geistlicher Seminare und kirchlich geführter Jungenschulen.⁶²

Darüber hinaus machten die Bestimmungen deutlich, daß der Ausbildung in Kirchenschulen eine größere Bedeutung für das Projekt der Großen-Russischen-Nation beigemessen wurde als jener in weltlichen Einrichtungen: Russische Lehrer von Pfarrkirchschulen in ukrainischen Gouvernements erhielten Aufschläge von 50 Prozent auf ihr Gehalt, Lehrer in Volks- und Bezirksschulen lediglich 20 Prozent.⁶³ Der Auftrag hingegen lautete für alle gleich. Es ging darum,

„die Bildung der örtlichen russischen [sic!] Bevölkerung im Geist der russischen Staatlichkeit zu heben und sie vor dem Einfluß anderer ethnischer Elemente im Gebiet zu bewahren, die zum Teil für die Aufgaben der russischen Bildung und der rußländischen Staatsmacht nicht geeignet, zum Teil ihr gegenüber feindselig eingestellt sind.“⁶⁴

Allen Bemühungen zum Trotz ließ das Gesetz von 1886 Schlupflöcher, derer man erst spät gewahr wurde. So definierte das Gesetz erstens die russische Herkunft durch den Geburtsort. Damit konnten aber auch solche Personen in den gehobenen und höheren Dienst der ukrainischen Eparchien gelangen, welche zwar in russischen Gouvernements zur Welt gekommen, jedoch in ukrainischen Territorien aufgezogen und ausgebildet worden waren.⁶⁵ Zweitens zählte man die linksufrigen Gouvernements zu den „inneren Gouvernements“ und damit bereits zu „Rußland“. Dies veranlaßte 1909 insbesondere den Generalgouverneur von Kiev, Podolien und Wolhynien zu beißender Kritik an dem Gesetz, wonach die Mehrheit derer, die dort einen Zuschlag erhielten, aus den benachbarten ukrainischen Gouvernements Černigov und Poltava kämen, „wo die kleinrussischen separatistischen Bestrebungen in dem gleichen Maße aufrechterhalten werden wie in den südwestlichen Gouvernements.“⁶⁶ Der dritte Schwachpunkt betraf das mangelnde staatliche Engagement zur Anwerbung von russischen *Dorfpriestern* für die ukrainischen Eparchien. Besonders der wolhynische Erzbischof Antonij (Chrapovickij) bedauerte diesen Umstand. Seiner Auffassung nach bestand gerade bei den Pfarrgeistlichen dringender Handlungsbedarf, da die örtlich Ansässigen den ukrainischen Traditionen besonders verbunden seien.⁶⁷ Zusammenfassend läßt sich festhalten, daß es zwar erhebliche Bemühungen gab, kirchliche Personalpolitik als Mittel zur Russifizierung einzusetzen, diese jedoch aufgrund handwerklicher Fehler nur partiell in die Praxis umgesetzt werden konnten.

62 L. 17.

63 L. 15.

64 L. 17.

65 L. 10-11.

66 L. 22-24.

67 L. 21-23.

e) Zusammenfassung

Mit einem kursorischen Überblick über die wechselhafte Kirchengeschichte in den ukrainisch besiedelten Gebieten im zweiten Jahrtausend nach Christi wurden die strukturellen Spezifika herausgearbeitet, die für die ukrainischen Eparchien auch im ausgehenden 19. Jahrhundert noch von Bedeutung waren. Erst die Kenntnis dieser ukrainischen Besonderheiten erlaubt eine Einschätzung der äußeren Bedingungen, denen die Protagonisten dieser Arbeit in ihrer kirchlichen und politischen Tätigkeit unterlagen.

Der wichtigste Vorteil für die russophile Seite bestand zweifellos in der über zwei Jahrhunderte hinweg verfolgten schrittweisen Angleichung der ukrainischen Kirchenstrukturen an die Verhältnisse der Russisch-Orthodoxen Kirche. Die Ausführungen machten jedoch den Unterschied deutlich, der zwischen einer dem Absolutismus entsprungenen Politik der Rationalisierung und Vereinheitlichung im 18. Jahrhundert (administrative Russifizierung) und einer im 19. Jahrhundert aufgekommenen Bestrebung lag, das Projekt der Großen-Russischen-Nation zu verwirklichen (kulturelle Russifizierung). Zwar überlappten sich beide Phasen in ihrer Wirkung auf das ukrainische Geistes- und Kirchenleben, doch lagen ihnen höchst unterschiedliche Motive zu Grunde.

Einen besonderen Einschnitt in der Kirchengeschichte bedeutete die Einführung des Staatskirchentums unter Peter I. Mit der Einrichtung des Heiligen Synods sowie des Oberprokurors wurde die Kirche staatlichen Interessen und Bedürfnissen untergeordnet, der Oberprokurator faktisch zu einem Mitglied des Ministerkomitees ernannt, dessen Arm bis in jede Eparchie reichte. Das Kontrollwesen über das Kirchenleben erfuhr seine Perfektion durch eine wachsende Zusammenarbeit von Kirchenleitung, Polizei und Agenten. Höhepunkt der Koalition von Staat und Kirche in Verbindung mit dem Konzept der Großen-Russischen-Nation bildete die Amtszeit von Oberprokurator Pobedonoscev (1880-1905).

In den ukrainischen Eparchien erfolgten die wichtigsten Schritte zur Angleichung unter Katharina II. Neben der Territorialreform, der Säkularisierung sowie der Reform des geistlichen Bildungswesens wurde unter ihrer Ägide die Wahl des Gemeindepriesters zugunsten größerer Mitspracherechte des Bischofs allmählich abgeschafft. Am Ende der Entwicklung stand die direkte Ernennung der Dorfpriester durch den Bischof. Die Anpassungen an das russische Kirchenleben hatten freilich wenig mit einem Diktat „von außen“ zu tun. Vielmehr entstanden sie unter tatkräftiger Mithilfe hochrangiger ukrainischer Hierarchen, die im Zuge imperialer Elitenkooptierung bis in die oberste russische Kirchenleitung gelangt waren und dort an der Einführung reichsweit geltender Normen in den ukrainischen Eparchien intensiv mitarbeiteten. Zum Prozeß der Angleichung gehörte nicht zuletzt die Diskriminierung der Unierten Kirche in den rechtsufrigen, polnisch-litauisch geprägten Eparchien. Die Zwangsauflösung der Kirche von 1839 (bis auf die Eparchie von Cholm/Chełm) demonstrierte den Willen der Reichsregierung, insbesondere in den ukrainischen Gebieten die Russisch-Orthodoxe Kirche fortan zum einzigen Kulturträger des Imperiums zu küren.

Im Geiste des Projekts der Großen-Russischen-Nation ging es im ausgehenden 19. Jahrhundert schließlich darum, nicht nur Eparchieverwaltung und Bischofsstühle, sondern auch Lehrerstellen an Kirchenschulen sowie Pfarreien mit Russen zu besetzen. Das Problem bildete die mangelnde Attraktivität der ukrainischen Eparchien. Archivdokumente bezeugen den Versuch der Regierung, diesen Mißstand mit finanziellen Anreizen für Russen zu überwinden sowie gebürtigen „kleinrussischen“ Einwohnern der rechtsufrigen Eparchien den Zugang zu herausgehobenen Posten im geistlichen Bereich zu verwehren. Damit wich die kirchliche Personalpolitik von jener im staatlich-administrativen Bereich ab, wo es für die ukrainischsprachige Bevölkerung keinerlei Einschränkungen gab, Posten in den „kleinrussischen“ Gouvernements zu erhalten.⁶⁸ Das entsprechende Gesetz von 1886 demonstrierte mithin einmal mehr, daß dem geistlichen Bereich vor dem Hintergrund des Projekts der Großen-Russischen-Nation eine größere Bedeutung als dem weltlichen zugesprochen wurde. Das Gesetz ließ jedoch erhebliche Schlupflöcher, so daß die nun beabsichtigte russifizierende Wirkung in der Praxis unvollkommen blieb.

2. Die Geistlichkeit und das Bildungswesen

Mindestens dieselbe Bedeutung, die der strategischen Personalpolitik zukam, nahm in den Augen der russischen Kirchenleitung das Schul- und Ausbildungssystem in den ukrainischen Eparchien ein. Geistliche Kreise standen dabei in zweierlei Hinsicht im Zentrum des Interesses: Zum einen wurden in den geistlichen Bildungseinrichtungen die Priester von morgen geschult. Hier galt es folglich, Einfluß auf die Curricula wie auf das Lehrpersonal zu nehmen sowie mittels strikter Kontrollen auswärtiger Aufseher einen Unterricht im Sinne des Projekts von der Großen-Russischen-Nation zu garantieren.

Zum anderen konnte die Geistlichkeit in den von ihr geführten Schulen Einfluß auf die Herausbildung nationaler Identitäten in der breiten Bevölkerung nehmen. In fast allen Fällen von Nationsbildung, insbesondere bei agrarisch strukturierten Gesellschaften, spielte das Schul- und Ausbildungswesen eine tragende Rolle. Und meistens lag es, wie im Falle der ukrainischen Eparchien noch bis spät ins 19. Jahrhundert hinein, vornehmlich in den Händen der Geistlichkeit. Im Rußländischen Reich, in dem die Bauern erst 1861 von der Leibeigenschaft befreit wurden, geriet die Elementarbildung für die einfache Bevölkerung ab Mitte des 19. Jahrhunderts in den Sog von Nationalisierungsinteressen. Damit stand die Geistlichkeit als eine Schicht, die Bildung vermittelte und selbst eine Ausbildung erhalten mußte, im Zentrum der Frage, wie die Bildung in den ukrainischen Eparchien allgemein und in den „südwestlichen“ Gebieten im besonderen aus russischer und russophiler Sicht national „zuverlässig“ ausgestaltet werden könnte.

68 STEPHEN VELICHENKO *Identities, Loyalties, and Service in Imperial Russia: Who Administered the Vorderlands?* In: *Russian Review* 54 (1995), Nr. 2, 188-208.

a) Bildung und das Projekt der Großen-Russischen-Nation

Das Ringen um Einflußnahme auf die noch weitgehend leseunkundige ukrainische Bevölkerung setzte mit der Ankündigung ein, daß die Aufhebung der Leibeigenschaft unmittelbar bevorstehe.⁶⁹ Das „Besondere Komitee für die Volksbildung“ (genauer: für den Elementarunterricht) (*Osobyj Komitet dlja Narodnogo Obrazovanija*) ließ sich 1861 zunächst noch wenig von russisch-nationalen Interessen leiten und bestätigte die seit knapp sechzig Jahren bestehende Regelung, wonach zumindest auf Grundschulebene der Unterricht neben dem Russischen auch in der jeweiligen Muttersprache durchgeführt werden dürfe. Ukrainische Gelehrte und Schriftsteller wie Pantelejmon Kuliš, Mykola Kostomarov und Taras Ševčenko machten sich daraufhin eiligst an die Zusammenstellung verschiedener Unterrichtsmaterialien auf Ukrainisch.

Noch im April 1861 jedoch wandte sich der Kiever Metropolit Arsenij (Moskvin) ratsuchend an Oberprokurator A.P. Tolstoj mit der Frage, wie er mit 6.000 ihm zugesandten ukrainischen Schulbibeln von Ševčenko umgehen solle, die ihm zur Verbreitung an kirchlichen Schulen zugesandt worden waren.⁷⁰ Nach langer regierungsin-terner Beratung setzten sich Beamte aus der Hauptzensurabteilung mit ihrer Ansicht durch. Demnach komme der Assimilationsprozeß der ukrainischen Bevölkerung gut voran, und es sollten keine Aktionen zugelassen werden, die dieser Entwicklung schaden könnten. Die Verbreitung der ukrainischen Schulbibeln wurde daraufhin untersagt.

Noch fehlte freilich ein dementsprechendes gesetzliches Verbot, so daß die Aktivitäten ukrainophil Gesinnter weiterhin in einer Grauzone verblieben. Erst das Valuev-Zirkular von 1863, auf das im Rahmen von Kapitel III noch näher eingegangen wird, führte mit seinem Druckverbot für alle ukrainischen Bücher, die religiösen Inhalts oder aber für die Volksbildung gedacht waren, zu einer Zäsur. Von nun an nahm der Regierungswille konkrete Gestalt an, die kleine Gruppe ukrainischer Intellektueller daran zu hindern, mit ihren gefährlichen „chochlomanischen“⁷¹ Ideen die bislang ungebildeten ukrainischen Volksmassen zu erreichen. Von diesem Ziel sollte die Regierung – mehr oder weniger konsequent umgesetzt – bis zum Untergang des Zarenreiches nicht mehr ablassen.

Doch nicht nur zwischen Regierung und Ukrainophilen setzte ein Ringen um Einfluß auf die Elementarbildung ein. Auch innerhalb des Regierungsapparats gab es massive Meinungsunterschiede. Im Unterschied zu Parteigängern des Volksaufklärungsministeriums mit ihrem Minister A.V. Golovnin (1861-1866) an der Spitze, die

69 Zum Zusammenhang zwischen der Beseitigung der Leibeigenschaft und der Vermittlung von Bildungsfähigkeiten für die Bauern siehe JOACHIM KRUMBHOLZ *Die Elementarbildung in Rußland bis zum Jahre 1864*. Wiesbaden 1982, 159-161.

70 ALEKSEJ MILLER „Ukrainskij vopros“ v politike vlastej i russkom obščestvennom mnenii (vtoraja polovina XIXv.) [„Die Ukrainische Frage“ in der Politik der Behörden und in der russischen gesellschaftlichen Meinung (zweite Hälfte des 19. Jh.)]. St. Petersburg 2000, 66.

71 *Chochlomane* leitet sich von russisch *Chochly* ab, ein meist pejorativ verwandter russischer Ausdruck für die Ukrainer. Die Wortwahl *Chochlomany* findet sich z.B. in dem Vermerk an den Oberprokurator vom 25.2.1865 über die ukrainische Bewegung: RGIA f. 796, op. 205, d. 349, 52-72ob.

ein säkularisiertes Bildungssystem anstrebten, hielt die Anhängerschaft der orthodoxen Kirche daran fest, die „einzig fähigen, zuverlässigen und treuen Beschützer der Russischen Nationalität“ in den orthodoxen Priestern zu sehen. Diese Fraktion innerhalb der Regierung forderte daher vehement, die Volksbildung ganz in den Händen der Kirche zu belassen.⁷² Das hatte keineswegs nur religiöse Gründe. In erster Linie kam hier eine traditionsreiche, institutionelle Rivalität zwischen dem Heiligen Synod und dem Volksaufklärungsministerium zum Ausdruck, deren Keim bereits unter Zar Alexander I. gelegt worden war. Der Kirchenführung drohte mit der Volksbildung ihr bedeutendster Einflusbereich aus den Händen zu gleiten. Sie erkannte diese Gefahr schon früh und suchte die Offensive. In einem Erlaß von 1859 wies die Kirchenleitung jeden einzelnen Pfarrgeistlichen an, in seiner Gemeinde eine Schule einzurichten und selbst in ihr zu unterrichten.⁷³ Damit versuchte der Heilige Synod, die kirchliche Position in der Bildung unumkehrbar zu festigen.

Innerhalb dieses grundlegenden Konfliktes von reichsweiter Bedeutung trat nun zusätzlich das „ukrainische Problem“ in Erscheinung. Im Falle der ukrainischen Eparchien bildete das kirchlich geleitete Schulwesen in den Augen russisch-konservativer Kreise nicht nur ein wichtiges Mittel zur Festigung der orthodoxen Religion in multi-konfessionellen Gebieten und damit zur dauerhaften Anbindung an die staatlich geleitete Institution der Russisch-Orthodoxen Kirche. Vor allem standen kirchlich geführte Schulen aufgrund ihrer Einbindung in die kirchlichen Kontroll- und Leitungsstrukturen mehr als diejenigen des Volksaufklärungsministeriums im Ruf, für das Konzept der politischen und kulturellen Einheit der „Klein- und Großrussen“ eintreten und mithin die nationalen Verhältnisse in „Kleinrußland“ insgesamt eher stabilisieren zu können. Die Schulen, die dem Volksaufklärungsministerium unterstanden, galten als liberale Einrichtungen, in denen man nicht bereit war, sich den Interessen des Projekts von der Großen-Russischen-Nation unterzuordnen. Hier dominierten die Stimmen, denen in erster Linie an einer erfolgreichen Alphabetisierung gelegen war, und sei es auch mit Materialien in der jeweiligen Muttersprache.⁷⁴

Die Geistlichkeit wurde von den konservativen Regierungskreisen auch deswegen als die geeignete Mittlerschicht angesehen, weil man sie im Gegensatz zu den Ver-

72 RGIA f. 796, op. 205, d. 349, 64-65ob.

73 KRUMBHOLZ *Elementarbildung*, 163. – Zwar mag es sehr wohl Geistliche gegeben haben, die auch ohne Anweisung von oben aus eigener Initiative eine Schule gegründet haben oder hätten; jedoch die Behauptung, hinter den Schulgründungen in den dörflichen Gemeinden habe „kein Schulkonzept der Kirche“ gestanden, noch hätten „irgendwelche theoretische Erörterungen die Geistlichen darauf hingewiesen, daß sie sich der Sache der Volksbildung annehmen sollten“, entbehrt der Grundlage. Siehe JULIA OSWALT *Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II.* Göttingen 1975, 56.

74 Das Volksaufklärungsministerium gab beispielsweise dem Schulkurator einer staatlichen Schule den Auftrag, durch die Dörfer zu fahren und das Volk mit „kleinrussischen“ Broschüren und Buchfibeln zu versorgen, welche im Auftrag des Ministeriums zusammengestellt worden waren. Der Kiever Metropolit Arsenij wies daraufhin alle Geistlichen an, die Verbreitung „kleinrussischer“ Bücher im Volk streng zu überwachen und ihre Nutzung in den kirchlichen Pfarrschulen nicht zuzulassen. RGIA f. 796, op. 205, 1865, d. 349, L. 65-65ob.

tretern anderer Stände für uneigennützig, moralisch integer und politisch loyal hielt. Ein anonymen Autor, den der Heilige Synod vor dem Hintergrund des Schulstreits zu einer Erkundungsreise in die ukrainischen Eparchien geschickt hatte, bestätigte in seiner Analyse der ukrainischen Gesellschaft eben diese Vorstellung:

„Die einzig fähigen, zuverlässigen und treuen Beschützer der Russischen Narodnost' ist die orthodoxe Geistlichkeit. Die beiden anderen gebildeten Klassen der [kleinrussischen] Gesellschaft, die Gutsbesitzer und Beamten, sind zu sehr mit ihren eigenen Angelegenheiten und Interessen beschäftigt, haben keine enge Berührung mit dem Volk, viele von ihnen sind nicht orthodox und nicht russischen Bluts, und schließlich bilden sie eine Klasse von Leuten, die vor allem aus Personen besteht, welche ihre eigene Existenz selbst absichern können und nicht selten eitle, verschwenderische, leere und bloß nach dem Vergnügen des Lebens Strebende sind; [...] dafür aber gibt es die Geistlichkeit, die dort [in Kleinrußland] aus dem russischen und orthodoxen Element besteht, mittels ihrer bescheidenen Arbeiten lebt und sich im Bewußtsein ihrer Dienstpflicht für ihre Arbeit begeistert; sie lebt unzertrennbar mit dem Volk, teilt mit ihm Freude und Unglück und erfreut sich seines Vertrauens.“⁷⁵

Dieses Bild von der treuen, „russischen“ Geistlichkeit bestimmte nicht nur die Debatte um das Bildungssystem in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Bis zur Revolution von 1917 und sogar danach blieb die Hoffnung auf einen Klerus, der Rußland treu ergeben sei und sich den nationalen ukrainischen Aspirationen in den Weg stelle, das Wunschbild russophiler Kräfte sowohl in St. Petersburg als auch in den ukrainischen Eparchien. Es legt einmal mehr offen, welche Bedeutung Regierung und Kirchenleitung der niederen Geistlichkeit im Ringen um die Identitätsentwürfe zuschrieben. Bei allem Vertrauen in die grundsätzliche Eignung sah man aber doch auch, daß erhebliche Probleme zu überwinden waren, damit aus Eignung auch politische Wirkungskraft werden konnte. Diese Probleme lagen zum einen in der allgemein desolaten Bildungssituation der Geistlichen, zum anderen in den Besonderheiten „Kleinrußlands“ begründet. Ein Abriß der Bildungsbedingungen in der Dnjepr-Ukraine bis zur Aufhebung der Leibeigenschaft soll die Grundlage dafür legen, um die anschließend einsetzende Politik von Kirche und Volksaufklärungsministerium nachvollziehen zu können. Dabei werden die Aspekte der Ausbildung Geistlicher und die geistlich geführten Bildungseinrichtungen für die breite Bevölkerung aufgrund ihrer wechselseitigen Verschränkung zusammen betrachtet.

b) Bildungsbedingungen in der Dnjepr-Ukraine vor 1861

Als das Kosaken-Hetmanat Mitte des 17. Jahrhunderts in das Moskauer Reich eingegliedert wurde, stellte sich der im europäischen Kontext seltene oder sogar einmalige Fall dar, daß das Bildungsniveau einer angegliederten ‚Peripherie‘ weit über demje-

⁷⁵ RGIA f. 796, op. 205, d. 349, 64ob.

nigen des inkorporierenden Zentrums, nämlich Rußlands, lag.⁷⁶ Dies galt nicht nur für die ukrainischsprachige Intelligenz, sondern auch für die breitere Bevölkerung, die noch bis weit in das 18. Jahrhundert hinein davon profitierte, ein enghmaschigeres Schulnetz der Dorfgeistlichkeit als die Russen zu besitzen.⁷⁷ Seit der Integration in das Rußländische Reich jedoch führte der Kulturtransfer aus „Kleinrußland“ zu einer derart starken Anhebung des Bildungsniveaus in Rußland, daß schon 1668 der ukrainische Erzbischof Lazar Baranovyč erklärte:

„Mögen sich die Neider zerreißen – aber ich sehe, daß Rußland sich nach vorne bewegt. Meine Meinung über die Russen sieht so aus, daß bald die Zeit eintreten wird, in der sie keiner Hilfe von außen mehr bedürfen und in der sie sie sogar gering schätzen werden.“⁷⁸

Baranovyč *unterschätzte* sogar noch die kommende Entwicklung. Innerhalb eines Jahrhunderts sollte sich das Bildungsgefälle umkehren und „Kleinrußland“ von der Hilfe „Großrußlands“ abhängig werden.⁷⁹ Dieser Umkehrprozeß ging zwar mit der „Ruthenisierung“ der russischen Kultur einher, wie es Hans-Joachim Torke für das 17. Jahrhundert formuliert und David Saunders für das ausgehende 18. und beginnende 19. Jahrhundert umfassend dargelegt hat.⁸⁰ Doch führten das Ausbluten und die allmähliche Russifizierung der bedeutendsten aller ukrainischen Bildungseinrichtungen, der Kiever Geistlichen Akademie, dazu, daß die Bevölkerung ihre ukrainisch geprägte intellektuelle Elite zusehends verlor.⁸¹ So unterschied sich im 19. Jahrhundert die Akademie nur noch geringfügig von den drei anderen Geistlichen Akademien des Imperiums (Moskau, St. Petersburg, Kazan)⁸². Sie rekrutierte ihre Studenten, die anders als früher nur noch aus dem geistlichen Nachwuchs – den Seminaristen – bestehen

76 K.V. CHARLAMPOVIČ *Malorossijskoe vlijanie na Velikorusskuju Cerkovnuju Žizn'* [Der kleinrußländische Einfluß auf das großrussische Kirchenleben]. Bd. 1, Kazan 1914, 386.

77 DAVID SAUNDERS *The Ukrainian Impact on Russian Culture 1750-1850*. Edmonton 1985, 41-52.

78 Zitiert nach CHARLAMPOVIČ *Malorossijskoe vlijanie*, 368.

79 Katharina II. ließ von den zahlreichen Kirchenschulen, von denen Anfang des 18. Jahrhunderts im Hetmanatsgebiet fast in jeder Gemeinde eine existierte, die meisten schließen. Hunderte von Kirchenschullehrern wurden zum Militärdienst eingezogen oder zu Um- bzw. Neusiedlungen befohlen. *Pol'tEV* 1909, Nr. 21, 925-936 (25jähriges Jubiläum unserer kirchlichen Pfarrschule in Verbindung mit ihrer historischen Vergangenheit), hier 930.

80 HANS-JOACHIM TORKE *Moskau und sein Westen. Zur „Ruthenisierung“ der russischen Kultur*. In: *Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte: Osteuropäische Geschichte in vergleichender Sicht* 1 (1996), 101-120; SAUNDERS *The Ukrainian Impact*.

81 S.M. HORAK *The Kiev Academy: A Bridge to Europe in the 17th Century*. In: *East European Quarterly* 2 (1968) Nr. 2, 117-137; F.B. KORTSCHMARYK *The Kievan Academy and Its Role in the Organization of Education in Russia at the Turn of the Seventeenth Century*. New York 1976. Weitere Literatur siehe bei SAUNDERS *Ukrainian Impact*, 278, Fußn. 22.

82 Zu den geringfügigen Unterschieden der Kiever Geistlichen Akademie gegenüber den anderen Akademien siehe SMOLITSCH *Geschichte der Russischen Kirche*, 576 f., 578ff., 617-620, 631f., 676-678. So war die Kiever Akademie die einzige, in der das gelehrte Mönchtum nach der Reform von 1869 das Rektorat und die Leitung behalten konnte, während bei allen drei anderen Akademien das Rektorat auf Vertreter der weißen Geistlichkeit überging. – Siehe daneben MARIA KÖHLER-BAUR *Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert*. Wiesbaden 1997.

durften, aus allen Teilen des Reiches sowie aus dem Ausland, wenngleich Studenten ukrainischer Herkunft noch den größten Anteil stellten. Insgesamt bot sie damit im 19. Jahrhundert das Bild einer ethnisch gemischten „rußländischen“ Institution, die zwar auf hohem Niveau zu Problemen der Theologie, Kirchengeschichte und Kirchenrecht lehrte und forschte, den Russifizierungstendenzen der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts aber genauso unterworfen war wie alle anderen kirchlichen Strukturen in der Dnjepr-Ukraine.⁸³

Als höchste geistliche Ausbildungsstätte in den Eparchien „Kleinrußlands“ konnte sie zudem nur für eine kleine gehobene Schicht von Klerikern prägend wirken. Die meisten Priestersöhne blieben auf einem sehr viel niedrigeren Bildungsstand stehen. Sie besuchten zusammen mit Bauernkindern zunächst die zweijährigen Pfarrgemeindeschulen (*cerkovno-prichodskie školy*) und absolvierten danach die zwei bis vier Jahre dauernde Geistliche Grundschule/ Kreisschule (*duchovnoe učilišče*). Nur ein kleiner Teil der Absolventen der Kreisschulen trat dann mit ca. 14 Jahren in ein Geistliches Seminar ein (*duchovnyj seminar*), von denen jede ukrainische Eparchie nur eines besaß. Die anderen hatten die Möglichkeit, das Amt eines Kirchendieners (*cerkovnoslužitel'* oder *pričetnik*) in einer Gemeinde anzunehmen.

Erst wer alle sechs Klassen des Geistlichen Seminars erfolgreich absolviert hatte, konnte bei erstklassigen Ergebnissen auf die Kiever Geistliche Akademie wechseln oder als Lehrer an den geistlichen Kreisschulen der Eparchie unterrichten. Absolventen mit weniger guten Ergebnissen hatten die Wahl, sich für eine Priester- oder Diakonstelle zu bewerben oder als Lehrer an einer kirchlichen Gemeindeschule zu unterrichten.⁸⁴ An den Geistlichen Akademien sollte den Studenten innerhalb von vier Jahren eine wissenschaftlich-theologische Ausbildung vermittelt werden, die mit einer Magisterarbeit abgeschlossen wurde. Wer so weit gekommen war, dem stand es offen, entweder als Lehrer an einem Geistlichen Seminar zu unterrichten, Vorsteher (*nas-tojatel'*) einer städtischen Kirchengemeinde zu werden, eine Führungsposition innerhalb der kirchlichen Administration einzunehmen oder eine Laufbahn innerhalb der Mönchsgeistlichkeit einzuschlagen.⁸⁵ Besonders herausragende Absolventen konnten sich auch als Lehrer für die Geistlichen Akademien bewerben.⁸⁶

Diese Viergliederung des geistlichen Bildungswesens wurde im Kern über das ganze 19. Jahrhundert hin beibehalten. Die Einrichtungen konservierten dabei ihre Ende des 18. Jahrhunderts angenommene ständische Prägung. Nur selten ließen es

83 I. VLASOVŠ'KYJ *Narys istorii ukrains'koj pravoslavnoi cerkvy*. Bd. 3, New York 1957, 254.

84 B.A. FEDOROV *Duchovnaja pravoslavnaja škola*. In: *Očerki ruskoj kul'tury XIX veka*. Bd. 3: *Kul'turnyj potencial obščestva*. Moskau 2001, 365-386, hier 370.

85 Im Studienjahr 1831-1832 nahmen 3 von 32 der Absolventen der Kiever Geistlichen Akademie den Mönchsstand an, 1851-52 waren es 6 von 46. FREEZE *The Parish Clergy*, 134.

86 FEDOROV *Duchovnaja pravoslavnaja škola*, 371.

die Kapazitäten der Schulen zu, Laien in ihren Reihen aufzunehmen. Zudem bestand vorerst nur für die Söhne von Geistlichen eine Schulpflicht.⁸⁷

Gleichzeitig machte sich jedoch eine neue, von säkularen Gedanken getragene Geisteshaltung breit. Sie hatte bereits im 18. Jahrhundert einen grundlegenden Wandel der Gesellschaft eingeleitet und stellte im 19. Jahrhundert eine fundamentale Bedrohung für die Kirche dar: 1802 ließ Zar Alexander I. das „Ministerium für Volksaufklärung“ (*Ministerstvo Narodnogo Prosveščanija*) gründen. Zwei Jahre später unterzeichnete er ein vom Ministerium erarbeitetes Statut, das den flächendeckenden Aufbau eines weltlichen Elementarschulsystems vorsah.⁸⁸ Noch blieb zwar der Anbruch der Säkularisierung im Bildungswesen überdeckt von einer religiös-mystischen Überzeugung, wonach die Volksbildung tief mit der christlichen Frömmigkeit verbunden sei. Diese Anschauung spiegelte sich wider in der 1817 erfolgten Gründung eines Doppelministeriums „für geistliche Angelegenheiten und Volksaufklärung“, dessen Aufgabenbereiche in den Händen *eines* Ministers lagen.⁸⁹ Doch im Kern war bereits hier die erwähnte Rivalität in der Frage angelegt, wer die Aufgabe habe, das Volk zu erziehen und auszubilden.

Das vom Ministerium Anfang des 19. Jahrhunderts ausgearbeitete säkulare Schulsystem sah vor, die Elementarbildung in Form eines Kirchenschulnetzes weiterhin in den Händen der Geistlichkeit zu belassen. Jede Kirchengemeinde war angewiesen, je nach Anzahl ihrer Gemeindemitglieder eine kirchliche Grundschule einzurichten. In Siedlungen mit Staatsbauern wurde die Schule Priestern anvertraut, in Dörfern mit Leibeigenen hatten sich die Gutsbesitzer darum zu kümmern, die dort auch für die Unterhaltung der Schulen zuständig waren.

In Zentralrußland wurden jedoch nur wenige dieser neu vorgesehenen Gemeindeschulen gegründet. Weit erfolgreicher verlief der Aufbau eines Elementarschulwesens in den „südwestlichen Gouvernements“. Dies lag nicht zuletzt daran, daß die römisch-katholische Geistlichkeit sich zum Mißvergnügen der Regierung mit großem Eifer daran machte, bei jeder katholischen Kirche eine Schule zu errichten.⁹⁰ Nach dem polnischen Aufstand von 1830/31 griff Zar Nikolaus I. in aller Härte durch und ließ all jene Gemeindeschulen der rechtsufrigen ukrainischen Gouvernements wieder schließen, die sich in den Händen der römisch-katholischen Geistlichkeit befanden. Ab sofort durften nur noch in orthodoxen Gemeindezentren Schulen errichtet werden, denen ausdrücklich vorgeschrieben wurde, Russische Grammatik, Russischen Katechismus und Arithmetik zu lehren.⁹¹

87 KRUMBOLZ Elementarbildung, 24; zum ständischen Charakter der Kirchenschulen und Seminare in dieser Zeit FREEZE *The Parish Clergy*, 107-110.

88 Erste Schritte zu einem weltlichen Schulwesen gab es freilich schon unter Peter I. und Katharina II.

89 SMOLITSCH *Geschichte der Russischen Kirche*, 278; KRUMBOLZ *Elementarbildung*, 26.

90 *Načal'noe narodnoe obrazovanie v Rossii*. In: *Ènciklopedičeskij Slovar'*. Hg. v. Èfron und Brokhaus, 752-767, hier 755.

91 *Načal'noe narodnoe obrazovanie v Rossii*, 757.

Damit hielt die Russifizierung Einzug auch in die unterste Stufe des Bildungssystems. Ihr Ziel bestand zunächst nur darin, allgemein den Einfluß der polnischen Sprache und des römischen Katholizismus zu bekämpfen. Daraus entwickelte sich freilich die weit umfassendere Auffassung, die „kleinrussische“ Bevölkerung nur über die orthodoxe Kirche fest an die russische *Narodnost'* binden und dem polnischen Nationsprojekt entziehen zu können. Dieses Anliegen sollte eines der vorrangigsten politischen Ziele aller noch folgenden Zaren bilden. Es waren stets die Probleme der rechtsufrigen ukrainischen Eparchien, welche Anlaß dafür gaben, die orthodoxe Kirche und seine Geistlichkeit im ganzen Rußländischen Reich mit immer wieder neuen Reformversuchen im Sinne konservativer Regierungskreise zu „optimieren“.⁹²

c) Der Einzug des Säkularen und die Reaktion der Kirche

Mit dem Tod von Zar Nikolaus I. im Jahre 1855 und dem Amtsantritt seines Nachfolgers Alexander II., dem sogenannten „Befreiungszar“, mit dessen Amtszeit gemeinhin die Reformen der sechziger Jahre und allen voran die Aufhebung der Leibeigenschaft 1861 verbunden werden, brachen auch im Bildungswesen neue Zeiten an. Die zunehmende Partizipation breiterer Bevölkerungsschichten an den Reformdiskussionen – nicht zuletzt durch das Entstehen einer Presselandschaft und der damit einhergehenden massenmedialen Öffentlichkeit – veränderte die rußländische Gesellschaft zusehends.⁹³ Die Defizite im Bildungsbereich wurden in der Presse schonungslos offengelegt,⁹⁴ die Geistlichkeit geriet in einem bis dahin ungekannten Maße ins Kreuzfeuer der Kritik.⁹⁵

Die folgenden Jahrzehnte, die hier nur cursorisch gestreift werden, waren bestimmt von einem lähmenden Konkurrenzkampf zwischen säkularen und geistlichen Kräften, einem beständigen Hin und Her, das zu Lasten der Einheitlichkeit und vor allem zu Lasten des Bildungsniveaus ging. Dabei bezweckten die reformorientierten Beamten des Volksaufklärungsministeriums gerade die Vereinheitlichung aller Elementarschulen – nur eben unter der Obhut ihres Ministeriums und damit unter ausschließlich säkularer Kontrolle. Der Heilige Synod unter Führung des Oberprokurors A.P. Tolstoj

92 Vgl. FREEZE *Parish Clergy*, 8f., 83, 85f., 87f., 186f., 224ff., 239, 259f., 275, 300, 307ff., 375f.

93 Zur Herausbildung einer rußländischen Öffentlichkeit siehe RENNEN *Russischer Nationalismus*.

94 S.I. Miropol'skij charakterisierte das Schulwesen der Zeit mit den folgenden Worten: „Schulen gab es wenig, sie standen leer, viele existierten nur auf dem Papier; der Schulunterricht erfolgte so, daß das Volk darin keinerlei Nutzen erkennen konnte.“ *Načal'noe Narodnoe Obrazovanie v Rossii. Ėnciklopedičeskij Slovar'*, 758.

95 Den Höhepunkt der Kritik am Zustand der geistlichen Schulen bildete das 1862 veröffentlichte autobiographische Werk „Aufsätze eines Internatsschülers“ (*Očerki bursy*) von N.G. Pojalovskij, der die seelen- und geistlose Atmosphäre im kirchlichen Bildungswesen schonungslos offen legte. FEDOROV *Duchovnaja pravoslavnaja škola*, 378. Daneben führte auch die Affäre um den Priester I.S. Belliustin (1819-1890), der in seiner im Ausland publizierten Schrift „Beschreibung der Dorfgeistlichkeit“ (*Opisanie sel'skogo duchovenstva*) den Zustand der Kirche und seiner Vertreter scharf anprangerte, zu heftigen Kontroversen. FREEZE *Parish Clergy*, 205-216; zur allgemeinen Kritik in der Presse: Ebd., 230ff.

(1856-1862) und die Bistumsgeistlichkeit bekämpften diese Pläne mit allen Mitteln und strebten ihrerseits an, die erzieherische und administrative Führung für das gesamte Elementarschulsystem zu übernehmen.⁹⁶ Zwar besaß die Pfarrgeistlichkeit in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ohnehin noch eine vorherrschende Stellung in Aufsicht und Unterricht der Dorfschulen. Doch die Einführung des zentralen Verwaltungssystems unter dem Dach des Doppelministeriums seit 1817 hatte sich auf die kirchlichen Pfarrschulen bereits negativ ausgewirkt. Während Mitte des 18. Jahrhunderts allein im Hetmanat-Gebiet rund 700 Pfarrschulen existiert hatten, war die Zahl trotz der Bemühungen in den rechtsufrigen Gebieten für die ganze Dnjepr-Ukraine 1835 auf 100 gesunken. Kinder im Schulalter wurden zunehmend aufgrund privater, informell arrangierter Vereinbarungen von örtlichen Dorfgeistlichen unterrichtet.⁹⁷ Die neue Kirchenleitung strebte daher ab 1858 eine große Reform aller geistlichen Lehranstalten an, die zwar die Form eines neuen Statuts für die geistlichen Schulen und Seminare erst 1867 und für die geistlichen Akademien 1869 erhielt, deren Intention aber schon deutlich die Politik in dem vorangehenden Jahrzehnt bestimmte.

Für die Ebene der geistlichen Grundschulen gab der Heilige Synod bereits 1859 für alle Bistümer die Richtlinie aus, daß „die Sache des Elementarunterrichts der Bauernkinder zu den unabdingbaren Pflichten der Pfarrgeistlichkeit“ gehöre.⁹⁸ Wenig später untermauerte die Moskauer Geistliche Akademie diesen Anspruch mit den folgenden Argumenten:

„1.) Die Kirche garantiert eine den bisher geltenden sittlichen Normen entsprechende Ausbildung; 2.) Gesellschaft und Staat tragen dadurch weniger finanzielle Aufwendungen; 3.) Die Pfarrgeistlichkeit macht einen besonderen Stand der Dorfschullehrer überflüssig, für dessen materielle und gesellschaftliche Stellung sich kaum genügend Anwärter finden werden; 4.) Das Volk selbst fordert die kirchliche Schulerziehung und wird bereitwilliger zur Schule gehen.“⁹⁹

Der letzte Punkt wurde in den folgenden Jahrzehnten gebetsmühlenartig wiederholt, obwohl gerade hier angesichts des Erfolgs der Schulen der lokalen Selbstverwaltungseinrichtungen (*Zemstva*) größte Zweifel angebracht gewesen wären. Die ersten drei Punkte kamen der Realität jedoch recht nahe: Ausgangspunkt für die politischen Anstrengungen der Kirchenleitung war die Überzeugung, kein geeigneteres Mittel als die Volksschule in der Hand zu haben, um die Bevölkerung im Sinne der „geltenden sittlichen Normen“ – und diese bestimmte die Russisch-Orthodoxe Kirche – zu be-

96 ELLIOTT MOSSMAN Tolstoi and Peasant Learning in the Era of the Great Reforms. In: Eklof, Ben (Hg.): School and Society in Tsarist and Soviet Russia. New York 1993; KRUMBHOLZ Elementarbildung, 162.

97 N. FREELAND Parochial schools. In: Encyclopedia of Ukraine. Hg. v. D.H. Struk, Bd. 3, Toronto 1993, 783.

98 Fundstelle des Zitats sowie grundlegend zur geistlichen Reaktion auf die Volksbildungspläne des Ministeriums KRUMBHOLZ Elementarbildung, 162-166, hier 163. – Daneben RENATE WEBER Die Russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften (1860-1905). München 1993, 135ff.

99 Hier zitiert nach KRUMBHOLZ Elementarbildung, 220.

einflussen. Zudem ließen sich Gesellschaft und Staat die kirchlichen Schulen kaum etwas kosten, worunter die Substanz des Unterrichts erheblich litt. Und schließlich traf zu, daß sich Akademiker selten freiwillig für eine Anstellung eines Dorfschullehrers einfanden. Die Folge war allerdings, daß eine zumeist miserabel ausgebildete Pfarrgeistlichkeit den Unterricht übernahm. Insofern enthielt die Argumentation der Moskauer Geistlichen Akademie bei näherem Hinsehen wenig, was aufgeklärte Beamte und Pädagogen, die gerade eine allgemeine Anhebung des Bildungsstands der Bevölkerung anstrebten, für eine tragende Position der Kirche im Bildungssektor hätte einnehmen können.

Weltliche Reformen begründeten ihre Ablehnung der kirchlichen Ansprüche daher nicht überraschend mit der Unvereinbarkeit des pädagogischen und des seelsorgerischen Amtes – angefangen bei der Arbeitsbelastung bis hin zu den schlechten philologischen Kenntnissen und pädagogischen Fähigkeiten der Dorfgeistlichkeit. Unverhohlen gaben sie daneben ihrem grundsätzlichen Bestreben Ausdruck, dem gewandelten Staatsbegriff nach der Bauernbefreiung und anderen Reformen, die auf einen säkularisierten Rechtsstaat hinausliefen, auch im Bildungswesen Rechnung zu tragen.¹⁰⁰

Doch der Synod zeigte sich kämpferisch. Mit der bereits erwähnten Anweisung von 1859, wonach jeder Dorfgeistliche eine Schule einzurichten und selbst in ihr zu unterrichten habe, wurde der Grundstein für eine kirchliche Pfarrschulstatistik gelegt, die allein durch die Quantität der Schulen die Anziehungskraft kirchlicher Bildungsstätten nachweisen sollte. Die von nun an eifrig geführte synodale Schulstatistik nahm jedoch groteske Züge an: Geleitet vom Wunsch, die Quantität der geistlichen Pfarrschulen so rasch wie möglich zu erhöhen, tauchten in der Statistik zunehmend unglaubwürdige Zahlen auf.¹⁰¹ Dabei mag sowohl Druck auf die Bauern ausgeübt¹⁰² als auch eine Reihe von Schulen nur zum Schein gegründet worden sein – in jedem Fall gibt es über den gefälschten Charakter der Schulstatistik wenig Zweifel.¹⁰³

Unbeeindruckt von den Aktivitäten der orthodoxen Kirche strebte das Ministerium für Volksaufklärung nach wie vor die alleinige Verantwortlichkeit für Unterricht und Administration des Schulwesens an. Es scheiterte mit diesem Projekt jedoch an der Unentschiedenheit des Zaren und einiger seiner Berater, die sich von einer Sowohl-als-auch-Politik leiten ließen. So wurde im Sommer 1864 die „Verordnung über die Elementarvolksschulen“ (*Položenie o narodnych učiliščach*) verabschiedet, unter die alle Pfarr- und Dorfschulen der staatlichen Behörden und der orthodoxen Kirche sowie alle von Gemeinden und Privatleuten getragenen Volksschulen fielen. Zudem sah die Verordnung vor, Vertreter der Kirche, des Ministeriums und auch noch der neu

100 BEN EKLOF *Russian Peasant Schools: Officialdom, Village Culture and Popular Pedagogy*, 1861-1914. Berkeley 1986; KRUMBHOLZ *Elementarbildung* 221; WEBER *Die Russische Orthodoxie*, 135.

101 So sollte sich die Zahl der Schulen von 1860 (7.907) auf das Jahr 1861 mehr als verdoppelt haben (18.587). KRUMBHOLZ *Elementarbildung*, 164.

102 *Načal'noe Narodnoe Obrazovanie v Rossii. Ėnciklopedičeskij slovar'*, 759.

103 Zu den Diskussionen um die Statistiken KRUMBHOLZ *Elementarbildung*, 165.

gegründeten lokalen Selbstverwaltungsorgane (*Zemstva*) in die administrative Aufsicht einzubeziehen.¹⁰⁴ Damit wurde die Rivalität zwischen den verschiedenen Schulträgern an allen Orten fortgeführt und infolge der von den *Zemstva* neugegründeten Schulen sogar noch verschärft.

In den ukrainischen Gebieten – und hier insbesondere im rechtsufrigen Teil – war die Lage besonders kompliziert. Der seit Januar 1862 amtierende Volksaufklärungsminister Aleksandr Golovnin hatte es vor allem auf diese politisch sensiblen Gebiete abgesehen, als er 1865 im Staatsrat vor den Folgen warnte, die einträten, wenn das Bildungssystem im Rußländischen Reich nicht kohärent gestaltet würde.¹⁰⁵ Keine andere Frage sorgte für eine vergleichbar scharfe Kontroverse zwischen den zwei Strömungen innerhalb des Regierungslagers, die immer deutlichere Konturen annahmen: Auf der einen Seite vertrat Golovnin das liberale Lager, das auf administrativem Wege anstrebte, das ländliche Bildungswesen flächendeckend aufzubauen, das Bildungsniveau der Bevölkerung maximal zu heben und dadurch zur gesellschaftlichen Emanzipation beizutragen. Auf der anderen Seite stand Graf Dmitrij Tolstoj, der ab 1866 als Oberprokurator des Heiligen Synods amtierte, für das reichspatriotische Lager, das sich zuweilen mit dem aufkeimenden offiziellen Nationalismus vereinte. Tolstoj sah in der Bildung in erster Linie ein Mittel, um die Einheit des multiethnischen Staates zu erhalten und dabei besonders die „Klein- und Weißrussen“ durch Russifizierungsprogramme der „polnischen Gefahr“ zu entziehen. Insofern verteidigte er den Status Quo in der Dnjepr-Ukraine, dessen orthodoxes Elementarschulsystem weiterhin das größte innerhalb des Reiches darstellte. Vor allem aber traf Tolstoj die Befindlichkeit der örtlichen Geistlichkeit, als er vor einem Transfer der Pfarrschulen aus der synodalen Verantwortung in die des Volksaufklärungsministers mit dem Argument warnte, daß dies von der Pfarrgeistlichkeit als ein deutliches Mißtrauensvotum interpretiert und katastrophale Konsequenzen für deren Moral nach sich ziehen könne.¹⁰⁶

Genau vor diesem Hintergrund hatten Geistliche der ukrainischen Eparchien scharf gegen die Zunahme von Dorfschulen des Ministeriums für Volksaufklärung Stellung bezogen und energisch für die Beibehaltung der geistlichen Schulen plädiert.¹⁰⁷ Zeitungsartikel, in denen speziell den kirchlich geführten Volksschulen im „Süd-Westlichen Gebiet“ der Vorwurf gemacht wurde, sie seien ineffektiv, initiativlos und nähmen sich in einer für die Verbreitung der „russischen *Narodnost*“ entscheidenden Region die Schulbildung nicht wirklich zu Herzen, wurden verbittert zurückgewiesen.¹⁰⁸

104 Zu den Details der Verordnung Ebd. 266-274.

105 PATRICK L. ALSTON *Education and the State in Tsarist Russia*. Stanford 1969, 62.

106 ALSTON *Education and the State*, 63.

107 KRUMBHOLZ *Elementarbildung*, 241.

108 Siehe die Reaktion von Priester E. STRUMINSKIJ *Zametka po povodu stat'i S.-Peterburgskich Vedomostej No. 74 ot 5-go Aprelja sego 1863 goda: „Narodnija učilišča v Jugo-Zapadnom Krae“* [Anmerkung anlässlich des Artikels in den St. Petersburger Nachrichten Nr. 74 vom 5. April diesen Jahres (1863): „Die Volksschulen im Süd-Westlichen Gebiet“]. In: *PodEV* 1863, Nr. 16, 637-646.

Vielmehr priesen russophile Priester ihre Verdienste um die Russifizierung der Bauern und um den Kampf gegen den gemeinsamen polnischen Feind:

„Wer hat in das Herz unseres eingeschüchterten Bauern das Bewußtsein eingeflößt, daß er ein Russe war, ist und sein wird, daß sein Vaterland nicht Polen ist, was ihn unsere Feinde auf alle mögliche Weise glaubhaft zu machen versuchen, sondern Rußland? Wer erzog in diesem gebrochenen Herzen die Liebe zu Rußland, die grenzenlose Anhänglichkeit und ebenso die Dankbarkeit zum Allbarmherzigen Zar-Befreier? Wer flößte in die Seele unseres Bauern, der vor der Peitsche des Wirtschafters zitterte, jenen Mut ein, von dem geführt [...] er angstlos in den Wald geht, die Aufständischen stellt und sie in die Hände der Staatsgewalt übergibt? Das alles hat unsere, so selten in ihrer Würde geschätzte Geistlichkeit gemacht.“¹⁰⁹

Inmitten des zweiten polnischen Aufstandes, der wie kaum ein anderes Ereignis die russische Gesellschaft nachhaltig erschütterte und gerade daran scheiterte, daß die bäuerliche Bevölkerung nicht oder nicht genügend für den Freiheitskampf des polnischen Adels (der *Szlachta*) zu mobilisieren war, konnte es für die Geistlichkeit kein stärkeres Argument für die Verteidigung ihrer beherrschenden Stellung im Schulwesen geben, als eben gerade die Abstinenz ‚ihrer‘ Bauern. Dies, so beanspruchten es russophile Geistliche für sich, sei auf ihren Einfluß zurückzuführen. Das Zitat zeigt damit gleichzeitig, wie sehr ein Teil der Geistlichkeit in den – vor allem rechtsufrigen – ukrainischen Gebieten die ihnen von oben verordnete Aufgabe der Russifizierung angenommen und verinnerlicht hatte.

Da Volksaufklärungsminister Golovnin sich nicht durchsetzen konnte und das neue Statut auch keine Ausnahmen für den „Süden“ und „Südwesten“ des Reiches vorsah, die Kirche weiterhin ihre Pfarrschulen führen und sie administrativ sogar bei allen Schultypen ihre Hände mit im Spiel haben durfte, konnten sich die Geistlichen der ukrainischen Eparchien gegenüber den scharfen Angriffen aus russischen Eparchien gestärkt fühlen. Sie klagten jedoch über die erheblich erschwerten Bedingungen des Schulwesens in den rechtsufrigen Gebieten. Hier dominierten nicht nur Polen unter den Gutsbesitzern, diese sorgten auch auf ihren Ländereien für einen Schulunterricht mit katholischer Prägung und polnischer Grammatik, zu dem sie Bauernjungen orthodoxer Prägung hinzuzuziehen suchten.¹¹⁰

Einschneidender noch wirkte sich auf das Bildungsniveau der rechtsufrigen Gebiete aus, daß die lokalen Selbstverwaltungsorgane (*Zemstva*) hier nicht eingeführt wurden. Die Regierung fürchtete, für diese neuartige Form der gesellschaftlichen Partizipation auf die jeweilige lokale Elite angewiesen zu sein; im Falle der rechtsufrigen Regionen aber, die erst seit einem halben Jahrhundert zum Rußländischen Reich gehörten, erschien ihr dies zu gefährlich. Auf diese Weise mußten die rechtsufrigen Gebiete auf den wichtigen Impuls der in vieler Hinsicht innovativen Schulen der *Zemstva* verzich-

109 Ebd. 644.

110 Infolge des Aufstandes von 1863/64 bemühte sich offenbar die Polizei darum, diese Schulen zu schließen. – Siehe Ebd. 640.

ten.¹¹¹ Damit fehlte zwar einerseits das belebende Element des Wettbewerbs.¹¹² Andererseits war der materielle Notstand der Kirchenschulen in Gebieten, in denen die *Zemstva* eingeführt wurden, im Zweifelsfall größer: Nur wenige der „Landschaftseinrichtungen“ zeigten sich bereit, Gelder an Kirchenschulen abzugeben, zogen jedoch von den Bauern zusätzliche Steuern für ihre Schulen ein. Damit sank die Bereitschaft der Bauern erheblich, noch Geld auf freiwilliger Basis für Kirchenschulen abzugeben.¹¹³

Insgesamt verfielen die kirchlichen Pfarrschulen in den sechziger und siebziger Jahren in allen ukrainischen Eparchien zusehends. Nach dem anfänglichen Enthusiasmus des Heiligen Synods zu Beginn der Regierungszeit Alexander II. sowie nach den Jahren der Rivalität mit dem Volksaufklärungsministerium ebte das Interesse an der kirchlichen Elementarbildung insbesondere unter dem neuen Oberprokurator merklich ab. Dabei hatte zunächst noch alles anders ausgesehen: Volksaufklärungsminister Golovnin wurde nicht zuletzt wegen seiner Haltung zur orthodoxen Kirche für das Bildungswesen in den „südwestlichen Gebieten“ nach einer erhitzten Debatte im Ministerkomitee im Frühjahr 1866 entlassen und von dem bereits erwähnten Graf Tolstoj beerbt, der damit wieder das Amt des Oberprokurors und das des Volksaufklärungsministers in einer Person vereinte.¹¹⁴

Doch trotz Tolstoj's entschiedenem Eintreten für die orthodoxe Pfarrschule als Medium russisch-nationaler Ziele lagen seine Bildungsprioritäten im weltlichen Sekundarbereich. Infolge des neuen Statuts für die Geistlichen Seminare von 1867 stieg zwar die Zahl der Seminaristen an, da mehr Seminare eingerichtet wurden; doch führte die gleichzeitige Öffnung der weltlichen Gymnasien (bei gleichbleibender finanzieller und gesellschaftlicher Unattraktivität des Priesterberufes¹¹⁵) dazu, daß immer mehr Geistliche ihre Kinder auf weltliche Schulen schickten – darunter meist die besonders fähigen.¹¹⁶ Zudem sank sowohl die Zahl derer, die an die Geistliche Akademie gingen, als auch die Zahl der Kandidaten für ein Priesteramt nach 1867 kontinuierlich. Auch dies hing mit der liberalen Reformphase zusammen, welche den Seminaristen den Zugang zur weltlichen Universität erlaubte. Das allmähliche

111 Zum Bildungsschub, den die Gründung der von den *Zemstva* geführten Volksschulen mit sich brachte, siehe auch VLASVOS'KYJ Narys istorii, Bd. 3, 258.

112 Zu Beispielen großzügiger Unterstützung von Seiten der *Zemstva* für die kirchlichen Pfarrschulen siehe Anonymer Autor: Sočuvstvennoe otnošenje nekotorych zemstv k cerkovno-prichodskim školam [Die wohlwollende Einstellung einiger *Zemstva* gegenüber den Pfarrgemeindeschulen]. In: PoltEV 1886, Nr. 11, 473-474.

113 Erzpriester IUST. OL'ŠEVSKIJ Dvadzatiptiatiletie našej cerkovno-prichodskoj školy, v svjazi s istoričeskim eja prošlym [Das 25jährige Jubiläum unserer Pfarrgemeindeschulen in Verbindung mit seiner historischen Vergangenheit]. In: PoltEV 1909, Nr. 21, 925-936, und Nr. 22/23, 971-977, hier: Nr. 21, 932.

114 ALSTON Education and the State, 64, 79f.

115 Zu den sozio-ökonomischen Problemen der Pfarrgeistlichkeit siehe das folgende Unterkapitel.

116 SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 644.

Ausbluten der geistlichen Lehranstalten bildete bereits zwölf Jahre später den Grund für die Rücknahme dieser Zugangserlaubnis.¹¹⁷

Zu den vor allem staatlich initiierten Veränderungen gesellten sich Anzeichen oppositioneller Unruhe in allen Bildungseinrichtungen.¹¹⁸ Sozialistische Gedanken verbreiteten sich seit den fünfziger und sechziger Jahren in den jüngeren Generationen und führten in den siebziger Jahren auch innerhalb der Seminareinrichtungen zu zahllosen gewalttätigen Unruhen. Tolstoj ließ hart durchgreifen, legte sich mit fast allen liberalen Kräften in Städten und Gouvernements an und mußte paradoxerweise als politisch Verantwortlicher für die steigende Aggressivität der studentischen Jugend im April 1880 seinen Ministerstuhl räumen.¹¹⁹

Rückblickend erlebten die meisten Geistlichen die Tolstoj-Ära als eine Zeit der anwachsenden Entfremdung der Dorfpriester von der Volksschule und damit vom Volk selbst. Vorwürfe wie die, daß die kirchlichen Schulen rückwärtsgewandt seien, daß die Geistlichkeit unfähig und nicht vorbereitet sei, auf rationale Weise Volksbildung zu betreiben und daß die kirchlichen Schulen auf entsprechend niedrigem Niveau arbeiteten, waren allerorts zu hören.¹²⁰ Der Grund hierfür lag in erster Linie in den nicht kompatiblen Vorstellungen von Volksschule bei Ministerialbeamten und *Zemstvo*-Mitarbeitern auf der einen und den Klerikern auf der anderen Seite. Da sich die Befürworter strikt abgegrenzter Verantwortlichkeiten zwischen beiden Lagern in den sechziger Jahren nicht hatten durchsetzen können, endete das Miteinander vor Ort häufig in einem Gegeneinander. Viele Dorfpriester, denen zuvor Eigeninitiative und große Selbständigkeit bei der Gründung und Leitung von Schulen abverlangt worden war, fühlten sich nun gegängelt und gedemütigt:

„Und so mußten die einst selbstlosen Lehrer des Volkes und Wirte in den von ihnen selbst gegründeten Schulen unter die Kontrolle von weltlichen Pädagogen, Inspektoren und Direktoren der Schulen kommen und sogar bei ihnen um die Bestätigung ihrer Stellen als Volkslehrer bitten.“¹²¹

Die Folge war, daß viele Priester entlassen wurden, andere von selbst gingen und kaum einer von ihnen mehr bereit war, weitere Schulgründungen von sich aus zu betreiben. Im ganzen Rußländischen Reich fiel im Zeitraum von 1865 bis 1878 die Zahl der kirchlichen Pfarrschulen von 21.000 auf 4.500.¹²² Innerhalb der jungen Pädago-

117 Ebd. 659.

118 Zur neuen Strömung des Klerikalen Liberalismus siehe FREEZE Parish Clergy, 389-397.

119 Zur Unbeliebtheit Tolstoj's und seiner Politik siehe ALSTON Education and the State, 87-115.

120 Siehe z.B. den Rückblick auf die zahllosen Vorwürfe während der Tolstoj-Ära in Anonymer Autor: *Izvestija i Zametki* [Nachrichten und Anmerkungen]. In: *Pol'tEV* 1896, Nr. 5/6, 181-187, hier 181; daneben auch *Pol'tEV* 1883, Nr. 7, 137-140.

121 Anonymer Autor: *Po voprosu ob učastii duchovenstva v dele narodnago obrazovanija* [Zur Frage der Teilhabe der Geistlichkeit an der Sache der Volksbildung]. In: *PodEV* 1883, Nr. 4, 70-75; Nr. 5, 103-107; Nr. 7, 137-140, hier Nr. 4, 73.

122 Ebd. 72. – Siehe auch Anonymer Autor: *Uspešnost' razvitija gramotnosti v 1882 godu sravnitel'no s predyduščimi godami* [Der Erfolg der Alphabetisierungsentwicklung im Jahr 1882 im Vergleich zu den vorangegangenen Jahren]. In: *PodEV* 1884, Nr. 20, 422-423.

genkreise der *Zemstvo*-Schulen sah man auf die Priester als Lehrer zunehmend herab und duldeten sie in den weltlichen Schulen nur noch als Religionslehrer.¹²³ Doch selbst den Religionsunterricht begann man, weltlichen Personen zu überlassen. Insofern erreichte das kirchliche Schulwesen einen Tiefpunkt, der Einfluß der Geistlichkeit auf die junge Generation und damit auf die Gesellschaft insgesamt war erheblich gesunken.

„Es scheint uns“, schreibt ein podolischer Priester, „daß mit dem Fernhalten der Geistlichkeit von der Volksbildung aus ihren Händen eines ihrer wichtigsten und wirksamsten Mittel sittlichen Einflusses auf das Volk entgleitet.“¹²⁴

Ausgehend von dieser Analyse leitete Tolstojs Nachfolger als Oberprokurator des Heiligen Synods, Konstantin Petrovič Pobedonoscev, mit einem regelrechten Feldzug für die kirchlich geleitete Elementarbildung eine neue Ära ein, die als *Pobedonoscev-Ära* in die rußländische Geschichte einging¹²⁵ und deren Bedeutung weit über die kirchliche Bildungspolitik hinausreichte.

d) Pobedonoscevs Feldzug für die kirchliche Bildung (1880-1905)

Bereits bei der Inthronisierung von Pobedonoscevs ‚Zögling‘ Alexander III. wurde deutlich, daß der neue Zar seine Regierungszeit mit anderen Zeichen und Taten verbinden wollte als sein ermordeter Vater. Weniger eine an westlichen Modellen orientierte Reform in Fortsetzung der Politik Peters I. diente als Vorbild als vielmehr die Zeit des Moskauer Reiches, welche Alexander III. als die wahre Gründungsperiode der russischen Autokratie ansah.¹²⁶ Zu den historischen Traditionen des 17. Jahrhunderts, die er zu erneuern suchte, zählte er vor allem zwei Dinge: eine revitalisierte orthodoxe Kirche und eine am „russischen Nationalcharakter“ orientierte Nationalitätenpolitik.¹²⁷ Damit kam der orthodoxen Religion nicht länger mehr eine dienende Rolle zu, vielmehr sollte sie zum Ziel des Staates und zu einer Kraft in sich

123 Auf die zahlreichen Stimmen, die Geistliche in ihrer Lehrerfunktion einschränken wollen, weist ein Autor unter dem Kürzel „I“ hin: Poltava 15 fevralja 1874 goda, Vopros o narodnom obrazovanii [Poltava am 15. Februar 1874, Die Frage der Volksbildung]. In: PoltEV 1874, Nr. 4, 117-122, bes. 117/118.

124 Anonymer Autor: Po voprosu ob učastii duhovenstva v dele narodnago obrazovanija [Zur Frage der Teilhabe der Geistlichkeit an der Sache der Volksbildung]. In: PodEV 1883, Nr. 4, 70-75; Nr. 5, 103-107; Nr. 7, 137-140, hier Nr. 5, 105.

125 Vgl. ROBERT L. NICHOLS Alexander III. In: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Bd. 1, Academic International Press 1988, 125-137, hier 125.

126 RICHARD WORTMAN Scenarios of Power. Bd. 2, Princeton University Press 2000, 235-237.

127 Wortman bezeichnet Alexanders III. Nationalitätenpolitik in einem groben Rundumschlag als eine Politik der „Russifizierung“, was spätestens seit den Forschungsergebnissen von Thaden und Kappeler so nicht länger zu halten ist; vielmehr gilt es, die Politik hinsichtlich der verschiedenen Nationalitäten zu differenzieren sowie die ganz unterschiedlichen Politikphasen in ihrer Korrelation zu innen- oder außenpolitischen Bedingungen zu berücksichtigen. Unter diesen Umständen bietet sich kein einheitliches Bild der „Russifizierung“. WORTMAN Scenarios, 238.

selbst werden, um soziale wie politische Stabilität in einer Welt zu schaffen, die er von Terrorismus und Unruhe bedroht sah.¹²⁸

Es war kein Zufall, daß Alexander III. für den Kernbereich seiner Vision, für die Leitung der Russisch-Orthodoxen Kirche, seinen einstigen Erzieher und Tutor Konstantin Petrovič Pobedonoscev vorsah, der seinerseits den jungen Zaren stark geprägt hatte.¹²⁹ Wie der Autokrat verfolgte der Oberprokurator das Ziel, unter der strengen Ägide der zarischen Regierung das russische Volk zu einer neu-alten Form des „religiös-sittlichen Denkens und Handelns“ zu führen. Als Träger und Mittler dieser Konzeption kam für ihn nur die orthodoxe Geistlichkeit und hier insbesondere die Dorfpriesterschaft in Frage. Pobedonoscev war der Meinung, ein zu hohes Bildungsniveau habe in der Vergangenheit entscheidend zur Entfremdung des Klerus vom Volke beigetragen, so daß nun vor allem eine weniger gebildete, niedrigere Geistlichkeit das Vertrauen des Volkes zur Kirche wieder aufbauen müsse.

Die akademische geistliche Bildung erfuhr unter dem neuen Oberprokurator nicht nur keine Förderung. Das neue Statut von 1884 schränkte die Geistlichen Akademien in ihrer Lehr- und Forschungsfreiheit sowie in ihrer Selbstverwaltung sogar noch erheblich ein.¹³⁰ Ähnliche Ideen bestimmten das Statut aus demselben Jahr für die Geistlichen Seminare und Grundschulen. Die liberalen Grundsätze des Statuts von 1867 wurden abgeschwächt, die Seminar- und Schulführung zahlreichen Kontrollen unterworfen und die Besetzung der Lehrerstellen zentral geregelt. Aus Furcht vor ‚ungenuten Einflüssen‘ und politischer Infiltration aus der säkularen Welt stärkte Pobedonoscev den ständischen und mithin geschlossenen Charakter der Bildungseinrichtungen, verschärfte die Disziplin und erreichte am Ende bei den meisten Schülern und Studenten vor allem eines: die wachsende Entfremdung des geistlichen Nachwuchses von ihrer eigenen offiziellen Kirche.¹³¹ Selbst der spätere Erzbischof Evlogij fand für den traurigen Seminaralltag in seinen Erinnerungen keine guten Worte:

„Die Obrigkeit verfolgte die Seminaristen wegen eines Schnurbartes (...), aber welches unsere geistigen und seelischen Bedürfnisse waren und welchen Lauf das Schicksal eines jeden Einzelnen von uns nahm, dafür interessierte sich niemand.“¹³²

Die Folge waren immer häufiger Unruhen unter den Studenten, ab den neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts sogar jährlich. Die damit meist verbundenen Ausschlüsse von zahlreichen Schülern und Studenten aus den geistlichen Bildungseinrichtungen führten mit der Zeit zu einem kritischen Reservoir unzufriedener, entwurzelter und zu jeder Art revolutionärer Aktivität bereiter Jugendlicher.

Während damit im ganzen Rußländischen Reich vor allem sozialistischen Gedan-

128 NICHOLS Alexander III, 125.

129 Ebd. 125, 128.

130 SIMON K.P. Pobedonoscev, 108-119. – Von den Leitungen der vier Geistlichen Akademien trat allein der Rektor der Kiever Einrichtung für eine Veränderung des liberalen Statuts von 1869 sowie für mehr Autorität des Rektorenamts ein. Vgl. FREEZE Parish Clergy, 434/435.

131 Vgl. SIMON Pobedonoscev, 122f.

132 Metropolit EVLOGIJ Put' moej žizni. Paris 1947, 25.

ken ein fruchtbarer Boden bereitet worden war, spielte darüber hinaus in den *ukrainischen* Eparchien die nationale Frage zunehmend eine Rolle. Schüler geistlicher Schulen und Seminaristen reagierten mit Geheimbünden auf die von Pobedonoscev gezielt eingesetzte Russifizierungspolitik, die sich nicht nur in der bereits beschriebenen russischen Personalpolitik niederschlug, sondern ihren stärksten Ausdruck im Schul-, Seminar- und Akademiealltag fand. Örtliche Vertreter der Gendarmerie bemühten sich, in enger Kooperation mit russophilen Geistlichen und Kirchenangestellten, jegliche ukrainophile Regung im Keim zu ersticken.¹³³

Hatte die Besorgnis um die Lage der „kleinrussischen“ Bevölkerung auch schon in den Jahrzehnten zuvor weltliche wie kirchliche russische Kreise bewegt, so wurde dieses Thema ab 1880 zu *der* Dominante in der Kirchenpolitik gegenüber der Dnjepr-Ukraine schlechthin. In seinem „untertänigsten Bericht“ an den Zaren für das Kirchenjahr 1888/1889 beschrieb Pobedonoscev diese Sorge folgendermaßen:

„In der gewaltigen Masse des orthodoxen ‘Volkes’ bilden die Bistümer im Inneren Rußlands mit all der großrussischen und mit Teilen der kleinrussischen Bevölkerung die Hauptstütze sowohl der Kirche als auch des Staates. [...] Die Kleinrussen und Weißrussen der westlichen Gouvernements sind beide stark ausländischem, besonders lateinischem Einfluß ausgesetzt. [...] Zum Schaden ihrer Nationalität und ihres Glaubens sind sie in ihrer Masse verloren.“¹³⁴

Die Verfechter einer besonderen Bildungsoffensive für die ukrainischen Eparchien glaubten einem klaren Bedrohungsszenario gegenüberzustehen: In allen Grenzregionen schien der Feind in Form der polnischen Katholiken zu lauern, um die „Kleinrussen“ ihrer Nationalität und ihres Glaubens zu berauben sowie sie dem lateinischen Einfluß zu unterwerfen. Von der Gefahr einer Bewegung Ukrainophiler sprach Pobedonoscev freilich noch nicht. Vielmehr wurde der linksufrige Teil der ukrainischen Gebiete zum Kernbestand derjenigen Bevölkerung gezählt, die für die Russisch-Orthodoxe Kirche sowie für den rußländischen Staat die Hauptstütze bildete. Damit wird freilich deutlich, welche potentielle Bedrohung für den Gesamtstaat in den Augen Pobedonoscevs dann entstehen mußte, wenn eine ukrainophile Bewegung für ihn sichtbar an Substanz gewinnen sollte.¹³⁵

In dem Bestreben, die „westlichen Provinzen“ (endgültig) zu russifizieren und sie im orthodoxen Glauben zu erhalten, verband der Oberprokurator – wie wohl schon die meisten seiner Vorgänger – politische Ziele mit religiösen Maßnahmen.¹³⁶ Er hielt es für notwendig, Rußlands beste Kräfte in die „westlichen Gouvernements“ zu verlegen,

133 Auf die Frage, wie es trotzdem in allen Eparchien zu verschiedenen Zeiten gelang, geheime ukrainophile Zirkel unter den Seminaristen aufzubauen, wird im Rahmen des vierten Kapitels einzugehen sein.

134 CONSTANTINE P. POBEDONOSCEV *Vsepoddanejšij otčet za 1888-1889* [Untertänigster Bericht für das Jahr 1888-1889]. Hier zitiert nach ROBERT F. BYRNES *Pobedonostsev. His Life and Thought*. Indiana University Press 1968, Fußn. 14 zu 176. Aus dem Englischen von R.V.

135 Diese Bedrohung war für Pobedonoscev beispielsweise 1904 gegeben, als er es strikt ablehnte, einer Druckerlaubnis für die Bibel in ukrainischer Sprache zuzustimmen. Siehe Kap. III.2.

136 Die Kernthese von Arthur E. Adams besagt, daß Pobedonoscevs Religionspolitik ausschließlich

und warb daher für die Gründung von Einrichtungen, „welche der örtlichen Bevölkerung Modelle der russisch-orthodoxen und nationalen Kultur vorführen und bei ihnen Sympathie für sie erzeugen könnten“.¹³⁷ Kernstück dieser Politik und innerster Ausdruck der sowohl vom Zaren wie von Pobedonoscev verfolgten Vision einer russisch-orthodox fundierten Gesellschaft bildete das 1882 begonnene Projekt der Pfarr- oder Kirchengemeindeschulen (*cerkovno-prichodskie školy*).

Der Oberprokurator griff damit das im Laufe der Zeit versandete Konzept des Synods aus den sechziger Jahren auf, mittels dörflicher Pfarrschulen so viel wie möglich an Elementarbildung in die Hände der Kirche zurückzuführen. Die Schulen sollten nach dem Wunsche Pobedonoscevs eine „unreflektierte, orthodoxe Kirchlichkeit festigen und damit der Sittlichkeit ein unerschütterliches christliches Fundament geben“.¹³⁸ Der Dorfpriester erschien ihm als der ideale Schulleiter und Religionslehrer, da er in seinen Augen aus der gleichen Umwelt wie seine Schüler kam und keine allzu hohe Bildung einem wechselseitigen Verständnis im Wege stand. Um die Anzahl von geeigneten Lehrern noch zu erhöhen, ließ er sogar die Ausbildungsanforderungen senken und ermutigte Bischöfe, auch solche Personen als Priester einzusetzen, die noch nicht einmal ein Geistliches Seminar absolviert hatten. Im Vordergrund schulischer Vermittlung sollten Elementarkenntnisse des orthodoxen Katechismus, Singen und einfache Predigten stehen.¹³⁹

Das Anwachsen der kirchlichen Pfarrschulen in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts verlief entsprechend dem Engagement des Oberprokurators daher besonders rasant in den „südwestlichen Randgebieten“ des Reiches. Während um 1890 in ganz Rußland im Durchschnitt 7,5 Schüler kirchlicher Pfarrschulen auf 1000 orthodoxe Einwohner kamen, waren es in den rechtsufrigen ukrainischen Eparchien 25 (Kiew), 23 (Podolien) und 16 (Wolhynien).¹⁴⁰ Aber auch in den linksufrigen Gebieten (Černigov, Poltava, Charkov) standen die Zahlen für eine Erfolgsbilanz: 1884 gab es innerhalb der Poltaver Eparchie 95 Kirchenschulen mit 1723 Schülern; 25 Jahre später war die Zahl der Pfarrschulen auf 1.039 gestiegen, in denen mehr als 53.000

von politischen Zielen bestimmt war. ARTHUR E. ADAMS Pobedonoscev's Religious Politics. In: Church History 22 (1953), Nr. 4, 314-326.

137 POBEDNOSCEV Pis'ma, Bd. II, 259 (vom 5.5.1892).

138 Hier zitiert nach SIMON Pobedonoscev, 142.

139 BYRNES Pobedonoscev, 177-181.

140 V. KLYMOV Pravoslavna cerkva i osvita. Pidgotovka kadriv duhovenstva. Cerkovna nauka [Die orthodoxe Kirche und die Bildung. Die Vorbereitung der Kader der Geistlichkeit. Die Theologie]. In: Kolodnyj, A./ Klymov, V. (Hg.): Istorija Relihii v Ukraïni. Bd. 1-10, Kiev 1996-1999, hier Bd. 3: Pravoslav'ja v Ukraïni, Kiev 1999, 271-292, hier 285. – Die linksufrigen ukrainischen Gebiete waren weit weniger mit kirchlichen Pfarrschulen versorgt: Während es um 1900 in der Kiever Eparchie 1.812 Gemeindeschulen, in Wolhynien 1.600 und in Podolien 2.045 gab, lag die Zahl in der Poltaver Eparchie bei nur 1.101 und im Černigover Gebiet sogar nur bei 801 kirchlichen Pfarrschulen. S. HLADKYJ Relihijna osvita v Ukraïni na počatku XX st. [Die religiöse Bildung in der Ukraine zu Beginn des 20. Jh.]. In: Relihijna osvita v Ukraïni (perša polovyna XXst.). Zbirka naukovych prac'. Poltava 1997, 6-29, hier 17.

Kinder lernten.¹⁴¹ Dennoch blieb innerhalb der Dnjepr-Ukraine ein deutliches Gefälle zwischen dem Anteil bestehen, den die kirchlichen Schulen an der Elementarbildung einerseits westlich und andererseits östlich des Dnjepr hatten. In den linksufrigen Eparchien führte die Konkurrenz der *Zemstvo*-Schulen dazu, daß der Anteil der kirchlichen Schulen an den Einrichtungen der Elementarbildung 1893 bei nur 25 Prozent und der Anteil der Schulkinder bei 15 Prozent lag. In den rechtsufrigen Gebieten hatten die Pfarrschulen einen fast 70 prozentigen Anteil an den Grundschulen und unterrichteten immerhin 64 Prozent aller dortigen Schulkinder.¹⁴² Damit wurde erneut deutlich, welche besondere Relevanz die westlichen ukrainischen Gebieten mit ihrem brisanten Bevölkerungsgemisch für das religiös und politisch motivierte Programm der Kirchenleitung besaß.

Zugleich könnten die Zahlen den Eindruck vermitteln, der Einfluß der Geistlichkeit in der Gesellschaft sei mit der steigenden Zahl an Pfarrschulen wieder gewachsen. Davon konnte freilich nur bedingt die Rede sein. Eine Folge der vor allem quantitativ fixierten Bildungspolitik war die bereits erwähnte Senkung der Anforderungen an Priesterkandidaten, Kirchendiener, Psalmsänger und Diakone, um mehr geistliches Lehrpersonal zur Verfügung zu haben. Dies wirkte sich verheerend auf Ansehen und Autorität der Geistlichen in den rechtsufrigen Eparchien aus, wo katholische Priester ihren orthodoxen Kollegen in der Regel weit überlegen waren. Das Bildungsniveau der Absolventen kirchlicher Pfarrschulen sank, und nur bei einem kleinen Prozentsatz der Schüler konnte das rein schulische Ziel der Pfarrschulen, nämlich die Vorbereitung auf die Kreisschulen, erreicht werden. Zwar prangerten die Bischöfe der ukrainischen Eparchien in ihren jährlichen Berichten an den Oberprokurator immer wieder den desaströsen Bildungsstand ihrer niederen Geistlichkeit an, gerade auch im Vergleich zur Lage in den russischen Eparchien – doch sollte ein wesentlicher Anstieg des Bildungsniveaus trotz mancher, vor allem auf dem Papier wohlklingender Maßnahmen bis zur Liquidierung der Kirchenschulen 1918 nicht erfolgen.¹⁴³

Das Hauptproblem bei der Umsetzung des Pfarrschulenkonzpts lag nicht in mangelnder politischer Unterstützung. Vielmehr stimmten der Zar und das Ministerkomitee schon im Januar 1882 der vorgeschlagenen Maßnahme zu, in allen Pfarrbezirken Kir-

141 IUST. OL'ŠEVSKIJ Dvadzatiptiatiletie našej cerkovno-prichodskoj školy, v svjazi s istoričeskim eja prošlym [Das 25jährige Jubiläum unserer Pfarrgemeindeschulen in Verbindung mit seiner historischen Vergangenheit]. In: PoltEV 1909, Nr. 21, 925-936, und Nr. 22/23, 971-977, hier: Nr. 22/23, 977.

142 N. FREELAND Parochial schools. In: Encyclopedia of Ukraine, Bd. 3. Hg. v. D.H. Struk, Toronto 1993, 783-784, hier 783.

143 Das umfassendste Bild vermitteln die „Berichte über den Zustand der Eparchien und Gemeinden“, die im Archiv der Kanzlei des Heiligen Synods zu allen Eparchien des Reiches gesammelt sind: RGIA f. 796, op. 442, d. 131 von 1863 bis d. 2769 (1916). Daneben vermitteln Unterlagen des Schulkomitees beim Heiligen Synod (*Učebnyj Komitet*) wertvolle Einsichten: RGIA f. 802, op. 10, 1909, d. 906, hier bes. l. 75; sowie Materialien der Kanzlei des Innenministers: RGIA f. 1282, op. 3, 1900, d. 459. Schließlich sind vereinzelt auch beim Oberprokurator des Heiligen Synods Berichte über den verheerenden Bildungszustand der Geistlichkeit zu finden – wie immer mit besonderem Akzent auf den rechtsufrigen Gebieten; siehe z.B. RGIA f. 797, op. 11, 1841-42, d. 28929.

chenschulen mit 3-4 Unterrichtsjahren durch die Gemeindepriester eröffnen zu lassen. Das Problem war das mangelnde Geld. Während Alexander III. bei der Gesetzesunterzeichnung die Finanzierungsfrage noch ausgeklammert hatte, ließ Pobedonoscev in seinem Drängen nicht nach, dem Anliegen großzügige Geldmittel zur Verfügung zu stellen. Doch der Staatsrat lehnte 1886 ein solches Gesuch mit Verweis auf die bereits laufenden Ausgaben für die Schulen des Volksaufklärungsministeriums ab. Er erklärte sich nur für den Fall bereit, Gelder für ein flächendeckendes Pfarrschulsystem zu bewilligen, wenn der Oberprokurator und der Bildungsminister, deren Ämter nach der Zeit der Personalunion unter Tolstoj wieder getrennt geführt wurden, einen *gemeinsamen* Finanzierungsplan für die Elementarschulbildung vorlegten.¹⁴⁴

Damit stand die leidige und im Prinzip seit Beginn des Jahrhunderts schwelende Rivalität zwischen kirchlicher und weltlicher Bildung in aller Schärfe wieder auf der Tagesordnung. Es folgten ab 1887 intensive Verhandlungsrunden zwischen dem Synod und dem Ministerium,¹⁴⁵ bei denen einige Synodmitglieder in Verkenning der weit fortgeschrittenen Säkularisierung des Bildungswesens durch Ministeriums- und *Zemstva*-Schulen erneut die Übergabe aller Elementarschulen an die Kirche einforderten.¹⁴⁶ Da kein Kompromiß gefunden werden konnte, setzte sich ab Mitte der neunziger Jahre eine zunehmende Akzeptanz von zwei bzw. – je nach Region – drei unabhängig voneinander existierenden Volksschulsystemen durch.

Das Manko der Kirchenschulen blieb damit nach wie vor ihre chronische Unterfinanzierung. Die Hauptlasten der Kosten trugen die bäuerlichen Gemeinden. Hin und wieder beteiligten sich adlige Förderer, doch stammten die Gelder bis 1887 fast ausschließlich und bis 1896 überwiegend aus dörflichen Eigenmitteln. Ab 1887 zweigte der Synod für die rechtsufrigen ukrainischen Eparchien (wie für alle Gebiete, in denen keine Selbstverwaltungsorgane eingerichtet worden waren) einen festen prozentualen Anteil des Steueraufkommens aus der Ladensteuer im jeweiligen Gouvernement zur Errichtung und einmaligen Unterstützung der Gemeindeschulen ab. Später gelang es Pobedonoscev, Finanzminister Vitte für seine Idee der Pfarrschulen zu gewinnen, so daß ab 1896 größere und regelmäßige Beiträge aus der Staatskasse flossen. Im Vergleich zu den Schulen des Volksaufklärungsministeriums bezogen die Kirchenschulen damit bis 1896 weit weniger, zwischen 1896 und 1908 mehr und nach 1908 erneut weit weniger Unterstützung aus der Staatskasse.¹⁴⁷

144 SIMON Pobedonoscev, 151.

145 Anonymer Autor: Proekt soedinenija v gubernijach jugo-zapdnago kraja administrativnago upravlenija naodnymi školami ministerstva narodnago prosvješčenija i cerkovno-prichodskimi [Das Projekt der Vereinigung der administrativen Verwaltung von Volksschulen des Volksbildungsministeriums mit Pfarrgemeindeschulen in den Gouvernements des süd-westlichen Gebiets]. In: PodEV 1887, Nr. 6, 123-125. – Anonymer Autor: Proekt slijania načal'nych škol' ministerstva s cerkovno prichodskimi učiliščami [Das Projekt der Zusammenlegung der Schulen des Ministeriums und der Pfarrgemeindeschulen]. In: PodEV 1887, Nr. 14, 322.

146 SIMON Pobedonoscev, 152.

147 Ebd. 154-157.

Die Unterfinanzierung bewirkte, abgesehen von dem ruinösen Zustand der – wenn überhaupt vorhandenen – Schulgebäude, daß der Unterricht auf niedrigstem Niveau fortgesetzt wurde.¹⁴⁸ Um dem Mißstand zu begegnen, angesichts der Konkurrenz mit den besser zahlenden Ministeriumsschulen nicht mehr an geeignetes Lehrpersonal heranzukommen, erließ der Synod 1884/1886 ein Statut zur Gründung sogenannter Musterschulen an den Geistlichen Seminaren (*obrazcovye načal'nyje školy*). Seminaristen der 5. und 6. Klasse sollten hier pädagogische Fähigkeiten erwerben.¹⁴⁹ Zwölf Jahre später wurden Aufbauschulen (*vtoroklassnye školy*) eröffnet, in denen der geistliche Nachwuchs zu Lehrkräften für schlichte Lese- und Schreibschulen ausgebildet werden sollte. Ab 1897 förderte der Synod auch privat gegründete kirchliche Lehrerschulen (*cerkovno-učitel'skie školy*).

Doch all den in St. Petersburg ausgegebenen kirchlichen Verordnungen war gemeinsam, daß sie meist unter Verkennung der Realität vor Ort aus der Ferne oktroyiert wurden und daher oft an den Widrigkeiten des einfachen Dorflebens in den einzelnen Eparchien scheiterten. Nur wenige Priester bewiesen bei ihrem geringen Gehalt und ihren zahlreichen Gemeindeverpflichtungen die Ausdauer, diesen Widrigkeiten zu trotzen.¹⁵⁰ Viele wählten den einfacheren Weg und teilten dem örtlichen Bischof die Gründung einer Pfarr- oder Musterschule mit, obwohl der Priester oder Psalmsänger lediglich hin und wieder ein paar Bauernjungen unter seinem Dach versammelt hatte. In Podolien beispielsweise besaßen nur zwei Drittel der Schulen 1897 eigene Räumlichkeiten.¹⁵¹ Die anderen befanden sich in den Häusern der Psalmsänger oder in einfachen Bauernhütten, die von der Schule jährlich gemietet wurden.¹⁵² Der Unterricht verlief mit zahlreichen Unterbrechungen und Pausen. Viele Kinder begannen aufgrund der Feldarbeiten erst Ende November damit, zur Schule zu gehen, und blie-

148 Otčet o sostojanii cerkovno-prichodskih škol Podol'skoj eparchii za 1884-5 učebnyj god [Bericht über den Zustand der Pfarrgemeindeschulen der Podolischen Eparchie für das Schuljahr 1884-5]. In: PodEV 1885, Nr. 45, 899-906, hier 899/900.

149 Zu den Einzelheiten des Statuts siehe Anonymer Autor: Otkrytie obrazcovoj načal'noj školy pri Podol'ksoj duchovnoj seminarii [Die Eröffnung der Mustergrundschule beim Podolischen Geistlichen Seminar]. In: PodEV 1887, Nr. 11, 233-251.

150 Ein eindringliches Bild von den Nöten der Geistlichen, die versuchten, nach den Anweisungen des Heiligen Synods Schulen in ihren Gemeinden zu gründen, gibt der Bericht eines podolischen Priesters von 1887: Otkrytie obrazcovoj načal'noj školy pri Podol'ksoj duchovnoj seminarii [Die Eröffnung der Mustergrundschule beim Podolischen Geistlichen Seminar]. In: PodEV 1887, Nr. 11, 233-251, hier 236-244. – Zu weiteren Hindernissen, auf die Geistliche stießen und über die in der Presse ausführlich berichtet wurde, siehe auch WEBER Die Russische Orthodoxie, 142.

151 P. (abgekürzter Autorennamen): Cerkovno-škol'naja chronika. Količestvo ili kačestvo cerkovnych škol dolžno stojat' v nastojaščee vremja na pervom plane u prichodskago pravoslavnago duhovenstva našej eparchii? [Kirchliche Schulchronik. Soll die Menge oder die Qualität der Kirchenschulen in unserer Zeit an erster Stelle bei der orthodoxen Pfarrgeistlichkeit unserer Eparchie stehen?] In: PodEV 1897, Nr. 34, 913-916.

152 Ebd. – Iv.M. Sel'skaja cerkovno-prichodskaja škola. (Čerty otnošenija k nej našego mestnago duhovenstva v nastojaščee vremja i prošloc) [Die pfarrgemeindliche Dorfschule (Merkmale der Beziehung unserer örtlichen Geistlichkeit zu ihr in unserer Zeit und in der Vergangenheit)]. In: PodEV 1886, Nr. 46, 941-945.

ben ab Anfang März, manchmal sogar ab Ende Februar, dem Unterricht fern. Zudem erschienen mal nur die einen, mal nur die anderen Kinder.¹⁵³ Die Prüfungsergebnisse spiegelten den Zustand unmißverständlich wider: Mindestens die Hälfte der Schüler blieb sitzen; im Baltsker Schulkreis der podolischen Eparchie bestanden 1897 sogar nur 22 Prozent die Prüfungen.¹⁵⁴

Und doch ließ es sich ein podolischer Priester nicht nehmen, in einem Artikel, in dem er auf die miserablen Prüfungsergebnisse einging, gleichzeitig das Wachstum der kirchlichen Pfarrschulen als einen großen Erfolg anzupreisen:

„Die Volkskirchenschule in Podolien ist ein Sieg der Orthodoxie über den Katholizismus und die jüdische Religion (*evrejstvo*), ein Sieg der russischen *Narodnost'* über das Polentum und das Judentum (*židovstvo*), eine natürliche und notwendige Erscheinung des freien russischen Volkslebens und Denkens. (...) Im Schutz der orthodoxen Kirche errang sich das Volk Freiheit und Ruhe, unter dem Schutz dieser Kirche sucht es auch jetzt und findet tatsächlich für sich eine wahre und errettende geistig-sittliche Aufklärung und Erleuchtung.“¹⁵⁵

Aus diesen Zeilen wird deutlich, daß zumindest Pobedonoscevs ideologische Saat bei einem Teil der Geistlichkeit die erwünschten Früchte trug. Zwar kam die dargelegte Sicht der ‚von oben‘ vorgegebenen nahe und wurde daher sicher von vielen aus Gehorsam weitergetragen. Doch zeigt der im Zitat unternommene Versuch, die Kirchenschule des späten 19. Jahrhunderts in einen Zusammenhang mit den bedrohlichen Zeiten des 17. Jahrhunderts zu stellen, daß die Wahrnehmung des (religiösen) Feindes und die Suche nach Schutz und Verteidigung (in dem Fall: mittels der Pfarrschule) bei einem Teil der Geistlichen dem Gefühl der Zeit offenbar entsprach.

Zum Verbreitungserfolg russophiler Propaganda trug nicht wenig bei, daß die Kirchenleitung seit den neunziger Jahren auch Druck und Versand von Schulbüchern und Lehrmitteln, an denen es allerorts mangelte, zentral steuerte. 1892 entstand beim Heiligen Synod eine Versandbuchhandlung, 1894 eine Verlagskommission, die zusammen sicherstellen sollten, daß auch außerhalb der Schulstube in Volksbüchereien der ‚richtige‘ kirchliche Lesestoff zur Verfügung stand. Damit verschaffte sich die oberste Leitung der Russisch-Orthodoxen Kirche ein wichtiges Kontrollinstrument. In den ukrainischen Eparchien hatte dies jedoch durchaus zweischneidige Folgen: Die ausschließliche Verfügbarkeit von Literatur in russischer Sprache und mit russophiler Ausrichtung führte zur Gründung von geheimen Bibliotheken mit ukrainischem Be-

153 P. (abgekürzter Autorennamen): *Cerkovno-škol'naja chronika*, in: *PodEV* 1897, Nr. 34, 916.

154 P. (abgekürzter Autorennamen): *Cerkovno-škol'naja chronika*. Rost' cerkovnych škol v eparchii, kak priznak žiznennosti cerkovnoj narodnoj školy. Uspech obučenija detej v cerkovnych školach eparchii. – Vydajuščajasja malouspešnost' vospitannikov cerkovnych škol Baltskago uезда. – V čem istinnaja pričina étoj malouspešnosti [Die kirchliche Schulchronik. Der Anstieg an Kirchenschulen in der Eparchie als Zeichen der Lebendigkeit der Volkskirchenschule. Der Schulerfolg der Kinder in den Kirchenschulen der Eparchie. – Der herausragende Mißerfolg der Schüler der Kirchenschulen des Baltsker Bezirks. – Worin liegt der wahre Grund dieses Mißerfolgs]. In: *PodEV* 1897, Nr. 31, 825-828, hier 825.

155 Ebd. 826.

stand sowie insbesondere während der Revolution von 1905/06 zu viel Unmut in den geistlichen Seminaren.¹⁵⁶

Ein weiterer Faktor, der entscheidend die Russifizierung im geistlichen Milieu vorantreiben sollte, bildete die Unterrichtssprache sowohl an den kirchlichen Pfarrschulen – die seit der Verordnung zum Elementarunterricht von 1864 nur in Russisch unterrichten durften – als auch an den Geistlichen Seminaren und an der Kiever Geistlichen Akademie.¹⁵⁷ Auch untereinander wurden die Seminaristen und Studenten teilweise unter Androhung von Strafen angehalten, sich auf Russisch und nicht auf Ukrainisch zu unterhalten.¹⁵⁸ Freilich blieben all diese Maßnahmen nicht unwidersprochen, sondern führten über die Jahrzehnte hinweg immer wieder zu neuen, den Zustand kritisch hinterfragenden Diskussionen.¹⁵⁹ Eine besondere Rolle spielte dabei die Frage, ob der Bildungsstand sowohl der Geistlichkeit als auch der Landbevölkerung in den ukrainischen Eparchien deshalb so niedrig war, weil von Anfang an in einer Fremdsprache unterrichtet wurde.¹⁶⁰

Wie für fast alle Lebensbereiche brachten die Revolution von 1905/06 und die Einführung einer Art konstitutioneller Monarchie auch für die Bildungspolitik und die kirchlichen Pfarrschulen einen tiefen Einschnitt. Die Säkularisierung des Bildungswesens wurde forciert, zahlreiche weltliche Grundschulen wurden eröffnet, während die Zahl der Kirchenschulen bis zum Ende des Zarenreiches beständig sank. Bezeichnend für die sinkende Unterstützung der kirchlich geführten Schulen war die erregte Debatte von 1908 im Parlament zur Frage, ob der Heilige Synod aus der Staatskasse rund 4 Millionen Rubel erhalten solle, um Kirchenschulen zu unterhalten sowie neue zu errichten. Vertreter linksorientierter Parteien bis hin zu den gemäßigten Oktobristen versagten diesem Vorschlag ihre Unterstützung und brachten ihn zu Fall.¹⁶¹ Nach der Februarrevolution von 1917 wurden sämtliche Kirchenschulen in die weltliche Trägerschaft überführt.¹⁶²

156 Auf die Gründung von geheimen Bibliotheken der Seminaristen sowie auf Forderungen nach ukrainischer Literatur für die Schul- und Seminarbibliotheken während der Revolutionsjahre 1905/06 wird in Kap. IV.2.b.bb. eingegangen.

157 Neben der russischen Sprache als Unterrichtsmedium sowie als eigenes Fach sorgten an der Kiever Geistlichen Akademie vor allem die Fächer „Geschichte der Russischen Kirche“ und „Russische Geschichte“ für die Vermittlung russischer Anschauungen.

158 TARAS PUSTOVIT/ VOLODYMYR KOROTENKO Seminaryst Mykola Hmyrja (Do istorii stvorenja Poltav's'koï hromady Revoljucijnoï Ukraïns'koï Partii) [Der Seminarist Mykola Hmyrja (Zur Geschichte der Bildung einer Poltaver *Hromada* der Revolutionären Ukrainischen Partei)]. In: Poltav's'ka Petljuriana 2. Materialy III. petljurivs'kych čytan', provedenyx u Poltavi 5 lystopad 1994. Poltava 1996, 76-89, hier 77.

159 Siehe auch hierzu Kap. III.2.b.bb.

160 Ein Revisor der Musterschule beim podolischen geistlichen Seminar begründete das niedrige Niveau der Schule genau damit: Die Kenntnisse des Russischen seien so gering, daß Erklärungen nur schwer verstanden würden. RGIA f. 802, op. 10, 1909, d. 906, l. 75.

161 Protokoll der Duma-Debatte: Vopros o cerkovno-prichodskich školach v Gosudarstvennoj Dume [Die Frage der Pfarrgemeindeschulen in der Staatsduma]. In: PoltEV 1908, Nr. 33, 1338-1341.

162 FREELAND Parochial schools, 784.

e) Zusammenfassung

Der Prozeß der Säkularisierung machte zwar auch vor dem Rußländischen Reich nicht Halt und spiegelte sich für den Bildungsbereich über ein Jahrhundert hinweg im angespannten Verhältnis zwischen dem Volksaufklärungsministerium und der Russisch-Orthodoxen Kirche wider. Doch erhöhte sich aus Sicht der russischen Regierung und Kirchenleitung die Bedeutung der orthodoxen Geistlichkeit als Mittler staatstragender Prinzipien: Je mehr sich die Bevölkerung aus vielfältigen Gründen von der offiziellen Kirche abwandte, je mehr oppositionelle Strömungen und Ideologien in der Gesellschaft um sich griffen, desto stärker klammerte sich die Regierung an die orthodoxe Geistlichkeit, um die Kluft zu überwinden.

Dieser besondere Klammergriff festigte den ständischen Charakter der geistlichen Bildungseinrichtungen. Er ließ das Niveau von Unterricht und Bildung sinken, weil es zum einen ehrgeizige Schüler, die sich den weltlichen Karriereweg offenhalten wollten, mehr und mehr in weltliche Einrichtungen abdrängte, zum anderen weil gerade in der Elementarbildung mehr auf Quantität als auf Qualität geachtet wurde. Diese Tendenz – verbunden mit der Vorstellung, eine zu hohe Bildung der Geistlichkeit verstärkte die Entfremdung des Volkes von der Kirche – wirkte sich verheerend auf die ukrainischen Eparchien aus. Hier mehr als irgendwo sonst versuchte die Regierung – insbesondere unter Alexander III. und Nikolaus II. – dem Einfluß der Polen und des Katholizismus mit dem Mittel einer schlichten orthodoxen Kirchlichkeit und mit einem entsprechend breit angelegten, aber niveaulosen Schulnetz zu begegnen.

Selbst weltliche und geistliche Schulen zusammengenommen hatten am Ende des 19. Jahrhunderts nur geringfügig die Analphabetenquote in den ukrainischen Gebieten verringern können: Sie lag 1897 mit 86,4 Prozent aller Einwohner (also auch in den weitgehend von Russen bewohnten Städten) noch vergleichsweise niedrig. Die weit schlechteren Zahlen auf dem Lande, wo die Analphabetenquote zwischen 91 und 96 Prozent lag, weisen darauf hin, daß die Verbreitung von Lese- und Schreibkenntnissen unter der (vorwiegend ländlich lebenden) ukrainischen Bevölkerung allen Bemühungen zum Trotz kaum Fortschritte machte.¹⁶³ Es liegt nahe, davon auszugehen, daß mindestens ein Grund darin bestand, daß im Unterricht nicht die Muttersprache verwendet werden durfte.

Während die petrinische und katharinäische Politik der Nivellierung von Unterschieden zwischen den ukrainischen Gebieten und Rußland im Bildungssektor noch von absolutistischen Maßstäben geleitet wurde, begann mit den antipolnischen Maß-

¹⁶³ KLYMOV *Pravoslavna cerkva i osvita*, 287. – Klymov weist daraufhin, daß die Rate in ländlichen Zentralgebieten Rußlands zum selben Zeitpunkt günstiger aussah. Ebd. – Selbst 1917 besuchten nur sechzig Prozent der Kinder im schulpflichtigen Alter in den linksufrigen Gebieten eine Schule; in den rechtsufrigen Gouvernements lag die Quote durchschnittlich sogar nur bei ca. 40 Prozent. I. BAKALO/T. PLIUSHCH/ B. STRUMINSKY *Education*. In: *Encyclopedia of Ukraine*. Hg. v. Volodymyr Kubi-jovyč. Toronto u.a. 1984, 794-803, hier 798. – Siehe auch ANDREAS KAPPELER *Kleine Geschichte der Ukraine*. München 1994, 159-159; BOHDAN KRAWCHENKO *Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine*. London 1985, 23f.

nahmen Nikolaus I. und spätestens mit der Politik von Oberprokurator Tolstoj eine bewußt eingesetzte, systematisch russifizierende Bildungspolitik: Orthodoxie sollte in den ukrainischen Eparchien fortan in einem untrennbaren Verbund mit der russischen *Narodnost'* stehen.¹⁶⁴ Die ukrainische Sprache durfte im Elementarunterricht nicht mehr verwandt werden, Lehrmaterialien in Schulen und Geistlichen Seminaren gab es ausschließlich in Russisch, Pfarrbibliotheken durften keinen ukrainischen Buchbestand mehr führen, die Unterrichtsinhalte in Schule und Seminar waren mit denen in Rußland abgeglichen, die russische Aussprache der kirchenslavischen Liturgie mußte jeder Schüler beherrschen,¹⁶⁵ Lehrer wurden aus nicht-ukrainischen Gebieten angeworben. Diese Maßnahmen führten insbesondere auf der Ebene der Geistlichen Seminare zu großen Veränderungen. Auch wenn die Seminaristen häufig aus Familien stammten, in denen der Priesterberuf seit Generationen ausgeübt wurde und ukrainisch-orthodoxe Traditionen nach wie vor eine große Rolle spielten, lernten sie für die Wahrnehmung ihres eigenen Berufes ausschließlich russische Riten, Sitten und Gebräuche kennen. Auf dieser wichtigen Ebene konnte die Kirchenleitung mit ihrer Politik der Russifizierung daher ihre größten Erfolge verbuchen.

Die vernichtenden Daten zum Stillstand bei der Alphabetisierung unter den ländlichen Einwohnern der ukrainischen Gebiete hingegen offenbaren das Scheitern der kirchlichen Bildungsoffensive für die breite Bevölkerung. Daraus läßt sich zugleich die Annahme ableiten, daß die Pfarrgemeindeschulen ihrem von russischer Seite vorgegebenen Anliegen, die ukrainischsprachige Bevölkerung fest an Rußland zu binden, auch nur begrenzten Erfolg bescheren konnten. Zwar wird der ausschließliche Gebrauch des Russischen sowie die nur auf Rußland konzentrierten Lehrinhalte einer Assimilierung förderlich gewesen sein. Doch ohne steigende Lese- und Schreibfertigkeiten konnte die Wirkung nicht nachhaltig sein, ukrainische Sprachgewohnheiten blieben im außerschulischen Rahmen erhalten.

Schließlich konnte die Analyse dieses Unterkapitels verdeutlichen, daß eine Propaganda Ukrainophiler innerhalb des geistlichen Bildungssektors unter den Argusaugen von Staats- wie Kirchenleitung nur schwer zu realisieren war. Damit ist der eingeschränkte Aktionsradius all jener geheimen ukrainophilen Zirkel und Gesellschaften abgesteckt, welche sich allen Widrigkeiten zum Trotz in geistlichen Ausbildungseinrichtungen der ukrainischen Eparchien formierten und im Rahmen des IV. Kapitels thematisiert werden.

164 Im Falle Weißrußlands und Polens gab es innerhalb der russischen Regierungs- und Kirchenpolitik des ausgehenden 19. Jahrhunderts durchaus die Bereitschaft, Religion und *Narodnost'* als zwei verschiedene Aspekte zu betrachten. THEODORE WEEKS Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the „Northwest Provinces“ after 1863. In: Kritika 2 (2001) H. 1, 87-110.

165 VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 256.

3. Die sozio-ökonomische Lage der Pfarrgeistlichkeit

Der niedrige Bildungsstand des weißen Klerus in den ukrainischen Eparchien führte bei national bewegten Ukrainern aus der weltlichen *Intelligencija* zu dem Eindruck, auf den geistlichen Stand als Initiator einer Nationalbewegung auf dem Lande nur bedingt zurückgreifen zu können. Dieser Eindruck wurde noch dadurch verstärkt, daß die wirtschaftlichen Nöte der Pfarrgeistlichkeit alle anderen politischen Themen zu überlagern schienen. Insbesondere seit dem Aufkommen einer kritischen Presse Anfang der sechziger Jahre nahmen Debatten zu diesem Thema auch in der breiten Öffentlichkeit einen großen Raum ein. Die Notlage des Klerus vor allem im sogenannten „Südwesten“ des Reiches führte wie schon im Bildungswesen zu einem Hin und Her der Politik, die mit immer neuen Ansätzen Herr des Problems zu werden versuchte und der es doch nicht gelang, die Geistlichkeit entscheidend besser zu stellen. Selbst die Zaren machten das Problem zur ‚Chefsache‘ und bedrängten ihre Minister, der Geistlichkeit in den weißrussischen und ukrainischen Eparchien unter die Arme zu greifen.¹⁶⁶

Die besondere Besorgnis des Staates um die rechtsufrige Dnjepr-Ukraine ergab sich aus zwei Gründen: erstens – wie schon in der Bildungspolitik – aus der Sorge vor dem großen Einfluß der polnischen und zugleich römisch-katholischen Gutsbesitzer, und zweitens aus der zunehmend geringeren Bindung der orthodoxen Gemeindemitglieder an ihren Klerus. Das zweite Phänomen hing zumindest auf dem Lande weniger mit einer fortschreitenden Säkularisierung zusammen, als vielmehr mit veränderten Kirchenstrukturen. Während im rechtsufrigen Dnjepr-Gebiet unter polnisch-litauischer Herrschaft ukrainischsprachige Bauern und orthodoxe Geistliche noch die gemeinsame Front gegenüber den polnischen Katholiken geeint hatte, zerbrach mit dem Staatswechsel Stück für Stück das über Jahrhunderte gewachsene Bündnis.¹⁶⁷ Vor der russischen Annexion wurden die Priester ausschließlich von den Gemeindemitgliedern gewählt und von ihnen unterhalten. Sie standen damit nicht nur in unmittelbarer Abhängigkeit von den Wünschen und Interessen der Gemeinde, ihre Lebensbedingungen unterschieden sich auch kaum von denen ihrer Gemeindemitglieder. Priester und bürgerliche Gläubige fühlten sich weitgehend solidarisch – beide beherrscht von dem

166 So gab beispielsweise Nikolaus I. einem Komitee, das ursprünglich eine Gemeindereform für ganz Rußland erarbeiten sollte, die Anweisung, als das primäre Interesse an jeglichen Reformen die Stärkung des Klerus in den westlichen Gouvernements anzusehen. Ähnliches wiederholte sich unter Alexander II. und Alexander III. FREEZE The Parish Clergy, 8/9, 83, 85/86, 239.

167 Sehr aufschlußreich zur Beziehung zwischen der Geistlichkeit und den Gemeinden vor wie nach der Teilung Polens ist ein anonymer Vermerk von ca. 1881 mit dem Titel „Zapiska o položenii sel'skogo duchovenstva v Jugo-Zapadnom Krae“ [Die Lage der Dorfgeistlichkeit im Südwesten nach der Rückkehr zu Rußland] innerhalb des Aktenbestandes vom Revisionssenator POLOVCOV. Otdelenie Rukopisej Nacional'noj Biblioteki St. Peterburga f. 600, delo 648, hier L. 1. – Siehe daneben den historischen Rückblick des Anonymen Autors: Naš prostoljudin v otnošenijach svoich k pastyram cerkvi [Unser einfaches Volk in seinen Beziehungen zu den Priestern der Kirche]. In: PodEV 1862, Nr. 18, 576-589, bes. 583f. – Daneben KLYMOV Pravoslav'ja v Ukraïni, 217.

Gefühl, vom polnischen Adel erniedrigt, unterdrückt, vernachlässigt und dadurch arm und ungebildet zu sein.

Nach der russischen Annexion des „Südwestlichen Gebiets“ setzte der Heilige Synod durch, daß die Priester – ähnlich wie kurz zuvor schon in den linksufrigen ukrainischen Eparchien¹⁶⁸ – nicht mehr über die Wahl durch die Gemeinde auf ihre Pfarrstellen kamen. Vielmehr bestimmten nun die Einschätzungen und Anordnungen der Eparchieleitung über die Priesterkandidaten; der Gemeinde wurde nurmehr ein leicht zu umgehendes Vorschlagsrecht zugestanden. Aus Sicht vieler späterer Beobachter legte diese Veränderung den Grundstein dafür, daß sich Denken und Leben der Priester allmählich von dem ihrer geistlichen Schützlinge auseinander entwickelte.¹⁶⁹ Jetzt, wo die Geistlichen und Kirchendiener nicht länger in Abhängigkeit von der Gemeinde standen, gerieten auch die traditionellen „*treby*“ (*treboispravlenija*), das heißt die von den jeweiligen Gläubigen zu leistenden Zahlungen für geistliche Amtshandlungen des Priesters (auch *Kasualien* oder *Kasualgebühren* genannt), in ein anderes Licht. Pastoren, die wie zuvor für das Abhalten von Gebeten für Neugeborene, für die Durchführung von Taufen, Beichten, Eheschließungen und Begräbnissen ihren ‚Tribut‘ einforderten – dessen Höhe Verhandlungssache war – kamen nun in den Verdacht, als Vertreter der Obrigkeit die Gemeindemitglieder ausnehmen zu wollen.

a) Die Reform von 1842 und ihre Folgen

Zu den skizzierten Problemen gesellten sich die Folgen der Säkularisierung des Kirchenlandes in den rechtsufrigen Gebieten von 1841. Sie machten einen finanziellen Ausgleich für die ohnehin schon in großer Not lebende orthodoxe Dorfgeistlichkeit notwendig. Das dafür vorgesehene Gesetz von 1842-43 trug jedoch genau zum Gegenteil bei und entfremdete Gemeinde und Geistlichkeit mehr denn je voneinander.

Die Grundidee des Gesetzes bestand darin, den Unterhalt der Geistlichkeit durch drei neue Pflichten, die der Gemeinde auferlegt wurden, abzusichern und gleichzeitig Zahlungen für geistliche Amtshandlungen abzuschaffen.¹⁷⁰ Zum einen sollte die Kirche (und damit der Pfarrer) 33 Desjatinen¹⁷¹ Land der Dorfbewohner (nicht bloß der Gemeindemitglieder!) zur Bewirtschaftung zugeteilt bekommen (*zemel'nyj nadel*), zum zweiten sollten 10 Desjatinen dieses Landes durch die Gemeinde für den Priester bearbeitet werden (*natural'nye povinnosti*) und zum dritten erhielten die Gemeindemitglieder die Pflicht, Häuser und Wirtschaftsbauten des Kirchenpersonals – sofern noch nicht vorhanden – zu errichten und vor allem in Stand zu halten. Dies schloß auch das Recht des Klerus und der Kirchendiener ein, Holz und andere Mate-

168 Vgl. Kap. II.1.

169 Anonymer Vermerk für den Revisions senator POLOVCOV von 1881, L. 1.

170 SERGEJ V. RIMSKIJ Konfessional'naja politika Rossii v Zapadnom krae i Pribaltike XIX stoletija [Die konfessionelle Politik Rußlands im Westlichen Gebiet und im Baltikum im 19. Jahrhundert]. In: Voprosy Istorii 3 (1998), 25-44, hier 27.

171 Eine Desjatine entspricht in etwa einem Hektar Land.

rialien zur Beheizung der Räume im Winter zu erhalten. Darüber hinaus verpflichtete sich der Staat, der Dorfgeistlichkeit je nach Größe ihrer Gemeinde ein Grundgehalt (*normal'nye štaty*) zukommen zu lassen, das jedoch bei weitem nicht zur Deckung des täglichen Lebensbedarfes reichte.¹⁷²

Von den Vorgaben für die Gemeinde wurde nur die Aufteilung von Land realisiert, und auch dies nur gegen große Widerstände der mehrheitlich katholischen Gutsbesitzer. Alle anderen Gemeindeverpflichtungen erwiesen sich als überaus schwer umsetzbar und führten zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen den Priestern und ihren Gemeinden.

Der größte Teil der Häuser für die Kirchenbediensteten, die nach dem Gesetz von der Gemeinde hätten gebaut werden müssen, wurden in Wirklichkeit nicht gebaut. Allein schon die Frage, wer verpflichtet sei, sie zum gegebenen Zeitpunkt zu bauen, stellte in den folgenden Jahrzehnten ein nahezu unüberwindbares Hindernis dar. Zwar war die Errichtung der gesamten Gemeinde auferlegt worden, doch lag die Verantwortung für die Durchführung zu Zeiten der Leibeigenschaft bei den Gutsbesitzern. Da jedoch keiner die Gutsbesitzer zur Ausführung zwang, geschah vor der Aufhebung der Leibeigenschaft von 1861 nahezu nichts. Nach 1861 erklärten sich die Gutsbesitzer erst recht von allen Verpflichtungen befreit, die sie bislang für die Bauern mit zu übernehmen hatten. Ein Engagement lehnten insbesondere diejenigen ab, die ihre Gutsländereien erst nach 1861 erworben hatten und beim Kauf nicht gewarnt worden waren, daß auch nach dem Ende der Leibeigenschaft mit dem Erwerb von Land bestimmte Pflichten für die Kirchengemeinde verbunden sein sollten.¹⁷³ Leidtragende waren vor allem die Kirchendiener, die im Vergleich zu Priesterkindern nicht in den Genuß kamen, mit dem Antritt einer Pfarrstelle in ein Pfarrhaus ziehen zu dürfen, und daher gezwungen waren, weiter in ärmlichsten Räumlichkeiten zu hausen.

Die sogenannten „Naturalverpflichtungen“ (*natural'nye povinnosti*) schließlich bereiteten die größten Probleme. Sie trugen in den Augen der Bauern den Charakter der verhaßten „*barščina*“ – jener Zwangsarbeit für den Gutsbesitzer, die von Arbeiten im Garten des Gutsbesitzers über Straßenreparaturen und Feldarbeit bis zum Getreidetransport reichte und für viele Bauern darüber hinaus noch von einer als „Geschenk“ titulierten Zwangsabgabe für den Gutsbesitzer in Form von Getreide, Eiern und Früchten ergänzt werden mußte.¹⁷⁴ Diese oder ähnliche Arbeitsformen nun auch noch für den Gemeindepriester zu leisten, lehnten viele Bauern ab. Die Geistlichkeit stand vor dem Dilemma, entweder auf eine bedeutende Unterhaltsquelle zu verzichten, oder ihr Recht mit Polizeigewalt durchzusetzen. Gerieten die Priester schon durch den Polizei-

172 Anonymer Vermerk für den Revisionssenator POLOVCOV, L. 1ob. – Anonymer Autor: K voprosu ob obezpečennii duchovenstva v Zapadnom krae [Zur Frage der Versorgung der Geistlichkeit im Westlichen Gebiet]. In: PodEV 1887, Nr. 49, 1161-1163, hier 1161.

173 Ebd. 1162.

174 ANTHONY M. IVANCEVICH The Ukrainian National Movement and Russification. (Unveröffentlichte Dissertation). Illionis Northwestern University 1976, 275f.

einsatz (insbesondere nach Einführung der Inventarregeln von 1848¹⁷⁵) in den Augen der bäuerlichen Bevölkerung gleichsam in die Rolle eines weiteren Gutsbesitzers, so wurde das negative Bild durch die zunehmend enge Kooperation vieler Geistlicher mit den Gutsbesitzern komplettiert. Zur Zusammenarbeit mit den polnischen Adligen waren die Priester wiederum gezwungen, da diese das ausschließliche Recht auf die Arbeitskraft ihrer leibeigenen bäuerlichen Gemeindemitglieder besaßen.¹⁷⁶

Die Folgen des Gesetzes von 1842 waren fatal. In vielen Gemeinden schwand das innere Band und das moralische Vertrauen zwischen den Gläubigen und ihren Pastoren.¹⁷⁷ Es blieben rituelle kirchliche Formalitäten übrig, die ihres inneren Lebens beraubt waren. In den Worten eines scharfzüngigen Kritikers machten sich „die Dorfpriester zu Beamten des Leibeigenen, die Gemeindemitglieder zu deren Zwangsernähern und zu Fronarbeitern.“¹⁷⁸ Nach dem Befreiungsmanifest vom 19.2.1861 erschien es den Bauern gänzlich unverständlich, warum sie – aus den Klauen des Gutsbesitzers kaum befreit – für den Priester weiter zur Arbeit verpflichtet sein sollten. Sie waren nicht nur persönlich frei, sondern vielerorts auch Eigentümer des Landes geworden, auf dem sie lebten. In dieser Situation war es nicht nur erfolglos, sondern meist auch gefährlich, wenn die Priester von den Bauern ihre Arbeitspflichten weiter einzufordern suchten. Kleriker und Kirchendiener glichen die ihnen fehlenden Einnahmen dadurch aus, indem sie wider den Wortlaut des Gesetzes wie früher Kasualgebühren für geistliche Amtshandlungen verlangten.¹⁷⁹

Insgesamt nahm die Entfremdung zwischen orthodoxer Geistlichkeit und Dorfbevölkerung seit den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts im „Südwestlichen Gebiet“ erheblich zu. Die bedrohliche Situation Anfang der sechziger Jahre faßte der Generaladjutant Kušelev in seinem Bericht an den Oberprokurator des Heiligen Synods folgendermaßen zusammen:

„Wenn man die Bauern dazu [zum Unterhalt der Geistlichkeit durch eigene Arbeit] (weiter) verpflichtet, dann wird eine solche Maßnahme nicht zu ihrer Bestärkung in der Orthodoxie, sondern zur Entfernung von dieser beitragen, da sie in demselben Dorf eine polnisch-katholische Kirche [*kostel'*] sehen, welche von ihnen keinerlei Unterstützung einfordert, sowie einen polnisch-katholischen Geistlichen [*ksendz*], welcher alle kirchlichen Amtshandlungen unentgeltlich durchführt. Es ist verständlich,

175 Diese Regeln sahen vor, daß der Bewirtschafter des Gutsbesitzes und seine Helfer nach angefertigten Namenslisten durch das Dorf gingen und zur Arbeit für den Priester aufriefen. Diejenigen, die sich dem Aufruf verweigerten, wurden mit Gewalt auf den Hof des Gutsbesitzers gebracht. KLYMOV Pravoslav'ja v Ukraïni, 221.

176 Anonymer Vermerk für den Revisions senator POLOVCOV, L. 1ob.f.; RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 28; KLYMOV Praovslav'ja v Ukraïni, 220f.

177 Klymov verweist über die bereits genannten Gründe hinaus auf einen Generationswechsel unter den Klerikern, die in den mittlerweile stark russifizierten Geistlichen Seminaren groß geworden waren und eine Priestergeneration ablösten, die stärker an alten ukrainisch-orthodoxen Traditionen gehangen hätte und daher der ukrainischen Dorfbevölkerung insgesamt vertrauter gewesen sei. KLYMOV Pravoslav'ja v Ukraïni, 221f.

178 Anonymer Vermerk für den Revisions senator POLOVCOV L. 2.

179 RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 28.

daß unter diesen Bedingungen (...) der arme Bauer (...) jene Religion, jene Kirche und jenen Priester vorziehen wird, welche ihm erlauben, ohne Gebühr zu beten und zu sterben.“¹⁸⁰

Inbesondere zur Einstellung der einstigen unierten Gläubigen ukrainischer wie weißrussischer Herkunft gab Kušelev auch knapp 25 Jahre nach der Zwangskonversion keinerlei Entwarnung, im Gegenteil:

„Ungeachtet dessen, daß schon ein Vierteljahrhundert seit der Rückkehr der ehemaligen Unierten in den Schoß der Kirche vergangen ist, sind sie Orthodox nur dem Namen nach geworden. Das Volk sympathisiert nach wie vor mit dem Katholizismus, fährt fort, sich mit der ganzen Handfläche von links nach rechts zu bekreuzigen, bezeichnet den Priester [*svjaščennika*] als polnisch-katholischen Pastor [*kSENDZOM*], die Kirche [*cerkov'*] als polnisch-katholische Kirche [*kostelom*], hält an den Riten des lateinischen Glaubens fest, drückt sich gern in der polnischen Sprache aus, in der unglücklicherweise im familiären Umfeld selbst die (orthodoxen) Priester sowie deren Ehefrauen und Kinder ständig reden. Man kann daher ohne zu sündigen sagen, daß das Volk bis jetzt der Orthodoxie nicht von der Überzeugung her, sondern allein aus einem tiefsitzenden Haß gegenüber seinen Peinigern treu geblieben ist, um nicht mit seinen Gutsbesitzern eines Glaubens zu sein. Es ist daher notwendig, einen zweiten Schritt zu unternehmen, jetzt oder niemals, insbesondere deshalb, weil (...) die Mehrheit der orthodoxen Bevölkerung des westlichen Rußlands frei gekommen ist.

Wenn wir uns jetzt nicht um die Anhebung und Stärkung der Orthodoxie im westlichen Gebiet kümmern, dann wird in einem neuen Vierteljahrhundert der tief sitzende Haß im Volk gegenüber den polnischen Herren [*panam*] unvermeidlich schwächer werden, und dann wird dieses Volk zum Teil aus Sympathie für den Katholizismus und im besonderen durch allerlei Lockmittel der katholischen Priester sich unausbleiblich zur Seite des Katholizismus neigen und damit endgültig aufhören, Russisch zu sein, und das ganze westliche Rußland wird tatsächlich zu Polen.“¹⁸¹

Deutlicher hätte nicht nur die Sorge vor einem Verlust der rechtsufrigen Bevölkerung ausgedrückt werden können, sondern auch die damals weit verbreitete Gleichsetzung von Konfession und nationaler Identität. Der Generaladjutant machte zugleich deutlich, daß er jene russische Perzeption von den westlichen Grenzgebieten des Reiches teilte, die sich nahezu ausschließlich auf den religiösen Antagonismus Orthodox-Katholisch beschränkte und in nationaler Hinsicht nur den Antagonismus Russisch-Polnisch wahrnahm. Die ukrainische Identität wurde von ihm (noch) als entweder gar nicht existent empfunden oder aber als Spielart des Russischen betrachtet und insofern für nicht erwähnenswert gehalten. Die zur selben Zeit anstehende Frage der ukrainischen Bibelübersetzung, der im dritten Kapitel nachgegangen wird, zeigte allerdings, daß – ganz unabhängig von der polnischen Bedrohung – in Regierungskreisen durchaus auch ein Bewußtsein für die Gefahr einer eigenständigen ukrainischen Identität

180 Zapiska o pravoslavnom duchovenstve v Zapadnom Krae [Vermerk über die Geistlichkeit im Westlichen Gebiet] vom Generaladjutanten KUŠELEV an den Oberprokuror des Heiligen Synod: RGIA, f. 797, op. 32, IV otd., 1862, d. 212, L. 6ob.-7.

181 Ebd., L. 5ob.-6.

vorhanden war. Kein Zweifel kann jedoch daran bestehen, daß die Wahrnehmung des polnisch-katholischen ‚Feindes‘ weit beherrschender war als die eines Ukrainers, der nach einer national-ausschließlichen Identität strebte. Mehr noch, es wird im Laufe der Arbeit immer wieder die These vertreten werden, daß die polnisch-katholische Bedrohung sowohl auf der ukrainischen als auch auf der russischen Seite dazu führte, das gemeinsame Band der Orthodoxie zwischen Russen und Ukrainern trotz aller partiellen Entfremdung von der Geistlichkeit als wesentlicher zu empfinden als die ethnischen Unterschiede zwischen beiden Völkern.

b) Neue Reformdebatten unter Alexander II.

Allen Analysen über die Lage im „Südwestlichen Gebiet“ war die Einsicht gemeinsam, daß die Versorgung der orthodoxen Geistlichkeit auch nach der „Reform“ von 1842 veränderungsbedürftig war. Die Schwierigkeit bestand jedoch darin, daß weder die Kirchenleitung in St. Petersburg noch die geistlichen Hierarchen vor Ort gewillt waren, einer Veränderung der Reform von 1842/43 zuzustimmen. Bereits der Vorschlag des Kiever Generalgouverneurs und Fürsten I.I.Vasil’čikov von 1856, die Arbeitsverpflichtungen der Gemeinde in Geldzahlungen umzuwandeln,¹⁸² wurde von allen drei Bischöfen der rechtsufrigen Eparchien (Podolien, Wolhynien und Kiev) abgelehnt: Die Arbeiten auf dem Kirchenland seien aufgrund des Arbeitskräftemangels zu Erntezeiten durch Geld nicht zu ersetzen; zudem rührten die bestehenden Mißstände in Wahrheit von der Weigerung der katholischen Gutsbesitzer, ihre Bauern nicht für die orthodoxen Priester arbeiten zu lassen; schließlich bestritten die drei Hierarchen, daß es das Problem einer kulturellen und geistig-moralischen Unterlegenheit gegenüber den katholischen Polen überhaupt gebe.¹⁸³

Hintergrund der ablehnenden Haltung war die Befürchtung, die wenigen Vorteile der Reform von 1842 für die Versorgung der Dorfgeistlichkeit wieder einbüßen zu müssen; denn unbestritten hatte sich die materielle Lage der niederen Geistlichkeit – bei aller fortbestehenden Unterversorgung – etwas verbessert.¹⁸⁴ Da sich im gleichen Zuge die Beziehungen zur Gemeinde beständig verschlechtert hatten, verlangte die Regierung jedoch Änderungen um jeden Preis – notfalls auch zu Lasten des Klerus. Ihr ging es weniger um die Geistlichkeit an sich. Entscheidend war vielmehr die stärkere Anbindung der Bevölkerung an die Russisch-Orthodoxe Kirche und damit an die russische *Narodnost’*. Schon in den Diskussionen im Vorfeld der Reformen der sechziger Jahre wurde damit deutlich, daß die politischen Interessen des Staates, der am längeren Hebel saß, die Ausrichtung der Reformen bestimmen sollten – geistliche Belange schienen nur dann von Relevanz zu sein, wenn von ihnen Einfluß im gewünschten politischen Sinne zu erwarten war.¹⁸⁵

182 Detailliert zum Vorschlag des Generalgouverneurs RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 31.

183 FREEZE The Parish Clergy, 201.

184 Anonymer Vermerk für den Revisionssenator POLOVCOV L. 2.

185 Hierzu auch SERGEJ V. RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov' v Ėpochu Velikich Reform (Cerkovnye refor-

Innenminister Petr Valuev stellte sich auf den Standpunkt, daß die Reform zwar notwendig, jedoch nicht durch Mehrausgaben des Staates zu finanzieren sei. Der verlorene Krimkrieg und die darauffolgende wirtschaftliche Krise ließen in seinen Augen für eine vollständige Übernahme der Unterhaltskosten der Dorfgeistlichkeit keinen Spielraum.¹⁸⁶ Stattdessen schlug der Innenminister vor, „lokale und private Mittel“ zur Lösung des Problems heranzuziehen. Die Versorgung der Kirchen und des Klerus sei „eine Sache der Gesellschaft“ (*obščestvennoe delo*).¹⁸⁷

Valuev beabsichtigte damit – wie viele, die sich in der Reformdebatte zu Wort meldeten –, in Anlehnung an das Gesetz von 1842/43 das Problem der materiellen Versorgung durch die Gemeinde lösen zu lassen. Doch die wirtschaftliche Lage der Bauern – und damit der Gemeindemitglieder – war nicht weniger angespannt als die der Staatskasse. Von Jahr zu Jahr waren die verfügbaren Einkommen aufgrund direkter und indirekter Steuern erheblich gesunken, gegen Ende der Regierungszeit von Alexander II. wuchsen die Abgaben sogar um das fünf- bis sechsfache und ließen die Möglichkeit zusätzlicher finanzieller Lasten der Gemeinden vollständig ausscheiden.¹⁸⁸

Damit erschien die Situation für eine Weile ausweglos. Erst auf ständigen Druck der Regierung hin gab der Synod Ende der fünfziger Jahre schließlich der Forderung nach, ein Sonderkomitee zur Überprüfung der Gemeindereform von 1842 einzuberufen. Dieses Komitee, das im September 1859 seine Arbeit aufnahm und vor allem geistliche Interessen zu verteidigen suchte, bildete den Anfang einer ganzen Reihe von kirchlichen wie weltlichen Kommissionen, die einen Weg aus der Krise der Geistlichkeit suchten. Im folgenden sollen lediglich die wichtigsten Argumentations- und Streitlinien sowie die Reformversuche im „Südwesten“ wiedergegeben werden. Sie vermitteln ein Bild davon, wie schwierig es war, Veränderungen zum Nutzen der Geistlichkeit, der Gemeinde und im Interesse des Staates umzusetzen. Auf die Wiedergabe des genauen Diskussions- und Entscheidungsverlaufs wird hier verzichtet, da er an anderer Stelle bereits nachzuvollziehen ist.¹⁸⁹

Nach wie vor stand für alle reichsweit ausgerichteten Reformbemühungen das Anliegen im Vordergrund, in erster Linie die Probleme des Klerus in der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine zu lösen. Wie eingeeengt dadurch der Blickwinkel wurde, zeigte sich an den Reaktionen auf ein Memorandum, das der Vize-Direktor der Abteilung für aus-

my v Rossii 1860-1870-ch godov) [Die Rußländische Kirche in der Epoche der Großen Reformen (Die Kirchenreformen in Rußland in den 1860-1870er Jahren)]. Moskau 1999, 369f.

186 Die seit 1842 gewährte Unterhaltsbeihilfe für alle Mitglieder des Klerus war für die russischen Eparchien bereits seit 1860 abgeschafft und nur in den westlichen Grenzregionen beibehalten worden.

187 JULIA OSWALT Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II. In: Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Göttingen 1975, 106. – RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 369f.

188 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 370.

189 Siehe neben den Werken RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 369-390, RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 31-40 und FREEZE The Parish Clergy, 224-230 auch OSWALT Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung.

ländische Glaubensbekenntnisse innerhalb des Innenministeriums, Pompej N. Batjuškov, veröffentlichte. Batjuškovs Auffassung zufolge bildete der Überhang an Diakonen und Kirchendiener, deren Zahl die Bauern neben den Priestern zu unterstützen und zu versorgen hatten, das Hauptproblem der Priesterarmut. Wenn man Erbrechte und Privilegien für die geistlichen Ränge der Diakone und Kirchendiener begrenze sowie die soziale Mobilität *in* den und *aus* dem klerikalen Stand erleichtere, ließe sich nicht nur der personelle Überhang beseitigen. Darüber hinaus könne man dann, so Batjuškov, die Gemeinden zu größeren Einheiten zusammenschließen, welche die verbliebenen Geistlichen leichter tragen könnten. Kirchendiener ließen sich zudem durch angestellte Laien ersetzen. Batjuškov erhoffte sich von diesen Veränderungen, daß der Klerus mit den unveränderten Staatsgrundgehältern sowie mit dem Einkommen, das sich aus der Verpachtung von Gemeindeland an die Gemeindeglieder ergäbe, gut auskommen könne.¹⁹⁰

Das geistliche Komitee folgte in seiner Reaktion auf das Memorandum ausschließlich den Meinungen der Bischöfe aus den „südwestlichen“ Eparchien: Diese wandten sich strikt gegen Batjuškovs Vorschläge und beschworen den Untergang der orthodoxen Kirche in ihren Gebieten, sofern man die Schicht der Kirchendiener abschaffe sowie die Gemeindeglieder verringere. Angesichts der ethnisch gemischten Zusammensetzung der Gemeinden und der Bedrohung durch andere Konfessionen würden diese Maßnahmen das gänzlich falsche Signal bedeuten.¹⁹¹ Vielmehr blieben die Bischöfe wie das geistliche Komitee bei ihrer Forderung an den Staat, den angedrohten Entzug der bäuerlichen Arbeitspflicht finanziell vollständig zu kompensieren, ohne Einschränkungen der anderen Pflichten der Gemeindeglieder vorzunehmen. Da dies möglicherweise eine zu hohe Belastung für die Bevölkerung des „Südwestens“ mit sich bringen könne, schlug das Komitee vor, das ganze Rußländische Reich an den aufzubringenden Summen für die Grenzregionen zu beteiligen „in Achtung der außergewöhnlichen Lage des Westlichen Gebiets und zugunsten der Erleichterung der Verpflichtungen für die dortige Bevölkerung“.¹⁹²

Das Finanz- und Innenministerium lehnte diese Vorschläge umgehend ab. Innenminister Valuev verwies im April 1861 vielmehr darauf, daß weder die orthodoxe Kirche noch ihre Geistlichkeit im „Südwesten“ eine würdige Stellung einnehmen könnten, solange nicht im Staatszentrum – gemeint waren die russischen Eparchien – sich die Lage der Kirche und Geistlichkeit ändere.¹⁹³ Damit erreichte die Diskussion ein neues Niveau. Aus dem Problem der „Peripherie“, aus dem Problem der rechtsufrigen ukrainischen Gebiete, wurde ein solches des ganzen Reiches. Der Russisch-Orthodoxen Kirche (und mit ihr der russischen *Narodnost'*) trauten jene, die sich Valuevs Meinung anschlossen, erst dann die notwendige assimilatorische Kraft für die ukrainische

190 RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 32-34.

191 FREEZE The Parish Clergy, 275.

192 RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 34.

193 FREEZE The Parish Clergy, 239; OSWALT Kirchliche Gemeinde, 12; RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 35.

und weißrussische Bevölkerung zu, wenn sie in ihrem ‚russischen Kern‘ genügend stark und attraktiv war.

Valuev gab damit den Anstoß zur Bildung einer „Sonderkommission zur Verbesserung der Lage der weißen Geistlichkeit“ (*Prisustvie dlja ulučšenija byta pravoslavnogo belogo duhovenstva*). Unter der Leitung des Innenministeriums arbeitete sie von 1862 bis 1869 eine ganze Reihe bedeutender Kirchenreformen für die gesamte Russisch-Orthodoxe Kirche aus, auf die noch näher einzugehen sein wird. Zar Alexander II. reichten die Kommissionsvorschläge jedoch nicht. Ihm ließ die Zunahme polnisch-katholischer Agitation im „Südwesten“, die mit der Aufhebung der Leibeigenschaft einherging, weiterhin keine Ruhe. Umsomehr drängte er darauf, den ukrainisch und weißrussisch besiedelten Territorien rasch und gesondert zu helfen.¹⁹⁴ Nur allzubald sah sich der Zar in seiner Sorge bestätigt.

c) Der polnische Aufstand von 1863 und die Konsequenzen

Der zweite polnische Aufstand in den Grenzen des Rußländischen Reiches innerhalb von nur 35 Jahren erschütterte die russische Regierung wie die Öffentlichkeit gleichermaßen. Er gab das Signal für sofortige, umfangreiche Reformen und ließ die Fürsprecher eines Sparkurses einstweilig verstummen. Die nun erfolgenden Maßnahmen im „Nord- und Südwesten“ des Reiches waren eine direkte Folge dessen, was als „polnische Bedrohung“ für die ukrainische und weißrussische Bevölkerung wahrgenommen wurde. Nicht nur wurden im ganzen Reich Kollekten zur Hilfe der orthodoxen Kirchen in der westlichen Region eingesammelt; die Sonderkommission erreichte zudem mit Unterstützung des Kiever Generalgouverneurs N.N. Annenkov, daß die Einnahmen aller polnischen Gutsbesitzer aus ihren Ländereien nach dem Modell des Wilnaer Generalgouverneurs M.N. Murav’ev mit zunächst zehn, später fünf Prozent besteuert wurden, um diese Gelder dem Neubau orthodoxer Kirchen sowie der Ausweitung des kirchlichen Pfarrschulnetzes zuzuführen.¹⁹⁵

Darüber hinaus erklärte sich im Sommer 1863 der neue Finanzminister M.Ch. Rejter in Übereinstimmung mit dem Staatsrat bereit, einmalig 200.000 Rubel zur Erhöhung des Priestergehalts im „westlichen Gebiet“ freizustellen. Der Synod ließ das Geld unter allen Gemeinden aufteilen, wobei die ärmsten den größten Aufschlag erhielten. Die Gouvernements im „Südwesten“ erhielten die Anordnung, sofort und kostenlos aus dem Staatseigentum Wald zum Bau von Häusern für Angehörige der orthodoxen Gemeinden freizugeben. Ab Mai 1864 wurde auf Druck des Zaren sogar beschlossen, das Grundgehalt der Geistlichkeit in den westlichen Eparchien vorläufig zu verdoppeln. Damit ging fast die Hälfte der Ausgaben des Staates für die Kirche in die westlichen Eparchien. Während hier jeder Kirche im Durchschnitt 489 Rubel

194 Das auf seine Veranlassung hin parallel zur „Sonderkommission“ errichtete „Westliche Komitee“ (*Zapadnyj Komitet*) tagte jedoch bis Ende 1865 ergebnislos. RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 36; FREEZE The Parish Clergy, 239.

195 FREEZE The Parish Clergy, 259f.; RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 375f.

zukamen, lag der Durchschnitt im übrigen Rußländischen Reich bei nur 250 Rubel. Deutlich unterstrichen Regierung und Kirchenleitung jetzt und in den kommenden Jahrzehnten ihre Priorität für diese Region des Imperiums.¹⁹⁶

Auch für Neubauten und Grundrenovierungen orthodoxer Kirchen gab der polnische Aufstand den entscheidenden Anstoß. Tatsächlich gelang es, in kürzester Zeit zahlreiche Kirchengebäude aus Holz zu errichten oder zu erneuern. Allerdings stellte sich bald heraus, daß die meisten zu rasch und schlecht gebaut waren und das Holz bereits drei Jahre später zu faulen begann, so daß am Ende die orthodoxen Gotteshäuser trotz gewaltiger Anstrengungen bei weitem nicht so ansehnlich wirkten wie die Steinkirchen der Katholiken.¹⁹⁷ Zudem reichte schon wenige Jahre nach Beginn der intensiven Bau- und Renovierungsphase das Geld aus der Staatskasse nicht mehr aus. Das Innenministerium appellierte an private Sponsoren, eine Wohltätigkeitsabgabe für die mindestens noch 3.000 verbliebenen und allmählich zerfallenden orthodoxen Kirchen zu leisten.¹⁹⁸ Doch auch so konnte nicht verhindert werden, daß viele Arbeiten im 19. Jahrhundert unvollendet blieben und die prächtigen katholischen Kirchen rein äußerlich eine größere Anziehungskraft behielten.¹⁹⁹

Den mutigsten und tiefgreifendsten Versuch aber, die Einwirkungskraft der orthodoxen Dorfgeistlichkeit in den rechtsufrigen ukrainischen Eparchien auf die Bevölkerung zu stärken, stellte erst die Reform von 1867/1868 dar. Auf Initiative des Kiever Generalgouverneurs A.P. Bezak und der „Sonderkommission zur Verbesserung der Lage der weißen Geistlichkeit“ wurden mit Gültigkeit ab dem 1.1.1868 alle Naturalverpflichtungen (*natural'nye povinnosti*) abgeschafft und damit die Gemeindereform von 1842 in den sechs „südwestlichen“ Eparchien annulliert.²⁰⁰ Mit diesem Schritt wurde der mehr als ein Vierteljahrhundert andauernde Konflikt beendet, der sich insbesondere über der bereits erwähnten Verpflichtung der Gemeindemitglieder zuspitzte, unter Anwendung von Polizeigewalt Landarbeit für den Priester leisten zu müssen. Stattdessen sollte nun in der Kiever, Podolischen und Wolhynischen Eparchie eine Landsteuer vom Staat eingezogen werden, von der acht Prozent in die Bildung eines Geldfonds zur Renovierung von Gotteshäusern und Dorfgemeinden fließen und der Rest in Form von Krediten an den Heiligen Synod gehen sollte, um das Gehalt der Geistlichkeit zu erhöhen.

Die Bedeutung des Gesetzes lag in erster Linie in der Aufhebung des lang beklagten *Status Quo*. Das erhöhte Gehalt hingegen war im Verhältnis zum Bedarf des Dorfkle-

196 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 381. Die Zuwendungen richteten sich nach der Zahl der Kirchen pro Eparchie. Dementsprechend erhielt die Podolische Eparchie die höchsten Zuwendungen, gefolgt von der Kiever und der Wolhynischen Eparchie.

197 Von den 1821 orthodoxen Kirchen in der Wolhynischen Eparchie waren Anfang der neunziger Jahre nur 277 aus Stein gebaut. RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 383.

198 Anonymer Autor: O sooruzenii i vozstanovlenii cerkvej v zapadnom krae [Über die Errichtung und Wiederherstellung von Kirchen im westlichen Gebiet]. In: PodEV 1869, Nr. 7, 313-314.

199 RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 39.

200 1869 war die Reform auch auf die nordwestlichen Gouvernements ausgeweitet worden. FREEZE The Parish Clergy, 308.

rus nur ein Tropfen auf den heißen Stein. Es bedurfte weitaus größerer Einkommensquellen, um einen qualitativen Sprung in der Milderung der wirtschaftlichen Nöte zu erreichen. Die Hoffnungen ruhten auf drei weiteren Reformvorhaben: erstens auf der Zuweisung von Land und der Gründung von Fürsorgeeinrichtungen (*popečitel'stvo*), zweitens auf Maßnahmen zur Rationalisierung (Verringerung der Gemeindegliederzahl durch Zusammenlegungen) und drittens auf dem Versuch, die Geschlossenheit der Geistlichkeit als Stand aufzubrechen, um damit Kirchendienern andere Berufswege zu ermöglichen.

Zur Realisierung des ersten Reformvorhabens verpflichtete ein Gesetz von 1872 die Gutsbesitzer in den Gemeinden der „westlichen Gebiete“, jeder Pfarrei 33 Desjatinen Land abzutreten. Diese zugeteilten Kirchenländereien (*ruga*) sollten den Pfarrangehörigen zur eigenen Versorgung zur Verfügung stehen. Gleichzeitig erhielten die Angehörigen der Pfarrgemeinde die Aufgabe, beim Häuserbau für den Klerus durch die Beschaffung von Holz behilflich zu sein. In den Fällen, wo kirchliche Gemeinden erst nach der Bauernbefreiung (19.2.1861) gebildet worden waren, sollten die Ausgaben für den Bau von Häusern und die Vergabe von Land von den Gutsbesitzern und den Gemeindegliedern gemeinsam getragen werden.²⁰¹

Doch auch die Wirkung dieser Reform hielt sich in Grenzen. Angesichts der dauerhaft niedrigen Preise für Rohstoffe auf den örtlichen Märkten und der teuren Arbeitskraft zu Erntezeiten entstand für die Geistlichen durch das neue Stück Land häufig nur ein unbedeutender Gewinn, zuweilen sogar ein Verlust.²⁰² Freilich war das Echo auf die Landzuweisung in den einzelnen Eparchien je nach Beschaffenheit des Bodens sehr unterschiedlich. Dort, wo die Erde – wie in den rechtsufrigen Gouvernements – äußerst fruchtbar war, verteidigte man die Landzuweisungen als das stabilste Versorgungskapital und schätzte diese Reform als verhältnismäßig wirksam ein.²⁰³ In vielen der russischen Gouvernements sah es schlechter aus, die Kritik an der Reform fiel entsprechend scharf aus.

Auf ganzer Linie hingegen scheiterten die Regelungen zum Häuserbau für Geistliche und Kirchendiener. Während das Gesetz von 1842 noch vorgesehen hatte, die Gemeindeangehörigen nicht nur bloß auf die Holzbeschaffung, sondern auf den Häuserbau selbst zu verpflichten, wurde diese Aufgabe jetzt den Gutsbesitzern allein aufgetragen. Hier hatte man die Rechnung ohne die Gutsbesitzer gemacht: Seit dem polnischen Aufstand von 1863 hatte die Gesetzgebung konsequent versucht, Polen auszugrenzen und den Landerwerb in den westlichen Gouvernements mit steuerlichen Anreizen für Russen attraktiv zu machen; 1864 und 1865 wurde der Kauf von Land für Juden und Polen sogar verboten.²⁰⁴ Als 1872 nun die neuen Regelungen

201 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 390.

202 Priester L.-SKIJ (Autorenkürzel): Sozdanie émerital'nych kassov dlja duchovenstva Poltavskoj eparchii [Die Gründung von Pensionskassen für die Geistlichkeit der Poltaver Eparchie]. In: PoltEV 1871, Nr. 22, 808-817, hier 809.

203 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 80, 105.

204 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 392.

in Kraft traten, lebte im „Südwesten“ schon eine große Anzahl von Gutsbesitzern, die ihre Ländereien in den letzten Jahren gekauft und daher keinerlei Beziehung zum konfessionell-kirchlichen Problem hatten. Für viele Güter bedeuteten die eingeforderten Abgaben, daß die Häuserbauten für Kirchenangestellte die gesamten Jahreseinnahmen verschlangen. Die erst kürzlich angeworbenen russischen Gutsbesitzer sahen sich in ihrer Existenz gefährdet, so daß diese Vorschrift einen Sturm der Entrüstung entfachte.²⁰⁵ Zwar blieb das Gesetz zunächst noch in Kraft, doch nachdem bis 1881 bei knapp 3700 Gemeinden innerhalb der „südwestlichen“ Eparchien nur in elf Gemeinden Bauten für die Kirchenangestellten errichtet worden waren, ordnete der Innenminister N.P. Ignatev an, die Arbeiten abzubrechen, und erklärte die Regelung von 1872 de facto für unwirksam.²⁰⁶

Das heftig umstrittene zweite Reformvorhaben (Maßnahmen zur Rationalisierung) erhielt 1869 Gesetzeskraft. Zwar bezweckte das Gesetz, das Gehalt pro Pfarrstelle durch die Zusammenlegung von Gemeinden im Sinne des früheren Vorschlags von Batjuškov zu erhöhen²⁰⁷, doch wirkte es sich auf die Dorfgeistlichkeit in den ukrainischen Eparchien wenig oder gar nicht aus. Während in den zentralrussischen Gebieten 32 Prozent aller klerikaler Positionen, meist Kirchendiener, gestrichen wurden, führten der gegen dieses Vorgehen entfachte geschlossene Widerstand der Bischöfe in den ukrainischen Eparchien sowie die Vorstellungen örtlich gebildeter Kommissionen dazu, daß hier nur wenige Gemeinden zusammengelegt und kaum Stellen gestrichen wurden. Zwar reagierte der Kiever Generalgouverneur empört und bezeichnete das Verhalten der Hierarchen als eine Umgehung des Gesetzes, doch gelang es letzteren, für die rechtsufrigen Eparchien sogar noch eine Erhöhung der Priesterzahl durchzusetzen.²⁰⁸

Das Herzstück der Kirchenreformen der sechziger Jahre schließlich, das Aufbrechen des Standes, zielte zwar nicht in erster Linie auf die Verbesserung der Versorgungslage, hatte jedoch mittelbar auf diese große Auswirkungen. Wieder einmal kam der Impetus zum Handeln aus den westlichen Gouvernements des Reiches und war eine unmittelbare Folge des polnischen Aufstandes von 1863. Der Kiever Generalgouverneur A.P. Bezak hielt es nun für dringend geboten, die Teilauflösung des Geistlichen Standes herbeizuführen. Er verwies auf die Notwendigkeit, die Bürokratie in den westlichen Gouvernements, die immer noch zu großen Teilen aus dem katholisch-polnischen Adel bestehe, durch „Russen“ zu ersetzen. Die bisherigen Versuche der Regierung, das Verwaltungspersonal zu russifizieren, seien gescheitert. Er begründe-

205 Anonymer Autor: K voprosu ob obezpečanii duchovenstva v Zapadnom krae [Zur Frage der Versorgung der Geistlichkeit im Westlichen Gebiet]. In: PodEV 1887, Nr. 49, 1161-1163; RIMSKIJ Konfessional'naja politika, 40.

206 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 392-393.

207 RENATER WEBER Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften, 1860-1905. München 1993, 91.

208 Priester L.-SKIJ Sozdanie émerital'nych kassov, in: PoltEV 1871, Nr. 22, 810. – FREEZE The Parish Clergy, 375-376.

te dies mit der sozialen Zusammensetzung der Bevölkerung, in der Polen den Adel und Juden die gebildeten Stadtleute stellten, während die Bauern wegen mangelnder Bildung für den Regierungsdienst nicht in Frage kämen. Jetzt müsse der Staat auf das Personal des Priesternachwuchses setzen, der erstens „russisch“ und zweitens qualifiziert sei.²⁰⁹

Das Problem, so Bezak, liege jedoch darin, daß der Priesternachwuchs innerhalb des geistlichen Standes festgebunden sei und selten Staatsschulen besuchen, geschweige denn in den Staatsdienst eintreten könne. Um dies zu ändern, schlug der Generalgouverneur vor, die Seminaristen künftig nicht mehr zum geistlichen Stand zu zählen, sondern ihnen einen weltlichen Status zu verleihen, die gesetzlichen Hindernisse für Karrieren von Priestersöhnen in der Bürokratie zu beseitigen sowie dem geistlichen Nachwuchs überall dort freie Bildung in Staatsschulen anzubieten, wo Katholiken die Mehrheit bildeten. Nur durch diese Form der Teilauflösung der traditionellen Standesordnung könne der Staat das notwendige ausgebildete Personal für seine Dienste gewinnen.²¹⁰

Auch hier zeigte sich, welche entscheidende Bedeutung der Polenfrage in den ukrainischen Territorien zukam und welche reformerischen Kräfte die Konfrontation mit ihr freisetzte. In diesem Fall ging es um nichts Geringeres als um die Rücknahme fundamentaler petrinischer Reformen. Peter I. hatte mit einem *Ukaz* von 1722 die Geistlichkeit von der abgabepflichtigen Bevölkerung getrennt und sie zu einem geschlossenen Stand werden lassen. Sein Ziel war es, einerseits den Zufluß von Personen aus den abgabepflichtigen Klassen in die Geistlichkeit zu verhindern sowie andererseits die freiwillige Abwanderung aus dem geistlichen Stand anzuregen, indem er die Anzahl von Geistlichen und Kirchendienern pro Pfarrkirche gesetzlich begrenzte. In der Realität fand die freiwillige Abwanderung kaum statt, weil die ‚Austrittswilligen‘ damit rechnen mußten, entweder auf den Status der Steuerpflichtigkeit (*podušnyj oklad*) abzusinken oder aber auf den der Leibeigenschaft, zusätzlich bedroht durch die Pflicht, einen über 20-jährigen Militärdienst ableisten zu müssen.

Die Folge waren im 18. und beginnenden 19. Jahrhundert ein ausufernder Anstieg des geistlichen Standes bei gleichbleibender Anzahl von Kirchendienst-Stellen sowie gleichbleibenden Einkommensquellen. Die Zahl stellenloser Personen („Proletarier des geistlichen Amtes“), die den Eltern finanziell zur Last fielen und zu einer wachsenden Verarmung des geistlichen Standes beitrugen, stieg beständig an. Eine Umfrage bei den Eparchialbischöfen, die von der 1862/63 eingerichteten Sonderkommission initiiert worden war, ergab, daß ausnahmslos alle Bischöfe dafür eintraten, die Abgeschlossenheit des geistlichen Standes aufzuheben.²¹¹ Sie sahen in den fehlenden Aufstiegsmöglichkeiten in den Adel sowie in den Hindernissen, in abgabe- und

209 FREEZE The Parish Clergy, 310-311.

210 Ebd.

211 WEBER Die russische Orthodoxie, 88.

rekrutierungspflichtige Stände zu wechseln, den Hauptgrund für die schlechte materielle Versorgung der Geistlichkeit.²¹²

Das Ergebnis der Reformüberlegungen in Form des Gesetzes von 1869 griff alle diese Kritikpunkte auf: Die Erbllichkeit des geistlichen Standes wurde aufgehoben, die Rechte der Kinder von Geistlichen an diejenigen von ‚persönlichen Adligen‘ angeglichen, die allgemeinen Schulen dem Priesternachwuchs geöffnet und die freie Berufswahl ermöglicht. Das Gesetz schaffte mithin für den Klerus die Voraussetzung, die Merkmale eines Geburtsstandes zugunsten eines Berufsstandes abzulegen – jedoch zusätzlich versehen mit den Rechten des persönlichen Adels. Die Kirche wurde von ihrer Versorgungspflicht für die Kinder der Geistlichen befreit, der sie bislang ohnehin mehr als unzureichend nachgekommen war.²¹³

Für die ukrainische Nationalbewegung hatten diese Maßnahmen eine außerordentliche Bedeutung. Wie noch im vierten und fünften Kapitel zu zeigen sein wird, spielten Söhne und Töchter von Priestern sowie insbesondere Seminaristen, die im Anschluß an die geistliche Ausbildung eine weltliche Laufbahn einschlugen, eine herausragende Rolle in der Verbreitung nationaler Gedanken in Politik, Kultur und Gesellschaft.²¹⁴

Auch der Einschnitt von 1869 erfolgte freilich nicht ohne Zusatzprivilegien für die rechtsufrigen ukrainischen Gebiete: Hier durften Kinder von Geistlichen gebührenfrei weltliche Schulen zu besuchen. Für die zentralrussischen wie auch für die linksufrigen ukrainischen Territorien lehnte das Volksaufklärungsministerium eine solche Maßnahme ab.²¹⁵ Einmal mehr zeigte sich, daß zwischen den 1654/1667 und den 1795 annektierten Gebieten ein erheblicher Unterschied sowohl gesehen als auch in der praktischen Politik gemacht wurde.

d) Das Pfarrvolk und die Geistlichkeit nach den Reformen

Insgesamt gesehen führten die Reformen der sechziger Jahre kurzfristig zu einer leichten Besserung der wirtschaftlichen Lage des weißen Klerus. Langfristig allerdings schwächte sich ihre Wirkung durch die Verschlechterung der wirtschaftlichen Gesamtlage des Reiches wieder ab. Zudem trat mit der Geldvergabe an alle Pfarreien – weitgehend unabhängig davon, wie reich oder arm die Gemeinden waren – der unerwünschte Nebeneffekt ein, daß sich die wirtschaftlichen Unterschiede zwischen den Gemeinden verfestigten, was innerhalb des Dorfklerus zu nicht geringen Konflikten führte. Als der neue Oberprokurator Pobedonoscev die 1862/63 gegründete Sonderkom-

212 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 13.

213 Ebd.

214 Allgemein zur besonderen Rolle der Priestersöhne im späten Zarereich LAURIE MANCHESTER *Harbingers of Modernity, Bearers of Tradition: Popovichi as a Model Intelligentsia self in revolutionary Russia*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 50 (2002) 3, 321-344; DIES. *The Secularization of the Search for Salvation: The Self-Fashioning of Orthodox Clergymen's Sons in Late Imperial Russia*. In: *Slavic Review* 58, Nr. 1 (1998), 50-76.

215 FREEZE *The Parish Clergy*, 312.

mission nach 23 Jahren Arbeit auflöste, wurde von ihr selbst ein skeptisches Fazit gezogen: Demnach sei nur der Klerus der Rižsker und der Cholmer Eparchie „zufriedenstellend“ versorgt, der Dorfklerus im gesamten „westlichen Gebiet“ gerade noch „ausreichend“, während alle anderen Eparchien weiterhin als „arm“ bezeichnet wurden.²¹⁶

Es konnte daher nicht verwundern, daß die Priester – wie erwähnt – trotz des vom Gesetz vorgesehenen Verbots die Praxis beibehielten, Kasualgebühren für geistliche Amtshandlungen von den Gemeindemitgliedern zu verlangen. Die widersprüchlichen Quellen machen es dem Historiker schwer, ein gerechtes Urteil zu fällen. Von Seiten der Geistlichkeit wurde meist behauptet, daß die Gläubigen von sich aus die Tradition fortsetzten: Zwar hätten diese sich gerne von der Geldabgabe befreien lassen, doch betrachteten sie das Priestereinkommen aus den Mitteln ihrer Hauswirtschaft „nicht als eine sie [die Priester] verpflichtende Entlohnung, sondern als einen heiligen Brauch, der von ihren Großvätern und Urgroßvätern eingeführt worden sei.“ Daher ergab sich für die Priester – so die Behauptung – der Eindruck, man würde das Pfarrvolk beleidigen, wenn zu den verschiedenen Lebensanlässen, welche geistliche Amtshandlungen erforderlich machten, die ‚Beigaben‘ der Gemeindemitglieder nicht akzeptiert würden.²¹⁷

Auf der anderen Seite gingen in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts zahllose Klagen von Gläubigen in den Geistlichen Konsistorien darüber ein, daß die Priester weiterhin Geldforderungen für ihre Amtshandlungen verlangten, und zwar derart hoch, daß die Bauern diese nicht hätten bezahlen können. Als Folge seien Kinder nicht getauft worden, Sterbende hätte keine Sakramente erhalten, Tote würden ohne christliche Kleidung begraben, Gläubige könnten keine Beichte ablegen oder nicht heiraten. Häufig müsse man versuchen, mit den Priestern über das verlangte Geld zu verhandeln, doch würden diese ihre Position schamlos ausnutzen. In manchen Fällen hätten Priester sogar die Beerdigung verweigert.²¹⁸

Von geistlicher Seite wurden andererseits viele Klagen über die Bauern geäußert, die allzu oft ihren Priester auszutricksen versuchten und mit dem Mittel, sich bei der Eparchieleitung über zu hohe Geldforderungen zu beklagen, den Pastor gerne für ganz andere Wünsche zu erpressen suchten. Insbesondere wenn ein neuer Priester seine Pfarrstelle angetreten habe, sei es zu einem Sport der Bauern geworden, ihren neuen Pfarrer zu „testen“.²¹⁹

216 RIMSKIJ Rossijskaja Cerkov', 393-395.

217 A.P.-č. (abgekürzter Autorenname) Sredstva predstavljajušči parafijanami sel'skomu duhovenstvu v jugozapadnom krae [Die Mittel, welche der Dorfgeistlichkeit von ihren Gemeindemitgliedern im südwestlichen Gebiet zur Verfügung gestellt werden]. In: PodEV 1869, Nr. 5, 193-199, hier 194.

218 Anonymer Vermerk für den Revisions senator Polovcov von ca. 1881, L. 4-5ob.

219 Priester IUSTIN ŠČIMANSKIJ Zatrudnenija v pastyrskoj praktike sel'skago svjaščennika i vozmožno – lučšij ischod iz nich [Schwierigkeiten in der priesterlichen Praxis des Dorfpfarrers und der möglichst beste Ausweg]. In: KEV 1902, Nr. 7, 284-290. – Siehe zu den zahllosen weiteren Klagen der Geistlichkeit über die Erniedrigungen, die sie im Zusammenhang mit der Einsammlung von Geld oder Naturalien erfuhren WEBER Die Russische Orthodoxie, 82ff.

Welche Seite hier mehr recht hatte, ist nicht nur schwer zu sagen, sondern auch zweitrangig. Entscheidend ist die jeweilige Wahrnehmung, die hinsichtlich der Atmosphäre in den Dörfern nichts Gutes verhieß. Da die Beziehungen zwischen Priester und seinen Gläubigen von Gemeinde zu Gemeinde variierten, kann sowieso höchstens von Tendenzen gesprochen werden. Fest steht jedoch, daß das Problem der Kasualgebühren auch Anfang des 20. Jahrhunderts, als die Gutachten der Eparchialbischöfe zur Vorbereitung des Allrussischen Konzils eingeholt wurden, noch äußerst virulent war. Der Charkover Bischof sah in seinem Gutachten von 1906 die Schuld eher auf Seiten der Priester, beklagte aber vor allem die Versorgungsart als solche:

„Die bestehende Art der Versorgung des Klerus durch Zahlung für die priesterlichen Dienste ist offenbar der Hauptgrund für die Störung der normalen Beziehungen zwischen Klerus und Pfarrangehörigen. Sie ist Ursache der Gewinnsucht des Klerus, der Erpressungen und endlosen Prozesse mit den Pfarrkindern. Auf diese Weise sank die Autorität des Klerus, und immer weniger wollen in den geistlichen Dienst eintreten.“²²⁰

Die vom Heiligen Synod immer wieder erneuerten Verbote, insbesondere bei Beichte und Kommunion Gaben zu verlangen, scheinen zu keinem Zeitpunkt Wirkung entfaltet zu haben.²²¹ Der Grund lag nicht nur in den häufigen Mißernten, die den Klerus oft in ausweglose Not geraten ließen.²²² Erhebliche Sorgen bereitete der Dorfgeistlichkeit und den Kirchendienern vor allem, daß sie selbst sowie ihre Frauen und Kinder in keiner Weise gegen die Folgen von Alter, Krankheit und – im Falle der Kinder – gegen den Todesfall beider oder eines der Elternteile abgesichert waren: Zwar zahlte die Kirche seit den Provisorischen Regeln von 1866 Priestern immerhin eine geringe Rente, die Diakone erhielten jedoch bis 1880 überhaupt nichts und auch danach nur sehr eingeschränkte Zahlungen. Die Kirchendiener blieben bis zum Jahrhundertanfang ohne jede Altersversorgung. Erst mit den Pensionsregeln von 1902 wurden Zahlungen eingeführt, die freilich im Vergleich zu den Summen weltlicher Renten äußerst gering blieben. Im Falle von Epidemien, Mißernten oder anderen Hungersnöten gab es keinerlei Unterstützung.²²³

Katastrophal war auch die Situation der Priesterwitwen und -waisen. Sie erhielten bis 1902 erst dann eine kleinliche Summe von 50-90 Rubel vom Staat bzw. vom Heiligen Synod, wenn der Priester nach Vollendung von 35 Dienstjahren gestorben war.²²⁴

220 Cerkovnye Vedomosti 1906, Nr. 2, 61. Hier zitiert nach ERWIN IMMEKUS Die russisch-orthodoxe Landpfarre zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe. Würzburg 1978 (= Das östl. Christentum, Bd. 30), 103.

221 IMMEKUS Die Russisch-Orthodoxe Landpfarre, 104f.

222 Für die Bauern sorgten in solchen Notlagen – innerhalb der Dnjepr-Ukraine zumindest in den linksufrigen Gebieten – die lokalen Selbstverwaltungsorgane (*Zemstvo*) oder aber Komitees der Bauernschaft selbst. Für den Klerus hingegen gab es vorerst keine Hilfseinrichtung. Vgl. IMMEKUS Die Russisch-Orthodoxe Landpfarre, 117.

223 FREEZE The Parish Clergy, 415-417.

224 Priester L.-SKIJ Sozdanie émerital'nych kassov, in: PoltEV 1871, Nr. 22, 81f. – Zu den zahlreichen Details der Regelungen von 1902 siehe IMMEKUS Die Russisch-Orthodoxe Landpfarre, 119-122.

Die Kleriker-Witwer traf nach dem Tod ihrer Ehefrauen im Falle hinterbliebener Kinder gleichfalls ein schweres Los. Da ihnen eine neue Ehe nicht erlaubt war, mußten sie entweder neben ihrer Arbeit sich selbst um die Kinder kümmern, was sich selten vereinbaren ließ, oder eine Haushälterin bezahlen. Häufig stürzten derartige Situationen, die aufgrund der hohen Sterblichkeit der Frauen bei Geburten gar nicht selten waren, die verbliebene priesterliche Familie in äußerste Armut.²²⁵

Vor diesem Hintergrund erscheinen die Forderungen nach „freiwilligen Abgaben“ der Gemeindemitglieder für geistliche Amtshandlungen verständlicher. Auf Dauer wesentlich wichtiger und verlässlicher wurden für den Klerus jedoch die sogenannten Hilfskassen. Bereits 1865 hatte der Heilige Synod der weißen Geistlichkeit erlaubt, sich zur Selbsthilfe zusammenzuschließen, um sich durch Kapitalrücklagefonds besser abzusichern zu können.²²⁶ Erst in den siebziger Jahren gelang es den ersten Eparchien, sogenannte Pensionskassen (*Ėmerital'nye kassy*) oder Gegenseitige Hilfskassen (*Kassy Vzaimopomoščī*) tatsächlich einzurichten. Neben Moskau gehörten die ukrainischen Eparchien zu denjenigen, die sich besonders früh darum kümmerten.²²⁷ Sicherlich hatte hier auch die Griechisch-Katholische Kirche im österreichischen Galizien als Vorbild gedient, wo sich die Priester nicht nur gegenseitig unterstützten, sondern durch die Gründung von Genossenschaften und landwirtschaftlichen Hilfskassen auch die Bauern förderten.²²⁸

All die Sorgen um das eigene materielle Überleben und die Absicherung der Familie führten dazu, daß die Priester häufig genug mit sich selbst und den Bedürfnissen ihrer Familie befaßt waren. Der Sinn für die hohe Berufung eines geistlichen ‚Hirten‘ war nicht zuletzt durch die zunehmende Bürokratisierung des geistlichen Alltags – gefördert durch die Eparchieleitung und die Geistlichen Konsistorien – vielfach verloren gegangen. Zurück blieben oft unbelebte, auf das Formale und Rituelle reduzierte Beziehungen zwischen der Gemeinde und ihrem Pastor.²²⁹

Freilich gab es auch Priester, die voller Elan und Motivation ihre erste Pfarrstelle antraten, jedoch nach den Erfahrungen weniger Monate resignierten. Frustriert von dem niedrigen Bildungsstand der ihnen Anvertrauten hatten sie häufig das Gefühl,

225 Zum schweren Schicksal der Kleriker-Witwer siehe IMMEKUS Die Russisch-Orthodoxe Landpfarrei, 122-124.

226 FREEZE The Parish Clergy, 415 ff.

227 Siehe z.B. die Bemühungen in der Poltaver und Podolischen Eparchie: Priester L.-SKIJ Sozdanie Ėmerital'nych kassov, in: PoltEV 1871, Nr. 22, 808-817. – ANTON GRINEVIČ (HRINEVIČ) Neobchodimost' rasširit' sferu vzaimopomoščī duchovenstva v našej eparchii [Die Notwendigkeit, die Sphäre der gegenseitigen Hilfe der Geistlichkeit in unserer Eparchie auszuweiten]. In: PodEV 1905, Nr. 7, 136-142. Priester Hrinevič schlug der podolischen Geistlichkeit die Einführung einer Darlehenssparkasse zur Gewährung günstiger Kredite vor.

228 JOHN-PAUL HIMKA Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900. In: Canadian Slavonic Papers 21 (1979), Nr. 1, 1-14, hier 5/6.

229 Anonymer Vermerk für den Revisions senator Polovcov von 1881, L. 6-6ob.

wie es ein anonym schreibender Priester in der Podolischen Eparchiezeitschrift darlegte, sich ganz umsonst über viele Jahre hinweg in den geistlichen Lehranstalten auf den Pfarrdienst vorbereitet zu haben:

„Alle seine [des Volkes] Begrifflichkeiten konzentrieren sich auf einen überaus begrenzten Kreis: das Haus und die Wirtschaft, und über diesen ausweglosen Kreis gerät die geistige Arbeit unter keinen Umständen hinaus. (...) Nach drei bis vier Enttäuschungen verliert er [der Priester] die Hoffnung auf einen Erfolg [verstanden zu werden] und findet sich mit seiner Umgebung und deren natürlichen Gang der Dinge ab. (...) Dieser Art ist die Mehrheit unserer Priester. Seinerzeit waren es Menschen voller Energie und bester Bestrebungen, aber das Leben hat sie von Beginn an zu unfreundlich empfangen, ihre besten Pläne zerschlagen, ihre schönsten Hoffnungen zunichte gemacht.“²³⁰

e) Die Kirchlichen Bruderschaften

Unter diesen Umständen knüpften sich in orthodoxen Kreisen des ganzen Rußländischen Reiches große Hoffnungen an die Wiederbelebung einer alten, traditionsreichen und spezifisch ukrainischen Form des Zusammenschlusses von Kirchengemeinde und weißer Geistlichkeit, an die sogenannten „Kirchlichen Bruderschaften“ (*Cerkovnye Bratstva*). Zwar hatte es auch im Spätmittelalter in jenen Gegenden Bruderschaften gegeben, die unter dem Einfluß der Handelsstadt Groß-Novgorod standen und daher über gewisse demokratische Traditionen wie die der Volksversammlungen verfügten (in Pskov 1134 erstmals belegt). Doch erhielten die Bruderschaften ihre charakteristische Ausgestaltung und große Bedeutung erst durch die Interessensvertretung der orthodoxen Bevölkerung in den weißrussischen und ukrainischen Gebieten des 16. und 17. Jahrhunderts, die damals zum Polnisch-Litauischen Reich gehörten.²³¹ Sie stellten freiwillige Zusammenschlüsse von Geistlichen und Laien jeglichen Standes dar, kannten keine Begrenzung ihrer Mitgliederzahl und definierten in Eigenregie Rechte und Pflichten ihrer Verbandsmitglieder. Unter der römisch-katholischen Landesherrschaft organisierten sie nicht nur die innere Verwaltung der orthodoxen Gemeinden, sondern vertraten letztere auch vor der weltlichen Obrigkeit. So legte zum Beispiel die Lemberger orthodoxe Bruderschaft auf dem Warschauer Reichstag 1572 dem polnischen König Sigismund August einen Antrag vor, in dem sie die rechtliche Angleichung der orthodoxen Stadtbewohner an die katholische Bevölkerung einforderte.²³²

230 N.Ja. (abgekürzter Autorennamen): Očerki iz byta sel'skich svjaščennikov Podol'skoj eparchii [Aufzeichnungen aus dem Leben von Dorfpriestern der Podolischen Eparchie]. In: PodEV 1867, Nr. 24, 829-837; Fortsetzung in PodEV 1868, Nr. 1, 16-27; hier PodEV 1867, Nr. 24, 835ff. – Ähnliche Klagen finden sich bei Priester SERAFIM OŽEGOVSKIJ Ob indifferentizme sel'skich prichožan k vere i Cerkvi [Über die Gleichgültigkeit der Gemeindeglieder gegenüber dem Glauben und der Kirche]. In: KEV 1912, Nr. 11, 188-191.

231 KARL CHRISTIAN FELMY Die Bedeutung der orthodoxen kirchlichen Bruderschaften im russischen Westen. In: Ders. u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 421-427.

232 OSWALT Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung, 86/87.

Die Bruderschaften verstanden sich nicht nur damals schon als Kämpfer gegen den polnischen Katholizismus und vor allem gegen die Union von Brest und ihre Folgen.²³³ Sie bildeten nach dem Verlust ihrer ursprünglichen Bedeutung durch ihre Unterstellung unter den orthodoxen russischen Herrscher Ende des 18. Jahrhunderts vor allem die Grundlage für einen nationalen „Erinnerungsort“ Ukrainophiler.²³⁴ Als ein solcher werden die Kirchlichen Bruderschaften – gerade auch als ein Aspekt zur Abgrenzung gegenüber der russischen Kirchenkultur²³⁵ – zwar erst im Rahmen des vierten Kapitels zu thematisieren sein; doch interessiert im sozio-ökonomischen Zusammenhang die Rolle, die sie in den Augen der Gemeinden einerseits und in denen der Obersten Kirchenleitung andererseits zur Verbesserung des geistlichen Lebens ab den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts spielen sollten.

Den Hintergrund für das Wiederaufleben der Idee Kirchlicher Bruderschaften bildete sowohl für die Regierung und die Oberste Kirchenleitung als auch für die niedere Geistlichkeit die Bauernbefreiung von 1861. Die Regierung sorgte sich – wie bereits mehrfach betont – ganz besonders um die Folgen für das Volk im „Südwesten“, wo sich der bislang gern gesehene soziale Antagonismus zwischen (jetzt: ehemaligen) Leibeigenen und polnisch-katholischen Gutsherren zu entschärfen begann. Um einer möglichen Annäherung entgegenzusteuern, erwartete die russische Regierung von Kirchlichen Bruderschaften, engere Verbindungen zwischen der Russisch-Orthodoxen Kirche und den bäuerlichen Gemeindeangehörigen herstellen zu können. Zudem verbanden viele Dorfpfarrer mit der Reform- und Aufbruchsstimmung Anfang der Sechziger die Erwartung, daß wie schon in der weltlichen Administration nun auch in den Kirchengemeinden mehr Selbstverwaltung eingeführt werde.²³⁶ Vor allem hofften Priester darauf, bei den zahlreichen Aufgaben der Gemeindegemeinschaft auf mehr Engagement und freiwillige Wohltätigkeitsarbeit der Bauern zu stoßen und dafür gleichzeitig mehr Freiraum vom Staat zu erhalten.

Das Problem hierbei war die fehlende Tradition. Seit der petrinischen Gesetzgebung, die den geistlichen Stand von anderen sozialen Schichten abgesondert und eine staatliche Kontrolle über die Hierarchie, die Geistlichkeit und die Laien eingeführt hatte, war die frühere enge Lebenseinheit von Bischof, Klerus und Volk verloren gegangen. Es hatte mehr als 150 Jahre kein Gemeindeleben mehr in dem Sinne gegeben, daß Pfarrer und Laien gemeinsam sich der Armen-, Kranken- und Altenfürsorge oder der Schulbildung für Bauern und deren Kinder angenommen hätten. Im Gegenteil, die Fürsorge um Notleidende der Gemeinde war seit Peter I. der Gemeindegeistlichkeit entzogen und den Gutsherren sowie Klöstern übertragen worden. Das Gemeindeleben beschränkte sich weitgehend auf die Zelebrierung der Gottesdienste und die Erfüllung

233 ERICH BRYNER Effiziente Basisorganisationen. Die Bruderschaften der Russisch-Orthodoxen Kirche. In: Glaube in der 2. Welt 20 (1992), Nr. 7/8, 22-26, hier 22/23.

234 Zum Begriff des Erinnerungsortes siehe die Ausführungen in Kap. IV.1.a.bb.2.

235 Anonymer Autor: Naš prostoľjudin v otnošenijach svoich k pastyram cervki [Unser einfaches Volk in seinen Beziehungen zu den Priestern der Kirche]. In: PodEV 1862, Nr. 18, 576-589, hier 585.

236 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 14.

der sakramentalen Amtshandlungen. Mit diesem Verlust der Tradition eines aktiven Gemeindelebens ließ sich das Desinteresse vieler Gemeinden erklären, sich unmittelbar nach der Bauernbefreiung im kirchlichen Rahmen zu engagieren.²³⁷

Wie es die Debatten in geistlichen Zeitschriften widerspiegeln, erschien es reformorientierten Klerikern notwendig, das Ausmaß zu verringern, in welchem Kirchengemeinde und Geistlichkeit für administrative und politische Zwecke in den Dienst genommen wurden und zugleich die Anerkennung der Gemeinde als selbständige juristische Person mit Recht auf Eigentum durchzusetzen. Viele Geistliche riefen dazu auf, das gesamte Kontroll-, Aufsichts- und Verwaltungspersonal durch die lokale Geistlichkeit frei wählen zu lassen und sich auf das „alte apostolische Prinzip der *Sobornost*“ zurückzubedenken.²³⁸ Bislang unterlagen alle Details zur Geldverwaltung der strengen Kontrolle entweder der Eparchialobrigkeit oder – wie im Fall von Kollekten für Wohltätigkeitszwecke – der Verwaltung weltlicher Behörden. Die Kirchengemeinde diente als reine Kassenstelle, die die Mittel entgegennahm und weiterleitete.²³⁹

Nach der Bauernbefreiung begannen viele Dorfpriester, von sich aus Veränderungen einzuleiten: Sie versuchten, die Gläubigen nach der Liturgie dafür zu mobilisieren, sich um Hilfsbedürftige der Gemeinde zu kümmern. Laien, die bereit waren, erzieherische oder karitative Arbeiten der Geistlichen mit Spenden oder auf andere Art zu unterstützen, schlossen sich mit den Priestern zu *Gemeinde-* oder *Kuratorialräten* (*Popečitel'stvo*) oder zu *Kirchlichen Bruderschaften* zusammen.²⁴⁰ In bewußter Ablehnung an die historische Tradition dominierten in den ukrainischen Eparchien von Anfang an die Kirchlichen Bruderschaften.²⁴¹ Ein podolischer Priester stellte die neuen Einrichtungen sogar in die unmittelbare Nachfolge des 17. Jahrhunderts:

„Unser Volk erinnert sich an die alte ruhmvolle Bruderschaft und fühlt in seiner Seele ihre Vererblichkeit (*nasledstvennost'*). (...) Bruderschaft – das ist unserem Volk ein teures Wort, da seine Vorfahren unter diesem Namen sich fest zusammenschlossen und ihren orthodoxen Glauben und ihre russische *Narodnost'* vor der lateinisch-polnischen Propaganda behaupteten. (...) Auch heute stellt die Bruderschaft eine lebendige Kraft dar, welche die Kirche mit großem Nutzen für sich nutzen kann – sowohl in materieller als auch in moralischer Beziehung, wenn nur der Priester der Kirche ihre Tätigkeit gut auszurichten weiß.“²⁴²

237 Ebd. 18f., 68-79.

238 WEBER Die Russische Orthodoxie, 113. – Der Begriff *Sobornost'* (Konziliarität) bezeichnet im Kern die freiwillige Vereinigung von Individuen (*Sobor*, Konzil) auf der Grundlage der Liebe zu Gott und zueinander. Der Begriff wurde im 19. Jahrhundert auch auf andere, nicht-kirchliche Bereiche übertragen, so von den Slavophilen auf die russische Bauerngemeinde (*Mir*) als Verkörperung der *Sobornost'* im sozialen Leben.

239 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 82f.

240 Zur Entstehung der Bruderschaften siehe auch WEBER Die russische Orthodoxie, 174-176 und SMO-LITSCH Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, 104-107.

241 IMMEKUS Die russisch-orthodoxe Landpfarrei, 246.

242 A.P-č. (abgekürzter Autorename): *Sovremennaja dejatel'nost' starych bratstv v Juzozapadnom krae* [Die zeitgenössische Tätigkeit der alten Bruderschaften im Südwestlichen Gebiet]. In: PodEV 1866,

Doch Gelingen oder Scheitern der neuen Institution hing nicht allein vom Priester ab. Rasch traten Konflikte mit bäuerlichen Selbstverwaltungsvertretern (*volostnye staršiny*) auf, die in den Neugründungen eine unerwünschte Konkurrenz sahen und versuchten, die freie kirchliche Gemeindetätigkeit zu behindern. Um Schutz vor solchen Angriffen zu suchen, wandten sich Geistliche an den Kiever Bischof Arsenij, der 1862 für seine Eparchie eine „Satzung für die Bruderschaften der dörflichen Gemeinden“ (*Ustav dlja sel'skich bratstv v kievskoj eparchii*) ausarbeiten ließ. Damit erhielten die Aktivitäten der Geistlichen zwar eine rechtliche Absicherung, doch wurde ihnen gleichzeitig zur Bedingung gemacht, sich nicht nur beim Bischof zu melden, wenn eine Bruderschaft gebildet werden solle, sondern auch die Satzung der jeweiligen Bruderschaft ihm zur Bestätigung vorzulegen.²⁴³

Während die Historikerin Ingrid Oswald Bischof Arsenijs Vorgehen als reine Schutzmaßnahme zugunsten der Dorfgeistlichkeit bewertet und darin keinen Versuch der Gängelung erkennen kann, hielt man sich in Podolien mit Kritik nicht zurück und unterschied sehr genau zwischen den frei gebildeten und damit juristisch nicht anerkannten, dafür lebendigeren Bruderschaften (die „nicht-offiziellen“) und solchen, die vom Bischof bestätigt werden mußten und nach einer ‚von oben‘ abgesegneten Satzung zu agieren hatten (die „offiziellen“).²⁴⁴ Auch wenn die beiden Formen von Bruderschaften noch lange koexistierten,²⁴⁵ setzten sich allmählich die formalisierten, zum Teil sogar von weltlicher Seite aus initiierten Bruderschaften durch. 1864 entstand auf Betreiben der Sonderkommission ein Gesetz, das die Einrichtung der Bruderschaften reichsweit regelte.²⁴⁶ Nun wurden die Eparchialbischöfe verpflichtet, die Gouvernementsvorsteher über geplante Bruderschaften in Kenntnis zu setzen sowie deren Satzungen von weltlichen Instanzen bestätigen zu lassen, auch wenn die Genehmigung, eine solche zu gründen, beim Bischof verblieb. Der semi-kirchliche Charakter der „offiziellen“ Bruderschaften führte häufig dazu, daß weniger die soziale Fürsorge und die Hilfe bei der Priesterarbeit als die politische Instrumentalisierung (und hierbei insbesondere die Stärkung der ‚russisch-orthodoxen Nationalität‘ gegen den Einfluß des katholischen Adels) in den Vordergrund rückten.²⁴⁷

Dennoch profitierten Dorfgeistliche davon, wenn es in ihrem Dorf zur Gründung einer Kirchlichen Bruderschaft (oder alternativ zu der eines Gemeindegemeinderats²⁴⁸)

Nr. 11, 394-404 hier 395.

243 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 87.

244 Ebd. 88. – A.P.-č. Sovremennaja dejatel'nost' starych bratstv, in: PodEV 1866, Nr. 11, 396-398.

245 Darauf wird z.B. im Bericht des Oberprokurors des Heiligen Synods für das Jahr 1883 hingewiesen. Siehe den Auszug aus dem Bericht in *Bratstva Juzozapadnogo Kraja* [Die Bruderschaften des Südwestlichen Gebiets]. In: PodEV 1885, Nr. 51, 1034-1036.

246 *O pravilach dlja učreždenija pravoslavnych cerkovnych bratstv* [Über die Regeln zur Gründung von orthodoxen kirchlichen Bruderschaften]. Polnoe Sobranie Zakonov vom 8.5.1864, § 5.

247 OSWALT Kirchliche Gemeinde, 90.

248 Der Unterschied zwischen den beiden Institutionen war den Geistlichen nach eigenem Bekunden selbst nicht immer klar. OSWALT Kirchliche Gemeinde, 121. Generell läßt sich jedoch beobachten, daß Bruderschaften vor allem in den ukrainischen Eparchien, Gemeindegemeinderäten am ehesten in den russi-

gekommen war. Die Bruderschaften widmeten sich mindestens einem der folgenden drei Ziele: 1. Sie halfen dem Priester bei seiner religiös-aufklärerischen Arbeit und setzten sich beispielsweise für die Einrichtung von kirchlichen Gemeindebibliotheken, Lesesälen oder Buchläden ein. 2. Sie sammelten Geld für Neubauten und Vergrößerungen der Kirchen oder zur Verschönerung des Inventars. Manchmal konnte auch der Priester seine Gemeindebrüder bitten, Ausbesserungen an seinem Haus vorzunehmen.²⁴⁹ 3. Schließlich verschrieben sich viele Bruderschaften dem Kampf gegen die Armut und organisierten „brüderliche Mittagessentische“ für Bedürftige.²⁵⁰

Doch die großen Hoffnungen, die zu Beginn auf den neuen Fürsorgeeinrichtungen ruhten und sich auch auf eine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage des Dorfklerus richteten, konnten bei weitem nicht erfüllt werden. Zum einen blieb die Gesamtzahl aller Bruderschaften und Kuratorien im Vergleich zur Anzahl der Pfarreien sehr gering, zum anderen hielt die Armut vieler Gemeinden die Aktivitäten in sehr bescheidenem Rahmen.²⁵¹ Auch die Hoffnung und Erwartung der Regierung und vieler Geistlicher, daß sich mit den Fürsorgeeinrichtungen das Gemeindeleben merklich aktivieren ließe, die Beziehungen zwischen Pfarrer und Pfarrvolk mithin besser und der Einfluß der Priester wieder größer werden würden, erfüllte sich nur in einer Minderheit der Gemeinden und meist nur dort, wo die Gläubigen einen gewissen Wohlstand besaßen. Dort hingegen, wo die Gemeindeangehörigen noch ärmer als der Pfarrer selbst waren, blieben die Beziehungen in der Regel gespannt.

Daran konnten auch die in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts wieder auflebenden Debatten um die Einführung von Gemeindevahlen für die Besetzung geistlicher Ämter nichts ändern. Wie bei den Kirchlichen Bruderschaften wurde auch hier angedacht, auf eine spezifisch ukrainische Tradition der vorpetrinischen Zeit zurückzugreifen, von der man sich eine Belebung des Gemeindelebens erhoffte.²⁵² Doch zu groß war mittlerweile das Ausmaß an politischer, rechtlicher und finanziell-wirtschaftlicher Abhängigkeit der niedersten Geistlichkeit von der konservativen Eparchialobrigkeit sowie insgesamt der Russisch-Orthodoxen Kirche vom au-

schen Eparchien entstanden. Bruderschaften bildeten sich ausschließlich nach dem Prinzip der Freiwilligkeit, während die Gemeindekuratorien ein System einzurichten suchten, das alle Gemeindeangehörige zu einem bestimmtem Engagement verpflichtete. Siehe auch IMMEKUS Die russisch-orthodoxe Landpfarre, 246.

249 A.P.-č. *Sovremennaja dejatel'nost' starych bratstv*, in: *PodEV* 1866, Nr. 11, 399.

250 Siehe z.B. die Erläuterungen zum „Leitfaden für kirchliche Gemeindebruderschaften der Poltaver Eparchie“ von 1891 in Anonymer Autor: *Cerkovnye Bratstva Poltavskoj Eparchii* [Kirchliche Bruderschaften der Poltaver Eparchie]. In: *PolEV* 1898, Nr. 4, 144-154; Nr. 5, 182-191. – *Propoved' episkopa Leontija na 4-toj godovščine Kamenec'kogo pravoslavnogo bratstva* [Die Predigt von Bischof Leontij am 4. Jahrestag der Kamenecker orthodoxen Bruderschaft]. In: *PodEV* 1868, Nr. 24, 807-811; und A.P.-č. *Sovremennaja dejatel'nost' starych bratstv*, in: *PodEV* 1866, Nr. 11, 400-401.

251 IMMEKUS Die russisch-orthodoxe Pfarrei, 243-246.

252 Die Diskussion um die Wiedereinführung des Wahlprinzips (*vybornoe načalo*) wird als ein „Erinnerungsort“ Ukrainophiler im vierten Kapitel thematisiert werden. Allgemein zu den Debatten siehe WEBER Die Russische Orthodoxie, 113 ff. und SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, Bd. 1, 433f. und 513f.

tokratischen Staat, als daß derartige demokratische Elemente noch die Zustimmung der Hierarchen hätten erhalten können. Erst im Zuge der Konzilvorbereitungen nach 1905 sowie nach der Februarrevolution von 1917 wurde die Einführung von Gemeindevahlen wieder ernsthaft ins Auge gefaßt.²⁵³

f) Zusammenfassung

Während der ganzen Synodalperiode und insbesondere im ausgehenden 19. Jahrhundert überlagerten politische Interessen der Reichsregierung die Interessen der Orthodoxen Kirche. Reformen zur besseren materiellen Versorgung der Geistlichkeit wurden nur insofern angedacht und eingeleitet, als man sich davon einen politischen Nutzen versprach. Nach dem polnischen Aufstand von 1830/31 und der Zwangsauflösung der Unierten Kirche richtete sich das vorrangige Interesse auf den „Westen“ und „Südwesten“ des Reiches. Der Nutzen, den sich die Regierung von der Russisch-Orthodoxen Kirche erhoffte, sollte in der Heraustrennung der ukrainisch- und weißrussischsprachigen Bevölkerung aus der polnisch-katholischen Einflußsphäre und in der dauerhaften Bindung an das Rußländische Reich liegen. Einem solchen Anliegen stand nicht zuletzt die weit bessere Ausstattung polnisch-katholischer Priester im Vergleich zu ihren orthodoxen Amtsbrüdern entgegen. Der Anstoß für alle reichsweiten großen Reformen zur Verbesserung des Lebens der Geistlichkeit ging daher immer vom prekären Zustand der Russisch-Orthodoxen Kirche in diesen multikonfessionellen Gebieten aus.

Der halbstaatliche Charakter der Russisch-Orthodoxen Kirche und die Aufhebung der Einheit von Priester und Pfarrvolk durch die zunehmende Isolierung des geistlichen Standes ließ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch die Dorfgeistlichen in den Augen der Mehrheit der bäuerlichen Bevölkerung als Vertreter des Staates erscheinen. Das große Bildungsgefälle zwischen den Geistlichen und ihren Gemeindeangehörigen, die finanzielle Unterversorgung des Klerus und die daraus entstehende Notwendigkeit, sich trotz anderslautender Gesetze weiterhin durch „Gaben“ der Gläubigen für geistliche Amtshandlungen abzusichern sowie das Aufkommen nihilistischer und antiklerikaler Stimmungen in den Städten ließ die Kluft zwischen Geistlichkeit und Pfarrvolk immer größer werden.

Obwohl einige Reformen der sechziger Jahre als Meilensteine anzusehen sind – so etwa die Abschaffung der Gemeindepflicht, für den Priester das Land zu beackern, die teilweise erfolgte Aufhebung der ständischen Abgeschlossenheit, die Gründung von Kirchlichen Bruderschaften und Kuratorialräten – erreichten die Maßnahmen doch nicht das Hauptziel allen Bemühens: eine grundsätzliche und wesentliche Anhebung der Autorität und damit der Einflußmöglichkeiten der Geistlichkeit. Der zentrale Grund blieb die wirtschaftliche Not sowohl des niederen Klerus wie des Pfarrvolkes.

²⁵³ Zu den Diskussionen über das Wahlprinzip um 1905 siehe SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, Bd. 2, 101-104.

Die Mühe, sich und die Familie materiell abzusichern, verdrängte für viele Geistliche die immateriellen Ziele ihrer Berufs, während die bäuerliche ukrainische Bevölkerung unter einer zunehmenden Steuerlast, einem inflationären Rubel, einer rückständigen Landwirtschaft und häufigen Mißernten litt und sich in ihrer existentiellen Not von der Dorfgeistlichkeit nicht (mehr) verstanden fühlte.

Nur in den drei „südwestlichen“ Eparchien (Kiew, Podolien, Wolhynien) gelang es der Kirchenleitung, die Versorgung der Geistlichkeit überdurchschnittlich zu verbessern, verbunden mit einer massiven Instrumentalisierung der orthodoxen Religion für russisch-nationale Belange. Genau hier bot sich daher für die noch am engsten mit der ukrainischen Bevölkerung verbundene niedere Geistlichkeit die Chance, sich durch Ukrainophilie die Sympathie vieler Gläubigen zu erhalten oder sie zu gewinnen. Nicht zuletzt die Kontroll- und Überwachungsmechanismen der Russisch-Orthodoxen Kirche setzten solchen Versuchen jedoch enge Grenzen.

Unbeeinträchtigt von dem allgemein schlechten Gemeinde-Klerus-Verhältnis blieb freilich die Volksreligiosität als solche bestehen. Trotz der auch in Rußland um sich greifenden Säkularisierung und der Zunahme des Sektentums blieb die ländliche Bevölkerung in den ukrainischen Eparchien überwiegend dem orthodoxen Glauben verhaftet, auch wenn sie hier und dort am ‚offiziellen‘ Kirchenleben weniger teilnahm.²⁵⁴ Damit war eine wesentliche Voraussetzung dafür gegeben, daß ukrainophile Geistliche nach 1917 überhaupt noch Rückhalt im orthodox-geistlichen Leben der ukrainischen Bevölkerung finden konnten. Während die dünne Schicht der gebildeten ukrainischen *Intelligencija* sich als Folge der russisch-nationalen Kirchenpolitik sowohl von der Kirche als Institution als auch zumeist vom orthodoxen Glauben als solchem entfernte, bildeten die religiösen Lebensformen auf dem Lande weiterhin einen wichtigen Bezugspunkt für den Zusammenhalt der Dorfgemeinden.

Vieles deutet darauf hin, daß Teile der Regierung und der Kirchenleitung die „ukrainische Gefahr“ innerhalb geistlicher Kreise sowie innerhalb der orthodoxen Bevölkerung lange Zeit nicht wahrhaben wollten. Zwar wurden etwaige Anzeichen seit dem polnischen Januaraufstand von 1863 streng verfolgt, doch bestimmte weiterhin in erster Linie die Angst vor den Polen und dem Katholizismus das Handeln und mag bis in das 20. Jahrhundert hinein zu einer Unterschätzung der ukrainophilen Bewegung unter Geistlichen geführt haben. Tatsächlich setzten die geschilderten sozio-ökonomischen Probleme des Alltags der Relevanz von russisch- und ukrainisch-nationalen Fragen aus Sicht der Dorfgeistlichkeit wie aus Sicht der einfachen Bevölkerung gewisse Grenzen. Diese Einschränkung muß im folgenden im Auge behalten werden, wenn es darum geht, die Aktivitäten sowie die Wirkung und Bedeutung ukrainophiler und russophiler Bewegungen unter den Geistlichen herauszuarbeiten.

254 Dazu auch KLYMOV *Pravoslav'ja v Ukraini*, 226f.

III. Der Sprachenstreit und die Bibel

Gemeinhin wird die Sprache als das erste, natürliche und distinktive Zeichen von Ethnizität aufgefaßt. Besonders im Falle von Ethnien, die – im Gegensatz zu politisch-staatsbürgerlich definierten Nationen – ihren Zusammenhalt mangels eigener staatlicher Strukturen durch kulturelle Gemeinsamkeiten begründen, bildet die Sprache das wichtigste Bindeglied.¹ Infolgedessen muß die Emanzipation nicht-dominanter Ethnien, zumindest anfänglich, auf der Ebene der Emanzipation der Sprache verlaufen.² Wird die sprachliche Emanzipation verhindert, verzögert sich auch die ethnische Emanzipation. Genau diese Wechselbeziehung hatten sowohl Russophile als auch Ukrainophile in der russisch beherrschten Ukraine erkannt. Von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts sollte sich entscheiden, ob die Entwicklung des Ukrainischen zu einer eigenen Hochsprache von den russophilen Kräften in der Dnjepr-Ukraine verhindert oder von den ukrainophilen Akteuren erreicht werden konnte. Wie die Beispiele anderer Ethnien mit vergleichbaren Bedingungen zeigen, war dies zunächst eine Entwicklung mit offenem Ausgang: Während es in derselben Zeit die Franzosen erreichten, daß das Bretonische oder Provençalische sich nicht zu einer mit dem Französischen konkurrierenden Sprache entwickelte, während die Engländer die walisische und schottische Sprache klar dem Englischen unterzuordnen wußten, gelang es den Russen langfristig gesehen nicht, die Entwicklung einer mit dem Russischen konkurrierenden ukrainischen Hochsprache zu verhindern. Die bisherige Diskussion um die entscheidenden Gründe hierfür läßt sich in zwei Denk-

-
- 1 Weitere Kriterien wie gemeinsame Abstammung und Religion standen seit Anbruch der Moderne meist hinter dem Kriterium der Sprache zurück. Siehe WILLIAM SAFRAN Nationalism. In: Fishman, Joshua A.: Handbook of Language and Ethnic Identity. New York/Oxford 1999, 77-93, bes. 91. – Eine abweichende Auffassung vertritt Harald Haarmann, der in der Sprache nicht grundsätzlich ein entscheidendes Element für ethnische Identität sieht. HARALD HAARMANN Language in Ethnicity. A View of Basic Ecological Relations. Berlin u.a. 1986. Relativierend auch SIEGFRIED TORNOW Zum Verhältnis Nation und Nationalsprache in Osteuropa. In: Zeitschrift für Slavistik 47 (2002), H. 2, 172-180.
 - 2 Der Soziologe William A. Stewart definierte vier Kriterien, die über den Erfolg einer solchen Emanzipation entscheiden: 1. der Grad der Standardisierung der Sprache; 2. der Abstand zu Nachbarsprachen; 3. die Historizität der Sprache und 4. die Vitalität der Sprache, d.h. zum einen die Zahl ihrer ‚Nutzer‘ und zum anderen die Verwendung der Sprache in allen sozialen und kulturellen Kontexten. WILLIAM A. STEWART A Sociolinguistic Typology for describing national Multilingualism. In: Fishman, Joshua (Hg.): Readings in the Sociology of language. Mouton/The Hague 1968, 531-545. – Roland Sussex ergänzt Stewart noch um den wichtigen Punkt, daß es genügend Akteure geben muß, die sich mit der Sprache identifizieren und bereit sind, trotz Gegendrucks sich für sie einzusetzen: ROLAND SUSSEX Lingua Nostra: The Nineteenth-Century Slavonic Language Revivals. In: Ders./ Eade, J.C. (Hg.): Culture and Nationalism in Nineteenth-Century Eastern Europe. Columbus 1985, 111-127, hier 121f.

muster einteilen. Erstens: Der rußländische Staat regierte entweder zu wenig repressiv oder nicht konsequent genug oder/und versäumte es, repressive Politik mit Strategien positiver Anreize zu verbinden.³ Zweitens: Die ukrainische Gesellschaft entwickelte direkt oder indirekt zu starke Gegenkräfte.⁴

Keiner der Ansätze bietet für sich allein genügend Erklärungskraft. Vielmehr gibt es für beide Sichtweisen gewichtige Argumente, die es nahe legen, die zwei Blickwinkel zusammenzuführen. Das Beispiel der ukrainischen Bibelübersetzung soll für diese synthetische Perspektive den Anfang bilden. Hier lassen sich nicht nur beide Stränge gut verfolgen; der Kampf russophiler wie ukrainophiler Kräfte strebte in dieser zentralen Streitfrage sogar einem Höhepunkt zu.⁵ Nicht zufällig bildete die Vorlage einer ins Ukrainische übersetzten Bibel, verbunden mit der Bitte um Druckerlaubnis, den Anlaß für die berüchtigte Verordnung des Innenministers Petr Valuev von 1863, wonach die ukrainische Schriftsprache generell verboten wurde (mit Ausnahme der schöngeistigen Literatur, aber unter ausdrücklicher Einbeziehung religiöser Schriften). Keine andere Regierungsmaßnahme wirkte so hemmend auf die Nationsbildung der Ukrainer wie diese, und an ihrem Anfang stand die Bibel.

1. Bibelübersetzung und ukrainische Nationsbildung

Der Streit um die Bibel, der an der Schnittstelle von religiöser und national-säkularer Sphäre steht, enthält eine Vielzahl von Bedeutungsebenen, die erst zusammen betrachtet ein tieferes Verständnis der Problematik ermöglichen: die Bedeutung der Bibel-Übersetzung für die Nationsbildung überhaupt, das ukrainische Erbe des 17. Jahrhunderts, die ostslavische Sakralgemeinschaft (*Slavia Orthodoxa*), das Problem der heiligen Sprache (*lingua sancta*) sowie der russische Kontext im 19. Jahrhundert.⁶

3 Diese Perspektive dominiert bei ALEKSEJ MILLER „Ukrainskij vopros“ v politike vlastej i ruskom obščestvennom mnenii (vtoraja polovina XIX v.) [„Die ukrainische Frage“ in der Regierungspolitik und in der russischen gesellschaftlichen Meinung (zweite Hälfte des 19. Jh.)]. St. Petersburg 2000.

4 Diese Position vertritt zum Beispiel SUSSEX *Lingua Nostra*, 116.

5 Eigenartiger Weise hat die Frage einer neuzeitlichen Übersetzung der Bibel in die ukrainische Sprache die Forschung bislang nicht oder nur sehr am Rande beschäftigt.

6 Die Bezeichnung *Slavia Orthodoxa* (im Russischen: *Pravoslavnoe slavjanstvo*) zur Benennung der aus dem Mittelalter stammenden Kultur- und Sprachgemeinschaft der orthodoxen Slaven vom Balkan bis nach Rußland ist eine mittlerweile weithin akzeptierte glückliche Wortschöpfung des Literaturwissenschaftlers Riccardo Picchio. Sie basiert in erster Linie auf dem Kirchenslavischen als einheitlich verwandter Literatursprache und steht damit der *Slavia Romana* gegenüber, die unter dem Einfluß der Römisch-Katholischen Kirche stand und als Literatursprache das Lateinische pflegte. Zur Begriffsdiskussion siehe RICCARDO PICCHIO *Models and Patterns in the Literary Tradition of Medieval Orthodox Slavdom*. In: *American Contributions to the Seventh International Congress of Slavists*, Bd. II: *Literature and Folklore*. Hg. v. Victor Terras. Mouton 1973, 439-467, bes. 442-444, 464-466. – Zur allgemeinen Verwendung der Wortschöpfung siehe z.B. ROBERT MATHIESEN *The Making of the Ostrih Bible*. In: *Harvard Library Bulletin* 29 (1981), Nr. 1, 71-110, hier 72. – Auch die anderen, hier und im folgenden verwandten lateinischen Begriffe sind in der Literatur üblich und haben im Rahmen der folgenden Ausführungen die besondere Funktion, inhaltliche Analogien und Interdependenzen zwischen den Diskussionen in der orthodoxen und römisch-katholischen Geisteswelt aufzudecken.

Der englische Historiker Adrian Hastings stellt in seinem jüngsten Buch "The Construction of Nationhood" die These auf, daß ohne die Bibel und ihre christliche Interpretation und Implementierung Nationen und Nationalismus, wie wir sie heute kennen, niemals existiert hätten. Die Entstehung der Nationen in Europa sei ganz wesentlich auf die Übersetzungen der Bibel in die Volkssprachen zurückzuführen, welche die schon existierenden ethnischen Identitäten gestärkt und sie durch das standardisierte geschriebene Wort allmählich zu nationalen Identitäten gewandelt hätten.⁷

Diese Interpretation der Bedeutung von Bibelübersetzungen läßt sich gerade aus dem Blickwinkel des deutschen Sprachraumes leicht bestätigen: Die Übersetzung der Bibel in die deutsche Sprache durch Martin Luther spielte für die weitere Vereinheitlichung und Herausbildung der deutschen Hochsprache eine überragende Rolle. Dabei liegt auf der Hand, daß nicht die Übersetzung jedes beliebigen Buches eine solche Wirkung erzielen konnte: Es bedurfte eines Schriftwerkes, das von vielen gelesen oder, wie meist in bäuerlichen Gesellschaften, gehört und ständig wiederholt wurde. Zudem bot gerade die Verbindung der Volkssprache mit dem heiligen Text (der *„Heiligen Schrift“*) die Möglichkeit, die im Falle nicht-dominanter Ethnien häufig umstrittene Würde (*dignitas*) der jeweiligen Volkssprache zu gewinnen oder zu beweisen. Die Übersetzung diente mithin als Symbol der Selbständigkeit einer Sprache und im weiteren Sinne als Symbol einer selbständiger werdenden nationalen Kultur.⁸

a) Das ukrainische Erbe des 17. Jahrhunderts und die Sakralgemeinschaft

Umgekehrt mußte das Ausbleiben oder die Verhinderung eines Bibeldrucks in der Volkssprache schwerwiegende Folgen für das Sprachniveau und damit den Entwicklungsstand einer nationalen Kultur haben.⁹ Dies war das Problem der ukrainischen Ethnie. In der kulturellen Hoch-Zeit der Renaissance, der Reformation und der Gegenreformation gelang es den Ruthenen des polnisch-litauischen Reiches nicht, eine

7 Der in vielem überzeugende, fundamentale Angriff Hastings auf die bislang vorherrschende These von Nationalismusforschern wie Ernest Gellner und Eric Hobsbawm, wonach es sich bei der Nation um ein Produkt der Moderne handele, ist in der deutschen Forschung noch wenig zur Kenntnis genommen worden. ADRIAN HASTINGS *The Construction of Nationhood*. Cambridge University Press 1997, 4 und 185-205.

8 Siehe auch PETR LOZOVIUK *Překlad Bible do Lokálního Jazyka jako Projev Etnické Emancipace* [Die Bibelübersetzung in die Lokale Sprache als Ausdruck ethnischer Emanzipation]. In: *Acta Universitatis Carolinae-Philosophica et Historica 1 (Studia Ethnographica VIII)* 1994, 165-180. – Zur Schwierigkeit, die Auswirkungen der Bibelübersetzung auf die soziale und kulturelle Entwicklung eines Volkes empirisch nachzuweisen siehe DARRELL L. WHITEMAN *Bible Translation and Social and Cultural Development*. In: Stine, Philip C. (Hg.): *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*. Leiden u.a. 1992, 120-141.

9 Zur Bedeutung der Bibelübersetzung für die Entwicklung einer eigenen Theologie am Beispiel Lateinamerikas siehe SAMUEL ESCOBAR *The Role of Translation in Developing Indigenous Theologies – A Latin American View*. In: Stine, Philip C. (Hg.): *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*. Leiden u.a. 1992, 95-107.

Bibel in ihrer Volkssprache zu verbreiten. Zwar entstand 1561 in einem wolhynischen Kloster das bedeutende Evangelium von Peresopnycja, doch wurde es nie gedruckt: „The chance to have a Ukrainian-Ruthenian Luther Bible as a guide in language standardization was lost.“¹⁰ Zudem basierte diese Übersetzung aus dem Bulgarischen auf dem Kirchenslavischen, vermischt mit ukrainischen, weißrussischen, polnischen und anderen Sprachelementen, so daß keinesfalls von einer „rein ukrainischen“ Sprache die Rede sein konnte.¹¹ Auch Schriften zur ukrainischen Grammatik und Wörterbücher wurden zugunsten des Kirchenslavischen vernachlässigt, obwohl das Ukrainische unter ruthenischen Aristokraten und Kirchenhierarchen im 16. und 17. Jahrhundert noch weit verbreitet war. Als Folge der ausgebliebenen Standardisierung reduzierte sich das Ukrainische selbst in denjenigen Siedlungsgebieten, die im 17. und 18. Jahrhundert nicht unter russische Herrschaft kamen, auf die Sprache der einfachen Leute. Bohdan Strumins'kyj macht daher nicht zuletzt das Ausbleiben einer gedruckten ukrainischen Bibel für das Sprachproblem im 19. Jahrhundert verantwortlich, da die Verbindung zur Hochsprache der frühen Neuzeit verloren gegangen und Schriftsteller wie Taras Ševčenko und Pantelejmon Kuliš aus der sozio-linguistisch degradierten Volkssprache eine neue Hochsprache erst wieder kreieren mußten.¹²

Warum aber hatte man zur Zeit der Blüte ukrainischer Kultur, als Predigten in Ukrainisch gehalten und Streitschriften in dieser Sprache ausgetauscht wurden, keine ukrainische Bibel verbreiten lassen? Zwei Faktoren sind hierfür entscheidend, die eng zusammengehören: der Glaube an die „heilige Sprache“ (*lingua sancta*) und die damit verbundene ostslavische Sakralgemeinschaft.

Im Zeichen des Humanismus sorgte in Italien die sogenannte Sprachendebatte, die *Questione della lingua*, für heftige Auseinandersetzungen unter den Gelehrten.¹³ Der Kern des Streits kann mit zwei grundlegenden Fragen wiedergegeben werden:

1. Welche Sprache sollte die offizielle und/oder Literatursprache einer Gemeinschaft werden? Sollten Beamte und Schriftsteller tatsächlich die Sprache verwenden, welche von den Mitgliedern der Gemeinschaft gesprochen wurde, oder aber diejenige, welche traditionell Träger religiöser, philosophischer und poetischer Gedanken war?
2. Wenn das lokale Spracherbe zur Basis für die offizielle Sprache herangezogen werden sollte, welche Teile dieses Erbes waren dann zu akzeptieren und welche als inadäquat zurückzuweisen?

10 BOHDAN STRUMINS'KYJ The Language Question in the Ukrainian Lands before the 19th century. In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question. Bd. 2, New Haven 1984, 9-48, hier 26.

11 Vgl. MYCHAJLO VOZNYAK Geschichte der ukrainischen Literatur. Bd. II: 16.-18. Jahrhundert. 1. Halbband. Gießen 1975, 11-14.

12 STRUMINS'KYJ The Language Question, 43-45.

13 Siehe hierzu RICCARDO PICCHIO Guidelines for a Comparative Study of the Language Question among the Slavs. In: Ders./ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question. Bd. 1, New Haven 1984, 1-42, hier: 1-3.

Der erste Aspekt verwies auf das Konzept der Würde einer Sprache (*dignitas*), der zweite auf die linguistische Norm (*norma*). Bei der Frage der „Würde“ einer Sprache ging es darum, ob eine Sprache für bestimmte Inhalte als angemessen empfunden, ob sie von der Grammatik und vom Wortschatz her als genügend gehoben betrachtet wurde, um der Erhabenheit religiöser oder philosophischer Gedanken zu genügen.¹⁴ Die Diskussion um die *norma* betraf hingegen die Frage, wie standardisiert oder linguistisch ausgereift das Ausdruckssystem innerhalb einer Sprache war. Auswirkungen dieser humanistischen Sprachkontroverse drangen bis zu den ruthenischen Ostslaven, die nach dem Zerfall des Kiever Reiches seit dem 14. Jahrhundert in das Großfürstentum Litauen und das Königreich Polen eingegliedert waren. Das Moskauer Reich blieb von den Einflüssen aufgrund der Tatarenherrschaft und der darauf folgenden kulturellen Abkapselung von Westeuropa zunächst noch unberührt. Doch weist die analytisch-terminologische Essenz der westlichen Kontroverse frappierende Ähnlichkeiten zu den Auseinandersetzungen in der orthodoxen Sakralgemeinschaft sowohl vor der frühen Neuzeit als auch danach auf, so daß sich die Begrifflichkeiten der westlichen Kontroverse als terminologisches Instrumentarium für die im ostslavischen Raum verlaufenden Sprachdebatten anbieten.

In der *Slavia Orthodoxa* kam es seit der Christianisierung von 988 mindestens zweifach zu erheblichen Auseinandersetzungen um die Sprache: das erste Mal konkurrierten in der mittelalterlichen Debatte supraethnische Sprachen miteinander, das zweite Mal das Kirchenslavische als supranationale Sprache mit den nationalen Volkssprachen. Quasi als dritte Runde und Fortsetzung dieser Debatten um Würde und linguistische Norm könnte die inner-ostslavische Diskussion des 19. Jahrhunderts zwischen Russophilen und Ukrainophilen zur Frage der ukrainischen Sprache angesehen werden, auch wenn die Kriterien der Würde und Norm nicht die einzigen Aspekte blieben.

Um die Selbstbehauptung des Kirchenslavischen innerhalb der supraethnischen Sprachen ging es zur Zeit des Kiever Reiches. Während sich im Zuge der Auseinanderentwicklung der Christlichen Kirche in eine römische und eine byzantinische Kirche im Westen einschließlich der *Slavia Romana* Latein als die offizielle religiöse Sprache durchgesetzt hatte, entwickelte sich im 9. Jahrhundert im Kulturkreis der *Slavia Orthodoxa* das von den Missionaren Kyrill und Method eingeführte Kirchenslavisch zum vorherrschenden kirchlichen Medium. *Dignitas* und *norma* des Kirchenslavischen blieben lange umstritten und mußten zunächst vor allem gegen das Griechische, später aufgrund westlicher Angriffe auch gegen das Lateinische behauptet werden. Die Kanonisierung von Kyrill und Method freilich festigte die Position der Befürworter des Kirchenslavischen: Wenn diejenigen, welche die Sprache eingeführt hatten, Heilige waren, so die Argumentation, mußte auch die Sprache selbst als heilig gelten.¹⁵

14 Schon Cicero sorgte sich um dieses Problem, als es um die Frage ging, ob das Lateinische ausreiche, um Konzepte der griechischen Philosophie und Rhetorik auszudrücken. PICCHIO Guidelines, 2.

15 Vgl. ROBERT MATHIESEN The Church Slavonic Language Question: An Overview (IX-XX Centuries). In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question. Bd. 1,

Das somit allmählich zur *lingua sancta* aufgestiegene Kirchenslavisch entwickelte sich im ausgehenden Mittelalter zum wichtigsten Bindeglied der ostslavischen Religionsgemeinschaft.¹⁶ Während zuvor schon die Rjurikiden-Dynastie in sakrale Bezüge gesetzt sowie das Rus'sische Land (*Rus'kaja zemlja*) in Chroniken, Viten und Epen zu einer *terra sancta* verklärt worden war, wurde die kirchenslavische Sprache nunmehr „zum Kristallisationskern eines Identitätsempfindens, das Religionsgemeinschaft, Sprachgemeinschaft, Herrscherhaus und Rus'kaja zemlja als zusammenhängende Einheit“ erleben ließ.¹⁷ Eine entscheidende Rolle spielte dabei, daß die kirchenslavische Liturgie- und Schriftsprache aufgrund ihrer damaligen Nähe zur gesprochenen Sprache eine wesentlich engere Verbindung zwischen dem Glauben und der eigenen Identität ermöglichte, als es das Griechische vermocht hätte. Zudem vertiefte die vorübergehende Verbannung der slavischen Liturgie aus der Sphäre der Römischen Kirche das Zusammengehörigkeitsgefühl der ostslavischen Gebildeten. Insbesondere der orthodoxen Geistlichkeit ist es zuzuschreiben, daß auch der auf den Zerfall des Reiches folgende Kampf um das sakrale Erbe von Kiev damit endete, daß der Zusammenhalt der Sakralgemeinschaft mit der kirchenslavischen Sprache als ihrer inneren Klammer bewahrt werden konnte.¹⁸

Der zweite Sprachenstreit in der ostslavischen Sakralgemeinschaft spielte sich im Rahmen von Reformation und Gegenreformation im polnisch-litauischen Reich ab.¹⁹ Hier führte die Konfrontation mit der abendländischen Kultur dazu, daß sich in den östlichen Reichsgebieten ein eigenes, ruthenisch geprägtes Selbstverständnis herausbildete, das sich von der dominanten Ethnie der Polen vor allem in der Konfession unterschied. Gegen die fortgeschrittene kulturelle und religiöse Polonisierung der ruthenischen Adelselite, gegen die heftigen Angriffe der katholischen Kirche und insbesondere der polnischen Jesuiten auf die orthodoxe Glaubensgemeinschaft und nicht zuletzt gegen die Kirchenunion von Brest (1596) formierte sich in der niederen ortho-

New Haven 1984, 45-65, hier 53.

- 16 Auch Benedict Anderson betont in seinem wegweisenden Buch zum Ursprung moderner Nationen für das Zeitalter vor der Säkularisierung die Bedeutung „einer an die überirdische Ordnung geknüpften heiligen Sprache“. Über dieses Medium sei der Mensch ungeachtet seiner ethnischen Herkunft „durch eine Art alchemistischer Absorption“ in die Gemeinschaft aufgenommen worden. BENEDICT ANDERSON Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts. Frankfurt/M. New York 1988, hier 21f. – Das englische Original erschien unter dem Titel: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.
- 17 MARKUS OSTERRIEDER Von der Sakralgemeinschaft zur Modernen Nation. Die Entstehung eines Nationalbewußtseins unter Russen, Ukrainern und Weißruthenen im Lichte der Thesen Benedict Andersons. In: Schmidt-Hartmann, Eva: *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien*. München 1994, 197-232, hier: 202.
- 18 Das Oberhaupt der rus'sischen Kirchenprovinz führte daher auch nach seiner Verlegung nach Vladimir den Titel „Metropolit der ganzen Rus'“ (*mitropolit vseja Rusi*).
- 19 Armstrong zeigt überblicksartig, daß allgemein die größte Wirkung von der Reformation und Gegenreformation auf die Ethnizitäten in Mittel- und Osteuropa in der Stärkung des Bewußtseins ihrer linguistischen Komponente gelegen hat. JOHN A. ARMSTRONG *Nations before Nationalism*. University of North Carolina 1982, 230-233.

doxen Geistlichkeit eine Gegenbewegung, deren Träger deutlicher als jemals zuvor die religiöse und historische Tradition der Rus' verteidigten.²⁰ Das ruthenische (rus'ische) Volk und der ruthenische (rus'ische) Glauben erschienen weiterhin als untrennbar verbunden; durch den Glauben gehörten die Ruthenen einer größeren Einheit an, welche alle Slaven der orthodoxen Kultursphäre umschloß. Und zu dieser höheren Einheit des „orthodox-slavischen Volkes“ zählte in erster Linie die supraethnische Liturgie- und Kultursprache der *Slavia Orthodoxa*, das Kirchenslavische.

So sehr in diesen Jahren die ukrainische Volkssprache auch an Bedeutung gewann – der Klerus ging nach protestantischem Muster zu umgangssprachlichen Predigten über und konnte so die Volksmassen besser erreichen –, so undenkbar erschien es gleichzeitig, diese Umgangssprache mit der Heiligen Schrift zu verbinden. Der Gebrauch der „gewöhnlichen ruthenischen Sprache“ (*prostyj jazyk rus'kij*) zu Belehrungs- und Seelsorgezwecken erschien zwar als geeignet; doch schrieb keiner der Volkssprache jene *dignitas* zu, die es erlaubt hätte, mit ihr die höchsten Wahrheiten auszudrücken.²¹ Auf diese Weise entstand weder im Kreise der unierten Geistlichen noch bei den Orthodoxen eine Bibelübersetzung in ukrainisch-ruthenischer, weißruthenischer oder gar russischer Volkssprache, die anschließend als Modell einer standardisierten proto-nationalen Schriftsprache hätte dienen können.²²

Stattdessen ging es orthodoxen Geistlichen darum, Vorwürfe wie die des polnischen Jesuiten und Hofpredigers Piotr Skarga (1536-1612) zu entkräften, dem Kirchenslavischen mangle es an *dignitas*. Skarga hatte neben dem Vorwurf, der orthodoxe Klerus sei gänzlich ungebildet, behauptet, das unsystematisch gebrauchte Kirchenslavisch sei gegenüber den standardisierten Sprachen Latein, Griechisch oder Polnisch minderwertig. Es halte mit dem Sprachgebrauch nicht mit und taue daher nicht als

20 OSTERRIEDER Sakralgemeinschaft, 211.

21 Auch Meletij Smotryc'kyj (ca. 1577-1633), Verfasser der ersten kirchenslavischen Grammatik, befürwortete die Verwendung der ruthenischen Sprache für den praktischen Gebrauch, strebte jedoch nicht danach, dieselbe zur Schriftsprache zu erheben. Siehe DAVID FRICK Meletij Smotryc'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century. In: Harvard Ukrainian Studies 8 (1984), 351-375.

22 Unbestritten ist hingegen die Tatsache, daß die drei ostslavischen Stämme ab dem 12. Jahrhundert erste Unterschiede in ihren Umgangssprachen aufwiesen, die sich allmählich zu einer nordrus'ischen, einer mittelrus'ischen und einer südrus'ischen Volkssprache entwickelten. Vgl. den Kommissionsbericht der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften von 1905, der später unter dem Titel „OB OTMENE Stesnenij Malorusskogo Pečatnogo Slova“ [Zur Aufhebung der Beschränkungen des „kleinrussischen“ gedruckten Wortes]. St. Petersburg 1910. abgedruckt wurde. Siehe auch umfangreiche Auszüge in OLEKSANDER LOTOC'KYJ Storinky Mynuloho [Die Seiten der Vergangenheit]. 4 Bände, Warschau 1932-39, hier Bd. 2, 365-373, bes. 366. – Auch moderne Sprachhistoriker bzw. Linguisten zweifeln nicht an einer frühen sprachlichen Ausdifferenzierung: MICHAEL MOSER Die Entwicklung der ukrainischen Schriftsprache. In: Jordan, Peter u.a. (Hg.): Ukraine. Geographie – Ethnische Struktur – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Bildung – Wirtschaft – Recht. Osthefte, Sonderband 15. Wien u.a. 2001, 483-496; GEORGE Y. SHEVELOV Language, Ukrainian: Historical development. In: Encyclopedia of Ukraine Bd. 3. Hg. v. Danylo Husar Struk. Toronto u.a. 1993, 40-44; DERS. Evolution of the Ukrainian literary language. In: Rudnytsky, I.L. (Hg.): Rethinking Ukrainian History. Edmonton 1981, 216-234.

Gelehrtensprache.²³ Der niedere orthodoxe Klerus ging daraufhin in die Offensive und begann, nach dem Vorbild der humanistischen Philologen die kirchenslavische Sprache zu standardisieren, um sie als Gelehrtensprache ebenbürtig zu machen.²⁴ Unter diesen Umständen kam es 1580 mit Hilfe des Fürsten Vasyľ'-Konstantyn Ostroz'kyj von Ostrih (1526-1608) erstmalig zum Druck einer vollständigen Bibel in kirchenslavischer Sprache (*die Ostrih-Bibel*). Der Fürst selbst begründete die Veröffentlichung mit der Notwendigkeit, die orthodoxe Kirche gegen ihre Feinde zu verteidigen.²⁵ Auf dieser Veröffentlichung bauten die folgenden Wörterbücher und Grammatiken auf, deren bedeutendste Meletius Smotryc'kyj (ca. 1577-1633) verfasste. Sein Name gab der Phase der Wiederbelebung des Kirchenslavischen den Namen (*Meletianische Periode*). Das Kirchenslavische erhielt nun innerhalb der *Slavia Orthodoxa* mehr und mehr den Status einer klassischen Sprache, wie ihn zuvor nur Hebräisch, Griechisch und Latein eingenommen hatten.

Vorerst also hatte das Kirchenslavische nicht nur über Latein, sondern auch über die Vernakularsprachen Polnisch und Ukrainisch innerhalb der ruthenischen Glaubensgemeinschaft gesiegt. Auch im Rußländischen Reich, das im 17. Jahrhundert die ganze linksufrige Ukraine einschließlich Kiev eingliederte, hielt sich der Klerus noch an das Kirchenslavische als Träger der Vorstellung von der Heiligen Rus'-Gemeinschaft. Der Einbruch säkularer Denkweisen im Rußland des 17. und 18. Jahrhundert ließ jedoch erahnen, daß die Hauptkontroverse zwischen dem Kirchenslavischen als supranationaler und insbesondere dem Russischen als nationaler Volkssprache erst noch bevorstand. Sie sollte mit Peter dem Großen beginnen und erst anderthalb Jahrhunderte später zum Erfolg der Profansprache führen: Erst 1858 beschloß der Heilige Synod nach langem internen Ringen, das Druckverbot für eine Bibel in russischer Sprache aufzuheben und beauftragte die vier geistlichen Akademien (Petersburg, Moskau, Kazan' und Kiev) mit der Übersetzung aus dem Urtext. 1860 erfolgte die erste Veröffentlichung der vier Evangelien in der Reichssprache, die – anders als in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts – diesmal nicht mehr zurückgezogen wurde.²⁶

23 MATHIESEN Church Slavonic, 61; STRUMINS'KYJ Language Question, 10.

24 Markus Osterrieder widerlegt in diesem Zusammenhang zu Recht die These von Benedict Anderson, wonach die Möglichkeiten des Buchdrucks aus merkantil-pragmatischen Gründen zur Normierung der Volkssprache geführt hätten. Dies mag für manche Regionen zutreffend gewesen sein, den komplexen osteuropäischen Verhältnissen wird Anderson damit nicht gerecht. ANDERSON Erfindung der Nation, 50f. OSTERRIEDER Sakralgemeinschaft, 210.

25 Ausführlich hierzu MATHIESEN The Making of the Ostrih Bible.

26 Einen ersten Anlauf zur Verbreitung einer russischen Bibelübersetzung hatte Zar Alexander I. unternommen. Er setzte 1816 durch, daß die Bibel ins Russische übersetzt und einige 100.000 Kopien des Neuen Testaments gedruckt werden sollten, doch verordnete Zar Nikolaus I. bereits im Jahre 1826 nicht nur die Schließung der Russischen Bibelgesellschaft, sondern auch die Rücknahme der Auflage. CHRISTIJANSTVO Ėnciklopedičeskij Slovar' v 2 tomach [Das Christentum. Enzyklopädisches Wörterbuch]. Bd I: Biblejskie perevody [Bibelübersetzungen]. Hg. v. S.S. Averincev (u.a.), Moskau 1993, 234-251, hier: 248 f.; JUDITH COHEN ZACEK The Russian Bible Society and the Russian Orthodox Church. In: Church History Nr.4, 35 (1966), 411-437; IGOR SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche. Bd. 2. Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 45, Berlin 1990, 16-23; STE-

Im selben Jahr begann Pylyp (Filipp) Semenovyč Moračevs'kyj (1806-1874) mit der ersten Übersetzung der Evangelien in die ukrainische Sprache.²⁷ Die Sakralgemeinschaft der Heiligen Rus', aus der sich die Ethnien der „Groß-“, Weiß- und „Kleinrussen“ formiert hatten und die – symbolisiert im Kirchenslavischen – jahrhundertlang als historischer Bezugspunkt für das Zusammengehörigkeitsgefühl der orthodoxen Slaven fortexistiert hatte, drohte aufzubrechen.

b) Die Bedrohung des Konzepts von der Großen-Russischen-Nation²⁸

Um die Diskussion des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts zwischen Russophilen und Ukrainophilen zur Frage der ukrainischen Bibelübersetzung verständlich zu machen – eine Kontroverse, die eingangs als möglicherweise dritte Runde und Fortsetzung der Debatten um Würde und linguistische Norm bezeichnet wurde –, muß man sich den Hintergrund für die entgegengesetzte Perspektive von Russophilen und Ukrainophilen vergegenwärtigen. Die Sicht, daß die auf die Ostslaven fokussierte orthodoxe Sakralgemeinschaft von ukrainischer Seite „bedroht“ werde, entsprach der russozentrischen Wahrnehmung. Hierbei blieb unbeachtet, daß bereits im 18. Jahrhundert von russischer Seite das alte gemeinsame Erbe der Heiligen Rus' Schritt für Schritt in ein rein russisches Erbe umgewandelt und die Sakralgemeinschaft damit entscheidend verändert worden war. Eine wichtige Rolle spielte die Vereinnahmung des Kirchenslavischen durch die Russisch-Orthodoxe Kirche und damit – nach der engen Anbindung der Kirche an den Staat durch Peter den Großen – die Verschmelzung der ursprünglich ostslavischen Sakralgemeinschaft mit dem Rußländischen Imperium.

Die beiden großen russischen Gelehrten des 18. Jahrhunderts, Vasilij Tredjakovskij und Michail Lomonosov, drückten die veränderte Einstellung zum Kirchenslavischen als der einst unantastbaren, ikonisierten *lingua sancta* trefflich aus, als sie die Ansicht verbreiteten, das Kirchenslavische bilde mit der russischen Sprache eine Einheit.

„Unsere Russische Sprache ist von einer (...) Natur mit dem Kirchenslavischen, (...) so daß unsere Russische Sprache Slaveno-Russisch genannt wird, was bedeutet, daß sie Russisch von der Nationalität und Kirchenslavisch von Natur ist. (...) Der Unterschied zwischen unserer Sprache und dem Kirchenslavischen betrifft sozusagen die Oberfläche der Sprache, aber nicht ihr Inneres; daher beruht der Unterschied entweder in neu eingeführten Wörtern, die fremden Sprachen entnommen wurden, oder in einigen we-

PHEN BATALDEN *Printing the Bible in the Reign of Alexander I: Toward a Reinterpretation of the Imperial Russian Bible Society*. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. London 1990, 65-78; und W. KRAUSE *Die Bibel in Rußland*. In: *Kirche im Osten 1* (1958), 11-23.

27 Im folgenden wird aus sprachlichen Gründen die Bezeichnung „vier Evangelien“ oft mit dem Begriff „Bibel“ abgewechselt, auch wenn damit erstere als *pars pro toto* gesetzt werden. Es erscheint aber deshalb legitim, weil die Menge der übersetzten Bibelteile nichts an der hier thematisierten grundsätzlichen Bedeutung ändert und zudem die Zeitgenossen selbst der Einfachheit halber für die Moračevs'kyj-Übersetzungen oft den Oberbegriff „Heilige Schrift“ (*Svjaščenne pisanie*) wählten.

28 Zum Projekt der „Großen-Russischen-Nation“ siehe die Ausführungen im Einleitungskapitel.

nigen besonderen Wörtern (...). Aber solche Unterschiede ändern nicht im geringsten etwas daran, daß unsere Sprache ein und dieselbe ist wie das Kirchenslavische.“²⁹

Die kirchenslavische Sprache wird zur Grundessenz des modernen Russisch erklärt, welches dadurch auch an der spirituellen Würde ersterer teilhaben kann. Der neue rußländische Staat seit Peter dem Großen wollte mithin das heilige Erbe der alten Sprache nutzen, um sich damit nicht nur in die Kontinuität der Kiever Rus' und des Moskauer Reiches zu stellen, sondern sogar in die Konstantinopels.

Spätestens der Versuch der Russen, die russische Regierung – verkörpert im weisungsgebundenen Oberprokurator des Heiligen Synods – gleichsam als Oberhaupt der neuen Kirche auszugeben, mußte die ukrainischsprachige Bevölkerung als Anfang der Usurpation des alten Erbes empfinden. Es war der Versuch, die politische und kirchenjurisdiktionelle Annexion der Ukraine des 17. Jahrhunderts (1654 und 1685) nun auch auf geistig-kultureller Ebene durchzusetzen. Insofern kann das Aufkommen ukrainischer national-sprachlicher Ambitionen als Reaktion auf die von russischer Seite begonnene Entwicklung verstanden werden.³⁰ Früher oder später mußten sich Ukrainer – und die sich erst später national formierenden Weißrussen – in gleicher Weise berechtigt fühlen, die alte Sprache und die gemeinsamen Kirchenbücher zurückzuweisen und Anspruch auf eine eigene Form des „Neu-Kirchenslavischen“ zu erheben, die sich – nach dem Muster des russischen Vorgehens – an der eigenen Volkssprache orientieren würde.

Erste Versuche in diese Richtung begannen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts: Markian Šaškevič in Galizien, Hryhorij Kvitka-Osnovjanenko in Charkiv sowie Taras Ševčenko, Volodymyr Oleksandriv und Mychajlo Maksymovyč übersetzten einzelne Auszüge der Bibel ins Ukrainische, doch gelangten lediglich Übersetzungen von Psalmen in den Druck.³¹ Erst Pylyp Semenovyč Moračevs'kyj gelang das große Vorhaben, alle vier Evangelien in die ukrainische Sprache zu übertragen.

-
- 29 V.K. TREDJAKOVSKIJ Rozgovor ob ortografii [Ein Gespräch über die Orthographie]. In: Ders.: Sočinenija. Bd. 1-3, St. Petersburg 1849, hier Bd. 3, 203, cf. 204. Hier zitiert nach B.A. USPENSKIJ The Language Program of N.M. Karamzin and its Historical Antecedents. In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question, Bd. 2: 235-296, hier 267. – Auch in der Wissenschaft gewöhnte man sich an, die zunehmend von der russischen Umgangssprache beeinflusste kirchenslavische Schrift- und Literatursprache als „all-russische“ (*obščerusskij*) Sprache zu bezeichnen. OB OTMENE stesnenij, in Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho, Bd. 2, 366. Erst der russische Philologe Aleksej Šachmatov strebte zu Beginn des 20. Jahrhunderts danach, diese Sicht zugunsten einer Perspektive von drei selbständigen ostslavischen Sprachen zu verändern. Siehe dazu ALEKSEJ ŠACHMATOV Vvedenie v kurs istorii russkogo jazyka. St. Petersburg 1911.
- 30 Ähnlich argumentiert auch HARVEY GOLDBLATT Orthodox Slavic Heritage and National Consciousness: Aspects of the East Slavic and South Slavic National Revivals. In: Harvard Ukrainian Studies 10 (1986), 336-354, hier 350.
- 31 IVAN VLASOV'S'KYJ Narys Istorii Ukraïns'koï Pravoslavnoi Cerkvy [Abriß der Geschichte der Ukrainischen Orthodoxen Kirche]. Bd. I-IV, New York 1955-1975, hier: Bd. III (18.-20. Jh.) New York 1957, 293; NOVYJ ĚNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' [Neues Enzyklopädisches Wörterbuch] Hg. v. F.a. Brokgauz u. I.A. Ěfron. Bd. 6, Biblejskie Perevody [Bibelübersetzungen], 407. Hier werden genannt TARAS ŠEVČENKO Psalmy Davydovy [die Psalmen Davids]. St. Peterburg 1860; MYCHAJLO MAKSYMovyč Psalmy pereložennye na malorossijskoe narečie [Psalmen, in den „kleinrußlän-

Moračevs'kyj entstammte einem ukrainischen Adelsgeschlecht des Černigover Gouvernements, hatte an der historisch-philologischen Fakultät der Charkover Universität studiert und war dort mit der aufkeimenden ukrainischen Bewegung in Berührung gekommen. Seine ersten literarisch-ukrainischen Versuche druckte 1831 der „Ukrainische Almanach“. Nach der Universitätszeit lehrte Moračevs'kyj an verschiedenen Schulen des Charkover und podolischen Gouvernements, bis er zehn Jahre lang das Amt des Inspektors am Nižyn-Lyzeum des Fürsten Bezborod'ka im Černigover Gouvernement ausüben durfte. Ab 1859 lebte er in der Nähe von Nižyn auf dem Land. Dort begann er als tief religiös bezeichnete Kenner der ukrainischen Sprache seine umfangreichen Arbeiten für eine ukrainische Bibelübersetzung.³² Die äußeren Bedingungen erschweren die Arbeit enorm: Es existierten weder Wörterbücher der ukrainischen Sprache (ganz zu schweigen von zweisprachigen Werken) noch solide Grammatikbücher noch eine verbindliche Orthographie.³³ Demonstrative Unterstützung erhielt die mutige Privatinitiative von dem bekannten ukrainophilen Intellektuellen Mykola (Nikolaj) Kostomarov. Für den Zweck einer Veröffentlichung von einigen populär-wissenschaftlichen Büchern sowie vor allem für den Druck der zu erwartenden ukrainischen Bibelübersetzung sammelte Kostomarov ab Ende der fünfziger Jahre mit öffentlichen Anzeigen Gelder, über die ein besonderes Komitee „ausgewählter Leute“ verfügen sollte.³⁴

Im März 1860 schickte Moračevs'kyj die ersten beiden fertig übersetzten Matthäus- und Johannes-Evangelien an den Petersburger Metropolit Isidor mit der Bitte, seine Übersetzung sowie die geplante Veröffentlichung zu befürworten. In seinem Begründungsschreiben berief sich der Autor auf die zwölf Millionen orthodoxen Christen, die Ukrainisch sprächen und im Gegensatz zu anderen christlichen Völkern noch nicht einmal das Neue Testament in ihrer Sprache besäßen. Dabei suchte Moračevs'kyj den Metropolit vor allem von der religiösen Bedeutung seines Werkes zu überzeugen:

„Die hohen göttlichen Wahrheiten, die bedingt sind durch die eigene, gänzlich jedem verständliche Sprache – innerhalb derer alle Auffassungen und Gedanken des Volkes zusammenfließen –, werden mit ganzer Schlichtheit, Klarheit und Wärme der Evangeliumswissenschaft den dunklen Verstand mit hellem und seligem Licht des Glaubens erleuchten und auf die gebrechliche Volksmoral rascher, deutlicher und tiefer einwirken als alle gelehrten Erklärungen.“³⁵

Metropolit Isidor zeigte sich in seiner Reaktion vom 14. September 1860 wenig beeindruckt. Nach privater Beratung mit den Mitgliedern des Synods, so Isidor, müsse er mitteilen, daß die von Moračevs'kyj oder von anderen angefertigten Übersetzungen

dischen“ Dialekt übertragen]. Moskau 1859.

32 Zur Bezeichnung Moračevs'kyjs als „tief gläubigen Menschen“ siehe das Schreiben des Testamentvollstreckers von Moračevs'kyjs Erben im RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 85.

33 OL. VORONYN U temnij nevoli: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva u 19 stolitti [In dunkler Sklaverei: Die ukrainische orthodoxe Kirche im 19. Jahrhundert]. In: Sučasnist' č. 7-8 (1988), 206-217, hier 215.

34 NOVYJ ĖNCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' Bd. 6, 407 mit Verweis auf Osnova vom 14.8.1862.

35 VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 296.

des Evangeliums in die „kleinrussische“ Sprache nicht zum Druck zugelassen werden könnten. Offenbar war der Antrag nicht einmal auf der offiziellen Synodsitzung eingebracht worden, so daß der Autor im April 1861 sein Manuskript unverrichteter Dinge zurückerhielt. Zudem wies die Formulierung Isidors, daß auch „von anderen angefertigte Übersetzungen“ nicht zugelassen werden könnten, darauf hin, daß die Ablehnung nicht Folge einer Prüfung der Qualität der Übersetzung war, sondern grundsätzlichen Erwägungen entsprang.

Mittlerweile hatte Moračevs'kyj nicht nur die Evangelien von Markus und Lukas, sondern auch die Apostelgeschichte fertig übersetzt. Jetzt nahm er einen neuen Anlauf und schickte das ganze Neue Testament in ukrainischer Sprache an die Kaiserliche Akademie der Wissenschaften nach St. Petersburg. Erneut bat er darum, die Qualität seiner Übersetzung zu prüfen und im Falle eines positiven Urteils die Druckgenehmigung beim Synod zu erbitten.

Tatsächlich gelangte die Abteilung der Russischen Sprache und Literatur bei der Kaiserlichen Rußländischen Akademie der Wissenschaften zu einem gänzlich anderen Votum als das Synodmitglied Isidor. Schon der Vermerk des ersten Gutachters Izmail Ivanovič Sreznevskij (Sreznev's'kyj) machte deutlich, aus welchem Blickwinkel die Akademie das Vorhaben zu betrachten suchte. Demnach gehe es nicht um die Notwendigkeit einer ukrainischen Übersetzung der Heiligen Schrift, da diese zweifelsfrei gegeben sei; vielmehr gelte es zu untersuchen, inwieweit die ukrainische Sprache „der Großartigkeit des Inhalts der Heiligen Schrift“ gerecht werden könne.³⁶ Die Antwort des angesehenen Literaten und Akademieprofessors Aleksandr Nykytenko lautete, daß „der Übersetzer seine schwierige Aufgabe mit überragendem Erfolg“ gelöst habe. In dem Gutachten, das Nykytenko zusammen mit den Philologen Aleksandr Vostokov und dem erwähnten Sreznev's'kyj erstellt hatte, heißt es weiter, es handele sich „aus streng-philologischer und religiös-moralischer Sicht um eine herausragende Arbeit“.³⁷ Die Frage, „ob man beim gegenwärtigen Stand der literarischen Entwicklung (...) die großen göttlichen Wahrheiten des Evangeliums [in ukrainischer Sprache] ausdrücken kann, hätte mit dieser Übersetzung nicht deutlicher entschieden werden können.“³⁸ Nachdrücklich appellierte die liberale und wenig regierungskonforme Abteilung der russischen Sprache und Literatur daher an den damaligen Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, Graf Bludov, beim Synod um die Druckerlaubnis für diese „brillante Arbeit“ zu bitten. Der Präsident kam der Bitte umgehend nach.³⁹ Noch im April 1862 ging beim Oberprokurator des Heiligen Synods das Manuskript ein.⁴⁰

Das geschickte Vorgehen Moračevs'kyjs brachte diesmal den Heiligen Synod in Verlegenheit. Während sein zuvor privat gestellter Antrag einfach abzulehnen war, verlangte ein Gesuch der Kaiserlichen Akademie eine genauere Begutachtung und

36 Ebd. 297.

37 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 2.

38 Ebd.

39 L. 2ob.

40 RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L. 8.

vor allem – im Falle einer Ablehnung – eine überzeugende Begründung. Eine Veröffentlichung ohne Zustimmung des Synods war ausgeschlossen, wie es Artikel 31 der Zensur- und Presseverordnung (*Ustav o censure i pečati*) festlegte. Danach mußten alle Bücher religiösen Inhalts vor jeder Publikation im Rußländischen Reich durch ein Zensurkomitee des Heiligen Synods gebilligt werden. Derartige Synodkomitees gab es mit je drei bis vier Mitgliedern in St. Petersburg, Moskau, Kazan' und Kiev. Gemäß Artikel 250 dieser Verordnung hatten die Komitees das Recht, den Inhalt der Bücher, seine Bedeutung, die Wahrhaftigkeit der Ideen, die Klarheit des Ausdrucks und die Übereinstimmung mit den Lehren der Kirche zu überprüfen.⁴¹

Der Synod beauftragte den gebürtigen Ukrainer und damaligen Erzbischof von Kaluga, Hryhorij N. Mytkevyč, die Übersetzung zu begutachten. Laut Vlasovs'kyj sei Hryhorij zu Tränen gerührt und von der Übersetzung tief beeindruckt gewesen.⁴² Doch sollte weder der Bischof und mit ihm der Synod noch die Akademie der Wissenschaften in der brisanten Frage der ukrainischen Bibelübersetzung das letzte Wort haben.

Noch während sich die Evangelien in der Übersetzung von Moračevs'kyj bei Erzbischof Hryhorij befanden, kam die anstehende Frage einer potentiellen Veröffentlichung der Bibel in ukrainischer Sprache einigen führenden Persönlichkeiten des weltlichen wie geistlichen Lebens in Kiev zu Ohren. Anfang März 1863 erhielt der Leiter der für ihre Machtstellung beim Zaren berüchtigten III. Abteilung der Kaiserlichen Kanzlei, Fürst V.A. Dolgorukov, ein anonymes Schreiben offenbar hochgestellter Geistlicher, in dem der Beamte beschworen wird, „unser Heiligtum vor der Entehrung (*ot poruganija*) und das Vaterland vor Zerfall und einer gefährlichen Spaltung zu schützen.“ Die Autoren wiesen auf die engen Zusammenhänge zwischen einer eigenen Bibel, einer eigenständigen Sprache und der Herausbildung einer eigenen Nationalität (*nacional'nost*) hin. Vor allem aber ging es den anonymen Briefschreibern, die sich als „Beschützer der Kirche und des Vaterlands“ bezeichneten, um die Delegitimierung der „kleinrussischen“ Sprache in verblüffender Analogie zur Diffamierung des Kirchenslavischen von Seiten des polnischen Jesuiten Skarga drei Jahrhunderte zuvor:

41 BASIL DMYTRYSHYN Introduction. In: Savčenko, Fedir: Zaborona Ukraïnstva 1876 r. [The Suppression of the Ukrainian Activities in 1876]. Reprint der Kiever Ausgabe von 1930. München 1970, xv-xxix, hier xix.

42 Im Archiv hat sich dafür kein weiterer Beleg finden lassen, und Vlasovs'kyj gibt auch keine Referenz an. Die Darstellung läßt zudem durch die darauf folgenden Angaben Vlasovs'kyjs Zweifel aufkommen, wonach der Erzbischof die Übersetzung mit großem Lob von sich aus an den Synod zurückgesandt habe. VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 297. Diese Angabe entspricht nicht der Aktenlage, wonach der Synod selbst das Begutachtungsverfahren für beendet erklärte und das Manuskript aus Kaluga zurückverlangte. Dennoch ist eine positive Einstellung Hryhorij's keineswegs ausgeschlossen, da auch der Kommissionsbericht der Akademie der Wissenschaften zur Frage der „Aufhebung der Beschränkungen des „kleinrussischen“ gedruckten Wortes“ von 1910 erwähnt, der Bischof sei geneigt gewesen, die Arbeit Moračevs'kyjs gutzuheißen. OB OTMENE stesnenij, 17.

„Wir glauben, daß es überflüssig ist, zu beweisen, daß die Übersetzung des Wortes Gottes in den kleinrussischen Jargon eine politische Idee ist, am wenigsten darauf zielend, die Heilige Schrift für das einfache Volk verständlich zu machen; [wir glauben,] daß dieses Volk besser das Wort Gottes in der slavischen und allgemein russischen Sprache versteht als es jemals davon versteht in jener Volkssprache, die man noch verfassen muß, damit man auf ihr so leidlich gut wie möglich die hohen Wahrheiten der Offenbarung überliefern kann, und die man säubern muß von groben Entweihungen (*profanacii*), damit keine Perlen vor die Säue geworfen werden.“⁴³

Eine inhaltlich ähnliche, freilich im Ton und in der Gedankenstruktur weit ausgefeiltere Argumentation legte wenig später der Kiever Generalgouverneur N.N. Annenkov in einem Brief vom 17. März 1863 vor, dessen Inhalt den weiteren Gang der Dinge bestimmen sollte. Die Analogien führen zum Verdacht, daß Annenkov das anonyme Schreiben der Geistlichen sogar selbst veranlaßt hatte.⁴⁴ In jedem Fall ließ er an der Ablehnung der ukrainischen Bibelübersetzung sowie an dem seiner Meinung nach rein politischen Charakter dieses Ansinnens keinen Zweifel.

„Indem ich mich der im Brief erwähnten Frage der Übersetzung der Heiligen Schrift in die kleinrussische Sprache zuwende, muß ich sagen: Die kleinrussische Sprache ist eine Sprache des einfachen Volkes, die weder über eine Grammatik noch über Literatur verfügt und in einem Maße arm ist, daß es unmöglich ist, in ihr irgendeinen abgehobenen Begriff auszudrücken; und dafür, daß man in dieser Sprache die hohen Wahrheiten der Offenbarung übermittelt – wie der Autor des [anonymen] Schreibens richtigerweise bemerkt, müßte man fast die Hälfte der Wörter erfinden. (...) Infolgedessen kann der Wunsch nach einer Übersetzung in die kleinrussische Sprache weder durch ein Bedürfnis des Volkes noch durch die Eigenschaft der Sprache gerechtfertigt werden, und es ist unmöglich, nicht zu sehen, daß dieses Vorhaben sehr viel eher einen politischen Charakter trägt. Bis jetzt geht in der Literatur der Streit darüber, ob der kleinrussische Dialekt nur eine Besonderheit der russischen Sprache oder ob diese Sprache eine eigenständige ist. Indem es den Ukrainophilen gelingt, eine Übersetzung der Heiligen Schrift in den kleinrussischen Dialekt (*narečie*) zu erhalten, werden die Anhänger der kleinrussischen Partei gleichermaßen die Anerkennung der Selbständigkeit der kleinrussischen Sprache (*jazyk*) erreicht haben, und natürlich werden sie dann dabei nicht stehen bleiben und werden – indem sie sich auf die Eigenständigkeit der Sprache stützen – ihren Anspruch auf die Autonomie Kleinrußlands erklären.“⁴⁵

Innerhalb dieser Zeilen widerlegte Annenkov sein eigenes Urteil über die ukrainische Sprache: Einerseits stritt er dem ukrainischen Dialekt (*narečie*) die Fähigkeit ab, „die hohen Wahrheiten der Offenbarung“ zu übermitteln. Gleichzeitig war ihm bekannt, daß die Übersetzung des Neuen Testaments ins Ukrainische durch Moračevs'kyj hoch gepriesen worden war. Zudem räumte er selbst ein, daß der Druck zur Anerkennung der Selbständigkeit der Sprache (*jazyk*) führen könne. Damit stand

43 RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L. 8.

44 Auch Aleksej Miller geht von einem engen Zusammenhang zwischen dem anonymen Schreiben und dem Brief Annenkovs an Fürst Dolgorukov aus. MILLER „Ukrainskij vopros“, 99-100.

45 RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L. 5.

der Generalgouverneur ungewollt ein, daß der Einwand einer fehlenden *dignitas* des Ukrainischen (wie schon in Sprachdebatten früherer Jahrhunderte) vorgeschoben bzw. ein Argument politisch-taktischen Charakters war. In Wahrheit trennte die Beurteilung des Ukrainischen als Volkssprache (bzw. Dialekt) (*narečie*) und derjenigen als Sprache (*jazyk*) auch in seinen Augen nur eines: der Druck der (bereits vorliegenden) Bibel.

Hatte die Russische Bibelgesellschaft seit ihrer Gründung durch Alexander I. auch in den vorangegangenen fünfzig Jahren die Bibel in rund siebenzig Sprachen des Rußländischen Reiches übersetzen lassen, darunter in die der Kalmücken, Tschuwaschen, Permjakten, Jakuten und Mordwinen, so spielte dieses zum Zwecke der Mission und Vermehrung der Bibelkenntnisse praktizierte Vorgehen in der Ukraine keine Rolle mehr. Die Übersetzung der Bibel in die moderne ukrainische Sprache bedeutete etwas fundamental anderes als die Übertragungen in alle anderen Sprachen (mit Ausnahme des Weißrussischen, jedoch lag im 19. Jahrhundert keine Übersetzung in dieser dritten der drei ostslavischen Sprachen vor): Hier ging es nicht nur um die mögliche Entwicklung eines Anspruchs auf eine autonome Ukraine. Hier ging es um die Bewahrung der russisch dominierten Erbgemeinschaft der heiligen Kiever Rus', die für das nationale Selbstverständnis der Russen konstitutiv war.

Der Adressat von Annenkovs Brief, Fürst Dolgorukov, legte in seiner Eigenschaft als Leiter der III. Abteilung der Kaiserlichen Kanzlei nun den Brief und damit die Frage über die ukrainische Bibel am 27. März 1863 dem Zaren vor. Alexander II. zeigte sich offenbar in gleicher Weise beunruhigt und erlaubte seinem Kanzleichef, zur Lösung des Problems mit allen dafür notwendigen Personen in Kontakt zu treten.⁴⁶ Dolgorukov verschickte daraufhin das Schreiben Annenkovs umgehend an den Innenminister Petr Valuev sowie an den Oberprokurator des Heiligen Synods, Generalmajor A.P. Achmatov.⁴⁷ Diese beiden Herren waren mit der Materie freilich längst vertraut. Oberprokurator Achmatov hatte bereits am 19. März Valuev von der Prüfung der Evangeliumsübersetzungen unterrichtet und dabei mitgeteilt, der Heilige Synod werde eine Entscheidung über die Arbeit Moračevs'kyjs erst dann treffen, wenn man das Manuskript von Bischof Hryhorij zurückerhalten habe.

Doch jetzt nahm der Innenminister das Heft in die Hand. Mitte Juni schrieb er an Dolgorukov, daß er die Auffassungen des Kiever Generalgouverneurs Annenkov vollständig teile.⁴⁸ Ende Juni erhielt er vom Vorsitzenden des Kiever Zensurkomitees Novickij einen Brief, der auf einem Vermerk seines Kollegen im Zensurkomitee basierte. Darin wurde erneut im Stile Annenkovs die Nutzlosig- und Schädlichkeit des „kleinrussischen“ Dialekts beschworen und gleichzeitig darauf verwiesen, daß diejenigen Kreise, die anderer Meinung seien, von der „kleinrussischen“ Bevölkerung selbst separatistischer Gedanken bezichtigt würden. Dieser Separatismus verdiene

46 MILLER „Ukrainskij vopros“, 101.

47 Hierzu wie zum folgenden RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L.1-26.

48 MILLER „Ukrainskij vopros“, 103.

insbesondere deshalb die Aufmerksamkeit der Regierung, weil er mit den politischen Hintergedanken der Polen zusammenfalle und diesen wohl auch sein Aufkommen verdanke.⁴⁹

Das Schreiben Novickijs bot Innenminister Valuev den letzten notwendigen Anstoß zum Handeln. Am 18. Juli 1863 verschickte er in fast wörtlicher Übereinstimmung mit dem Brief von Novickij ein vertrauliches Rundschreiben an die Kiever, Moskauer und St. Petersburger Zensurkomitees, welches als das berüchtigte Valuev-Zirkular in die Geschichte einging.⁵⁰ In dem Schreiben, das er noch am selben Tag Dolgorukov und dem Oberprokuror Achmatov zukommen ließ, schloß sich Valuev der in einem Teil der Presse verbreiteten Meinung an, daß es

„eine eigene kleinrußländische Sprache (*malorossijskij jazyk*) nie gegeben hat, es sie jetzt nicht gibt und (auch in Zukunft) nie geben wird⁵¹ und daß es sich bei ihrem Dialekt (*narečie*), der von dem einfachen Volk gesprochen wird, um die russische Sprache handelt, nur verdorben durch polnische Einflüsse. (...) Den Personenkreis, welcher das Gegenteil zu beweisen sucht, beschuldigt die Mehrheit selbst der Kleinrussen, separatistische Gedanken zu haben, die gegenüber Rußland feindlich und für Kleinrußland tödlich sind. (...) Und schließlich findet auch der Kiever General-Gouverneur es gefährlich und schädlich, die Veröffentlichung der jetzt von der geistlichen Zensur begutachteten Übersetzung des Neuen Testaments in die kleinrussische Sprache (*jazyk*) zu gestatten. (...) [Daher] hielt es der Innenminister für notwendig, (...) der Zensurbehörde die Anordnung zu übergeben, nur noch solche Werke in dieser Sprache zum Druck zuzulassen, die zum Bereich der schöngeistigen Literatur gehören; zu unterbinden ist jedoch das Erscheinen von Büchern in der kleinrussischen Sprache, die geistlichen In-

49 Ebd. 110.

50 Neben dem Schriftwechsel von Regierungsbeamten zur Gefahr einer ukrainischen Bibelübersetzung gab es 1862 noch einen zweiten internen Diskussionsstrang anlässlich von Klagen über die ukrainische *Hromada* in Kiev. Auch er wird mit zum Valuev-Zirkular beigetragen haben. Zweifellos aber besaß die Entscheidung über die Frage, ob eine Bibel in ukrainischer Sprache zugelassen werden solle, die größte Bedeutung. – Bei der Benennung der tieferen Gründe für das Valuev-Zirkular darf hingegen keinesfalls der polnische Aufstand von 1863 fehlen, der auf russischer Seite Phantasien über möglicherweise analoge Verhaltensweisen ukrainophiler Kreise in Gang setzte. Siehe zur Entstehung und Wirkung des Valuev-Zirkular die ältere Studie von FEDIR SAVČENKO *Zaborona Ukraïnstva 1876 r.* [Das Verbot des Ukrainertums] Hg. v. Omeljan Pritsak (Wiederauflage des Druckes von 1930). München 1970, sowie die kürzlich erschienene Arbeit von MILLER „Ukrainskij vopros“. Miller unterschätzt allerdings bei weitem die Bedeutung der Bibelübersetzung für die Entstehung des Valuev-Zirkulars, was wesentlich damit zusammenhängt, daß ihm einige entscheidende Dokumente des Archivs der Synodkanzlei zu diesem Thema entgingen. Siehe dazu auch: ANDRIJ STARODUB *Do pytannja pro plynv diskusii ščodo docil'nosti vydannja Ukraïns'koho perekladu Svjatoho Pis'ma na henezu Valuëvskoho cyrkuljara 1863 roku* [Zur Frage des Einflusses der Diskussion bezüglich der Zweckmäßigkeit eines Erscheinens der ukrainischen Übersetzung der Heiligen Schrift auf das Entstehen des Valuev-Zirkulars von 1863]. In: *Tezy vystupiv učasnykiv Vseukraïns'koho "kruhloho stolu"*, „Sarbeiv's'ki čytannja“ (Kyïv, 30.1.2003), Kiev 2003, 63-65. Daneben DAVID SAUNDERS *Russia and Ukraine under Alexander II: The Valuev Edict of 1863*. In: *The International History Review* 17, Nr. 1 (1995), 23-50; DERS. *Mikhail Katkov and Mykola Kostomarov: A Note on Petr A. Valuev's Anti-Ukrainian Edict of 1863*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 17, Nr. 3/4 (1993), 365-383

51 Häufig werden nur diese berühmten Worte des Rundschreibens von Valuev zitiert, die im Russischen lauten „*što nikakogo osobennogo malorossijskogo jazyka ne bylo, net i byt' ne možet*“.

halts oder Lehrbücher sind, oder solche, die allgemein zur Elementarlektüre des Volkes bestimmt sind.“⁵²

Bei diesem politischen Paukenschlag finden sich die bereits erwähnten, aus anderen Kontexten bekannten Elemente wieder. Hatten früher allerdings die Sprachkontroversen in erster Linie zwischen Geistlichen stattgefunden, die sich um *dignitas* und *norma* ihrer Liturgiesprache sorgten, so wird hier der zur Debatte stehenden ukrainischen Sprache Bestand und Sinnhaftigkeit von höchster weltlicher Stelle abgesprochen. Der russische Innenminister hat im Einverständnis mit dem Zaren den Geistlichen ihre Aufgabe abgenommen und abgeändert: Die Bewahrung der einstigen ostslavischen Sakralgemeinschaft war einer Bewahrung der Konzeption der Großen-Russischen-Nation gewichen. Gefahren gingen für dieses Projekt weiterhin von dem ursprünglich wichtigsten, dem geistlichen Bereich aus. Die Übersetzung des Neuen Testaments in die ukrainische Sprache könnte – so die Logik – nicht nur die bisherige politisch geförderte höhere *dignitas* der russischen Sprache und damit ihre Funktion als *lingua franca* innerhalb der ukrainischen Gebiete gefährden. Darüber hinaus traute der Innenminister im Geiste seines ihm unterstellten Beamten Annenkov einer Übersetzung der Bibel in die „kleinrussische“ Sprache eine derartige Wirkung für Sprache und Identität der Ukrainer zu, daß sie langfristig zur politisch-territorialen Abspaltung vom Rußländischen Reich beitragen könne – ein markanter Beleg für die Bedeutung der Bibelübersetzung, wenn auch hier nur antizipiert in der Wahrnehmung russischer Regierungsvertreter. Der Oberprokurator des Heiligen Synods reagierte auf Valuevs Anordnung unverzüglich und gehorsam: Bereits einen Tag nach dem Erlaß teilte Achmatov dem Innenminister mit, daß der Synod die Übersetzung vom Kaluger Bischof sofort zurückverlangt habe, ohne daß ein Gutachten noch geschrieben werde. Zudem habe man bereits alle geistlichen Zensurbehörden angewiesen, sämtliche Aufsätze religiösen Inhalts in ukrainischer Sprache nicht zu genehmigen.⁵³ Auch die hochgestellte Geistlichkeit in den ukrainischen Eparchien beehrte nicht auf. Im Gegenteil, im Bericht des Oberst N.V. Mezencov, der von der III. Abteilung in die südlichen Gouvernements geschickt worden war, um die Entwicklung der dortigen „kleinrussischen Propaganda“ zu beobachten, heißt es, daß die orthodoxen Hierarchen der russischen Regierung tief ergeben seien und mit den Ansichten und der Vorgehensweise des Heiligen Synods hinsichtlich der ukrainischen Bibelübersetzung völlig übereinstimmten.⁵⁴

Die Zeitgenossen mag das Verhalten des Heiligen Synods nicht verwundert haben. Die Unterordnung der Russisch-Orthodoxen Kirche unter den Staat war spätestens seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert entschieden, und Peter der Große hatte 1721 mit der Gründung eines staatlichen Apparates zur Leitung der Kirchenangelegenhei-

52 Hier zitiert und von R.V. übersetzt nach dem Abdruck in MILLER „Ukrainskij vopros“, 240-241. Zum ersten Mal wurde das vertrauliche Rundschreiben abgedruckt bei M.K. LEMKE *Epocha zensurnych reform 1859-1865 gg.* [Die Epoche der Zensurreformen]. St. Petersburg 1904, 302-304.

53 RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L. 26.

54 Ebd. L. 28.

ten dieses Verhältnis nach außen demonstriert. Insofern spiegelte die Folgsamkeit der Kirche die realen Machtverhältnisse wider, auch wenn rein rechtlich eigentlich nur sie in der Frage der Bibelübersetzung und ihrer Veröffentlichung entscheidungsbefugt war.⁵⁵ Die von Mezenčov beschriebene Zustimmung der geistlichen Hierarchen der ukrainischen Eparchien zum Valuev-Zirkular konnte gleichfalls nicht weiter verwundern, entstammte doch fast der gesamte obere Klerus russischen Familien und fühlte sich mit der ukrainischen Sprache bis auf wenige Ausnahmen nicht verbunden. Zudem waren russische Hierarchen ja gerade zum Zweck der Russifizierung für die Bistümer in den ukrainischen Eparchien ausgesucht worden.⁵⁶

Mit dem Valuev-Zirkular und der darauffolgenden Anweisung des Heiligen Synods war Mykola Kostomarovs Anliegen, eine ukrainische Bibelausgabe zu finanzieren, ebenso gescheitert wie sein Versuch, die Geschichte der Heiligen Familie in der Zusammenstellung und Übertragung des Priesters Opatovyč herauszugeben.⁵⁷ Er übergab die von ihm zum Zweck des Bibeldrucks gesammelten Gelder der Akademie der Wissenschaften und bat, die Summe als Prämie für das beste Ukrainisch-Russische Wörterbuch auszugeben.⁵⁸ Für Moračevs'kyj, den Autoren der Bibelübersetzung, zerbrach hingegen ein Lebenswerk. Er konnte nicht mehr darauf hoffen, zu seinen Lebzeiten die Früchte seiner Arbeit zu sehen. In einem verzweifelten Briefwechsel, den er mit dem Kiever Metropolitan Arsenij führte, suchte ihn dieser mit den Worten zu trösten:

„Sie sind nicht zur rechten Zeit auf den Gedanken dieser Sache [einer ukrainischen Bibelübersetzung] gekommen. Warten Sie es ab... – die Sache wird noch eine andere Entwicklung nehmen, aber noch nicht jetzt und noch nicht so bald.“⁵⁹

Metropolit Arsenij behielt recht. Es sollte noch mehr als eine Generation dauern, bis „die Sache eine andere Entwicklung nahm“. Das ausgehende 19. Jahrhundert stand für die russisch beherrschten Gebiete aus ukrainophilem Blickwinkel unter einem schlechten Vorzeichen. In der Zeit, in der die meisten anderen „kleinen Völker“ ihre entscheidende nationale Mobilisierung erfuhren und den Übergang nach dem

55 Leider fehlt Stephen Bataldens anregendem Blick auf die vier machtpolitischen Dimensionen der Bibelübersetzung (1. Übersetzung selbst und Veröffentlichung; 2. Auswahl der Textgrundlage zur Übersetzung; 3. Wahl des Stils und der Sprachform; 4. Vertrieb der gedruckten Bibel) der Hinweis auf die große Machtbeschränkung der Russisch-Orthodoxen Kirche durch staatliche Interessen. STEPHEN K. BATALDEN *The Politics of Modern Russian Biblical Translation*. In: Stine, Philip C. (Hg.): *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*. Leiden u.a. 1992, 68-80. – Einen interessanten, wengleich stark katholisch gefärbten Überblick zu Bibelverboten in der Weltgeschichte bietet PHILIPP HOFMEISTER *Bibellesen und Bibelverbot*. In: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 17 (1966), Nr. 3, 298-355.

56 Mehr zur Personalpolitik als Mittel der Russifizierung siehe Kap. II.1.d.

57 RGIA f. 1282, op. 1, 1863, d. 166, L. 25.

58 NOVYJ ENCIKLOPEDIČESKIJ SLOVAR' Band 6, 407.

59 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 95. Das Zitat des Metropoliten findet sich in einem Brief Moračevs'kyjs an den Akademie-Wissenschaftler Sreznev'skyj vom 1.8.1874 und stammt wahrscheinlich noch aus den 1860er Jahren.

Hroch'schen Schema von einer zunächst kulturell motivierten Eliten- hin zu einer politischen Massenbewegung erreichten, mußte aus gegebenem Anlaß für die Ukrainer im Rußländischen Reich noch die Frage im Vordergrund stehen, ob ihre Sprache sich überhaupt eigne, als Träger von Kultur und Bildung zu dienen. Der bedeutende Schritt von dem *Narečie* (Volkssprache/Dialekt) zum *Jazyk* (Hochsprache) konnte im öffentlichen Bewußtsein noch nicht vollzogen werden. Zwei Jahre, nachdem Millionen ukrainischsprachige Bauern aus der Leibeigenschaft entlassen worden waren, mußten alle angelaufenen Bildungsaktivitäten Ukrainophiler beendet sowie alle in Ukrainisch unterrichtenden Elementarschulen geschlossen oder auf Russisch umgestellt werden. Bereits fertiggestellte ukrainische Veröffentlichungen, die auf Reformen in der Landwirtschaft und im Gesundheitssektor zielten, waren fortan verboten.

Russophile Kräfte fühlten sich in ihrer Auffassung bestärkt, daß es sich beim Ukrainischen um einen groben bäuerlichen Umgangsdialekt handelte, der durch vermehrte Alphabetisierung und ‚russische Zivilisierung‘ allmählich verschwinden würde. Für ukrainophile Vertreter im geistlichen Milieu hingegen bedeutete der Rückschlag, daß zunächst die ungelöste Sprachenfrage weiterhin im Mittelpunkt ihrer nationalen Bemühungen verblieb. Mit ihren Aktivitäten bemühten sie sich nach wie vor, vor allem im öffentlichen Bewußtsein eine Anerkennung der sprachlich-kulturellen Eigenständigkeit des ukrainischen Volkes zu erreichen.

Günstiger sah es für die Ukrainer der Westukraine aus. Pantelejmon Kuliš (1819-1897), ukrainischer Schriftsteller und Gelehrter aus dem Černigover Gouvernement, hatte bereits in seinen Warschauer Jahren begonnen, die Bibel in Teilen ins Ukrainische zu übersetzen;⁶⁰ 1869 erschien davon die fünf Bücher Moses. Auf einer Reise nach Wien lernte er 1869 den griechisch-katholischen Theologiestudenten Ivan Puljuj kennen, der sich Kuliš Vorhaben anschloß, die gesamte Bibel zu übersetzen. 1871 konnten in Wien bereits die vier Evangelien in Ukrainisch erscheinen, erfuhren allerdings in Fachkreisen keine hohe Wertschätzung. Die Britische Bibelgesellschaft, die im Prinzip zum Erwerb einer Übersetzung des Neuen Testaments bereit war, bezeichnete die Arbeit mit den Worten ihres Gutachters, des berühmten Wiener Slavisten Franz von Miklosich, als eine „Umschreibung des griechischen Originals“, nicht jedoch als eine genaue Übersetzung aus dem Griechischen.⁶¹

Als schwieriger erwies sich allerdings der Widerstand russophiler (*moskvofiler*) Geistlicher. Unter Führung des Priesters Mychajlo Malynovs'kyj bezeichneten sie die Übersetzung als verwerfliche Mischung der kirchenslavischen, ukrainischen und russischen Sprache und machten den griechisch-katholischen Metropolitan Josyp Sembratovyč darauf aufmerksam, daß diese „Kulyšovka“ nach kanonischem Recht zu vernichten sei. Doch Metropolitan Sembratovyč stellte sich hinter die Übersetzungen und

60 GEORGE LUCKYJ Pantelejmon Kulish. A Sketch of his Life and Times. New York 1983, 149.

61 VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. III, 294. – Nach Luckyjs Darstellung galt die Kritik von Miklosich den bereits zuvor von Kuliš übersetzten Teilen der Bibel, nicht aber den 1871 erschienenen vier Evangelien. LUCKYJ Kulish, 150.

unterstützte nach Kräften die folgenden Arbeiten.⁶² Kuliš und Puljuj begannen mit einer zweiten Fassung des Neuen Testaments. Dieses Mal war die Britische Bibelgesellschaft mit der Textqualität zufrieden und erwarb die Übersetzung 1885. Ihr Druck erlebte in Galizien reißenden Absatz und erfuhr mehrere Neuauflagen. Kuliš setzte derweil auf seinem Landsitz im Černigover Gouvernement seine Übersetzungsarbeiten des Alten Testaments fort, bis es 1885 zu einem großen Unglück kam: Die Handschriften der mittlerweile fast vollständigen Übersetzung fielen zusammen mit seiner ganzen Bibliothek einem großen Brand zum Opfer. Zwar machte sich Kuliš erneut an die Arbeit, starb aber 1897 unvollendeter Dinge.

Die noch nicht übersetzten Bücher des Alten Testaments bearbeiteten jetzt der Schriftsteller I. Nečuj-Levyč'kyj (das Buch Ruth, das erste und zweite Buch der Chronik, die Bücher Esther, Nehemia, Esra und des Propheten Daniel) und erneut Ivan Puljuj (die Psalmen).⁶³ Alle Arbeiten kaufte die Britische Bibelgesellschaft an, so daß auf diese Weise im Jahre 1903 zum ersten Mal das Alte und Neue Testament zusammen in ukrainischer Sprache herausgegeben werden konnten.⁶⁴ Weiterhin aber durfte die ukrainische Bibel infolge der Verbote von 1863 und dem später noch strikter gefaßten Verbot von 1876 (dem sogenannten Emser Zirkular) im Rußländischen Reich nicht erscheinen. Die große Nachfrage nach einer ukrainischen Übersetzung schuf sich freilich geheime Kanäle von West nach Ost, so daß bereits ab den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts einige tausend Exemplare in der Dnjepr-Ukraine von Hand zu Hand gingen.⁶⁵

Die anerkanntermaßen beste Übersetzung des Neuen Testaments jedoch ruhte über die Jahrzehnte hinweg in der Schublade der Petersburger Akademie der Wissenschaften.⁶⁶ Moračevs'kyj hatte auch die Ende der sechziger Jahre vollendeten Übersetzungen der Apokalypse und der Psalmen dorthin geschickt und wurde mit der Mitteilung getröstet, daß seine Arbeit von der Akademie immerhin „zwischen den wertvollen

62 DMYTRO STEPOVYK Ivan Puljuj i Pantelejmon Kuliš: spil'nyj pereklad Biblii [Ivan Puljuj und Pantelejmon Kuliš: die gemeinsame Übersetzung der Bibel]. In: Šenderovs'kyj, Vasyľ' (Hg.): Puljuj – Kuliš. Podvyžnyky Nacii [Puljuj-Kuliš. Die Förderer der Nation]. Kiev 1997, 89-98, hier 93/94.

63 M. Olenyn berichtet 1905 in einem Artikel in der Kievskaja Starina auch von V.S. Aleksandrov, der das ganze Alte Testament ins Ukrainische übersetzt habe. Nach seinem Tod (1893) habe zunächst sein Sohn die Manuskripte aufbewahrt, sie später an die Historisch-philologische Gesellschaft der Charkover Universität übergeben. Keine seiner Arbeiten erschien in der Dnjepr-Ukraine, wohl aber einige Übersetzungen in galizischen Ausgaben. Kievskaja Starina Nr. 7-8 (1905), 65-66.

64 Auch die Sprache dieser Übersetzung wurde kritisiert – nicht nur später in der Dnjepr-Ukraine, sondern auch in Galizien durch Ivan Franko. LUCKYJ Kulish, 151.

65 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 11. Offenbar sorgten ausländische Mittelsmänner und Botschaften für die Verbreitung, 1881 auch das Hotel Russie in Brody. LUCKYJ Kulish, 151. – Siehe zu dem Thema auch ANDRIJ STARODUB Nevidome svidčennja pro pošyrennja ukrains'koho perekladu Novoho Zapovitu na territorii Naddniprožans'koj Ukraïny u 80-ti rr. XIX stolittja [Unbekannte Angaben zur Verbreitung der ukrainischen Übersetzung des Neuen Testaments auf dem Territorium der Dnjepr-Ukraine in den 80-er Jahren des 19. Jahrhunderts]. In: Ukraïns'kyj archeohrafičnyj ščoričnyk Bd. 8/9. Hg. v. P. Sochan (u.a.). Kiev 2004, 620-628.

66 Zur besonderen Qualität der Moračevs'kyj-Übersetzung in den Augen der Zeitgenossen siehe weiter unten.

und seltenen Manuskripten“ aufbewahrt werde.⁶⁷ Für den Autoren aber blieb bis zu seinem Tod die Erinnerung bestimmend, daß die Arbeiten vergilbten „ohne jede Spur ihrer Existenz und ohne Hoffnung darauf, daß sie jemals auf Gottes Erden erscheinen und mir für alle meine Mühen mit ihnen ein Dankeszeichen zukommen würde“. In einem Brief vom August 1874 wandte sich der Autor mit einem letzten Funken Hoffnung, daß ihm sein Werk Früchte bringen werde, an den Akademie-Wissenschaftler und einstigen Gutachter seiner Arbeit – Izmail Sreznevs'kyj – mit der Frage, ob nicht die Akademie sein Recht an dem literarischen Eigentum kaufen wolle, damit er wenigstens seinen verwaisten Enkeln etwas Erbe hinterlassen könne.⁶⁸ Die Akademie sah sich jedoch zum Erwerb der Autorenrechte nicht in der Lage.⁶⁹ 1879 starb Moračevs'kyj weitgehend vergessen von seiner Umwelt. Er wurde in seiner Ortschaft neben jener Kirche begraben, deren Errichtung er noch mit initiiert hatte.

Die Vorgänge, die Jahrzehnte später doch zum Erfolg seiner Übersetzung führten, sind noch weniger bekannt als der Erfolg selbst. Es gibt kaum ein Lexikon, das die erste ukrainische Übersetzung des Neuen Testaments auf rußländischem Boden erwähnt, vielmehr werden die Arbeiten Ivan Ohiňkos in den frühen Sowjetjahren für eine Pionierleistung gehalten.⁷⁰ Allein der ukrainische Kirchenhistoriker Ivan Vlasovs'kyj, der das Jahrzehnt vor der russischen Revolution von 1917 noch selbst in geistlichen Kreisen der Ukraine erlebt hatte, und Oleksandr Lotoc'kyj – der unter der Hetman-Regierung 1918 zum Religionsminister ernannt wurde – wußten vom späten Erfolg Moračevs'kyjs und dem ukrainophiler Kräfte in der Dnjepr-Ukraine und hielten davon fest, was ihnen bekannt war.⁷¹ An dieser Stelle wird das vorrevolutionäre Schicksal der ukrainischen Bibel im Rußländischen Reich erstmalig vollständig dargelegt. Dabei gilt das Interesse nach wie vor den widerstreitenden Anliegen russophiler und ukrainophiler Kräfte, die bis zum Schluß um das Schicksal einer ukrainischen Bibel auf russischem Boden miteinander rangen.

Mit jedem Jahrzehnt, das nach dem gescheiterten Versuch Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts verstrich, verringerte sich das hochsymbolische Wirkungspotential einer Bibelübersetzung für die ukrainische Nationalbewegung: Zum einen sorgte die Russisch-Orthodoxe Kirche mit ihrem geistigen Zerfall im ausgehenden

67 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 85 ob.

68 Moračevs'kyjs Tochter Anastasija Filippovna Kobeljackaja verstarb früh und hinterließ ihrem Mann Aleksej Ivanovič Koblejackij fünf Kinder. RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 86f.

69 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 95.

70 Siehe z.B. die THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (in bislang 31 Bänden). Bd. 6 (1980) berichtet eingehend über sämtliche Bibelübersetzungen in slavischen Sprachen, darunter auch über diejenige von Kuliš und Puljuj (S. 293f.), erwähnt jedoch mit keinem Wort die Arbeiten von Moračevs'kyj. Gleiches gilt für das Evangelische Kirchenlexikon, das Lexikon für Theologie und Kirche, für CHRISTJANSTVO, 248; siehe auch DMYTRO ČYŽEVSKYJ A History of Ukrainian Literature. Littleton 1975. – Die einzige Ausnahme bildet der Lexikonartikel von I. KOROVYTSKYJ zu Moračevs'kyj in der Encyclopedia of Ukraine Bd. 3. Hg. v. Danylo Husar Struk, Toronto u.a. 1993, 457.

71 VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 297-299; detaillierter und kenntnisreicher ist die Darstellung der Ereignisse bei Lotoc'kyj, aber auch ihm fehlten wichtige Unterlagen. LOTOC'KYJ Storinky Mynuloho, Bd. 2, 382-399.

19. Jahrhundert für eine immer größer werdende Entfremdung der Bevölkerung von der Institution Kirche und zum Teil auch vom Glauben selbst.⁷² Damit verschlechterten sich die Bedingungen, unter denen die Zulassung einer ukrainischen Bibel stark auf die Bevölkerung hätte einwirken können. Zum anderen gelang es ukrainischen Intellektuellen allmählich, mit dem Erbe des großen Schriftstellers Taras Ševčenko für eine Anerkennung der sprachlichen Würde des Ukrainischen in der Bevölkerung zu werben. Damit bedurfte es zunehmend weniger der Bibel, um den Sprung vom Ukrainischen als *Narečie* (Dialekt/Volkssprache) zur *Jazyk* (Hochsprache) zu vollziehen. Außerdem traten Vertreter einer schmalen Elite allmählich unverblümt mit offensichtlich politischen Forderungen an die Öffentlichkeit, so daß die Aktivitäten an Bedeutung verloren, die zuvor einer politischen Kodierung bedurft und sich, oberflächlich gesehen, nur auf das kulturell-sprachliche Spektrum beschränkt hatten.

Eine andere Sicht der Dinge behielten freilich die russische Regierung und ihre Verwaltung in Staat und Kirche. Ihre geschickte propagandistische Diskreditierung des Ukrainischen verband sich mit dem gleichgerichteten Engagement russophil engagierter gesellschaftlicher Kreise in den ukrainischen Gebieten, insbesondere zu Beginn des 20. Jahrhunderts.⁷³ Nicht zuletzt diesen Kräften zusammen gelang es, die Formierung einer ukrainischen *Massenbewegung* weiterhin zu verhindern. Insofern besaß auch vierzig Jahre nach dem ersten Druckversuch die Frage einer ukrainischen Bibel immer noch eine – wenn auch geminderte – politische Brisanz.

c) Zusammenfassung

Der Streit um die Übersetzung der Bibel ins Ukrainische steht an der Schnittstelle von religiöser und national-säkularer Sphäre und muß mithin vor dem Hintergrund mehrerer Bedeutungsebenen betrachtet werden: An erster Stelle steht der herausgehobene Stellenwert einer Bibelübersetzung für die Nationsbildung allgemein; an zweiter Stelle bedarf das Problem der heiligen Sprache (*lingua sancta*) sowie der damit verbundenen ostslavischen Sakralgemeinschaft (*Slavia Orthodoxa*) einer Erläuterung. Drittens schließlich spielt der russische Kontext im 19. Jahrhundert eine große Rolle, da es bei dem Konflikt aus russischer Sicht in erster Linie darum ging, die Bedrohung abzuwenden, die von der Übersetzung für das Projekt der Großen-Russischen-Nation ausging.

Die Bedeutung der Bibelübersetzung für die Nationsbildung hat der englische Historiker Adrian Hastings mit der Formulierung zugespitzt, daß ohne die Bibel und ihre christliche Interpretation und Implementierung Nationen und Nationalismus, wie wir sie heute kennen, niemals existiert hätten. Die Entstehung der Nationen in Europa

72 Siehe den Rückblick in die vorrevolutionäre Zeit bei STEFAN PLAGGENBORG *Religiosität und Areligiosität* (Kap. 10). In: Ders.: *Revolutionskultur. Menschenbilder und Kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln u.a. 1996, 289-314.

73 Besondere Bedeutung erlangte die 1901 gegründete Organisation *Russkoe Sobranie* („Russische Versammlung“), ein Vorläufer des späteren *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“).

sei ganz wesentlich auf die Übersetzungen der Bibel in die Volkssprachen zurückzuführen. Im Falle bäuerlicher Gesellschaften wie in den ukrainischen Gebieten bot die Verbindung der Volkssprache mit der ‚Heiligen Schrift‘ zudem die Möglichkeit, die Anerkennung der Würde (*dignitas*) dieser Sprache zu erreichen, die ihr bislang vorenthalten geblieben war. Wenn auch Hastings These insofern relativiert werden muß, als die Bedeutung von Bibelübersetzungen in protestantischen Kulturen sich erheblich von derjenigen in katholischen oder orthodoxen Kulturen unterscheidet,⁷⁴ so erhält doch die Bibelübersetzung in Grenz- oder Übergangsregionen, wo sich verschiedene christliche Kulturen gegeneinander zu behaupten hatten, eine nahezu ähnliche Bedeutung wie bei Protestanten. Dies traf auf die orthodoxen ukrainischen Territorien im 16. und 17. Jahrhundert innerhalb des polnisch-litauischen Reiches zu, die – wie der Kirchenhistoriker Ammann einmal so treffend formulierte – ein kulturelles wie konfessionelles *Zwischenreich* zwischen Ost und West bildeten.

Das Problem der ukrainischen Gebiete allerdings bestand darin, daß es hier während ihrer kulturellen Hoch-Zeit der Renaissance, Reformation und Gegenreformation zu keiner Verbreitung der Bibel in der Volkssprache kam, obwohl Ukrainisch unter Aristokraten und Kirchenhierarchen weit verbreitet war und aus Gründen der Selbstverteidigung eine große Hilfe hätte sein können. Zwei Faktoren sind hierfür entscheidend, die eng zusammengehören: der Glaube an die ‚heilige Sprache‘ (*lingua sancta*) und an die damit verbundene ostslavische Sakralgemeinschaft.

Der Glaube an ‚heilige Sprachen‘, denen eine eigene Würde (*dignitas*) und ein vollendetes Ausdruckssystem (*norma*) zugesprochen wurde und daher ausschließlich als Träger religiöser, philosophischer und poetischer Gedanken in Frage kamen, war auch im Westen lange verbreitet. Analog zur dortigen Entwicklung mit der Sprachendebatte in Italien (*Questione della lingua*) kam es auch in der *Slavia Orthodoxa* zweifach zu erheblichen Sprachkontroversen: Das erste Mal konkurrierten in der mittelalterlichen Debatte supraethnische Sprachen miteinander, nämlich das gerade erst eingeführte Kirchenslavisch mit dem Griechischen und Lateinischen. Der zweite ‚Sprachenkampf‘ in der ostslavischen Sakralgemeinschaft spielte sich im Rahmen von Reformation und Gegenreformation im polnisch-litauischen Reich ab. Dieses Mal rang das Kirchenslavische mit dem westlich-protestantischen Konzept, nationale Volkssprachen zur Sprache biblischer Texte zu erheben. Während sich das Kirchenslavische mit Hilfe des Konzepts der heiligen Sprache (*lingua sancta*) im Osten vorerst durchsetzte, wiederholte sich die Kontroverse zwei Jahrhunderte später im Rußland der Moderne. Jetzt setzten sich die Befürworter einer russischen Bibelübersetzung durch, auch wenn der kirchenslavische Bibeldruck weiterhin dominierend blieb.

Es wird im Rahmen der vorliegenden Arbeit dafür plädiert, die russisch-ukrainische Kontroverse des ausgehenden 19. Jahrhunderts in der Frage der Bibelübersetzung vor dem Hintergrund der vorangegangenen Sprachdebatten zu betrachten. Nach dem Rin-

74 Im katholischen wie orthodoxen Selbstverständnis kommt der Bibelkenntnis als Grundlage des Glaubens bei weitem nicht die Bedeutung zu wie bei den Protestanten.

gen zweier supraethnischer Sprachen miteinander im mittelalterlichen Kontext und dann des Kirchenslavischen mit dem Russischen als Volkssprache handelt es sich bei dieser dritten Auseinandersetzung im Zeitalter der nationalisierten Moderne um eine inner-ostslavische Debatte, bei der zwei Volkssprachen miteinander konkurrierten. Auch wenn die Kriterien der Würde und Norm nicht die einzigen Aspekte blieben, so spielten sie in den Argumentationen von Russen und Russophilen doch eine große Rolle und gaben der Kontroverse eine frappierende Ähnlichkeit zu den vorangegangenen.

Anlaß für die Auseinandersetzung bot Pylyp Semenovyč Moračevs'kyj, der 1860 die ersten zwei der von ihm übersetzten Evangelien in ukrainischer Sprache beim Heiligen Synod sowie wenig später bei der Akademie der Wissenschaften mit der Bitte um Druckgenehmigung einreichte. Der Synod lehnte Moračevs'kyjs Ansinnen ab, nachdem es zuvor zu einer intensiven Diskussion innerhalb der Regierung gekommen war, an deren Ende das Valuev-Zirkular von 1863 stand. Die Ablehnung erfolgte einerseits aus dem Grund, daß der ukrainischen Sprache für ein solch bedeutendes, heiliges Unternehmen die Würde und Ausdrucksfähigkeit (*dignitas* und *norma*) abgesprochen wurde. Andererseits hatte die Argumentation einen politischen Charakter. Dabei wurde deutlich, daß auch aus Sicht der russischen Regierung und der Kirchenleitung der Veröffentlichung biblischer Texte in ukrainischer Sprache eine große Wirkung für eine potentielle ukrainische Nationsbildung zukam. Um diese potentielle Fernwirkung zu verhindern, erließ Innenminister Valuev den weit über den eigentlichen Anlaß hinausgehenden Erlaß, sämtliche Druckerzeugnisse in ukrainischer Sprache mit Ausnahme der schöngeistigen Literatur zu verbieten.

Auch ein Jahrzehnt später, als sich Moračevs'kyj erneut fragend an die Akademie wandte, sahen die Wissenschaftler keine Möglichkeit, am *Status Quo* etwas zu verändern. Gleichwohl wurde Moračevs'kyjs Übersetzung als die mit Abstand beste aller vorliegenden anerkannt. Sie blieb weiterhin in den Schubladen der Akademie verborgen, wenn auch – wie die Akademie gegenüber Moračevs'kyj tröstend bemerkte – inmitten der „wertvollen und seltenen Manuskripte“.

2. Der lange Weg zum Erfolg der Moračevs'kyj-Übersetzung

Im Jahre 1900 überbrachte der Enkel des Bibelübersetzers, V.V. Moračevs'kyj, der Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg eine Kopie aller Übersetzungen seines Großvaters. Offenbar war zu diesem Zeitpunkt weder ihm noch der Akademie mehr bekannt, daß in den Petersburger Gemäuern schon seit Jahrzehnten alle Manuskripte unter Verschuß lagerten. Der Enkel übereignete seine Gabe der Akademie mit der Bedingung, daß diese den Text herausgeben möge. Erneut tasteten Akademievertreter daraufhin in Regierungskreisen vor, erneut wurde ihr Anliegen zurückgewiesen. Dennoch behielt die Akademie das Manuskript. Wahrscheinlich einigten sich Moračevs'kyjs Enkel und die Akademie darauf, daß man es bei der nächst besseren Gelegenheit noch einmal versuchen wolle.⁷⁵

1902 kamen erste Gerüchte auf, wonach der Heilige Synod das Evangelium in ukrainischer Sprache zulassen wolle.⁷⁶ Der Synod suchte dies auf offiziellem Wege sogleich zu dementieren.⁷⁷ Aber das Thema ließ sich nicht mehr zurücknehmen. Noch im selben Jahr setzte die Zeitung *Jug* („Der Süden“) eine Debatte zwischen Geistlichen in Gang, indem sie zwei Priester das Pro und Contra einer ukrainischen Übersetzung erörtern ließ. Priester Holimskij (Holymys'kyj) lieferte zwar wenig Argumente, sprach sich aber entschieden gegen ein ukrainisches Evangelium aus. Das Volk kenne den Text in der kirchenslavischen Sprache, habe sich an diese Aussprache gewöhnt und brauche deshalb nicht einmal die russische Übersetzung. Zudem wisse das Volk selbst, was es benötige; wer daher vermute, „daß das Volk ein Evangelium in der kleinrussischen Sprache braucht, kann nur jemand sein, der das Volk nicht kennt“.⁷⁸

Es widersprach ein Geistlicher, der seinen Namen nicht bekannt gab, sondern sich lediglich als „auch ein Priester“ bezeichnete. Allein dies offenbarte, daß nicht-regierungskonforme Geistliche sich auch 1902 noch davor hüten mußten, ihre Identität preiszugeben. Der Beitrag des Priesters trug den Titel *Audiat ut altera pars*. Ironisch nahm er darin das Argument seines Amtsbruders auf, das ukrainische Volk brauche nicht einmal eine russische Übersetzung des Evangeliums. Dies sei völlig richtig, da die russische Sprache der einfachen ukrainischen Bevölkerung ebenso wenig verständlich sei wie das Kirchenslavische! Darüber hinaus warf er Holimskij vor, die

75 Der Vize-Präsident der Akademie der Wissenschaften, Petr Vasil'evič Nikitin, betonte in seinem Schreiben vom 11.1.1906 an den Schwiegersohn des Bibelübersetzers, daß der Enkel trotz des Mißlingens der Bemühungen der Akademie, eine Erlaubnis für die Herausgabe zu erhalten, das Exemplar nicht zurückgefordert habe. RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 91.

76 Svedenija o Evangelii v perevode na malorusskij jazyk F. S. Moračevskogo [Kenntnisse zum Evangelium in der Übersetzung in die kleinrussische Sprache von F. S. Moračevskij (Moračevs'kyj)]. In: Kievskaja Starina 9 (1902), 93-99; V. NAUMKENO F. Moračevskij i ego literaturnaja dejatel'nost' [F. Moračevskij (Moračevs'kyj) und seine literarische Tätigkeit]. In: Kievskaja Starina 11 (1902), 177-186; und 12 (1902), 459-479; Ob izdanii knig Sv. Pisanija na ukrainskom jazyke [Zur Herausgabe der Bücher der Heiligen Schrift in der ukrainischen Sprache]. In: Kievskaja Starina 1 (1903), 10-12.

77 Cerkovnye Vedomosti Nr. 6 (1902).

78 Jug Nr. 1151 (1902).

Bedürfnisse des Volkes zu verkennen. Es käme nicht darauf an, woran sich das Volk gewöhnt habe, sondern darauf, das Volk mit den Wahrheiten des Evangeliums vertraut zu machen. Dies erreiche man am leichtesten mit Hilfe der Übersetzung in die eigene Sprache. Den Beweis für die äußerste Unwissenheit und mangelhafte Bildung des Volkes liefere einerseits der Zulauf zum Aberglauben und andererseits der Erfolg der Sekten.⁷⁹

Der anonyme Priester berührte damit ein hoch sensibles Thema: Alle Sekten, insbesondere aber die Bewegung der *Stundisten* hatten in der Tat seit Ende des 19. Jahrhunderts in den ukrainischen Eparchien großen Zulauf erhalten.⁸⁰ Die Frage, ob der Erfolg der Stundisten damit zusammenhängen könne, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche die ukrainische Sprache vernachlässige, hatte schon mehrfach die Presse beschäftigt. Bedeutsam waren die Äußerungen des anonym schreibenden Priesters aber vor allem durch eines: Sie demonstrierten, daß die öffentliche Meinung und selbst geistliche Kreise nicht länger bereit waren, die Tabuisierung von Themen durch Regierung und Synod zu akzeptieren. Als die sozialen Spannungen im Rußländischen Reich in den ersten Jahren des frisch angebrochenen Jahrhunderts zunahmen, der russisch-japanische Krieg ab dem April 1904 immer verlustreicher wurde und die russische Regierung innenpolitisch immer stärker in die Defensive geriet, hielten ukrainische Kreise in St. Petersburg den Zeitpunkt für gekommen, das Anliegen der ukrainischen Bibel erneut aufzurollen. Petro (Petrov) Saladylov, ein hochgestellter Beamter des Innenministeriums und Mitglied der Petersburger *Starša Hromada* („Die Ältere Gemeinde“), wurde beauftragt, sich an den liberal und ukrainophil eingestellten Akademie-Wissenschaftler Aleksej Šachmatov zu wenden. Šachmatov ließ sich für das Anliegen schnell gewinnen, und sollte auch in den folgenden Jahren als angesehener russischer Philologe und Anhänger des Konzepts einer eigenen ukrainischen Sprache eine herausragende Rolle in den Bemühungen um die Aufhebung des Emser Zirkulars von 1876 und 1881 spielen.⁸¹ Ihm gelang es auch, den hochgebildeten Präsidenten der Akademie der Wissenschaften und engen Verwandten des Zaren, Großfürst Konstantin Konstantinovič, für ein sofortiges Engagement zu gewinnen.⁸² Noch An-

79 Jug Nr. 1154 (1902).

80 Als „Stundisten“ wurden die Anhänger einer Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen Bewegung pietistischer Prägung aufgrund ihrer Zusammenkünfte zu (Bibel-)Stunden bezeichnet, welche vor allem die deutschen Kolonisten unter ukrainisch- und russischsprachigen Bauern verbreiteten.

81 Ausführlich zu Šachmatov und den Gründen für seine ukrainophile Einstellung OLGA ANDRIEW-SKY The politics of national identity: The Ukrainian question in Russia, 1904-12. Unveröffentl. Diss. Harvard 1991, 51-56.

82 Großfürst Konstantin Konstantinovič Romanov (1858-1915) amtierte von 1889 bis 1915 als Präsident der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in St. Petersburg. Er hatte zwar wie die meisten seiner Vorgänger keine wissenschaftliche Laufbahn hinter sich, begeisterte sich aber für Literatur und übersetzte Gedichte von Klassikern der Weltliteratur in die russische Sprache. 1900 wurde er offizielles Mitglied der Sektion „Schöngeistige Literatur“ innerhalb der Akademie-Abteilung der russischen Sprache und Literatur. G.D. KOMKOV/ B.V. LEVŠIN/ L.K. SEMENOV: Akademija Nauk SSSR. Kratkij istoričeskij očerk [Die Akademie der Wissenschaften der SSSR. Kurzer historischer Aufsatz]. Moskau 1974, bes. 209-252, hier 210 u. 216. – Der Vorsitzende des Ministerkomitees Sergej Julevič

fang Mai wandte sich der Akademie-Präsident mit dem Thema der ukrainischen Bibel an Innenminister Vjačeslav Konstantinovič Pleve.⁸³

Die Anfrage diesmal gleich an den Innenminister anstatt an den Synod zu richten, rührte von den Erkenntnissen her, die sich der Präsident zuvor im Archiv der Akademie verschafft hatte: Dort war der Großfürst des hochpolitischen Briefwechsels fündig geworden, der 1863 zwischen seinem Amtsvorgänger, dem Kiever Generalgouverneur N.N. Annenkov, und dem damaligen Innenminister Valuev geführt worden war. Nun wandte er sich an Pleve mit der Frage, ob dieser aus staatlich-polizeilicher Sicht noch die Auffassung des damaligen Kiever Generalgouverneurs Annenkov teile, daß eine Veröffentlichung der „kleinrussischen Heiligen Schrift“ zu gefährlich sei.⁸⁴ Er selbst, so Konstantin Konstantinovič, sei überzeugt, daß erst das Verbot, eine Bibel in der eigenen Sprache zu besitzen, den „ukrainischen Kleinrussen“ (*ukrainskim malorossam*) als Anlaß und Rechtfertigung für illegale und separatistische Handlungen diene.

Der Innenminister und Gendarmeriechef stellte in seinem Antwortschreiben vom 13. Juni 1904 fest, daß „zur gegenwärtigen Zeit die Frage der Herausgabe der Heiligen Schrift in der kleinrussischen Sprache schon nicht mehr die damalige symbolische Bedeutung habe, ein Bestreben anzuzeigen, das sich gegen die Einheit Rußlands richtet.“ Daher habe die Frage aus politischer Sicht ihre Schärfe verloren und solle in erster Linie aus religiöser und philologischer Sicht betrachtet werden.

Die Haltung Pleves als der Symbolfigur des zaristischen Polizeiterrors gab nicht nur dem Akademie-Präsidenten Rätsel auf, wie er es gegenüber Pleves Nachfolger im Amt des Innenministers freimütig bekannte.⁸⁵ Einerseits nämlich hatte Pleve die Richtigkeit der Entscheidung von 1863 unterstrichen. Damals wäre die Veröffentlichung der Heiligen Schrift, so Pleve, das Zeichen für den Beginn einer eigenständigen ukrainischen Literatur gewesen, die den Ukrainophilen als Symbol einer ukrainischen Nationalität (*nacional'nost*) hätte dienen können. Dies erscheint freilich allein schon deshalb wenig überzeugend, als 1863 gerade die schöngeistige Literatur vom Druckverbot noch ausgenommen worden war – anders, als alle religiösen Werke. Pleve fährt fort mit dem Argument der fehlenden *dignitas*: Der „kleinrussische“ Dialekt habe sich unter polnischem Einfluß gebildet und könne der russischen Sprache, „welche alle russischen Dialekte verbindet und bei deren Bildung Südrußland eine genauso große Rolle gespielt hat wie das nördliche“, als einer historisch gebildeten Sprache bei weitem nicht das Wasser reichen, sei weder eine Sprache der Wissenschaft noch der Religion oder des gebildeten Lebens. Dieses Argument freilich mußte in Pleves Augen seine

Vitte bezeichnete den Großfürsten als einen „ehrenhaften, vornehmen und im ganzen Sinne des Wortes ‚Großen Fürsten‘“. SERGEJ JU. VITTE *Vospominanija. Carstvovanie Nikolaja II [Erinnerungen. Die Zarenherrschaft von Nikolaus II]*. Bd. 1, Berlin 1922, 132 z, 321.

83 Brief des Akademie-Präsidenten Großfürst Konstantin Konstantinovič an den Innenminister Vjačeslav Konstantinovič Pleve vom 12.5.1904, in: *Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 388.

84 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780. Der vollständige Briefwechsel zwischen dem Akademie-Präsidenten und Pleve ist bei *Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 389-392 abgedruckt.

85 Brief des Großfürsten Konstantin Konstantinovič an den Innenminister Fürst Petr Dmitrievič Svjatopolk-Mirskij, in: *Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 393-395, hier 393/394.

Gültigkeit eigentlich auch noch 1904 behalten haben und sprach zumindest nicht für eine Erlaubnis des ukrainischen Bibeldrucks.

Andererseits aber habe, so Pleves Einschätzung, das „ukrainophile zentrifugale Bestreben“ nicht *die* Entwicklung genommen, welche ihre Agitatoren sich erträumt hätten und stelle daher nicht mehr eine der Vergangenheit vergleichbare Gefahr dar. Dies konnte nur bedeuten, daß der Innenminister die ukrainische Frage im Sinne der Konzeption einer Großen-Russischen-Nation als (nahezu) erfolgreich gelöst empfand. Angesichts der zuvor von ihm selbst betonten Bedeutung der Heiligen Schrift für die Entwicklung einer „kleinrussischen“ Nationalität wirkte die Gesamtargumentation jedoch nicht überzeugend. Allein schon aufgrund dieser Unklarheiten hätte sich der Akademie-Präsident wahrscheinlich ein weiteres Mal an Pleve gewandt; denn er benötigte eine eindeutige Befürwortung der ukrainischen Bibel, ohne sie erschien es ihm überflüssig, beim Heiligen Synod überhaupt nur vorzusprechen, dessen bislang ablehnende Haltung reichlich bekannt war.⁸⁶ Doch einen Monat später schon verloren Pleves Ansichten mit seiner Ermordung durch Sozialrevolutionäre ihre Bedeutung.

Anfang Oktober wandte sich Großfürst Konstantin Konstantinovič an Pleves Nachfolger im Amt des Innenministers, den für seine liberale Einstellung bekannten Fürsten P.D. Svjatopolk-Mirskij. Keine zwei Wochen später erhielt der Akademie-Präsident grünes Licht. Svjatopolk-Mirskij hatte die Bitte ernst genommen, „sich mit einer solchen Bestimmtheit auszusprechen, daß (...) jegliche Zweifel, die der Heilige Synod bei der Zulassung der Moračevs'kyj-Übersetzung aus polizeistaatlicher Sicht heraus haben könnte, beseitigt werden“. Der Minister schrieb dem Akademie-Präsidenten, daß von seiner Seite aus einer Veröffentlichung der vier Evangelien in ukrainischer Sprache nichts entgegenstehe. Der Druck bedeute keinerlei Gefahr mehr für die Einheit Rußlands, und die politischen Gegebenheiten hätten sich seit 1863 grundlegend geändert.⁸⁷

Zur selben Zeit traf in der Akademie ein Schreiben von Ivan Puljuj aus Galizien ein. Zusammen mit Aleksandr Kuliš hatte dieser schon im Frühjahr beim Heiligen Synod den Druck ihrer Übersetzung der Heiligen Schrift beantragt und war Mitte Juni mit diesem Anliegen endgültig abgewiesen worden.⁸⁸ Nun wandte er sich an die Akademie, da ihm zu Ohren gekommen war, daß diese sich für die Moračevs'kyj-Übersetzung einsetzte.⁸⁹ Doch die Akademie antwortete erst dreieinhalb Monate später und dazu mit dem wenig weiterführenden Hinweis, man habe Puljujs Brief an die „Hauptabteilung für Presseangelegenheiten zur Einfuhrerlaubnis von Büchern in kleinrussischer Sprache nach Rußland aus dem Ausland“ übergeben.⁹⁰ Die Akade-

86 Ebd. 395.

87 Brief des Innenministers Svjatopolk Mirskij an den Großfürsten Konstantin Konstantinovič vom 18.10.1904, in: Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho, Bd. 2, 396.

88 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 21 ob.

89 Puljuj wandte sich an die Akademie der Wissenschaften am 30.6.1904 verbunden mit einem Geschenkexemplar an die Akademie-Bibliothek. Kievskaja Starina Nr. 11 (1904), 64-65.

90 Ebd.

mie empfand die Übersetzung in allen Aspekten der Arbeit von Moračevs'kyj als weit unterlegen und fühlte sich ihr nicht weiter verpflichtet.⁹¹

a) Der Akademie-Präsident gegen den Oberprokurator

Nachdem Großfürst Konstantin Konstantinovič keinen Widerstand des Innenministeriums mehr zu befürchten hatte, machte er sich an die schwierigste Hürde im Kampf um den Druck einer ukrainischen Bibel: Am 21.12.1904 sandte er ein 32 Seiten langes handgeschriebenes Plädoyer an den Heiligen Synod. Nicht zu Unrecht vermutete er hier den größten Widerstand, seiner Bitte stattzugeben. Unter Oberprokurator K.P. Pobedonoscev (1880-1905) war das oberste Gremium der Russisch-Orthodoxen Kirche zum Hort politischer Reaktion und Stagnation verkommen. Nach dessen Amtsvorgänger Graf D.A. Tolstoj (1865-1880) hatte es keine Versuche mehr gegeben, den innerlich-geistlichen und äußerlich-materiellen Bestand der Kirche vor dem Zerfall zu bewahren; vielmehr suchte Pobedonoscev mit allen Mitteln die Ansätze liberaler Reformen unter seinem Vorgänger rückgängig zu machen.⁹² Dafür verfügte er auch unter Zar Nikolaus II. noch über erheblichen Einfluß und konnte sich lange Zeit Angriffen anderer Ministerien auf seinen Machtbereich erfolgreich erwehren. Nun aber nutzte der Akademiepräsident die Gunst der Stunde: Er wußte nicht nur das mächtige Innenministerium hinter sich. Auch im Ministerkomitee waren Beratungen zur Frage angesetzt, ob die Druckbeschränkung für Bücher in „kleinrussischer“ Sprache von 1863, 1876 und 1881 aufgehoben werden sollte. Zudem geschah dies alles vor dem Hintergrund eines zunehmenden Drucks der Straße, wo unüberhörbar auf Liberalisierung aller Lebensbereiche gedrängt wurde.

Großfürst Konstantin Konstantinovič brillierte in seinem Schreiben nicht nur mit analytischer Schärfe, er suchte auch geschickt mögliche Einwände gegen eine Veröffentlichung der ukrainischen Evangelien vorwegzunehmen und zu entkräften. Da hier sämtliche zuvor erwähnte Aspekte im Streit um Bibelübersetzungen gebündelt und aus einer Sicht, die dem ukrainischen Fall wohlgesinnt war, beantwortet werden (nicht zuletzt die der *dignitas* und der *norma*), verdient das Schreiben des Akademiepräsidenten als das eines ranghohen und einflußreichen Vertreters der Romanov-Familie eine eingehende Analyse. Freilich muß dabei berücksichtigt werden, daß der Großfürst keinesfalls die Zarenregierung repräsentierte, sondern als ein der Politik eher fernstehender Wissenschaftler wohl bei weitem der liberalste Vertreter seiner Familie war.⁹³

91 Siehe das Schreiben des Akademie-Präsidenten an Innenminister Svjatopolk-Mirskij vom 6.10.1904 in Lotoc'kyj, *Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 395.

92 GERHARD SIMON K.P.Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod, 1880-1905. Göttingen 1969; ROBERT F. BYRNES Pobedonostsev. His Life and Thought. Indiana Univ. Press 1968; IGOR SMOLITSCH Geschichte der Russischen Kirche, 1700-1917. Bd. 1, Leiden 1964, 306-320; GREGORY FREEZE The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton 1983, 409-448; ARTHUR E. ADAMS Pobedonostsev's Religious Politics. In: Church History 22 (1953), 314-326.

93 Konstantin Konstantinovič hatte die Zusammensetzung der Wissenschaftler an der Akademie unter

Drei Punkte galt es seiner Meinung nach zu klären: Konnte der Druck einer ukrainischen Bibel aus erstens (weltlich) politischer, zweitens religiöser und kirchenpolitischer sowie drittens philologischer Sicht vertreten werden? Das Urteil zu allen drei Fragen sei 1863 letztlich vom Kiever Generalgouverneur Annenkov allein gefällt worden; denn der Synod habe sich entgegen seiner zunächst positiven Grundeinstellung dem politischen Druck gebeugt und das Verbot auch im religiös-kirchenpolitischen Bereich befolgt. Nun aber verhalte sich die weltliche Seite anders und signalisiere Zustimmung, so daß der politische Aspekt geklärt sei. Es verbliebe die philologische und religiöse Perspektive.

Bei der *philologischen Frage* gehe es nur darum, zu klären, so Konstantin Konstantinovič, ob Moračevs'kyjs Text dem Original treu geblieben sei und inwieweit die sprachliche Form der Würde des großartigen Inhalts gerecht werden könne.⁹⁴ Beide Punkte hätten anerkannte Akademiewissenschaftler in ihrem Gutachten von 1862 eindeutig positiv beantwortet. Hingegen gehe es nicht um die Frage, ob die „Kleinrussen“ eine Sprache oder einen Dialekt sprächen. Geschickt verweist der Akademie-Präsident auf den widersprüchlichen Inhalt des Valuev-Zirkulars von 1863: Da der damalige Innenminister bewußt die Werke aus dem Bereich schöngeistiger Literatur von seinem Verbot ausgenommen hatte, habe es folglich bereits damals eine ukrainische Literatursprache gegeben, die „in der heutigen Zeit schon sehr bedeutend ist“. Zudem erinnert der Großfürst an die zahlreichen in ukrainischer Sprache verfaßten journalistischen, populär- und fachwissenschaftlichen Publikationen „in der ausländischen Rus“.⁹⁵ Dort halte man auch Universitätsvorlesungen auf Ukrainisch und Lehrbücher würden in dieser Sprache geschrieben.

Aber selbst wenn eine Sprache erst seit kurzem Schriftsprache sei – so Konstantinovič weiter –, könne dies noch nicht als Hindernis für eine Übersetzung der Heiligen Schrift gelten. Die Übersetzer, die den Permjakten, Lappen, Syrjänen, Woten oder Aleuten die Bibel vermittelt hätten, hätten auch nicht vor der literarischen Unvollkommenheit dieser Sprachen oder vor der Furcht zurückgeschreckt, „daß die Evangeliumswahrheiten in den Übersetzungen mit Hilfe karger Sprachmittel der Fisch- oder Tierfänger als Grund für ein Verbot dienen könne“. Im Falle des Ukrainischen

seiner Ägide wesentlich verjüngt und zugelassen, daß der Einfluß des liberal-oppositionellen Lagers unter den Wissenschaftlern den des regierungsloyalen Flügels klar übertraf. Versuche von Seiten der Regierung Ende des 19. Jahrhunderts, künftig keine ausländischen Wissenschaftler mehr an die Akademie zu berufen und auch Veröffentlichungen in ausländischen Sprachen zu untersagen, stießen auf scharfe Proteste der Akademie. Der Präsident selbst zeigte sich im Laufe der revolutionären Unruhen 1904/1905 sehr konziliant gegenüber regierungskritischen Aktivitäten einiger Akademie-Mitglieder. Auch 1901 hatte er sich persönlich hinter sein Akademie-Mitglied Aleksej Šachmatov gestellt, als der Innenminister dessen Entlassung infolge zu liberalen Auftretens gefordert hatte. Als das Ministerkomitee 1905 die Hilfe der Akademie für die Aufstellung einer erneuerten Zensurliste verlangte, lehnte diese jede Mitarbeit ab und erklärte, daß sie „immer und überall, unter allen Umständen das Recht des Buches auf seine Existenz verteidigen wird“. KOMKOV/ LEVŠIN/ SEMENOV Akademija Nauk SSSR, 209-252, hier 224.

94 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 6 ff.

95 Gemeint ist Ostgalizien.

aber, einer Sprache mit umfangreicher Schriftlichkeit und einer bereits traditionsreichen Literatur, müßten höhere Anforderungen als an die Übersetzungen in Nicht-Literatursprachen gestellt werden. Das Gutachten der Akademiewissenschaftler habe gezeigt, daß die herausragende Übersetzung von Moračevs'kyj diesen Anforderungen gerecht werde. Und selbst wenn eine nähere philologische Begutachtung einige Fehler in der Übersetzung fände, könnten diese Fehler keinesfalls die Bedeutung der ganzen Arbeit mindern, sondern sollten mit Hilfe bester Kenner der ukrainischen Sprache ausgeräumt werden. Damit erschienen ihm, dem Akademie-Präsidenten, die Schwierigkeiten aus philologischer Sicht leicht ausgeräumt.

Großfürst Konstantin Konstantinovič hat hier sein säkulares, westeuropäischer Aufklärung und Herderscher Romantik verpflichtetes Verständnis von Sprache offenbart. Für ihn konnte es weder eine „Verunreinigung“ der Heiligen Schrift durch eine unvollkommene Sprache geben, da graphische Zeichen ihm nicht als Symbole göttlicher Wahrheit erschienen, noch teilte er die nationale Argumentation von Anhängern des Konzepts der Großen-Russischen-Nation, wonach den kleineren ostslavischen Völkern das Recht auf die Entwicklung ihrer eigenen Sprache verwehrt bleiben sollte. Zwar hatten auch für ihn Fragen der *dignitas* und der *norma* Bedeutung, doch erschienen sie dem Akademie-Präsidenten nicht als absolute, sondern höchstens relative Hindernisse.

Ausgespart hatte der Großfürst vorerst die symbolische Bedeutung des ersten Bibeldrucks für eine (insbesondere nicht-dominante) Ethnie sowie die möglichen politischen Konsequenzen. Dies konnte nicht weiter verwundern, ging es ihm zu Beginn seines Schreibens in erster Linie darum, das oberste kirchliche Gremium von der Sinnhaftigkeit einer Erlaubnis überhaupt zu überzeugen. Gleichwohl kam er nicht umhin, diese Frage bei der Behandlung seines letzten Punktes, dem *religiösen Aspekt*, auf kirchenpolitischer Ebene zu thematisieren. Hier lag die eigentliche Domäne des Heiligen Synods, hier mußte er besonderes Geschick an den Tag legen. Konstantin Konstantinovič nahm es sich heraus, dem Heiligen Synod für dessen Entscheidungsprozeß zwei Leitfragen an die Hand zu geben. Erstens: Erkennt der Heilige Synod die Notwendigkeit des ukrainischen Volkes an, eine Übersetzung der Bibel in der eigenen Sprache zu haben? Zweitens: Wie verhält er sich gegenüber den mehrfach geäußerten Befürchtungen, daß die Veröffentlichung einer ukrainischen Übersetzung ein Schisma (wörtlich: Trennung, Spaltung) in die „russische Kirche“ hineinträgt (*vneset raz "edinenie v rusckuju cerkov*)?⁹⁶ Mit diesen Fragen traf der Präsident in überraschender Offenheit mitten in den Kern des Kampfes um den Erhalt der ostslavischen Sakralgemeinschaft.

Er selbst, so der Präsident, sei von der Notwendigkeit einer ukrainischen Bibel überzeugt, weil „ehrwürdige Pastoren der Ukraine“ schon seit langem in ihren Predigten auf die lebendige Volkssprache zurückgriffen. Dabei verwies er insbesondere auf die schriftlich überlieferten Predigten des podolischen Erzpriesters Vasyľ Hrečulevyč aus den fünfziger und sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts und auf die Erfahrungsberichte

96 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 9 ff.

des Vikar Amvrosij (Gudko) aus Wolhynien von 1904. Diese „ehrwürdigen Pastoren“ seien dabei fern von jeglichen politischen oder gar separatistischen Interessen gewesen. Vielmehr stand damals und stünde jetzt im Vordergrund, wie es schon Hrečulevyč im Vorwort seiner gedruckten Predigten formuliert habe, „daß es für den Erfolg der Predigt notwendig ist, von unserer Seite aus mit dem Volk in einer ihm völlig verständlichen und dem Herzen nahen und vertrauten Sprache zu sprechen“.⁹⁷ Schließlich verwies der Großfürst auf den großen Erfolg, den die ukrainischen Bibeltexte der Kuliš und Puljuj-Übersetzung auch in der Dnjepr-Ukraine in den siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts gehabt hätten. Tausende Exemplare seien nicht nur in Galizien und der Karpaten-Ukraine, sondern trotz aller Verbotsmaßnahmen auch in „Südrußland“ kursiert. Die seit 1871 nicht mehr abreißen den Neuauflagen in Galizien gäben deutliches Zeugnis davon, „daß die Kleinrussen unter den christlichen Völkern keine Ausnahme bildeten und unter ihnen das Bedürfnis, das Wort Gottes in der eigenen, verständlichen Sprache zu lesen, lebendig ist.“

Geschickt versuchte der Großfürst damit zu belegen, daß es gerade auch unter „Kleinrussen“ ein großes geistliches Bedürfnis nach einer „verständlichen“ Bibel gebe. Daß er dabei auf zwei ausgesuchte Pastoren zurückgreifen mußte, von denen der eine (Hrečulevyč) bereits seit Jahrzehnten nicht mehr lebte, macht bereits die in dieser Arbeit noch zu vertiefende Problematik deutlich, daß ukrainophil gesinnte Priester unter den Bedingungen des repressiv regierten späten Zarenreiches nur sehr geringe kommunikative Spielräume besaßen, sich kaum an die Öffentlichkeit wagten und demzufolge Erkenntnisse über „ukrainische Bedürfnisse“ nur schwer zu ermitteln waren. Insbesondere der beliebte Einwand Russophiler, daß doch die Bibelübersetzung in die russische Sprache ausreichen könne, um das ukrainische Bedürfnis nach Verständlichkeit der Heiligen Schrift zu stillen, konnte vom Großfürsten nur auf indirektem Wege entkräftet werden. Der Präsident verwies hierzu erneut auf Hrečulevyč und Amvrosij, die nicht auf Ukrainisch gepredigt hätten, wenn die „großrussische“ Volkssprache dem Volk vergleichbar nahe gewesen wäre. Das gleiche Argument träfe auch auf den großen Umlauf der galizischen Bibel in ukrainischer Sprache zu. Die russische Bibel sei einfacher und risikoloser erhältlich und zudem noch billiger gewesen, dennoch sei ihr in „Kleinrußland“ kein großer Erfolg beschieden.

Was das Verständnis der russischen Sprache angehe, so der Präsident, stünde hier Aussage gegen Aussage: Der Kiever Generalgouverneur Annenkov habe 1863 in seinem Brief geschrieben, daß der einfache „Kleinrusse“ die russische Sprache gut genug verstehe. Der Akademie-Wissenschaftler Sreznevs'kyj, dem das Gutachten über die Moračevs'kyj-Übersetzung 1862 anvertraut worden war, habe hingegen betont, daß die literarische russische Sprache für einen einfachen „Kleinrussen“ einiges enthalte, „was er nicht so verstehen kann, wie es verstanden werden sollte“. Zwar könne es sein, räumte der Großfürst ein, daß sich in den letzten vierzig Jahren die Vertrautheit der „Kleinrussen“ mit dem literarischen Russisch vergrößert habe. Doch verwies

97 Vorwort zur 2. Auflage der Predigten von Hrečulevyč in kleinrussischer Sprache (St. Petersburg 1857).

er beinahe triumphierend auf die jüngst vom Landwirtschaftsministerium verteilten Volksbücher zur Vermittlung agrarwirtschaftlicher Kenntnisse an die ukrainische Bevölkerung: Diese lasse man in ukrainischer Sprache verteilen! Deutlich sei damit, daß die russische Sprache auch in den Augen des Landwirtschaftsministers noch nicht mit der einheimischen ukrainischen Volkssprache konkurrieren könne.

Schritt für Schritt näherte sich Konstantin Konstantinovič nun dem brisantesten Punkt aller Ausführungen. Nachdem er dargelegt hatte, daß seiner Meinung nach keine Argumente der *dignitas* und der *norma* gegen eine ukrainische Bibelübersetzung Bestand hätten, daß zudem ein großes Bedürfnis nach einer solchen Bibel im Volk bestand und dieses durch eine russische Ausgabe nicht befriedigt werden könne, mußte er jetzt die Zweifel zerstreuen, die Publikation einer ukrainischen Heiligen Schrift könne die Russisch-Orthodoxe Kirche spalten.

Drei Argumente führte der Präsident gegen diese Befürchtungen an. Erstens erhebe weder die ukrainische noch die russische Sprache den Anspruch darauf, die Sprache der Kirche zu werden. Die Liturgie solle und werde überall weiterhin in Kirchenslavisch abgehalten und die Heilige Schrift werde auch nur in dieser Sprache während des Gottesdienstes verlesen. Zweitens könnten eine ukrainische Bibelübersetzung sowie ukrainische Predigten und religiöse Werke in der ukrainischen Sprache nur wohltätige Folgen für die orthodoxen Gemeinden haben: „Damit rüstet man die örtliche Geistlichkeit mit der mächtigsten Waffe gegen die Stundisten und andere Lügenlehren, die sich – wie bekannt – stark in Südrußland verbreiten.“⁹⁸ Drittens schwäche man mit der Zulassung der Übersetzung innerhalb des Rußländischen Reiches die Anziehungskraft Galiziens, die sich in gebildeten ukrainischen Kreisen ständig verstärke und die gerade auch im Angebot von Büchern in ukrainischer Sprache bestehe, mit denen sich ukrainophile Intellektuelle versorgten, darunter auch mit der vom Synod nicht gebilligten Kuliš-Übersetzung.

Die Trilogie der Argumentation des Großfürsten gegen die Sorge vor einer Kirchenspaltung ist fein komponiert: Der Hinweis auf die kirchenslavische Sprache, die nach wie vor als oberste Klammer aller orthodoxen Christen fungieren und damit anti-partikularistisch wirken solle, diene der Selbstvergewisserung der gemeinsamen Identität und Einheit von „Klein“- und „Großrussen“. Die Beschwörung des Eigenen bedurfte zur Steigerung des Effekts die Beschwörung des Fremden, in diesem Falle der Abgrenzung gegenüber dem gemeinsamen inneren und äußeren Feind. Der ‚innere‘ Feind stellte für den „klein- wie großrussischen“ orthodoxen Klerus die bereits erwähnten Stundisten dar. Die äußere Bedrohung aber bildete Galizien. Hier taucht zum ersten Mal das Motiv auf, das vor allem in den Diskursen Russophiler im vierten Kapitel immer wieder eine Rolle spielen wird. Galizien war dem Heiligen Synod nicht nur ein Dorn im Auge, weil es außerhalb des Machtbereichs des Zaren und außerhalb der russisch-orthodoxen Kirchenjurisdiktion lag. Darüber hinaus blühte just in jenem alten Siedlungsgebiet, das zur Kiever Rus' zählte und mithin in russophiler

98 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 14.

Sicht eigentlich zum Kern des „Rußländischen Reiches“ gehörte, die Kirche der ‚Häretiker‘: die Griechisch-Katholische Kirche. Das Schreckbild ihres dominanten Einflusses auf das Bildungswesen der galizisch-ukrainischen Gemeinschaft wie auch die Anziehungskraft des intellektuell regeren Lebens auf die gebildeten „Kleinrussen“ im Rußländischen Reich wurden hier wachgerufen, um den Heiligen Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche zur Erlaubnis der ukrainischen Bibelübersetzung zu bewegen.

Großfürst Konstantin Konstantinovič schloß seine Darlegung mit einem Vorschlag für das weitere Vorgehen: Wenn der Synod der Publikation einer ukrainischen Bibel zugestimmt habe (die Frage des „ob“ wurde in der Formulierung gar nicht zugelassen!), werde er – der Präsident der Akademie – beim Zaren die entsprechenden Anweisungen erbitten, um die Zensurrichtlinien von 1863 endgültig aufzuheben.

Damit stand der Heilige Synod unter erheblichem inhaltlichen wie auch zeitlichen Druck. Im Dezember 1904 beriet das Ministerkomitee unter der Leitung von Sergej Julevič Vitte⁹⁹ bereits in erster Sitzung über die Frage der Aufhebung eines Druckverbots für Bücher in ukrainischer Sprache. Für Februar 1905 war eine zweite und abschließende Beratungsphase angesetzt. Drei Fachgutachten waren dafür vom Bildungsminister V.G. Glazov in Auftrag gegeben worden: Die Akademie der Wissenschaften, die Charkover und die Kiever Universität sollten sich zum Thema äußern und bildeten dazu zwischen Dezember 1904 und März 1905 eigene Kommissionen.¹⁰⁰ Im Ergebnis befürworteten alle drei Einrichtungen nicht nur vehement die Aufhebung aller Beschränkungen ukrainischer Schriften, sondern die Kiever und Charkover Universität forderten auch explizit die Zulassung der Bibelübersetzung. Freilich hatte es besonders in der Kiever Universität diesbezüglich heftige Kontroversen gegeben. Professor Julian Kulakovskij (Kulakovs'kyj) erinnerte in seinem Schreiben vom 28.3.1905 den Kiever Universitätsrektor in klarer Anlehnung an die Vorstellung der ostslavischen Sakralgemeinschaft daran,

„daß das kleinrussische Volk in seinem viele Jahrhunderte dauernden Kampf für Volkstum und Orthodoxie als sein Banner die Heilige Schrift in der kirchenslavischen Sprache mit sich führte, und es für diese, gleichsam wie für sein eigenes Volksheiligtum, sein Blut vergoß.“

Insofern entbehre die Forderung der anderen Kiever Professoren nach einer ukrainischen Bibel jeder Wurzel in der Vergangenheit und solle in der offiziellen Antwort an die Regierung ersatzlos gestrichen werden. Doch offenbar konnte sich Kulakovskij nicht durchsetzen, und der Text erreichte unverändert das Ministerkomitee.¹⁰¹

99 Vitte (1849-1915) war nach seiner Entlassung als langjähriger Finanzminister 1903 vom Zaren zum Vorsitzenden des zunächst noch relativ unbedeutenden Ministerkomitees ernannt worden. Im Zuge der Revolution von 1904/05 erlangte das Gremium zunehmend an Bedeutung, bis es 1905 vom neu gebildeten Ministerkabinett abgelöst wurde.

100 Die Kommissionsberichte und Antworten an das Ministerkomitee sind zu großen Teilen abgedruckt in: Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho, Bd. 2, 365-377.

101 Brief des Kiever Universitätsprofessors Julian Kulakovskij an den Rektor der Kiever Universität vom

Zudem hatte eine Reihe ukrainischer ländlicher wie städtischer Selbstverwaltungsorgane (*Zemstva* und *Dumy*) bereits seit den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts und vermehrt seit Beginn der Jahrhundertwende öffentlich die Wiederzulassung des gedruckten ukrainischen Wortes verlangt.¹⁰² Der Abgeordnete des Poltaver Gouvernement-*Zemstvo* V.N. Leontovič forderte 1901 als eine der herausragenden Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens die Erlaubnis zur Herausgabe der Heiligen Schrift.¹⁰³ Die „Wohltätige Gesellschaft zur Herausgabe billiger und nützlicher Bücher“ (*Blagotvoritel'noe Obščestvo izdanija obščepoleznych i deševych knig*), unter deren Dach sich die St. Petersburger *Starša Hromada* („Die Ältere Gemeinde“) organisiert hatte, reichte im Frühjahr 1904 beim Heiligen Synod eine Petition ein, in der die Aufhebung der Zensur für ukrainische Schriften allgemein und für die ukrainische Bibelübersetzung im besonderen gefordert wurde – freilich erhielt sie einen negativen Bescheid.¹⁰⁴ Gerüchte über eine möglicherweise bevorstehende Veröffentlichung des Evangeliums in ukrainischer Sprache waren bereits nach Kiev gedrungen und hatten dort für erste Ausbrüche der Begeisterung gesorgt:

„[Nun] ist der Tag schon nahe, an dem sich endlich die jahrhundertealten Wunschträume von Millionen des ukrainischen Volkes erfüllen – die Lehre von Christus in der eigenen Sprache zu lesen und zu hören.“¹⁰⁵

Es mußte beim Heiligen Synod rasch gehandelt werden, wollte man den Durchbruch einer ukrainischen Bibel verhindern. Noch zwischen den Neujahrsfeierlichkeiten und dem russisch-orthodoxen Weihnachtsfest legte der Oberprokurator am 3. Januar 1905 bei einer (geheimen) Sitzung der obersten Kirchenleitung seine Meinung dar.¹⁰⁶

Pobedonoscev sprach sich mit aller Entschiedenheit gegen eine Zulassung der Arbeit Moračevs'kyjs in Rußland aus. Dementsprechend sollte das Bittschreiben der Akademie der Wissenschaften nicht genehmigt werden. In seiner Begründung verwies er auf die Motive, die zur Entscheidung des Synods gegen dieselbe Übersetzung im Jahre 1863 geführt hätten. Eine Übersetzung in die ukrainische Sprache könne nicht durch ein Bedürfnis des „kleinrussischen“ Volkes gerechtfertigt werden, da die dortige Bevölkerung ebenso gut die kirchenslavische und russische Volkssprache verstünde

28.3.1905, in: Lotoc'kyj, *Storinky mynuloho*, Bd. 2, 377-378.

102 Auch zahlreiche Landwirtschaftskomitees ukrainischer Gouvernements sowie der landwirtschaftliche Kongreß von 1901 in Moskau hatten Broschüren zur Landwirtschaft in kleinrussischer Sprache gefordert. OB OTMENE stesnenij, in: Lotoc'kyj, *Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 371.

103 Doklad Soveta Kievskago Obščestva Gramotnosti: Doklad ob izmenenii pravil' po izdaniju i rasprostranjeniju narodnych populjarnych knig na malorusskom jazyke [Vortrag des Rats der Kiever Alphabetisierungsgesellschaft: Vortrag zur Veränderung der Regeln zur Herausgabe und Verbreitung der populären Volksbücher in der kleinrussischen Sprache]. In: *Kievskaja Starina* 1904, Nr. 12, 157-162, hier 158.

104 Der Petitionstext ist vollständig abgedruckt bei Lotoc'kyj, *Storinky Mynuloho*, Bd. 2, 386-388. Siehe auch VLASOV'S'KYJ *Narys istorii*, Bd. III, 297. Mehr zur *Starša Hromada* bei LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho*, Bd. 2, 16-65, 252ff. und ANDRIEWSKY *The politics*, 43-44.

105 Das Zitat stammt aus einem anonym verfassten Artikel, der in der Zeitung *Kievskie Otkliki* veröffentlicht und in der *Kievskaja Starina* Nr. 7-8 (1905), 70-71 erneut abgedruckt wurde.

106 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780. L. 21f.

wie die „Großrussen“. Außerdem lägen dem Wunsch nach Übersetzung in Wahrheit separatistische Bestrebungen der Ukrainophilen zugrunde, die darauf hofften, durch die Abtrennung in der Sprache von Rußland den ersten Schritt zur Abtrennung „im Leben“ und anschließend in der Nationalität (*nacional'nost'*) zu begründen. „Diese Gründe gelten in der heutigen, äußerst beängstigenden Lage der Gesellschaft, die durch die politischen Ereignisse aufgewühlt ist, weiterhin und ihre Bedeutung ist nicht geringer, wohl eher aber größer als in den damaligen Jahren geworden.“¹⁰⁷ Zudem habe man die Bittschriften von Puljuj und Kuliš, die von derselben Art gewesen seien, bereits im März und Juni des vergangenen Jahres abgelehnt, und es gebe keinen Grund, hier anders zu verfahren.

Mit der ablehnenden Haltung des Oberprokurors entbrannte ein offener Machtkampf zwischen ukrainophilen und reformorientierten Kräften auf der einen und russophilen und konservativen Kräften auf der anderen Seite. Anfang Februar standen der Akademie-Präsident und Bischof Antonij (Vadkovskij), Petersburger Metropolit und zugleich vorstehendes Synodmitglied, dem Ministerkomitee in dessen entscheidender Sitzung zur Frage der Moračevs'kyj-Bibelübersetzung Rede und Antwort. Metropolit Antonij, der zu diesem Zeitpunkt von russophilen und konservativen Kreisen bereits scharf wegen seiner Kompromißbereitschaft kritisiert worden war, gab sich vor diesem Forum wesentlich konzilianter als Oberprokuror Pobedonoscev.¹⁰⁸ Einmal mehr zeigte sich nun, daß über Fragen, die zur Kernkompetenz der kirchlichen Vertreter gehörten, staatliche Stellen das letzte Wort behalten sollten. So wie 1863 der Innenminister in Übereinstimmung mit dem Zaren ein Druckverbot der Übersetzung angeordnet hatte, bevor der Synod sich überhaupt ein abschließendes Meinungsbild verschafft hatte, setzte sich diesmal das Ministerkomitee über den ausdrücklichen Wunsch des Oberprokurors hinweg und beschloß auf der Sitzung vom 15. Februar 1905 die „Aufhebung aller einschränkenden Maßnahmen zur Veröffentlichung der Heiligen Schrift in kleinrussischer Sprache“.¹⁰⁹

Zweifelloos war dies ein mutiger Schritt des Ministerkomitee-Vorsitzenden Sergej Juleevič Vitte. Kurz zuvor hatte sich noch der Bildungsminister Glazov für ein fortwährendes Verbot ukrainischer Schriften in den Bereichen ausgesprochen, in denen Gefahren für die Einheit des Rußländischen Reiches gesehen werden konnten: so in der Schule, im Gericht, in der Verwaltung und vor allem auf kirchlich-religiösem Gebiet.¹¹⁰ Doch die Zeichen der Zeit standen auf Reformkurs. Nach dem – als „Blutsonntag“ in die Geschichte eingegangenen – Gemetzel vor dem Winterpalast

107 L. 21ob.

108 Von Metropolit Antonij heißt es, er wolle sich bei der anstehenden Frage nur an die Antwort halten, die Christus seinen Aposteln gab: „Geht hin und lehrt alle Völker.“ VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 19. Damit drückte er sein Einverständnis aus, die Bibel auch in ukrainischer Sprache drucken zu lassen.

109 RGIA f. 797, op. 75, otd. II, st. 3, 1905, d. 114. VITTE Vospominanija, Bd. I, 330.

110 OB OTMENE stesnenij, in: Lotoc'kyj, Storinky Mynuloho Bd. 2, 381.

drohten Streiks und Demonstrationen das Land lahmzulegen. Zudem hatte der Zar bereits am 12. Dezember 1904 die Pressezensur weitgehend aufgehoben.

Trotz dieser äußeren Bedingungen, die ein Einlenken nahe legten, muß es der Oberprokurator als große Demütigung empfunden haben, daß das Ministerkomitee im Ergebnis und vor allem in seiner Begründung auf ganzer Linie und zum großen Teil wortgetreu der Argumentation des Akademie-Präsidenten folgte. Zum einen befand das Gremium – wie zuvor von Konstantin Konstantinovič ausgeführt –, daß die Bibel in ukrainischer Sprache ihre symbolische Bedeutung für das Bestreben verloren habe, gegen die Einheit „Rußlands“ gerichtet zu sein. Zum zweiten schloß sich das Ministerkomitee der Meinung des Großfürsten an, wonach es offenbar im „kleinrussischen“ Volk ein großes Bedürfnis nach einer Heiligen Schrift in der eigenen Sprache (*jazyk!*) gebe. Freilich wird dem Oberprokurator mit dieser Begründung nicht verständlich geworden sein, warum man seiner Argumentation nicht gefolgt war, das hieß vor allem, warum die „Befürchtungen politischen Charakters“ in der tatsächlich revolutionären Stimmung des Frühjahrs 1905 „ihre Brisanz“ (*ostrotu*) verloren haben sollten.¹¹¹

In Wirklichkeit gab es auch keinen Grund dafür, aus russophiler Sicht geringere Befürchtungen als 1863 zu hegen. Gerade die Revolutionsjahre von 1904-06 brachten die Bestrebungen vieler Nationalitäten, darunter auch die der Ukrainer bzw. der Ukrainophilen, nach mehr Rechten und zum Teil nach Autonomie ans Tageslicht. Eine frei zu erwerbende ukrainische Bibel mußte das Identitätsgefühl der vor allem noch auf dem Lande siedelnden, religiös geprägten „kleinrussischen“ Bevölkerung stärken – trotz des nachlassenden Einflusses der offiziellen orthodoxen Kirche. Bei der Entscheidung des Ministerkomitees handelte es sich daher um einen Kurswechsel unter dem Druck der Straße, was verständlicherweise so nicht vermittelt werden durfte. Ein Beleg für diese Einschätzung findet sich auch in der Argumentation von Konstantin Konstantinovič vor dem Ministerkomitee, wonach die Befriedigung der „legalen“ (!) Bestrebungen (*udovletvorenje zakonno go stremlenija*) der „Kleinrussen“ zugunsten einer Bibel in der eigenen Sprache besonders jetzt sich als sehr wünschenswert erweise, da „in der Heimat eine solch schwere Zeit durchgestanden wird“.¹¹²

Wie sehr es der Reichsregierung darum ging, rasch das Zugeständnis umgesetzt zu sehen und die Bedenken des Synods zu überwinden, zeigte auch die Schlußbemerkung, daß man den jetzigen Zeitpunkt – da die Übersetzung dem Synod zur Begutachtung bereits vorliege – für den „besonders geeigneten Augenblick“ halte, um den Beschluß dem Zaren zur Unterschrift vorzulegen.¹¹³ Im Kern hatte damit der Großfürst und Akademie-Präsident das Duell gewonnen. Für die Durchführung freilich räumte das Ministerkomitee dem Synod eine wichtige und folgenreiche Machtposition ein: Während die Akademie entsprechend dem Auftrag des Moračevs'kyj-Enkels die ganze Zeit den Plan verfolgt hatte, selbst die Übersetzung herauszugeben, verlang-

111 RGIA f. 797, op. 75, otd. II, st. 3, 1905, d. 114, L. 2.

112 L. 2 ob. Zudem wird an den 6. Punkt des Zaren-Manifests vom 12. Dezember 1904 erinnert, wozu die anstehende Maßnahme gut passen würde.

113 L. 3.

te das oberste Regierungsgremium, daß für jede Veröffentlichung das Einverständnis des Synods einzuholen sei. Dies kam – wie sich noch zeigen sollte – faktisch der Übergabe des Herausgaberechts an die oberste Kirchenleitung gleich.

Am 25. Februar 1905 erklärte sich der Zar ohne Änderungswünsche mit dem Komiteebeschuß einverstanden, womit das Verbot von 1863 aufgehoben wurde und die Druckerlaubnis der Moračevs'kyj-Übersetzung nach mehr als vierzig Jahren Gesetzeskraft erlangen konnte. Doch noch war der Sieg aus ukrainophiler Perspektive nur halb erreicht: Bestehen blieb die Bedingung, daß der Synod seinen Segen geben mußte. Hierfür versuchte man von verschiedener Stelle, den ohnehin schon bestehenden politischen Druck auf den Heiligen Synod weiter zu erhöhen. Eindrucksvoll belegen verschiedene Bittschriften aus der Dnjepr-Ukraine an die oberste Kirchenleitung, wie verbreitet das Bedürfnis nach einer ukrainischen Bibelausgabe tatsächlich war.

Noch im Februar erreichte den Heiligen Synod ein Schreiben von rund 20 Bauern aus Wolhynien¹¹⁴ sowie ein Vortragsvermerk von ca. 45 Intellektuellen aus Charkov¹¹⁵. Der Akademiepräsident übergab dem Synod Anfang März zudem einen Vermerk von über 70 Unterzeichnern aus Podolien.¹¹⁶ Während die wolhynischen Bauern den Synod schlicht baten, das Evangelium in ukrainischer Sprache herauszugeben und ihnen bereits ein Exemplar zuzusenden, wiesen die Professoren, Gutsbesitzer, Ärzte und Künstler aus Charkov in langen gelehrten Erklärungen auf den geistig-sittlichen Nutzen hin, den eine Bibel in verständlicher Sprache auf das „kleinrussische“ Volk ausüben werde.

„Infolge des polnischen Aufstandes wurde die religiös-sittliche Entwicklung durch das Zirkular von Valuev gestoppt – sowohl in den Büchern, als auch in der Seele des kleinrussischen Volkes (...). Denn die Sprache ist (...) die geistige Kraft des Menschen (...). Nehmen Sie der Menschheit die Sprache, – und die Kultur wird zerfallen, der Mensch zum Tier werden. Und hier sehen wir, daß die religiös-sittliche Entwicklung des kleinrussischen Volkes sich im Fall befindet, (...) alles infolge des Fehlens religiös-sittlicher leicht verständlicher Bücher in kleinrussischer Sprache. (...) Der in der ganzen Welt bekannte Schriftsteller L.N. Tolstoj sagt, daß die Bibel das beste Buch für die Lektüre des Volkes ist und daß die Übersetzung der Bibel in eine für das Volk leicht verständliche Sprache eine Epoche für sich in der Aufklärung des Volkes sein würde.“¹¹⁷

Die in dem Bittschreiben zugleich geäußerte Sorge, die „kleinrussischen“ Bauern könnten sich gegenüber Gutsbesitzern weiterhin gewalttätig verhalten, mögen darauf hinweisen, daß die Autoren – unter denen einige Gutsbesitzer waren – tatsächlich in erster Linie auf eine ‚geistig-sittliche Wende‘ mittels der Bibelübersetzung hofften. Politische Forderungen sucht man bei ihnen vergeblich, im Gegenteil, sie weisen jede politische Motivation ihres Anliegens explizit von sich. Dies mag insofern nicht verwundern, als auch 1863 nur wenige Zeitgenossen so scharfsichtig wie Annenkov die

114 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 22f.

115 L. 24-33ob.

116 L. 36f.

117 L. 26.

politische Fernwirkung einer Bibelübersetzung überblickten und auch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bei weitem nicht alle ukrainophilen Intellektuelle über sprachlich-kulturelle Anliegen hinaus Forderungen aufstellten. Aufschlußreich sind jedoch die immer wieder betonten Einschätzungen der Charkover Gelehrten, wie wenig weder die kirchenslavische noch die russische Sprache bei der ukrainischsprachigen Bevölkerung auf dem Lande verstanden werde. Die folgende, im Bittschreiben erwähnte Episode vermittelt einen Einblick, wie sehr die Bevölkerung sich mit der Unverständlichkeit der kirchlichen Sprache abgefunden hatte:

„Die Bauern, die danach gefragt wurden, ob sie verstünden, was in der Kirche gelesen und gesungen wird, antworteten: ‚Nein, und das muß man auch nicht verstehen, da dies alles für Gott gelesen und gesungen wird, und nicht für uns Menschen!‘“¹¹⁸

Einen anderen Akzent setzten die 70 Unterzeichner aus dem Podolischen Gouvernement. Sie adressierten ihr Bittschreiben vom 28. Februar 1905 an die Akademie der Wissenschaften, von deren Eintreten für die ukrainische Bibel sie gehört hatten. Ihr Anliegen war es, die dringende Notwendigkeit einer Bibel in der eigenen Sprache zu bestätigen. Sie hofften fest, daß der Heilige Synod,

„welcher immer bemüht war, in den geistigen Fragen dem Volk entgegenzukommen, auch jetzt der Akademie in ihrer gerechten Bitte nachkommt und dem viele Millionen umfassenden Volk die Freude bereitet, die Heilige Schrift in verständlicher Sprache lesen zu können, und dadurch ihm die Möglichkeit verschafft, in ihr die Erholung von allen ihren Sorgen und Übeln zu finden.“¹¹⁹

Die Adressierung des Schreibens an die Akademie, der Zeitpunkt und die Schmeichelei an die Adresse des Synods, verbunden mit der Tatsache, daß die Autoren aus der Eparchie stammten, in der seit Dezember 1904 der Erzbischof Parfenij (Pamfil Levyc'kyj, 1858-1922) in ukrainophilem Sinne wirkte, lassen es nicht unwahrscheinlich erscheinen, daß sich Großfürst Konstantin Konstantinovič mit Parfenij darauf verständigt hatte, daß ein solches Schreiben gebraucht werde.¹²⁰ Doch auch wenn dem so gewesen sein sollte, änderte es nichts daran, daß sich die namentlichen Unterzeichner offenbar mit dem Inhalt identifizieren konnten – was in der podolischen Eparchie nicht weiter verwundern konnte.¹²¹ Der Akademie-Präsident nutzte jedenfalls dieses

118 L. 27.

119 L. 37.

120 Andrij Starodub vermutet, daß nicht Erzbischof Parfenij, sondern der podolische Erzpriester Sycyns'kyj das Scharnier zwischen den podolischen Unterstützern und der Akademie der Wissenschaften bildete, insofern er – anders als Parfenij – aktives Mitglied von *Prosvita* war und dadurch auch gute Kontakte zur sogenannten ukrainischen Kolonie in St. Petersburg hatte. ANDRIJ STARODUB *Vydannja Ukraïns'koho perekladu Ėvanhelija (1905-1912) (za materialamy archivu Moskovs'koï Synodal'noi drukarni)* [Die Veröffentlichung der ukrainischen Übersetzung des Evangeliums (1905-1912) (nach den Archivmaterialien der Moskauer Synod-Druckerei)]. In: *Problemy istorii Ukraïny XIX-poč. XX stolittja*, Bd. 6. Kiev 2003, 319-344.

121 Auf die besondere Rolle Podoliens innerhalb der ukrainischen Kirchenbewegung wird in Kap. IV.2. und in Kap. V noch einzugehen sein.

Schreiben als Beilage zu einem Brief, in dem er dem Heiligen Synod persönlich mitteilte, daß nach dem Ministerkomitee auch der Zar der Druckerlaubnis zugestimmt habe und er nun hoffe, „daß der Heilige Synod seine Zustimmung der wunderbaren Übersetzung nicht vorenthält.“¹²²

Eine Woche später begann die Entscheidungsmühle des Synods sich in Bewegung zu setzen. Am 12. März 1905 schickte der Petersburger Metropolit eine Nachricht an den erwähnten podolischen Bischof Parfenij.¹²³ Dieser wurde gebeten, die Übersetzung von Moračevs'kyj nach ihrer sprachlichen Würde und Zulässigkeit zu prüfen. Bischof Parfenij antwortete bereits einen Monat später. Darin bat er um Anweisung, ob er die detaillierte Prüfung, jede Zeile mit dem Kirchenslavischen sowie mit den Übersetzungen ins Russische und ins Ukrainische (von Kuliš und Puljuj) zu vergleichen, zu Ende führen solle, was weitere ein bis zwei Monate erfordere, oder ob er sich mit dem Gutachten beeilen solle.¹²⁴ Vorab könne er bereits mitteilen, daß er der Meinung sei, die Arbeit sei „im Ganzen gut ausgeführt“. Es gebe im Manuskript noch einige Fehler, Auslassungen und manchmal Ausdrücke, die ungenau oder falsch den Gedanken übertrügen, aber das ändere nichts am Gesamteindruck. Zudem offenbarte Bischof Parfenij, daß er bereits eine Expertenkommission bestehend aus Geistlichen der Stadt Kamenec'-Podol'skij gebildet habe, die alle eine theologische Ausbildung an der Kiever Geistlichen Akademie genossen hätten und gut mit der ukrainischen Sprache vertraut seien. Die bislang geleistete Arbeit werde „jenen Personen erheblich die Arbeit erleichtern, welche die Übersetzungsherausgabe leiten werden“.¹²⁵

Damit war Bischof Parfenij weit über den ursprünglich erteilten Arbeitsauftrag des Synods hinausgegangen und erschwerte mit seinem Votum sowie seinen bereits geschaffenen Arbeitsstrukturen die noch denkbare Möglichkeit, daß Oberprokurator Po-bedonoscev sich mit seiner ablehnenden Haltung im Synod durchsetzen würde. Aus St. Petersburg erhielt Bischof Parfenij postwendend die Nachricht, er möge sein Gutachten so rasch wie möglich offiziell beim Synod einreichen. Am 3. Mai 1905 kam der podolische Hierarch dieser Bitte nach und schickte eine bereits tiefgehende erste sprachliche Analyse. Sein vorab schon verkündetes Urteil untermauerte er insbesondere mit dem Vergleich zu der in Galizien erschienenen Übersetzung von Kuliš und Puljuj. Demnach sei die Moračevs'kyj-Übersetzung in „reiner Sprache“ abgefaßt, „sie strotzt nicht (*ne izobiluet*) vor Ausdrücken und Wörtern, die wenig benutzt und konstruiert sind, von welchen die galizische Übersetzung von Kuliš viele hat“.¹²⁶ Bischof Parfenij suchte damit den alten Vorwurf zu entkräften, es handele sich bei der ukrainischen Hochsprache um ein Kunstprodukt, das polnisches und russisches Vokabular benutze. Dennoch müßten einige Passagen, so der Bischof, sorgfältig überarbeitet und

122 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 36. Der Brief stammt vom 5.3.1905.

123 Auf die Persönlichkeit des Geistlichen sowie sein bisheriges Wirken in der podolischen Eparchie wird an anderer Stelle eingegangen.

124 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 40.

125 Ebd.

126 L. 44.

korrigiert werden. Sein Vorschlag an den Synod wäre es daher, nach eingehender redaktioneller Überarbeitung die Übersetzung Moračevskyjs herauszugeben. Er selbst würde gerne die Arbeit übernehmen.

Eine Woche später war es soweit: Nach Anhörung der ausführlichen Argumentation des Akademie-Präsidenten vom Dezember des vergangenen Jahres sowie des entgegengesetzten Vorschlags des Oberprokurors vom Januar 1905 und schließlich des Berichts von Bischof Parfenij rang sich der Heilige Synod zur Zustimmung zum Druck der Moračevs'kyj-Übersetzung durch. Damit war der Weg für eine ukrainische Bibel endgültig frei – verbunden mit drei Auflagen: Die Redaktion wurde in die Hände des Bischofs Parfenij gelegt, den Druckauftrag erhielt die Moskauer Synodaltypographie und die ukrainische Übersetzung sollte auf jeder Seite parallel zum kirchenslavischen Text der Evangelien gedruckt werden.¹²⁷

b) Die ‚Eigentore‘ des Heiligen Synods

Alle drei Auflagen waren äußerst bedeutsam und sollten den Macht- und Autoritätsanspruch der Russisch-Orthodoxen Kirche in diesen kirchenpolitisch brisanten Fragen demonstrieren.¹²⁸ Nicht jede der Auflagen entfaltete jedoch ihre Wirkung in der beabsichtigten Richtung. *Die erste Auflage* enthielt vor allem eine Spitze gegen die Akademie der Wissenschaften. Von ihr waren seit 1863 kontinuierlich die liberal-wissenschaftlich motivierten Bemühungen ausgegangen, einer ukrainischen Bibel zum Erfolg zu verhelfen – der Synod hingegen hatte alles getan, um es zu verhindern, solange dies die hohe Politik verlangte. Zudem hatte Moračevs'kyjs Enkel die Übersetzung mit der Bedingung übergeben, daß sie von der Akademie herausgegeben werden solle. Dementsprechend hatte die Akademie sogleich nach der höchst kaiserlichen Billigung der Herausgabe einer ukrainischen Bibel vom Februar 1905 die Initiative ergriffen und ihr Korrespondentenmitglied in Kiev gebeten, eine wissenschaftliche Untersuchung der Qualität aller vorliegenden ukrainischen Übersetzungen anzufertigen. P.I. Žytec'kyj kam diesem Auftrag nach und lieferte einen Überblick über die Qualitäten der Übersetzungen von Moračevs'kyj, Kuliš und des Galiziers Lobodovs'kyj.¹²⁹ Auch er kam zu demselben Ergebnis wie seine Vorgänger und wie Bischof Parfenij, daß nämlich die Übersetzung Moračevs'kyjs gemessen an der Nähe zum Originaltext und am Wunsch nach Klar- und Reinheit der ukrainischen Sprache eindeutig die beste sei.¹³⁰

127 Die Entscheidung vom 10.5.1905 wurde am 19.5. offiziell zur Ausführung zugelassen. L. 46.

128 Die Auflagen entsprechen exakt den vier machtpolitischen Dimensionen, die Batalden für die Politik der Bibelübersetzung im Bereich der Russisch-Orthodoxen Kirche herausarbeitete. BATALDEN *Politics of Biblical Translation*, bes. 80.

129 Die Untersuchung erschien unter dem Titel „*O perevodach Evangelija na malorusskij Jazyk*“ [Zu den Übersetzungen des Evangeliums in die kleinrussische Sprache]. St. Peterburg 1906.

130 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 61.

Alle diese Vorleistungen schienen nun mit dem Beschluß des Synods, einem geistlichen Vertreter die Edition der ukrainischen Bibel anzuvertrauen, vergebliche Mühe gewesen zu sein. Der Akademie-Präsident protestierte umgehend und verwies in seinem Schreiben vom 1.7.1905 auf die Rechte, wenigstens an der Redaktion von der sprachlichen Seite her mitwirken zu dürfen.¹³¹ Oberprokurator Pobedonoscev entgegnete mit Häme, daß der Beschluß des Ministerkomitees, die Übersetzung nur mit dem Einverständnis des Heiligen Synods drucken zu lassen, im Kern bedeute, daß die Herausgabe und der Druck nur unter Beobachtung des Heiligen Synods erfolgen könne.¹³²

Institutionell also trug der Synod den Sieg davon, doch erwies sich dies aus russophiler Sicht als Trojanisches Pferd. Mit Bischof Parfenij wurde nicht irgendein Geistlicher für die – mittlerweile zur ehrenvollen Aufgabe avancierte – ukrainische Bibelredaktion ausgewählt. Der Hierarch bildete mit seiner Ukrainophilie eine Ausnahme unter den Hierarchen. Seitdem er auf den podolischen Bischofsstuhl versetzt worden war, hatte Bischof Parfenij seine Energie vor allem ukrainophilen Anliegen gewidmet. Nun entthob ihn nicht nur das Vertrauen des Synods – zumindest vorübergehend – der Zweifel an seiner Loyalität zur „großrussisch“ geprägten orthodoxen Kirche des Reiches, sondern verschaffte ihm zudem die Möglichkeit, ein bislang im Halbdunkeln gefördertes Netz ukrainophiler Geistlicher in offizielle Strukturen zu überführen und damit entscheidend zu stärken.¹³³ Die bereits von Bischof Parfenij im April 1905 gebildete Kommission bestand aus dem angesehenen, langjährigen Erforscher der podolischen Region, Erzpriester Ėvtym (Juchim) Sicyns'kyj, den Aufsehern verschiedener geistlicher Schulen in Kameneč'-Podol'skij, Erzpriester Kyrylo Tytovyč Styrankevyč¹³⁴ und Serhyj (Sergej) Mytrofanovyč Ivanyč'kyj, sowie den Lehrern an geistlichen Schulen der Stadt und am geistlichen Seminar Mykola Ivanovyč Byčkivs'kyj, Mychajlo Petrovyč Savkevyč und Afanij Zachariěvyč Neselovs'kyj.¹³⁵ Alle bis auf Byčkivs'kyj¹³⁶ waren eingessene Podolier, hatten zusammen mit Bischof Parfenij bereits seit 1904

131 L. 91 ob.

132 Ebd.

133 Über den Stimmungswechsel und enormen Auftrieb für Ukrainophile berichtet VIKTOR PRYCHOD'KO in seinen Erinnerungen „Pid Soncem Podillja“ [Unter der Sonne Podoliens]. Spohady [Erinnerungen]. München³ 1948, 130ff.

134 Erzpriester Styrankevyč übernahm wenig später die Leitung der Filiale der *Sojuz russkogo naroda* in der Stadt Kameneč'-Podol'skij. – Ein Deutungsversuch der ambivalenten Ausrichtung seines Engagements findet sich in Kap. IV.1.b.aa.

135 Vorwort von Parfenij in: Podolija, 9.11.1906, Nr. 251; PRYCHOD'KO Spohady, 133; VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 298; M. MOŠAK Četveroėvanhelii perekladu P. Moračevs'koho. Šljach do vydannja [Die vier Evangelien in der Übersetzung von P. Moračevs'kyj. Der Weg zur Veröffentlichung]. In: Kul'tura Podillja: istorija i sučasnist'. Chmel'nyckyj 1993, 111-113. – Indirekt war auch Serhyj Ėfremov, Verfechter einer unabhängigen Ukraine und einer der Gründer der Ukrainischen Radikalen Partei, an der Übersetzungskommission beteiligt – er arbeitete Erzpriester Sicyns'kyj insbesondere in der orthographischen Frage zu.

136 Byčkivs'kyj stammte aus Wolhynien und nahm in der Kommission die Rolle des Sekretärs ein. PRYCHOD'KO Spohady, 134.

durchgesetzt, daß an den geistlichen Schulen der Eparchie auf Ukrainisch unterrichtet wurde¹³⁷ und nutzten anschließend den Rückenwind der Zeit, um dem Heiligen Synod gar die Erlaubnis abzurufen, „kleinrussische Literatur“ und die „Geschichte Podoliens und der Ukraine“ als Pflichtfach in den letzten beiden Klassen am Podolischen Geistlichen Seminar einzuführen.¹³⁸

Darüber hinaus erlangte die Ernennung von Bischof Parfenij zum verantwortlichen Redakteur der ersten ukrainischen Bibel eine kaum zu überschätzende Bedeutung für ukrainophile Anliegen innerhalb der Geistlichkeit überhaupt. Unmittelbar nach dem Erscheinen der ersten Auflage des Matthäus-Evangeliums schrieb die Schriftstellerin und Ethnographin Olena Pčilka¹³⁹ in ihrer Rezension:

„Seine [Parfenijs] Mission kann man historisch nennen: aus seinen Händen, in seiner Redaktion erscheint jenes Buch der Heiligen Schrift, von dem jeder Ausdruck von unserem Volk mit Ehrfurcht gelesen werden wird; ganze Generationen werden mit diesem Buch ihren Geist und ihre Seele ausbilden, - auf der Suche nach der höchsten Wahrheit des Lebens werden sie sich in diesen Text vertiefen. (...) Ehre und Lob, großartiges Lob denen, die ihre Arbeit in eine solch wichtige Angelegenheit investiert haben.“¹⁴⁰

Ehrfurcht und Dankbarkeit verbanden sich fortan mit der Person von Bischof Parfenij.¹⁴¹ Sie hielten bis in die wirren Jahre nach den Revolutionen von 1917 an und gipfelten darin, daß man ihn zum Oberhaupt der neuen Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche (UAOK) zu wählen wünschte. Diese Verehrung hing auch damit zusammen, daß unter der höheren Geistlichkeit Würdenträger ukrainischer Herkunft an den Fingern einer Hand abzuzählen waren, Bischof Parfenij innerhalb der ukrainischen Eparchien für lange Zeit gar der einzige blieb. Zudem stammte der Hierarch aus dem Poltaver Land – der damals am dichtesten von Ukrainern besiedelten Region –, dessen Dialekt die moderne ukrainische Volkssprache entscheidend geprägt hatte, nachdem sie sich vom „Westrussischen“ (später: Weißrussischen) gelöst hatte. Ihm traute man intimste Kenntnisse der ukrainischen Literatursprache, Vertrautheit mit den

137 LOTOČ'KYJ Storinky Mynuloho, Bd. 1 (1932), 238-239; ARSEN L. ZINČENKO Blahovistja nacional'noho duchu. Ukraïns'ka Cerkva na Podilli v peršij tretyni XX stoletija [Die frohen Botschaften des nationalen Geistes. Die Ukrainische Kirche in Podolien im ersten Drittel des 20. Jh.]. Kiev 1993, 33.

138 RGIA f. 802, op. 10, 1907, d. 70. Der Synod gab am 31.8.07 seine Erlaubnis (L.5). Zu dieser konzentrierten Aktion von *Prosvita*, der Parfenij-Kommission und der podolischen Priesterschaft siehe Kap. IV.2.b.bb.2.

139 Olena Pčilka (1849-1930) entstammte einer Adelsfamilie mit kosakischem Hintergrund und war neben ihrer Tätigkeit als Schriftstellerin, Journalistin und Herausgeberin zweier ukrainischer Zeitschriften auch aktiv in der Frauenbewegung. Ihr Bruder war der bekannte Gelehrte, politische Publizist und ukrainische Aktivist Mychajlo M. Drahomanov (1841-1895), ihre Tochter Lesja Ukraïnka (1871-1913) ist eine bis heute bekannte ukrainische Dichterin und Dramatikerin.

140 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 64 u. 68ob. Ein leichter zu lesender Abdruck dieser detaillierten Rezension, die das erste Mal im Sommer 1906 in der Zeitung *Ridnyj kraj* (Heimatland) abgedruckt wurde, findet sich in der Zeitung *Podolija*, 9.11.1906, Nr. 251, S. 1-2.

141 PRYCHOD'KO Spohady, 135, 142-143. Auch die podolische Eparchie profitierte von dem Ansehen, das Bischof Parfenij durch seine ehrenvolle Arbeit innerhalb der gesamten ukrainischen Gesellschaft erwarb.

Schwierigkeiten der Orthographie, aber auch Nähe zur Sprache der Dorfbewohner zu, da er aus der Familie eines Dorfpriesters stammte.

Offenbar schlug sich Parfenijs Herkunft in der Redaktion der Moračevs'kyj-Übersetzung derart nieder, daß Pčilka zu dem Urteil kam, die Sprache habe einen deutlich ost-ukrainischen Einschlag erhalten und sei im Prinzip eine „völlig Poltavische Übersetzung“ geworden.¹⁴² Da den Gegenpol zum modernen Ostukrainischen der west-ukrainische Dialekt bildete, der in Galizien gesprochen wurde, mischten sich in die scheinbar rein linguistischen Fragen auch hochpolitische. Als besonders heikel galten dabei die orthographischen Fragen. In ihnen spiegelten sich die Identitätsdiskurse Russophiler und Ukrainophiler in Galizien wie in der Dnjepr-Ukraine wider. In Galizien hatte die Schreibweise bereits seit Mitte des 19. Jahrhunderts verraten können, welcher Identität der Autor sich stärker verbunden fühlte. Hier rang die Vorstellung der Ukrainophilen, die gesprochene Sprache organisch weiterzuentwickeln und mit einer phonetischen Schriftart zu verbinden, mit den Wünschen der Russophilen, entweder eine Sprachsynthese mit dem Russischen oder gar dessen Übernahme anzustreben. Als Verteidiger der „ethymologischen“ Orthographie kam es den Russophilen darauf an, Informationen über die Sprachgeschichte zu vermitteln und damit ostslavische Gemeinsamkeiten zu betonen. Zudem befürchtete man, die phonetische Schriftart könne orthographische Schranken zwischen dem Russischen und dem Ukrainischen aufbauen.¹⁴³ In der Dnjepr-Ukraine verbot das Emser Zirkular 1876 die bis dahin verwendete Rechtschreibung, die sogenannte „alte Kulišovka“. Kuliš hatte diese Schriftart in den sechziger Jahren verwendet, wonach ein „н“ das im Russischen übliche „в“ ersetzte und „і“ statt „и“ geschrieben wurde. Im Emser Zirkular verordnete der Zar, daß die als letztes noch erlaubten „kleinrussischen“ Ausgaben – Lieder, Märchen und Sprichwörter – fortan gänzlich die russische Rechtschreibung zu verwenden hätten.¹⁴⁴

Parfenijs Kommission setzte auch in dieser hochpolitischen Frage ein klar ukrainophiles Zeichen: Das Evangelium sollte so gedruckt werden wie das Original – und das hieß: nach der „alten Kulišovka“. In dieser Form wurde das Matthäus-Evangelium im Frühherbst 1905 der Moskauer Synodaldruckerei übergeben, als Parfenij Gerüchte erreichten, wonach die Regierung auch in der Rechtschreibung ukrainischen Belangen entgegenzukommen suchte. Daraufhin beschloß der Bischof Ende September, den Synod um Erlaubnis zu bitten, zur Klärung der orthographischen und philologischen Fragen die Übersetzung nun doch an die Akademie der Wissenschaften schicken zu dürfen. Bei der erwarteten Liberalisierung der Rechtschreibung ging es ihm darum,

142 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 64ob.

143 ANNA VERONIKA WENDLAND Die Rückkehr der Russophilen in die ukrainische Geschichte: Neue Aspekte der ukrainischen Nationsbildung in Galizien, 1848-1914. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), H.2, 178-199, hier 184.

144 *Vyvody Osobogo Soveščanija dlja presečenija ukrainofil'skoj propagandy posle ispravlenija v sootvetstvii s zamečanijami, sdelanymi Aleksandrom II 18 maja v g. Ėmz [Auszüge der Sonderkonferenz zur Unterbindung der ukrainophilen Propaganda nach der Korrektur in Übereinstimmung mit den Anmerkungen, die Alexander II. am 18. Mai in der Stadt Ems machte].* Abgedruckt in MILLER „Ukrainskij vopros“ 242-244, hier 242.

die erste Bibelübersetzung zum Standard für die Orthographie künftiger ukrainischer Publikationen werden zu lassen und diese Einheitlichkeit „durch eine kompetente Einrichtung“ herzustellen:¹⁴⁵

„Bislang gibt es nicht zwei kleinrussische Bücher, die in einheitlichen orthographischen Zeichen gedruckt wären. (...) Die Orthographie des Evangeliums muß zum Muster werden.“¹⁴⁶

Der Synod willigte ein. Damit wurde die Akademie der Wissenschaften zum großen Ärger von Oberprokuror Pobedonoscev doch noch an der Herausgabe der ukrainischen Evangelien beteiligt. Zwar versuchte der Oberprokuror noch Bischof Parfenij vor der „außerordentlichen Gefahr“ zu warnen, die bestünde, wenn die Akademie eingeschaltet werde. So werde die Akademie angeblich versuchen, die Editionsarbeit allein an sich zu ziehen, und werde die Evangelien auf eigene Faust veröffentlichen.¹⁴⁷ Doch Bischof Parfenij ließ sich von dieser Warnung wenig beeindrucken. Zu offensichtlich waren die tieferen Gründe für Pobedonoscevs Haltung, der jetzt, wo die Veröffentlichung als solche nicht mehr aufzuhalten war, sie mit möglichst vielen sprachlichen Ungenauigkeiten versehen wissen wollte. Auf diese Weise hätte belegt werden können, daß das Ukrainische für anspruchsvolle Inhalte prinzipiell ungeeignet sei, und die ganze Bibeledition hätte zumindest nachträglich in Frage gestellt werden können.

Die Akademie der Wissenschaften hingegen nahm ihre Einschaltung mit Genugtuung auf und bildete umgehend eine Übersetzungskommission, die allerdings aufgrund des Oktoberstreiks erst im November 1905 das erste Mal zusammentreten konnte.¹⁴⁸ Unter Leitung des bereits erwähnten regierungskritischen Akademie-Mitglieds Aleksej Šachmatov sowie seines Kollegen Fedor Korš¹⁴⁹ arbeiteten fortan Wissenschaftler der ukrainischen Kolonie in St. Petersburg (F.K. Vovk, O.T. Lotoc'kyj, Erzpriester A.K. Padalka, O.O. Rusov, P.M. Saladylov, M.A. Slavins'kyj und P.Ja. Stebnyc'kyj) einträchtig mit den Wissenschaftlern der Akademie zusammen und bezogen auch wichtige Hinweise der in Kiev ansässigen Gelehrten aus dem Poltaver Land, Pavlo Žytec'kyj und Orest Levyc'kyj, mit ein.¹⁵⁰

Die Akademie-Kommission kam zu dem Ergebnis, daß sich aufgrund der neuen Freiheit in Kürze auch im Rußländischen Reich die phonetische Rechtschreibung ausbreiten werde, welche Ukrainophile seit Mitte der neunziger Jahre mit staatlicher Hilfe in Galizien hatten durchsetzen können. Man änderte nach dieser als „neue vollendete

145 RGIA, f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 56f.

146 Rossijskij Gosudarstvennyj Archiv davnich aktov f. 1184, op. 3, č. 3 (1905), d. 15, L. 22: Lyst epyskopa Parfenija (Levyc'koho) do Kerujučoho MCD (23. veresnja 1905 roku) [Brief des Bischofs Parfenij (Levyc'kyj) an den Leiter der Moskauer Synodaltypographie (23. September 1905)]. Hier zitiert nach STARODUB Vydannja, Fn. 30.

147 STARODUB Vydannja, Fn. 32 u.34.

148 Podolija, 25.6.1906, Nr. 141, S. 2.

149 Zum Hintergrund der ukrainophilen Einstellung des bedeutenden russischen Philologen Korš AN-DRIEWSKY The politics, 49-51.

150 VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 298. LOTOC'KYJ Storinky mynuloho, Bd. 2, 397.

Kulišovka“ bezeichneten Schreibweise die Evangeliums-Übersetzung und fügte auch den in Galizien üblich gewordenen, ‚rein ukrainischen‘ Buchstaben „ї“ ein. Die Ausgaben der Lemberger Wissenschaftlichen Ševčenko-Gesellschaft (*Naukove Tovarystvo Imeni T. Ševčenko*) dienten ebenso als Vorlage wie galizische Schulbücher. Erneut zeigte sich damit, wie stark west- und ostukrainische Entwicklungen trotz der staatlichen Teilung miteinander verflochten waren.

Doch als die Korrekturen Ende Dezember nach der „neuen vollendeten ‚Kulišovka‘“ abgeschlossen waren, erschienen bereits einige periodische ukrainische Ausgaben, die sich ohne Verwendung des Buchstabens „ї“ an die „alte Kulišovka“ hielten. Eine Überprüfung der komplizierten sprachlichen Regeln für die Frage, wann ein „ї“ zu gebrauchen sei, ließ die Kommissionsmitglieder der Akademie von ihrer früheren Entscheidung abkommen und brachte sie dazu, das Evangelium in der „vereinfachten neuen Kulišovka“ – das hieß vor allem unter Auslassung des Buchstabens „ї“ – drucken zu lassen.¹⁵¹ Hintergrund dieses Hin und Her war vor allem die Sorge, den richtungweisenden Charakter einer Bibelübersetzung für die ukrainische Schriftsprache zu verfehlen, nachdem die Mehrheit der ukrainischen Publikationen bereits eine andere Richtung eingeschlagen hatte.¹⁵² Diese Umstände zeigten einmal mehr, welche Bedeutung noch Anfang des 20. Jahrhunderts der Bibelübersetzung zur Standardisierung der Sprache beigemessen wurde. Die Einschaltung der Akademie der Wissenschaften, die der Oberprokurator am Ende hatte hinnehmen müssen, hatte diese Bedeutung nur noch gesteigert. Im Ergebnis jedenfalls ließen die orthographischen Fragen den Drucktermin immer wieder nach hinten rücken, so daß erst im Juni 1906 das erste Evangelium erscheinen konnte.¹⁵³

Noch lange bevor Zahlen vom reißenden Absatz des Matthäus-Evangeliums in der ukrainischen Sprache die Runde machten, begannen verschiedene Seiten zu wittern, welch wirtschaftlicher Reiz von der Angelegenheit ausging: Auf der einen Seite meldeten sich im Laufe des Jahres 1905 verschiedene Verleger in der Dnjepr-Ukraine zu Wort, welche um die Übertragung der Publikationsrechte an der Moračevs'kyj-Übersetzung warben.¹⁵⁴ Auf der anderen Seite wandte sich im Dezember 1905 Moračevs'kyjs Schwiegersohn Aleksej Ivanovič Kobeljac'kyj an den Vize-Präsidenten der Akademie der Wissenschaften, Petr Vasil'evič Nikitin, und bat

151 Podolija, 25.6.1906, Nr. 141, S. 2.

152 Allgemein zu den recht wilden linguistischen Diskussionen Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts in der Ukraine PAUL N. WEXLER *Purism and Language: A Study in Modern Ukrainian and Belorussian Nationalism (1840-1967)*. Bloomington 1974, 39-78.

153 In der ukrainischen Zeitschrift *Ridnyj kraj* spottete man bereits über die angeblich endlose Zeit, welche für die Prüfungen und Korrekturen der einzelnen Abschnitte des Matthäus-Evangeliums benötigt würde: „Wenn diese Angelegenheit weiterhin derart schnell voranschreitet, dann werden entweder unsere Kinder oder unsere Enkel in der Lage sein, die Heilige Schrift in der eigenen Sprache zu lesen“. *Ridnyj Kraj* 1906, Nr. 4 (Übersicht „Z žyttja na Ukraïni“).

154 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 90ob.

diesen eindringlich, sich für eine materielle Anerkennung der Erben des Übersetzers durch den Synod stark zu machen.¹⁵⁵

An dieser Stelle kommt nun *die zweite Auflage* ins Spiel, die der Heilige Synod an seine Genehmigung der Moračevs'kyj-Übersetzung gekoppelt hatte: Der Druckauftrag mußte an die Moskauer Synodaltypographie vergeben werden. Diese Auflage erwies sich aus Sicht des Synods als weitaus vorteilhafter als die Bedingung, die Redaktion der Übersetzung nicht der Akademie, sondern einem Würdenträger aus den eigenen Reihen zu überlassen. Denn mit der Festlegung des Druckauftrags an die eigene Typographie konnte der Synod die Einnahmen aus dem Verkauf der ukrainischen Evangelien für sich verbuchen.

Doch auch dieses Vorgehen des Synods blieb nicht ohne Rückschläge. Schon der Akademie-Vizepräsident Nikitin bedeutete dem Schwiegersohn von Moračevs'kyj in seinem Antwortschreiben vom 11. Januar 1906, daß die Frage eines Anrechts der Erben an den Einnahmen des geistigen Eigentums von Moračevs'kyj höchst problematisch sei, da der Synod weder von der Akademie noch vom ehemaligen Eigentümer des Manuskripts zum Druck ermächtigt worden sei.¹⁵⁶ Zwar konnte sich der Synod auf den vom Zaren gebilligten Beschluß des Ministerkomitees berufen, wonach die Moračevs'kyj-Übersetzung nur mit Zustimmung des Synods erfolgen durfte; und der Synod hatte seinerseits die Zustimmung daran gekoppelt, daß der Druck durch die eigene Druckerei zu erfolgen habe. Doch als 1914 der Testamentvollstrecker I.I. Bibikov im Namen der Moračevs'kyj-Erbengemeinschaft beim Synod eine finanzielle Beteiligung einklagte, zeigten die internen Vermerke der Rechtsberater des Oberprokurors, daß man sich auf unsicherem Terrain wußte.¹⁵⁷ Offenbar verhinderten jedoch der Krieg und die Umwälzungen des Jahres 1917 eine Auszahlung an die Erben sowie die Erfüllung ihres Wunsches, ein „die Jahrhunderte überdauerndes Gedächtnis für den Übersetzer der Heiligen Schrift Moračevs'kyj mittels eines bescheidenen Denkmals an seinem Grab“ zu schaffen.¹⁵⁸ Daß der Synod der Russisch-Orthodoxen Kirche an einem solchen Gedächtnis für einen ukrainischen Störenfried nicht sonderlich interessiert war, konnte angesichts seiner widerwilligen Rolle bei der Aufhebung des Verbots 1905 nicht verwundern. Doch auch in der ukrainophilen Öffentlichkeit schien keiner eine Würdigung des anerkannt besten Übersetzers der Evangelien anzustreben: Moračevs'kyj war weitgehend vergessen, Erzbischof Parfenij (Levyc'kyj) an seine Stelle getreten.

Die dritte Auflage, wonach die ukrainische Übersetzung auf jeder Seite parallel mit dem kirchenslavischen Text der Evangelien erscheinen mußte, ließ sich zwar nicht

155 L. 90.

156 L. 91.

157 Siehe das Schreiben der Rechtsberater vom 17.2.1916 an die Haushaltsabteilung des Synods, die Antwort des Leiters der Moskauer Synodaldruckerei vom 23.6.1916 sowie der Verweis von Kobeljac'kyj auf die Eingeständnisse des Oberprokurors Fürst Obolenskij, mit den geistigen Rechten nicht korrekt umgegangen zu sein. L. 77ff.

158 L. 86ob.

lange halten, zeigte aber nach wie vor das Bemühen der obersten Kirchenleitung, die Bindung des Ukrainischen an die gemeinsame Sprache der ostslavischen Sakralgemeinschaft sichtbar werden zu lassen. Dieses Bemühen hatte einige Jahrzehnte zuvor in gleicher Weise auch der kirchenslavischen Rückkoppelung des Russischen gegolten. Anders als im russischen Fall aber blieb im ukrainischen Fall die Frage, ob das Ukrainische überhaupt mit sakralem Inhalt verbunden werden dürfe, weiterhin ein Thema des öffentlichen Streits zwischen dem russophilen und ukrainophilen Lager. Trotz des großen Durchbruchs von 1905/06 war der Kampf um den Status des Ukrainischen noch nicht zu Ende gefochten, die politische Symbolik einer ukrainischen Bibel zu offensichtlich und sie selbst daher weiterhin ein Kampfobjekt.

Mit dem Rückenwind der allmählich eintretenden politischen Reaktion unterlegte ein Herr Djukov im März 1907 seine Rezension der Evangeliums-Übersetzung mit Vorwürfen, wonach die Veröffentlichung des Matthäus-Evangeliums in der „kleinrussischen“ Sprache als Waffe der „ukrainischen Propaganda“ (*politikanstva*) eingesetzt werde:

„Von einer solchen Übersetzung kann man keinen Nutzen, sondern bloß Verwirrung und Versuchung für die christliche und religiös eingestellte Seele eines Kleinrussen erwarten.“¹⁵⁹

In seiner wütenden Antwort erbitterte sich der Priester mit dem Kürzel I. Ch-ij über „diese Unterstellungen“, die keinerlei Fakten auf ihrer Seite hätten – „weder im Zustand der Massen des ukrainischen Volkes, noch in den Träumen und Handlungen der agierenden, nicht besonders zahlreichen, ukrainischen Politiker“. Wenn zudem Djukovs Argumentation zuträfe, müsse nicht nur die ukrainische Übersetzung, sondern auch die aller anderen Völker als „*politikanstvo*“ bezeichnet werden, mehr noch, als „Waffe“ der Andersgläubigen, des Sektentums und allerlei mystisch-rationalistischer Verirrungen. *Sein* Eintreten für das ukrainische Evangelium begründete der Priester damit, daß es der Bildung des mehrere Millionen großen ukrainischen Volkes in der ihm eigenen teuren ukrainischen Sprache diene. Zudem legte er Wert darauf, „die Würde und Ehre des guten Namens der Übersetzer“ zu verteidigen, die nicht einer dem Volke fremden „und wohl nur in der Phantasie des Kritikers existierenden ‚Russophobie‘ und separatistischen Bestrebungen dienen“.¹⁶⁰

Die Betroffenheit des Priesters darüber, der ‚Russophobie‘ und des Separatismus bezichtigt zu werden, war charakteristisch für die meisten ukrainophil Gesinnten. Der Verratsvorwurf, der sein Spiegelbild im Verratsvorwurf gegenüber den Russophilen im österreichischen Galizien hatte,¹⁶¹ erschwerte es, massenwirksam eine positiv konnotierte ukrainische Identität zu stiften. Dabei machten radikale Ukrainer, die weitreichende politische Forderungen stellten, zu Beginn des 20. Jahrhunderts nur einen

¹⁵⁹ Missionerskoe Obozrenie [Missionsrundschau] 1907, Nr. 3, 350-363. Siehe auch Podolija, 6.5.1907, Nr. 103, S. 2-3 und Nr. 104 vom 8.5.1907, S. 2.

¹⁶⁰ Podolija, 8.6.1907, Nr. 104, S. 2.

¹⁶¹ Siehe zu den galizischen Russophilen WENDLAND Die Rückkehr der Russophilen, bes. 189f.

marginalen Teil unter den Ukrainophilen aus; die meisten von ihnen wollten kulturelle Selbständigkeit mit politischer Treue zum Imperium verbinden. Doch das Problem – wie weiter oben ausgeführt – bestand gerade darin, daß scheinbar rein kulturelle Fragen wie die der ukrainischen Bibelübersetzung gleichzeitig eine eminent politische Bedeutung besaßen.¹⁶² Daß diese Bedeutung nicht von allen Befürwortern einer ukrainischen Bibelausgabe von Anfang an erkannt bzw. sogar bewußt angestrebt wurde, bedeutete keineswegs, daß man ihnen die politischen Absichten nicht unterstellte. Entscheidend war in den Augen der Russophilen und der Regierung das Gefahrenpotential, das auch ein nur auf kulturelle Selbständigkeit angelegtes Wirken der Ukrainophilen für das Projekt der Großen-Russischen-Nation besaß. So lag der Argumentation Annenkovs zugunsten eines Verbots der ukrainischen Bibel von 1863 gerade explizit die *mögliche* Entwicklung einer ukrainischen Selbständigkeit in der Zukunft zugrunde.

Weniger explizit, nur in schlichterem Gewande, war in der Vergangenheit dieselbe Sorge zum Ausdruck gekommen, als es darum ging, dem Ukrainischen die *dignitas* und *norma* abzusprechen. Obwohl mit dem Druck der Bibelübersetzung der entscheidende Sprung vom Dialekt zur Hochsprache erreicht worden war, versuchten russophile Kräfte durch die Unterstützung der politischen Reaktion in den nachrevolutionären Stolypin-Jahren, diesen Erfolg zurückzuschrauben. Als die von der ukrainischen Kolonie in St. Petersburg getragene „Wohltätige Gesellschaft zur Herausgabe allgemein nützlicher und günstiger Bücher“ um die Erlaubnis dreier geistlicher Texte in ukrainischer Sprache bat, kehrte Bischof Platon Amutskij Ende 1909 zu den alten Argumenten gegen das Ukrainische zurück und setzte ein Verbot der Bücher durch, obwohl ein Professor der Akademie der Wissenschaften die Texte ausdrücklich für druckwürdig befunden hatte. Bischof Amutskijs Begründung erweckt den Eindruck, als habe es die große Wende in der Sprachpolitik des Reiches gegenüber dem Ukrainischen nie gegeben: Es sei unmöglich, so Amutskij, die ukrainische Sprache in Aufsätzen religiösen Inhalts zu verwenden, zudem hätten sich die „Kleinrussen“ an das Kirchenslavisch gewöhnt und verstünden Russisch. „Mutig kann man sagen, daß von diesen ‚Aufsätzen‘ niemandem irgendein Nutzen zukommen wird.“¹⁶³ In ähnlicher Weise reagierte der Heilige Synod, als der Präsident der Akademie der Wissenschaften sich 1907 an den Oberprokurator Sabler gewandt hatte, um als nächstes die von Moračevs'kyj übersetzte Apostelgeschichte in ukrainischer Sprache bearbeiten und drucken zu lassen. Zur großen Enttäuschung der ukrainischen Kolonie in St. Petersburg konnte sich zu diesem Zeitpunkt auch Bischof Parfenij nicht mehr gegen die gewandelte herrschende Meinung im Synod durchsetzen. Das Anliegen hatte damit jede Chance auf Realisierung verloren.¹⁶⁴

162 Zur politischen Kodierung aller kulturellen Fragen in der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine siehe SERHY YEKELCHYK *The Nation's Clothes: Constructing a Ukrainian High Culture in the Russian Empire, 1860-1900*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), 230-239.

163 RGIA f. 796, op. 190, ž. 2, VI. otd., 1 stol, 1909, d. 40, L. 2f.

164 Die Interpretation, Bischof Parfenij habe „der Mut verlassen“, trifft hingegen nicht zu. Zu dieser Ein-

Die Ausführungen haben mithin deutlich gemacht, daß es sich bei den Jahren 1904-1906 um eine Phase außergewöhnlicher Toleranz mit bis dahin ungekanntem Aktionsradius für ukrainophile Vorstellungen gehandelt hatte, welche jedoch in dieser kurzen Zeit weder in der Gesellschaft noch unter den geistlichen Würdenträgern breitenwirksam die alten russophilen Konzepte und Denkmuster hatten ersetzen können.¹⁶⁵ Vielmehr stellt sich rückblickend die Frage, wie dieser erstaunliche Durchbruch überhaupt hatte erreicht werden können. Diese Frage knüpft an die zu Beginn des Kapitels geäußerte übergeordnete Leitfrage an, ob es eher die Stärke der ukrainophilen Gesellschaft oder die Schwäche des rußländischen Staates war, welche die Entwicklung des „Kleinrussischen“ zu einer mit dem Russischen konkurrierenden ukrainischen Hochsprache zum Erfolg führte.

Nimmt man die Durchsetzung des Drucks der ukrainischen Bibel zum Maßstab, so spielten sowohl ukrainische Kräfte als auch staatliche Zugeständnisse eine entscheidende Rolle. Die gesamtgesellschaftlichen Spannungen machten das Nachgeben der Regierung zwar erst möglich, doch hatten ukrainophile Kräfte zuvor das Fundament gelegt, um in der entscheidenden Phase ihr Interesse durchsetzen zu können. Die Rezensentin des Matthäus-Evangeliums Olena Pčilka bekräftigte diese ambivalente Einschätzung in ihrer Reflexion ein Jahr nach dem Beschluß des Ministerkomitees:

„Wie lange haben die Anhänger des ukrainischen Wortes darauf [auf die Erlaubnis der Herausgabe der Heiligen Schrift in ukrainischer Übersetzung] gewartet! Wie häufig haben sie es gefordert, geschrieben, Bittschriften eingereicht..., – jetzt ist es schwierig zu erraten, ob diese Unterstützungen tatsächlich irgendetwas geholfen haben oder ob dies bereits die Woge der letzten Zeit ist, die den Schatz, den man uns solange nicht gab, in Gottes Welt hinausgetragen hat.“¹⁶⁶

schätzung kamen LOTOC'KYJ Storinky Mynuloho, Bd. 2, 398-399; VLASOV'S'KYJ Narys istorii, Bd. III, 299; ZINČENKO Blahovistja, 35. – Siehe die jüngst veröffentlichten, aufschlußreichen Briefe Bischof Parfenijs an Orest Levyc'kyj und Ėlysej Trehubov sowie die Einführung zu ihnen von ANDRIJ STARODUB Lysty ėpyskopa Parfenija (Levyc'koho) do Oresta Levyc'koho ta Ėlyseja Trehubova jak džerelo do vyvčennja istorii vydannja Ukraïns'koho perekladu Ėvanhelija [Briefe des Bischofs Parfenij (Levyc'kyj) an Orest Levyc'kyj und Elysej Trehubov als Quelle zur Beleuchtung der Veröffentlichungsgeschichte der ukrainischen Evangeliumsübersetzung]. In: Archeohrafičnyj ščoričnyk 7/8. Hg. v. P. Sochan'. Kiev 2002, 435-468. – In einem Brief vom 26.3.1909 an Trehubov schrieb Bischof Parfenij: „(...)und in den höchsten Kreisen gelte ich als Ukrainophiler, was mich nicht im geringsten stört; im Gegenteil, ich bin stolz auf eine solche Bezeichnung und wünschte, ein solcher tatsächlich zu sein.“ STARODUB Lysty, Nr. 15. – In der Zwischenkriegszeit wurde Moračev's'kyjs Übersetzung der Psalme ins Ukrainische in Warschau gedruckt und bei Liturgien verwendet. Erneute Veröffentlichungen der von ihm übersetzten Psalmen erfolgten 1948 in Kanada und 1966 in den USA. Sie werden auch heute noch von der Ukrainischen Orthodoxen Kirche in der Diaspora bei Liturgien benutzt. KO-ROVYTSKY Morachevsky, Pylyp. In: Encyclopedia of Ukraine, 457.

165 Trotz der Erlaubnis, die ukrainische Bibel zu drucken, wurde das umfassende Verbot des gedruckten ukrainischen Wortes von 1876 und 1881 offiziell nicht aufgehoben. Siehe dazu ausführlich ANDRIEWSKY The politics, 78-109. Eine Ausnahme in der Verbreitung ukrainophilen Denkens innerhalb geistlicher Kreise mag Podolien bilden. Vgl. z.B. den Bericht über den Kongreß der podolischen Priesterschaft sowie über die kurz darauf stattfindende Feier. PRYCHOD'KO Spohady, 140f.

166 Podolija, 9.11.1906, Nr. 251, S. 1.

Eindimensional läßt sich die Frage sicher nicht klären. Allerdings weist die für den Erfolg der Sache führende Rolle der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, deren Interesse in diesem Fall mit denen der Ukrainophilen zusammenfiel, sowie die einlenkende Rolle des liberalen Innenministers Svjatopolk-Mirskij einerseits und das Synod-Verhalten andererseits auf die fehlende Kohärenz der imperialen Institutionen und damit auf ein entscheidendes Defizit der Reichsregierung in den letzten Jahrzehnten ihres Bestehens hin.¹⁶⁷ Freilich wäre das Vorgehen der Akademie nutzlos gewesen, hätte es nicht bis in die höchsten Ränge geistlicher Würdenträger in den ukrainischen Eparchien Vertreter gegeben, die für eine ukrainische Hochsprache kämpften.

Hinzu kam das überragende Interesse der Bevölkerung. Nicht nur die Bittschriften aus allen Teilen der Ukraine belegen das Begehren, die Bibel in der Muttersprache lesen zu dürfen.¹⁶⁸ Auch die Absatzzahlen des ersten fertig gestellten Evangeliums sprechen eine deutliche Sprache: Während die Synodaltypographie zunächst nur von einem geringen bis mittelmäßigen Interesse ausging und im Juni 1906 5.000 Exemplare des Matthäus-Evangelium drucken ließ, belehrte sie der Ansturm der Käufer eines Besseren. Im Oktober legte sie mit 10.000 Exemplaren nach, zwei Monate später wurde mit 20.000 Exemplaren bereits die dritte Auflage notwendig. Im Februar 1907 erfolgte der vierte Druck mit erneut 20.000 Stück.¹⁶⁹ Insgesamt wurden rund 85.000 Evangelien für den direkten Verkauf gedruckt, weitere 92.000 Exemplare gingen an die Britische Bibelgesellschaft, die sich zunehmend als der Hauptförderer der Übersetzung erwies. Diese Ausgabe erfolgte in Zivilschrift und ohne den auf jeder Seite parallel gesetzten kirchenslavischen Text.¹⁷⁰

Das Interesse der Bevölkerung an der ukrainischen Evangeliumsausgabe bedeutete freilich noch nicht, daß der Durchbruch in der Anerkennung der ukrainischen Sprache in das Bewußtsein der Massen eingedrungen war. Erst allmählich – insbesondere in Verbindung mit der steigenden Alphabetisierung – verankerte sich in breiteren Kreisen die Wirkung des ukrainischen Bibeldrucks. Der Absolvent der Kiever Geistlichen Akademie Oleksandr Lotoc'kyj schrieb in einem Brief an das Mitglied der podolischen Übersetzungskommission Ėvtym Sicyns'kyj kurz nach Erscheinen des Matthäus-Evangeliums:

167 Vgl. MILLER „Ukrainskij vopros“, bes. Kap. 7 u. 13.

168 Besonders rührend wirkt das Vorgehen einiger Bauern entlegener podolischer Dörfer, die der Akademie der Wissenschaften nach der Veröffentlichung mit einem Dankeschreiben zeigen wollten, daß nicht nur die Intelligenz, sondern auch das einfache Volk sehr glücklich über die Heilige Schrift in ukrainischer Sprache sei, und daß es der Akademie für ihr unermüdliches Eintreten für die Bibelübersetzung Dank aussprechen wolle. PRYCHOD'KO Spohady, 137.

169 Damit lagen die Absatzzahlen des Matthäus-Evangelium als desjenigen, das als erstes von Parfenij und der Akademie bearbeitet worden war und dementsprechend den ersten Bedarf stillen konnte, über den nachfolgenden Evangelien. Letztere erschienen in kurzen Abständen ab April 1907, erreichten aber in der zweisprachigen Version (Ukrainisch-Kirchenslavisch) keine weitere Auflage. – Zu einer kritischen Bewertung der Absatzzahlen kommt STARODUB Vydannja, 322ff.

170 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 77ob-78. – Zu den Einzelheiten des Drucks und der Rolle der Britischen Bibelgesellschaft STARODUB Vydannja, 319-344.

„Dieses Büchlein bildet eine Epoche sowohl in unserem Schrifttum als auch in der Nationalisierung unseres Landes. Solange ein Volk die Heilige Schrift nicht in seiner Sprache hat, solange kann sein Nationalbewußtsein nicht Fuß fassen.“¹⁷¹

Die bereits zitierte Rezensentin Pčilka kleidete die Wirkung der ukrainischen Evangeliumsausgabe in das Bild der erlösenden Auferstehung:

„Das [von Bischof Parfenij bearbeitete] verständliche und zur Lektüre geeignete Buch, die Grundlage des christlichen Glaubens, dient nicht nur denen, welche sich ihm mit warmem Glauben oder mit den Ansprüchen eines gesunden Menschenverstandes zuwenden, es führt darüber hinaus unser *erniedrigtes* heimatliches Wort zu großer Ehre: *Das Ukrainische Wort wird sich [nun] aus der Verschüttung und Vernachlässigung gar vor denen erheben (vstanet ono)*, die ihm bis dahin noch nichts zugetraut, die noch nicht an seine Würde und an seinen Reichtum geglaubt hatten.“¹⁷²

Einen bedeutenden Schritt in diese Richtung ließ der Heilige Synod zu, als er im Frühjahr 1907 den Druck einer sogenannten Osterausgabe des Johannes-Evangeliums in ukrainischer Sprache erlaubte.¹⁷³ Nach alter Tradition wurden an den Osterfeiertagen immer die ersten Verse aus dem Johannesevangelium in verschiedenen Sprachen verlesen. Hierfür gab es bereits eine Extraausgabe des ‚Osterevangeliums‘ mit den Texten in Griechisch, Latein, Kirchenslavisch, Russisch, Serbisch, Tschechisch und Polnisch. Ukrainisch war aus naheliegenden Gründen bislang nicht dabei, seine Verwendung für Predigten bei höheren Anlässen galt nach wie vor als Tabu. In der Bibelkommission von Bischof Parfenij aber war nun der kühne Gedanke aufgetaucht, dem Volk und den Dorfpriestern das Ukrainische nicht nur als Lektüre in Form der jetzt gedruckten Evangelien, sondern auch für den feierlichen Gebrauch *in* der Kirche nahezubringen. Mit der ukrainischen Ausgabe des Johannesevangeliums für das Osterfest im Jahr 1907 sollte dafür der Präzedenzfall geschaffen werden. Zwar hatte der Synod nur eine Einzelausgabe des Osterevangeliums in ukrainischer Sprache zugelassen und mithin nicht erlaubt, die vielsprachige Sonderausgabe um das Ukrainische zu erweitern und diese Sprache damit gleichberechtigt neben die anderen ‚alten‘ und ‚neuen‘ Sprachen zu stellen.¹⁷⁴ Doch nutzte Bischof Parfenij die frisch gedruckten Verse in ukrainischer Sprache, um sie während der Liturgie der Osterfeier, dem höchsten orthodoxen Fest, in der Hauptkathedrale von Kameneč'-Podol'skij zu verlesen.¹⁷⁵

171 Kam'janec'-Podil's'kyj mis'kyj deržavnyj archiv f. 3333, op. 1, spr. 18, ark. 51: Lyst Oleksandra Lotoc'koho do Juchyma Sicyns'koho (28 veresnja 1906 roku). Hier zitiert nach STARODUB Vydannja, Fn. 6.

172 RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 68ob. Der kursive Satz (kursiv von R.V.) soll auf die aus dem sakralen Bereich entlehnten Begrifflichkeiten hinweisen („erniedrigt“, „Verschüttung“ und „sich erheben“ in Analogie zur Auferstehung Christi).

173 Johannes 20-21 beschreibt die Auferstehung von Jesus Christus.

174 STARODUB Vydannja, 332ff.

175 Podolija, 27.4.1907, Nr. 91 S. 3 (siehe auch Nr. 95, S. 2). PRYCHOD'KO Spohady, 136; bei ZINČENKO ist der Vorgang für das Jahr 1908 bezeugt. ZINČENKO Vyzvoljtytsja Viroju, 86.

Der Bischof, der nach dem Gottesdienst diesen Tag als den schönsten seines Lebens bezeichnete,¹⁷⁶ fand für sein Vorgehen in der podolischen Eparchie rasch Nachahmer. In Kürze wurden ukrainische Evangeliumstexte auch in anderen Kirchen der Eparchie gelesen und erlangten nicht zuletzt für Predigten der Dorfpfarrer eine große Bedeutung.¹⁷⁷ Damit vollzog sich im innersten religiösen Bereich das von der Russisch-Orthodoxen Kirche so lange befürchtete Aufbrechen der russisch dominierten ostslawischen Sakralgemeinschaft, die ihren Ursprung in den Tagen der Kiever Rus' hatte. Das Kirchenslawische als ihre wichtigste Klammer war von der profanen Sprache der nicht-dominanten Ethnie selbst im Gottesdienst – wenn auch bislang nur in den Anfängen – ersetzt worden. Zwar änderte sich das politische Klima alsbald wieder: Der Heilige Synod setzte seine personalpolitischen Hebel in Bewegung und ließ zur großen Verzweiflung der podolischen Eparchie Bischof Parfenij im Frühjahr 1908 für sein ukrainophiles Verhalten in die russische Provinz Tula strafversetzen.¹⁷⁸ Doch der Weg zur Forderung nach weitergehenden ukrainischen Kirchenstrukturen konnte nun nicht mehr lang sein. Nicht zufällig sollte die Forderung nach dem Ukrainischen in allen Gottesdiensten der Dnjepr-Ukraine zum Kern des Programms gehören, dem sich die große ukrainophile Bewegung nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches im Februar 1917 verschrieb.¹⁷⁹

c) Zusammenfassung

Anfang des 20. Jahrhunderts kam in die Angelegenheit einer ukrainischen Bibelübersetzung neue Bewegung. Vertreter der Akademie der Wissenschaften fühlten auf Bitten von Moračevs'kyjs Enkel erneut in Regierungskreisen vor. Die Reaktion blieb zwar weiterhin ablehnend, doch ließen sich erste Debatten in Zeitungen zum Thema eines ukrainischen Bibeldrucks nicht mehr verhindern – zu sehr hatte sich die Presse mittlerweile von Maulkorb-Vorgaben der Regierung befreit.

176 D. BURKO *Ukrains'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva – vične džerelo žyttja* [Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche – ewige Quelle des Lebens]. St. Bound Brook 1988, 283/284. Hier zitiert nach ZINČENKO *Blahovistja*, 34.

177 Zum Aufleben ukrainischer Predigten und der Veröffentlichung zweier Sammlungen derselben siehe PRYCHOD'KO *Spohady*, 139 und VASYL' HARBA *Na zolotij Nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii, 1797-1919. Istoryčna monohrafija ta spohady sučasnykiv* [Auf dem goldenen Boden Podoliens. Das Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation, 1797-1919. Eine historische Monographie und Erinnerungen der Zeitgenossen]. Clifton 1970, 65. – Viele Gemeindepastoren nutzten die ukrainischen biblischen Texte zudem für Katechismus-Gespräche sowohl mit Kindern als auch mit Erwachsenen. *Podolija*, 27.6.1908, Nr. 76, S. 3; und *Podolija*, 27.4.1907, Nr. 91, S. 3.

178 Die Bestätigung des Zaren zur Versetzung Parfenijs vom 20.2.1908 in RGIA f. 796, op. 445, d. 518. Zum schweren Abschied der Eparchie von ihrem ukrainophilen Erzbischof: *Podolija* 7.3.1908, Nr. 29, S. 3; 9.3.1908, Nr. 30, S. 3-4; 12.3.1908, Nr. 31, S. 2-3, 14.3.1908, Nr. 32, S. 3; 16.3.1908, Nr. 33, S. 3-4. Zum verzweifelten Erzbischof Parfenij, der gar daran denkt, den geistlichen Dienst zu quittieren siehe den Brief von Parfenij an den Oberprokurator Petr Petrovič Izvol'skij vom 2.10.1908 im RGIA f. 1569, op. 1, 1908, d. 107, L. 5.

179 Siehe dazu das Kap. V.1.c.

Mitte 1904, als die sozialen Spannungen im Rußländischen Reich zunahmen, der russisch-japanische Krieg seit April immer verlustreicher wurde und die russische Regierung innenpolitisch immer stärker in die Defensive geriet, hielten ukrainische Kreise in St. Petersburg den Zeitpunkt für gekommen, die Sache der ukrainischen Bibel wieder aufzurollen. Erneut konnten sie den Präsidenten der Akademie der Wissenschaften für ihr Anliegen gewinnen, der sich diesmal direkt an den amtierenden Innenminister Pleve und nach dessen Ermordung wenige Monate später an dessen Nachfolger Svjatopolk-Mirskij wandte. Letzterer erteilte uneingeschränkt grünes Licht: Einer Veröffentlichung der Bibel in ukrainischer Sprache stünde „zur gegenwärtigen Zeit“ nichts im Wege, da der Druck keinerlei Gefahr mehr für die Einheit Rußlands bedeute und die politischen Gegebenheiten sich seit 1863 grundlegend geändert hätten.

Befriedigt wandte sich der Akademie-Präsident anschließend der schwierigsten Hürde im Kampf um den Druck einer ukrainischen Bibel zu: Im Dezember 1904 sandte er ein analytisch und stilistisch brillant geschriebenes Plädoyer an den Heiligen Synod, anhand dessen er jegliche Einwände gegen eine ukrainische Bibelübersetzung zu entkräften suchte. Zur gleichen Zeit beriet das Ministerkomitee unter der Leitung von Sergej Vitte über die Frage der Aufhebung des seit 1863 bzw. 1876 fortbestehenden generellen Druckverbots für Bücher in ukrainischer Sprache.

Ein letztes Mal versuchte Oberprokurator Pobedonoscev, den Druck der ukrainischen Bibelübersetzung zu verhindern. Er verwies auf die Motive, die zur Entscheidung des Synods gegen dieselbe Übersetzung im Jahre 1863 geführt hätten und weiterhin ihre volle Gültigkeit besäßen. Seine Anstrengungen waren umsonst. Einmal mehr zeigte sich, daß zu Fragen, die zur Kernkompetenz der kirchlichen Vertreter gehörten, staatliche Stellen das letzte Wort behielten. So wie 1863 der Innenminister in Übereinstimmung mit dem Zaren ein Druckverbot der Übersetzung angeordnet hatte, bevor der Synod sich überhaupt ein abschließendes Meinungsbild verschafft hatte, setzte sich diesmal das Ministerkomitee über den ausdrücklichen Wunsch des Oberprokurators hinweg und folgte fast auf ganzer Linie der Argumentation des Akademie-Präsidenten. Im Februar 1905 wurde die Aufhebung aller Einschränkungen zur Veröffentlichung der Heiligen Schrift in ukrainischer Sprache beschlossen.

Die Erlaubnis zur Bibelveröffentlichung knüpfte die Regierung jedoch an die Bedingung, daß der Synod den Text vorher zu genehmigen hatte. Erneut setzte die Kirchenleitung dafür eine Evaluierungskommission ein. Der ukrainophile Vorsitzende, Erzbischof Parfenij, kam erwartungsgemäß zu einem positiven Ergebnis. Mitte Mai 1905 rang sich der Synod schließlich zur Genehmigung durch – allerdings unter der Auflage, daß die Redaktion einem Geistlichen und nicht der Akademie der Wissenschaften übergeben werde und zudem die ukrainische Übersetzung auf jeder Seite parallel zum kirchenslavischen Text der Evangelien gedruckt werden müsse.

Während letztere Auflage noch deutlich den Wunsch zum Ausdruck brachte, die Verbindung zur orthodoxen Sakralgemeinschaft aufrechtzuerhalten, brachte die erste Auflage dem Anliegen des Synods mehr Schaden als Nutzen. Indem die Kirchenleitung Bischof Parfenij die Aufgabe übertrug, die ukrainische Bibelübersetzung zu

edieren, konnte jener die zuvor im Illegalen operierenden ukrainophilen geistlichen Kreise nun in offizielle Strukturen überführen. Erst als zwei Jahre später die politische Reaktion wieder einsetzte, griff man auf vertraute Methoden zurück: Bischof Parfenij wurde strafversetzt, religiöse Texte in der ukrainischen Sprache mit den alten Begründungen wieder verboten.

Die im Rahmen dieses Kapitels erstmals umfassend dargelegte Geschichte der ukrainischen Bibelübersetzung wirft mehrere Fragen auf. Zunächst demonstriert sie, daß es sich bei den Jahren 1904-06 mit Blick auf die Haltung russischer Behörden gegenüber der ukrainischen Frage um eine Phase außergewöhnlicher Toleranz handelte, während dessen bedeutsame und vom grundsätzlichen Kurs der Regierung abweichende Entscheidungen möglich wurden. Es handelte sich bei ihnen jedoch keineswegs um Vorboten eines dauerhaften und grundlegenden Wandels des Projekts von der Großen-Russischen-Nation. Es stellt sich daher die Frage, wie diese erstaunliche, wenn auch nur vorübergehende Wende in der Sprachpolitik überhaupt erreicht werden konnte. Dabei geht es um die grundlegende Frage, ob es eher die Stärke der ukrainophilen Gesellschaft oder die Schwäche des rußländischen Staates war, die die Entwicklung des „Kleinrussischen“ zu einer mit dem Russischen konkurrierenden ukrainischen Hochsprache zum krönenden Abschluß brachte. Die Geschichte vom Erfolg der ukrainischen Bibelübersetzung legt nahe, daß sowohl ukrainophile Kräfte als auch staatliche Zugeständnisse eine wichtige Rolle spielten. Die gesamtgesellschaftlichen Spannungen machten das Nachgeben der Regierung in der Krise von 1905 zwar erst möglich, doch hatten ukrainophile Kräfte zuvor das Fundament gelegt, um in der entscheidenden Phase ihr Interesse durchsetzen zu können.

Aus einer Perspektive allein läßt sich die Frage daher sicher nicht klären. Allerdings weist die für den Erfolg der Sache führende Rolle der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, das einlenkende Verhalten des liberalen Innenministers Svajtopolk-Mirskij sowie die ablehnende Haltung des Oberprokurors Pobedonoscev auf die fehlende Kohärenz der imperialen Institutionen und damit auf ein entscheidendes Defizit der Reichsregierung in den letzten Jahrzehnten ihres Bestehens hin.

Doch wäre auch das Vorgehen der Akademie nutzlos gewesen, hätte es nicht bis in die höchsten Ränge geistlicher Würdenträger der ukrainischen Eparchien Vertreter gegeben, die für eine ukrainische Hochsprache kämpften. Bischof Parfenij ging nach dem Druck der Evangelien ab 1906 gar so weit, daß er das ukrainische Wort in das Innerste der Russisch-Orthodoxen Kirche hineintrug: Während der Liturgie der Osterfeier 1907 ersetzte er in der podolischen Bischofsstadt Kamenec'-Podol'skij den kirchenslavischen Text durch das Johannes-Evangelium in ukrainischer Sprache. Sein Vorgehen fand rasch Nachahmer unter den Priestern der Eparchie, so daß ukrainische Texte nicht zuletzt für Predigten der Dorfpfarrer eine große Bedeutung erlangten.

Hinzu kam das überragende Interesse der Bevölkerung. Nicht nur zahllose Bittschriften aus allen Teilen der Dnjepr-Ukraine belegten das Begehren, die Bibel in der Muttersprache lesen zu dürfen und erhöhten den Druck auf Regierung und Synod. Auch die Absatzzahlen zumindest des ersten der vier gedruckten Evangelien in ukrai-

nischer Sprache, das binnen kurzem vier Auflagen erforderlich machte, sprachen für sich.

Auf diese Weise vollzog sich im innersten religiösen Bereich das von der Russisch-Orthodoxen Kirche so lange befürchtete Aufbrechen der russisch dominierten ostslawischen Sakralgemeinschaft, die ihren Ursprung in den Tagen der Kiever Rus' hatte. Aufgrund ihrer Bedeutung für die kulturelle Russifizierungspolitik kann das Beispiel der ukrainischen Bibelübersetzung dazu dienen, das Scheitern des Projekts der Großen-Russischen-Nation auf einem der wichtigsten ‚Schlachtfelder‘ zu demonstrieren.

IV. Konzeptionen und Ausdrucksformen kollektiver Identität

Das Tauziehen um die Veröffentlichung einer ukrainischen Bibelübersetzung gehörte zweifellos zu den zentralen Auseinandersetzungen zwischen den geistlichen (wie weltlichen) Anhängern der russischen und ukrainischen Identitätskonzeption. Freilich gab es auf beiden Seiten noch eine Reihe anderer Felder, die im Kampf für und wider die ethnische Emanzipation der ukrainischsprachigen Bevölkerung eine große Rolle spielten. Im Rahmen dieses Kapitels werden zwei Analyseebenen getrennt voneinander betrachtet: Wie in der Einleitung bereits thematisiert geht es mit Hilfe der Diskursanalyse auf einer ersten Ebene um die *Wahrnehmung* und *Deutung* politischer Realität in Vergangenheit und zeitgenössischer Gegenwart. Im Zentrum steht dabei die Absicht beider Flügel der Geistlichkeit, im Ringen um die noch national unentschiedenen Geistlichen die diskursive Hegemonie zu erlangen.

Während mit einer solchen Analyse der Wahrnehmung die *Handlungsdispositionen* der Akteure offengelegt werden, geht es in einem zweiten Schritt darum, das *politische Verhalten* bzw. das Handeln in politischen Strukturen zu untersuchen. Anhand charakteristischer Beispiele werden politische Ausdrucksformen der jeweiligen Identitätskonzeption vorgestellt. Der Gewinn dieser Analyse politischen Verhaltens – dies sei hier noch einmal betont – liegt darin, daß sich erst auf dieser Ebene die Relevanz und Wirkungsmacht der zuvor präsentierten Diskurse offenbart. Insbesondere mit Blick auf die *ukrainophile* Geistlichkeit ist dieser Abschnitt von großer Bedeutung. Entgegen der landläufigen Meinung, es habe kein nennenswertes nationales Engagement auf deren Seite gegeben, soll hier zum ersten Mal das breite Spektrum und die Intensität ukrainischer politisch-kultureller Aktivitäten vorgestellt werden. Um die Lücke in der Forschung im Verhältnis zur Kenntnis vom *russophilen* Engagement der Geistlichen in der Dnjepr-Ukraine zu schließen, erscheint es gerechtfertigt, dem ukrainophilen Engagement einen überproportional großen Umfang einzuräumen.

Dabei geht es hier wie dort nicht um den Anspruch, sämtliche Diskurse oder sämtliche politische Aktivitäten darzulegen. Vielmehr ist es das Ziel dieses Kapitels, die jeweilige argumentative und operative *Stärke* der konkurrierenden Identitätskonzeptionen und Aktivitäten der Geistlichkeit zu beleuchten – und dies vor dem Hintergrund des immensen Bedeutungspotentials, das dieser Schicht insgesamt zukam: entweder als Garant der Russifizierung der ukrainischsprachigen Bevölkerung oder als Vorhut einer das Volk mobilisierenden, ukrainischen Nationalbewegung zu wirken.

1. Die Russophile Geistlichkeit

Russophil gesinnte Geistliche und Seminaristen hatten es in den ukrainischen Eparchien denkbar leicht, sich zu artikulieren und zu engagieren. Die Bemühungen der Reichsregierung und der russisch-orthodoxen Kirchenführung im ausgehenden 19. Jahrhundert, das religiöse Leben in den ukrainisch besiedelten Gebieten zu russifizieren, boten hierfür eine umfassende Grundlage. Geistliche, die mit diesem Bestreben sympathisierten, sei es aus Gründen der nationalen Überzeugung oder der eigenen Karriere, wirkten mithin häufig als Multiplikatoren von Ansichten und propagandistischen Feldzügen der Reichs- und Kirchenführung. Freilich wußten sie weit besser als Beamte in St. Petersburg, welche Bedingungen in den ukrainischen Eparchien vorherrschten, und konnten ihre diskursiven und politischen Strategien darauf einstellen.

Ein zentrales Anliegen der Reichszentrale wie der vor Ort agierenden russophilen Geistlichen war es, die ukrainischsprachige Bevölkerung nicht nur in ihrer äußerlichen Lebensweise, sondern auch in ihrem Denken und in ihren Gefühlen „organisch“ mit den Russen zu vereinen.¹ Ein bedeutsames Mittel für diese Form geistiger Anbindung lag in dem Versuch, Wahrnehmung und Deutung vergangener Zeiten und Ereignisse aneinander anzugleichen und dabei eine die Gesellschaft einende Wirkung für die Zukunft zu erzielen. Anders ausgedrückt: Es ging um die Initiierung und Ausgestaltung integrativ wirkender Erinnerungsdiskurse.

a) Integrative Erinnerungsdiskurse

Die Erinnerungsdiskurse der russophilen Geistlichkeit, die in Kirchenzeitschriften, Predigten oder Dorffesten zum Ausdruck kamen, werden im Rahmen dieses Kapitels anhand zweier politischer „Mythen“ vorgestellt, die den Diskursen zugrunde lagen. Bei der Verwendung des Mythos-Begriffs geht es nicht darum, zwischen ‚erfundenen‘ und ‚tatsächlichen‘ Bestandteilen eines Sachverhaltes zu unterscheiden. Vielmehr wird Mythos hier im Sinne eines Glaubenssatzes ungeachtet seines Wahrheitsgehalts verstanden. Entscheidend ist demnach nur, daß er von vielen Menschen und an verschiedenen Orten geteilt wurde, nicht die Frage, inwieweit er (teilweise oder zur Gänze) historischen Gegebenheiten entsprach.² Gleichzeitig folgt die Arbeit jedoch der Annahme, daß die Konstruktion eines politischen Mythos Bedingungen unterliegt,

1 Siehe z.B. die entsprechende Formulierung in Bezug auf die Angleichung der podolischen Bevölkerung an die Russen in PodEV 1895, Nr. 46, Glavnye momenty razvitija pravoslavno-russkago dela v stoletnij period suščestvovanija Podol'skoj eparchii [Die wichtigsten Momente der Entwicklung der orthodox-russischen Angelegenheit in der hundertjährigen Periode der Existenz der Podolischen Eparchie], 1192-1198, hier 1198.

2 Vgl. GEORGE SCHÖPFLIN The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpflin, George (Hg.): Myths and Nationhood. London 1997, 19-35; AGITA MISĀNE/AIJA PRIEDĪTE National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies. In: Ebd., 158-169; ANTHONY SMITH The 'Golden Age' and National Renewal. In: Ebd., 36-59; ANDREW WILSON Myths of National history in Belarus and Ukraine. In: Ebd., 182-197.

die es nicht zulassen, ihn aus freien Stücken und nach Belieben zu erfinden.³ Die Schaffung von Mythen, insbesondere solcher mit integrativer Funktion, wird vielmehr grundsätzlich dadurch begrenzt, daß die Bevölkerung sie möglicherweise nicht annimmt und sie damit politisch wirkungslos bleiben. In der Regel müssen erst mehrere Faktoren zusammenkommen, die einem Mythos zur historischen Wirkung verhelfen.

Erste Voraussetzung für das Entstehen eines Mythos ist das Gegebensein einer Gemeinschaft, z.B. einer Ethnie bzw. im Rahmen dieser Arbeit sogar zweier Ethnien, die zumindest teilweise auf eine ‚gemeinsam‘ verbrachte Vergangenheit unter gleichen oder ähnlichen politischen, sozio-ökonomischen und kulturellen Bedingungen ‚zurückblicken‘ können. Im Falle der russischen und der ukrainischen Ethnie konnte dies zum einen die Zeit des mittelalterlichen Kiever Reiches sein. Zum anderen bot sich für die ukrainischsprachige Bevölkerung der links vom Dnjepr gelegenen Gebiete die frühneuzeitliche Phase nach der Einverleibung des Hetmanats an, also die Zeit nach dem russisch-kosakischen Abkommen von Perejaslav (1654) bzw. dem russisch-polnischen Waffenstillstand von Andrusovo (1667). Für die ukrainischsprachige Bevölkerung der rechts vom Dnjepr gelegenen Gebiete kam auf der Suche nach einer gemeinsam mit den Russen geteilten Vergangenheit neben dem Kiever Reich nur die Zeitspanne nach der zweiten Teilung Polens (1793) in Betracht.

Als zweite Voraussetzung müssen Mythen, um erfolgreich zu sein, in der Regel auf Ereignissen gründen, die einen gewissen Wahrheitsgehalt haben oder/und aus denen in irgendeiner Form eine elementare Bedeutung für das Gemeinwesen abgeleitet werden kann.⁴ Dazu gehören die Antworten auf zwei zentrale Fragen: Woher kommt eine Gemeinschaft? Und: Was sind die Inklusions- bzw. Exklusionskriterien dieser Gemeinschaft, oder anders gefragt: Wer sind „die Anderen“, und wer von diesen stellt eine Bedrohung für die Gemeinschaft dar?⁵ Im ersten Fall geht es um die Frage nach dem *Gründungsmythos*, im zweiten Fall um den *Bedrohungs-* oder *Feindmythos*. Die

3 Eric Hobsbawm ist in seiner bemerkenswerten Analyse der Erfindung von Traditionen zu weit gegangen, da er die *Beschränkungen* bei der Konstruktion von Traditionen, Mythen oder ähnlichem zu wenig berücksichtigt hat. ERIC HOBSBAWM/ TERENCE RANGER (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983; DERS. *Das Erfinden von Traditionen*. In: Conrad, Christoph / Kessel, Martina (Hg.): *Kultur & Geschichte*. Stuttgart 1998, 97-118.

4 Anthony Smith weist – in Abgrenzung zu Ernest Gellner und Eric Hobsbawm – in seinen Arbeiten überzeugend darauf hin, daß Nationalisten keine sozialen Ingenieure oder bloße Bilderschaffer seien, sondern daß es sich um soziale und politische Archäologen handele, deren Aktivitäten in der Wiedererfindung und erneuten Interpretation der ethnischen Vergangenheit bestehe und damit in der *Wiederherbringung* und nicht *Neuerschaffung* einer Gemeinschaft. ANTHONY D. SMITH *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford 1989; DERS. (Hg.): *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u.a. 1992; DERS. *Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations*. In: *Nations and Nationalism* 1 (1995), 1, 3-23; DERS. *Nations and their pasts*. The Warwick Debates on Nationalism. In: *Nations and Nationalism* 2 (1996), 3, 357-365; DERS. *Memory and modernity: reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism*. In: *Nations and Nationalism* 2 (1996) 3, 371-388; DERS. *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London 1998.

5 Grundlegend hierzu NIKLAS LUHMANN *Inklusion und Exklusion*. In: Berding, Helmut (Hg.): *Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit*. Frankfurt/Main 1994, 15-45.

Antworten auf beide Fragen sind nach dem Verständnis dieser Arbeit wesentliche Faktoren für die Herausbildung und Stärkung der „kollektiven Identität“ einer Gemeinschaft.⁶

Der für das vorliegende Kapitel entscheidende Begriff der „kollektiven Identität“ verlangt nach einer Definition. Zunächst zur „Identität“. In der Psychologie bezeichnet „Identität“ unter anderem die „Einheit und Nämlichkeit einer Person [...], welche auf aktive, psychische Synthetisierungs- oder Integrationsleistungen zurückzuführen ist, durch die sich die betreffende Person der Kontinuität und der Kohärenz ihrer Lebenspraxis zu vergewissern sucht.“⁷ Die Definition weist darauf hin, daß das Vorhandensein von Identität eine Frage des Bewußtseins ist. Dieser Aspekt von Identität gilt dabei in gleicher Weise für die Identität einer Person wie für die einer Gemeinschaft. Schwierigkeiten entstehen jedoch bei der Übertragung des Begriffes „Identität“ von Individuen auf Gruppen im Hinblick darauf, daß Gruppen anders als Individuen keine ‚Leiblichkeit‘, keine „biophysische Einheit“ (Straub) besitzen. In diesem Sinne kann es bei der nationalen Identität einer Gemeinschaft nicht um eine sichtbare, greifbare Wirklichkeit gehen, sondern nur um eine imaginäre Größe, um ein soziales Konstrukt. Als solches gehört dieses freilich auch der Wirklichkeit an.⁸

Unter „kollektiver Identität“ wird mit Jan Assmann folglich das Bild verstanden, das eine Gruppe von sich aufbaut und mit dem sich deren Mitglieder identifizieren.⁹ Eine solches Bild kollektiver Identität beruht zuletzt auf der Teilhabe an einem gemeinsamen Wissen und an einem „kollektiven Gedächtnis“. Es ist zwar – analog zum Verständnis von „Identität“ – nur der Einzelne, der ein Gedächtnis im biologischen Sinne „hat“. Doch wies Maurice Halbwachs in seinem Werk *Les cadres sociaux de la mémoire* darauf hin, daß das individuelle Gedächtnis stets sozial bedingt ist und dem Menschen erst im Prozeß seiner Sozialisation zuwächst.¹⁰ In diesem Sinne „haben“ Kollektive zwar kein Gedächtnis, aber sie bestimmen das Gedächtnis ihrer Glieder.¹¹ Ein kollektives Gedächtnis ist mithin im Sinne von Halbwachs als Gesamtbestand von Erinnerungen zu verstehen, die „die Gesellschaft in jeder Epoche mit ihren jeweiligen Bezugsrahmen rekonstruieren kann“.¹²

6 JAN ASSMANN Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München 1999, 134ff.

7 JÜRGEN STRAUB Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida/ Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt/Main ² 1999, 73-104, hier 75.

8 ASSMANN Das kulturelle Gedächtnis, 132.

9 Ebd. – Eine herausragende Studie zum Wandel von Konzepten kollektiver Identität in der russischen Geschichte vom Mittelalter bis in die Gegenwart am Beispiel der Erinnerungsgeschichte von Alexandr Nevskij ist die jüngst erschienene Arbeit von FRITHJOF BENJAMIN SCHENK Aleksandr Nevskij: Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000). Köln u.a. 2004.

10 In deutscher Übersetzung MAURICE HALBWACHS Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen. Frankfurt/Main ² 1985.

11 ASSMANN Das kulturelle Gedächtnis, 36.

12 HALBWACHS Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen, 390.

Folgt man der Annahme von Halbwachs, wonach Gruppenerinnerung und Gruppenidentität unauf löslich miteinander verknüpft sind, vermögen Antworten eines Kollektivs auf die weiter oben gestellten Fragen nach der Herkunft und der Bedrohung einer Gemeinschaft Identität und Gedächtnis der Mitglieder einer Gruppe, in diesem Fall einer Ethnie, zu prägen. Insbesondere die Konstruktion eines Feindbildes, „des Anderen“, ermöglicht den Angehörigen einer Ethnie, sich ihrer Eigenart bewußt zu werden, und ist daher für die Entstehung einer kollektiven Identität konstitutiv.¹³

Im russisch-ukrainischen Kontext ging es bei der Auswahl geeigneter Mythen für die russophile Seite dabei *nicht* darum, das kollektive Gedächtnis der ukrainischsprachigen Bevölkerung bezüglich ihrer „eigenen“ Geschichte zu negieren oder Elemente daraus auszuschließen. Für die Verfechter des Projekts der Großen-Russischen-Nation ging es vielmehr darum, die Erinnerung so zu gestalten, daß die „kleinrussische“ Identität, wie sie bislang bestanden hatte, mittels eines gemeinsamen Ursprungs- und Feindmythos in einer höher gestellten „all-russischen“ Identität im doppelten Sinne aufgehoben – also neutralisiert und bewahrt – wurde.¹⁴

Tatsächlich zeigen die Quellen, daß bei dem Versuch von Russen und Russophilen, die ukrainische Bevölkerung auch geistig an Rußland zu binden, sowohl die Frage nach der Herkunft als auch jene nach dem „Anderen“ eine zentrale Rolle spielte. Und wie schon im Ringen um die Entfaltung einer ukrainischen Hochsprache mit der Bibelübersetzung eine Frage aus dem religiös-geistlichen Bereich im Zentrum stand, handelten auch hier die Mythen von elementar mit der orthodoxen Religion und der Russisch-Orthodoxen Kirche verbundenen Ereignissen: zum einen von der Figur des heiligen Wladimir¹⁵ und der Taufe der Rus' (Gründungsmythos), zum anderen von der „Befreiung“ der Unierten durch die Russisch-Orthodoxe Kirche (Mythos von der Schutzmacht Rußland) und der damit zusammenhängenden Bedrohung in Vergangenheit und Gegenwart durch die „polnischen Katholiken“ (Feindmythos).

Bevor die ausgewählten Mythen näher vorgestellt werden, bedarf es der Erläuterung zweier grundlegender Theorien, die in das populäre russische Geschichtsd Denken des 19. Jahrhunderts Eingang gefunden hatten. Sie waren für das Denken von Russen und Russophilen derart zentral, daß ohne sie die Konstruktionsart der benannten Mythen nicht verständlich wird. Die Rede ist zum einen von der *Translatio*-Theorie, zum anderen von der Konzeption des *Einheitsparadigmas*.

13 Auf die identitätsstiftende Dichotomie von Eigengruppe (*in-group*) und Fremdgruppe (*out-group*) wies bereits der amerikanische Soziologe William G. Sumner (1840-1910) hin. Siehe HAGEN SCHULZE Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München 1994, 111.

14 Die Bezeichnung „all-russisch“ ist das korrespondierende Adjektiv zum erwähnten Projekt der Großen-Russischen-Nation (siehe Einleitung und Kap. III) und macht die Vorstellung einer Nation explizit, die sich aus „Klein“- „Groß“- und Weißrussen zusammensetzen soll. Das Adjektiv „russisch“ schließt diese Vorstellung zwar auch ein, betont jedoch vor allem die Führungsrolle der „großrussischen“ Ethnie.

15 Die russische Schreibweise des Namens ist Vladimir, die ukrainische Volodymyr. In diesem Text wird die eingedeutschte Namensform Wladimir verwendet.

Die *Translatio*-Theorie beschreibt jene Geschichtsauffassung, nach der das sakrale wie weltlich-imperiale Erbe des Kiever Reiches via Suzdal/Wladimir vom Moskauer Großfürstentum übernommen worden ist, und daher das Kiever Reich mitsamt der Begründung einer Kiever orthodoxen Kirche der Moskauer bzw. der russischen Geschichte angehören soll. Diese Auffassung ist unter Historikern bis heute umstritten. Während pro-russische Historiker vor allem auf die dynastische und institutionelle Kontinuität des Kiever und Moskauer Reiches, also auf den politischen Faktor verweisen, legen pro-ukrainische Historiker den Schwerpunkt auf die siedlungsgeschichtliche Kontinuität des Kiever Raumes mit den späteren Herrschaftszentren Halyč-Wolhynien und Litauen. Die kirchliche Entwicklung bot jeder Partei Argumente für ihre Sicht.¹⁶

Erst die sowjetische Geschichtsschreibung versuchte – zumindest in der offiziellen Darstellung –, beiden Seiten gerecht zu werden, und sprach von der Kiever Zeit als einer gemeinsamen ostslawischen Geschichte, aus der sich nach dem Mongoleneinfall und den daraus resultierenden unterschiedlichen Gegebenheiten die drei Stämme der Groß-, Klein- und Weißrussen herausgebildet hätten.¹⁷ Die im Westen forschenden Osteuropa-Historiker Jaroslaw Pelenski und Charles J. Halperin ermittelten in den siebziger Jahren des 20. Jahrhunderts den Zeitpunkt und die Entstehung der langlebigen Vorstellung, das Moskauer Reich habe die mehr oder weniger direkte Nachfolge der Kiever Rus' angetreten: Demnach wurde zwar ein unmittelbarer Anspruch eines Moskauer Herrschers auf die Kiever *dynastische* Nachfolge erst in der Vita von Dmitrij Donskoj um 1455, dreihundert Jahre nach dem Fall von Kiev, erhoben,¹⁸ doch gelang es den Moskauer Reichsideologen bereits gegen Ende des 14. Jahrhunderts, das aus der Kiever Rus' stammende Konzept der „*Rus'kaja Zemlja*“ (später: *Russkaja Zemlja*) auf das Moskauer Fürstentum zu übertragen und damit ideologisch die *Translatio Imperii* in den Nordosten zu beanspruchen.¹⁹ Die Bedeutung dieses Anspruchs lag vor allem darin, im Kampf um die Gebiete der alten Kiever Rus' gegenüber Polen-Litauen argumentativ überlegen zu sein.²⁰ – Die Dekonstruktion des

16 Die ukrainophile Seite verweist hierbei auf die Wiedereinrichtung eines Kiever Metropolitensitzes durch den Patriarchen von Konstantinopel (nach der Autokephalie der Moskauer Kirche) und auf die faktische Autonomie der Kiever Kirche bis zu ihrer Inkorporierung in die Russisch-Orthodoxe Kirche 1686. Siehe auch OMEJAN PRITSAK *Kiev and All of Rus': The Fate of a Sacral Idea*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986), 279-300; JAROSLAW PELENSKI *Der ideologische Kampf um das Kyjiver Erbe*. In: *Jahrbücher der Ukrainekunde* 25 (1988), 28-44. Dieser Aufsatz, wie auch alle weiter unten zitierten Beiträge Pelenskis, finden sich auch gebündelt in einem Band: JAROSLAW PELENSKI *The Context for the Legacy of Kievan Rus'*. Boulder, Col. 1998.

17 JAROSLAW PELENSKI *The Contest for the „Kievan Inheritance“*. In: Potichnyj, Peter u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 3-19, hier 3-4.

18 Zur Datierung siehe JAROSLAW PELENSKI *The Origins of the Official Muscovite Claims to the „Kievan Inheritance“*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 1 (1977), 29-52, hier 39.

19 CHARLES J. HALPERIN *The Concept of the Russian Land from the Ninth to the Fourteenth Centuries*. In: *Russian History* 2 (1975) H. 1, 29-38.

20 JAROSLAW PELENSKI *The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantin-Kievan 'Imperial Inheritance'*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), 520-531, hier 531.

Translatio-Mythos, das heißt die Sichtweise, nach der keines der drei Völker das Recht habe, das Erbe der Kiever Rus' exklusiv für sich zu beanspruchen, hat sich unter westlichen Fachleuten mittlerweile weitgehend durchgesetzt, ist jedoch in den betroffenen Ländern immer noch nicht allgemein akzeptiert.²¹

Ebenso einflußreich wie die *Translatio*-Theorie wirkte sich das sogenannte *Einheitsparadigma* auf das russische Geschichtsdenken des 19. Jahrhunderts aus.²² Gemeint ist die Auffassung, daß es keine Geschichte der Ukrainer als eigenständige Nation gebe, sondern daß diese innerhalb der russischen Geschichte enthalten sei und folglich auch die Zukunft von Russen und Ukrainern nur *eine gemeinsame* sein könne. Kristallisationspunkt dieser Theorie ist die Frage, ob es sich bei der 1654 erfolgten Inkorporation der linksufrigen ukrainischen Gebiete in das Rußländische Reich aus russischer Sicht um einen Akt der Expansion des Reiches in neue Gebiete oder aber um eine (lang ersehnte) Wiedereingliederung von Gebieten gehandelt hat, auf die man historische Ansprüche besaß. Mit diesen beiden Ansichten korrespondierten in den Diskursen die jeweiligen Stichwörter „Annexion Kleinrußlands“ bzw. „Wiedervereinigung mit Kleinrußland“.

Zenon Kohut und Stephen Velychenko wiesen nach, daß die Idee eines einheitlichen ‚Rußlands‘ (welches die ukrainischen Gebiete einschloß) erst im 17. Jahrhundert entstanden ist und noch bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts mit der Vorstellung von „eroberten Gebieten“ koexistierte.²³ Zwar wurde in dem einflußreichen „Stufenbuch der Zarischen Genealogie“ (*Stepennaja kniga carskogo rodoslovija*) von 1563 die Kiever Dynastie mit Wladimir dem Heiligen als die erste von mehreren Entwicklungsstufen der Rus'-Dynastie dargestellt, doch schien man daraus keinen Anspruch auf das zeitgenössische Kiev abzuleiten – die Stadt und ihre Umgebung galten (noch) nicht als ‚verlorenes Territorium‘. Ausgerechnet die ukrainische Geistlichkeit sorgte mit der Verfolgung ihres Ziels, die orthodoxe Sakralgemeinschaft (*Slavia Orthodoxa*) zu bewahren, dafür, daß im 17. Jahrhundert die Vorstellung von einer engen geschichtlichen, dynastischen, religiösen und ethnischen Verbindung der ukrainischen Gebiete und ihrer Bevölkerung mit Rußland aufkam (*Slaveno-Rossijskij narod*).²⁴

21 Zum ukrainozentrischen Geschichtsbild in den jüngsten ukrainischen Schulbüchern siehe WILFRIED JILGE Nationale Geschichtsbilder in ukrainischen Geschichtslehrbüchern. Am Beispiel der Darstellung der Kiever Rus'. In: Osteuropa 11 (2000), 1233-1253. – Ausführlicher zur Dekonstruktion des russischen *Translatio*-Mythos EDWARD L. KEENAN On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors. In: Starr, S. Frederick (Hg.): The Legacy of History in Russia and the new states of Eurasia. New York 1994, 19-40, bes. 21-25.

22 Zenon E. Kohut hat diesen Begriff eingeführt. ZENON E. KOHUT Origins of the Unity Paradigm: Ukraine and the Construction of Russian National History (1620s-1860s). In: Eighteenth-Century Studies 35 (2001), H. 1, 70-76; derselbe Artikel erschien auch auf Russisch: DERS. Istoki paradigmy edinstva: Ukraina i sozdanie russkoj nacional'noj istorii (1620-e – 1860-e gg.). In: Ab Imperio 1-2 (2001), 73-85.

23 KOHUT Istoki, 74; STEPHEN VELYCHENKO National History as Cultural Process. A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914. Edmonton 1992, 92f.

24 KOHUT Istoki, 77.

Doch selbst Nikolaj Karamzin, der mit seinem berühmten Werk der „Geschichte des Rußländischen Staates“ entscheidend zur Herausbildung eines russischen Nationalbewußtseins beitrug, schien Anfang des 19. Jahrhunderts von der geschilderten Auffassung noch relativ unbeeindruckt und definierte die Kontinuität zwischen Kiev und Moskau nicht als kulturell, religiös oder ethnisch, sondern als *politisch*. Rußland habe es immer dort gegeben, wo die russische Autokratie und das Staatswesen ihren besten Ausdruck fanden – die ukrainisch besiedelten Gebiete des 13.-17. Jahrhunderts fielen aus diesem Schema der rußländischen Geschichte hingegen heraus.

Erst Nikolaj Ustrjalov legte mit dem ersten, offiziell gebilligten Lehrbuch zur Russischen Geschichte 1836 das entscheidende Fundament zur monolithischen russischen Sicht auf die ukrainische Geschichte und insbesondere auf das Jahr 1654 als „Wiedervereinigung mit Kleinrußland“.²⁵ Vor dem Hintergrund des polnischen Aufstandes von 1830/31 hatte Volksaufklärungsminister Sergej Uvarov bewußt einen Wettbewerb für ein solches Lehrbuch ausgeschrieben, das die Einheit der „Polnischen, Litauischen und Russischen Geschichte“ beweisen sollte.²⁶ Ustrjalov, der den Wettbewerb gewann, inkorporierte die großen Perioden der ukrainischen Geschichte zum ersten Mal in einen generellen Überblick zur „Russischen“ Geschichte. Demnach wurde die russische Nation durch die Begründung der polnischen Herrschaft über die Ukraine und Weißrußland zunächst zwiespalten, und dann wurden die ‚zwei Rußlands‘ einander entfremdet. Der große Trend der russischen Geschichte in der Folge sei es gewesen, stets die „Wiederrichtung des russischen Landes innerhalb der Grenzen, die es unter Jaroslav dem Weisen gegeben hatte“ (11. Jahrhundert), anzustreben.²⁷ Ustrjalov lieferte mithin eine geschickte Kombination aus der modernen Idee einer russischen Nation und dem alten Konzept eines dynastischen Patrimoniums, wie es schon in der *Vita* Dmitrij Donskojs formuliert worden war.

Ustrjalovs Beschreibung der ukrainischen Geschichte im Lichte des ‚Wunsches nach Wiedervereinigung mit Moskau‘ wurde zum Eckstein der offiziellen Interpretation der Geschichte der ukrainischen Länder in der weiteren russischen Historiographie. Alle russophilen und russischen Erinnerungsdiskurse des ausgehenden 19. Jahrhunderts zu Themen, die auch ukrainisch besiedelte Territorien berührten, fanden daher vor dem Hintergrund des *Einheitsparadigmas* sowie der *Translatio*-Theorie statt.

Einen wichtigen Mythos für die integrativ konzipierten Erinnerungsdiskurse und eine geeignete Projektionsfläche für die russische Umklammerungspolitik gegenüber der ukrainischen Bevölkerung mit großer Bedeutung für das Kirchenleben im ausgehenden 19. Jahrhundert stellte die Figur des heiligen Wladimir und die von ihm nicht zu trennende Taufe der Kiever Rus‘ dar.²⁸

25 KOHUT Istoki, 79-81; VELYCHENKO National History, 99.

26 DAVID B. SAUNDERS *Historians and Concepts of Nationality in Early Nineteenth-Century Russia*. In: *Slavic East European Review* 60 (1982), Nr. 1, 44-62, hier bes. 58-61.

27 KOHUT Istoki, 80.

28 Im 19. Jahrhundert inszenierte die Russisch-Orthodoxe Kirche das Gedenken an mehrere Persönlich-

aa) *Gründungsmythos: Der heilige Wladimir und die Taufe der Rus'*

Der Aufstieg Wladimir des Heiligen zu einer bedeutenden Person im russischen kulturellen Gedächtnis war eng mit dem Abstieg seines Vorfahren Rjurik verbunden.²⁹ Während der heidnische Begründer des ersten Herrschergeschlechts der Ostslaven im Zuge der Christianisierung der Kiever Rus' für einen Staatskult immer weniger geeignet erschien und seine Bedeutung lediglich auf die eines Urvaters des Herrscherhauses herabsank, trat mit Wladimir ein mehrfach geeigneter Träger eines staatlichen wie kirchlichen Gründungsmythos in den Vordergrund.³⁰ Wladimir Svjatoslavič, Waräger und Fürst von Kiev, entstammte dem Rjurikidengeschlecht und war daher wie Rjurik Vorfahre des Moskauer Zarenhauses. Als Gebieter über die Kiever Rus' ließ er sich um 988 von griechischen Priestern taufen und gründete in dem bis dahin heidnischen Kiev einen Metropolensitz. Damit unternahm er den entscheidenden Schritt zur Christianisierung und in der Folge zur stärkeren Vereinigung des Kiever Reiches.³¹

Zwar erfuhr Wladimir erst in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Heiligsprechung, damit erst rund 250 Jahre nach seinem Tod.³² Auch blieb sein Kult noch

keiten aus der Zeit der Kiever Rus' und davor, so auch der Märtyrer Boris und Gleb und der Slavenapostel Kyrill und Method. Während das Gedenken an letztere jedoch in erster Linie als panslavische Identitätsklammer eingesetzt wurde und Boris und Gleb nicht mit einem staatstragenden Aspekt zu verbinden waren, ließ sich die Wladimir-Erinnerung ganz nach den Kriterien eines Ursprungs- und Gründungsmythos ausgestalten.

- 29 Der Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ wird hier in Anlehnung an die Definition und die Gedanken von Jan und Aleida Assmann verwendet. Jan Assmann führte in der Weiterentwicklung der Gedanken von Halbwachs den Begriff des „kulturellen Gedächtnisses“ ein, welches speziell der *Überlieferung* von Sinn diene. ASSMANN Kulturelles Gedächtnis, 21. – Dabei hat Aleida Assmann das kulturelle Gedächtnis einer Gemeinschaft dem „Funktionsgedächtnis“ zugeschrieben und es damit sinnvoll dem „Speichergedächtnis“ gegenübergestellt. Während das „Funktionsgedächtnis“ immer auf eine spezifische Gemeinschaft und dessen Identität bezogen sei, gehe es beim „Speichergedächtnis“ um eine Sammlung von Fakten, die in keinerlei Relation mehr zur Identität einer bestimmten Gruppe stehen. ALEIDA ASSMANN Gedächtnis, Erinnerung. In: Klaus Bergmann (Hg.): Handbuch der Geschichtsdidaktik. 5. Aufl., Seelze-Velber 1997, 33-37, hier: 36. – Auch im Zusammenhang des Gründungsmythos Wladimir spielt diese Unterscheidung eine Rolle, wenn in der Einführung zwischen den unumstrittenen Fakten und Lebensdaten des Großfürsten einerseits und den verschiedenen Formen der Gestaltung und Überlieferung von Erinnerung an den Heiligen Wladimir andererseits differenziert wird.
- 30 JUKKA KORPELA Prince, Saint and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavič of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Veröffentlichungen des OEI München, Geschichte 67. München 2001, 201.
- 31 Die hier genannten Angaben aus Wladimirs Leben gehören zu den wenigen quellengesicherten Fakten und zählen nach Jan und Aleida Assmann zum erwähnten „Speichergedächtnis“. Alle weiteren Erzählungen sind Legenden und Mythen, die bewußt oder unbewußt um die Gestalt Wladimirs gesponnen wurden („Funktionsgedächtnis“). KORPELA Prince, 208f.
- 32 Die Vermutung von Fennell, daß die Heiligsprechung durch den Metropolitan Maksim 1284 erfolgte, hat sich in der Forschung durchgesetzt. Vgl. JOHN FENNELL The Canonization of Saint Vladimir. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 299-304; KORPELA Prince, 182-184.

bis in das 15. Jahrhundert hinein im Moskauer Staat eine Kuriosität. Doch beginnend mit dem Testament von Dmitrij Donskoj (Ende des 14. Jahrhunderts), in dem zum ersten Mal im Sinne der *Translatio*-Theorie ein Moskauer Herrscher als Abkömmling von Wladimir dargestellt wird, entwickelte sich Hand in Hand mit der anwachsenden Macht des Moskauer Großfürstentums ein populäres Bild Wladimirs mit nationalen und universalen Zügen, von dessen Glanz jeder neue Herrscher zu profitieren suchte.³³ Unabhängig davon, daß die meisten der sich um Wladimir rankenden Legenden als *religiöse* Fakten angesehen und als solche auch geglaubt wurden, fungierte der Wladimir-Kult in weltlicher Sicht als Teil einer politischen Argumentation, die von russischer und russophiler Seite zur Stärkung sowohl der *Translatio*-Theorie als auch des *Einheitsparadigmas* herangezogen wurde.

Seine wichtigste politische Bedeutung entfaltete der Kult mithin im Zusammenhang der russisch-ukrainischen Beziehungen. Obwohl St. Wladimir auch zum ukrainischen Heiligenkalender gehörte, hatte er bis in das späte 17. Jahrhundert in den ukrainisch besiedelten Territorien keine Position eingenommen, die mit derjenigen in Moskau ab dem 15. Jahrhundert vergleichbar gewesen wäre.³⁴ Zwar versuchte 1635 der Kiever Metropolit Petr Mohyla, den Kult um Wladimir durch die Ausgrabung seiner „Reliquien“ unter den Ruinen der Zehntenkirche im Kiever Stadtzentrum zu beleben. Auch ließ er den Kopf im Höhlenkloster sowie Wladimirs Knochen in der Sophienkathedrale aufbahnen. Doch allein die Tatsache, daß das Gebäude der von Wladimir errichteten Zehntenkirche³⁵ (*Desjatinnaja Cerkov'*) nach dessen Zerstörung im späten Mittelalter bis in das 17. Jahrhundert hinein brach gelegen hatte und Wladimirs Grab bis zu diesem Zeitpunkt keiner Beachtung würdig erschienen war, beweist, welche äußerst geringe Rolle die Erinnerung an ihn in der ukrainischsprachigen Bevölkerung jahrhundertlang gespielt hatte.

Mit dem Abkommen von Perejaslav (1654), das im Ergebnis die Inkorporation der linksufrigen ukrainisch besiedelten Territorien in das Rußländische Reich bis in das 20. Jahrhundert hinein besiegelte, sollte sich dies ändern. Aus Moskauer Sicht entstand nun die Notwendigkeit, die „Kleinrussen“ durch die Kreierung eines sie mit den Russen verbindenden kulturellen Gedächtnisses politisch wie kulturell zu integrieren. Wladimir der Heilige erschien dafür besonders geeignet, war er doch eine *der* großen Gestalten in der gemeinsamen Geschichte der Ostslaven, bevor diese, veranlaßt durch den Einfall der Mongolen und die litauische Expansion, getrennte Wege gingen. Bereits die Moskauer Delegation, die in Kiev den Eid des Metropoliten abzunehmen hatte, sprach in ihrer Grußadresse an den Metropoliten vom Heiligen Wladimir als Symbol der Einheit „Rußlands“.³⁶ Seit dem ausgehenden 18. Jahrhun-

33 KORPELA Prince, 194.

34 KORPELA Prince, 200.

35 Der Name dieser Kirche beruhte auf der Anordnung Wladimirs, fortan ein Zehntel aller Einnahmen aus seinen Besitztümern der Kirche zuzuwenden.

36 Die Delegation wurde vom Bojaren Vasilij Vasil'evič Buturlin geleitet, der auch die Begrüßung aussprach. KORPELA Prince, 198.

dert wurde die Ausgestaltung eines russisch geprägten Kults um den Heiligen Wladimir zu einem Teil des Zentralisierungs- und (späteren) Russifizierungsprogramms:³⁷ 1764 wurde der ukrainische Heiligenkalender durch den der Russisch-Orthodoxen Kirche ersetzt, in dem ukrainische Besonderheiten gestrichen und St. Wladimir dieselbe hagiographische Rolle wie in Moskau zuteil wurde.³⁸ Der Kiever Metropolit Samuil Myslavs'kyj, dessen einschneidende Veränderungen im kirchlichen Bereich nach rußländisch-imperialen Vorgaben schon im zweiten Kapitel dieser Arbeit thematisiert wurden, weihte in den achtziger Jahren des 18. Jahrhunderts die erste Wladimirgeweihte Kirche in Kiev ein.³⁹ 1782 wurde in Kiev der Orden des Heiligen Wladimir mit der Devise „Nutzen, Ehre und Ruhm“ gegründet.⁴⁰ Mit anti-polnischer und dezidiert russischer Ausrichtung ließ der Bildungsminister Sergej Uvarov 1834 die erste Kiever Universität einrichten und nach St. Wladimir benennen. Als Mutter der „russischen Städte“, so Uvarov, sei Kiev der geeignete Ausgangspunkt für Rußlands kulturelle imperiale Expansion.⁴¹ Ein Jahr vor dem 200. Jubiläum des Perejaslaver Abkommens, welches das Rußländische Reich und später die Sowjetunion im Sinne des *Einheitsparadigmas* als „Wiedervereinigung Rußlands mit der Ukraine“ feierte, wurde auf dem fortan nach Wladimir benannten Hügel die fast fünf Meter hohe Bronzestatue des Fürsten im Gewand eines altrussischen Kriegers oberhalb des Dnjepr enthüllt (1853) – seither eines der Wahrzeichen der Stadt.⁴²

Wie die genannten Einzelheiten des inszenierten Wladimir-Kults zeigen, galt die Ehrung sowohl der politischen als auch der sakralen Dimension des Fürsten. Die orthodoxe Kirche und der Staat zogen an einem Strang, um durch den Heiligen Wladimir die Zusammengehörigkeit der beiden ostslavischen Völker in beiderlei Hinsicht im kulturellen Gedächtnis der ukrainischsprachigen Bevölkerung zu verankern. Vorrang hatten dabei die Ehrungen Wladimirs als eines ‚Vorfahren‘ des Zarenhauses und bezweckten damit, die Bindung der ukrainischen Bevölkerung an den rußländischen

37 Die Übergänge von einem rußländisch-imperialen zu einem russisch-nationalen (russifizierenden) Denken und Vorgehen sind zum Teil zwar fließend, sollten aus analytischen Gründen aber unterschieden werden. Zur ersten Variante gehören Maßnahmen, die aus Gründen der Zentralisierung und Rationalisierung getroffen wurden, zur zweiten Variante solche, die der kulturellen Homogenisierung der Bevölkerung dienen. Mehr zu dieser Problematik, die im engen Zusammenhang mit dem Streit um den Begriff der „Russifizierung“ steht, siehe Einleitung und Kap. II.1.

38 KORPELA Prince, 200.

39 Iv. MALYŠEVSKIJ Kogda i gde v pervye ustanovleno prazdnovanie pamjati Sv. Vladimira 15 ijulja? [Wann und wo wurde zum ersten Mal eine Feier zum Gedenken des Heiligen Wladimirs am 15. Juli abgehalten?] In: Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii I (1882).

40 EVELYN SCHEER/ GERT SCHMIDT Die Ukraine entdecken. 5. Aufl., Berlin 2000, 309.

41 OREST SUBTELNY Ukraine. A History. 1989, 210; MAGOSCI A History of Ukraine, 358/359.

42 Francis Butler hat in seiner Studie zum Geschichtsbild von Wladimir das russische Bemühen im ausgehenden Zarenreich völlig verkannt, den Fürsten im Rahmen der russisch-ukrainischen Beziehungen für die all-russische Identitätskonzeption zu instrumentalisieren. Er interpretiert die von oben inszenierten Maßnahmen zur Belebung des Wladimir-Kultes als ein Interesse „der Ukraine“ an Wladimir. FRANCIS BUTLER Enlightener of Rus'. The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries. Bloomington 2002, u.a. 156.

Staat zu festigen. Dahinter verbarg sich die im *Einheitsparadigma* enthaltene Botschaft, in Wladimir nicht etwa eine Person zu sehen, die als Gründungsmythos *beider* Völker dienen könne, sondern sie ausschließlich als Teil der „russisch“ dominierten Staatsgeschichte und damit auch als Helden des „russisch“ dominierten Staatsvolkes aufzufassen, dem sich die „kleinrussische“ Bevölkerung zugehörig fühlen sollte. Keine Inszenierung des Wladimir-Kults brachte diese Botschaft deutlicher zum Ausdruck als die Feierlichkeiten zum 900. Jubiläum der Taufe der Rus' im Jahre 1888.

Allein die Tatsache, daß seit 900 Jahren zum ersten Mal nicht nur der Taufe des Fürsten Wladimir und seiner Kiever Untertanen im Dnjepr gedacht, sondern daraus ein zentrales, zugleich religiöses *und* politisches Fest der orthodoxen Kirche und des Staates gemacht wurde, ließ den inszenatorischen Charakter der Feier augenfällig werden.⁴³ In Podolien wurde gar offen thematisiert, daß man noch niemals zuvor das Andenken des heiligen Wladimir gefeiert habe, die Erinnerung an ihn „nur allzu grob und flüchtig“ sei. Jetzt aber, so schrieb Wladimir Timinskij in der podolischen Eparchie-Zeitschrift einige Wochen *nach* den Feierlichkeiten,

„hat das einfache Volk zum ersten Mal klar das Leben und die Taten des Heiligen Wladimir vernommen, verstand sie sofort und schätzte die Bedeutung seiner Verdienste für das russische Land (*dlja zemli russoj*) hoch ein. (...) Die Einführung einer klaren Vorstellung über die Verdienste unserer großen nationalen Staatsmänner (*dejatelej*) in das Volksbewußtsein stärkt die nationale russische Angelegenheit und wird ein zuverlässiges Bollwerk gegen alle möglichen auswärtigen Einflüsse sowohl im politischen als auch im religiösen Bereich begründen.“⁴⁴

Das Gewicht der 900-Jahr-Feier für die russische Vereinnahmung des Wladimir-Kults, wie sie aus diesen Zeilen spricht, war kaum zu unterschätzen; der russische Historiker Fedotov sprach davon, daß erst mit den Feierlichkeiten von 1888 der Kult um Wladimir (und um die Taufe der Rus') „seine ganze [russisch] nationale Bedeutung“ angenommen habe.⁴⁵ Entsprechend aufwendig gestalteten sich die Vorbereitungen, die bereits in den fünfziger Jahren begannen. Man faßte die Errichtung einer monumentalen Wladimir-Kathedrale im Kiever Stadtzentrum ins Auge, deren Einweihung den Jubiläumsfeiern die Krone aufsetzen sollte. Zwar konnte die Einweihung aufgrund zu hoher Baukosten und aufwendiger Innenbemalungen tatsächlich erst acht Jahre nach dem Jahrestag erfolgen, doch prägte der fertiggestellte Rohbau der Kathedrale schon ab 1882 das Kiever Stadtbild.

43 Vgl. MARTIN GEORGE Die 900-Jahr-Feier der Taufe Rußlands. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 391-400, hier 391/392.

44 VLADIMIR TIMINSKIJ Prazdnowanie 900-letija kresćenija russkago naroda v prichodach Podol'skoj eparchii [Die Feierlichkeiten zum 900. Jubiläum der Taufe des russischen Volkes in den Gemeinden der Podolischen Eparchie] PodEV 1888, Nr. 50, 2167-2184, 2168-2210; Nr. 52, 2229-2249, hier 2249.

45 G.P. FEDOTOV Kanonizacija svjatogo Vladimira [Die Kanonisierung des heiligen Wladimirs]. In: Vladimirkij Sbornik v pamjat' 950-letija kresćenija Rusi, 988-1938. Belgrad 1938, 188-196, hier 193.

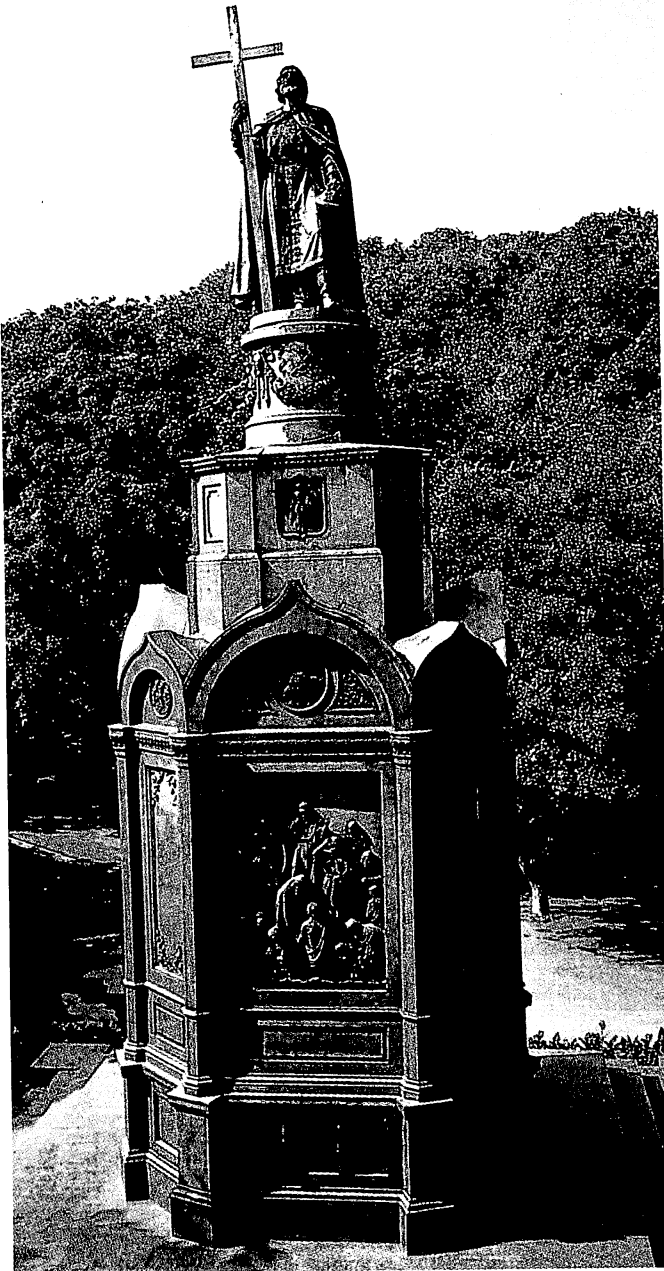


Abb. 1 Denkmal für Fürst Wladimir und seine Annahme des Christentums, 1853 oberhalb des Dnjepr bei Kiev enthüllt.

Die Festlichkeiten der Russisch-Orthodoxen Kirche, die offiziell vom 11. bis 18. Juli 1888 in Kiev veranstaltet wurden und ihren Schwerpunkt am 14. und 15. Juli (Wladimirs Todestag) hatten, standen wie schon die Ehrungen zuvor im Zeichen der russisch-etatistischen Interpretation der Taufe der Rus'; der religiöse Aspekt wurde noch stärker als früher dem politischen Zwecke nutzbar gemacht. Schon Viktor Vasnecov, der zusammen mit anderen bedeutenden russischen Künstlern den Auftrag erhielt, die Chorkapelle der Wladimir-Kathedrale auszumalen, wählte eine Darstellung der Taufe, nach welcher nicht der Akt der Taufe selbst, sondern Wladimir der Heilige und die in seiner Gestalt auf den rußländischen *Staat* zielende Bewertung im Zentrum stand.⁴⁶ Die Pfarrgeistlichen, die zwei bis drei Wochen vor dem Jubiläum das Volk auf die Feierlichkeiten mit Predigten vorzubereiten hatten, wählten einen ähnlichen Tenor.⁴⁷ Auch bei den zentralen Gedenkveranstaltungen in Kiev, zu denen mehr als 20.000 Pilger und offizielle Gäste aus den verschiedensten Teilen des Reiches und aus anderen slavischen Ländern herangereist waren, spielten religiöse Aspekte nur eine geringe Rolle. Im Zentrum von Reden und Grußadressen stand allein eine Interpretation, die den russisch dominierten Staat zu erhöhen suchte. Dieses strategische Vorgehen hatte seinen tieferen Sinn: Erst mit dieser Interpretation konnte sich ein vereinnahmender Effekt ergeben, der in dem Angebot an die „Kleinrussen“ bestand, sich dem Trägervolk des traditionsreichen und erfolgreichen rußländischen Staates zugehörig zu fühlen.

Die Jubiläumsreden und Zeitschriftenbeiträge von staatlichen und kirchlichen Vertretern sowie von russophilen Geistlichen der ukrainischen Eparchien offenbarten drei Dimensionen des russischen Selbstverständnisses.⁴⁸ Die *erste* Dimension betrifft die vom podolischen Autor bereits vorgestellte Interpretation der Ereignisse von 988 im russisch-nationalen Geist, indem im Sinne der *Translatio*-Theorie eine lineare Kontinuität des „russischen“ Volkes seit den Zeiten Wladimirs suggeriert wird. Begrifflichkeiten wie „unsere Vorfahren“, „unser Vaterland“, „russisches Volk“ (*russkij* statt *rus'kij*) für die Zeiten der Kiever Rus' sind hierfür Indikatoren. Noch deutlicher findet die Kontinuitätsauffassung ihren Niederschlag in Formulierungen, wie sie der Poltaver Priester D. Šcedrodarov wählte:

„Wir erinnern uns, daß diesen Glauben Gott selbst dem Russischen Volk über den von ihm seinerzeit geleiteten Heiligen Fürsten Wladimir gab; wir erinnern uns, daß durch diesen Glauben unzählige Generationen des Russischen Volkes in den neun Jahrhunderten seines Lebens in diesem Glauben gebildet, gelehrt und erleuchtet wurden. (...)“

46 ULRIKE SCHMIEGELT Rußland. Geschichte als Begründung der Autokratie. In: Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Ein Europäisches Panorama. Begleitband zur Ausstellung. Berlin 1998, 401-421, hier 406.

47 Die Eparchial'nye Vedomosti von Kiev, Poltava und Podolien des Jahres 1888 bilden die Grundlage für die Analyse der Gedenkfeiern. Die Vorbereitung des Ereignisses durch die Priester wird erwähnt in PodEV 1888 Nr. 50, 2167-2184, hier 2168.

48 Die folgenden Überlegungen lehnen sich an die von George benannten drei „politischen Überzeugungen“ an, modifizieren sie jedoch in mancher Hinsicht. Vgl. GEORGE 900-Jahr-Feier, 392f.

Unter Wladimir war das Russische Volk noch eine kleine christliche Herde, jetzt ist es durch Gottes Barmherzigkeit ein großes Volk geworden.“⁴⁹

Šćedrodarov machte damit deutlich: Das russische Volk bestand seit den Zeiten Wladimirs, und Veränderungen (wie etwa die Integration der „Kleinrussen“ im 17. und 18. Jahrhundert) hatten bloß den Umfang des Volkes betroffen.

Die *zweite* Dimension des Gedenkens von 988 galt der (von Gott gegebenen) dynastisch-autokratischen Tradition des rußländischen Staates. Demnach sei die Monarchie zusammen mit der Kirche in Rußland entstanden⁵⁰ und die „Erhabenheit des allerfrömmsten orthodoxen Zaren von ganz Rußland“ sowie seine Rolle als Verteidiger und Mehrer des russischen Landes und der Orthodoxie sei die „Frucht der Kiever Taufe“.⁵¹

Die *dritte* Dimension schließlich verband russisch-imperiales Gedankengut mit panslawischem Sendungsbewußtsein. Die anderen orthodoxen Völker, so die Argumentation eines podolischen Autors, stünden unter dem Schutz des starken rußländischen Staates und seien daher auf ihn angewiesen:

„Dieser orthodoxe Glaube bildete die Kraft und den Ruhm des russischen Staates, ließ ihn geneigt sein, zum Schutz anderer gleichgläubiger und gleichstämmiger Völker einzutreten. (...) Der ganze orthodoxe Osten gewöhnte sich seither daran, in Rußland das einzige gleichgläubige Land zu sehen, bei dem man Schutz und Hilfe in eigenen geistlichen und materiellen Nöten suchen kann.“⁵²

Der Vorwand, dem orthodoxen ukrainischen Volk Schutz vor den katholischen Polen zu gewähren, diente im 19. Jahrhundert auch als Teil der russischen Begründung für die Inkorporierung der links- und rechtsufrigen Gebiete im 17. und 18. Jahrhundert. Insofern wurde die Vereinnahmung Wladimirs für die ausschließlich russische Geschichte neben der *Translatio*-Theorie und der dynastisch-autokratischen Tradition um einen äußerst wirkungsvollen Argumentationsstrang erweitert: Wladimir und sein historisches Erbe gehörten zur russischen Geschichte, da allein Rußland der von Wladimir eingeführten Religion in der Vergangenheit machtpolitische Wirkung verliehen

49 D. ŠĆEDRODAROV Slovo v den' pamjati Sv. Ravnoapostol'nago Knjazja Vladimira, po slučaju 900-letija krešćenija naroda ruskago [Wort zum Gedenktag an den Apostelgleichen Fürsten Wladimir anläßlich des 900. Jahrestages der Taufe des Russischen Volkes]. PoltEV Nr.15 (1888), 577-588, hier 587.

50 K.P. POBEDONOSCEV Reč' i tosty ober-prokurora Sv. Sinoda [Rede und Ansprachen des Oberprokurors des Hlg. Synods]. In: Prazdnowanie, 136-142, hier 136.

51 I. MALYŠEVSKIJ Reč', skazannaja po slučaju ispolnivišogosja devjatisotletija so vremeni krešćenija Rusi [Rede, die anläßlich des 900. Jahrestags der Taufe der Rus' gehalten wurde]. In: Prazdnowanie, 101-117, hier 114.

52 KONSTANTIN DOBROLOVSKIJ Krešćenie Rossii i značenie etogo sobytija dlja istorii našego otečestva. Reč' proiznecennaja 30 sentjabrja 1888 goda v sobranii Kameneckago mužskago duchovnago učilišča v pamjat' 900 letnjago jubileja krešćenija Rusi [Die Taufe Rußlands und die Bedeutung dieses Ereignisses für die Geschichte unseres Vaterlandes. Rede vom 30.9.1888 auf der Versammlung der Kamenecker geistlichen Jungenschule zum Gedenken an den 900. Jahrestag der Taufe der Rus']. In: PodEV 1888, Nr. 43, 1028-1042, hier 1040.

habe und da nur der rußländische Staat dies auch für die Zukunft sicherstellen könne. Die Bedeutung dieser Argumentation ist in ihrer Wirkung auf die niedere Geistlichkeit in den ukrainischen Gebieten kaum zu überschätzen. Wie später noch auszuführen sein wird, kann sie gar als entscheidender Faktor für die Anziehungskraft des russifizierenden Integrationsmodells im kirchlichen Bereich gewertet werden.

Die *Wirkung* der inszenierten Wladimir-Feierlichkeiten und der vorherrschenden Diskurse auf die ukrainische Bevölkerung und insbesondere auf die kirchlichen Kreise läßt sich aus Mangel an repräsentativen Quellen nur mit Vorsicht beschreiben. Gleichwohl zeugen die Zahlen der herangereisten Pilger, zu Ehren von Wladimir aufgestellte Kreuze und Denkmäler, Uhrentürme, Kirchen, Brunnen und Schulen, gegründete Gesellschaften und Bruderschaften sowie die Verbreitung zahlreicher Ikonen mit der Darstellung des Heiligen von einem nachhaltigen Erfolg der Feierlichkeiten. Wladimir Timinskij schreibt im Anschluß an die Jubiläumsfeier mit Blick auf Podolien, daß die genannten ‚dinglichen‘ Ehrungen Wladimirs „lange sichtbare Denkmäler der ersten allrußländischen Volksfeier eines der größten nationalen Staatsmänner der russischen Erde bleiben werden“. Zudem betont er, daß ab nun jedes Jahr das Gedenken des Heiligen auch in Podolien gefeiert werden solle.⁵³

Zumindest vordergründig schien damit das Ziel der russischen Regierung und vor allem des Heiligen Synods mit Oberprokurator Pobedonoscev an der Spitze erreicht: Russische und ukrainische Gläubige wurden durch die gemeinsame Feier eines Heiligen der Kiever Rus' zusammengeführt, und die Feier fand ganz und gar unter russischem Vorzeichen statt. Die Erinnerungen an das Kiever Jubiläum aus der Feder eines ukrainophilen Priestersohnes bezeugen freilich, wie unterschiedlich die Feiern je nach Identitätsgefühl wahrgenommen werden konnten. In seinen viele Jahrzehnte später veröffentlichten Erinnerungen widmete der Priester Petro Bilon den Feierlichkeiten von 1888 ein eigenes Kapitel. Danach gehörten die Jubiläumstage in Kiev nicht nur zu den großen Erlebnissen seiner Jugend, zu denen er mit seinem Vater und seinem Bruder aus der Provinz herbeigereist sei; er erlebte die Feierlichkeiten um Wladimir darüber hinaus gar als ein Ereignis mit „nationalem Charakter“ – wohlgemerkt, mit *ukrainisch* nationalem Charakter.

Die Begründung für Bilons, manchem paradox erscheinende Wahrnehmung gibt dem Historiker Hinweise für die Schwierigkeit, nationale Identitäten in der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine des ausgehenden Zarenreiches festzumachen. So sei der Feiertag laut Bilon vor allem deshalb national geprägt gewesen, weil an ihm bis zu 40.000 Bauern teilgenommen hätten, die in ukrainischen Trachten erschienen seien. Zudem habe man überall die ukrainische Sprache hören können. Schließlich seien auch die meisten Vertreter der Stadtverwaltung, die an den Feiern teilnahmen, „ukrainisch“ gewesen.⁵⁴ Alle drei Faktoren zusammen genommen (abgesehen von ihrer zum

53 TIMINSKIJ Prazdnovanie, PodEV 1888, Nr. 52, 2229-2249, hier 2248.

54 PETRO BILON Spohady [Erinnerungen]. 1. Teil. Pittsburgh 1952, 22-27, hier 25. Ich danke Frank Sysyn, daß er mich auf Bilons Erinnerungen aufmerksam gemacht und sie mir zugesandt hat, sowie für viele weitere wertvolle Literaturhinweise.

Teil fragwürdigen Charakterisierung) änderten freilich nichts daran, daß die Organisation der Veranstaltungen und der Inhalt der Reden durch und durch russisch geprägt waren.

Dennoch ist Bilons Wahrnehmung vielleicht ein Indiz für die Art und Weise, wie zumindest ein Teil der gläubigen ukrainischen Dorfbevölkerung von den russisch-nationalen Tönen der Feiern weitgehend unbeeindruckt blieb und die Umwelt nach wie vor mit ganz eigenen Vorstellungen und Kategorien erlebte.⁵⁵ Es stellt sich dann die Frage, wie diese Kategorien aussahen: Besaß ein Teil oder gar die Mehrheit der Dorfbevölkerung zu diesem Zeitpunkt lediglich eine starke regionale Bindung, die mit einer all-russischen ‚Dachidentität‘ problemlos vereinbar war? Oder kam ihre Bindung zur ukrainischen Heimat (bereits) einer nationalen Identität gleich, die andere Optionen ausschloß? Da im Gegensatz zu den Feierlichkeiten von 1988 ein Jahrhundert zuvor keinerlei Proteste gegen die einseitige Interpretation von 988 als einem ausschließlich „russischen“ Ereignis bekannt wurden (und auch in Bilons Erinnerungen nicht zum Ausdruck kommen),⁵⁶ könnte man letzteres für eher unwahrscheinlich halten und Bilons Wahrnehmung als Ausdruck einer starken regionalen Verwurzelung interpretieren, die sich (noch) nicht an den russisch-nationalen Diskursen rieb.

Damit waren die Varianten multipler Identität freilich noch nicht erschöpft. Die Wladimir-Feierlichkeiten von 1888 boten noch einen weiteren spannenden Einblick in die noch weitgehend fließenden Identitäten der ukrainischsprachigen Bevölkerung. Eine regionale Bindung ganz außergewöhnlicher Art hatte sich nämlich in Podolien und Galizien herausgebildet. Beide Regionen waren nicht nur Grenzländer (des Rußländischen respektive des Habsburger Reiches), in beiden Fällen sah sich die orthodoxe, ukrainischsprachige Bevölkerung auch einer großen Zahl Andersgläubiger gegenüber, Juden und vor allem polnischen Katholiken. Beide Aspekte – der geopolitische wie der religiöse – beförderten in besonderem Maße die Herausbildung einer zunächst starken regionalen und später auch nationalen Identität. Während letzteres im Falle Galiziens aufgrund der Erfolge der ukrainischen Nationalbewegung und des späteren Versuchs einer eigenen Staatsbildung wohlbekannt ist, blieb der Fall Podolien in der westsprachigen Literatur bislang wenig oder gar nicht beleuchtet.⁵⁷

55 Die wichtigste solcher Kategorien war für die unpolitische ukrainischsprachige Bevölkerung schlicht diejenige des orthodoxen Glaubens, der sie mit den Russen verband und dessen Einführung hier gefeiert wurde.

56 Vgl. zur Problematik der Feierlichkeiten der Taufe der Rus' im Jahr 1988 BERTOLD SPULER Die Tausendjahrfeier und die Ukrainer. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 497-501.

57 In ukrainischer Sprache erschienen immerhin die Erinnerungen von Prychod'ko sowie die Untersuchung von Zinčenko. VIKTOR PRYCHOD'KO *Pid soncem Podillja. Spohady* [Unter der Sonne Podoliens. Erinnerungen]. München ³1948; ARSEN L. ZINČENKO *Blahovistja nacional'noho duchu. Ukraïns'ka Cerkva na Podilli v peršij tretyni XX stoletija*. [Die frohen Botschaften des nationalen Geistes. Die Ukrainische Kirche in Podolien im ersten Drittel des 20. Jh.] Kiev 1993.

Die Inszenierung der Wladimir-Feier und seine Bewertung in Podolien

Die Erinnerungsdiskurse anlässlich der Wladimir-Feierlichkeiten bieten Einsicht in den Versuch, Podolien als eine eigene Schicksalsgemeinschaft darzustellen und damit zum Teil auch einen Ersatz für die seit den sechziger Jahren verbotene Bekundung ukrainischer Identität zu schaffen. Zum Teil können die Diskurse aber auch als Konzeption einer zusätzlichen, podolisch-regionalen Identität verstanden werden.⁵⁸ In einem Artikel für die Podolischen Eparchienachrichten wird daran erinnert, daß die Grenzlage Podoliens und seine spätere Zugehörigkeit zu „andersgläubigen Staaten“ der Taufe der Rus' eine ganz besondere Bedeutung verliehen habe. Mit Waffen und ihrem Blut hätten sich die orthodoxen Podolier das Recht verschafft, frei und offen im Laufe der 900 Jahre das „unschätzbare Erbe ihrer Vorfahren in aller Reinheit“ zu bewahren. Damit sei „die Orthodoxie der nationale Glaube der Podolier, wie es der Glaube auch des ganzen russischen Landes ist“.⁵⁹

Freilich führt der hier im Zusammenhang mit der Religion verwendete Begriff des „Nationalen“ in die Irre, würde man daraus die Absicht herauslesen, (zu diesem Zeitpunkt) habe man bereits eine Konkurrenz zur russischen Nationalität aufbauen wollen. Abgesehen davon, daß eine solche Absicht im ausgehenden 19. Jahrhundert aus Zensurgründen gar nicht abgedruckt worden wäre, drückte der Begriff eher das historisch gewachsene Eigenbewußtsein der Orthodoxen in der Region aus, die aufgrund ihrer Grenzlage und der Konfrontation mit den Andersgläubigen sich ihrer Identität nach innen wie außen vergewisserten.⁶⁰ Wie im Rahmen dieser Arbeit vielfach nachgewiesen wird, ergab sich der Antrieb für diejenigen, die sich für eine Bindung aller ukrainischen Eparchien sowie speziell des Grenzlandes Podolien an das orthodoxe Rußland aussprachen, mehr als alles andere aus der als bedrohlich empfundenen ethnischen wie religiösen Pluralität diesseits wie jenseits der Grenze. Der „Feind Katholizismus“ ist in den Quellen omnipräsent, wie es auch der Dank des Podoliers Timinskij für die von Rußland inszenierten Wladimir-Feiern ausdrückt:

„Und vor allem werden die Priester der Podolischen Kirche im Namen des Heiligen Wladimir eine starke Stütze für sich im Kampf gegen den kriegerischen Katholizismus und den protestantischen Stundismus finden.“⁶¹

58 Zwar gab es kein offizielles Verbot, sich für eine ukrainische Identitätskonzeption zu entscheiden. Doch führten die sprachlichen Einschränkungen des Valuev- und des späteren Emser Zirkulars, die polizeilichen Verfolgungen ukrainischer Nationalisten sowie die Verbannung der Begriffe „Ukraine“ und „ukrainisch“ aus dem offiziellen Wortgebrauch zu einer entsprechenden Wahrnehmung. Zum Verbot, die Bezeichnung „Ukraine“ nach 1876 noch in der Presse zu nutzen, siehe ANDRIEVSKY *The Politics of National Identity*, 138.

59 A.G. Prazdnovanie 900-letija krešćenija Rusi v g. Kamenec'-Podol'ske 15 Ijulja 1888 goda [Die Feier zur Taufe der Rus' vor 900 Jahren in der Stadt Kamenec'-Podol'sk am 15.7.1888]. In: PodEV 1888, Nr. 30, 743-756, hier 744/745.

60 In den Artikeln der podolischen Eparchie-Zeitschrift werden in der Regel die Begriffe „allrußländisch“ (*vserossijskij*) und „lokal/örtlich“ (*mestnyj*) verwandt, wodurch das komplementäre Identitätsverständnis deutlicher wird.

61 TIMINSKIJ Prazdnovanie, in: PodEV 1888, Nr. 52, 2249. – Als „Stundisten“ wurden die Anhänger

Die Anbindung an diese Stütze in Gestalt der Russisch-Orthodoxen Kirche erforderte freilich auch von letzterer die Bereitschaft, das über Jahrhunderte hinweg griechisch-katholisch geprägte und römisch-katholisch beeinflusste Podolien als orthodoxe Eparchie gleichwertig in die russischen Kirchenstrukturen zu integrieren. Insofern spiegelt sich in den Diskursen zu den Wladimir-Feierlichkeiten nicht nur das Bemühen der Podolier, die Zugehörigkeit zur orthodoxen Sakralgemeinschaft zu demonstrieren. Es ist auch deutlich der Versuch zu spüren, Respekt und Achtung für sich von den sie sonst häufig belächelnden russischen Eparchien einzufordern.⁶²

„Unsere Podolische Kirche“, schrieb Timinskij auf dem Höhepunkt der Wladimir-Feiern in Kiev, „– als die nächste Tochter der Kiever Kirche und mehr als die anderen russischen Kirchen mit ihr durch gemeinsame historische Schicksale verbunden – teilte ebenso intensiv wie ehrlich ihr frohes Fest, wie sie einst mit ihr Trauer und Leiden geteilt hat.“⁶³

Deutlich ist der Hinweis, Podolien in einem engen Zusammenhang mit der russophilen Wahrnehmung von Kiev als der „Mutter der russischen Städte“ und der „Wiege der russischen Orthodoxie“ zu sehen. Darüber hinaus unterstrich Timinskij angesichts der zahlreichen Feierlichkeiten, die während des 900. Jubiläums in fast allen podolischen Gemeinden stattgefunden hatten, daß „die Podolische Eparchie nicht nur keinesfalls hinter anderen russischen Eparchien zurückblieb, sondern daß sie sie sogar in vielem übertraf“.⁶⁴

In keiner anderen der ukrainischen Eparchie-Zeitschriften finden sich regionale Selbstbezeichnungen wie „Podolische Kirche“ oder „Podolische Eparchie“ – nicht bloß als Begriff einer institutionellen Einheit, sondern im Sinne eines handelnden Subjekts. Ein vergleichbares Eigenbewußtsein, wenn auch unter ganz anderen Bedingungen, herrschte nur unter den Ukrainern jenseits der Grenze vor, im österreichisch regierten Ostgalizien.

einer Mitte des 19. Jahrhunderts entstandenen Bewegung pietistischer Prägung aufgrund ihrer Zusammenkünfte für (Bibel-)Stunden bezeichnet, welche vor allem von deutschen Kolonisten für ukrainisch- und russischsprachige Bauern angeboten wurden. Die starke Verbreitung der Stundisten in den ukrainischen Eparchien der siebziger und achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts beunruhigte die Russisch-Orthodoxe Kirche und die Regierung derart, daß sie zu systematischer Verfolgung gegen die „Sektierer“ überging. IGOR SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2. Hg. von Gregory L. Freeze. (Forschungen zur Osteuropäischen Geschichte 45), Wiesbaden 1991, 240. – Zu den Wurzeln des Stundismus siehe WALDEMAR GUTSCHE Westliche Quellen des Russischen Stundismus. Kassel 1956.

62 Gereizt reagierte man in Podolien auf die immer wiederkehrenden Vorwürfe aus „Rußland“, in ihrer Gegend spräche man kein richtiges Russisch (sondern ein Gemisch aus Polnisch und Russisch) und befolge nicht die reinen orthodoxen, sondern von unierten Traditionen überlagerten Riten und Gebräuche. Siehe z.B. KEV 1863, Nr. 23, 726-729.

63 TIMINSKIJ Prazdnowanie, in: PodEV 1888, Nr. 50, 2168. „Trauer und Leiden“ beziehen sich hierbei auf die Zeit der polnischen Herrschaft über die rechtsufrigen Gebiete, die für die Stadt Kiev im Waffenstillstand von Andrusowo endete (1667), für Teile der Kiever Eparchie erst mit den Teilungen Polens (1775-1795).

64 TIMINSKIJ Prazdnowanie, in: PodEV 1888, Nr. 50, 2174.

Die Inszenierung der Wladimir-Feier und seine Bewertung im österreichischen Galizien

Freilich stellten die Wladimir-Feiern den Klerus hier vor ganz andere Schwierigkeiten. Für die ukrainischsprachige griechisch-katholische Geistlichkeit ging es darum, die Gratwanderung zu bestehen, die sich aus der geistlich-liturgischen Nähe zur Orthodoxie und damit aus der Anziehungskraft der Russisch-Orthodoxen Kirche einerseits und aus der Zugehörigkeit zum katholisch geprägten Habsburger Reich andererseits ergab. Der häufig konfliktreiche Weg spiegelte sich wider in den Diskussionen anlässlich der Wladimir-Feierlichkeiten, die in Kiev stattfanden. Eine Feier des 900. Jubiläums der Taufe der Rus' zum gleichen Zeitpunkt auch im Habsburger Reich durchzuführen, kam nicht in Frage. Polnische Politiker, die römisch-katholische Geistlichkeit und Teile der polnischen Presse hatten dies zu verhindern gewußt.⁶⁵

Der Lemberger Metropolit Sil'vestr Sembratovič sprach sich jedoch grundsätzlich für die Abhaltung einer Feier aus und legte diese auf den 1. Oktober 1888 fest, also zweieinhalb Monate nach dem Termin im Rußländischen Reich. Schwieriger aber war die Aufgabe, den von den Russen bereits vereinnahmten Heiligen Wladimir in einen anderen historischen Kontext zu stellen, so daß er auch als Ikone für die Identität von Galiziern erhalten konnte. In seinem Rundbrief an die unierten Gemeinden fand Metropolit Sembratovič einen geschickten und zugleich traditionsreichen Weg. Er schrieb, daß die zeitgenössische Russisch-Orthodoxe Kirche mit jener christlichen Kirche, die im Kiever Reich (der *Kiever Rus'*) vom Fürsten Wladimir begründet worden war, nichts mehr gemein habe. Die wahre „katholische“ (hier gemeint im Sinne von universeller) Kirche befinde sich in der *Galizischen Rus'*, während die Kirche in Rußland schismatisch sei.⁶⁶

Mit der Konstruktion einer kirchlichen Kontinuität, einer *Translatio Ecclesiae* von der Kiever Rus' in das Galizien des 19. Jahrhunderts, knüpfte Sembratovič an den Anspruch an, den die Galizisch-Wolhynische Rus' bereits im hohen Mittelalter auf das Kiever Erbe erhoben hatte, damals unter Roman Mstyslavýč (1199-1205) und Danylo Romanovyč (1237-1264).⁶⁷ Der Anspruch Sembratovič' stieß in galizischen Kreisen auf großes Wohlwollen. Die Feierlichkeiten zu Fürst Wladimir als Begründer der galizischen Kirche durften stattfinden und bildeten eine Art „österreichischer“ Gegenfeier zum Gedenken an den Heiligen und die Taufe der Kiever Rus' im Rußländischen Reich. Sogar eine Reihe römisch-katholischer Bischöfe reiste eigens zur Feier

65 Prazdnovanie 900-letija krešćenija Galickoj Rusi [Die Feier zum 900. Jahrestag der Taufe der Galizischen Rus']. PodEV 1888, Nr. 42, 1005-1006. Die Informationen aus diesem anonym verfaßten Artikel (offenbar der Abdruck eines Artikels aus der Zeitung *Kievljanin*) sind freilich nur mit Vorsicht zu verwenden, da sie im Zusammenhang der einseitigen pro-russischen und anti-polnischen bzw. anti-galizischen Berichterstattung stehen.

66 Vgl. mit dem bereits erwähnten Vorbehalt Prazdnovanie PodEV 1888, Nr. 42, 1005-1006.

67 JAROSLAW PELENSKI The Contest for the „Kievan Inheritance“ in Russian-Ukrainian Relations: The Origins and Early Ramifications. In: Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): Ukraine and Russia in Their Historical Encounter. Edmonton 1992, 3-19, hier 8-9.

nach Lemberg und suchte damit die innerkatholische Einheit zu demonstrieren.⁶⁸

Die zum Teil grundverschiedene Sicht auf Wladimir durch die russische Regierung, die Russisch-Orthodoxe Kirche, durch Podolier und Galizier führt die breite Auslegbarkeit von Wladimir als Gründungsmythos vor Augen. Für beide Reichsregierungen wurde angesichts der zunehmenden internationalen Spannungen, die sich im Ersten Weltkrieg vollends entluden, vor allem *ein* Aspekt des Fürsten bedeutsam: Wladimir als großer Vereiniger der Territorien der Rus'. Für beide Seiten drückte sich darin die geopolitische Vision aus, alle Gebiete des Kiever Reiches nun unter dem eigenen Dach zu vereinen. Feierlichkeiten, welche die Erinnerung an Wladimir den Heiligen und an die Taufe der Rus' im kollektiven Gedächtnis wach hielten, kamen dabei sehr gelegen.⁶⁹

Während diese geopolitische Perspektive mit dem herannahenden Weltkrieg den Mythos Wladimir zunehmend dominierte, ging es der russischen Regierung und Russisch-Orthodoxen Kirche im ausgehenden 19. Jahrhundert in ihrer Gedenkkultur noch um einen sehr viel enger gefaßten Begriff der „integrativen“ Erinnerungskultur, um die Vereinnahmung der „kleinrussischen“ Bevölkerung für die all-russische Identität. Mit der Ausgestaltung des Fürsten und der Taufe der Rus' als russischen Gründungsmythos war mithin das erste der zwei zentralen Themen für die Festigung einer all-russischen Gemeinschaft eindeutig besetzt. Als zweites ging es um den Bedrohungs- und Feindmythos. Seine Bedeutung sollte für das Ringen um die nationale Identität der „Kleinrussen“ sogar eine noch größere Rolle spielen.

bb) Mythos von der Schutzmacht Rußland

Schon in der Einleitung zum Kapitel der russophilen Geistlichkeit wurde darauf hingewiesen, daß die Antwort auf die Frage nach „den Anderen“, nach der Abgrenzung nach außen, für die Bildung jeder Form menschlicher Gemeinschaft konstitutiv ist. Im Falle der russischen und russophilen Diskurse, die darauf zielten, die ukrainischsprachige Bevölkerung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert an Rußland und den rußländischen Staat zu binden, war die Frage nach dem Feind und der äußeren Bedrohung von zentraler Bedeutung. Es handelte sich bei diesem politischen Mythos um eine Erzählung, in der der rußländische Staat und die Russisch-Orthodoxe Kirche als die Garanten für Sicherheit und Wohlergehen der „kleinrussischen“ Bevölkerung schlechthin auftraten.

Dieser Mythos hatte ein großes Erfolgspotential. Insbesondere in der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine griff er auf unmittelbar zurückliegende und daher noch sehr präsente Erfahrungen des Schmerzes und des Leidens der Einwohner zurück. Denn noch bis Ende des 18. Jahrhunderts waren diejenigen Einwohner der Podolischen, Wolhy-

68 Prazdnowanie, PodEV 1888, Nr. 42, 1005-1006.

69 Vgl. IVAN AVRAMENKO K 900-letju končiny svjatoj i ravno-apostol'nago knjazja Vladimira [Zum 900. Todestag des Heiligen und Apostelgleichen Fürsten Wladimir (1015-15.7.-1915)]. In: Polt-EV Nr. 13, 1.7.1915, 1067-1082, und Nr. 14, 15.7.1915, 1147-1155, hier 1153.

nischen und Kiever Region, die am orthodoxen Glauben ihrer Vorfahren festgehalten hatten, in religiöser, sozialer und politischer Hinsicht starken Anfeindungen und Diskriminierungen in der polnisch dominierten Gesellschaft ausgesetzt gewesen. Und auch ein großer Teil derjenigen, die im Laufe der Zeit zur Griechisch-Katholischen Kirche konvertiert waren, schien dies mehr aufgrund des polnischen Drucks getan zu haben und gehörte nur oberflächlich der neuen Konfession an. Diesen Eindruck vermittelt nicht zuletzt die 1793 im Zuge der Teilung Polens von Rußland initiierte Massenkonzersion von der unierten zur orthodoxen Konfession im Kiever Raum und in Podolien.⁷⁰ Zwar hatte es erheblichen Widerstand von Seiten einiger Geistlicher gegeben, doch wurde dieser nicht von einer breiten Masse des Klerus und der Gläubigen getragen.

Wenn der orthodoxe Glaube der Vorfäter demnach schon für den größten Teil der bäuerlichen ukrainischsprachigen Bevölkerung in der *rechtsufrigen* Dnjepr-Ukraine das wichtigste Element ihrer Identität war, so galt dies erst recht für das linke Ufer des Dnjepr, das Territorium des ehemaligen Hetmanats. Hier lebte noch besonders stark die Erinnerung an die Zeit der Kosaken, deren wichtigstes Verbindungsglied im Kampf gegen Polen-Litauen stets der orthodoxe Glaube gewesen war. Das einzige Land von machtpolitischem Gewicht aber, das sich im Gegensatz zu Polen-Litauen als Schutzmacht der Orthodoxie ausgeben konnte, weil die Orthodoxie seine Staatsreligion bildete, war das Rußländische Reich.

Es kann daher nicht erstaunen, daß die russische Reichsregierung und russisch-orthodoxe Kirchenführung den Mythos von der Schutzmacht Rußland bei allen nur erdenklichen Anlässen einsetzte. Er enthielt zwei eng miteinander verknüpfte Aspekte, die aus analytischen Gründen als ‚Submythen‘ voneinander getrennt betrachtet werden sollen: zum einen der Mythos von der Befreiung und Wiedervereinigung (*osvo-boždenie* und *vozsoedinenie*), der an die Überführung der unierten Gläubigen an die Russisch-Orthodoxe Kirche erinnerte und sich damit auf die Ereignisse der Jahre 1793 (zweite Teilung Polens) und 1839 (Zwangsauflösung der Griechisch-Katholischen Kirche im Rußländischen Reich) stützte; zum anderen der Feindmythos vom katholischen Polen, der sich auf die Erinnerungsstationen von 1654 (Abkommen von Perejaslav), 1709 (Schlacht von Poltava) und 1812 (Krieg gegen Napoleon) bezog.

70 In Wolhynien, dessen Kirchenzeitschriften in dieser Arbeit nicht vollständig ausgewertet werden konnten, mag die Union aufgrund des noch größeren polnischen Einflusses stärkere Wurzeln geschlagen haben. Tief verwurzelt war die Union auf jeden Fall in der Cholmer (Chełmer) Eparchie (innerhalb des ehemaligen Polnisch-Litauischen Königreiches). Die dort erst 1875 vollzogene Auflösung der Unierten Kirche führte zu erheblichen Problemen. THEODORE R. WEEKS The 'End' of the Uniate Church in Russia: The Vozsoedinenie of 1875. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 44, Nr. 1 (1996), 26-44.

1. Der Mythos von der Befreiung der Unierten

„Gewaltsam fortgerissen (1596), in Liebe wiedervereinigt (1839)“⁷¹

Durch die Teilung Polens und die Annexion Podoliens, Wolhyniens und des Kiever Raums gelangten die rechtsufrigen ukrainischen Gebiete 1793 erstmals an das Rußländische Imperium. Zwar hatten die genannten Gebiete vor rund 600 Jahren zur Kiever Rus' der Rjurikiden gehört. Doch das Petersburger Reich der Romanovs im Nordosten hatte mit dem mittelalterlichen Reich im Südwesten wenig gemeinsam, so daß aus unparteiischer Perspektive von einer „Rückführung“ der Gebiete kaum die Rede sein konnte. Im Sinne der *Translatio*-Theorie betrachtete die russische Reichsregierung die Lage freilich anders: Die genannten Gebiete galten als angestammte Territorien der Heiligen Rus' (*Svjataja Rus'*⁷²) und die orthodoxen Bewohner als alteingesessene Russen, die von den kriegerischen katholischen Polen unterdrückt und von ihrem wahren Glauben der Orthodoxie und damit ihrer Zugehörigkeit zur russischen *Narodnost'* abgebracht worden waren und wurden.⁷³ Diese Argumentation diente schon der Zarin Katharina II. als eine der Begründungen für die russische Teilnahme an den Teilungen Polens.⁷⁴ Mit einer ähnlichen Erklärung schränkte Zar Nikolaus I. die Rechte der Unierten Kirche und ihrer Gläubigen nach dem polnischen Aufstand von 1830/31 ein. Mit Ausnahme der Cholmer (Chelmer) Eparchie ließ er durch Auflösung dieses ‚Trojanische Pferd der Polen‘ bis 1839 unschädlich machen: In einer konzertierten Aktion von Kirche und Staat veranlaßte der spätere orthodoxe Erzbischof Josif Semaško die „Rückführung“ aller Gläubigen in den ‚Schoß der orthodoxen Mutterkirche‘.⁷⁵

In den Erinnerungsdiskursen der russisch-orthodoxen Kirchenleitung und russophilen Geistlichkeit der ukrainischen Eparchien nahm das Jahr 1793, als das Rußländische Reich den größten Teil der ukrainischen Gebiete annektierte, und das Jahr 1839,

71 „*Ottorgnutye nasiliem (1596), vozsoedineny ljuboviju (1839)*“ – so lautete die Inschrift der Medaille, die Zar Nikolaus I. anlässlich der Auflösung der Unierten Kirche im Rußländischen Reich und der bis 1839 abgeschlossenen ‚Rückführung‘ der Gläubigen in die Russisch-Orthodoxe Kirche anfertigen ließ. Mehr dazu weiter unten innerhalb dieses Abschnitts.

72 Zum politischen Mythos der Heiligen Rus' siehe MICHAEL CHERNIAVSKY *Tsar and People. Studies in Russian Myths*. New Haven 1961, Kap. 4.

73 Zum Begriff der *Narodnost'* und den Schwierigkeiten seiner Übersetzung siehe Kap. II.1.b. Fn.29.

74 Demnach galt es, „Städte und Länder, welche einst Rußland gehörten und mit seinen Stammesgenossen besiedelt und erbaut wurden, die mit uns einen Glauben bekennen (*edinuju s nami veru*), vor Verführung und Unterdrückung zu retten, die sie bedrohen.“ Manifest vom 27.3.1793, das vom Oberbefehlshaber der russischen Besatzungsarmee Krečetnikov auf kaiserliche Anordnung hin verkündet wurde. *Polnoe Sobranie Zakonov Rossijskoj Imperij*. 1-oe Sobranie [Vollständige Gesetzessammlung des Rußländischen Reiches. Die 1. Sammlung]. Bd. 1-45, St. Petersburg 1930, hier Bd. 23, 17112-13; die Übersetzung in Anlehnung an IGOR SMOLITSCH *Geschichte der russischen Kirche 1700-1917*. Leiden 1964, 400. – Katharina II. nutzte in ihrer Begründung freilich noch nicht den Terminus *Narodnost'*, der erst Anfang des 19. Jahrhunderts aufkam.

75 THEODORE WEEKS *Between Rome and Tsar'grad: The Uniate Church in Imperial Russia*. In: Geraci, Robert/ Khodarkovsky, Michael (Hg.): *Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia*. Ithaca 2001, 70-91, hier 76.

als die Unierte Kirche aufgelöst wurde, einen zentralen Platz ein. Zu allen Jahrestagen dieser beiden Ereignisse fanden Prozessionen mit anschließenden Versammlungen und feierlichen Reden statt, unzählige Artikel wurden in Kirchenzeitschriften veröffentlicht.⁷⁶ Auch wenn die Zeitschriftenbeiträge kein in allen Details einheitliches Bild in ihrer Beurteilung der Ereignisse abgaben, stimmten sie in den wichtigen Fragen überein und vermitteln einen Einblick in die russophilen Diskurse der Geistlichen zur Unionsfrage.⁷⁷

Grundlegendes Paradigma aller russophilen Beiträge zwischen 1860 und 1915 war die Nationalisierung der Religion.⁷⁸ Der Blick auf die Religionszugehörigkeit als Maßstab, inwieweit die kulturelle und politisch-nationale Hegemonie der Polen in den westlichen und südwestlichen Gebieten des Reiches verhindert und die der Russen ausgeweitet werden konnte oder nicht, führte dazu, daß jeder Gewinn und jeder Verlust von Gläubigen für die Russisch-Orthodoxe Kirche gleichzeitig als Gewinn oder Verlust für die russische Nation angesehen wurde. Eine gedankliche Trennung religiöser und nationaler Zugehörigkeit erschien bis in das beginnende 20. Jahrhundert hinein undenkbar.

Freilich belegen einige Artikel in den Kirchenzeitschriften, daß dieses Paradigma nicht von allen, insbesondere nicht von den weniger gebildeten niederen Geistlichen, *bewußt* für politische Zwecke eingesetzt wurde: Beiträge, die zu erklären versuchten,

76 Vor allem die 25., 50. und 100. Jahrestage der „Wiedervereinigung“ in Bezug auf 1793 und 1839 fanden in russischen und russophilen geistlichen Kreisen große Beachtung. Die erzwungene Auflösung der letzten unierten Bastion in der Cholmer Eparchie von 1875 hingegen wurde zwar hier und da thematisiert, spielte jedoch insgesamt eine untergeordnete Rolle. Dies ist ein Grund dafür, warum die Ereignisse von Cholm im Rahmen dieser Arbeit nicht weiter behandelt werden. Der zweite Grund ist geographischer und zugleich auch politischer Natur: Cholm gehörte zum Gebiet des Polnischen Königreichs und lag aus der Perspektive der hier vertieft betrachteten ukrainischen Eparchien Podolien, Kiev und Poltava fernab. Der dritte Grund ist schließlich die relativ gute Literaturlage zum Thema. Siehe KLAUS KINDLER *Die Cholmer Frage 1905-1918*. Frankfurt/Main u.a. 1990, sowie die entsprechenden Kapitel bei THEODORE WEEKS *Nation and State in late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914*. Northern Illinois Univ. Press. 1996, Kap. 9; und bei ANNA VERONIKA WENDLAND *Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848-1915*. Wien 2001, 444-452.

77 Ein Einblick in Publikationen zeitgenössischer Historiker oder Landeskundler zur „Wiedervereinigung“ bestätigen auch hier die Dominanz der in den Kirchenzeitschriften festzustellenden russophilen Diskurse. Siehe P.N. BATJUŠOV *Podolija. Istoričeskoe opisanie [Podolien. Eine historische Beschreibung]*. St. Peterburg 1891; DERS. *Volyn'. Istoričeskije sud'by jugo-zapadnogo kraja [Wolhynien. Das historische Schicksal des südwestlichen Gebiets]*. St. Peterburg 1888; M. KOJALOVIČ *Istorija Vozsoedinenija Zapadnorusskich Uniatov starych vremen [Die Geschichte der Wiedervereinigung der Westrussischen Unierten der alten Zeiten]*. Sočinenie [Ein Aufsatz]. St. Peterburg 1873; IO-ANN NAUMOVIČ *Pjatidesjatiletie (1839-1889). Vozsoedinenija s Pravoslavnoju Cerkoviju Zapadno-Russkich Uniatov. Istoričeskij Očerk [50jähriges Jubiläum (1839-1889). Die Wiedervereinigung der West-Russischen Unierten mit der Orthodoxen Kirche. Historischer Aufsatz]*. St. Peterburg 1889. Vgl. auch WEEKS *The ‚End‘ of the Uniate Church*.

78 Grundlage der Analyse sind sämtliche Jahrgänge der Kiever, Poltaver und Podolischen *Eparchial'nye Vedomosti* [Eparchie-Nachrichten] von 1863-1915, einschließlich *Pravoslavnaja Podolija* [Das Orthodoxe Podolien] und *Podolija* [Podolien] als Nachfolger der podolischen *Eparchial'nye Vedomosti* seit 1906.

daß semantisch ein Unterschied zwischen dem Begriff eines „Polen“ und dem eines „Katholiken“ existiere, geben dafür ein Beispiel.⁷⁹ Selbst Teile der russischen Bürokratie nahmen erst Anfang des 20. Jahrhunderts Kenntnis von modernen, säkularen Nationalitätskonzeptionen. Und selbst dann galt ein „katholischer Russe“ weiterhin als eine kaum vorstellbare Erscheinung.⁸⁰ Insofern ist es nicht immer möglich, im russisch-ukrainischen Fall das Verhalten und die Diskurse der Geistlichen dahingehend zu unterscheiden, ob sie sich bewußt dafür entschieden, die Religion *als Instrument* für die Beeinflussung der nationalen Identität zu nutzen, oder ob nicht Religions- und Nationalitätenpolitik in ihren Augen ohnehin eine Einheit bildeten und sie daher beides gar nicht auseinanderzuhalten wußten.

Die Unterscheidung erscheint insofern aber vernachlässigenswert, als in beiden Fällen die Diagnose der russophilen Diskurse gleich ausfiel: Demnach war die Union als Brückenkopf des Polentums zu bekämpfen, und hätte sie noch länger im Rußländischen Reich existiert, so wäre die *Narodnost'* des russischen Volkes über kurz oder lang unterdrückt und „das Volk zu einer politisch-feindseligen Einstellung gegenüber seinem Vaterland“ verführt worden.

„Die Wiedervereinigung aber [gemeint sind in diesem Falle die Ereignisse von 1839], das wiederholen wir, rettete das Land vor dem politischen Tod, gab Rußland seine treu ergebenen Bürger zurück und machte ganze Millionen von Unierten zu wahren russischen Menschen, nicht nur dem Blute, sondern auch dem Geiste nach. (...) Insofern ist die Wiedervereinigung der Unierten ebenso sehr eine kirchlich-religiöse wie eine staatsbürgerlich-politische Angelegenheit.“⁸¹

An diesen Ausführungen des Poltaver Autors zum 50. Jahrestag der erzwungenen Auflösung der Unierten Kirche ist interessant, daß die „Wiedervereinigung“ die Menschen zu „wahren“ russischen Bürgern machte, deren *Narodnost'* bloß unsichtbar geworden, aber nicht bereits polnisch gewesen sei. Damit wird die russische und russophile Sichtweise deutlich, daß es sich bei der Konversion der Unierten zu Orthodoxen um eine Befreiung handelte, um die Rückkehr zu ihrem „wahren“, offenbar unauslöschlichen russischen Kern und damit um die Korrektur einer zeitweilig fehlerhaft verlaufenen Geschichte. Anlässlich des 100. Jahrestages der Wiedervereinigung Podoliens mit Rußland spitzte ein podolischer Priester diese Sicht noch weiter zu:

79 Siehe z.B. den anonym verfaßten Artikel *Smešenie ponjatij „poljak“ i „katolik“* [Die Verwechslung der Begriffe „Pole“ und „Katholik“]. In: *PodEV* 1899, Nr. 24, 561-566; in einem späteren Artikel der *PodEV* wird versucht, das Phänomen der katholischen „Kleinrussen“ zu erklären, die mittels der Gemeindegemeinschaften allmählich wieder zur Orthodoxie gebracht werden sollten – ein in geistlichen Kreisen der Zeit äußerst selten zu findendes Beispiel, Religion und Nationalität getrennt zu betrachten. A.T. *Cerkovno-prichodkaja škola i katoliki-malorossy* [Die Kirchengemeinschaft und die katholischen Kleinrussen]. In: *PodEV* 1900, Nr. 4, 65-73.

80 Erst 1905 wurde das Gesetz zur Religions- und Gewissensfreiheit verabschiedet. Zum späten Einzug säkularen Denkens siehe auch WEEKS *Between Rome and Tsargrad*, 91.

81 D. DMITREVSKIJ *Po povodu pjatidesjatiletija vozsoedinenija uniatov zapadnych oblastej Rossii s pravoslavnoju Cerkovju* [Zur 50-Jahrfeier der Wiedervereinigung der Unierten mit der Orthodoxen Kirche in den westlichen Gebieten Rußlands]. In: *PodEV* 1889, Nr. 17, 547-575, hier 573f.

„Jetzt sind es hundert Jahre her, da unser Gebiet, Podolien, in den Schoß unseres heimatlichen Vaterlandes-Rußland zurückkehrte, unter den Schutz seiner Gesetze, unter den Schutz der Macht der orthodoxen russischen Monarchen! Jetzt sind es hundert Jahre her, daß wir, Söhne dieses Randgebietes des großen Rußlands, das Recht haben, das zu sein, was wir sind, das heißt Russen.“⁸²

Die ‚Korrektur der Geschichte‘ durch den Retter Rußland erfolgt dabei nicht bloß im Hinblick auf die dreihundert Jahre, die seit der Brester Union vergangen waren. Im Zeichen der Nationalisierung der Religion werden (nationaler) Glaube und (nationales) Territorium zusammenbetrachtet, so daß im Sinne der *Translatio*-Theorie die Kiever Rus‘ als Bezugspunkt für den wiederherzustellenden Zustand dient. Unter Fürst Wladimir gehörten nicht nur alle Einwohner des Reiches der hier als „russisch“ definierten orthodoxen Religion an, sondern sie lebten auch innerhalb der „von alters her“ als „russisch“ definierten geographischen Grenzen. So heißt es in einem Beitrag der podolischen Kirchenzeitschrift zum „Kampf der polnischen mit der russischen Kultur“, daß Rußland 1793 „fast alle seine Söhne zurückkehren ließ und sich jenen Grenzen im Westen näherte, welche noch unter Wladimir dem Großen festgestellt wurden.“⁸³ In der Zeit dazwischen jedoch hätten die Polen in zerstörerischer Absicht beschlossen, „das Wort ‚Russisch‘, was in sich den Begriff der Orthodoxie enthält, durch das Wort ‚Uniert‘ zu ersetzen, das weder einen Glauben, noch eine *Narodnost‘* bezeichnet“.⁸⁴

In diese Sicht fügen sich die Diskurse angesichts der russischen militärischen Erfolge im österreichischen Galizien zu Beginn des ersten Weltkrieges nahtlos ein. Jetzt sah man die vorangegangenen Konversionen der Unierten zur Orthodoxie von 1793, 1839 und 1875 (Auflösung der zuletzt verbliebenen unierten Cholmer Eparchie) als Etappen zum Ziel an, in einem künftig russisch beherrschten Galizien die letzte „Wiedervereinigung“ der Unierten und damit die Beseitigung der Union im gesamten ostslawischen Raum zu verwirklichen.⁸⁵

Dem in den Diskursen deutlich zu Tage tretenden Mythos von Rußland als religiöser und nationaler Befreiungs- und Wiedervereinigungsmacht kam im Zusammenhang der russisch-ukrainischen Beziehungen eine zentrale Bedeutung zu: Er diente als Katalysator der Erinnerung, als Referenzpunkt aller Erinnerungsdiskurse. Sinn und

82 Priester F.D. Reč' v den' prazdnowanija stoletija vozsoedinenija Podolii s Rossiej [Rede zur 100-Jahrfeier der Wiedervereinigung Podoliens mit Rußland]. In: PodEV 1893, Nr. 32, 531-535, hier 531.

83 F.I. Bor'ba kul'tur" pol'skoj i russkoj v jugo-zapadnoj Rossii [Der Kampf der polnischen und russischen Kultur im südwestlichen Rußland]. In: PodEV 1893 Nr. 31, 513-517; Nr. 32, 537-541; Nr. 35, 591-596; Nr. 36, 612-616; hier Nr. 31, 513.

84 Ebd. 514.

85 IVAN AVRAMENKO K 75-letiju Vozsoedinenija Uniatov (1839-1914g.g.) [Zum 75-jährigen Jubiläum der Wiedervereinigung der Unierten (1839-1914)]. In: PoltEV 1914, Nr. 45, 2358-2364. Siehe hierzu ausführlicher A.JU. BACHTURINA Politika Rossijskoj Imperii v Vostočnoj Galicii v gody Pervoj mirovoj vojny [Die Politik des Rußländischen Reiches in Ostgalizien in den Jahren des Ersten Weltkriegs]. Moskau 2000, bes. das Kapitel zur Konfessionspolitik in Ostgalizien während der Kriegsjahre, 142-186.

Zweck des Schutzmachtmythos bestand wie schon beim Mythos von Wladimir dem Heiligen darin, das Zusammengehörigkeitsgefühl der russisch- und ukrainischsprachigen Bevölkerung nach innen wie nach außen zu etablieren bzw. zu stärken. Unter diesem Vorzeichen galt es, das Gedenken an die Vergangenheit zu standardisieren, indem bestimmte Erinnerungen herausgegriffen, teilweise neu geschaffen wurden, andere, dem übergeordneten Ziel entgegenstehende Erinnerungen zum Verblassen gebracht wurden.

Das Verblassen oder genauer: das gezielte Ausblenden bestimmter Aspekte der Geschichte läßt sich gerade an dem Mythos von Rußland als Schirmherr der „Befreiung und Wiedervereinigung“ gut studieren. Insbesondere bezüglich seiner religiösen Dimension hätten einige kritische Fragen gestellt werden können. So wurde sorgfältig vermieden, den zum Teil erheblichen Widerstand zu thematisieren, auf den die Zwangskonversion der Unierten zur Orthodoxie sowohl 1793/95 als auch 1839 und ganz besonders 1874/75 gestoßen war.⁸⁶ Auch das gewaltsame Vorgehen der russischen Seite, wie die Deportation von unierten Priestern und Bischöfen, wurde offiziell verschwiegen. Solche Facetten hätten das Bild getrübt, nach dem es sich bei vielen Unierten ausschließlich um „Opfer“ polnischer Propaganda gehandelt hätte. Vielmehr wäre zum Vorschein gekommen, daß es griechisch-katholische Geistliche und Gläubige gab, die eine starke innere Bindung an ihre Kirche aufgebaut hatten und an dieser auch festhalten wollten.⁸⁷ Ein anderer ausgeblendeter Aspekt betraf den

86 Probleme und Widerstände gegen die Konversion wurden nur in den nach außen unscheinbar wirkenden landeskundlich orientierten Artikeln der Eparchie-Zeitschriften thematisiert, die der strengen Zensur häufig entgingen. Vgl. L-SKIJ, S.S.: Materialy dlja istorii pravoslavija v Podolii [Materialien zur Geschichte der Orthodoxie in Podolien]. In: PodEV 1885, Nr. 9, 160-167; Ders. [Materialien zur Geschichte der Orthodoxie in Podolien: J. In: PodEV 1885 Nr. 22, 461-477, hier bes. 469ff.; VASYL' LYPKOVS'KYJ Unija i voszoedinenie uniatov v 1794-95 godu v predelach nynešnjago lipoveckago uezda [Die Union und die Wiedervereinigung der Unierten 1794/95 in den Grenzen des heutigen Lypoveckij-Kreises]. In: KEV 1895, Nr. 21, 994-1010 und Nr. 23, 1104-1119, bes. 1116f. Es handelt sich bei diesem Autor um jenen legendären Lypkivs'kyj, der nach der Revolution sich zum ersten Metropoliten der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche weihen ließ. Sein Text enthält tatsächlich auch schon zu diesem Zeitpunkt keinerlei Lobpreisungen der Russen, des russischen Volkes oder des Staates und – im Unterschied zu fast allen anderen Beiträgen – keine Gleichsetzung von Orthodoxie und russischer *Narodnost'*. Zudem bezeichnet er die Bewohner des Lypovecker Kreises als „Ukrainer“, was in den Kirchenzeitschriften vor 1904/05 sehr ungewöhnlich und auch nicht vorgesehen war, da seit 1876 die Bezeichnung „Ukrainer“ für die Menschen als auch „Ukraine“ für das Land nicht mehr gedruckt werden sollten, um damit die Vorstellung von diesen Begriffen aus den Köpfen zu verdrängen. Vgl. OLGA ANDRIEWSKY The Politics of national identity: The Ukrainian question in Russia, 1904-12. Unveröffentlichte Dissertation, Harvard University 1991, 138. – Zum Widerstand der Basilianerklöster, ihrer Mönche und vor allem der Nonnen gegen die Schließung und Deportation 1839 siehe SMOLITSCH Geschichte der russischen Kirche, 414. – Zum massiven Widerstand gegenüber dem rigiden russischen Vorgehen in Chelm 1875 siehe WEEKS The „End“.

87 Oberprokurator Tolstoj gestand gegenüber Zar Alexander II. in seinem Bericht über den Fortgang der Zwangskonversion der Cholmer/Chefmer Unierten vom 4.10.1874 ein, daß die Unierten derart an ihrer Konfession hingen, daß man eigentlich ihre Kirche eher stärken müsse, um den römischen Katholizismus erfolgreicher bekämpfen zu können. Otdel Rukopisej Biblioteka imeni Vernadsk'koho (künftig: ORBV) f. 13, 512-513, l. 2. – Stattdessen versuchte man wenige Jahre später, das Problem der

weit höheren Bildungsstandard, den die unierte wie orthodoxe Geistlichkeit unter der polnischen Herrschaft im 16. und 17. Jahrhundert im Vergleich zur Geistlichkeit in Rußland erreicht hatte. Auch die Tatsache, daß selbst die russische Reichsregierung aus anfänglicher Rücksicht auf die polnische Elite einige Diskriminierungen der orthodoxen Gläubigen in den annektierten Gebiete in den ersten Jahrzehnten nach den Teilungen Polens noch beibehalten hatte, fand verständlicherweise keinen Eingang in die russophile Erinnerung.⁸⁸

Mit dem Schutzmachtmythos war damit zwar der Rahmen für den Mythos von der Befreiung (und Wiedervereinigung) bestimmt, doch noch nicht seine Präsenz unter den Mitgliedern der gewünschten Gemeinschaft gewährleistet. Um ihn beständig gegenwärtig zu halten, bedurfte es der Kodierung des Mythos in Symbolen, Ritualen oder Liturgien. Tatsächlich sorgte sich die russische Staats- und die russisch-orthodoxe Kirchenleitung um alle drei Formen der Kodierung. Obwohl die Erinnerung an 1839 nur einen verhältnismäßig kleinen Teil der Reichsbevölkerung unmittelbar ansprechen konnte, hatte schon Zar Nikolaus I. angeordnet, eine Medaille zur dauerhaften Würdigung des Ereignisses herzustellen. Die eine Seite trug die Inschrift „Der Triumph der Orthodoxie am 25.3.1839“, die andere Seite zeigte eine Ansicht Christi⁸⁹ mit dem Schriftzug „Gewaltsam fortgerissen (1596), in Liebe wiedervereinigt (1839)“ (*Ottor-gnutye nasiliem (1596), vozsoedineny ljuboviju (1839)*).⁹⁰

Die Begriffe „Gewalt“ und „Liebe“ standen für das Böse und das Gute schlechthin – ihre jeweilige Inkarnation war das teuflische Polen auf der einen Seite, das heilbringende Rußland auf der anderen Seite. Diese reduktionistische Darstellung des jahrhundertelangen Kampfes zwischen Rußland und Polen um die ukrainischen Gebiete wurde zu einem Bekenntnisritual für sich: Keine Erinnerungsfeier an die „Befreiung“ und „Wiedervereinigung“ verging ohne die Ausmalung des polnischen Jochs in den furchtbarsten Farben und ohne das Gedenken an die Wohltaten der russischen Herrschaft in den blumigsten Worten.⁹¹ Um an den Sieg ‚des Guten‘ über ‚das Böse‘ zu erinnern,

Unierten durch ein Verbot von Nachrichten zu diesem Thema zu beheben. Das diesbezügliche Rundschreiben der Hauptabteilung für Presse-Belange von 1881 an die „Zensurkomitees für inländische Zensur“ findet sich im CDIAU f. 294, op. 1, 1881, spr. 4 a, l. 132. – Zu den Schwierigkeiten, selbst ein Vierteljahrhundert nach der Zwangskonversion von Cholm/Chełm die orthodoxe Kirche unter den Cholmer/Chelmer Unierten zu verankern, siehe den Brief an Vladimir Karlovič vom 20.9.1897 in: ORBV f. 13, 514.

- 88 Siehe z.B. I. FEDOROV Glavnye momenty razvitiya pravoslavno-russkago dela v stoletnij period suščestvovaniya Podol'skoj eparchii [Die wichtigsten Momente in der Entwicklung der orthodox-russischen Angelegenheit in der 100-jährigen Periode der Existenz der Podolischen Eparchie]. In: PodEV 1895, Nr. 41, 1005ff., Nr. 43, 1067ff., Nr. 45, 1151ff. und Nr. 46, 1196ff., bes. Nr. 41, 1036f.
- 89 Die Ansicht von Jesus Christus erfolgte in der bei Orthodoxen üblichen Form, wonach sie im Sinne der Schweißtuch-Ikonographie als nicht von der Hand geschaffen gilt (*nerukotvorenyj*).
- 90 Pjatisdesjatiletie vozsoedinenija uniatov s pravoslavnoju Cerkoviju (1839-1889 g.g.) [50 Jahre Wiedervereinigung der Unierten mit der orthodoxen Kirche (1839-1889)]. In: PoltEV 1889, Nr. 11, 354-364, hier 364.
- 91 Schönes Beispiel für diese Schwarzweißmalerei ist die Rede von Priester F.D. zum 100. Jahrestag der Angliederung Podoliens an Rußland. Reč' v den' prazdnovaniya stoletija vozsoedinenija Podolii

beließ es der Zar freilich nicht bei einer Medaille. Er griff in den Feiertagskalender der Russisch-Orthodoxen Kirche ein und ordnete an, das „Wiedervereinigungs“-Ereignis künftig jedes Jahr am 9. Freitag nach Ostern zu feiern.⁹²

Die größte Feierlichkeit in diesem Zusammenhang fand zum 50. Jubiläum der Übergabe des einst basilianischen Klosters Počæev an die Orthodoxie am 13.10.1883 statt.⁹³ Die russisch-nationalistische Presse der ukrainischen Gebiete feierte das Ereignis schon lange im voraus:

„Mögen die Feierlichkeiten von Počæev“, so schrieb der „Kievljanian“-Redakteur Pichno, „den Geist der orthodoxen Bevölkerung in seinem Kampf gegen die Überbleibsel einer Vergangenheit erheben, die das nationale Heiligtum der Einwohner dieses Landes beleidigt haben.“⁹⁴

Zahlreiche staatliche und geistliche Würdenträger nahmen an den mit Pomp organisierten Zeremonien zur Feier des Ereignisses von 1833 teil. Spätestens mit dieser Jubiläumsfeier avancierte das Kloster mit seiner wundertätigen Muttergottesikone zum Symbol schlechthin für die „Befreiung“ und „Wiedereroberung“ der ukrainischen Gebiete von der polnisch-katholischen Dominanz. Nur sieben Kilometer von der österreichischen Grenze entfernt konnte es kaum einen geeigneteren Ort als orthodoxen Vorposten geben. Die im Zuge der Feierlichkeiten gegründete „Bruderschaft von Počæev“ sollte fortan die Orthodoxen „begleiten, beschützen und ermutigen“, ein Bücher- und Broschürendepot Pilger aus dem unierten Galizien anlocken.⁹⁵

Und nicht nur von der Regierung oder den Kirchenhierarchen wurden derartige Festlichkeiten und Rituale initiiert. In dem Dorf Čopovič der Kiever Eparchie, des-

s Rossiej (21.4.1893) [Rede anlässlich der 100-Jahr-Feier der Wiedervereinigung von Podolien und Rußland (21.4.1893)]. In: PodEV 1893, Nr. 32, 531-535.

92 Pjatidesjatiletie vozsoedinenija, in: PoltEV 1889, Nr. 11, hier 364.

93 Die bemerkenswerte Geschichte des Počæever Klosters spiegelt das jahrhundertelange Ringen zwischen westlich-katholischen und östlich-orthodoxen Einflüssen auf die westukrainischen Gebiete wider. Die Gründung des Počæever Klosters soll auf Mönche zurückgehen, die 1240 aus Kiev vor den Tataren flohen. Die erste urkundliche Erwähnung stammt von 1527. Anna Hojska, eine ukrainische Adlige, schenkte dem Kloster neben großen Ländereien 1597 eine wundertätige Muttergottesikone, die das Kloster neben dem Kiever Höhlenkloster bis heute zum bedeutendsten Pilgerort der Ukraine werden ließ (auch der Abzug der Türken von 1675 wird dieser Ikone zugeschrieben). Unter polnischer Herrschaft wurde es 1713 in die Union überführt und zum Sitz des basilianischen Ordens gemacht. In diese Epoche fällt der grandiose, abendländisch-spätbarocke Bau der Maria-Himmelfahrts-Kathedrale von Gottfried Hofmann. 1833 setzte die russische Herrschaft die Rückkehr des Klosters zur Orthodoxie durch, und noch im selben Jahr erfolgte die Verleihung des Ehrentitels „Lavra“. Bischof Antonij (Chrapovickij), Eparchialbischof von Wolhynien, ließ Anfang des 20. Jahrhunderts auf dem Klostergelände eine weitere Kirche im Novgoroder Stil errichten, die in keiner Weise mit dem abendländisch-barocken Kathedralbau harmoniert.

94 Zitiert nach DANIEL BEAUVOIS Les Russes et la „Dépolonisation“ Religieuse de l'Ukraine Rive Droite (1863-1914). In: Revue des Études Slaves 70, H. 2 (1998), 443-467, hier: 456.

95 BEAUVOIS Les Russes et la „Dépolonisation“, 457. – Anfang des 20. Jahrhunderts entwickelte sich das hoch auf dem Berg thronende Kloster von Počæev unter Anführung von Archimandrit Vitalij und Erzbischof Antonij (Chrapovickij) zu einer Festung der reaktionären „Union des Russischen Volkes“ („Sojuz russkogo naroda“), von der sich im August 1906 gar eine eigene Untergruppe der Union mit dem Namen *Počæevskij Sojuz Russkago Naroda* absonderte. Dazu mehr im Kap.IV.1.b.aa.

sen Einwohner (vorwiegend Čopovičer Erbadlige) durch die Ereignisse von 1838/39 stark betroffen waren, wurden die Erinnerungsfeiern an die Geschehnisse vom ganzen Dorf mitgetragen. Hier, auf der Mikroebene, kann das Bestreben der Russophilen am besten nachvollzogen werden, mit Hilfe einer russisch ausgestalteten Erinnerung die Hegemonie in den Diskursen zu gewinnen.

Ein Teil der Čopovičer Gemeinde war nach der Auflösung der Unierten Kirche in das Habsburger Reich emigriert, ein anderer Teil konvertierte zur Römisch-Katholischen Kirche, ein dritter Teil ließ sich zum orthodoxen Glauben überführen. Die letztgenannte Gruppe sah sich besonders herausgefordert, ihrer neuen konfessionellen Identität in Abgrenzung zu den beiden anderen Gruppen Ausdruck zu verleihen – nicht zuletzt wirkte der örtlich eingesetzte orthodoxe Priester in diese Richtung. Am Ende des Ortes ließ die in Čopovič verbliebene dörfliche Adelsgesellschaft ein orthodoxes Kreuz aufstellen und legte fest, jedes Jahr am Tag der Maria-Schutz-und-Fürbitte das Gedenken an die Befreiung und Wiedervereinigung mit der orthodoxen Kirche in Form einer feierlichen Prozession zu diesem Kreuz zu feiern. Das Kreuz enthielt die folgende Inschrift:

„Dieses Kreuz errichteten Adlige des Dorfes Čopovič zum Andenken an die Befreiung des Südwestlichen Landes vom Joch der polnischen Herrschaft 1793 und zu Ehren seiner Wiedervereinigung der Union mit der Orthodoxie 1838: Ja möge dieses heilige Zeichen eine Waffe gegen Feinde und Widersacher des russischen Volkes und Schutzschild für den heiligen orthodoxen Glauben sein, heute und ewig und für alle Zeiten. Amen.“⁹⁶

Die Inschrift enthielt ganz im Sinne der Nationalisierung der Religion zwei ineinander verwobene Botschaften – eine nationale und eine religiöse. Sie war gegen Polen und dessen Alliierte gerichtet („Befreiung vom Joch der polnischen Herrschaft“, „Waffe gegen Feinde und Widersacher des russischen Volkes“), und sie ehrte den orthodoxen Glauben („zu Ehren seiner Wiedervereinigung“, „Schutzschild des heiligen orthodoxen Glaubens“). Pikant ist freilich, daß zwischen der erwähnten „Befreiung“ von 1793 und der „Wiedervereinigung“ von 1838 45 Jahre lagen, in welchen die Čopovičer Adligen weiterhin der Union angehört hatten, und dies zu Zeiten, als zum Beispiel in Podolien sämtliche Gemeinden freiwillig oder unter dem Druck der Kirchenleitung bereits übergetreten waren. Zudem hatten sich einige Adlige aus den umliegenden Nachbardörfern am zweiten polnischen Aufstand von 1863 beteiligt.⁹⁷ Insofern konnte es nicht verwundern, daß die Reden, die bei den alljährlichen Prozessionen gehalten wurden, als zentrale Botschaft die Notwendigkeit der Anbindung an Rußland im Sinne des Schutzmachtmythos beschworen. Hier besaß die Festigung dieses Mythos eine unmittelbar politische Bedeutung. Bei der 1865 begangenen Prozession

96 Priester JOANN MALICKIJ Prazdnik v čest' ruskoj narodnosti i v pamjat' vozstanovlenija pravoslavija, v odnom zacholuste jugo-zapadnago kraja [Feiertag zu Ehren der Russischen Narodnost' und zum Gedenken an die Wiederherstellung der Orthodoxie in einem abgelegenen Ort des süd-westlichen Gebiets]. In: KEV 1865, Nr. 24, 948-954, hier 949.

97 Ders., Prazdnik, 952.

thematisierte der regierungstreue Landkommissar entsprechend gleich zu Beginn den kürzlich begangenen Verrat:

„Während Sie feiern und sich freuen [in Erinnerung an 1838/39], leiden gerechterweise einige aus einem Ihnen ähnlichen Adel für ihren Verrat am Vaterland und für Aufruhr. Ich wünsche Ihnen von Herzen für die Zukunft noch fröhlichere Tage und wage zu versichern, daß Ihr immer glücklich unter dem Schutz unserer aller Mutter Rußland feiern werdet, wenn Ihr dem Schwur treu ergeben sein werdet, dem Gesetz ergeben, gehorsam gegenüber den Behörden und der Dorfverwaltung.“⁹⁸

Der adlige Dorfälteste verstand und verstärkte die Botschaft in seiner auf Ukrainisch gehaltenen Antwort, indem er das Heil der Zukunft mit dem Joch der Vergangenheit kontrastierte:

„Wenn wir dieser heiligen Wahrheit gehorchen und den Willen des Zaren und der Führung ausführen, dann werden wir ewig ohne Schuld sein und werden auch nicht mehr weinen, wie einst unser Rus'sisches Land geweint hat und unsere Groß- und Urgroßväter zur Zeit Polens unter den polnischen Herren und Soldaten geweint haben. Auf die Gesundheit der Gäste und all derer, die die rus'sische Wahrheit lieben, das Gesetz und den orthodoxen Glauben!“

Diese An- und Einsichten gefielen dem russophilen Čopovičer Pfarrer Malickij. In einem Beitrag für die Kiever Eparchienachrichten lobte er nicht nur beide Redner, sondern fand selbst die deutlichsten Worte dafür, welche politischen Erwartungen mit den jährlichen Prozessionsfeiern in Čopovič und der russophilen Standardisierung der Erinnerung im allgemeinen zu verbinden waren:

„Nach diesem kirchlichen Volksfeiertag, nicht dem ersten und nicht dem letzten im südwestlichen Gebiet, mögen die Feinde der Orthodoxie und der russischen *Narodnost'* für immer ihren unbegründeten und dümmlichen Gedanken hinter sich lassen, irgendwann unser Volk und unser Land von seinem leiblichen Mütterchen Vaterland (*ot rodnoj matuški*) abzutrennen. (...) Diese Ergebenheit gegenüber dem allgemeinen Vaterland Rußland wird durch das Gedenken an die Ereignisse, wie sie auf das heilige Denkmal im Dorf Čopovič eingeritzt wurden, nur noch verstärkt werden; mit Segen und Ehrfurcht wird sie [die Ergebenheit gegenüber Rußland] mit den lebendigen vaterländischen Überlieferungen selbst eines einfachen Bauern weitergetragen und wird nicht aufhören, weitergetragen zu werden, mit der Träne der Rührung und Dankbarkeit, von Jahrhundert zu Jahrhundert, von Geschlecht zu Geschlecht und von Nachkommen zu Nachkommen.“⁹⁹

Die bislang referierten Diskurse standen im Zeichen des Schutzmachtmythos. Die Unierten zählten dabei weniger zu den Feinden als vielmehr zu den Opfern. Der im folgenden zu analysierende Mythos betrachtet hingegen den katholischen Nachbarn als angeblichen Urheber allen Übels und damit als Feind und Bedrohung. Die Suggestion, daß dieser Feind sowohl in der Vergangenheit die russische *Narodnost'* in

98 Ebd.

99 Ders., Prazdnik, 953/954.

den „südwestlichen“ Gebieten bedroht habe als auch in der Zukunft ihr Feind sein werde, war für die Wirkung des Schutzmachtmythos zentral. Ihr lagen Diskurse über Ereignisse zugrunde, die veranschaulichen sollten, daß es sich beim Kampf gegen die „katholischen Polen“ um einen bereits seit Jahrhunderten andauernden Kampf handele, der es erlaube, den „katholischen Polen“ als einen Erbfeind zu betrachten.

2. Der Feindmythos

„Die gierigen Blicke der Polen“

Wie schon die Diskurse über den Mythos von der Befreiung (und Wiedervereinigung) zeigten, rückte die Zeit unter der polnischen Herrschaft im russophilen Gedächtnis in die Nähe eines Martyriums, dem die „göttliche Erlösung“ in Form der russisch-orthodoxen Herrschaft folgte. Besonders anschaulich hatte der wolhynische Erzbischof Antonij (Chrapovickij) diese Sicht zum Ausdruck gebracht, als er das Leiden der „kleinrussischen“ Bevölkerung unter den Polen mit dem Leiden der heiligen Barbara verglich und die fortdauernde Beliebtheit dieser christlichen Märtyrerin bei der ukrainischen Bevölkerung mit der Analogie ihrer beider Schicksale begründete. Ähnlich wie die heilige, schutzlose Barbara, die laut Legende wegen ihrer Schönheit einsam in einen Turm gesperrt, dann für das Festhalten am christlichen Glauben vom eigenen Vater umgebracht und später vom Himmel gerächt wurde, seien auch die „Kleinrussen“ unter den Polen in ihrer Treue zum Glauben ihrer Vorfäter „völlig allein, völlig schutzlos“ gewesen.¹⁰⁰

Im Unterschied zur verlassenen Barbara kam für die „Kleinrussen“ nach russophiler Lesart allerdings noch rechtzeitig vor der „Vernichtung ihrer *Narodnost*“ der Retter bzw. Rächer Rußland. Seine Unterstützer waren die Kosaken mit Bohdan Chmel'nyč'kyj an der Spitze. Diese Sicht auf die Entscheidung der Kosaken von 1654, sich im Kampf gegen die Polen und den Katholizismus im Abkommen von Perejaslav mit dem Moskauer Zaren zu verbünden, bildete sich unter Russophilen seit Mitte des 19. Jahrhunderts heraus. Als Erinnerungsdiskurs in der Dnjepr-Ukraine konnte die Sicht jedoch nur begrenzt ausgestaltet werden.¹⁰¹ Denn nur für den niederen Klerus der

100 Erzbischof Antonij bekräftigte mit Verweis auf die weit verbreiteten Ikonen der Heiligen Barbara und die zahllosen Darstellungen ihrer Gestalt an Kirchenwänden im „Südwesten“ die Liebe „unsere(r) Kleinrussen, ganz besonders der Einwohner des postunierten südwestlichen Gebiets“ zu dieser Märtyrerin. Erzbischof ANTONIJ Slovo v čest svjatyja velikomučenyca Varvary, skazannoe Archiepiskopom Volynskim Antoniem 11 ijuľja 1908 g. v Kievo-Michajlovskom monastyre [Ansprache zu Ehren der heiligen Märtyrerin Barbara, gehalten vom Wolhynischen Erzbischof Antonij am 11.7.1908] In: V Pamjat' 800-letija Kievo-Michajlovskago Zlatoverchago Monastyrja, 11.7.1108-11.7.1908 [Zum Gedenken an den 800. Jahrestag des Kiever Michajlovskij Goldfarbenen Klosters]. Kiev 1909, 41-51, hier 41.

101 Zur wechselhaften Geschichte der Erinnerung an Bohdan Chmel'nyč'kyj siehe FRANK SYSYN The Changing Image of the Hetman: On the 350th Anniversary of the Khmel'nyts'kyi Uprising. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 46 (1998), H.4, 531-545. – Zu unterschiedlichen Lesarten der Er-

linksufrigen ukrainischen Gebiete verband sich mit den Ereignissen von 1654 (bzw. mit der folgenden kirchlichen Unterordnung von 1686) die tiefgreifende Veränderung, an das Rußländische Reich angegliedert zu werden. In den *rechtsufrigen* ukrainischen Gebieten hatte das Datum für die niederen geistlichen Kreise keine dauerhafte Bedeutung, verblieben sie doch bis zum Ende des 18. Jahrhunderts nach wie vor im Polnisch-Litauischen Reich. An diesem Beispiel wird deutlich, daß der Ausgestaltung von vereinenden Erinnerungsdiskursen, welche die gesamte Dnjepr-Ukraine umfassen sollten, die historisch bedingte Regionalisierung des kollektiven Gedächtnisses im Wege stand. Diese Regionalisierung bzw. die historisch nur begrenzt gegebene Möglichkeit einer „Invention of Tradition“ in den rechtsufrigen Gebieten schlug sich in den Diskursen der Kirchenzeitschriften deutlich nieder. Ungeachtet der von weltlichen Kreisen initiierten Errichtung eines Denkmals für Bohdan Chmel'nyč'kyj auf dem Kiever Sophienplatz 1888, wurde von den drei untersuchten Eparchien nur in der linksufrigen Poltaver Eparchie feierlich des Jubiläumsjahres 1654 gedacht.¹⁰²

Ganz im Sinne des Mythos von der Schutzmacht verband sich hier mit dem Gedenken an die Ableistung des Eides durch die „Söhne Kleinrußlands“ die Erinnerung, daß mit diesem Tag die „staatsbürgerliche und geistige Wiedergeburt und Rettung“ einsetzte: Das Gebiet sei befriedet worden, „den Nöten wurden Grenzen gesetzt“, das Land sei aufgeblüht.¹⁰³ Als Hauptverbindungsglied zwischen dem Zaren „und seinen orthodoxen Brüdern“ habe der orthodoxe Glaube gedient, und auch Rußland habe durch den „Beitritt Kleinrußlands“ mehr Ruhe, Kraft und Stärke gewonnen und „sich erneut zu dem einen, unteilbaren Rußland aus der Zeit seines Aufklärers – des heiligen rechtgläubigen Fürsten Wladimir – entwickelt“.¹⁰⁴

eignisse von 1654 siehe JOHN BASARAB Pereiaslav 1654: A Historiographical Study. Edmonton 1982.

102 Diese Beobachtung beschränkt sich auf den geistlichen Bereich und bezieht sich dezidiert auf die Ereignisse von 1654. Hetman Chmel'nyč'kyj wurde hingegen sehr wohl vom rechtsgerichteten russischen Bischof Antonij (Chrapovickij) in Wolhynien in einem Gedenkgottesdienst anläßlich des 250. Todestages geehrt. H.M. NADTOKA Pravoslavna cerkva i proces ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv. Kiev 1996, 30. – Zudem hielt S.T. Golubev, Professor an der Kiever Geistlichen Akademie, im Rahmen des Gedenkens an den 800. Jahrestag der Errichtung des Kiever Michajlovskij Klosters (1108-1908) eine Rede, in der er Chmel'nyč'kyj ehrend gedachte. Golubev unterstrich, daß der goldene zweiköpfige Adler, der oberhalb des Kreuzes auf der Kuppel des Klosters thront, Zeugnis von Chmel'nyč'kyjs Vorgehen ablege, die „Mutter der russischen Städte vom Leiden unter den Polen zu erlösen und sie unter das autokratische Zepter zu führen“. S.T. GOLUBEV Vos'misotletie Kievo-Michajlovskago Zlatoverchago monastyrja. Reč', proiznesennaja professorom S.T. Golubevym 13 iulja 1908 goda v toržestvennom sobranii po slučajju 800-letnjago jubileja označennago monastyrja [800 Jahre Kiever Michajlovskij Goldfarbenedes Kloster. Rede, gehalten von Professor S.T. Golubev, am 13. Juli 1908 bei der feierlichen Versammlung anläßlich des 800. Jubiläums des genannten Klosters]. In: V pamjat', hier 98/99.

103 Erzpriester NIKOLAJ TERLECKIJ Poučenie na 8-e Janvarja – den' prinesenija predstaviteljami Malorosijskago kraja prisjagi na vernopoddanstvo Rossii [Belehrung zum 8.1. – dem Tag der Erbringung des Schwurs durch die Vertreter des Kleinrußländischen Gebiets auf die treue Ergebenheit gegenüber Rußland]. In: PoltEV 1902, Nr. 4, 174-177.

104 Erzpriester NIKOLAJ TERLECKIJ Reč', skazannaja v Perejaslavskom Pokrovskom sobore, 8-go janvarja sego 1894 goda, po slučajju soveršivšesja 240 letnej godovščiny so vremeni prinesenija Maloros-

Im Zuge dieser Lesart der Ereignisse von 1654 wurden zwei Botschaften vermittelt, die auf ein multiples Identitätsverständnis hinweisen: Zum einen pries man den Schritt der Kosaken (und damit Chmel'nyc'kyjs), erkannt zu haben, daß „Kleinrußland“ nicht als eigener Staat existieren könne und es daher an Rußland herangeführt werden müsse. Dieser Schritt wird als Teil der Geschichte der „Sammlung des rus'sischen Landes“ gesehen, Chmel'nyc'kyj und die Kosaken werden in eine Reihe mit Wladimir dem Heiligen gestellt. Rußland habe anschließend im Sinne des Mythos von der Schutzmacht dem zermürbten Land die Rettung gebracht. Zum anderen wird erwähnt, daß nicht nur „Kleinrußland“ profitiert habe. Vielmehr habe auch das erneut „eine, unteilbare Rußland“ aus diesem Schritt zivilisatorische Kräfte bezogen. Damit wurde betont, daß „Kleinrußland“ nicht nur bloß als Bittsteller, sondern auch als ‚Geberland‘ aufgetreten sei.¹⁰⁵

Wenn auch die Ereignisse von 1654 innerhalb geistlicher Kreise nur im linksufrigen Gebiet gefeiert wurden, so unterließen es russophil gesinnte Kreise nicht, auch in den rechtsufrigen Eparchien den Versuch zu unternehmen, das Kosakenthema mit einer russophilen Lesart zu belegen. Diese „Gedächtnisarbeit“ ging besonders von Počæv aus und hier vom reaktionären Archimandriten Vitalij Maksimenko.¹⁰⁶ Archimandrit Maksimenko schlug in einem ersten Aufruf 1908 den Podoliern vor, zu Ehren der 30.000 Kosaken, die 1651 im Kampf gegen die Polen in Berestečko gefallen seien, ein Denkmal zu errichten.¹⁰⁷ Der Plan sah vor, in der Nähe von Berestečko ein Museum und eine Kirche zu erbauen, wo die Überreste der verstorbenen Kosaken bestattet werden sollten. Freilich war der Vorschlag nur vor dem Hintergrund des Feinddiskurses zu verstehen. Den Anlaß für Maksimenkos Initiative bildete nämlich das Vorgehen polnischer Nationalgesinnter. Diese hatten just an dieser Stelle einige Denkmäler zum Dank für ihren Sieg über die ukrainischen Kosaken errichten lassen.

sami prisjagi na vernopoddanstvo Rossii, pred soveršeniem blagodarstvennago molebstvija Gospodu Bogu [Ansprache, gehalten in der Perejaslaver Pokrovskij-Kathedrale, am 8. I. 1894, anlässlich des 240. Jahrestages der Ableistung des Eides durch die Kleinrussen auf die treue Ergebenheit gegenüber Rußland, vor der Durchführung eines Dankgebetes an Gott den Herrn]. In: PoltEV 1894, Nr. 3, 95-97, hier 96.

105 Freilich dominierte der Aspekt, von Rußland gerettet worden zu sein. Um die Jahrhundertwende beschloß die Poltaver Eparchialverwaltung gar, aus Dank für die Rettung und als Gabe der „dankbaren Herzen der Söhne des einen, unteilbaren Rußlands“ in Poltava eine Kirche zum Gedenken an die „Epochenwende“ von 1654 zu errichten. TERLEC'KYJ Poučenie, PoltEV 1902, 175.

106 Mehr zu Archimandrit Vitalij, der im Zusammenhang mit der rechtsradikalen Organisation *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“) eine große Rolle spielte, siehe im Abschnitt III.1.b.aa. – Zum Počæver Kloster und seiner Instrumentalisierung gibt es bislang nur zwei Studien ukrainischer Historiker, die leider bis zum Abschluß dieser Arbeit beide nicht eingesehen werden konnten: I. DUBYLKO Počæivs'kyj monastyr v istorii našoho narodu [Das Počæver Kloster in der Geschichte unseres Volkes]. Vinnipeg 1986; ARSEN M. HUDYMA Počæivs'kyj monastyr v istoryčnij doli ukraïnstva [Das Počæver Kloster im historischen Schicksal des Ukrainertums]. Ternopil' 2003.

107 I. DUBYLKO Počæivs'kyj monastyr v istorii našoho narodu. Vinnipeg 1986, 80. Zitiert nach NADTOKA Pravoslavna cerkva, 37.

Dieser Provokation suchte man entschieden entgegenzutreten – zugleich wurde damit das Potential für einen ukrainischen „Erinnerungsort“ geschaffen bzw. gestärkt.¹⁰⁸

Tatsächlich stellten einige Gutsbesitzer und Industrielle finanzielle Mittel bereit, die es der Počaever Lavra ermöglichten, einen Landstreifen auf der Insel Žuravlycha zu kaufen. Noch im August 1908 wurden hier Kirchenprozessionen und Gedenkgottesdienste zu Ehren der Toten abgehalten, 1912 wurde sogar eine Mönchseinsiedelei eingeweiht. Fortan wurde dieser Ort zum Zentrum der alljährlichen regionalen Osterfeiertage sowie die Verbeugung vor den Kosakengräbern am 9. Freitag nach Ostern zum Ritual erhoben.¹⁰⁹ Fraglich bleibt allerdings, ob dieser als anti-polnische Demonstration gedachte Akt tatsächlich vorwiegend russischen Interessen und nicht eher Wünschen Ukrainophiler diene, die darin eine Ehrung ihrer ‚nationalen Freiheitskämpfer‘ sehen konnten.

Eindeutiger sah das Gedenken an diejenigen Ereignisse aus, bei denen Ruhm und Ehre ganz den russischen Herrschern (und dem russischen Volk) galten und der Mythos von Rußland als Schutzmacht ganz zum Tragen kommen konnte – bei der Erinnerung an die Schlacht von Poltava von 1709 und an den „Vaterländischen Krieg“, den Krieg gegen Napoleon 1812. Auch wenn die Hauptfeinde zur damaligen Zeit eher die Schweden und Franzosen gewesen sein mögen, für die geistliche russophile Erinnerungspraxis des ausgehenden Zarenreiches in den ukrainischen Gebieten stand in beiden Fällen vor allem *ein* Feind im Vordergrund: die „katholischen Polen“.

Im Fall von Poltava erklärte sich diese Sicht aus der schwedischen Allianz mit dem polnischen König. Hier hätte ein Sieg der Feinde Rußlands nach Auffassung der darüber 200 Jahre später reflektierenden Poltaver Geistlichkeit dazu geführt, daß Polen sich die linksufrigen ukrainischen Gebiete wieder angeeignet hätte, die es durch den Ewigen Frieden (1686) an das Rußländische Reich verloren hatte:

108 Mit dem Begriff „Erinnerungsort“ (in Anlehnung an den griechischen Begriff „topos“) ist ein Ort im geographischen, zeitlichen oder im symbolischen Raum gemeint. Im Unterschied zum „Mythos“ geht es hier nicht um Glaubenssätze, sondern um konkrete Phänomene oder Ereignisse, derer erinnert wird. Der Erinnerungsort ist eine „symbolische Figur“, „deren Bedeutung sich je nach Kontext ihrer Verwendung, Vermittlung, Aneignung und Wahrnehmung verändern kann und die bei Bedeutungsverlust auch wieder aus dem kollektiven Gedächtnis verschwindet.“ FRITHJOF BENJAMIN SCHENK Aleksandr Nevskij: Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000). Köln u.a. 2004, 17. – Das Konzept des Erinnerungsortes geht auf das Werk von Pierre Nora *Les lieux de mémoire* zurück. Demnach mache sich das Gedächtnis einer nationalen Gemeinschaft an Erinnerungsorten fest, die Nora als Kristallisationspunkte kollektiver Erinnerung und Identität begreift. PIERRE NORA (Hg.) *Les lieux de mémoire*. Bd. 1-3: *Les France*. Paris 1992; DERS. *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin 1990. – Tatsächlich überschrieb der Achimandrit seinen Aufruf in den *Počaevskie izvestija* mit der in russophilen geistlichen Kreisen ungewöhnlichen Anrede „Kleinrussische Brüder!“ (*Brat'ja malorossy!*) – ein deutlicher Hinweis darauf, daß man sich hier der ukrainischen Dimension des Themas bewußt war, diese aber mit einem neuen Anstrich zu versehen suchte. „Brat'ja malorossy!“ In: *Počaevskie izvestija* 4.7.1908.

109 DUBYLKO Počaiivs'kyj monastyr, 80-81.

„Im Falle des Sieges auf Seiten der Schweden hätte Polen nicht gezögert, die vor nicht langer Zeit verlorene Ukraine wieder in seine Hände zu nehmen, von der es immer noch nicht seine gierigen Blicke abgewendet hatte. Und mit der Herrschaft der Polen wäre die Ukraine zweifellos erneut den bekannten Angriffen des Katholizismus zum Opfer gefallen, mit Hilfe dessen sich die Polen ausrechneten, die kleinrussische *Narodnost'* zu verschlucken und die Ukraine zu polonisieren.“¹¹⁰

Die böartigen Absichten des Feindes werden hier deutlich beim Namen genannt: mit Hilfe des Katholizismus sollte die „kleinrussische *Narodnost'*“ „verschluckt“ werden. Damit wird zugleich offenbar, daß zu diesem Zeitpunkt ein gewisses Verständnis für den Unterschied von Religion und Nationalität eingetreten war: Denn „nur“ „mit Hilfe“ der Religion hätten die Polen nationale Zwecke erreichen wollen. Die Religion wurde damit zu einem Instrument, die polnische Nationalität zum Hauptfeind.

Auch bei der Erinnerung an den napoleonischen Krieg von 1812 war der Blick der russophilen Geistlichkeit auf die Polen gerichtet. Diese Sicht bestimmte sich durch das Versprechen des französischen Kaisers, Polen im Falle des Sieges von der russischen Herrschaft zu befreien. Damit verbanden insbesondere Teile der podolischen Geistlichkeit die unmittelbare Gefahr, daß Podolien wieder hätte „polnisch und uniert“ werden müssen.¹¹¹ Durch den Sieg Rußlands über Napoleon und damit (vorerst) über das polnische Streben nach Freiheit, ein Sieg, der zum 100. Jubiläum der Schlacht von Borodino als ein Sieg des orthodoxen Glaubens gefeiert wurde, fühlte sich nach den Worten des Erzpriesters Šipovič die podolische Geistlichkeit in ihrem Glauben an die Schutzmacht Rußland bestärkt und konnte fortan auch gelassen die polnischen Aufstände von 1830/31, 1848 und 1861/63 durchleben:

„In den Siegen Rußlands von 1812 bis 1815 sah die Geistlichkeit den Schutz des Himmels, die Macht des russischen Genies und der russischen Kraft. Aus der Epoche der napoleonischen Kriege ging die podolische Geistlichkeit mit einem Bewußtsein der Überlegenheit der Russen gegenüber allen anderen hervor.“¹¹²

In beiden Fällen, 1709 und 1812, stand in der Erinnerung geistlicher Kreise folglich die Bedrohung durch den polnischen Feind und zugleich die Errettung durch den

110 (Ohne Autorennamen) K dvuchsetletiju Poltavskoj bitvy. Predstojaščee nacional'noe russkoe prazdnestvo po slučaju dvuchsetletija so vremeni Poltavskoj bitvy [Zum 200. Jubiläum der Poltaver Schlacht. Die bevorstehende nationale russische Feier anlässlich des 200. Jahrestages der Poltaver Schlacht]. In: PoltEV 1909, Nr. 17, 744-763 und Nr. 18, 788-804, hier Nr. 18, 797; die gleiche Sicht herrschte auch 1863 vor und ließ sich daher nicht durch den seit Anfang des 20. Jahrhunderts verstärkten russischen Nationalismus erklären. Vgl. D.O. Prazdnik o pobede, Bogom darovannoj Vserossijskomu Samoderžcu, Petru Velikomu, nad Švedskim korolem Karlom XII, v 1709 godu, Ijunja 27-go [Feiertag zum von Gott dem Allrußländischen Autokraten Peter dem Großen geschenkten Sieg über den schwedischen König Karl XII am 27. Juni 1709]. In: PoltEV 1863, Nr. 13, 8-22. So heißt es auch dort „Durch den Poltaver Sieg wurde Kleinrußland vom Einfluß Polens und dem Katholizismus gerettet.“ (S. 22)

111 Erzpriester I. ŠIPOVIČ Bor'ba Rossii s Napoleonom i otnošenje k nej Podol'skago duhovenstva [Der Krieg Rußlands gegen Napoleon und das Verhältnis der Podolischen Geistlichkeit dazu]. In: Pravoslavnaja Podolija, 29.7.1912, Nr. 30, 689-696 und 5.8.1912, Nr. 31, 721-734 und 12.8.1912, Nr. 32, 745-750, hier Nr. 32, 748-749.

112 Ebd.

russischen Freund im Vordergrund. Mehr noch, die Erfahrung beider Erlebnisse wurde angeführt, um daraus im zweiten Schritt den Schluß zu ziehen, daß allein in der Einheit aller Ostslaven, in der Anbindung der „Kleinrussen“ an Rußland, das Heil der Zukunft liege.

„Der Poltaver Sieg“, so ein Poltaver Autor in einer Kirchenzeitschrift von 1909, „schob die Ukraine endgültig in die historische Bahn des nördlichen Slaventums. Jetzt wurde die Zusammenfügung (*snajka*) zweier brüderlich-verwandter Stämme ohne Unterbrechung fortgeführt: das Zusammengehen des großrussischen und des kleinrussischen Stammes in ein großes russisches Volk, in eine große heilige Rus'. Der mächtige Strom des Lebens, das mit der großen slavischen Macht geboren wurde, ergriff in seinem Fluß auch die westliche Rus'. Auf diese Weise wurde das Große Rußländische Imperium begründet – ein festes Bollwerk der Orthodoxie und des Slaventums. Solche reichen Sprößlinge gaben die Samen, die unter dem Donner des Poltaver Sieges auf russischer Erde gesät worden waren.“¹¹³

Naturvergleiche werden bemüht, um den Prozeß der Vereinigung der „brüderlich-verwandten Stämme“ so unausweichlich und selbstverständlich wie möglich erscheinen zu lassen. Gleichzeitig wird suggeriert, daß mit dem „Zusammengehen“ der beiden Stämme der Aufbau des Rußländischen Imperiums eingesetzt hätte – eine psychologisch geschickte Aufwertung des „kleinrussischen“ Beitrags. Die zweifellos einflußreichste Argumentation aber wurde der Gedanke des Imperiums als ein „festes Bollwerk der Orthodoxie“. Noch bis in die Tage der staatlichen Autonomie und späteren ukrainischen Unabhängigkeit sollte dies für viele Geistliche in der Dnjepr-Ukraine der wichtigste Antrieb sein, um sich an die Seite Rußlands und der Russisch-Orthodoxen Kirche zu stellen. Wie ein roter Faden zieht sich die Erkenntnis, auf das mächtige orthodoxe Rußland wegen der Bedrohung durch das katholische Polen angewiesen zu sein, durch den gesamten Untersuchungszeitraum dieser Arbeit.¹¹⁴ Die sprachliche und kulturelle Nähe zu Rußland war für die Affinität vieler „Kleinrussen“ zum „großen Bruder“ sicherlich wichtig, aber sie war nur das eine; die Erkenntnis, seit Jahrhunderten politisch wie kulturell keinem der beiden miteinander konkurrierenden slavischen Nachbarn, Polen oder Rußland, gewachsen, sondern beiden unterlegen zu sein, war das andere. Sie machte die Notwendigkeit plausibel, sich zum eigenen Schutz an einen der beiden Nachbarn anzulehnen, um nicht für immer ein Spielball der Mächte zu bleiben. Für die orthodoxe Geistlichkeit wies der Blick in die Vergan-

113 K dvuchsoletiju, PoltEV 1909, Nr. 18, 797.

114 Die These, eine Wiederholung des Unheils der Vergangenheit nur mit enger Anbindung an Rußland vermeiden zu können, prägte schon Anfang der sechziger Jahre des 19. Jahrhunderts die Diskussion. Vgl. den Artikel, der 1861 in der Akademie-eigenen Reihe *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii* im Zusammenhang mit der Schulsprachenfrage erschienen und 1862 erneut in den Podolischen Eparchienachrichten abgedruckt wurde (Zametki po povodu Rasprostraneniija Gramatnosti v Jugozapadnoj Rossii [Anmerkungen anlässlich der Verbreitung des Alphabetismus im Südwestlichen Rußland]. In: PodEV 1862, Nr. 14, 444-449). Von dem bedeutenden Aufruf der Kiever Geistlichen Akademie gegen die Ukrainisierung des orthodoxen Lebens im Jahre 1917 mit exakt derselben Argumentation wird noch im letzten Kapitel dieser Arbeit die Rede sein (Kap. V. I. d.).

genheit einen klaren Weg in die Zukunft: Die Erfahrung mit der Union von Brest und der Diskriminierung der Orthodoxen im Polnisch-Litauischen Reich machte vielen deutlich, daß nur mit dem russischen Staat die orthodoxe Identität gewahrt werden konnte.

Auch wenn in diesem Kapitel nur die Identitätskonzeptionen der russophilen Geistlichkeit im Vordergrund stehen, so muß gleichwohl schon jetzt darauf hingewiesen werden, daß der hier analysierte Mythos auch auf jene ausstrahlte, die der Konzeption einer kulturellen oder gar politisch-kulturellen ukrainischen Identität anhängen. Erst der Schutzmachtmythos macht erklärlich, warum bis ins 20. Jahrhundert hinein in der relativ gebildeten Schicht orthodox-geistlicher Kreise der Dnjepr-Ukraine, selbst unter den Befürwortern einer Ukrainisierung des kirchlichen wie staatlichen Lebens, nur wenige den Wunsch nach einer kirchlichen oder staatlichen Loslösung von Moskau äußerten.¹¹⁵ Während daher in Galizien die religiöse Differenz gegenüber den katholischen Polen (und den Juden) die ukrainische Nationalbewegung entscheidend stärkte, war eben diese Differenz für die orthodoxen Geistlichen „Kleinrußlands“ ein Hindernis für ukrainisch-nationales Selbstbewußtsein und mithin ein Faktor, der die Identifikation mit Rußland förderte.

Die Ereignisse von Poltava lieferten der russophilen Nachwelt freilich noch etwas anderes als einen bedeutenden Erinnerungsdiskurs im Dienste des Schutzmachtmythos. Sie enthielten in ihren Augen gleichzeitig die passende Bezeichnung für diejenigen in „Kleinrußland“, die im ausgehenden Zarenreich den Schutz *nicht* bei den Russen suchen wollten – die sogenannten *Mazepincy*. Hetman Ivan Mazepa, der mitten im Nordischen Krieg Peters I. gegen den schwedischen König Karl XII. mit seinem Kosakenheer die Fronten wechselte und sich überraschend auf die Seite Schwedens und damit gegen Rußland stellte, galt schon Peter als schwerster Verräter.¹¹⁶ Besonders im beginnenden 20. Jahrhundert stand die Bezeichnung *Mazepincy* (oder *Mazepinstvo*) in der öffentlichen russischen Meinung (vor allem im rechten Spektrum) für jedes Verhalten von Ukrainern, das auch nur ansatzweise als Ausdruck von Eigenständigkeit gedeutet werden konnte. So wurden schon diejenigen verächtlich *Mazepincy* genannt, die auch nur auf kultureller Ebene mehr Zugeständnisse von der Reichsregierung einforderten.¹¹⁷

115 Hierzu ausführlicher im Unterkapitel zu den Identitätskonzeptionen der ukrainophilen Geistlichkeit Kap. IV.2.a.

116 Der russische Zar ließ zur Strafe nicht nur die Hauptstadt des Hetmanats, Baturyn, vollständig niederbrennen, sondern hob auch im Anschluß daran die außenpolitische Bewegungsfreiheit auf und richtete ab 1722 ein von Russen geführtes „Kleinrussisches Kollegium“ am Hof des Hetmans ein, das die Kompetenzen des Hetmans erheblich einschränkte.

117 Siehe z.B. den verächtlichen Bericht des Kiever Priesters Prozorov über die *Mazepincy* in RGIA fond 796, op. 205, 1913, 1914 g., d. 739. Die semantische Verschiebung, statt von Ukrainophilen von *Mazepincy* zu sprechen, fand bereits in den Jahren 1908/1909 statt, als der „Kiever Klub Russischer Nationalisten“ seinen aggressiven Kurs gegen die ukrainische Bewegung noch verschärfte. ANDRIEWSKY Politics of national identity, 248-269, bes. 256.

Der Vorwurf des potentiellen Verrats ging in zwei Richtungen: Zum einen wurde in Analogie zum historischen Mazepa die Gefahr eines Frontenwechsels beschworen, in diesem Fall zum Habsburger Reich bzw. auf der geistlichen Ebene zur Unierten Kirche.¹¹⁸ Zum anderen wurden solche als *Mazepincy* bezeichnet, denen der Wunsch nachgesagt wurde, sich von der russischen Hegemonie befreien zu wollen, um einen selbständigen ukrainischen Weg zu wählen. In geistlich-orthodoxen Kreisen gewann die Mazepa-Erinnerung eine zusätzliche, pikante Note, da der Hetman nach seinem „Verrat“ auf Anweisung Peters I. von der Russisch-Orthodoxen Kirche exkommuniziert und anathematisiert worden war. Damit ruhte auf Mazepa als möglichem Mythos für ukrainophile Geistliche eine schwere Hypothek, von der sich Teile der ukrainophilen Geistlichkeit nach der Revolution nichtsdestotrotz befreiten.¹¹⁹

Für russophile Geistliche aus den ukrainischen Gebieten blieb die Erinnerung an Mazepa ein wunder Punkt, die man lieber übergang. In den Erinnerungsdiskursen zur Schlacht von Poltava kam er entweder gar nicht zur Sprache oder aber wurde – wie bei Feierlichkeiten anlässlich des 154. Jahrestages der Schlacht – schlicht als „gesühnt“ dargestellt.¹²⁰ Nur der Priester Mykola Domanyč'kyj aus der Kiever Eparchie bemühte sich als Vorsitzender eines eigens gegründeten Komitees darum, für die Rußlandtreuen „patriotischen Helden“ Kočubej und Iskra ein Denkmal und später gar eine ihnen gewidmete Kirche errichten zu lassen. Beide „Helden“ hatte Hetman Mazepa für ihren „Verrat an nationalen Interessen“ hinrichten lassen. Die Projekte für Denkmal und Kirche verschwanden jedoch mit Beginn des ersten Weltkrieges von der Tagesordnung und wurden nie realisiert.¹²¹

cc) Zusammenfassung

Die Diskurse über die Mythen von der Befreiung der Unierten und der Wiedervereinigung mit der Russisch-Orthodoxen Kirche sowie über den Feindmythos gehören eng zusammen und überschneiden sich partiell. Beide wurden durch den zentralen Mythos

118 Schon zu Zeiten Peters I. kam der Gedanke auf, Mazepa nicht nur eines politischen, sondern auch eines religiösen Verrates anzuklagen. Demnach habe Mazepa mit seinem Frontenwechsel zu den Schweden und Polen die verhaßte Unierte Kirche in der Ukraine etablieren wollen. In mancher Propagandaliteratur tauchte gar die Behauptung auf, Mazepa sei heimlich selbst Katholik geworden. OREST SUBTELNY Mazepa, Peter I, and the Question of Treason. In: Harvard Ukrainian Studies 2 (1978), Nr. 2, 158-183, hier 175.

119 Ausführlich zur Rehabilitierung Mazepas im Zusammenhang der revolutionären Ereignisse siehe Kap. V.1.c.

120 Bischof JOANN Reč' pri soveršenii toržestvennoj panichidy na tak-nazyvaemoj švedskoj mogile, v pamjat' christoljubivych voinov Russkich, mužestvenno za veru i otečstvo život svoj položivšich v bitve Poltavskoj, - skazannaja Preosvjaščennejšim Ioannom, Episkopom Poltavskim i Perejaslavskim 26. ijunja 1863 goda [Rede während der feierlichen Totenmesse am sogenannten Schwedischen Grab zum Gedenken an die christusliebenden Russischen Kämpfer, die für Glauben und Vaterland mutig ihre Körper in der Poltaver Schlacht dahingaben, gehalten von der Erlauchtesten Eminenz Joann, Bischof von Poltava und Perejaslav, am 26. Juni 1863]. In: PoltEV 1863, Nr. 15, 81-87, hier 85.

121 NADTOKA Pravoslavna cerkva, 39.

von Rußland als der Schutzmacht „Kleinrußlands“ zusammengehalten, beide zielten darauf, beim Adressaten ein Gefühl der Ergebenheit und Dankbarkeit gegenüber Rußland zu wecken und zu stärken. Die Erinnerung an die „Befreiung“ knüpfte an die verhältnismäßig nahe Vergangenheit an und machte die Jahre 1793 (Massenkonversion von Unierten zur Russisch-Orthodoxen Kirche infolge der russischen Annexion der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine) und 1839 (Auflösung der Unierten Kirche im Rußländischen Reich) zu ihren Angelpunkten. Beim Feindmythos ging es hingegen um einen weiter zurückreichenden Blick, der die letzten *drei* Jahrhunderte umfaßte und damit eine scheinbar historische Konstante zu vermitteln suchte: die Erbfeindschaft zu den „katholischen Polen“.

Nicht zuletzt lag eine wichtige Funktion des Mythos in dem Versuch, die Erinnerung an eine Vergangenheit zu standardisieren, die in den rechts- und linksufrigen ukrainischen Gebieten sehr verschieden verlaufen war. Dies konnte nur erreicht werden, indem mißliebige Erinnerungsstränge ausgeblendet wurden. Tatsächlich gelang es der russischen Reichsregierung wie der russisch-orthodoxen Kirchenführung, dem Mythos von der Schutzmacht eine Dominanz in geistlichen Diskursen zu verschaffen, die auch jene stark beeinflussen mußte, die einer kulturellen oder auch politisch definierten ukrainischen Identität anhängen. Wie im fünften Kapitel noch zu zeigen sein wird, konnte der Mythos von der Schutzmacht Rußland selbst dann noch seine Wirkung entfalten, als das Zarenreich bereits in sich zusammengebrochen war. Mit dieser Dominanz und Tragweite des Mythos von der Schutzmacht erlangte die russische Identitätskonzeption ein großes und – auf den ersten Blick – fast übermächtiges Gewicht.

Aber auch der andere hier betrachtete Mythos vom Ursprung der „russischen“ orthodoxen Gemeinschaft hatte eine entscheidende Bedeutung. Fürst Wladimir ließ sich gleich für zwei Ziele instrumentalisieren: Zum einen eignete er sich wie keine andere historische Figur dafür, das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen „Klein- und Großrussen“ zu stärken bzw. den „Kleinrussen“ das Gefühl zu vermitteln, von Anfang an zusammen mit den „Großrussen“ *ein* Volk gebildet zu haben. Zum anderen ließ sich das von ihm beherrschte Territorium, das Kiever Reich, geschickt zur geopolitischen Vision des ausgehenden Zarenregimes erklären. Im Zuge der zunehmenden Spannungen zwischen dem Habsburger und dem Rußländischen Reich vor dem Ersten Weltkrieg konnte diese Vision mit Blick auf Galizien eine enge Verbindung mit dem Mythos von der Befreiung und Wiedervereinigung und demjenigen vom Feind, kurz mit dem Mythos von der Schutzmacht Rußland eingehen.

Damit verbanden sich die eingangs benannten elementaren Themen zum Zusammenhalt einer Gemeinschaft: die Frage nach dem Ursprung oder der Herkunft einer Gemeinschaft mit der Frage nach ihrer Abgrenzung. Die Antworten auf beide Fragen, welche die russische Identitätskonzeption bereithielt, fügten sich in das Regierungsprojekt, die russisch- und ukrainischsprachige Bevölkerung zu einer Großen-Russischen-Nation zusammenzuführen. Sie offenbarten nicht nur die argumentative Stärke des russophilen Flügels unter den Geistlichen in den ukrainischen Eparchien.

Die Antworten demonstrierten zudem in ihrer Ausgestaltung durch die kirchlichen und staatlichen Strukturen vor Ort, welchen immensen Vorteil die russophile Seite nicht zuletzt aufgrund ihrer medialen Möglichkeiten in der vorrevolutionären Zeit gegenüber dem ukrainophilen Flügel der Geistlichkeit besaß.

b) Politische Ausdrucksformen der russischen Identitätskonzeption

Russophile Geistliche aus und in den ukrainischen Gebieten engagierten sich für ihre politischen Ziele in verschiedenen Zusammenschlüssen und Organisationen, die von inoffiziellen Kreisen über eingetragene Verbände bis hin zur Staatsduma reichten. An dieser Stelle sollen die beiden Tätigkeitsfelder herausgegriffen werden, die in ihrer Bedeutung und Tragweite für das Ringen der konkurrierenden Identitätskonzeptionen alle anderen übertrafen: das Engagement in der Organisation *Sojuz russkogo naroda* („Union des Russischen Volkes“) und das Agieren im Vorfeld der Wahlen für die Staatsduma bzw. im Parlament selbst.

Beide Tätigkeitsfelder wurden erst möglich, nachdem die Revolution von 1905 und das in ihrer Folge erlassene Oktobermanifest Rechte zur politischen Selbstorganisation sowie die Einrichtung einer gewählten Staatsduma gewährte. Der zeitliche Schwerpunkt dieser Analyse liegt daher im letzten Drittel des in der Arbeit insgesamt betrachteten Zeitraumes. Damit spiegelt sich zugleich der Grad der Selbstorganisation und der politischen öffentlichen Betätigung angemessen wider, den die politische Wende von 1905/06 mit sich brachte. Zwar gab es auch davor Bemühungen russophiler geistlicher Akteure, ihrem Identitätsverständnis Ausdruck zu verleihen. Doch fehlte ihnen bis auf die von offizieller Seite inszenierten Ereignisse – wie die Feierlichkeiten von 1888 zur Erinnerung an die Taufe der Rus' oder die Jubiläumsfeiern der Annexion der rechtsufrigen ukrainischen Gebiete – der geeignete Rahmen für eine öffentliche Resonanz. Erst die sich herausbildenden Verbands- und Parteistrukturen wie z.B. die „Schwarzhundertschaften“, zu denen die Organisation *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“) als deren bedeutendste Organisation gehörte, konnten jenseits der pfarrgeistlichen Tätigkeit deutliche Spuren hinterlassen.¹²²

aa) *Sojuz russkogo naroda und die Geistlichen*

Die Krise von 1904/05 und die darauffolgenden revolutionären Ereignisse hinterließen nicht nur in den Hauptstädten ihre Spuren. Auch an der Peripherie und hier besonders in der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine kam es zu Unruhen. Während die Bauern gegen

122 Neben der *Sojuz russkogo naroda* zählten zu den Schwarzhundertschaften noch drei weitere rechtsgerichtete Gruppen, die alle eher elitäre Organisationen waren und das Problem hatten, keine große Anhängerzahl hinter sich versammeln zu können: die *Russkoe Sobranie* („Russische Versammlung“), die *Monarchičeskaja Partija* („Die monarchistische Partei“) und die *Sojuz russkich ljudej* („Union der russischen Menschen“). S. A. STEPANOV *Černaja sotnja v Rossii. 1905-1914 gg.* [Die Schwarzhundertschaft in Rußland. 1905-1914]. Moskau 1992, 95.

Gutsbesitzer aufbegehrten, nutzten polnische katholische Kreise die Chance der Zeit, ihre nationalen wie religiösen Ideen stärker zu verbreiten.¹²³ Nach dem Oktobermanifest mit der Gewährung der Glaubensfreiheit von 1905 reisten katholische Priester offen zu Missionszwecken in das Rußländische Reich. Auch stellte der katholische Glauben fortan kein Hindernis mehr dar für die Besetzung staatlicher Ämter und Posten im sogenannten „Südwestlichen Gebiet“. Polen ließen sich als Richter, Staatsanwälte oder Verwaltungsbeamte einsetzen, der Eid wurde auch in polnischer Sprache abgenommen. Im Untergrund operierende Kreise und Bünde entfalteten eine ungeahnte Dynamik; 1907 waren bereits 134 geheime polnische Schulen entstanden. Die Initiatoren waren in der Regel katholische Priester, unterstützt von polnischen Gutsbesitzern.¹²⁴

Diese Entwicklung bot günstige Angriffspunkte für die Organisation *Sojuz russkogo naroda*, die für die Einheit und Unteilbarkeit des Rußländischen Reiches eintrat und die herrschende Stellung der Russisch-Orthodoxen Kirche auszubauen suchte. Nationalen Minderheiten sollte der Union zufolge keinerlei Form von Selbstbestimmung gewährt werden. Darüber hinaus forderte die Organisation ein ausnahmsloses Verbot von Predigten und der Verbreitung von Lehren anderer Konfessionen.¹²⁵ Der *Sojuz* nahm seinen Anfang in Gestalt der Organisation *Russkoe Sobranie* („Russische Versammlung“), die 1901 in St. Petersburg mit slavophiler, vorerst schöngeistiger Orientierung gegründet worden war. Sie bildete ein Sammelbecken für monarchistisch und russisch-national gesinnte hochrangige Vertreter aus Wirtschaft, Bürokratie und Geistlichkeit – darunter auch der Charkover Bischof Arsenij. Aus der *Russkoe Sobranie* gingen in Reaktion auf das Oktobermanifest von 1905 mehrere Dutzend Organisationen hervor, unter ihnen auch die „Union des russischen Volkes“. Alle zusammen wurden zu den Schwarzhundertschaften (*Černaja sotnja*) gezählt, einem Begriff, der in der frühen Neuzeit eigentlich die steuer- und lastenpflichtige Masse der *Posad*-Bevölkerung kennzeichnete, die mit ihren erblichen Höfen zu administrativen Zwecken in ‚schwarze‘ Hundertschaften (*sotni*) eingeteilt worden waren.¹²⁶ Nach der Revo-

123 ROBERT S. EDELMAN *Rural Proletarians and Peasant Disturbances: The Right Bank Ukraine in the Revolution of 1905*. In: *Journal of Modern History* 57 (1985), 248-277; DERS. *Gentry Politics on the Eve of the Russian Revolution: The Nationalist Party*. New Brunswick 1980; DANIEL BEAUVOIS *La bataille de la terre en Ukraine 1863-1914. Les Polonais et les conflits socio-ethniques*. Lille 1993.

124 NADJA A. ŠYP *Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch v Ukraïni (počatok XX stoletija)* [Die orthodoxe Kirchenbewegung in der Ukraine (Anfang des 20. Jahrhunderts)]. Kiev 1995, 17.

125 S. A. STEPANOV *Černaja sotnja*, 9-32; DERS. „Sojuz Russkogo Naroda“. In: *Političeskie Partii Rossii Konec XIX – Pervaja Tret' XX Veka. Ėnciklopedija* [Politische Parteien Rußlands Ende des 19. bis erstes Drittel des 20. Jahrhunderts]. Moskau 1996, 576-579, hier 576. – Freilich ‚wütete‘ die Union nicht nur im Süden und Südwesten des Reiches. Vgl. MARINA VITUKNOVSKAYA *Cultural and Political Reaction in Russian Karelia in 1906-1907. State Power, the Orthodox Church, and the „Black Hundreds“ against Karelian Nationalism*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), H. 1, 24-44.

126 *Posad* oder *podol*, *podol'e* bezeichnete die Vor- oder Unterstadt, in der während der Moskauer Periode die gesamte freie handel- und gewerbetreibende Bevölkerung der Städte wohnte. Sie waren dem Herrscher gegenüber direkt steuer- und lastenpflichtig und hatten dafür kollektiv zu haften. Die Einwohner

lution von 1905 wendeten nationalistische Monarchisten den Begriff auf ihre Weise:

„Die Feinde der Autokratie nannten ‚schwarze Hundertschaft‘ dasjenige einfache, schwarze russische Volk, welches während des bewaffneten Aufstandes von 1905 sich zum Schutz des autokratischen Zaren erhob. Ist diese Bezeichnung ‚schwarze Hundertschaft‘ ehrwürdig? Ja, sehr ehrwürdig. Die niederstädtische schwarze Hundertschaft, die sich um Minin herum sammelte, rettete Moskau und ganz Rußland vor den Polen und den russischen Verrätern.“¹²⁷

Mit dieser Erinnerung an den heldenhaften Nižnij Novgoroder Stadtältesten Minin und die Zeit der *Smuta* (1598-1613), als sich in deren letzter Phase die russischen Städte zusammenschlossen, um die polnische Invasion zu bekämpfen, wurden geschickt gleich zwei Bilder transportiert, die einen wesentlichen Teil der *Sojuz*-Ideologie kennzeichneten: das Bild vom „Retter des Vaterlandes“ und das Feindbild vom Polen als der unmittelbaren Bedrohung. Die Nähe dieser Bilder zu den bereits oben analysierten Diskursen der russophilen Geistlichkeit ist offensichtlich, eine daraus erwachsende Sympathie dieses Teils des Klerus für die Union nachvollziehbar.

Tatsächlich waren zahlreiche Priester bereit, sich im Rahmen des *Sojuz russkogo naroda* zu engagieren. Im Schnitt hatte jede fünfte Untergliederung (*otdelenie*) der Union, die in den Gouvernements Kiev, Podolien, Poltava und Wolhynien gegründet wurde, einen Priester zum Vorsitzenden (320 von 1620), im Kiever Gouvernement leitete gar jede dritte *Sojuz*-Gruppe ein Geistlicher.¹²⁸ Allerdings sind diese Zahlen in dreierlei Hinsicht nur bedingt aussagekräftig. Zum einen lassen sie keinesfalls die Verallgemeinerung zu, die Geistlichkeit als Stand habe sich mit der Union des russischen Volkes identifiziert. Den genannten Beispielen für ein Engagement innerhalb des *Sojuz* stehen zahlreiche, noch zu thematisierende Fälle von Priestern entgegen, die sich einer Zusammenarbeit entzogen oder verweigerten. Zum anderen geben die Zahlen noch keinen Aufschluß darüber, ob die Priester von sich aus aktiv wurden oder ob sie auf Druck von Seiten der Eparchieleitung, des Konsistoriums, der Gemeindeglieder oder von Seiten des Verbandes der Union auf Gouvernementebeane reagierten. Schließlich spielten unter denjenigen Klerikern, die von sich aus aktiv wurden, die verschiedensten Gründe eine Rolle, und bei weitem nicht alle agierten aus einem russophilen Impetus heraus.

Die Archivadokumente bringen vielmehr ein sehr differenziertes Verhältnis der Geistlichkeit in den ukrainischen Gouvernements zur Union ans Tageslicht.¹²⁹

hießen entsprechend *posadskie ljudi* (Posadleute) oder auch *černye ljudi* („schwarze“ Stadtleute), die Farbe schwarz versinnbildlichte dabei die Steuer- und Lastenpflicht.

127 V.A. GRINGMUT Rukovodstvo monarchista-černosotenca: Sobranie statej [Die Führung des schwarzhundertschaftlichen Monarchisten. Aufsatzsammlung]. In 4 Bänden. Moskau 1910, hier Bd. 2, 156. Zitiert nach STEPANOV Černaja sotnja, 9.

128 Deržavnyj Archiv Ternopil's'koi Oblasti [Staatliches Archiv des Ternopil'er Gebiets] f. 258, op. 1, 1908, spr. 4624.

129 Aus zeitökonomischen Gründen konnte die Zusammenarbeit zwischen der Geistlichkeit und der *Sojuz russkogo naroda* nicht für alle ukrainischen Gouvernements in gleicher Intensität studiert werden.

Zunächst lassen sich diejenigen Bischöfe und Priester herausfiltern, die aus staatspolitischer und russisch-nationaler Überzeugung heraus für die Anliegen der Union eintraten.

Sojuz-Engagement aus staatspolitischer und russisch-nationaler Überzeugung

Ausschlaggebend für diese Gruppe war die positive Einstellung des Zaren sowie des Heiligen Synods: In seiner Rede vom 3.6.1907 hatte Zar Nikolaus II. allen Vorsitzenden von *Sojuz*-Verbänden für ihre Bereitschaft gedankt, „dem Thron und dem Wohl der lieben Heimat zu dienen und das Leben des großen Volkes zu vervollkommen“. ¹³⁰ Wenige Monate später, im Februar 1908, unterstrich der Zar seine Sympathie, indem er den Vorsitzenden der Union, A.I. Dubrovin, in seinem Palast empfing. ¹³¹ Auch der Heilige Synod kam einer 1908 eingereichten Bitte des *Sojuz* um Unterstützung nach, indem er entschied, daß die Regeln des Geistlichen Amtes (*Duchovnoe Vedomstvo*) die Teilnahme von Geistlichen nur bei antistaatlichen und antikirchlichen Parteien verbiete, die Union und andere monarchistische Vereinigungen hingegen sich für das Wohl der orthodoxen Kirche und des Vaterlandes einsetzten und daher zu unterstützen seien. ¹³²

Da keine Mitgliederdateien des *Sojuz* vorliegen, kann nur spekuliert werden, wer genau unter den 32 Bischöfen zu finden war, die der Union im Rußländischen Reich insgesamt angehörten. ¹³³ Ohne Frage aber zählte der wolhynische Erzbischof Antonij (Chrapovickij) dazu, eine Galionsfigur unter den *Sojuz*-Befürwortern und eine, wenn nicht *die* wichtigste Führungspersönlichkeit im rechtsgerichteten, russophilen Lager der Russisch-Orthodoxen Kirche überhaupt. ¹³⁴ Mit seinem Namen verbanden sich weit über die ukrainischen Grenzen hinaus breit angelegte Kampagnen zur Russifizierung des „südwestlichen“ Gebiets, strenge Verfolgungen ukrainophiler Bestrebungen und harte Bekämpfung polnisch-katholischer, unierter und jüdischer Einflüsse. Zusammen mit Archimandrit Vitalij baute er Wolhynien und das bedeutende wolhyni-

Der Schwerpunkt der Studie liegt auf der Kiever Eparchie; die Podolische, Wolhynische und Poltaver Eparchie werden nur in herausgehobenen Fällen herangezogen.

- 130 Central'nyj Deržavnyj Istoryčnyj Archiv Ukraïny [Zentrales Staatliches Historisches Archiv der Ukraine] (künftig: CDIAU) f. 127, op. 797, 1910, spr. 276, l. 6.
- 131 G. M. NADTOKA Pravoslavna cerkva i proces ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt, 1900-1917]. Kiev 1996, 96. Nach STEPANOV Černaja sotnja, 92 wurde Dubrovin schon früher vom Zaren empfangen, er führt dafür allerdings weder einen Beleg noch ein genaues Datum an.
- 132 Počaëvskie izvestija 7.3.1908 und 29.3.1908. Zitiert nach G. M. NADTOKA Pravoslavna cerkva i proces ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt, 1900-1917]. Kiev 1996, 95.
- 133 Der Duma-Abgeordnete Karaulov soll diese Anzahl von Bischöfen innerhalb der *Sojuz* bezeugt haben. N. ROSTOV Duchovenstvo i russkaja kontrevoljucija konca dinastii Romanovyč [Die Geistlichkeit und die russische Konterrevolution am Ende der Romanov-Dynastie]. B.m. 1930, 140.
- 134 Erzbischof Antonij war es auch, der auf der großen Missionärskonferenz, die 1908 in Kiev stattfand, die anwesende Geistlichkeit aufrief, der *Sojuz* beizutreten und die konservativen Kräfte im Land zu unterstützen. ŠYP Cerkovno-pravoslavnyj ruch, 25.

sche Kloster, die Počaever *Lavra*, zur ‚Festung‘ des Projekts der Großen-Russischen-Nation und zum Herzen der *Sojuz*-Aktivitäten innerhalb der Dnjepr-Ukraine aus. Hier wurde weniger als ein Jahr nach dem öffentlichen Gründungsauftritt der Union in St. Petersburg von Archimandrit Vitalij im August 1906 eine der ersten *Sojuz*-Verbände des Reiches gegründet; hier bildete sich nach der Spaltung des reichsweiten *Sojuz* in zwei Flügel de facto eine eigene Union namens *Počaevskij Sojuz Russkago Naroda* („Počaever Union des Russischen Volkes“).¹³⁵

So wie sich Geistliche zusammenfanden, die aus staatspolitischer und russisch-nationaler Überzeugung für die Union eintraten, so gab es aus verschiedenen Motivationen heraus auch geistliche Opposition gegen die Union – freilich auf einem weit schlechter organisierten Niveau und, aufgrund des hohen persönlichen Risikos, das mit einer derartigen Opposition verbunden war, auch nur von wenigen Vertretern der Geistlichkeit. Die Wirkung, die von einer Ablehnung durch den Dorfpriester ausging, konnte allerdings für einen *Sojuz*-Verband vor Ort verheerend und existenzbedrohend sein. Nachdem zum Beispiel Priester Iosif Klepačevs’kyj die Union des russischen Volkes anlässlich der feierlichen Einsegnung des Lochovicer Ortsverbands im Poltaver Gouvernement 1907 öffentlich ablehnte, indem er sie „die Revolution von rechts“ nannte und bemerkte, daß eine solche Vereinigung nur den Gutsbesitzern gefallen könne, wurde der designierte Vorsitzende der *Sojuz*-Gruppe Gončarenko rat- und hilflos:

„Was soll ich tun, ich bin doch ein schlichter Mensch (*čelovek temnyj*), verstehe wenig von dieser Angelegenheit, auf wen soll ich hören, wenn nicht auf meinen Priester (*batjuška*)?“

Am nächsten Tag lehnte es Gončarenko ab, den Vorsitz der *Sojuz*-Gruppe zu übernehmen. Seinem Beispiel folgten gleich eine Reihe von Gemeindemitgliedern, die darum baten, aus der Mitgliederliste gestrichen zu werden. Sie begründeten dies damit, daß ihr Priester Klepačevs’kyj es auch nicht wünsche, sich in der Union zu engagieren.¹³⁶

Besonders aufschlußreich ist an dem Vorfall, welche eine durchgreifende Autorität ein Priester trotz aller schwierigen Umstände, die sich aus der schlechten materiellen und geistigen Verfassung der Russisch-Orthodoxen Kirche in den letzten Jahrzehnten des Zarenregimes ergaben, noch ausüben konnte.¹³⁷ Es zeugt einmal mehr von der Bedeutung, die der Pfarrgeistlichkeit in national-politischer Hinsicht in den ukrainischen

135 STEPANOV „Sojuz“, 578. Gegenüber Bischof Evlogij äußerte der Erzpriester der Kathedrale bei diesem Antrittsbesuch als neuer Eparchialbischof von Wolhynien (1914), hier – in Počaeve – seien alle Geistlichen „Schwarzhundertschaftler“. Metropolit EVLOGIJ Put’ moej žizni. Vospominanija Mitropolita Evlogija. Paris 1947, 246.

136 CDIAU f. 320, op. 1, 1907, spr. 804, l. 7-8. Die Ereignisse wurden in einem geheimen Bericht des Bezirksaufsehers an die Leitung der Poltaver Gouvernementspolizeiabteilung (*Gubernskoe Žandarmskoe Upravlenie*) übermittelt. Möglicherweise hatte das Verhalten des Priesters ein Nachspiel, wovon die eingesehenen Akten jedoch kein Zeugnis geben.

137 Ein ähnliches Beispiel des priesterlichen Einflusses auf den Fortgang der *Sojuz*-Belange bieten die Gemeindepriester von Man’kov, Tichon Dusanskyj und Petr Čevaževskyj, die sich weigerten, vor den Bauern für den *Sojuz* zu werben, und mit gezielten Angriffen gegen die Union erreichten, daß der

Gebieten zukam. Freilich untergruben die Priester ihren Einfluß auch gegenseitig, besonders dann, wenn Priester verschiedener politischer Richtungen sich gegenseitig der falschen Einstellung bezichtigten, wie es beispielsweise in der Ortschaft Bilocerkiv in der Kiever Eparchie der Fall war. Nachdem dort Priester Ruds'kyj nicht zur Einweihung des Banners – einer aus Leinentüchern mit brauner Ölfarbe gefärbten Fahne – des örtlichen *Sojuz*-Verbands erschienen war, ließ ihn das Kiever Geistliche Konsistorium durch den Religionslehrer des Bilocerkiver Gymnasiums und Priester Nestor Šaraevs'kyj ersetzen.¹³⁸ Dieser wiederum wandte sich 1908 empört an das Kiever Konsistorium und warf dem örtlichen Aufseher der Kirchenschulen, Priester Serhovs'kyj, vor, die feierliche Eröffnung des *Sojuz*-Verbands demonstrativ ignoriert zu haben. Zudem habe Serhovs'kyj sich während der Lesung eines patriotischen Briefes des Kiever Metropoliten über den Inhalt lustig gemacht und halte insgesamt in der Schulbildung nicht an einer patriotischen Linie fest.¹³⁹ Derartige (meist wohlbegründete) Vorwürfe, Priester der Gegnerschaft zur Union zu bezichtigen, waren keine Seltenheit.¹⁴⁰

Für die Geistlichen hingegen, die sich mit den offiziellen Zielen des *Sojuz* identifizierten und danach strebten, die Autokratie gegen revolutionäre und konstitutionelle Anfeindungen zu stärken bzw. zu verteidigen sowie das Rußländische Reich in seinen bestehenden Grenzen mit einer Dominanz der russischen *Narodnost'* und der Russisch-Orthodoxen Kirche zu bewahren, gab es wenig Reibungen mit der Staats- oder Kirchengewalt. Hier deckten sich die Ziele und vereinten sich die Sorgen vor einer Wiederholung bzw. Steigerung der Unruhen von 1905/06; die Bauern sollten nicht noch einmal revolutionären Ideen zum Opfer fallen und damit auch die Stellung der Kirche gefährden.¹⁴¹ Pfarrer Pamfil' Nasilenko beispielsweise, Dechant (*blagočinnij*) eines Bezirks der Kiever Eparchie, erhielt im Dezember 1907 von Bischof Innokentij die Erlaubnis, auf einer Kirchenprozession auch die Fahne der Union durch sein Dorf tragen zu dürfen, um – wie er selbst sagte – „die religiösen und patriotischen Gefühle der Dorfbevölkerung dort anzuheben, da diese Gefühle durch die revolutionäre Erregung stark erschüttert worden sind“.¹⁴²

Vorsitzende von seinem Amt zurücktrat, die Mitglieder das Interesse verloren und der Ortsverband kurz vor der Auflösung stand. CDIAU f. 127, op. 786, 1908, spr. 111, l. 22.

138 CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260. Besonders interessant ist an diesem Vorfall, daß es sich um denselben Priester Šaraevs'kyj handelt, der nach der Revolution von 1917 sich zu einem der wichtigsten Anführer der Bewegung für eine autokephale ukrainische Kirche wandelte. Auf seine Person wird im Rahmen des letzten Kapitels der Arbeit noch näher eingegangen (Kap.V.2.a.).

139 ŠYP Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch, 18/19.

140 CDIAU f. 127, p. 797, 1907, spr. 260, l. 18; f. 442, op. 858, 1908, spr. 75, l. 10; f. 127, op. 786, 1908, spr. 111, l. 24. Auch Šyp berichtet in ihrer archivgestützten Studie von einer ganzen Reihe von Fällen. ŠYP Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch, 19-25.

141 Diese Sorge fand expliziten Ausdruck im Katechismus für Mitglieder des *Sojuz' russkogo naroda*, der im Počaever Kloster gedruckt wurde. Filial Archivu Chmel'nic'koï Oblasti u m. Kam'janec'-Podil's'ku [Filiale des Archivs des Chmel'nic'ker Gebiets in der Stadt Kam'janec'-Podil's'kyi] (künftig FACO) f. 228, op. 1, spr. 8277, l. 173f.

142 CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260, l. 13. Zwei weitere Beispiele von Geistlichen, die aus einer ähnlichen staatspolitischen Überzeugung heraus sich im Rahmen der *Sojuz* engagierten, sind Priester

Antipolnische und antisemitische Motive

Nicht ganz so reibungslos verliefen die Aktivitäten derjenigen Geistlichen unter den *Sojuz*-Anhängern, deren Engagement sich in erster Linie gegen Polen und insbesondere gegen Juden richtete. Immer wieder kam es infolge von *Sojuz*-Aufrufen zu Übergriffen auf jüdische Dorf- oder Stadtbewohner, hin und wieder gar zu organisierten Pogromen, bei denen staatliche Ordnungskräfte zum Teil erst spät oder gar nicht eingriffen.¹⁴³ In mehreren Fällen mußte der Gouverneur beim zuständigen Bischof – und im Falle von dessen Nichthandeln gar beim Kiever Metropoliten – vorsprechen, um der Hetze von örtlichen Priestern in ihrer Eigenschaft als Vorsitzende von *Sojuz*-Gruppen gegen die – von ihnen so bezeichneten – „blutsaugenden Juden“ und „unterdrückenden polnischen Fabrikbesitzer“ Einhalt zu gebieten.¹⁴⁴

Diese Fälle, bei denen staatliche und kirchliche Verantwortungsträger aneinandergerieten, bezeugen eine dulddende, wenn nicht gar den Antisemitismus fördernde Einstellung von Teilen der höheren Geistlichkeit.¹⁴⁵ Von Erzbischof Antonij (Chrapovickij) sind antisemitische Äußerungen ebenso bekannt¹⁴⁶ wie von Archimandrit Vitalij. Letzterer hielt als Redakteur der *Počaevskie Listy* („Pöčaeveer Blätter“) schriftliche Pogrompredigten,¹⁴⁷ und verantwortete als Vorsteher des Klosters diejenigen Broschüren, die in der Druckerei der Pöčaeveer Lavra über Rechte und Pflichten der „Eiferer des *Sojuz*“ veröffentlicht wurden.¹⁴⁸ Darin finden sich sowohl Regeln zur geschäftlichen Diskriminierung jüdischer Mitbürger als auch rassistisch geprägte Aufrufe wie dieser hier:

Ioann Lebedivič, Dechant des Uman'skij Bezirks der Kiever Eparchie, der feierlich an das 50-jährige Jubiläum der Bauernbefreiung von der Leibeigenschaft (1861-1911) gedenken ließ (CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 16), und Priester P. Markevič, *Starost'* eines *Sojuz*-Verbandes auf Kreisebene in Wolhynien, der in seiner Schrift *Sojuznaja nauka* („Wissenschaft der Union“) u.a. antirevolutionäre Gedanken zum Besten gab. FACO f. 228, op. 1, spr. 8277, l. 72ff. – Den Dechanten (*blagočinnij*) oblag die Aufsicht über die Geistlichkeit ihres Amtsbereichs von ca. 12-18 Kirchen. Konkret gehörte dazu die Aufsicht über den „geistlich-sittlichen“ Zustand der Gemeinde, die Schlichtung von Streit und Ärgernissen innerhalb des Klerus, die Führung der kirchlichen Dokumente und die Kontrolle der Gemeindebücher sowie Berichte an den Bischof.

143 N. ROSTOV Duchovenstvo, 71f.

144 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 549, l. 2-8.

145 Dies trifft insbesondere auf das Verhalten des Kiever Konsistoriums, des Čigiriner Bischofs und des Kiever Metropoliten Flavians im Zuge der Affäre um den antisemitisch aufhetzenden Priester Fedor Sin'kevič zu. Trotz dringlicher Appelle des Gouverneurs erklärten sich die genannten Personen erst nach einigen Monaten bereit, den Priester zu nötigen, von seinem Vorsitz der Jugendorganisation der *Sojuz*, der *Dvuglavyj Orel* („Zweiköpfiger Adler“), Abstand zu nehmen. CDIAU f. 127, op. 790, 1912, spr. 172, 2-12.

146 Siehe die Zitate Bischof Antonijs bei ROSTOV Duchovenstvo, 70/71.

147 ROSTOV Duchovenstvo, 98.

148 Die Bedeutung der Pöčaeveer Klosterdruckerei bestand seit Beginn des 20. Jahrhunderts kaum mehr im Druck und in der Verbreitung religiöser Schriften unter dem Volk, sondern fast ausschließlich in der Verbreitung politischer Propaganda im Geiste der *Sojuz russkogo naroda*. EVLOGIJ Put' moej žizni, 246-247.

„Eiferer der S.R.N. [gemeint ist der *Sojuz Russkogo Naroda*, R.V.] müssen Maßnahmen dafür ergreifen, daß Christen nicht im Dienste von Juden stehen, sowie in gleicher Weise dafür, daß christliche Frauen mit ihrer Brust nicht kleine Juden-Kinder (*malen'kich židenjat*) stillen.“¹⁴⁹

Nach den Pogromen zu urteilen, fand die Form des vulgären Antisemitismus offenbar Anklang unter der bäuerlichen Bevölkerung, die für ihre wirtschaftlichen Sorgen in den Juden den geeigneten Sündenbock gefunden zu haben glaubte. Die Priesterschaft hingegen spaltete der Antisemitismus. In den Archiven finden sich zwar Beispiele von Klerikern, die Judenhaß förderten. Genauso häufig jedoch finden sich Fälle, in denen Gewaltausbrüche und Störungen des sozialen Friedens die Geistlichen zu entschiedener Ablehnung des Antisemitismus und zum Engagement für ein friedliches Zusammenleben mit den Juden bewogen.¹⁵⁰

Das Hauptproblem, das die antisemitische Einstellung von *Sojuz*-Anhängern dem kritisch gesinnten Teil der Priesterschaft bescherte, entstand freilich in einem ganz anderen Zusammenhang: Sehr populär bei der bäuerlichen Bevölkerung wurden die von den *Sojuzniki* eingerichteten kleinen Lädchen (*lavki*), die mit niedrigen Preisen eine Konkurrenz zu den vornehmlich von jüdischer Hand geführten Lebensmittelgeschäften boten. Diese Läden bildeten für zahlreiche *Sojuz*-Untergliederungen gar den einzigen Grund ihrer Existenz, wie es die Schreiben der Dechanten verschiedener Kiever Kreise an das Kiever Konsistorium von 1912 bezeugen.¹⁵¹ Damit wird deutlich, daß der wirtschaftliche Aspekt für die Dorfbewohner einen starken Anreiz darstellte, bei ihrem Priester auf die Eröffnung eines Verbandes zu dringen. Gleichzeitig ist leicht nachvollziehbar, daß eine Ablehnung seitens des Priesters große Probleme heraufbeschwören konnte.

Auf Seiten der Union war man sich des Werbepotentials wirtschaftlicher Anreize früh bewußt geworden und nutzte sie weidlich aus. Während es in Galizien ukrainophil eingestellte, unierte geistliche Kreise waren, die durch die Gründung von Kooperativläden und Genossenschaftsbanken die ukrainische Gemeinschaft stärkten, bahnten in der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine vor allem die äußerst rechtsgerichteten Russophilen den Weg zu mehr ökonomischer Selbständigkeit, häufig verbunden mit anti-jüdischen und anti-polnischen Parolen. So begleitete die Union die Gründung von Lebensmittelläden für ihre Mitglieder mit der Propaganda, es müsse dem „russischen Volk“ ermöglicht werden, Gebrauchsgegenstände billiger als bei „Fremdstämmigen“ (*Inorodcev*) und „Ausbeutern“ zu erwerben.¹⁵² Daneben rief sie zur Gründung von eigenen Kredit- und Verbrauchergenossenschaften (*promyšlenno-sberegatel'nyje tovariščestva, arteli*) und „Kassen der gegenseitigen Unterstützung“ (*kassy vzaimo-*

149 Die Broschüre liegt im FACO f. 228, op. 1, spr. 8277, hier l. 126.

150 Beispiele für eine die Juden schützende Rolle der Priester in CDIAU f. 127, op. 797, 1910, spr. 276 und op. 798, 1913, spr. 664.

151 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 14 und l. 17; siehe auch ŠYP Cerkovno-pravoslavnyj ruch, 22.

152 CDIAU f. 127, op. 786, 1908, spr. 111, l. 10-16.

pomošči) auf.¹⁵³ Allen voran schritt der mittlerweile juristisch selbständig agierende Počaever Verband der Union¹⁵⁴ unter Leitung von Archimandrit Vitalij, die mit Darlehen des Finanzministeriums nicht nur eine eigene Bank mit ausschließlich für Mitglieder bestimmte Kredite gründete (*Počaevo-Volynskij Narodnyj Kredit*), sondern zugleich ein umfassendes Netz von Lebensmittelläden für ihre Klientel schuf.¹⁵⁵

Während die wirtschaftlichen Aktivitäten der Union von der Staats- und von der Kirchenleitung zunächst noch mit Wohlwollen verfolgt worden waren, schlugen die Gefühle aufgrund der sich verselbständigenden Entwicklung bald in das Gegenteil um. Wie ein Bumerang kehrte die Unterstützung der *Sojuz*-Anliegen als Schaden und Gefährdung für die eigene Sache des ‚Ancien Régime‘ zurück: Zur Anwerbung neuer Mitglieder unter den Bauern und mit dem Ziel, die Bevölkerung gegen polnische und jüdische Gutsbesitzer aufzustacheln, verkündeten *Sojuz*-Anhänger immer gewagtere wirtschaftliche Anreize, bei denen tatsächliche Vorhaben von Gerüchten nicht mehr zu unterscheiden waren. Dazu gehörte der 1911 im Berdičever Bezirk des Wolhynischen Gouvernements von *Sojuz*-Mitgliedern verbreitete Aufruf an Arbeiter und Bauern, sich mit der Arbeit auf den Gütern zurückzuhalten, da sich in nächster Zeit der Lohn für landwirtschaftliche Arbeit erheblich erhöhen würde.¹⁵⁶ In einer anderen Ortschaft derselben Gegend kam es bereits zu ersten Bauerunruhen aufgrund des gleichen Gerüchts und seinen Verdrehungen durch den Vorsitzenden eines *Sojuz*-Ortsverbandes, wonach Gutsbesitzer kein Recht mehr hätten, Mitglieder der Union für weniger als ein Rubel pro Tag arbeiten zu lassen, außerdem werde Gutsbesitzerland eingezogen und an die Besten vergeben.¹⁵⁷

Das Winken mit Vergünstigungen und die Androhung von Strafen bei ausbleibenden Eintritten in die Union führten vielerorts zu Übergriffen und Unruhen.¹⁵⁸ Für nicht wenige Priester bildete diese Form ethnischer und sozialer Spannungen den Anstoß, um sich nicht nur gegen einzelne Aktionen, sondern gegen die *Sojuz*-Gruppen in ihren Gemeinden allgemein zu wenden. Eindrucksvoll belegte diese Einstellung der Priester Nedel'skyj aus dem Dorf Kurava des Berdičever Bezirks im Wolhynischen Gouvernement. Er verhinderte, daß in seinem multiethnischen Dorf das Banner der Union unter Glockenläuten gesegnet und geweiht wurde. *Sojuz*-Anhänger beklagten sich daraufhin beim Konsistorium, und Priester Nedel'skyj hatte sein Verhalten zu rechtfertigen. Er nahm dies zum Anlaß, sich bitter bei seinem Dechanten Koltanovs'kyj über die Union zu beschweren:

153 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l.1.

154 Im Zuge der Spaltung des *Sojuz* von 1911/12 in zwei Flügel sonderte sich der Počaever Verband des *Sojuz* als juristisch selbständige Organisation ab, orientierte sich aber weiterhin am rechten ‚Dubrovin‘-Flügel. Ausführlich zur Spaltung STEPANOV Černaja sotnja, 162-210, zur Absonderung Počaevs 193.

155 STEPANOV Černaja sotnja, 253-254; DERS. „Sojuz“, 578.

156 Die Angelegenheit führte zu großem Ärger beim Kiever Gouverneur, der sich an den Čigiriner Bischof mit der Bitte wandte, durch kirchlichen Druck auf die Beteiligten das Problem zu beseitigen. CDIAU f. 127, op. 1006, 1911, spr. 127, l.1-2.

157 CDIAU, f. 127, op. 798, 1911, spr. 635.

158 Siehe CDIAU f. 127, op. 793, 1915, spr. 426, l. 17; FACO in K.-P. f. 228, op. 1, spr. 8277, l. 226-227.

„Wer von uns Dorfpriestern mußte nicht bittere Beleidigungen von *Sojuz*-Anhängern in seiner Gemeinde ertragen? Halbgebildet und nicht selten auch völlig ungebildet haben sie sich in allem Rechte zugeschrieben und halten sich für die vollständig rechtmäßigen Herren der Gemeinde. Solch ein Verhalten der *Sojuzniki* hat bei einem Dutzend von Leuten dafür gesorgt, dem *Sojuz* eine Absage zu erteilen. (...) Dabei füge ich hinzu, daß die von den *Sojuzniki* unter der Bevölkerung hervorgerufene Zwietracht allgemeines Mißfallen ausgelöst hat.“¹⁵⁹

Nicht weniger mutig verhielt sich der Priester Hryhorij Leščeneč'kyj in seinem Dorf Bundura in der Kiever Eparchie. Er weigerte sich entschieden, die antijüdische Politik der Union mitzutragen, verhinderte damit die Umsiedlung von Juden aus dem Dorf, forderte die Schließung des *Sojuz*-Lebensmittelladens, da es die anderen (jüdischen) Geschäfte ruiniere, und weigerte sich, die Einsegnung des Banners für die örtliche *Sojuz*-Gruppe vorzunehmen. Die aufgebrachten „Unions“-Anhänger versuchten daraufhin, mit Hilfe des *Sojuz*-Vorsitzenden auf Gouvernementsebene sowie mit Hilfe des Čigiriner Bischofs Nikodim, Vikar des Kiever Metropoliten, den Priester bei einem zweiten Termin zur Segnung zu zwingen. Priester Leščeneč'kyj weigerte sich auch dieses Mal, hatte allerdings die Anweisung des Bischofs, der Forderung nachzukommen, nicht mehr rechtzeitig erhalten. Im Rückblick schrieb er Bischof Nikodim darüber, in welchem Dilemma er sich andernfalls befunden hätte:

„Wenn ich die Anweisung rechtzeitig bekommen hätte, hätte man mich zwischen zwei Feuer gestellt: Der Anordnung nicht Folge zu leisten, hätte bedeutet, Widerstand gegenüber der bischöflichen Gewalt zu leisten; aber sie auszuführen hätte bedeutet, endgültig all meine priesterliche Autorität in der Gemeinde zu untergraben (*podorvat*).“¹⁶⁰

Die beiden Beispiele zeigen, unter welchem immensen Druck die Pfarrgeistlichkeit geraten konnte. Zahlen allein, welche die Beteiligung an den *Sojuz*-Aktivitäten belegen, können daher – wie eingangs betont – nur zu einem Teil Kenntnis über die Gesinnung der Priester vermitteln, zum anderen Teil lediglich Aufschluß über ihr Ausmaß an Zivilcourage geben. Aufsehen, Empörung und Ärger mit hochgestellten Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens war den meisten, die zu einer Kooperation mit der Union nicht geneigt waren, sicher. Weit gefährlicher konnten die Reaktionen kirchlicher Vorgesetzter ausfallen, die bis hin zur Versetzung in entlegene russische Provinzen reichen konnten.

Sojuz-Engagement zur Wahrung der priesterlichen Autorität

Das Beispiel des Priesters Leščeneč'kyj zeigt aber auch, daß die Wahrung der priesterlichen Autorität in der Gemeinde ein entscheidendes Gewicht bei der Abwägung hatte, wie man sich als Priester zu diesen Fragen stellen sollte. Ein weiteres Problem

¹⁵⁹ CDIAU f. 127, op. 793, 1915, spr. 426, l. 12 ob.

¹⁶⁰ CDIAU f. 127, op. 798, 1913, spr. 664, l. 10.

war, nach welchen Kriterien sich das Autoritätsverständnis richtete: Wurde bei „Autorität“ in erster Linie an eine geistig moralische Führung gedacht, oder ging es um eine Autorität, die vorrangig politisch verstanden und damit als politische Machtfülle begriffen wurde? Die Archivdokumente offenbaren, daß je nach Verständnis das Autoritätsargument von Priestern mal *für* ein Engagement innerhalb der Union mal – wie im obigen Fall – *dagegen* verwendet wurde. Für die erste Gruppe von Priestern wird damit zugleich deutlich, daß häufig weniger russophile Überzeugungen als vielmehr gesellschaftlicher Ehrgeiz und der Wunsch nach Ansehen Geistliche mit einem politischen Autoritätsverständnis dazu bewegten, kirchliche Autorität mit der weltlichen Autorität eines *Sojuz*-Vorsitzenden in einer Person zusammenzuführen. Es liegt nahe, daß aus einer solchen doppelten Führungsposition heraus Anliegen aller Art bei der regimetreuen und *Sojuz*-geneigten Kirchen- und Staatsverwaltung größere Erfolgchancen besaßen.

Dieser Taktik schien das Verhalten des Priesters und gleichzeitigen *Sojuz*-Vorsitzenden des Ortes Kralov im Čigiriner Bezirks des Kiever Gouvernements, Aleksandr Širin, zu folgen, der in seiner Doppelfunktion als Priester und Vorsitzender unzählige Klagen gegen Beamte der Lokalverwaltung einreichte und dabei für viel Ärger selbst innerhalb der Union sorgte.¹⁶¹ Im Dorf Gereženov des Umaner Bezirks im Kiever Gouvernement stritten gleich zwei Geistliche um den Vorsitz der örtlichen *Sojuz*-Gruppe und schienen dabei nicht sonderlich an den originären *Sojuz*-Zielen interessiert zu sein.¹⁶² Fedor Javors'kyj, Priester der Gemeinde Malina im Radomyl'er Bezirk des Kiever Gouvernements, hielt es offenbar für karrierefördernd, sich eine Bescheinigung (*udostoverenie*) ausstellen zu lassen, wonach er sich „in seinen Handlungen ganz in Übereinstimmung mit den Interessen und Anweisungen der Kiever Gouvernementsabteilung des *Sojuz russkogo naroda*“ befunden und bei der Eröffnung der Unionsgruppe eine besonders gelungene kirchliche Feier organisiert habe, für die man ihm „außerordentlich dankbar“ sei.¹⁶³

Ein drittes Autoritätsmotiv, dem ein Engagement zumindest zum Schein für die Union entspringen konnte, traf wohl auf Parfenij (Levyc'kyj) zu, Bischof von Podolien und Braclav. Seine ukrainophilen Ansichten und Aktionen wurden schon im dritten Kapitel ausführlich angesprochen. Trotz dieser Neigungen führte Bischof Parfenij mit einer ganzen Schar Geistlicher 1907 die kirchliche Weihe und Eröffnung des Kameneč'-Podol'sker Verbandes der Union durch, beteiligte sich an der feierlichen Prozession zum Haus des Volkes und überreichte Erzpriester K. Styrankevyč als Vorsitzendem der Gruppe das Banner.¹⁶⁴ Wahrscheinlich stand hier der Gedanke Pate, durch eigene Initiative zu verhindern, daß intolerante, russisch-chauvinistisch gesinnte Vertreter vor Ort zum Zuge kamen. Denn auch der frisch gekürte Unionsvorsitzende

161 CDIAU f. 127, op. 950, 1912, spr. 294, l. 11/12.

162 CDIAU f. 127, op. 786, 1908, spr. 111, l. 26-28.

163 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 739, l. 4.

164 Otkrytie v Kameneč'-Podol'skom Otdela Sojuza Russkago Naroda [Die Eröffnung des Kameneč'-Podol'sker Verbandes der *Sojuz russkogo naroda*]. In: Pravoslavnaja Podolija 1907, Nr. 18, 398-401.

Styrankevyč kann nur bedingt als Verfechter eines Rußlands betrachtet werden, in dem Predigten und Gebete in nicht-russischen Sprachen strengstens untersagt werden sollten: Styrankevyč arbeitete unter Bischof Parfenij in jener Kommission mit, welche die hochumstrittene Bibelübersetzung in ukrainischer Sprache edierte!¹⁶⁵

Die in diesem Abschnitt verfolgte Absicht, das Engagement von Geistlichen in der Union differenziert zu untersuchen und dabei die Vielzahl an Motivationen zu berücksichtigen, enthält mit der hier nahe liegenden Interpretation einer bewußten Unterwanderung oder zumindest einer neutralisierenden Steuerung der Union eine besondere Pointe. Leider liegt zur näheren Ausführung der These nicht genügend Material zum Kamenec'-Podol'sker Fall der Union des russischen Volkes vor, der eine eigene Untersuchung wert wäre. Lediglich eine Anweisung vom Juni 1908, die nach Bischof Parfenijs Strafversetzung im Frühjahr desselben Jahres von der ausgewechselten podolischen Eparchieleitung ausgegeben wurde, erhärtet die obige Annahme: In dieser Anordnung – offensichtlich eine der ersten der neuen Führung – wird für die Vorsteher aller podolischen Kirchen angeordnet, ihren Gemeindemitgliedern das Ziel und die Bedeutung der Union zu erklären und Gespräche zu diesem Thema mit den Gläubigen nicht abzulehnen. Das podolische Geistliche Konsistorium kam damit einer Beschwerde von Seiten des Hauptrates der Union nach, wonach es der Mehrheit der Bauern nicht nur an der nötigen Kenntnis über die *Sojuz*-Tätigkeiten mangle, weil die Priester diese den Bauern nicht erklärten, sondern einer Reihe von podolischen Priestern es „offensichtlich“ auch an Sympathie für die Union mangle („*javno ne sočuvstvujut emu*“ [*Sojuzu*]).¹⁶⁶ Die Aussagen sind Indizien dafür, daß die podolische Union nur *pro forma*, nicht aber der typischen ideologischen Ziele wegen gegründet worden war und womöglich erst unter der neuen bischöflichen Leitung tatsächlich in Aktion trat.

Als letzte Motivationslage, die nicht in erster Linie russophilen Neigungen entsprang, aber zu einem Engagement in der Union führte, sei hier auf das Bestreben von Priestern verwiesen, sich eine Stärkung des orthodoxen Gemeindelebens durch die Union und damit verbunden einen besseren Schutz vor den „Angriffen der Sektanten-Stundisten“ zu erhoffen.¹⁶⁷ Priester und Dechant Ioann Lebedevič aus dem Dorf Rogova des Umaner Bezirks der Kiever Eparchie beispielsweise berichtete hocheifrig dem Kiever Konsistorium davon, daß die „stundistische Gefahr“ aus dem Nachbardorf auf das seinige nicht übergelassen habe und zudem die *Sojuz*-Mitglieder in seinem Kirchenkreis der kirchlichen Arbeit großes Interesse entgegenbrächten:

„Energisch unterstützen und schützen sie [die *Sojuz*-Mitglieder] die Autorität des Pastors in der Gemeinde, und helfen ihm wieder und wieder bei all seinen wohlthätigen

165 Zu den Implikationen der Übersetzung für die Ausgestaltung von Predigten und Liturgien siehe Kapitel III.

166 PravPod Nr. 31 (August 1908), 636.

167 Zu den Stundisten siehe die Erläuterung in Fn. 61.

Aktionen für eine gute Ausstattung (*blagoustrojstvo*) der Gemeinde und bei der Verschönerung der Heiligen Kirche.“¹⁶⁸

Unentschiedene Priester unter Druck von allen Seiten

Bei derart unterschiedlichen *Sojuz*-Aktivitäten – angefangen von gewaltsamen Übergriffen auf andere Ethnien im eigenen Dorf bis zur Mithilfe bei wohltätigen kirchlichen Aktionen – mag es nicht verwundern, daß viele Priester zutiefst unsicher waren, wie sie sich am besten zur Union stellen sollten. Im Kern lag der Unentschiedenheit dieser Priestergruppe allerdings eine Unentschiedenheit in der Frage der nationalen Identität zu Grunde. Diese Gruppe Priester gehörte zur Masse derjenigen, um die mit den alternierenden nationalen Identitätskonzeptionen gerungen wurde. Sie waren geprägt von der jahrzehntelangen Bevormundung durch die straff hierarchisch organisierte Kirchenführung, sie waren gering oder gar nicht gebildet, nicht zuletzt infolge der Pobedonoscev'schen Vorstellung, eine zu hohe Bildung der Geistlichkeit verstärke die Entfremdung des Volkes von der Kirche.¹⁶⁹ Sie waren zudem eingeschüchtert durch harsche Bestrafungen für politisches ‚Fehlverhalten‘ von Seiten der Kirchenleitung sowie verängstigt aufgrund der zunehmenden Entfremdung der Bauern vom offiziellen Kirchenleben und der damit verbundenen erhöhten Gewaltbereitschaft in Zeiten der Unruhe.

All diese Befindlichkeiten spiegeln sich in den teils verzweifelten Bittschreiben von Priestern an die Eparchieleitungen und insbesondere an den Kiever Metropoliten Flavian wider, in denen sie dringlich um Orientierung baten, wie sie sich gegenüber „diesen *Sojuzi russkogo naroda*“ verhalten sollten.¹⁷⁰ Priester Petr Butovs'kyj aus dem Dorf Kopievka des Kiever Gouvernements lebte im Februar 1912 bereits in Angst vor seinen eigenen Bauern, die von der Existenz einiger *Sojuz*-Verbände in Nachbarorten und deren – zum Teil vermeintlichen – wirtschaftlichen Anreizen erfahren hatten. In bedrohlicher Form forderten sie nun dasselbe für sich ein. Aber, so schrieb Priester Butovs'kyj in diesem Falle an die Adresse des Generalgouverneurs,

„vorerst habe ich es abgelehnt, mich in diese Liste von unbekanntem bäuerlichen Personen einzuschreiben, bevor ich nicht an meine Adresse Aufklärungen über die „Russische Union“ aus der Kanzlei des Leiters des Südwestlichen Gebiets, Generalgouverneur Trepov, erhalten habe.“

168 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 16. (Das Schreiben muß allerdings später in diese Dokumentenmappe geraten sein – es stammt vom 3.8.1912.) Ein weiteres Beispiel für die Vorstellung, mit dem Vorhandensein eines *Sojuz*-Verbandes Stundisten erfolgreich bekämpfen zu können, findet sich in dem Bericht des Priesters Mitrofan Akimovič an den Kiever Metropoliten Flavian vom 24.12.1911. CDIAU f. 127, op. 797, 1910, spr. 276, l. 10 ob.

169 Vgl. hierzu das Unterkapitel zur Geistlichkeit und dem Bildungswesen in Kap.II.2.

170 Siehe z.B. das Schreiben des Dorfpfarrers Feoktist Šumovskij aus dem Dorf Zabolo'e an die Kiever Metropole vom April 1911. CDIAU f. 127, op. 1006, 1911, spr. 125, l. 2.

Dringend bat er die Kanzlei des Generalgouverneurs, ihm Angaben darüber zu machen, wie die „Union des russischen Volkes“ einzuschätzen sei, welche ihre wohltätigen Ziele und ihre Regeln seien und ob man die Bauern seines Dorfes bei ihr eintragen solle. Wenn dies empfohlen werde, so forderte der Priester, ihm vertrauenswürdige Personen zur Seite zu stellen, um jene „selbstberufenen Personen“ zu beseitigen, die an „irgendwelche Stellen“ Listen mit eingetragenen Mitglieder des *Sojuz* verschickten.¹⁷¹

Das Schreiben Priester Butovs'kyjs offenbarte die ganze Hilflosigkeit vieler Geistlicher. Zahlreiche Priester wandten sich ratsuchend an die Kirchen- und an die Gouvernementsleitung. Der Kiever Metropolit Flavian beschloß daraufhin, selbst Stellung zur Union zu beziehen und Verhaltensvorschläge für die Geistlichen zu machen. In einem geheimen Schreiben vom November 1911 bat er das Kiever Konsistorium, seine Gedanken den Dechanten mitzuteilen und sie zu bitten, die Verhaltensvorschläge an die Pfarrgeistlichkeit weiterzuleiten. Neben einem Rückblick auf die ‚Erfolgsgeschichte‘ der Union des russischen Volkes seit 1906 – bezogen auf die steigende Mitgliederzahl – stellte er die aus seiner Perspektive wesentlichen Ziele der Vereinigung dar: Das Wohl der Heimat sehe die Union in dem unerschütterlichen Erhalt der Orthodoxie, der russischen Autokratie und der „erhabenen“ (*deržavnych*) Rechte in einem Staat der russischen *Narodnost*. Die Entwicklung des nationalen Selbstbewußtseins „auf den Grundlagen der Liebe zur orthodoxen Kirche, zum autokratischen Herrscher und zum einen, unteilbaren Rußland“ versuche die Union in erster Linie durch eine aufklärerische Tätigkeit (*prosvetitel'naja dejatel'nost'*) zu erreichen. Darunter verstünde sie die Eröffnung von möglichst vielen Schulen, Bibliotheken, Lesesälen, der Veranstaltung von Lesungen, Versammlungen, Gesprächen und der Herausgabe ihrer Zeitungen und Zeitschriften. Zudem stünde der Union das Recht zu, Kirchen zu errichten und Krankenhäuser und Unterkünfte für Bedürftige zu eröffnen. Erst am Schluß nannte der Metropolit auch die wirtschaftlichen Tätigkeitsfelder, die im Verhältnis zu den von ihm zahlreich aufgezählten wohlklingenden Tätigkeiten in Wahrheit den Löwenanteil der *Sojuz*-Aktivitäten ausmachten. Die größte Wirkung auf die ratsuchenden Priester werden freilich seine Schlußfolgerungen ausgeübt haben:

„Angesichts dessen, daß die Ziele, die von der *Sojuz Russkago Naroda* verfolgt werden, mindestens nah an die Aufgaben der Geistlichen herankommen und in manchen Fällen gar vollständig mit ihnen zusammenfallen, ist die Teilhabe der letzteren an der Tätigkeit der *Sojuz* meiner Meinung nach nicht nur zulässig, sondern auch wünschenswert.“

Metropolit Flavian begründete seine Haltung weiter mit der Überzeugung, daß die Geistlichen innerhalb der Union feste Unterstützung für ihre priesterliche Tätigkeit finden würden und sie zudem die *Sojuz*-Mitglieder von einer Abkehr von der Russisch-Orthodoxen Kirche bewahren könnten. Er schloß sein Schreiben mit den Worten:

„Es ist die Pflicht der Priester, als Erzieher des Volkes Volksführer in allen geistig-moralischen und religiösen Erscheinungen seines Lebens zu sein, es dem allseitigen

171 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 7f.

Fortschritt zuzuführen, und wenn die Teilhabe in dem *Sojuz* eine erfolgreichere Ausführung dieser Pflicht erleichtern oder sichern kann, dann ist man nicht im Recht, Priester von dieser Teilhabe fernzuhalten.“¹⁷²

Aus Sicht der Union ließen die Worte des Metropoliten nichts zu wünschen übrig. Das Schreiben zeigt ungeschminkt das große Ausmaß an Identifizierung des höchsten Würdenträgers der Geistlichkeit in den ukrainischen Eparchien mit der bedeutendsten der schwarzhundertschaftlichen Organisationen, – auch wenn seine Identifizierung wohl vor allem mit denjenigen Inhalten der Union erfolgte, die auf die Erhaltung des ‚Ancien Régime‘ ausgerichtet waren. Metropolitan Flavian verlor kein Wort über die ganz offen antijüdische Orientierung der Organisation und hielt sich auch mit übersteigert nationalistischen Tönen, wie sie in der Union die Regel waren, zurück. Nichts konnte aber darüber hinwegtäuschen, daß mit einer derartigen Empfehlung großer Einfluß auf diejenigen Geistlichen ausgeübt wurde, die noch unentschieden und in ihrem nationalen Identitätsgefühl unentschieden waren. Zudem handelte es sich bei dem Schreiben des Metropoliten nur um die Spitze des Eisberges. Der Druck, der auf die Pfarrgeistlichen ausgeübt wurde, mit der Union zu kooperieren, wenn nicht gar im Dorfe ihr vorzustehen, kam von *allen* Seiten: vom Eparchialbischof persönlich¹⁷³, vom Geistlichen Konsistorium¹⁷⁴, von den Gemeindegliedern¹⁷⁵ und nicht zuletzt von den *Sojuz*-Räten auf gouvernementaler Ebene,¹⁷⁶ die meist mit hochrangigen Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens besetzt waren.

Doch nicht nur der Druck, sondern auch der geistige Anstoß zu einer Kooperation mit der Geistlichkeit ging zu allererst von der Union aus. Es war der Drang dieser Or-

172 CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 1-2ob.

173 Dies geschah z.B. im bereits zitierten Falle von Priester Leščeneckij (CDIAU f. 127, op. 798, 1913, spr. 664, l. 10/11).

174 Der Druck des Geistlichen Konsistoriums reichte von öffentlich erklärter Unterstützung für den *Sojuz* (CDIAU f. 127, op. 789, 1911, spr. 743, l. 21f.) über wohlwollende Behandlung von dessen Petitionen (CDIAU f. 127, op. 790, 1912, spr. 219) bis zu konkreten Handlungsanweisungen an Priester, die der Union nicht wohl gesonnen waren. So mußten zum Beispiel Priester trotz ihrer bisherigen Weigerung, den *Sojuz* zu unterstützen, eine Kirchenprozession mit dem Banner der Union durchführen (CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260, l. 20). In manchen Fällen wurden unwillige Geistliche auch durch andere für die von der Union erbetene Funktion ersetzt (CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260, l. 3).

175 Der von den Gemeindegliedern auf den Priester ausgeübte Druck wurde bereits im Zusammenhang mit den wirtschaftlichen Anreizen des *Sojuz* thematisiert. Auch die Gemeinde selbst wurde zuweilen durch *Sojuz*-Aktivisten unter Druck gesetzt; nicht immer beließ man es bei bloßen wirtschaftlichen Anreizen, sondern drohte offen mit Strafmaßnahmen, wenn man dem *Sojuz* nicht beiträte (CDIAU f. 127, op. 793, 1915, spr. 426, l. 17).

176 Häufig forderten die Gouvernementabteilungen der Union Priester in einem direkten persönlichen Schreiben dazu auf, einen Verband in ihrem Dorf zu eröffnen und diese als Vorsitzende zu leiten. Siehe z.B. den Fall von Priester Feoktist Šumovskij CDIAU f. 127, op. 1006, 1911, spr. 125, l. 1-2. Wenn dieser Forderung nicht Folge geleistet wurde, sorgte der *Sojuz* entweder für Verleumdungen des Priesters bei der zuständigen Eparchialleitung (CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260) oder drohte dem Priester direkt und persönlich. Siehe ŠYP Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch, 22. – Nadtoka berichtet auch von Druck, den *Sojuz*-Anhänger auf die staatliche Administration ausübten. NADTOKA Pravoslavna cerkva, 97.

ganisation, ihren vorrangig russisch-nationalistischen und damit weltlichen Anliegen eine sakrale Dimension zu verleihen. Ortsverbände sollten mit einem Gottesdienst eröffnet werden, das Symbol der Union, ihr Banner, sollte auf beiden Seiten mit Ikonendarstellungen geziert sein und mußte vor Gebrauch vom Priester gesegnet und in einer Kirchenprozession öffentlich zur Schau gestellt werden.¹⁷⁷ Erst der Wunsch nach Sakralisierung des nationalen Anliegens durch die Union brachte es daher mit sich, daß von den Vertretern der Kirche eine bedeutende Rolle eingefordert wurde. Hinzu gesellte sich freilich der objektive Mangel an alternativen Führungskräften. Wer kam für eine leitende Position in all den entlegenen Dörfern der ukrainischen Eparchien besser in Frage als die vielfach wenigstens in der Bildung noch etwas über dem Niveau der bäuerlichen Grundbevölkerung stehenden Dorfgeistlichen?

Mehr als alle anderen Unionsverbände verkörperte der *Počaevskij Sojuz* die Verquickung von nationalen und religiösen Anliegen. Hier war ein Kloster Hauptort des Geschehens, hier befand sich die zur Verbreitung der schwarzhundertschaftlichen Ideen so essentielle Počaever Lavra-Druckerei, und von hier aus wurde ganz offen die Rekrutierung der Priester für niedere Posten (Vorsitzende von Dorfverbänden) sowie für höhere Ämter (Leiter der Dechanten-Kreise) innerhalb der Union organisiert.¹⁷⁸

Seminaristen und die Union

Druck und Einflußnahme betrafen freilich nicht nur die bereits in Amt und Würde stehenden Geistlichen, sondern auch diejenigen, die sich darauf erst vorbereiteten – die Schüler der geistlichen Seminare. Schon 1906 sprach der Vorsitzende des Poltaver *Sojuz*-Verbands beim Innenminister mit der Bitte vor, den Schülern aller Poltaver Schuleinrichtungen zu erlauben, in die Union einzutreten. Der daraufhin erfolgte *Ukaz* des Zaren befürwortete die Integration junger Menschen in die schwarzhundertschaftlichen Organisationen außerordentlich und forderte die Jugend auf, „mit Geist und Körper“ die russischen Grundsätze aufzunehmen, da sie nur auf diese Weise am gesellschaftlichen Leben des Landes teilhaben könnten.¹⁷⁹ In diesem Geiste sorgte auch der bereits erwähnte wolhynische Erzbischof Antonij (Chrapovickij) in Zusammenarbeit mit dem Rektor des Wolhynischen Geistlichen Seminars, Archimandrit Vissarion, für ein eigens aufgelegtes „patriotisches“ Programm. Anlaß boten zahlreiche Unruhen,

177 Priester Leščeneckij beschrieb den Drang der *Sojuz*-Anhänger nach dem Sakralen sehr treffend: „Solange sie kein gesegnetes Banner haben, solange ist es den *Sojuzniki* unangenehm, in voller Kraft mit der von ihnen sich selbst erteilten Willkür aufzutreten (*vystupat' vo vsej sile prednomečennago imi svoevolija*).“ CDIAU f. 127, op. 798, 1913, spr. 664, l. 10.

178 NADTOKA Pravoslavna cerkva, 94. Für die Rechte und Pflichten der „Eiferer des *Sojuz russkogo naroda*“ wurde in Počaeve eine eigene Satzung verfaßt, die deutlich machte, daß die Union alle einmal Eingetretenen fortan als eine Schicksalsgemeinschaft ansah, deren Mitgliedschaft auch mit dem Tod nicht endete. So sollten die Toten ihre Mitgliedschaftsurkunde sowie das immer mit sich zu tragende Emblem des *Sojuz* selbst ins Grab hinein ‚mitnehmen‘. FACO f. 228, op. 1, spr. 8277, l. 123-130, bes. l. 124.

179 RGIA f. 796, op. 190, č. 1, l. otd. 2 st. 1909, d. 296, l. 1-11, hier l. 7.

die den Seminarbetrieb während der revolutionären Ereignisse von 1905/06 lahmgelegt hatten. Im Juli 1908 reagierte der Heilige Synod mit einer Empfehlung an alle geistlichen Seminare, in der klassenfreien Zeit Lesungen und Gespräche patriotischen Inhalts zu Themen abzuhalten, die für Unruhe stiftende Schüler von Interesse sein könnten.¹⁸⁰ Im wolhynischen Seminar schritt man sogleich zur Tat und bildete im Februar 1909 eine Gruppe von 50 Schülern, die sich *Patriotičeskij Sojuz* („Patriotische Union“) nannte und ein Erziehungsprogramm mit dem Ziel erarbeitete, unter den Seminaristen für ein „wahrhaft russisches nationales Selbstbewußtsein“ zu sorgen sowie dem Einfluß verschiedener „antinationaler, jüdischer und separatistischer Strömungen“ entgegenzutreten.¹⁸¹

Erzbischof Antonij bestätigte das Programm noch im selben Monat und erhielt kurz darauf dafür auch die Erlaubnis des Oberprokurors und des Schulkomitees beim Heiligen Synod. Das Programm sah vor, die geeignete Literatur in Form von einschlägigen patriotischen Zeitungen und Aufsätzen zu beschaffen, Referate zu halten, private Gespräche unter den Schülern zu Themen der Union zu initiieren und „Lügen“ von Gegnern schriftlich und öffentlich aufzudecken. Das Vortragsprogramm für das Schuljahr 1909/10 enthielt unter anderem Lesungen zum Thema „Patriotismus“, zur „jüdischen Frage in Rußland“ und zur „Lehre und zur Beurteilung der Ukrainophilie (*Ukrainofil'stva*)“.¹⁸²

Zum ersten Mal tauchte damit im Rahmen der bislang vorgestellten *Sojuz*-Aktivitäten explizit die Bekämpfung der ukrainophilen Bewegung auf, die häufig von dem Kampf der Unions-Anhänger gegen den – als mächtiger empfundenen – polnischen und jüdischen Einfluß im „Südwestlichen Gebiet“ überlagert wurde. In der Praxis gehörte die Verfolgung oder Anprangerung von Anhängern einer ukrainischen politischen Identität freilich zum Alltag. Man kooperierte in dieser Frage eng mit den Lokalorganisationen der Duma-Partei *Vserossijskij Nacional'nij Sojuz* (VNS) („Die Allrußländische Nationale Union“), die sich in ihrer Nationalitätenpolitik kaum von der „Union des russischen Volkes“ unterschieden.¹⁸³ Mit dem *Kievskij klub russkich nacionalistov* („Kiever Klub Russischer Nationalisten“), dem größten Zusammenschluß aller lokalen russisch-nationalistischen Organisationen, und dem ihm nahestehenden Presseorgan *Kievljanin* („Der Kiever“) bekämpften sie mit vereinten Kräften jede Regung ukrainophiler Akteure.¹⁸⁴ Daß gerade im Wolhynischen Geistlichen Seminar die ukrainische Bewegung von der „Patriotischen Union“ besonders

180 RGIA f. 796, op. 190, č. 1, I. otd. 2 st. 1909, d. 296, l. 6 ob.

181 RGIA f. 802, op. 10, 1909, d. 270, l. 10.

182 RGIA f. 802, op. 10, 1909, d. 270, l. 10 ob.

183 Zur Nationalitätenpolitik der VNS siehe D. A. KOCJUBINSKIJ *Russkij nacionalizm v načale XX stoletija* [Russischer Nationalismus am Anfang des 20. Jahrhunderts]. Moskau 2001, 217-337.

184 Der „Kiever Klub Russischer Nationalisten“ wurde 1908 gegründet und hatte kurze Zeit später mehr als 700 Mitglieder, vorwiegend aus der städtischen Mittelschicht. Nicht zufällig bildete Kiev das wichtigste ideelle und organisatorische Zentrum des russischen Nationalismus im Reich. Hier waren die Herausforderungen durch die polnischen und ukrainischen nationalen Bewegungen am größten. KOCJUBINSKIJ *Russkij nacionalizm*. 36f.

bekämpft wurde, konnte nicht weiter verwundern, weil dort unter den Umständen des Klassenlebens, des jungen Alters der Seminaristen sowie der Grenzlage zu Galizien ein besonderer Nährboden für organisierte ukrainophile Kreise bestand.¹⁸⁵

Interessanterweise nahm das Vorhaben von Bischof Antonij (Chrapovickij) und Archimandrit Vissarion, die in ihrem nationalistischen Eifer St. Petersburg mehr als vorseilten, keine glückliche Entwicklung. Zu Beginn des neuen Schuljahres, im Oktober 1909, kam es erneut zu Unruhen im Wolhynischen Geistlichen Seminar. Der Grund: Schüler, die nicht zur „Patriotischen Union“ gehörten, begehrten gegen deren Mitglieder auf und verdächtigten sie der Denunziationen gegenüber der Seminarleitung. Die Nachricht über den Vorfall drang rasch bis nach St. Petersburg, wo man sich sorgenvoll bei Bischof Antonij über das Auftreten und Vorgehen der *Patriotičeskij Sojuz* im Seminar erkundigte. Bischof Antonij verteidigte die Seminaristenvereinigung mit Verweis auf die Auffassungen des Zaren und der Kirchenleitung und erreichte beim Schulkomitee des Heiligen Synods die Erlaubnis zur weiteren Existenz der Seminaristenunion. Allerdings machte der Synod zur Auflage, in Zukunft Aktivitäten für *alle* Schüler des Seminars zu organisieren und einer Gruppenbildung vorzubeugen.¹⁸⁶

Das Beispiel der „Patriotischen Union“ und des Engagements sowohl von Seiten des Rektors Vissarion als auch von Seiten Bischof Antonijs bezeugt den offensiv geführten Kampf russophiler Geistlicher in den ukrainischen Eparchien um die Köpfe der „kleinrussischen“ Priester in spe. Zusammen mit der von Priester F. Sin'kevyc geführten Jugendorganisation, dem *Sojuz Dvuglavij Orel* („Zweiköpfiger Adler“)¹⁸⁷, legte man das Hauptaugenmerk auf eine Generation, von der man annahm, daß sie für den Ausgang des Ringens der konkurrierenden Identitätskonzeptionen entscheidend sein würde. Damit wird zugleich die verbreitete These entkräftet, die weiße Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine sei bereits weitgehend russifiziert gewesen. In diesem Fall wäre der massive Einsatz von Geld, Kraft und Akteuren innerhalb der Union und den ihnen nahe stehenden Organisationen – gerade auch bei der jungen Generation – nicht nötig gewesen. Vielmehr ging es nach wie vor um ein offenes Ringen der beiden nationalen Flügel der Geistlichkeit.

bb) Russophile Geistliche in der Staatsduma

Während russophile Geistliche mittels der Union des russischen Volkes versuchten, durch Agitationen direkt auf die Bevölkerung und auf die national noch nicht festgelegte Dorfgeistlichkeit einzuwirken, verband sich mit dem Einzug in die Staatsduma die Möglichkeit, auch auf der Ebene des Reiches langfristig zu wirken. Es ging darum, ein geistiges Klima zu schaffen, das ukrainischen Vordenkern den Boden entzie-

185 Im Unterkapitel zur ukrainophilen Geistlichkeit werden diese Kreise näher vorgestellt.

186 RGIA f. 796, op. 190, č. 1, I. otd. 2 st. 1909, d. 296, l. 1-11 ob.

187 Priester Sin'kevyc hatte die Leitung inne, bis er wegen seiner provozierenden antisemitischen Agitationen auf Druck des Kiever Gouverneurs 1912 von seinem Amt entbunden wurde. CDIAU f. 127, op. 790, 1912, spr. 172, l. 2-12.

hen und Befürwortern einer engen Anbindung an Rußland den Rücken stärken sollte. Für beide nationalen Flügel der Geistlichkeit ergaben sich mit der Gründung der Staatsduma die gleichen zwei Aufgaben: Zum einen galt es, durch intensiv geführte Wahlkämpfe ein Maximum an Stimmen auf russophil bzw. ukrainophil gesinnte Priester zu vereinen bzw. nach erfolgter Wahl mit allen Mitteln auf solche Geistliche einzuwirken, welche sich gegenüber nationalen Fragen bislang eher indifferent verhalten hatten. Zum anderen mußten bei Fragen mit besonderer Relevanz für die ukrainischsprachige Bevölkerung die Kräfte innerhalb der Duma so gebündelt werden, daß Gesetze verabschiedet wurden, welche den eigenen Interessen förderlich waren. Für die Propagierung oder Abwehr von Gesetzesinhalten spielten dabei auch außerparlamentarische Parteien und Verbände eine Rolle. Zuweilen gelang es erst diesen, durch gezielt lancierte Presseattacken und durch Verbindungen in höchste politische Kreise ein günstiges Klima für entsprechende Duma- oder Ministerratsentscheidungen herzustellen.

Hierbei hatte die russophile Seite klare Startvorteile: Die russische Regierung, die naturgemäß den russophilen orthodoxen Klerus zu stärken suchte, verschaffte durch Veränderungen des Wahlgesetzes, den Geistlichen allgemein und besonders denjenigen in den rechtsufrigen Gebieten eine günstige Ausgangsposition. Der Heilige Synod erhielt die Aufgabe, mit Druck und Einflußnahme für die ‚richtigen‘ Wahlkandidaten im Sinne der Russophilen zu sorgen und anschließend die gewählten geistlichen Abgeordneten über die Eparchialbischöfe zu lenken. Schließlich begleiteten Parteien wie der *Vserossijski Nacional'nyj Sojuz* („Die Allrußländische Nationale Union“) und vor allem der außerparlamentarische Kiever *Klub Russkich Nacionalistov* („Klub Russischer Nationalisten“) das politische Geschehen mit verlässlicher anti-ukrainischer Rhetorik und zarentreuer Propaganda bis weit in geistliche Kreise hinein.

Die beiden großen Themen, die von der Duma in ihren vier Legislaturperioden mit besonderem Bezug zur Dnjepr-Ukraine behandelt wurden, betrafen die Zulassung der ukrainischen Sprache im Grundschulunterricht (zweite, dritte und vierte Duma) und die Abhaltung von Feierlichkeiten und Gedenkgottesdiensten anlässlich des 100. Geburtstages von Taras Ševčenko (vierte Duma). Beide Themen werden erst im Zusammenhang ukrainophiler politischer Ausdrucksformen näher behandelt.¹⁸⁸ An dieser Stelle geht es nur um eine Analyse der Agitation russischer und russophiler Geistlicher im Wahlkampf und während der Duma-Zeit ganz allgemein. Ziel ist es, wie schon im Abschnitt zur Union des russischen Volkes, politischen Ausdrucksformen der russischen Identitätskonzeption in geistlichen Kreisen der Dnjepr-Ukraine nachzuspüren sowie ihre Bedingungen und die Bevorteilung von rechten Parteien durch Regierung, Kirchenhierarchen und Propaganda zu charakterisieren.

188 Siehe hierzu im Kap. IV.2.b. den Abschnitt „Ukrainisch als Unterrichtssprache“ sowie die Ausführungen zur Duma-Debatte zum Ševčenko-Jubiläum im Unterkapitel „Die Ikonisierung von Taras Ševčenko“.

Nachdem das relativ großzügig gestaltete Wahlgesetz für die ersten beiden Parlamente 1906 dazu geführt hatte, daß die Mehrheit der Abgeordneten in Opposition zur Regierung stand (nach der Wahl zur zweiten Duma sogar in noch größerer Anzahl als schon in der ersten Duma), ließ der 1907 neu ernannte Ministerpräsident P.A. Stolypin das Parlament unter dem Vorwand einer Verschwörung im Juni auflösen und verordnete ein neues Wahlgesetz, das eine regierungsloyale Zusammensetzung der Duma garantierte. Stolypins Anliegen, sowohl die Anzahl linksgerichteter Abgeordneter als auch die von Vertretern nationaler Minderheiten erheblich zu verringern, wurde im Manifest vom 3. Juni 1907 offen mit der nationalen Frage verbunden. Der russisch-nationale Tenor blieb richtungsweisend für die weitere Politik von Regierung, Heiligem Synod und Bischöfen auch und gerade gegenüber geistlichen Abgeordneten aus den ukrainischen Gouvernements:

„Die Reichsduma, die zur Festigung des Russischen Staates geschaffen worden ist, muß auch ihrem Geist nach russisch sein. Die anderen Völkerschaften, die zu unserem Reich gehören, sollen in der Reichsduma Vertreter ihrer Bedürfnisse haben, aber sie sollen und werden nicht in einer Zahl erscheinen, die ihnen die Möglichkeit gibt, in rein russischen Fragen ausschlaggebend zu sein. In den Grenzmarken des Reiches aber, in denen die Bevölkerung noch nicht die genügende staatsbürgerliche Entwicklung erlangt hat, müssen die Reichsdumawahlen zeitweilig sistiert werden.“¹⁸⁹

Auch wenn die Parlamentswahlen in den rechtsufrigen ukrainischen Gebieten nicht ausgesetzt wurden, so vertraute man auch hier nicht der staatsbürgerlichen Reife seiner Einwohner, sondern versuchte mit Nachdruck, der Wahl zum „richtigen“ Ergebnis zu verhelfen. Nach dem neuen Wahlgesetz erhielten auf der einen Seite die adligen und bürgerlichen Oberschichten sowie deren Parteien das Übergewicht, auf der anderen Seite wurde der Anteil der Nichtrussen – in der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine vor allem der Polen – durch Sonderbestimmungen und Veränderung der Wahlkreise drastisch verringert.¹⁹⁰ Diese Bestimmungen zielten freilich nicht auf eine Diskriminierung von Personen ukrainischer Herkunft, sondern richteten sich insbesondere in den rechtsufrigen ukrainischen Gouvernements gegen die Polen. Hauptstütze der Regierung im Wahlkampf und auf den Wahllisten sollte in den ukrainischen Grenzregionen mit konfessionell und national gemischter Bevölkerung ausdrücklich die orthodoxe Geistlichkeit sein. Rein zahlenmäßig standen dafür die Chancen gut: Durch die Diskriminierung der Polen erhielt jetzt ein Privileg besondere Bedeutung, das schon seit der ersten Duma der rechtsufrigen Geistlichkeit gewährt

189 F.I. KALINYČEV (Hg.) Gosudarstvennaja дума v Rossii v dokumentach i materialach [Die Staatsduma in Rußland in Dokumenten und Materialien]. Moskau 1957, 273; hier zitiert nach OTTO HOETZSCH Rußland. Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte vom Japanischen bis zum Weltkrieg. Berlin ²1917, 120.

190 V.I. POPIK Političeskaja Bor'ba na Ukraine vokrug Vyborov v III Gosudarstvennuju Dumu [Der Politische Kampf in der Ukraine im Umfeld der Wahlen in die 3. Staatsduma]. Kiev 1989, 57.

worden war: Man legte das zu den Gemeindecirchen gehörige Land schlicht als Eigentum der jeweils amtierenden Priester aus und ließ sie auf diese Weise an den Wahlen für die Grundbesitzer-Kurie teilnehmen.¹⁹¹

Zwar nutzten linksgerichtete Parteien diese Zuordnung weidlich für ihre Propaganda aus und verbreiteten die Sicht, die Geistlichkeit arbeite im Verein mit den Grundbesitzern gegen die Bauern und damit gegen das Volk; damit versuchten sie nicht nur, Geistliche unter den Intellektuellen zu diskreditieren, sondern vor allem den Einfluß der Priester auf die Bauern weiter zu verringern.¹⁹² Doch reichte all dies nicht aus, um die Vorteile wettzumachen, welche die Kurienregelung sowie die Wahlabsprachen der Geistlichen mit den russischen Landbesitzern mit sich brachten. Vielmehr gelang der Geistlichkeit als Stand ein fulminanter Erfolg: Statt einem Priester in der ersten Duma und vier Klerikern in der zweiten Duma konnten in das dritte Parlament gleich 15 Geistliche aus ukrainischen Gouvernements einziehen. Von ihnen stammten elf aus den rechtsufrigen Eparchien. Dies bedeutete zugleich, daß nur wenige polnische Grundbesitzer ihre Wahlkreise gewinnen und damit in die Duma gelangen konnten. Den größten Erfolg für die Geistlichen verzeichnete die Kiever Eparchie: Von insgesamt 13 Abgeordneten, welche als Vertreter des Kiever Gouvernements in die dritte Staatsduma einziehen konnten, waren mehr als fünfzig Prozent – nämlich sieben – Geistliche.¹⁹³ Das Kiever Ergebnis spiegelte nicht zuletzt die besondere Aktivität des dortigen Geistlichen Konsistoriums während der Wahlkampfphase wider. Jeden einzelnen Priester hatte es angeschrieben, ihn zur Teilnahme an den Wahlen sowie zur Stimmabgabe für solche Personen verpflichtet, welche für die Positionen des autokratischen Systems standen.¹⁹⁴

Aus diesem Vorgehen wird ersichtlich, daß es sich beim Erfolg für die Geistlichkeit als Stand in Wahrheit um einen Erfolg für den regierungstreuen und damit russophilen Flügel der Geistlichkeit handelte. Ukrainophile Kleriker besaßen keine Chance, vom

191 Nicht zutreffend ist die Annahme, erst zur 3. Duma sei die Kurie der Landbesitzer für die Geistlichen geöffnet worden. Siehe ŠYP Pravoslavna cerkva, 41. Dies galt – zumindest für die rechtsufrigen Gouvernements der Ukraine – bereits 1905/06. (Anonymer Autor) Predstojaščie vybory v Gosudarstvennuju Dumu. K svedeniju Podol'skich pastyrej. [Die bevorstehenden Wahlen zur Staatsduma. Zur Kenntnis der Podolischen Pastoren]. In: PodEV 15.10.1905, Nr. 42, 993-1004.

192 Auch in geistlichen Kreisen sorgte die Kurienzuteilung für Kritik. Priester Joann Makarievič Atanazevič, selbst Abgeordneter des Kiever Gouvernements in der dritten Duma, beklagte den Zustand, da er zur Entfremdung der Geistlichkeit vom Volke führe, und warb für ein Zusammengehen nicht mit der Kurie der Landbesitzer, sondern mit der der Bauern. Želatel'naja dežatel'nost' duhovenstva v 3-ej Gosudarstvennoj Dume [Die wünschenswerte Tätigkeit der Geistlichkeit in der 3. Staatsduma]. In: KEV 1907, Nr. 42, 988-1001. An anderer Stelle wurde das Zusammengehen mit den Gutsbesitzern vehement verteidigt. Nur so sei für einen Erfolg „des Lagers der staatstragend eingestellten Leute“ gesorgt. (Anonymer Autor) K predstojaščim vyboram v Gosudarstvennuju Dumu [Zu den bevorstehenden Wahlen in die Staatsduma]. In: KEV 1912, Nr. 32, 736-737.

193 Aus der südlichen Dnjepr-Ukraine zogen zwei Geistliche in die Duma ein, die linksufrigen Gebiete vertrat nur ein Priester. Als einer von zwei Bischöfen der Russisch-Orthodoxen Kirche gelangte Evlogij (Georgievskij) für das Cholmer Land in die Duma. Gosudarstvennaja Duma: Spravočnik [Die Staatsduma. Nachschlagewerk]. St. Peterburg 1909-1914.

194 ŠYP Pravoslavna Cerkva, 41-42.

Konsistorium als Kandidaten ausgesucht und unterstützt zu werden. Wenn einige von ihnen dennoch in die Duma gelangten, dann nur aufgrund eigener Anstrengungen und unter Inkaufnahme eines hohen persönlichen Risikos. Diese Form konsistorialer politischer Machtausübung war charakteristisch für den ganzen Verwaltungsapparat der Russisch-Orthodoxen Kirche. Generalstabsmäßig bereitete auch der regierungstreue Heilige Synod in St. Petersburg den Wahlkampf seiner ‚Schäflein‘ vor. Selbst von hier wurden geheime Briefe verschickt, um die Teilnahme solcher Kirchendiener an den Wahlen zu begrenzen, die mit Parteien links von den Oktobristen sympathisierten.¹⁹⁵ Gezielt wurden Artikel in die Kirchenpresse lanciert, die alle Geistlichen dazu aufriefen, aktiv den Wahlkampf an der Seite rechter Parteien und Organisationen zu führen. Die Anweisungen, auf welche Weise die Geistlichkeit ihren Einfluß geltend machen sollte, ließen dabei wenig Fragen offen. Erzpriester Kolpykov rief in den Kiever Eparchienachrichten die Priester dazu auf, die Gemeindeversammlungen „als mächtigste Waffe“ zu nutzen, um neben der Orthodoxie die russische *Narodnost*‘ zu retten. „Auf diesen Versammlungen können Fragen zur Duma, zu den Wahlen und zu Personen erhoben werden, welche man wählen soll.“¹⁹⁶ Deutlicher konnte die Instrumentalisierung der Kirchenstrukturen für politische Zwecke selbst auf unterster Ebene kaum offenbar werden.

Hinzu kam der geschickte Rückgriff russophiler Kräfte auf den Feindmythos, wie er zu Beginn des vierten Kapitels vorgestellt wurde. Mit der Erinnerung, daß die Geistlichkeit in den ukrainischen Gebieten „schließlich nicht zum ersten Mal“ dem ganzen „Südwesten“ wichtige staatliche Dienste erweise, beschwor die russophile Seite den „ehrenhaften“ Kampf der niederen Geistlichkeit gegen den konfessionellen und nationalen Feind des 17. Jahrhunderts und ermunterte zur Nachahmung der Vorfahren.¹⁹⁷ Eparchialbischof Antonij (Chrapovickij) mahnte in seinem Dankgebet nach den Wahlen von 1906 die frisch berufenen neuen Mitglieder der Staatsduma als Vertreter Wolhyniens, sich zu erinnern, wie es vor gar nicht langer Zeit mit der Orthodoxie und dem „Russentum“ ausgesehen habe. Die Unierten hätten das Leben dominiert, die Dörfer die orthodoxen Gebräuche vergessen, die Bauern sich nach lateinischem Ritus bekreuzigt und sogar Polnisch gesprochen. Jetzt aber, nachdem die Orthodoxie wieder erblüht sei und mit ihr die Heilige Lavra Počaeu, jetzt, wo „vor Euren Augen um uns herum der orthodoxe Glaube und die russische Kraft wächst“, gelte es, all dies gegen die Feinde des russischen Volkes und Glaubens zu verteidigen.¹⁹⁸ Die diesen Worten

195 ELENA DMITRIJEVNA ZAMACHOVA Deputaty ot pravoslavnogo duhovenstva v tret'ej Gosudarstvennoj Dume [Die Abgeordneten von der orthodoxen Geistlichkeit in der dritten Staatsduma]. Avtoreferat Dissertacii, Moskau 1993, 8.

196 N. KOLPYKOV (Protoierej) Učastie duhovenstva v vyborach v Gosudarstvennuju Dumu [Die Teilnahme der Geistlichkeit an den Wahlen zur Staatsduma]. In: KEV 1906, Nr. 3, 78-81, hier 79.

197 N. KOLPYKOV (Protoierej) Učastie duhovenstva v vyborach v Gosudarstvennuju Dumu [Die Teilnahme der Geistlichkeit an den Wahlen zur Staatsduma]. In: KEV 1906, Nr. 3, 78-81, hier 79.

198 ANTONIJ (CHRAPOVICKIJ) Slovo na blagodarstvennom molebne 7-go fevralja posle vyborov členov gosudarstvennoj dумы [Ansprache zum Dankgebet am 7. Februar nach den Wahlen der Abgeordneten für die Staatsduma]. In: Sbornik izbrannych Sočinenij Blažennejšago Antonija, Mitropolita

zu entnehmende unmittelbare Übertragung des Feindmythos in die politische Kampf-arena der Staatsduma demonstriert einmal mehr die Bedeutung, die dem Diskurs im politischen Leben zukam.

In russisch-nationaler Denkweise wandte sich auch der Kanever Bischof Innokentij vor den Wahlen zur dritten Staatsduma an die Kiever Stadtgeistlichkeit. Er machte keinen Hehl aus seinem Anliegen, daß alle wahlberechtigten Geistlichen sich auf die Wahl derselben rechtsgerichteten Kandidaten einigen sollten, darunter den für seine anti-ukrainische Propaganda im *Kievljanin* bekannten Vorsitzenden des Kiever „Klub Russischer Nationalisten“, Anatolij Ivanovič Savenko. „Verzettelt nicht Eure Kräfte“, rief er die Geistlichen auf, „sondern haltet Euch an die vertraute russische Familie, die sich um die genannten zwei Personen versammelt!“ – Neben dem Synod, den Geistlichen Konsistorien und den Bischöfen bemühten sich Kirchenbruderschaften und zahlreiche monarchistisch und russisch-national gesinnte Organisationen – darunter der Kiever Klub – um Einfluß auf die von der Geistlichkeit zu wählenden Abgeordneten.

Im Ergebnis lag die Wahlbeteiligung derjenigen, die zur Landbesitzerkurie gehörten und damit auch zur Geistlichkeit, tatsächlich dort am höchsten, wo die Konfrontation mit Polen und Juden am stärksten war – in den rechtsufrigen Gebieten. Während im Durchschnitt im Europäischen Rußland 42 Prozent der Berechtigten an den Wahlen zu den Bezirksversammlungen der Landbesitzer teilnahm, führten die genannten Agitationen von Kirche und Schwarzhundertschaften in Wolhynien zu einer Wahlbeteiligung von 57 Prozent, im Kiever Gouvernement sogar zu 66 Prozent. Auch in der linksufrigen Dnjepr-Ukraine lag sie noch über dem russischen Durchschnitt (44 Prozent im Charkover und 51 Prozent im Poltaver Gouvernement).¹⁹⁹ Da innerhalb der russophilen Agitationen der Feindmythos alle anderen Themen dominiert hatte, liegt die Annahme nahe, daß der entscheidende Faktor für die besonders hohe Mobilisierung in der Wirkungsmacht des Feindmythos zu sehen ist.

Für unentschiedene Geistliche gab es bei der geschilderten massiven Einflußnahme bis hin zu mehr oder weniger offenen Drohungen nur wenig Möglichkeiten, sich objektive Informationen zu verschaffen oder gar für nicht-genehme Kandidaten zu werben, auch wenn der Wahlakt selbst geheim ablief. Lediglich die Unzufriedenheit über die Entmündigung von oben sowie der Ärger über sich selbst, dies zugelassen zu haben, konnten sich den Weg in die Presse bahnen. Priester G. Filjans'kyj beklagte sich bitter über den Ablauf der städtischen Poltaver Wahlen für die zweite Staatsduma und die Rolle der Geistlichkeit:

„Wir spielten eine rein passive Rolle: Es erfolgte die Anordnung, zu erscheinen, und wir kamen aus allen Richtungen hergefahren. Man sagte uns: Wählt genau diese, und wir wählten. Weder gab es bei uns vor der Wahl Versammlungen, auf denen die Ausrichtung der erwähnten Kandidaten geklärt worden wäre, noch gar eine Priesterkonfe-

Kievskago i Galickago. Jubilejnoe izdanie ko dnju 50-letija svjaščennosluženija. Belgrad 1935, 221-225, hier 222/223.

199 POPIK Političeskaja bor'ba, 61.

renz zur Diskussion des allgemeinen Vorgehens. Wenn man nach unserer Rolle in der gegenwärtigen Sache urteilte, könnte man ernsthaft befürchten, daß – obwohl sich die Rechte des rußländischen Einwohners erweitert haben – wir, die Geistlichkeit, in Bezug auf unser Bewußtsein von Staatsbürgerschaft im Vergleich zu den anderen Ständen immer hinterher hinken werden.“²⁰⁰

So sehr Priester Filjans'kyj auch vielen seiner Amtsbrüder aus dem Herzen gesprochen haben mag, so machtlos stand der einzelne Geistliche vor dem Dilemma, sich entweder dem Synod gegenüber genehm zu verhalten oder aber durch offensives oppositionelles Auftreten Gefahr zu laufen, sein Priesteramt zu verlieren oder in andere Gebiete des Rußländischen Reiches versetzt zu werden. Erneut erscheint es daher geboten, auf diesen Hintergrund zu verweisen, bevor ein Urteil über die tatsächlich vorhandenen nationalen Neigungen der Priesterschaft gefällt werden kann. Als unzulässig darf zumindest die Schlußfolgerung gelten, das Verhalten der Geistlichen vor, während und nach den Dumawahlen spiegele eins zu eins ihre nationalen Einstellungen wider. Nur wenige Monate nach der Wahl zur zweiten Staatsduma führte der Heilige Synod allen vor Augen, wie ernst es ihm um den Gehorsam seiner Kirchendiener war: Per Synodbeschuß wurde all denen mit Entzug des Priesteramtes gedroht, die sich für ihr Fehlen bei jener Duma-Sitzung nicht rechtfertigen konnten, bei der über die Verurteilung von Attentatsgedanken auf den Zaren abgestimmt wurde, sowie denen, die sich nicht von revolutionären Parteien lossagten. Aus der Begründung des Synods für diesen Beschluß wurde deutlich, daß es ihm weniger darum ging, den christlich gebotenen Schutz von Menschenleben zu unterstreichen oder Gewalt im allgemeinen abzulehnen. Vielmehr ging es um die vollständige Ergebenheit gegenüber dem Staat, der Regierung und dem Zaren:

„Nach dem Wesen des priesterlichen Dienstes ist mit dem Priesterstand untrennbar die Achtung vor der existierenden staatlichen Gewalt und dem staatlichen System verbunden. Und um so mehr ist damit die Achtung und unermeßliche Ergebenheit vor dem Herrn Imperator verbunden, dem von Gott Eingesalbten. Auf die Wahrhaftigkeit [dieser Achtung und Ergebenheit] schwören nicht bloß die Kirchendiener selbst, sondern sie sind auch verpflichtet, andere zum Schwur zu bewegen.“²⁰¹

Auf diese Weise blieb den einzelnen geistlichen Abgeordneten auch in der Duma wenig Spielraum. Zwar kam es trotz mancher Pläne in keiner der vier einberufenen Staatsdumen zu einer eigenen geistlichen Fraktion,²⁰² die das Verhalten jedes einzelnen Abgeordneten noch stärker hätte steuern können. Doch überwachten Synod und

200 G. FILJANSKIJ Vpečatenija ot gorodskich vyborov s učastiem duchovenstva [Eindrücke von den städtischen Wahlen unter Teilhabe der Geistlichkeit]. In: PoltEV 1907, Nr. 9, 417-423, hier 421.

201 Povedenie svjaščennikov-deputatov 2-j Gosudarstvennoj Dmy [Das Verhalten der geistlichen Abgeordneten in der 2. Staatsduma]. In: KEV 1907, Nr. 24, 562-564, hier 562.

202 Bischof Evlogij lehnte ein solches Ansinnen von Oberprokurur Sabler kategorisch ab. Sabler entzog Bischof Evlogij daraufhin sein Vertrauen und verhinderte dessen Einzug als Abgeordneter in die 4. Staatsduma. Put' moej žizni. Vospominanija Mitropolita Evlogija [Der Weg meines Lebens. Die Erinnerungen des Metropoliten Evlogij]. Paris 1947, 231-232.

Bischöfe die tägliche Duma-Arbeit und das Verhalten der Geistlichen in den verschiedenen Parteien auf das Genaueste. Immer wieder führten Synodmitglieder zu diesem Zweck Gespräche mit einzelnen Abgeordneten. Darüber hinaus war man bemüht, mit der Publikation von Analysen der Duma-Debatten Einfluß auf das Verhalten der geistlichen Abgeordneten im Parlament zu nehmen.²⁰³ Zudem strebte Bischof Evlogij als Mitglied des zweiten und dritten Parlaments danach, die Duma-Geistlichkeit durch regelmäßige Pastorenversammlungen zu koordinieren. Zwar erteilte er dort keine Direktiven, versuchte aber doch, Gesetzesprojekte, die die Kirche betrafen, im Vorfeld zu beeinflussen oder die Geistlichen nach getroffenen Entscheidungen ins Gebot zu nehmen. Erzpriester F. Nikonovič, der als Abgeordneter des Poltaver Gouvernements in der dritten Staatsduma saß, gab in den Eparchienachrichten einen Eindruck von dem psychologischen Druck, den Bischof Evlogij auf die Priester ausübte. Anlässlich einer Duma-Abstimmung zur Abschaffung des Zusatzes „Autokrat“ im Titel des Zaren, redete Bischof Evlogij den priesterlichen Befürwortern dieser Titelstreichung ins Gewissen:

„Wie kann das Pastorengewissen von Priestern, die gegen die Autokratie gestimmt haben, mit dem Grundsatz im Frieden stehen, daß sie ihren Eid auf den Autokratischen Zaren geschworen haben und für ihn beten?“²⁰⁴

Je nach Mut und Überzeugung reichten die Reaktionen der Priester von „Diese Frage ist nicht angebracht“ über „Der Ausdruck ‚Autokrat‘ ist bloß eine alte Formel, die Autokratie gibt es tatsächlich gar nicht mehr“ bis zum schüchternen „Es handelt sich um ein Mißverständnis“.

Doch nicht nur der Spielraum der geistlichen Abgeordneten war gering. Der russophile Priester und Duma-Abgeordnete A. Tregubov aus dem Kiever Gouvernement kam bei seiner Analyse der Rolle der Priesterschaft in der Duma resigniert zu dem Schluß, daß die Geistlichkeit als Stand insgesamt keinerlei Einfluß auf die Arbeit des Parlaments habe.²⁰⁵ Er verwies insbesondere auf die Niederlage bei dem Versuch, die Unterstellung der Kirchenschulen unter die allgemeine staatliche Schulverwaltung zu verhindern, und las aus der Haltung vieler Abgeordnete die Angst vor einem westlich geprägten Klerikalismus heraus.

Solche Berührungängste mit dem Klerus zeigte der Kiever „Klub Russischer Nationalisten“ nicht. Der Klub stellte zwar keine Partei dar und schickte folglich auch keine Abgeordneten in die Duma, war aber rasch nach seiner Gründung von 1908 zum Sprachrohr der Interessen aller „patriotischen“ Russen in den „westlichen Gebieten“ des Reiches avanciert und zog mit seiner anti-polnischen und anti-ukrainischen Agitation das gleichgerichtete Interesse der obersten Kirchenleitung auf sich. Mit Billigung

203 ZAMACHOVA Deputaty, 19.

204 F. NIKONVIČ Duchovenstvo v Gosudarstvennoj Dume [Die Geistlichkeit in der Staatsduma]. In: PoltEV 1908, Nr. 3, 125-129, hier 127.

205 A. TREGUBOV Pravoslavnoe duchovenstvo v 3-j Gosudarstvennoj Dume [Die orthodoxe Geistlichkeit in der 3. Staatsduma]. In: KEV 1911, Nr. 16, 369-371.

des Synods war der Erzpriester der St. Sophienkathedrale in Kiev, Grigorij Jakovlevič Prozorov, einer der Gründungsmitglieder des Kiever Klubs und blieb einer ihrer aktivsten Anführer.²⁰⁶ Mittels der Klub-Kontakte in die Duma und in den Staatsrat hinein konnten auf diese Weise manche russophil gesinnte Geistliche und Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche zumindest indirekten Einfluß im russischen Parlament ausüben.

Das Verhalten der geistlichen Abgeordneten in der Duma entsprach freilich nicht immer ihrer parteilichen Zugehörigkeit. Zwar waren die Bemühungen der Regierung und der Kirchenleitung beim Wahlkampf für die dritte Duma insofern erfolgreich gewesen, als sich in ihr zwei Drittel der Priester und Abgeordneten aus den ukrainischen Gouvernements offiziell zu den Rechten und gemäßigten Rechten zählten und nur ein Drittel sich zu den Oktobristen und Progressisten bekannte.²⁰⁷ Doch wurde im Laufe der Duma-Arbeit deutlich, daß die Kirchendiener sich nicht immer an die Parteilinien gebunden fühlten und manche gar in zentristische Fraktionen übertraten. Die bedeutendsten Fragen, bei denen sich Geistliche von der vorgegebenen kirchlichen wie parteilichen Linie zumindest vorübergehend lossagten, betrafen nationale Anliegen der ukrainischsprachigen Bevölkerung. Hier entpuppten sich zum Ärger des Synods manche von ihnen als „anfällig“ für ukrainophile Positionen und boten mithin Beispiele für Träger eines multiplen Identitätsverständnisses. Auch wenn sie sich grundsätzlich zum autokratischen, russisch dominierten Reich bekannten, lagen ihnen Fragen wie die der ukrainischen Unterrichtssprache in den Grundschulen „Kleinrußlands“ aus einem kulturellen Verbundenheitsgefühl heraus am Herzen.

Doch diese Episoden der Duma-Geschichte gehören aufgrund der engen Verstrickung mit dem Vorgehen des ukrainophilen Flügels, den die Neigung zu einer ausschließlich ukrainischen Identität charakterisierte, in das Kapitel zur Analyse ukrainophiler Ausdrucksformen. An dieser Stelle sei nur darauf hingewiesen, daß es trotz geringen Spielraums und trotz der rigiden Kontrolle und des Drucks ‚von oben‘ auch Fälle gab, in denen Geistliche der ukrainischen Eparchien eine gewisse innere Unabhängigkeit zum Ausdruck brachten. Diese Fälle können jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Mehrheit der geistlichen Abgeordneten, denen es gelang, für die ukrainische Gouvernements in die dritte und vierte Duma einzuziehen, insgesamt eher einer russischen Identitätskonzeption anhing.

cc) Zusammenfassung

Beide Beispiele für politische Ausdrucksformen der russischen Identitätskonzeption konzentrierten sich auf die Zeit nach 1905/06. Ihre Auswahl spiegelt die weidlich genutzten, erweiterten Möglichkeiten russophiler Geistlicher wider, nach der Revolution auf die Meinungs- und Identitätsbildung der kirchlich-geistlichen Teilöffentlichkeit

206 ANDRIEWSKY Politics of National Identity, 239-240.

207 Gosudarstvennaja Duma: Spravočnik [Die Staatsduma. Nachschlagewerk]. St. Peterburg 1909.

Einfluß zu nehmen. Im Falle des *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“) zeigten die Ausführungen, daß die russisch-nationalistische Organisation unter den Geistlichen in der Dnjepr-Ukraine zwar nominell großen Zulauf erhielt und von vielen auch aktiv unterstützt wurde. Allerdings offenbarten die Darlegungen zugleich, daß der zahlenmäßig hohe Anteil Geistlicher in der Führungsriege örtlicher *Sojuz*-Verbände noch keine Aussage darüber zuläßt, ob es sich bei ihnen tatsächlich um überzeugte Russophile handelte. Vielmehr ermöglicht die Einsicht in die Archivdokumente eine Analyse sehr unterschiedlicher Motive, welche die Priester zur Kooperation mit oder gar zum Engagement in der Union bewegten.

Das Ergebnis dieser Analyse zeigt die Vielschichtigkeit des Phänomens: Neben den gemeinhin vermuteten national-russischen Gründen spielten mindestens genauso (wenn nicht gar mehr) *staatspolitische Überzeugungen*, *antisemitische Gefühle*, das Bedürfnis nach *Macht und Prestige*, die Hoffnung auf *Stärkung des Gemeindelebens* sowie vor allem der von vielen Seiten auf die weiße Geistlichkeit ausgeübte *Druck* eine Rolle, mit der Union kooperieren zu müssen. Diesen Druck bekam insbesondere die Gruppe ratsuchender, und in ihrer nationalen Identität noch unentschiedener Priester zu spüren. Er ging oftmals von allen Seiten aus: vom Eparchialbischof, von geistlichen Konsistorien, Gemeindemitgliedern und von *Sojuz*-Räten auf gouvernementaler Ebene. Die große Gruppe unentschiedener Priester sowie das intensive Werben von Synod und Bischöfen, welche die junge Generation in den Geistlichen Seminaren, also vor allem die Priesteranwärter, für die Anliegen der Union gewinnen wollten, zeigt, daß es sich beim Kampf der beiden konkurrierenden Nationskonzepte auch aus russophiler Sicht noch um ein offenes ‚Rennen‘ handelte. Podolien blieb bei alledem ein Sonderfall – insbesondere zur Zeit des Eparchialbischofs Parfenij (Levyč’kyj). Es spricht einiges für die Annahme, daß es sich bei der Gründung des dortigen *Sojuz*-Verbands um eine *präventive* Maßnahme von Seiten Ukrainophiler handelte, die verhindern wollten, daß russisch-nationalistisch Gesinnte sich dieser Aufgabe annahmen. Einer solchen Auslegung zufolge hätte es sich in Podolien um ein *Engagement zum Schein* gehandelt.

Unbestritten jedoch schadeten aus Sicht nicht-nationalistischer russischer Kreise die in vielen Fällen vorgenommenen geistlichen Weihungen der chauvinistischen und antisemitischen Organisation zum einen dem Ansehen der offiziellen Kirche in der Dnjepr-Ukraine. Zum anderen wirkten sie sich verheerend auf das Potential einer ukrainischen Nationalbewegung aus. Die Kooperation auch nur eines Teils der Geistlichkeit mit der Union mußte dazu führen, ihr Ansehen, das bei den meisten Anführern der in erster Linie weltlichen und zunehmend atheistisch gesinnten ukrainischen Nationalbewegung ohnehin gering war, weiter zu verringern oder gänzlich zu ruinieren. Die Opposition, die zahlreiche Priester gegenüber der Union an den Tag legten, drang nicht immer in eine breitere Öffentlichkeit und offenbarte damit wohl nur innerkirchlichen Kreisen das Potential, das sich für eine offene und moderne, reformorientierte Kirche in der Zukunft finden lassen konnte. Daß eine solche neue

Kirchengründung mit einer ukrainischen Ausrichtung verbunden sein sollte, ließ sich aus dem Widerstand gegen die Union hingegen (noch) nicht ersehen.²⁰⁸

Das zweite Beispiel politischen Agierens russophiler Geistlicher legte fast noch mehr die unvergleichlich viel besseren Bedingungen offen, die sich für Anhänger der russischen Identitätskonzeption in der Dnjepr-Ukraine im politischen Leben des Reiches ergaben. Regierung, Kirchenhierarchen und russisch-nationalistische Organisationen zogen an einem Strang, um sicherzustellen, daß überwiegend ihnen wohlgesinnte Geistliche in die Duma einzogen. Vor allem war es der gesamte Verwaltungsapparat der Russisch-Orthodoxen Kirche, der seine Macht ungeniert bis auf die Gemeindeebene hin ausspielte, um das Wahlergebnis zu steuern. Der Rückgriff auf den Diskurs zum Feindmythos zeigt dabei einmal mehr dessen Bedeutung auch im aktiven politischen Leben. Nicht zuletzt mit seiner Hilfe erreichten die rechtsufrigen Gouvernements eine reichsweit überproportional hohe Wahlbeteiligung.

Zwar stand der große Aufwand, der im Vorfeld der Parlamentswahlen zugunsten russophiler Geistlicher betrieben worden war, in keinem Verhältnis zu ihrem späteren, äußerst knapp bemessenen Aktionsradius und Einfluß innerhalb der Duma. Doch entpuppten sich die Anstrengungen im Wahlkampf als eine wohlkalkulierte Strategie von Regierung und Kirchenleitung: Die Zahl orthodoxer Geistlicher konnte vor allem auf Kosten polnisch-katholischer Abgeordneter erhöht und mithin das Lager der regierungs- und kirchentreuen Abgeordneten vergrößert werden.

Synod und Bischöfe entwickelten zahlreiche subtile und weniger subtile Methoden, um das Verhalten der geistlichen Abgeordneten im Parlament so gut es ging zu kontrollieren und zu steuern. Damit hatten ukrainophile Geistliche, sofern sie überhaupt in die Staatsduma gelangt waren, große Schwierigkeiten, ukrainophile Ideen und Konzepte in Umlauf zu bringen oder unter Geistlichen für ein entsprechendes Abstimmungsverhalten zu werben. Dennoch gab es hin und wieder unvorhergesehene und von Regierung und Synod unerwünschte abweichende Verhaltensweisen. Diese traten dann ein, wenn es vordergründig um kulturell-ukrainische Fragen ging, wie z.B. um den Grundschulunterricht in ukrainischer Sprache. Hier offenbarten einige der russophilen Geistlichen aus den ukrainischen Gebieten, daß sie sich in Einzelfällen mit unterschiedlichen Konzeptionen nationaler Identität identifizieren konnten. Insgesamt gesehen aber hatte es der Heilige Synod erreicht, daß die Mehrheit der geistlichen Abgeordneten, die in die dritte und vierte Duma einzog, mit großer Entschiedenheit der russischen Identitätskonzeption anhing und sich auch dementsprechend im Parlament artikulierte.

208 Insofern ist unter Berücksichtigung der derzeitigen Archivkenntnisse Šyps Gedanke nicht haltbar, wonach es nicht wenige Priester gegeben habe, die ihren Widerstand gegenüber der Sojuz mit „religiös-nationalen Interessen des ukrainischen Volkes“ verbunden hätten. ŠYP Cerkovno-pravoslavnyj ruch, 26.

2. Die Ukrainophile Geistlichkeit

a) Trennende Erinnerungsdiskurse

Während sich die Erinnerungsdiskurse (und politischen Aktivitäten) Russophiler über den gesamten Untersuchungszeitraum dieser Arbeit hinweg in einer nahezu uneingeschränkten Öffentlichkeit entfalten und verbreiten konnten, waren der Wirksamkeit von Erinnerungsdiskursen Ukrainophiler enge Grenzen gesetzt. Diese Beobachtung untermauert die These, daß „Öffentlichkeit“, wie sie beispielsweise als systemtheoretisches Modell bei den Soziologen Jürgen Gerhards und Friedhelm Neidhardt aufgefaßt wird, im Kontext dieser Arbeit und damit im Falle der politischen und gesellschaftlichen Situation des Rußländischen Reiches nicht im Sinne eines offenen Systems mit zivilgesellschaftlicher Konnotation verstanden werden kann.¹ Vielmehr unterlag die rußländische Öffentlichkeit bestimmten Kommunikationsregeln, die sich auf solche Gruppen negativ auswirkten, welche mit den offiziellen Positionen der russischen Regierung und – wie im Falle der hier zentralen Akteursgruppe – mit der russisch-orthodoxen Kirchenleitung nicht konform gingen.²

Für den Historiker, der die Erinnerungs-, Gegenwarts- und Zukunftsdiskurse ukrainophiler Geistlicher im ausgehenden Zarenreich aufspüren und analysieren will, ergibt sich daraus eine Reihe von Schwierigkeiten, welche in der Einleitung der Arbeit bereits thematisiert wurden und hier nicht wiederholt zu werden brauchen. Es sei lediglich daran erinnert, daß die Analyse der Beiträge in den Kirchenzeitschriften (*Eparchial'nye Vedomosti*), welche fast die einzige Möglichkeit bieten, Zugang zur Denkweise und zu den Ansichten der Dorfgeistlichkeit in den verschiedenen Eparchien zu erhalten, außerordentlich hohe Anforderungen an eine kritische Quellenanalyse stellen. Die Artikel können nur dann annähernd verstanden werden, wenn man sie ausschließlich vor dem Hintergrund dessen liest, was zu dieser Zeit gesagt werden durfte und was nicht, was üblich und was unüblich oder sogar provokativ war. Die Aufgabe, alle noch so feinen Nuancen zwischen den Zeilen der vielfach anonym schreibenden Autoren herauszulesen, birgt freilich zugleich die Gefahr, übersensibel zu rezipieren und Dinge herauszulesen, die vom Autoren selbst gar nicht intendiert waren.

-
- 1 JÜRGEN GERHARDS/ FRIEDHELM NEIDHARDT Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze. In: Müller-Doohm, S. (Hg.): Öffentlichkeit, Kultur und Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie. Oldenburg 1991, 31-89. – Zur Umsetzung des Ansatzes von Gerhards/Neidhardt in den Geschichtswissenschaften JÖRG REQUATE Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse. In: Geschichte und Gesellschaft 25 (1999), 5-32. – Zur erstmaligen Anwendung des Konzepts auf die russischen Verhältnisse siehe MARTIN SCHULZE WESSEL Städtische und ländliche Öffentlichkeiten in Rußland 1848. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 4 (2000), 293-308.
 - 2 Zur Anwendung des analytischen Instrumentariums von Gerhard und Neidhardt zur Untersuchung von Öffentlichkeit (Massenmediale Öffentlichkeit, Versammlungsöffentlichkeit, „Encounters“) am Beispiel der geistlichen Kreise in den ukrainischen Gebieten des ausgehenden Zarenreiches siehe RICARDA VULPIUS Ukrainische Nation und zwei Konfessionen. Der Klerus und die ukrainische Frage 1861-1921. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 49 (2001) H.2, 240-256, bes. 248-254.

Vor diesem Hintergrund ist es das Ziel dieser Diskursanalyse zur ukrainophilen Geistlichkeit zu eruieren, wie eine ukrainisch-orthodoxe Identitätskonzeption – ob mit einem regionalen (multiplen) oder nationalen (exklusiven) Identitätsverständnis – überhaupt aussehen konnte; aus welchen Elementen sie sich zusammensetzte, welche Mythen für sie konstitutiv waren, welche Eigenschaften einem „ukrainischen Volk“ aus dieser Selbstwahrnehmung heraus zugeschrieben wurden und inwieweit die ukrainische Identitätskonzeption sich gegenüber dem russischen Selbstverständnis abgrenzte bzw. wo sie durch jenes herausgefordert und verletzt werden konnte. Die These dieses Kapitels ist es, daß sich aus den Erinnerungsdiskursen in den Kirchenzeitschriften zwischen 1860 und 1917 drei Mythen als Bestandteile einer kollektiven ukrainischen Identität herauslesen lassen.³ Alle drei Mythen beruhten auf bestimmten Wahrnehmungsformen, die erheblich von russischen Sichtweisen abwichen bzw. zum größten Teil ihnen konträr gegenüberstanden. Die in diesen Mythen thematisierten Facetten kollektiver Identität lassen sich in Kurzform zu einem einzigen Mythos zusammenfassen, der hier als der Mythos eines ukrainischen *Nationalcharakters* bezeichnet werden soll. Ausgehend von der Vorstellung, daß ein ukrainisch-orthodoxes Volk existiert, wurden diesem als Ganzem die Eigenschaften zugeschrieben, (zumindest historisch gesehen) ein *gebildetes, demokratisches und eigenständiges (samobytnyj)* Volk zu sein.⁴

aa) *Das gebildete Volk*

Besondere Brisanz besaß die Charakterisierung des ukrainischen Volkes als eines zumindest in der Vergangenheit relativ gebildeten Volkes. „Bildung“ wurde in den Beiträgen der Kirchenzeitschriften mit Bezug auf das Volk meist mit einem hohen Grad an Alphabetisierung gleichgesetzt, verband sich aber auch mit der Erinnerung an einen hohen Bildungsstandard der herrschenden Elite. Die Brisanz ergab sich aus der (tatsächlichen und auch so wahrgenommenen) zeitlichen Parallelität des Niedergangs des Bildungsniveaus mit der zunehmenden politischen, verwaltungstechnischen und kirchlichen Integration der linksufrigen Ukraine in das Rußländische Reich und in die Russisch-Orthodoxe Kirche. Damit bot sich die Möglichkeit, zum einen die ukrai-

3 Zum Verständnis der Begriffe „Mythos“, „kollektive Identität“ und „kollektives Gedächtnis“ im Rahmen dieser Arbeit siehe den Beginn von Kap. IV.1.a.

4 Der in den Quellen übliche Begriff des „Volkes“ (*narod*) taucht dort jedoch nicht in unmittelbarer Verbindung mit den genannten Eigenschaften auf. Es soll daher an dieser Stelle betont werden, daß die hergestellte Verbindung des Volksbegriffes mit den genannten Eigenschaften nicht als „quellengebundene Begriffspaare“, sondern im Sinne Reinhart Kosellecks als „wissenschaftliche Erkenntnis-kategorie“ zu verstehen ist. Wie auch in den Quellen ist dabei der Begriff des „Volkes“ weder im staatsbezogenen noch in einem sozialen Sinne (als Gegensatz zu einer Elite) zu begreifen. Vielmehr geht es um den für die sogenannten „kleinen Völker“ Ost- und Südosteuropas typischen Prozeß, daß die Mitglieder einer ethnischen Gemeinschaft während des frühen Stadiums ihrer Nationsbildung auf *kulturell-geistigem* Wege ihre kollektive Identität in Abgrenzung zu derjenigen anderer Ethnien oder Nationen zu konstruieren versuchten.

sche Identität positiv von Rußland abzuheben, zum anderen stellte sich die Frage nach den Ursachen. In aller Offenheit kam es dazu freilich erst nach 1905. In der Zeit davor versuchten die Autoren, den Mythos des gebildeten Volkes zwar deutlich zu thematisieren, ihn im Rahmen des Möglichen jedoch noch rußlandfreundlich auszugestalten.

Diese Herangehensweise bereitete bei der Erinnerung an die „Blütezeit“ des ukrainischen Kirchengemeindelebens und der damit einhergehenden verbreiteten Bildung im 16. und 17. Jahrhundert noch wenig Probleme. Hier wurde immer wieder der konfessionelle Gegensatz zu Calvinisten, Lutheranern und vor allem zu den polnischen Katholiken und insbesondere den Jesuiten als Motor und Stimulanz für den Aufbau eigener Bildungsstrukturen betont. Die katholische Propaganda sei demnach vor allem durch ihre Bildungskraft gefährlich geworden, eine Verteidigung hätte nur noch durch den Aufbau ebenbürtiger Gegenkräfte gelingen können. Dies habe zur Folge gehabt, daß man den Bildungsstand „im russischen Lande“ drastisch erhöhte.⁵

Delikater gestaltete sich in den Erinnerungen der Vergleich der damaligen Ukraine mit dem damaligen Rußland. Schonungslos wurde der sehr viel höhere Bildungsstand der „südlichen Rus“ im Vergleich zum Norden herausgestellt, und vor allem wurden die Gründe für diese Überlegenheit offen thematisiert. Demnach habe es gerade unter den Mitgliedern der „großrussischen“ Kirchenhierarchie hartnäckige Vorurteile gegen Bildung überhaupt gegeben. Der Haß auf alles Lateinische einschließlich der lateinischen Schulen habe viele „großrussische“ Bischöfe zu einer Feindschaft gegen die Bildung im allgemeinen verleitet. Mit Hilfe der „Süd-Russen“, die nach Moskau kamen und dort zu den Vorreitern der geistlichen wie weltlichen Aufklärung wurden, die dann zur „Seele der neuen gebildeten Gesellschaft“ avancierten, sei es aber allmählich gelungen, die Vorurteile zu bekämpfen. „Unter ihrem Einfluß [der Kleinrussen] vollzog sich die Erweckung des geistigen Russischen Lebens, welche der großen Reform Peters voranschritt.“⁶

Doch auch wenn die Fakten offen gelegt wurden und der Stolz auf „Kleinrußland“ nicht zu überhören war – die Autoren scheuten sich an dieser Stelle, über ihre Darlegungen hinauszugehen. Erst bei der Analyse der Gründe für den Niedergang des Bildungswesens in der Ukraine wurde man deutlicher. Am Beispiel des Poltaver Beitrags von „Vl. P.“ aus dem Jahr 1906 lassen sich die drei Gründe darlegen, welche

5 Anonymer Autor: *Materialy dlja istorii cerkovno-prichodskich škol' gramotnosti v zapadno Rossii voobščee i v častnosti na Podolii* [Materialien zur Geschichte der Pfarrgrundschulen im westlichen Rußland im allgemeinen und in Podolien im besonderen]. In: PodEV 1863, Nr. 10, 386-396, hier 386; N. JAVOROVSKIJ *Istoričeskij chod duhovnago obrazovanija v Rossii v svjazi s razvitiem otečestvennago prosvješčenija* [Der historische Verlauf der geistlichen Bildung in Rußland im Zusammenhang mit der Entwicklung der vaterländischen Aufklärung]. In: PodEV 1879, Nr. 20, 767-778; Nr. 21, 794-804; Nr. 22, 876-885; Nr. 23, 809-915, hier Nr. 20, 773; V.I.P. *K istorii cerkovno-prichodskoj žizni Levoberežnoj Ukrainy v 18 veke* [Zur Geschichte des Gemeindelebens in der Linksufrigen Ukraine im 18. Jahrhundert]. In: PoltEV 1906, Nr. 16, 732-742, hier 732. – Zur notwendigen Vorsicht bei der Auslegung von hier aus der Quelle übernommenen Landes- oder Volksbezeichnungen siehe weiter unten, vor allem in Kap. IV.2.a.cc.

6 JAVOROVSKIJ *Istoričeskij chod*, PodEV 1879, Nr. 20, 775.

die Verfasser der Zeitschriftenartikel immer wieder für die ukrainische Bildungsmisere geltend machten: erstens die Eingliederung in die strikt hierarchisch gegliederte Russisch-Orthodoxe Kirche, zweitens die Festigung der Leibeigenschaft für die „kleinrussischen“ Bauern im späten 18. Jahrhundert und drittens die damit einhergehende Stärkung des Ständewesens im „südlichen Rußland“ überhaupt.

Die negativen Folgen der Eingliederung in die Russisch-Orthodoxe Kirche wurden folgendermaßen beschrieben: Der hierarchische Aufbau dieser Kirche und die starke Stellung ihrer Bischöfe höhnten mit dem Prinzip bischöflicher Ernennung allmählich das zuvor geltende Recht der „kleinrussischen“ Gemeinde aus, die Priester selbst zu wählen. Damit wurde die Autonomie der Gemeinde aufgehoben, die Gemeindeglieder verloren mehr und mehr ihr Interesse am Kirchenleben. Der Einsatz für Bildungs- und Wohltätigkeitsaktivitäten sank und mit ihm die Verbreitung von Schulen und Gemeindepflichtern.⁷ Diese zwar scheinbar ohne eigene Wertungen vorgetragene, inhaltlich jedoch schonungslos offene und provokative Darstellung wird noch im Rahmen des Mythos vom „demokratischen Volk“ vertieft werden.

Den endgültigen Niedergang der traditionellen ukrainischen Gemeindepflichter, die meist von Diakonen geleitet wurden (auch *bakaljary* genannt), besorgte nach Meinung der Autoren die Festigung der Leibeigenschaft in den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts. Mit dem Verbot der freien Bewegung der „kleinrussischen“ Bauern von einem Ort zum anderen sei der Lebensnerv vieler Kirchengemeinden getroffen und Gemeindepflichter fast überflüssig gemacht worden.⁸

Als weitere Folge der neuen Ständepolitik wurde die „Aussonderung der Geistlichkeit aus der Mitte des Volkes in einen besonderen Stand“ beschrieben. Fortan habe man in den geistlichen Stand nur noch durch ein langes Studium gelangen können.⁹ Diese Aussonderung habe zu einer wachsenden Kluft zwischen Priester und Volk geführt, zumal die Regierung den Priester immer mehr zum Vermittler ihrer Interessen und Absichten gegenüber der Gemeinde degradiert habe. Zudem hätten Privilegien, die den Geistlichen erteilt wurden, das Gefühl von Spaltung der einstigen Gemeinschaft von Gemeinde und Priester noch verstärkt.

So unmißverständlich die Analyse auch dem Inhalte nach war, so stark hatte man sich doch mit anprangernder Kritik zurückgehalten. Diese Diskrepanz wird besonders im Vergleich zu den Beiträgen deutlich, in denen die Bildungszustände thematisiert wurden, wie sie bis 1793 in der polnisch beherrschten rechtsufrigen Ukraine vorherrschten. Hier ist der Tenor eindeutiger. Demnach trugen dort nicht bloß gesellschaftspolitische Veränderungen die Schuld am Niedergang, sondern entweder werden Teile der polnischen Gesellschaft oder der polnische Staat selbst als konkret

7 V.I.P. K istorii, PoltEV 1906, Nr. 16, 735f.

8 Ebd., 739/740.

9 Anonymer Autor: Obrazovatel'nye sredstva pravoslavnago duchovenstva Podol'skoj Ukrainy vo vtoroj polov. XVIII i v načale XIX vv. [Bildungswege der orthodoxen Geistlichkeit in der Podolischen Ukraine in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts]. In: KEV 1899, Nr. 8, 312-317; Nr. 9, 349-354, hier Nr. 9, 349/350.

verantwortlich zu machende Akteure benannt. Aus dem Rückblick auf die Zustände in den polnischen Gebieten schienen in der russisch regierten Ukraine geradezu paradisiische Zustände geherrscht zu haben. Während es dort immerhin drei weiterbildende Bildungseinrichtungen für junge Geistliche gegeben habe (das Černigover und Perejaslaver Geistliche Seminar sowie die Kiever Akademie), hätte die orthodoxe ukrainischsprachige Bevölkerung in Polen zum Lernen nur zu ihrem örtlichen Diakon gehen können. Denn abgesehen von den hohen Gebühren, die bei jedem Grenzübergang zu zahlen waren, um zu den orthodoxen Bildungseinrichtungen der Dnjepr-Ukraine zu gelangen, hätten „die Polen“ auch mit allen Mitteln zu verhindern versucht, daß orthodoxe Ukrainer mit ihren Bischöfen überhaupt in Kontakt traten. Zudem habe die allgemeine Situation der Verfolgung der Orthodoxen durch die Unierten sowie die „vollständige Abhängigkeit“ orthodoxer Geistlicher von den jeweiligen polnisch-katholischen Gutsbesitzern zu großer innerer und materieller Not geführt. Und nicht allein Unierte und polnisch-katholische Gutsbesitzer werden in düsteren Farben skizziert. Auch der polnische Staat wird wegen seiner polonisierenden Bildungs Offensive angeklagt, mit der er auf die erste Teilung des Landes von 1772 reagiert hatte. Hier nach hätten die ukrainischen Orthodoxen kaum mehr Russisch lesen lernen dürfen.¹⁰

Die Darstellung des Niedergangs des ukrainischen Bildungswesens für einerseits die rechts- sowie andererseits die linksufrige Ukraine macht deutlich, daß das größere Übel in der polnisch-katholischen Einflußsphäre gesehen wurde. Daß Rußland in einem etwas milderen Lichte erschien, wird in diesem Falle nicht bloß auf taktisches Verhalten zurückzuführen sein. Vielmehr läßt sich im Zusammenhang mit weiteren, noch folgenden Diskursen deutlich machen, daß das auch bei Ukrainophilen präsen te Feindbild vom „polnischen Katholiken“ eine große Rolle beim Wunsch spielte, die Kluft zwischen „Klein-“ und „Großrußland“ im Vergleich zu Polen selbst im historischen Rückblick als nicht zu groß erscheinen zu lassen. Die Vorstellung von Rußland als Schutzmacht der Ukraine und im Vergleich zu Polen jedenfalls ‚kleinerem Übel‘ taucht auch in den ukrainophilen Diskursen immer wieder auf.

Bei aller Nähe, die in den Beiträgen zu Rußland bewahrt wurde, ist nicht zu übersehen, daß das Thema des frühneuzeitlichen ukrainischen Bildungsstandes in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts einen wichtigen, spezifisch ukrainischen Mythos bildete. Er diente als Bezugspunkt in einer Zeit, in der die Aufhebung der Leibeigenschaft die Frage nach staatlicher und kirchlicher Verantwortung für Bildung neu gestellt hatte. Die meisten Beiträge erschienen zu Zeitpunkten, als Debatten über die Reformierung der Pfarrschulen mitten im Gange waren oder aber kritische Bilanzen zu Reformversuchen gezogen wurden. Zudem dienten die Aufsätze in den Kirchenzeitschriften dazu, das Wissen um „goldene Zeiten“ in der Geschichte ukrainischer Volksbildung beim Leser in Erinnerung zu rufen bzw. aufrecht zu erhalten. Die Darlegungen zu den „Kleinrussen“ als Bildungsvermittler für ganz Rußland vermochten darüber hinaus ukrainischsprachigen Lesern ein Gefühl der Genugtuung und des

10 Anonymer Autor: *Obrazovatel'nyje sredstva*, KEV 1899, Nr. 8, 312f.

Stolzes gegenüber den Russen zu vermitteln, welche für die ukrainische Sprache und Kirchenriten häufig genug nur Spott und Verachtung übrig hatten. Überaus deutlich wurde diese delikate Beziehung zwischen Groß- und „Kleinrussen“ bei einem Vorfall, der selbst den Heiligen Synod zu einer Stellungnahme herausforderte. Ein russischer Autor hatte die Geistlichkeit des „südwestlichen Gebiets“ in einer aufsehenerregenden Broschüre, die 1868 in Leipzig herausgegeben wurde, pauschal beschuldigt, noch von der Union geprägt, in der Orthodoxie noch nicht angekommen zu sein, weitgehend Polnisch zu sprechen und daher insgesamt nicht die Fähigkeit zu besitzen, den Polen den gebotenen Widerstand zu leisten. Als Lösung des Problems forderte er die Kirche auf, die „kleinrussischen“ Priester nach Zentralrußland auszusiedeln und sie durch „großrussische“ Geistliche zu ersetzen.¹¹

Ein Aufschrei der Empörung ging durch die ukrainischen Eparchien. Die Gemüter waren insofern bereits seit 1865 erhitzt, als Gerüchte über eine mögliche Aussiedlung der „südwestlichen“ Geistlichkeit in Umlauf gebracht worden waren und die Frage schon in Petersburger Regierungs- und Kirchenleitungskreisen diskutiert wurde.¹² Interessant ist in diesem Zusammenhang, auf welche Argumente zur Verteidigung bzw. zum Gegenangriff von den „Kleinrussen“ zurückgegriffen wurde.

„Wir erlauben uns“, so die Kiever Eparchienachrichten, „den Autor zu fragen, von wo, wenn nicht aus dem Süden Rußlands, die bekannten geistlichen Führer und Spezialisten [...] des 17. und 18. Jahrhunderts herkamen. War es nicht aufgrund der Hilfe, die von den aus dem Süden Rußlands herbeigerufenen Lehrern ausging, und besonders aus Kiev, welche die geistlichen Schulen in fast allen großrussischen Eparchien gründeten (...) ? Und dies erfolgte zu einer Zeit, als die Union im Süden stärker denn je war!“¹³

Der Spieß war damit umgedreht worden. Der Spott und Hohn, die herablassende Haltung gegenüber den noch „polonisierten Kleinrussen“ wurde mit dem Hinweis gekontert, daß ohne den Entwicklungshelfer „Kleinrußland“ aus Rußland niemals eine entwickelte Kulturmacht geworden wäre. Die Referenzebene für den ukrainischen Stolz bildete hier ganz offensichtlich der Mythos vom gebildeten Volk der Frühen Neuzeit.

Der Heilige Synod legte den Konflikt 1866 nur vorläufig bei, indem er erklärte, volles Vertrauen in die „südwestliche“ Geistlichkeit zu haben und an eine Aussiedlung von „Kleinrussen“ und Ansiedlung von „Großrussen“ nicht zu denken. Zwanzig Jahre

11 Anonymer Autor: Vopros o mestnom duhovenstve jugozapadnago kraja [Die Frage der lokalen Geistlichkeit im südwestlichen Gebiet]. In: KEV 1868, Nr. 22, 845-858. In diesem Artikel wird die Argumentation des nicht beim Namen genannten russischen Autors zitiert, zudem werden Ausschnitte aus einem daraufhin erschienenen Artikel im *Kievljanin* wiedergegeben sowie eigene Argumente der Kiever Redaktion gegen den Autoren ins Felde geführt.

12 In einem Vermerk zu Kirchen und Volksschulen in der Kiever Eparchie sowie über den Zustand der Kiever Geistlichkeit von 1865, den der Oberprokurator des Heiligen Synods an den Kiever Metropoliten Arsenij weiterleitete, findet sich bereits die vom Kiever Generalgouverneur Bezak forcierte Diskussion über die Frage, ob Geistliche aus Rußland „kleinrussische“ Priester ersetzen sollten. RGIA f. 796, op. 205, 1861-1875, d. 349, L. 80f.

13 Anonymer Autor: Vopros o mestnom duhovenstve, KEV 1868, Nr. 22, 854/5.

später jedoch griff Pobedonoscev auf die Gedanken des russischen Autors zurück und realisierte sie zumindest in Teilen. Zwar wurden keine ukrainischen Dorfgeistlichen ausgesiedelt. Doch die Besetzung einer Reihe von kirchlichen Ämtern ließ man fortan an die Bedingung knüpfen, in einem „großrussischen“ Gouvernement geboren zu sein. Zudem wurden russischen Geistlichen und Lehrern finanzielle Anreize geboten, wenn sie in das „Südwestliche Gebiet“ umsiedelten.¹⁴

Der diskursive Konflikt zwischen der „groß“- und „kleinrussischen“ Wahrnehmung blieb über den Vorfall hinweg bestehen. Auf der einen Seite drückte sich der Wunsch nach vollständiger Assimilierung des „südwestlichen Gebiets“ im Sinne des Projekts von der Großen-Russischen-Nation aus; da die nationale Frage im „Südwesten“ sich nach allgemeiner Auffassung bei der Religion entschied, bildete das russische orthodoxe Kirchenleben in diesem Fall den Maßstab der Angleichung. Auf der anderen Seite lag der ukrainischen Wahrnehmung ein Selbstverständnis zugrunde, das sich in erster Linie von dem Mythos ableitete, im 16. und 17. Jahrhundert „nationalen Widerstand“ gegen den polnisch-katholischen Feind geleistet und den Kampf siegreich bestanden zu haben. Die aus diesem Kampf entstandenen Eigenarten und die gewonnene Stärke im orthodoxen Kirchen- und Bildungswesen wurden gerade im Zuge der Russifizierungsmaßnahmen zu einem entscheidenden Aspekt des ukrainischen Identitätsgefühls.

Die zitierten Vorwürfe des Russen mußten insofern ins Mark treffen, als sie genau die Erträge dieses Kampfes und damit die ukrainische Identität als solche in Frage stellten. Dagegen setzte sich die Redaktion der Kiever Eparchienachrichten zur Wehr (und nicht nur sie). Jedoch ging sie nicht so weit, die Erinnerung an den einstigen höheren Bildungsgrad zur Stärkung ukrainisch-nationaler Anliegen zu instrumentalisieren. Neben Gründen der Zensur wird die Zurückhaltung bei der Kiever Reaktion darin gelegen haben, daß die zeitgenössische Bildungsmisere in der Dnjepr-Ukraine einen zu starken Kontrast zu den ‚goldenen Bildungszeiten‘ in der frühen Neuzeit bildete. Im ausgehenden 19. Jahrhundert wurde Bildung selbst innerhalb der ukrainischen Gouvernements fast ausschließlich von Russen (sowie Polen und Juden) getragen. Die überwiegend ländliche ukrainische Bevölkerung beherrschte weder Lesen noch Schreiben. Der Diskurs über einen Mythos, der den einstigen Zustand eines gebildeten Volkes in Erinnerung rief, konnte daher zu einem offensiv nach außen getragenen Gefühl der Überlegenheit keinesfalls ausreichen.

An diesem Aspekt änderte sich zwar auch nach 1904/05 nichts. Doch ermöglichten die neuen kommunikativen Spielräume, die Verantwortlichen für den Bildungsniedergang jetzt deutlicher zu benennen und die gewünschte Gestaltung der Zukunft offener anzusprechen. So nahm der podolische Priester Anton Hrinevič kein Blatt mehr vor den Mund, als er 1907 über die Gründe der aktuellen Bildungsmisere raisonnierte. Anhand eines Reiseberichts eines Geistlichen aus dem 17. Jahrhundert beschrieb er

14 CDIAU f. 442, op. 639, spr. 767. Näheres zur Personalpolitik als Mittel der Russifizierung in Kap. II.1.d.

den früheren „blühenden Zustand der Schulen“ und erläuterte den hohen Stellenwert, den Wissen und Bildung damals beim ganzen Volk eingenommen hätten.

„All dies“, so Hrinevič, „bestätigt jene Ansicht, wonach das Bewußtsein für den Nutzen der Wissenschaft und für die Neigung zu ihr tief in der Natur des Kleinrussen lag. Wirklich erstaunlich ist: Ohne jede Organisation, ohne jede zwingende und aufstachelnde Einwirkung der Regierung erreichte die Schulangelegenheit (...) solche Ergebnisse wie eine fast allumfassende Alphabetisierung und eine Begierde nach weiterer Bildung. (...) Welche dunklen Kräfte [aber], die in der Geschichte unseres Gebiets wirken, haben die Entwicklung des Volkes aufgehalten, vergifteten seine intellektuellen Kräfte, machten es stumpf und fast gleichgültig gegenüber Fragen der Aufklärung (*prosveščenijsa*), an die sich das Herz des Volkes so uneigennützig gehängt hatte?...“¹⁵

Auf all diese Fragen gebe die Geschichte des ukrainischen Volkes klare Antworten, „doch“, fügt Hrinevič hinzu, „die Geschichtsseiten lesen sich nicht immer leicht und ungefährlich.“ Der Priester trotzte der angedeuteten Gefahr und gab einige Seiten später die Antwort:

„Neben einer Demoralisierung im eigentlichen Sinne des Wortes bildet die gegenwärtige Schule, die zu einem Instrument der Russifizierungspolitik (*obrusitel'noj politiki*) wurde, einen der wichtigsten Gründe für die erkalteten Gefühle des Volkes gegenüber der Bildung.“ Andere Sünden würden blaß, so Hrinevič weiter, gegenüber dieser Sünde „eines bewußten, geplanten Mordanschlags (*pokušenie*) der Schule auf die Eigenständigkeit des Volkes, auf seine Nationalität, seine Sprache.“¹⁶

Schärfer konnte der Vorwurf kaum ausgesprochen werden. Die „geistige Rückständigkeit“, der verstärkte Anstieg des Analphabetismus in der ländlichen Ukraine bildeten demnach eine konsequente Folge der „Vernachlässigung der Muttersprache des Schülers und seiner Nationalität (*nacional'nost'*)“. Die Russifizierung habe die Ukrainer nicht nur ihrer äußeren nationalen Attribute wie der Sprache beraubt, sondern sie habe auch mittel- und langfristig ihre inneren Neigungen wie die zur Bildung zerstört. Diese Äußerungen manifestierten deutlicher als je zuvor die Präsenz des Mythos vom gebildeten Volk sowie dessen Wirkmächtigkeit für das aktuelle politische Geschehen. Zwar war auch in den sechziger und siebziger Jahren des 19. Jahrhunderts der Mythos vom gebildeten Volk präsent. Doch war dies immer mit dem Versuch verbunden gewesen, die Brisanz zu verdecken, die aus seiner Analyse hervorging. Diese Vorsicht wurde von der liberalisierten Öffentlichkeit nach der Revolution von 1905/06 weitgehend fallen gelassen. Der Mythos vom gebildeten Volk gewann politische Bedeutung, auch wenn oder gerade weil der erinnerte Zustand schon seit vielen Jahrzehnten nicht mehr fortbestand.

15 A[nton] G[Hrinevič] O rodnom jazyke v načal'noj škole [Über die Muttersprache in der Grundschule]. In: *PravPod* 25.3.1907, Nr. 12, 265-272; und 1.4.1907, Nr. 13, 289-300; hier 266/267. Der Autorenname wurde in der Kirchenzeitschrift wohl zu seinem Schutze abgekürzt, ist aber im Zusammenhang mit anderen Beiträgen in den Kirchenzeitschriften sowie seiner Argumentation als Abgeordneter der zweiten Staatsduma unschwer zu entschlüsseln.

16 A[nton] G[Hrinevič] O rodnom jazyke, *PravPod* 25.3.1907, Nr. 13, 298/299.

bb) Das demokratische Volk

Noch weitaus gegenwartsbezogener und dementsprechend dominanter war der zweite Mythos, der von der ukrainisch orthodoxen Bevölkerung als einem *demokratischen* Volk handelte. Auch hier bildete wie beim vorangegangenen Mythos die Geschichte des 16. und 17. Jahrhunderts die Referenzebene. Doch diese zweite Selbstzuschreibung, auf die der ukrainische Historiker Mykola Kostomarov schon 1861 in seinem Aufsatz „Zwei Völkerschaften“ (*Dve Narodnosti*) zurückgegriffen hatte, beruhte auf Verhältnissen, die zum Teil noch bis in die jüngste Vergangenheit fortexistierten und mit manchen Bestandteilen sogar in die Gegenwart der in der Arbeit herangezogenen Autoren hineinreichten. Bei diesen Kontinuitäten handelte es sich zum einen um die Anwendung des Prinzips der *Wahl* für Ämter des Kirchenlebens, zum anderen um die konziliare Gestaltung der Kirchenführung auf Gemeinde-, Kreis- und Eparchieebene. Beide Elemente – das des Wahlprinzips (*vyborne načalo*) und das der Konziliarität (*sobornoe načalo* oder *Sobornost'*) – beherrschten seit den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts bis zur Einrichtung des Kirchenkonzils von 1917/18 immer wieder die Debatte in der geistlichen und weltlichen Öffentlichkeit. Wie schon beim Mythos vom gebildeten Volk lag auch hier die Brisanz in der Tatsache, daß beide Prinzipien ihre weitestgehende Ausgestaltung und Verbreitung in der frühen Neuzeit erfahren hatten und im Zuge der Integration in das Moskauer und Petersburger Reich sowie im Zuge der späteren Russifizierung größtenteils verloren gegangen waren – wenn auch nie vollständig.

Während bei den Diskursen zum Mythos des gebildeten Volkes vor 1905 zwar eine Koinzidenz zwischen deren Thematisierung in den Kirchenzeitschriften und zeitgenössischen Debatten zur Bildungsfrage festzustellen war, von den Autoren in ihren Artikeln jedoch nur behutsam unmittelbare Verbindungen hergestellt wurden, wird die Erinnerung an den Mythos vom demokratischen Volk und dessen Lebensformen schon im 19. Jahrhundert gezielt als Lehre für die Gegenwart benutzt und eingesetzt. Die Diskurse hierzu gewannen an Substanz durch die Forschungs- und Abschlußarbeit eines Studenten der Kiever Geistlichen Akademie, G.I. Markevič. Er hatte seine Arbeit zum „Wahlprinzip bei der Geistlichkeit“ mit besonderem Schwerpunkt auf der „süd-westlichen Kirche“ bis zur Reform Peters I. geschrieben, die in der Akademie-eigenen Reihe *Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii* („Arbeiten der Kiever Geistlichen Akademie“) erstmals 1871 der geistlichen Öffentlichkeit vorgestellt wurde. Später, im Zuge der wieder aufflammenden Reformdiskussionen um 1905, wurde die Studie auch als eigenständige Monographie verlegt und erreichte eine breitere Öffentlichkeit.

In seiner Besprechung des Bandes in den Poltaver Eparchienachrichten von 1905 bezeichnete Priester Jurikas das Buch als „einen verlässlichen Führer bei der Lösung der Frage, wie kleine Kircheneinheiten gebildet und der Tätigkeitsradius der Gemeinde belebt und ausgeweitet werden kann“, da der Autor überzeugend zeige,

daß die partizipatorische Organisation des Gemeindelebens und „seine zweifellosen Errungenschaften eine wohlwirkende Bedeutung für das Volk hat“.¹⁷

Markevič war in seinem Buch freilich weit über die bloße Beschreibung des „süd-russischen“ Kirchenlebens im 16. und 17. Jahrhundert hinausgegangen. Im Zentrum seiner Überlegungen standen daraus abgeleitete allgemeine Betrachtungen über die einander entgegengesetzten Charaktere des „nördlichen“ und „südlichen“ Rußlands: Während im Moskauer Reich das staatliche, gesellschaftliche und kirchliche System einen monarchischen und bürokratisch-hierarchischen Charakter angenommen habe, habe das „süd-russische“ Volk nicht nur die alten Formen der *Veče*-Selbstverwaltung aus der rus'ischen Zeit beibehalten,¹⁸ sondern diese noch fortentwickelt und dem gesellschaftlichen wie kirchlichen Bereich einen „demokratischen Charakter“ gegeben. Das „süd-russische Volk aller Stände und Titel“ habe seine gesellschaftlichen Interessen mit denen der ganzen Kirche vereinigt und sich unmittelbar sowohl an der Kirchenadministration als auch am geistlichen Gerichtswesen beteiligt.¹⁹ Drei Gründe arbeitete Markevič als Ursache für den „demokratischen Charakter“ des „süd-russischen“ Kirchenlebens heraus. Zum einen habe dieser Charakterzug der „Natur des süd-russischen Volkes“ sowie dem Aufbau des staatlichen Systems Polen-Litauens entsprochen. Fast das ganze ukrainische Land habe aus Kosaken, Kaufleuten und Bauern bestanden, die sich voller persönlicher Freiheit und Rechtsgleichheit erfreuten und sich durch die *Rada* oder *Veče* regierten. Zudem hätten die ukrainischen Verhältnisse mit dem Staatssystem Polen-Litauens als einem konstitutionellen Staat korrespondiert, dessen Gemeinwesen auch auf dem Wahlprinzip gefußt habe.

Zum zweiten habe die beständige Konfrontation mit dem Feind in Gestalt der polnischen Katholiken und auch der polnischen Regierung dazu geführt, daß sich Geistlichkeit und Laien in ihrer Not fest zusammengeschlossen und die Interessen der Kirche zu ihrem allgemeinen Anliegen gemacht hätten. Dadurch habe der Zugang zu sämtlichen Bereichen des Kirchenlebens für alle Mitglieder geöffnet werden müssen.

Ein dritter Grund für die breite Teilhabe des Volkes an den Kirchenangelegenheiten ergab sich nach der Analyse von Markevič aus dem Verhalten der orthodoxen Hierarchen. Diese waren im 17. Jahrhundert bis auf zwei Bischöfe alle zur Griechisch-Katholischen Kirche konvertiert. Das große Mißtrauen, welche das orthodoxe Lai-

17 Priester A. JURIKAS Bibliografičeskaja Zametka. (G.I. Markevič: Vybornoje načalo v duhovenstve v drevne-russkoj-preimuščestvenno jugo-zapadnoj cerkvi do reformy Petra I-go. Poltava 1905 goda, 131 str.) [Bibliographische Anmerkung. (G.I. Markevič: Das Wahlprinzip bei der Geistlichkeit in der altrussischen- und vor allem südwestlichen Kirche bis zu den Reformen von Peter I. Poltava 1905, 131 S.]. In: PoltEV 1905, Nr. 24, 892-904, hier 904.

18 *Veče* (von altrus'isch *veščat* 'sprechen) hieß die Volksversammlung der altrus'ischen Städte. Nur in Novgorod und Pskov existierte sie jedoch bis zum Ende des 15. Jahrhunderts. In Novgorod erreichte die Volksversammlung eine solche Blüte, daß die Stadt quasi zu einer Republik mit einem Wahlfürs-tentum wurde. Die Eroberung Novgorods durch Moskau (1478 und 1510) bereitete der *Veče* das Ende.

19 G. MARKEVIČ Vybornoje Načalo v Duchenstve v drevne-russkoj, preimuščestvenno jugo-zapadnoj cerkvi do reformy Petra I. [Das Wahlprinzip in der Geistlichkeit in der alten-russischen und besonders in der süd-westlichen Kirche bis zur Reform Peters I.]. In: TKDA 1871, Nr. 8, 225-273, hier 254.

envolk daraufhin gegenüber allen orthodox verbliebenen Geistlichen als potentiell künftigen „Abtrünnigen“ entwickelte, habe bei den Laien zum Wunsch geführt, das Kirchenleben zwecks besserer Kontrolle unter ihre unmittelbare Obhut zu nehmen.

Von den drei aufgeführten Gründen – Volkscharakter und Einfluß des Staatssystems, Notlage durch feindlich gesinnte Staats- und Kirchenführung, Mißtrauen der Laien – dominierte in den meisten Beiträgen der Kirchenzeitschriften der zweite Grund: die große äußere Bedrohung, die alle Orthodoxen damals habe zusammenwachsen lassen.²⁰ Dies entsprach der dominierenden Rolle des Diskurses zum Feindmythos, der eben nicht nur die russophilen, sondern auch die ukrainophilen Kreise prägte. Die Betonung dieses Grundes für die Beschreibung der Ukrainer als ein demokratisches Volk war zudem gut geeignet, Schwierigkeiten mit dem Zensor und dem geistlichen Überwachungsapparat aus dem Weg zu gehen. Denn mit diesem, auf den „Feind“ gerichteten Fokus konnte zugestanden werden, daß mit Beginn der „besseren Zeiten“, also mit der Integration in das Rußländische Reich, die Bedrohung entfallen sei und mit ihr auch die zuvor gegebene Notwendigkeit, das Kirchenleben demokratisch zu organisieren. Auf diese Weise konnte die russisch-orthodoxe Kirchenleitung für ihr Vorgehen gegen die ukrainischen Kirchenstrukturen ‚entschuldigt‘ werden. Dennoch wurde in den meisten Beiträgen kein Zweifel daran gelassen, daß sich die Veränderungen zum Nachteil des Gemeindelebens ausgewirkt hatten.

Besonders deutliche Kritik an den Zuständen, die die Russisch-Orthodoxe Kirche geschaffen hatte, äußerte 1878 ein podolischer geistlicher Autor, der seinen vollen Namen nicht preisgeben wollte, zu den Dechantenversammlungen (*blagočinničeskie soborčiki*). Während er den Nutzen und die Ausgestaltung dieser Versammlungen zur Zeit der „west-russischen“ Kirche pries, beklagte er die Verkümmern der Einrichtung in der „heutigen“ Zeit. Während es damals nämlich bei jenen Zusammenkünften zu offenen Treffen der Kreisgeistlichkeit gekommen sei, die sich frei und ohne Protokoll über Fragen des Glaubens, der Kirche und des moralischen Zustands ihrer Gemeinden hätten unterhalten können, habe man sich heute unter administrativen Auflagen auf die Ausführung der für jeden Priester obligatorischen Beichte zu beschränken.

„Ist es nicht auch in der heutigen Zeit nützlich“, so fragt der anonyme Autor, „unseren Zusammenkünften jenen Charakter zu verleihen, welche sie in der früheren Zeit hatten, und dem Kreis zu erlauben, seine Tätigkeit über die bloße Beichte der Mitglieder des Kirchenpersonals hinaus zu erweitern?“

Der Priester beantwortete die Frage selbst mit dem Ausruf: „Dies ist unbedingt notwendig!“ und schloß mit den Worten:

„Es ist ohne Zweifel, daß (...) [dann] unsere Zusammenkünfte eine größere Bedeutung für die Entwicklung des priesterlichen Selbstbewußtseins hätten und einen größeren

20 Es wurden nicht alle der zahllosen Beiträge zur Diskussion um das Wahlprinzip in den Kirchenzeitschriften ausgewertet. Doch verweisen die unternommenen Stichproben immer wieder auf die Dominanz des Diskurses zum Feindmythos in dieser Frage.

Nutzen für die priesterliche Praxis mit sich brächten. Dies ist der Auftrag der vergangenen Geschichte.“²¹

Was einem heutigen Leser derartiger Beiträge zum Wahlprinzip und zu anderen demokratisch inspirierten Organisationsformen des Kirchenlebens vielleicht harmlos und banal erscheinen mag, war für damalige Zeiten als Beitrag in den von den Geistlichen Konsistorien streng überwachten ukrainischen Eparchie-Kirchenzeitschriften mutig und gewagt. Die Bereitschaft zum Wagnis kam freilich nicht von ungefähr: Die Stimmung unter der niederen Geistlichkeit wurde in den siebziger Jahren zunehmend gereizt. Die großen Reformvorhaben der sechziger Jahre lagen bereits einige Jahre zurück, die Hoffnungen der fortschrittlich gesinnten geistlichen Kreise auf weitere Veränderungen hatten sich nicht erfüllt und selbst die Mißstände in den geistlichen Konsistorien bestanden unverändert fort. Die Klagen über „beispiellose Willkür, Bestechung und Rechtsunsicherheit“ rissen nicht ab, in kirchenunabhängigen Zeitungen wurde weiterhin über „Kälte und Verachtung gegenüber den Geistlichen“ geklagt.²² Gerade deshalb forderten viele Priester, die Mitglieder des Konsistoriums künftig nicht mehr von St. Petersburg aus zu ernennen, sondern auch für sie das Wahlprinzip einzuführen, um die Einrichtung stärker an die geistliche Basis anzubinden.²³ Dabei orientierte man sich an dem Erfolg von 1867, als es nach langen Debatten unter Zar Alexander II. gelungen war, das Wahlprinzip zur Besetzung sämtlicher Leitungspositionen von geistlichen Schul- und Ausbildungseinrichtungen einzuführen. Doch schon in den siebziger Jahren geriet diese Regelung in die Kritik konservativer Kreise, und 1884 ließ Oberprokurator Pobedonoscev alle Wahlen wieder aufheben und kehrte im Einverständnis mit Zar Alexander III. zum Prinzip der Ernennung ‚von oben‘ zurück.

Auch ein weiteres „demokratisches“ Instrument der kirchlichen Selbstverwaltung aus der ukrainischen Vergangenheit durfte nur für kurze Zeit existieren. Es handelte sich um Konferenzen (*s'ezdy*) der Eparchie-Geistlichkeit, die 1868 zur Belebung des Kirchenalltags eingeführt worden waren. Oberprokurator Pobedonoscev sprach sich 1880 deutlich gegen sie aus und verursachte große Unruhe in den Reihen der Geistlichen, die schon zuvor beständig in der Sorge lebten, die Einrichtung werde abgeschafft.²⁴ Allein der Wilnaer Erzbischof Makarij wagte es, noch einmal die Forderung vieler Geistlicher aufzugreifen und für die Wahl des Dechanten (*blagočinnij*) statt

21 A.P.-č.: Blagočinničeskie soborčiki zapadno-russkoj cervki i značenie ich v drevnee i nastojaščee vremja [Die Dechantenversammlungen der west-russischen Kirche und ihre Bedeutung in der früheren und heutigen Zeit]. In: *PodEV* 1878, Nr. 23, 814-821, hier 821.

22 Siehe RENATE WEBER Die Russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften (1860-1905). München 1993, 113.

23 Dviženie vybornago načala odnositel'no členov duchovnoj Konsistorii [Die Bewegung für das Wahlprinzip in Bezug auf die Mitglieder des Geistlichen Konsistoriums]. In: *PoltEV* 1870, Nr. 15, 647-648. – Bischof Gurij von der Taurischen Eparchie erlaubte immerhin ‚seiner‘ Geistlichkeit, ihm zwei Kandidaten für die Ämter des Konsistoriums zu nennen, und versprach, diese auch dann dem Heiligen Synod vorzustellen, wenn er selbst für einen anderen Kandidaten sei.

24 Ausführlich zu den Diskussionen in der Kirchenpresse über Reformhoffnungen und Befürchtungen bei WEBER Die Russische Orthodoxie, hier 113 ff.

seiner Ernennung zu plädieren. Er scheiterte mit seinem Antrag am Widerstand der höchsten Führung des Synods.²⁵ Zwar führte man in den ukrainischen Eparchien der siebziger Jahre eingedenk der Traditionen in der Vergangenheit hier und da noch Dechantenwahlen durch. Doch bereitete ein ausdrückliches Verbot des Heiligen Synods von 1881 auch diesen Reformbestrebungen ein Ende.²⁶

Auf solche Weise begruben die achtziger Jahre des 19. Jahrhunderts die Demokratisierungsbemühungen der sechziger, und auch in den Kirchenzeitschriften nahm die Anzahl der zuvor erstaunlich deutlichen Beiträge zu diesen Themen ab – sei es aufgrund verschärfter Zensur, sei es aufgrund des Gefühls der Ohnmacht reformorientierter Geistlicher. Erst nach der Jahrhundertwende brach der schwelende Konflikt zwischen Reformern und Verteidigern des *Status quo* erneut auf – und dies in besonderer Intensität in den ukrainischen Eparchien. Wieder dienten als Referenz die Zustände der Pfarrgeistlichkeit im „Kleinrußland“ des 17. und 18. Jahrhunderts. Dies lag nach Ansicht des Priesters Špačynskij aus der Kiever Eparchie eindeutig daran, daß hier die Erinnerung an vergangene Zeiten im Volksbewußtsein nicht völlig erstickt werden konnte und „das Gedächtnis an das Wahlprinzip noch bis heute in den kleinrussischen Gemeinden lebt.“²⁷ In manchen Gemeinden, so der Beitrag von 1907, schlossen die Gemeindemitglieder gar bis in die Gegenwart die alt vertrauten Verträge mit einem neuen Priester und lehnten es entschieden ab, einen von der Eparchieleitung geschickten Priester anzunehmen. In diesem Verhalten drücke sich die Achtung des Volkes gegenüber dem Wahlprinzip aus, das in die Erinnerung der Menschen als „Recht des Volkes, der Gesellschaft und der Gemeinde“ eingegangen sei. Špačynskij schloß mit der Hoffnung, „daß mit der Entwicklung der Volksbildung und der Aufklärung sich der Gedanke an die Wiedereinführung des alten Rechts auf Volkswahlen noch stärker im Volksbewußtsein verankern“ werde.²⁸

Wie schon Markevič zum Wahlprinzip in der frühen Neuzeit feststellte, konnten auch jetzt die Zustände im kirchlichen Bereich nicht getrennt von denen im politischen Leben gesehen werden. Kirchliche Liberalisierungswünsche gingen mit ebensolchen für den staatlich-politischen Bereich einher. Dies galt im übrigen für das ganze Rußländische Reich. Die Besonderheit der ukrainischen Diskurse lag in der beständigen Präsenz der „glorreichen ukrainischen Vergangenheit“ als Referenzebene für die Reformbestrebungen. Vor allem dadurch kam es mehr und mehr zur Fusion ukrainophilen und liberaldemokratischen Gedankenguts – eine Mischung, die nach 1917 in aller Deutlichkeit in Erscheinung trat.²⁹

25 JURIKAS Bibliografičeskaja zametka [Bibliographische Anmerkung]. In: PoltEV 1905, Nr. 24, hier 903.

26 WEBER Die Russische Orthodoxie, 116.

27 Priester N. ŠPAČYNSKIJ Vybor prichodskago duhovenstva v Malorossii v polovine XVIII veka [Die Wahl der Gemeindegeistlichkeit in Kleinrußland Mitte des 18. Jahrhunderts]. In: KEV 1907, Nr. 27, 617-621; Nr. 28, 641-645; Nr. 30, 689-694; Nr. 32, 737-743.

28 ŠPAČYNSKIJ Vybor prichodskogo duhovenstva, Nr. 32, 741/742.

29 Siehe dazu die ukrainophilen Diskurse nach 1917 sowie das Programm der UAPC in Kap.V.

Doch vorerst übten die revolutionären Ereignisse der Jahre 1905/06 den entscheidenden Einfluß auf die Diskussionen im geistlichen Bereich aus. Die neue Pressefreiheit, auch wenn sie im kirchlichen Bereich nur eingeschränkt und *de facto* nur für kurze Zeit galt, öffnete dem Unmut die Schleusen. Allerorts kam es zu Forderungen nach mehr Demokratie im Kirchenleben: Dechantenversammlungen und Dechantenratssitzungen sollten wieder auf alte Art durchgeführt, die Ernennung der Dechanten durch Wahlen ersetzt und die Kompetenzen der geistlichen Eparchiekonferenzen erheblich erweitert werden.³⁰ Heftig diskutiert wurde die Frage, ob Dorfpriester wieder von der Gemeinde gewählt werden sollten. Die Angst vor einer dafür noch zu wenig gebildeten Bauernschaft schreckte einige ab; andere betonten gerade die Notwendigkeit dieser Reform zur Belebung des erstarrten Gemeindelebens.³¹ Besonders interessant aus rechtstheoretischer Perspektive lesen sich die Reformwünsche zur Neugestaltung der Geistlichen Konsistorien. Als Begründung für die Notwendigkeit, sie zu demokratisieren, wurde auf die Inkompatibilität von zwei sich entgegenstehenden Prinzipien verwiesen:

„Auf welche Weise“, fragte 1905 der Poltaver Priester Jurikas, „können solche Einrichtungen wie einerseits die Konferenzen der Eparchiegeistlichkeit mit ihren ziemlich umfassenden Kompetenzen in Eparchieangelegenheiten, die Dechantenräte sowie andere Einrichtungen, die einen offensichtlich freien Wahlcharakter haben, andererseits sich mit dem geistlichen Konsistorium vertragen, welches auf alle Fälle eine bürokratische Einrichtung ist, die fern vom Leben der orthodoxen Geistlichkeit und dem des Volkes steht?“³²

Die Frage, die hier der reformorientierte Poltaver Priester aufwarf, wandte Gedanken des früheren Finanzministers Sergej Vitte auf die kirchlichen Strukturen an. Vitte hatte in seinem berühmt gewordenen Vermerk *Samoderžavie i zemstvo* („Autokratie und lokale Selbstverwaltung“) auf die Unvereinbarkeit des Prinzips der Selbstverwaltung auf der *Zemstvo*-Ebene und dem autokratischen Regierungsprinzip auf der höchsten staatlichen Ebene verwiesen.³³ Genau dasselbe Problem stellte sich für die kirchlichen Strukturen auf der Eparchieebene.

30 SERHIJ OLEKSANDROVYČ HLADKYJ *Pravoslavne Parafijal'ne Duchovenstvo v Suspil'nomu Žytti Ukraïny na počatku XX stolittja* [Die Orthodoxe Gemeindegeistlichkeit im gesellschaftlichen Leben der Ukraine zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. Avtoreferat, Zaporizžja 1997.

31 Siehe z.B. den Schlagabtausch in den Poltaver Eparchienachrichten. Priester P.Ch.-a: O vybornom načale v duchovenstve [Zum Wahlprinzip in der Geistlichkeit]. In: PoltEV 1906, Nr. 5, 271-274; und Priester JOANN BOGACKIJ *Nužno li vybornoe načalo v duchovenstve (Otvēt svjaščenniku P.Ch-e)* [Braucht man das Wahlprinzip in der Geistlichkeit (Antwort an Priester P.Ch)]. In: PoltEV 1906, Nr. 10, 496-502. – Es ist sicher kein Zufall, daß der Befürworter der Priesterwahl seinen Namen nicht preisgibt, während der Gegner vollständig unterschreibt. Als Gegner liberaler Reformen ging man mit der Meinung der Konsistorien konform.

32 Priester A. JURIKAS *Bibliografičeskaja Zametka*, PoltEV 1905, Nr. 24, 903/904.

33 SERGEJ VITTE *Samoderžavie i zemstvo. Konfidenčial'naja zapiska Ministra finansov Stats-Sekretarja S.Ju.Vitte (1899) g.* [Die Autokratie und das Zemstvo. Ein vertraulicher Vermerk des Fi-

Doch es sollte mehr als ein Jahrzehnt vergehen, ehe sich die Kirche für Reformen tatsächlich öffnete. Die Russisch-Orthodoxe Kirche ließ sich zwar unter dem Druck der revolutionären Stimmung von 1905/06 darauf ein, einen „Vorkonziliaren Ausschuß“ (*Predsobornoe Pristustvie*) zur Vorbereitung eines Landeskonzils zu bilden. Doch die Einberufung des Konzils wurde „wegen der unruhigen Lage“ auf unbestimmte Zeit vertagt. Erst nach der Februar-Revolution löste die völlig erstarrte Kirchenleitung das Versprechen zur Durchführung eines Landeskonzils ein. Zu diesem Zeitpunkt aber beschritt zumindest ein Teil der Ukrainophilen längst andere Wege und ließ sich von eigenen, der ukrainischen Geschichte entnommenen Reformvorstellungen leiten.

cc) Das eigenständige Volk

Neben dem „gebildeten“ und „demokratischen Volk“ findet sich in den Kirchenzeitschriften als dritte Komponente eines „ukrainischen Nationalcharakters“ und als Teil der Konzeption einer kollektiven ukrainischen Identität der Mythos vom „eigenständigen“ (*samobytnyj*) Volk. Dieser Mythos ist nur vor dem spezifisch ukrainischen Hintergrund verständlich; denn normalerweise wäre „Eigenständigkeit“ keine Eigenschaft eines Volkes, sondern Voraussetzung seiner Existenz.³⁴ Im ukrainischen Fall aber ging es bei der Definition der eigenen kollektiven Identität immer zugleich auch um die Emanzipation von den zwei miteinander konkurrierenden Hegemonialansprüchen, den zwei Nationskonzepten, die das ukrainische Volk für sich zu vereinnahmen suchten: das Projekt der Großen-Russischen-Nation und das der Wiederauferstehung der polnischen *Rzeczpospolita*.³⁵

Aufgrund seiner Bedeutung für die Abwehr dieser Vereinnahmungsversuche ist der Mythos vom eigenständigen Volk inhaltlich weitaus umfassender als die beiden oben thematisierten und läßt sich in drei Aspekte aufteilen: in den Mythos von der kulturell-ethnischen Eigenständigkeit des Volkes, in denjenigen von der Eigenständigkeit in der Geschichte und in jenen von der gewünschten Eigenständigkeit in der Zukunft. Die Diskurse zu diesen drei Aspekten des Mythos vom eigenständigen Volk wurden durch das Anliegen zusammengehalten, die ukrainische Identität in jedem Fall auf lokaler

nanzministers und Staatssekretärs S.Ju.Vitte]. Hg. von Petr Struve. Stuttgart ²1903. – Vittes Ausführungen waren schnell einer breiteren Öffentlichkeit bekannt und von ihr diskutiert worden, so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß auch der Poltaver Priester von ihnen Kenntnis hatte.

34 Es handelt sich um eine nicht intendierte Koinzidenz, daß das Buch von Max Hildebert Boehm von 1932 zu volkstheoretischen Grundlagen der Ethnopolitik den Titel „Das eigenständige Volk“ trägt. Ich danke Błażej Białkowski für den Hinweis auf dieses Buch.

35 Der japanische Historiker Kimitaka Macuzato kommt in seiner Analyse der russisch-ukrainisch-polnischen Beziehungen zu dem Ergebnis, daß es unter den rechtsufrig lebenden Ukrainern des ausgehenden Zarenreiches keine ernstzunehmenden Abgrenzungsversuche gegenüber den Russen gab. Mit Blick auf den ukrainophilen Flügel der Geistlichen wird diese These im folgenden in Frage gestellt. KIMITKA MACUZATO Pol'skij Faktor v Pravoberežnoj Ukrainy s XIX po načalo XX veka. In: *Ab Imperio* 1 (2000), 91-106.

und regionaler, häufig auch auf nationaler Ebene zu manifestieren, das Eigene zu unterstreichen und die Abgrenzung zum Fremden kenntlich zu machen. Dabei zielten die Diskurse entsprechend den fremden Hegemonialansprüchen darauf ab, die ukrainische Identität sowohl gegenüber der polnischen als auch gegenüber der russischen Identität abzugrenzen. Die Abgrenzung gegenüber Polen fiel dabei wie schon im Diskurs über den Mythos vom gebildeten Volk bei weitem schärfer aus als gegenüber Rußland.

Dieses Kennzeichen führt zu einer weiteren, grundlegenden Beobachtung, die für alle im folgenden untersuchten Quellentexte von Relevanz ist, insbesondere für jene, die im Rahmen der Mythen von der Eigenständigkeit in der Geschichte und in der Zukunft herangezogen wurden. Bei vielen dieser Texte fällt auf, daß ihre Autoren – in dem Bemühen, sich oder das „kleinrussische“ Volk von den Polen und dem Katholizismus abzugrenzen – den Begriff *ruszkaja narodnost'* verwandten oder, seltener, von der „orthodoxen russischen Gesellschaft“ sprachen. Da bislang begriffsgeschichtliche Studien zum Umgang mit dem Terminus *ruszkaja narodnost'* innerhalb der Dnjepr-Ukraine fehlen, können in dieser Arbeit nur erste Versuche der Auslegung unternommen werden.³⁶ So drängt sich bei der genauen Lektüre der für dieses Kapitel herangezogenen Quellen der Eindruck auf, daß die Autoren mit dem Begriffspaar *ruszkaja narodnost'* entgegen dem Verständnis auf den ersten Blick in ihren Texten nicht die russische, sondern die ukrainische („kleinrussische“) Nationalität im Sinn hatten.

Da sich die Belege für diese These in den Texten selbst finden oder sich aus ihrem Kontext heraus ergeben, soll auf sie erst im unmittelbaren Zusammenhang mit den Quellenzitate näher eingegangen werden. Gleichwohl sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, daß auch der Historiker Mykola Kostomarov, ein Vordenker der ukrainischen Nationalbewegung, seinem berühmten Aufsatz von 1861 den Titel *Dve ruskie narodnosti* („Zwei russische Völkerschaften“³⁷) gab. In dem Artikel ging es Kostomarov darum, die Eigenständigkeit der Ukrainer zwischen Polen und Russen hervorzuheben und dies an unterschiedlichen kollektiven nationalen Eigenschaften festzumachen. Trotz seines eindeutig ukrainophilen Anliegens verwandte Kostomarov den Terminus *ruszkaja narodnost'* auch zur Bezeichnung der Ukrainer (wenn auch durch die pluralisierte Form nur indirekt).

Ein weiterer Aspekt, der die oben stehende These stützt, ergibt sich aus der Beobachtung, daß nur in *einer* der für die gesamte Arbeit eingesehenen Quellen das Begriffspaar *maloruszkaja narodnost'* („kleinrussische *Narodnost'*“) gefunden wurde – ein Zeichen, daß dieser Ausdruck auch unter jenen, die mit unbestritten ukrainophiler Stimme sprachen, nicht etabliert war.³⁸ Aus den beiden genannten Aspekten ergibt

36 Zur grundsätzlichen Problematik des Begriffs und den bislang dazu vorliegenden Forschungen siehe Kap. II.1.b. Fn. 29.

37 Hier übersetzt nach ANDREAS KAPPELER *Kleine Geschichte der Ukraine*. München 1994, 130.

38 Es kann an dieser Stelle keine Angabe darüber gemacht werden, ob das Begriffspaar in Texten der weltlichen ukrainischen Nationalbewegung häufiger vorkam.

sich der Eindruck, daß Ukrainophile das Begriffspaar *russkaja narodnost'* weniger der Konzeption der Großen-Russischen-Nation zurechneten (sonst wäre auch ein stärkeres Bedürfnis entstanden, das Begriffspaar *malorusskaja narodnost'* zu etablieren). Vielmehr verweist die Tatsache, daß der Terminus bei Ukrainophilen stets dann auftaucht, wenn es um verbale Angriffe gegen Polen und den Katholizismus geht, darauf, daß *russkaja narodnost'* im Kern als Inkarnation des orthodoxen Glaubens verstanden wird. Eine solche Auslegung deckt sich mit einer der grundlegenden Thesen der Arbeit, daß meist dann, wenn der polnisch-ostslavische Gegensatz aufgrund des konfessionellen Antagonismus in den Vordergrund trat, er die Unterschiede zwischen der russischen und ukrainischen Kultur überlagerte, wenn auch nicht verdrängte, bzw. in bestimmten Zusammenhängen sie als sehr gering erscheinen ließ.

Als ein anderes allgemeines Kennzeichen tritt in Erscheinung, daß alle drei Aspekte des Mythos vom eigenständigen Volk in ihrer Ausgestaltung stärker als die bislang dargelegten Mythen dem Einfluß des jeweiligen historischen und geographischen Kontextes unterlagen. In den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts und in den Jahren um die Revolution von 1905/06 kennzeichnete die Diskurse eine inhaltlich wie begrifflich eindeutig politisch inspirierte nationale Sichtweise, während die Diskurse in den dazwischen liegenden Jahrzehnten den Mythos auf eine vordergründig kulturell-ethnische Ebene reduzierten und begrifflich zurückhaltend blieben. Während also in der Zeit der Reformen Alexanders II. und der Revolutionsjahre der Blick der geistlichen Autoren weit über die lokale Umgebung, deren Geschichte und Probleme hinausreichte und offensiv nationale Themen berührte, begnügte er sich in der Zeit der politischen Reaktion mit dem Zusammentragen heimatkundlicher Kenntnisse. Diese Entwicklung deckte sich mit dem Auf und Ab der ukrainischen Nationalbewegung in der Dnjepr-Ukraine insgesamt.³⁹

Ebenso entscheidend wie die jeweilige politische Großwetterlage wirkte sich die regionale Herkunft der Autoren auf die Ausgestaltung der Mythen aus. Zwei Drittel der eingesehenen Texte, in denen der Mythos vom eigenständigen Volk zum Ausdruck kam, fanden sich innerhalb der podolischen Eparchie, das letzte Drittel verteilte sich zum größeren Teil auf die Kiever Region, zum kleineren Teil auf die Poltaver Eparchie. Ganz eindeutig empfanden die geistlichen Autoren in der rechtsufrigen Ukraine ein weitaus stärkeres Bedürfnis nach Selbstvergewisserung.

Die Gründe waren offensichtlich: Zum einen gehörten die rechtsufrigen ukrainischen Gebiete erst eine vergleichsweise kurze Zeit zum Rußländischen Reich, den weitaus größeren Teil ihrer Geschichte lagen sie außerhalb des russischen Einflusses. Damit gab es hier im Verhältnis zu den linksufrigen ukrainischen Gebieten weit mehr solcher Phänomene, die im folgenden auch als „Erinnerungsorte“ bezeichnet werden.⁴⁰ Zudem hatten (freiwillige) Assimilierung und (von oben erfolgte) Rus-

39 Siehe die prägnante Zusammenfassung der ukrainischen Nationalbewegung bei KAPPELER Kleine Geschichte der Ukraine, 106-123.

40 Zum Begriff des Erinnerungsortes siehe die Ausführungen in Kap. IV.1.a.bb.2.

sifizierung weniger Menschen als im östlichen Teil der Dnjepr-Ukraine erreicht. Zum anderen brachte die Grenzlage zum katholischen Polen sowie vor allem die starke polnische Minderheit und Oberschicht innerhalb Podoliens eine weitaus intensivere Herausforderung und Infragestellung der eigenen Identität mit sich als dies in den linksufrigen ukrainischen Gebieten oder selbst in der Kiever Region der Fall war. In der linksufrigen Dnjepr-Ukraine lag zwar das historische Territorium des ehemaligen Hetmanats. Doch gehörte es bereits seit über zweihundert Jahren zum Rußländischen Reich und war in seiner ethnischen Zusammensetzung vergleichsweise homogen.⁴¹

Dennoch wiesen allen regionalen Spezifika zum Trotz die in den Texten häufig vorgenommenen Bezüge auf Gemeinsamkeiten zwischen den Gebieten rechts und links des Dnjepr darauf hin, daß die von den Autoren vorgestellte Konzeption einer kollektiven ukrainischen Identität Land und Bevölkerung beider Ufer einschloß.

1. Die kulturell-ethnische Eigenständigkeit

Dieses umfassende Verständnis des nationalen ukrainischen Territoriums wird besonders bei dem Mythos von der *kulturell-ethnischen* Eigenständigkeit deutlich. So ist bei ukrainophilen podolischen Autoren weder von „Südwestlichem“ oder „Westlichem Gebiet“ noch von „Südwestrußland“ die Rede, obwohl diese Bezeichnungen gerade für die rechtsufrigen Gouvernements im offiziellen Sprachgebrauch üblich waren. Stattdessen wird durchweg von „Kleinrußland“ und „kleinrussischen“ Sitten und Bräuchen gesprochen – Bezeichnungen, die eindeutig Land und Leute beider Ufergebiete umfaßten. Dies war angesichts der Tatsache, daß mit „Kleinrußland“ in der Frühen Neuzeit und vielfach auch noch im 19. Jahrhundert ursprünglich nur das linke Ufer, das Territorium des ehemaligen Hetmanats, gemeint war, besonders erstaunlich.

Die Anzahl der in den Kirchenzeitschriften thematisierten ukrainischen Sitten und Bräuche war immens. Nach gezielten Programmen hatten akademische Kreise sämtliche Informationen über sie zusammengetragen. Ihre Kenntnisse wurden nur dann in den Kirchenzeitschriften abgedruckt, wenn die Bräuche religiöser Natur waren. Die Verfasser der zumeist detaillierten Beschreibungen widmeten dabei immer einen Teil ihrer Aufmerksamkeit den Abgrenzungen nach ‚außen‘ – sowohl gegenüber Polen als auch gegenüber Rußland. Die Besinnung auf das Eigene und die Betonung der Andersartigkeit gegenüber den Russen ausgerechnet in dem Bereich, in dem die Abgrenzung aufgrund der Zugehörigkeit zur selben Konfession naturgemäß am schwierigsten zu vollziehen war (zudem in einem Bereich, der nach offizieller Lesart über den Erfolg des Projekts der Großen-Russischen-Nation entscheiden sollte), kann in ihrer Bedeutung für die Vergewisserung einer kollektiven ukrainischen Identität kaum überschätzt werden. Dies ergab sich insbesondere aus der Situation, daß die offizielle Sprachrege-

41 Nach der Volkszählung von 1897 machten die Ukrainer 93 Prozent der Bevölkerung des Poltaver Gouvernements aus, in der rechtsufrigen Ukraine betrug ihr Anteil hingegen nur 77 Prozent. KAPPELER Kleine Geschichte der Ukraine, 146.

lung im Reich vorsah, im Sinne des *Einheitsparadigmas* nicht nur die Existenz einer ukrainischen Sprache, sondern auch diejenige eines eigenständigen „kleinrussischen Volkes“ zu bestreiten.⁴²

Je mehr ethnographische Besonderheiten, die für das ganze ukrainische Volk galten, hervorgehoben und mit nationalem Kolorit versehen wurden, je stärker die eigene ukrainische Geschichte thematisiert und deren positive Hinterlassenschaften propagiert wurden, desto größer mußte die Kluft zu den Russen erscheinen, und desto schwerer wurde es für die russische Seite, die Eigenständigkeit zu negieren. Vor dem Hintergrund des autoritären rußländischen Staates und der straff geführten Kirche, die mit vereinten Kräften Gesten nationaler Eigenständigkeit besonders in den geistlichen Kreisen zu unterbinden suchten, geriet das Lokale und Regionale zunehmend zur Metapher für das Nationale.⁴³ Während eine reichsweite oder nationale Öffentlichkeit für Ukrainophile seit dem Valuev-Zirkular von 1863 nicht mehr existierte, konnte die lokale und regionale Öffentlichkeit an Bedeutung gewinnen und mit ihren Mitteln eine eigene Art ‚heimatlicher‘ Verbundenheit und darauf aufbauend eine nationale Bindung generieren.

Ein Schwerpunkt der Abgrenzung gegenüber Rußland, die in den Kirchenzeitschriften zum Ausdruck kam, lag darin, Unterschiede in Sprache und Bräuchen zu thematisieren. Während beispielsweise im Russischen ein orthodoxer Gedenkgottesdienst mit dem Wort *Panichida* bezeichnet wurde, hieß dieser im Ukrainischen *Parastas*. Zwar leiteten sich beide Begriffe aus dem Griechischen ab. Doch schrieb man der Bezeichnung, die in den ukrainischen Eparchien genutzt wurde, zu, der byzantinischen Sprachpraxis näher zu sein. Mit Stolz wurde darauf verwiesen, daß das Wort seit seiner Aufnahme in das Messbuch (*Trebnik*) der Lemberger Bruderschaft von 1695 „nur in Kleinrußland und vor allem in den westlichen kleinrussischen Gouvernements“ verwandt worden sei.⁴⁴

Neben derartigen sprachlichen Eigenarten brachten die Zeitschriften detaillierte Beschreibungen der „kleinrussischen Taufe“, des „kleinrussischen Neujahrsfestes“, „kleinrussischer Ostern“ und des „kleinrussischen“ Weihnachtsfestes – immer mit einem besonderem Blick dafür, welche Unterschiede zu den jeweiligen russischen Festen bestanden.⁴⁵ Dabei fällt auf, daß diese auf ukrainische Sitten und Bräuche be-

42 Siehe hierzu auch das Kapitel zum Streit über die Übersetzung der Bibel ins Ukrainische, besonders Kap. III.1.b. und III.2.a.

43 In einer brillianten Studie hat Alon Confino am Beispiel Württembergs den Zusammenhang von lokalem und nationalem kollektivem Gedächtnis dargelegt. ALON CONFINO *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*. Univ. of North Carolina 1997.

44 Anonymer Autor: O Parastase [Zur Parastas]. In: PodEV 1862, Nr. 5, 119-125.

45 Priester S. BROJAKOVSKIJ (BROJAKOVSKYJ) Svjatki. Prazdnik Roždestva Christova u raznych narodov [Kirchliche Feiertage. Der Feiertag der Geburt Christi bei verschiedenen Völkern]. In: KEV 1895, Nr. 24, 1168-1215; DERS. Svjatki: Novyj god v Malorossii. Kreščenskij parad v derevne [Feiertage: Neujahr in Kleinrußland. Die Tauffeier im Dorf]. In: KEV 1897, Nr. 1, 18-26; „L.“ Pascha v Malorossii [Ostern in Kleinrußland]. In: KEV 1899, Nr. 8, 289-297; Nr. 9, 335-348; A.L. Načalo goda

zogenen Themen zu einem Zeitpunkt in den Zeitschriften dominierten, als im politischen und kirchlichen Umfeld vor allem reaktionäre Kräfte die Oberhand hatten und direktere Bekundungen ukrainischen Selbstbewußtseins nur schwer die Zensur passieren konnten.

Die Beschreibung der völlig fremden Osterbräuche in *Rußland* in einer Ausgabe der Podolischen Eparchienachrichten von 1900 beruhte möglicherweise auf einem sorgenvollen Bemühen, die beiden fremden orthodoxen Traditionen stärker einander anzunähern, zeigte aber erst recht die große Trennlinie, welche die weltliche und kirchliche Geschichte zwischen Groß- und „Kleinrussen“ seit der Taufe der Rus' gezogen hatte.⁴⁶ Wie stark diese Trennlinie nicht nur Bräuche, sondern den ganzen Alltag und die Lebensentscheidungen von Ukrainern und Russen durchzog, demonstrierte ein Reisebericht eines Russen, den die Poltaver Eparchienachrichten 1878 abdruckten. Darin beschrieb der Gast seinen Besuch bei einem befreundeten Priester, der ihn zur Einweihung der Kirche einer „großrussischen“ Gemeinde inmitten des ukrainisch besiedelten Poltaver Landes eingeladen hatte. Dem Gast fiel besonders die geringe Mischung von „Groß-“ und „Kleinrussen“ auf:

„Sie leben getrennt voneinander, nähern sich nicht und vermischen sich nicht untereinander. (...) Jeder von ihnen bewahrt seine Sprechweise (*govor*), seinen Charakter, seine Lebensbräuche. Der Großrusse hat nur diejenigen Dinge von den Kleinrussen entliehen, die nach den Erfordernissen des Klimas und der Örtlichkeit notwendig sind (...) Der Kleinrusse hat vom Großrussen nichts übernommen – ein Beweis der Lebensfähigkeit (*živučesti*) der Besonderheiten des Volkes und seiner Bräuche.“⁴⁷

Einer der Dorfpfarrer habe dem Reisenden gar berichtet, daß er während seiner achtjährigen Pfararbeit nur eine einzige gemischte Ehe gesegnet hätte! – Deutlicher, als es aus dieser Reisebeschreibung herausklingt, konnte der Erfolg des Projekts der Großen-Russischen-Nation von der Realität kaum in Abrede gestellt werden: Statt Assimilierung obsiegte die Beibehaltung aller ukrainischer Eigenarten, statt angestrebter Vermischung der Völker führte jede Seite ein nahezu separates Dasein.

Eine andere pikante Note enthielt die ausführliche Erzählung vom ukrainischen Hochzeits- und Beerdigungsritus in den Podolischen Kirchennachrichten von 1868. Im Hinblick auf die polnische Herrschaftszeit in der rechtsufrigen Ukraine und auf deren autoritär-unterdrückenden Charakter hob der Autor die Bedeutung des familiären Lebens für das Bedürfnis hervor, den „kleinrussischen“ Volkscharakter auszuleben. Die besondere Brisanz lag in der Möglichkeit, den Artikel als eine Beschreibung der Gegenwart zu lesen, in der Ukrainophilen in den späten sechziger Jahren ein politisch-öffentliches Leben nicht mehr möglich war. Nach der Schließung der ukrainophilen

v Malorossii (Iz narodno-bytvoj žizni) [Der Jahresanfang in Kleinrußland (Aus dem Alltagsleben des Volkes)]. In: KEV 1900, Nr. 2, 57-67;

46 Priester N. GLAGOVEV Choždenie s ikonami na Paschu v veliko-russkich gubernijach [Der Gang mit Ikonen zu Ostern in den großrussischen Gouvernements]. In: PodEV 1900, Nr. 14-15, 347-351.

47 Anonymer Autor: Poezdka k russkomu ljudu, živučemu v Malorossii [Eine Reise zu russischen Leuten, die in Kleinrußland leben]. In: PoltEV 1878, Nr. 24, 1127-1138, hier 1130.

Redaktion der Zeitschrift *Osnova*, dem Valuev-Zirkular zum Verbot der ukrainischen Sprache, der Verbannung einiger Ukrainophiler nach Sibirien, und der Schließung der Kiever *Hromada* ließen sich die folgenden Zeilen durchaus doppeldeutig lesen:

„Wenn aufgrund historischer Umstände der Kleinrusse seine Gedanken und Gefühle in anderen Sphären des öffentlichen Lebens nicht zeigen durfte, da dort für ihn andere dachten und fühlten und er sklavisch seine Gedanken und Gefühle einer ihm völlig fremden polnischen Zivilisation unterordnen mußte, so hatte der Kleinrusse dafür die Möglichkeit, seinen Gedanken und Gefühlen im Familienleben Ausdruck zu geben, wohin nur noch schwerlich eine fremde Zivilisation dringen und die ureigenen Gefühle des Menschen unterdrücken kann.“⁴⁸

Ersetzte man hier die „polnische“ Zivilisation durch die „russische“, so hätte sich aus der Perspektive eines Ukrainophilen ein mindestens genauso zutreffender Sinn ergeben. Zudem bekräftigte der Autor die nationale Kodierung rein ethnisch-kulturell erscheinender Gepflogenheiten: In den Hochzeitssitten, in den Zeremonien und Volksliedern drücke sich der „innere Geist des Volkes“ aus. Nur hier sei der Kleinrusse frei, nur hier könne man „die wirklichen und unverstellten Züge des Volkscharakters suchen“. Selbst wenn eine doppelte Lesart dieser Zeilen nicht beabsichtigt war, zeigte ihr Inhalt zusammen mit den vorangegangenen Artikeln, wie stark sich dieser Autor und die Verfasser der anderen zitierten Beiträge des geistlichen Umfelds einer kulturell-ethnischen Eigenständigkeit bewußt waren.

Für sich genommen ist die beharrliche Erhaltung von Sitten und Bräuchen insbesondere in ländlich strukturierten Gebieten nichts Ungewöhnliches. Im Falle der Dnjepr-Ukraine aber gesellte sich der Aspekt hinzu, daß den lokalen Lebensformen ein besonderer Identitätswert durch ihre hartnäckige Verteidigung gegenüber konkurrierenden Lebensweisen zugekommen war und zukam. Seit der Frühen Neuzeit hatte die Konfrontation mit dem Fremden, dem katholisch-polnischen Alltag, die Selbstwahrnehmung der Bevölkerung und erst recht des Klerus geschärft und ihr Selbstbewußtsein fundamental gestärkt. Aus dieser Konfrontation, aus dieser konfliktreichen Vergangenheit heraus hatte sich bei einem Teil der hier untersuchten Geistlichkeit die Vorstellung von einer kollektiven ukrainischen Identität herausgebildet. Um die Erinnerung an diese Zeit wachzuhalten, bedurfte es der ‚Pflege‘ oder Kreierung von Erinnerungsorten, die einerseits ihren Ursprung in der Zeit der identitätsstiftenden Konfrontation hatten, andererseits auch im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert noch relevant waren. Dies leitet über zum Diskurs, der den Mythos von der Eigenständigkeit des ukrainischen Volkes in der Geschichte thematisiert.

48 A.P-č.: Očerk nekotorych verovanij i obrjadov prostonarodija v Jugo-Zapadnom Krae [Aufsatz einiger Glaubensformen und Bräuche des einfachen Volkes im Süd-Westlichen Gebiet]. In: PodEV 1868, Nr. 9, 273-283, hier 273.

2. Die Eigenständigkeit in der Geschichte

Der am besten geeignete Erinnerungsort, der mit der identitätsstiftenden frühneuzeitlichen Phase der polnisch-ukrainischen Konfrontation verbunden war und bis in das ausgehende 19. Jahrhundert große Popularität genoß, waren die ukrainischen Bruderschaften.⁴⁹

„Diese christliche Einrichtung“, so schrieb 1866 ein Autor der Podolischen Kirchen- nachrichten, „hinterließ tiefe Wurzeln im Herzen des süd-russischen Volkes [*narod*], und auch heute noch könnt Ihr überall deutliche und lebendige Spuren der alten Bruderschaften antreffen. (...) Unser Volk [*narod*] erinnert sich an die alte ruhmreiche Bruderschaft und fühlt in seiner Seele ihr Erbe. Bruderschaft – das ist für unser Volk ein teures Wort, weil unter dieser Bezeichnung seine Vorfahren sich fest und einig zusammengeschlossen und ihren orthodoxen Glauben und ihre russische *Narodnost*‘ gegenüber der lateinisch-polnischen Propaganda behauptet hatten.“⁵⁰

Dieser Erinnerungsort war tatsächlich wie kaum ein anderer auch noch im alltäglichen ukrainischen Kirchenleben des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts präsent. Dabei ging es weniger um die offiziellen Bruderschaften, die nur den Versuch der Regierung und der Kirchenleitung darstellten, sich das alte ukrainische Erbe für eigene, vor allem fiskalpolitische Ziele zu Nutze zu machen.⁵¹ Im Vordergrund standen vielmehr jene „inoffiziell“ genannten Bruderschaften, welche in fast jeder Gemeinde der rechtsufrigen Ukraine noch aus alter Zeit fortexistierten und sich allein von Überlieferungen der Väter und Urgroßväter leiten ließen.⁵²

Das Quellenzitat verrät über die Wertschätzung des Erinnerungsortes der ukrainischen Bruderschaften hinaus Einsichten in die Semantik des Begriffspaars *russkaja narodnost*‘. Es ergibt sich aus den historischen Anspielungen, daß der mehrfach verwendete Begriff des Volkes (*narod*) sich eindeutig nur auf das ukrainische Volk bezieht. Gleichwohl verteidigten die Vorfahren dieses ukrainischen Volkes „ihre russische *Narodnost*““. Der Auslegung, daß hier in Wahrheit an die „kleinrussische“ *Narodnost*‘ gedacht wurde, könnte mit dem Hinweis angefochten werden, daß der Autor (wie auch diejenigen folgender Zitate) die all-russische Identitätskonzeption bereits vollständig verinnerlicht und daher mit dem Begriff des „Volkes“ stets das

49 Zum Hintergrund der Bruderschaften siehe die Einleitung in Kap. II.3.f.

50 A.P.-č. *Sovremennaja dejatel'nost drevnich bratstv v jugozapadnom Krae* [Die heutige Tätigkeit der alten Bruderschaften im Süd-Westlichen Gebiet]. In: *PodEV* 1866, Nr. 11, 394-404, hier 395.

51 Durch die Initiierung ‚von oben‘ und die strenge Kontrolle ihrer Tätigkeiten war in diesem Falle die wichtigste Eigenschaft der alten Bruderschaften, nämlich ihre Begründung von Laien und Priestern aus der orthodox-gläubigen Gemeinschaft heraus, in ihr Gegenteil verkehrt worden. Zur Diskussion um eine Wiederbelebung der alten Bruderschaften mit ‚von oben‘ vorgegebenen Satzungen, die den Gemeindealltag beleben, die niedere Geistlichkeit entlasten und erhöhte Staatsausgaben für die Kirche verhindern sollten, siehe Kap. II.3.

52 A.P.-č., *Sovremennaja dejatel'nost*, *PodEV* 1866, Nr. 11, 397; Priester N. JANOVSĀIJ Čužoe i naše rodnoe v pravoslavnom bogoslužanii [Fremdes und unser Eigenes im orthodoxen Gottesdienst]. In: *KEV* 1910, Nr. 21, 709-713

„kleinrussische“ Volk als Teil des all-russischen Volkes gemeint habe. An dieser Stelle kommt jedoch die strategische Semantik des Projekts von der Großen-Russischen-Nation ins Spiel. Sie widerspricht einer solchen Auslegung insofern, als in ihr der Begriff des „Volkes“ für die „kleinrussische“ Bevölkerung mit allen Kräften gemieden wurde. Zu bestreiten, daß die Ukrainer ein eigenes Volk darstellten, bildete gerade einen zentralen Bestandteil des Konzepts der Großen-Russischen-Nation.⁵³

Zwei Beispiele mögen dies verdeutlichen. In den Podolischen Eparchie-Nachrichten wurde 1898 ein „Podolischer Volkskatechismus“ zum Thema „Russische *Narodnost*’, Vaterland und Autokratischer Zar“ abgedruckt. Der Katechismus war nach eigenen Aussagen der Redaktion dafür bestimmt, der Geistlichkeit „grundlegende Wahrheiten über die russische *Narodnost*“ für ihren Umgang mit der „örtlichen russischen Bevölkerung“ an die Hand zu geben. Mit anderen Worten, der Text hielt sich vollständig an die offizielle Sprachregelung, stammte von russischen oder russophilen Autoren, wenn er nicht sogar eigens vom Schulkomitee des Heiligen Synods in St. Petersburg angefertigt worden war. Auf die zur Übung gestellte Frage: „Wie teilt sich das russische Volk (*narod*) auf“ gab es im Geiste des Konzepts von der Großen-Russischen-Nation die Lehrantwort: „Das russische Volk teilt sich nach Dialekten in die Großrussen, Kleinrussen und Weißrussen auf.“⁵⁴ Die Antwort zeigt, daß der ethnische Volksbegriff allein dem russischen Volk vorbehalten blieb, den Klein- und Weißrussen hingegen Unterschiede bloß auf der sprachlichen Ebene zugestanden wurden.

Das zweite Beispiel ist noch deutlicher. In diesem Fall verfaßten den Text russophile Professoren der Kiever Geistlichen Akademie, kurz nachdem im Juni 1917 die ukrainische provisorische Regierung die ukrainische Autonomie erklärt hatte. Die Autoren wandten sich mit aller Entschiedenheit gegen die Ukrainisierung „des südlichen Rußland“ und schrieben als Begründung dafür, daß weder die nationale Autonomie noch eine etwaige Autokephalie der orthodoxen Kirche in der Ukraine ihre Berechtigung hätten:

„Nach den kanonischen Regeln ist Autokephalie nur bei einem einzelnen Volk möglich, das für sich genommen eine ganze ethnographische Einheit bildet. Die Ukrainer sind kein einzelnes Volk (*narod*). Sie sind ein Teil des russischen Volkes, das einige Zeit getrennt von letzterem gelebt und daher einige Besonderheiten in seinem Leben und Sprache angenommen hat.“⁵⁵

53 Aus diesem Grund wird der Begriff des Volkes mit Bezug auf die Bevölkerung der ukrainischen Eparchien in der Mehrzahl der untersuchten Quellen nicht verwandt. Nur diejenigen Texte, denen ein Bewußtsein für die Eigenständigkeit der ukrainischsprachigen Bevölkerung zu entnehmen ist, enthalten die Bezeichnung *narod*. Ihre Autoren werden im Rahmen dieser Arbeit daher zu den Ukrainophilen gezählt.

54 Podol'skij Narodnyj Katicizis [Der Podolische Volkskatechismus]. In: PodEV 1898, Nr. 45, 1201-1214; Nr. 46, 1231-1236; Nr. 48, 1285-1296; hier Nr. 45, 1202.

55 RGIA f. 797, op. 86, otd. 1, st. 2, 1917, d. 92, L. 3ob. Ausführlich zu dieser Protestnote der Kiever Geistlichen Akademie im letzten Kapitel (Kap. V.1.d.).

Der kleine Exkurs in die Semantik des Konzepts von der Großen-Russischen-Nation soll an dieser Stelle genügen, um die These zu untermauern, daß die Verwendung der Bezeichnung „Volk“ für die ukrainischsprachige Bevölkerung nicht dem Geist des all-russischen Konzepts entsprach, folglich das obige Zitat aus einem ukrainischen Kontext heraus verstanden werden muß und mithin auch der Begriff *russkaja narodnost'* nicht als Beleg für ein russisches Nationalgefühl herhalten darf.

Die „lebendigen Spuren“ der alten Bruderschaften, die im eingangs zitierten Beitrag von 1866 so hervorgehoben wurden, lohnen eine kleine Illustration: Das Recht, den Titel eines „Bruders“ (*bratčik*) oder einer „Schwester“ (*sestriček*) zu tragen, hatten Ende des 19. Jahrhunderts nur „die Besten der Gemeindemitglieder“. Ihre Auswahl entschied sich zum einen nach ihren wirtschaftlichen Verhältnissen, zum anderen nach ihrer moralischen Einstellung und Opferbereitschaft zugunsten der Kirche. Wer in den Kreis der Bruderschaft eintrat, erhielt eine große Kerze aus gelbem Wachs mit einem besonderen Zeichen an ihrem Ende. Diese Bruderkerzen bildeten das einzige äußere Zeichen der Mitgliedschaft und besaßen daher eine starke Symbolkraft. Das Wachs wurde in der Regel von den Bruderschaften aus dem Honig eigener Imkereien selbst gebrannt und sollte das Herz des Bruders als brennende Flamme der christlich (orthodoxen) Liebe darstellen.⁵⁶ Bei besonderen Gottesdiensten reihten sich die Männer und Frauen auf zwei Seiten in der Mitte der Kirche mit ihren entzündeten Kerzen bis zum Anfang des Kanongesangs auf. In manchen Dörfern durften hinter den ehrwürdigen Bruderschaftsmitgliedern auch junge Burschen mit bunten Kerzen stehen. Bis in das 20. Jahrhundert blieben all diese Kerzenbräuche bestehen.

„Dieser Brauch“, schrieb der Kiever Priester Janovskij 1910, „verdient unsere tiefe Aufmerksamkeit und Unterstützung als ein Brauch, der nicht nur aus alten Zeiten stammt, sondern der auch seinen Anfang in einer solchen Zeit des kirchlichen Lebens nahm, als eine große Gefahr die Orthodoxie bedrohte, und als der flammende Glaube und die brüderliche Liebe unserer Vorfahren die orthodoxe Kirche vor der Versklavung durch den Katholizismus rettete. (...) Die Kerze ist ein Testament der Vorfahren an die Nachkommenschaft, sie spricht über die Kraft des Glaubens und der Liebe. Es ist nur notwendig, daß das Volk, welches die väterlichen Überlieferungen heilig bewahrt hat, die wichtige Bedeutung dieses Brauchs als eines *eigenen* und nicht als eines fremden Brauchs versteht.“⁵⁷

Aus dem Selbstverständnis des Kiever Geistlichen sprach der Wunsch nach Besinnung auf das *Eigene* des ukrainischen Volkes. Der Volksbegriff bezieht sich hier erneut eindeutig auf die ukrainischsprachige Bevölkerung. Der Hinweis auf die Gefahr, daß ukrainische Bräuche als „fremde“ Bräuche mißdeutet werden könnten, bezieht sich wahrscheinlich auf die immer wieder erhobenen Vorwürfe von Russen, die „kleinrussische“ Geistlichkeit sowie das „kleinrussische“ Kirchenleben sei von polnischen Einflüssen verdorben und müsse an das russische Kirchenleben angepaßt werden. Der-

56 Ebd., 395/396.

57 JANOVSĀIJ Čuzoe i naše rodnoe, KEV 1910, Nr. 21, hier 713. (Die Kursivschrift entstammt dem Original.)

artigen Deutungen bzw. Forderungen erteilt der Autor eine klare Absage. Stattdessen erläutert er am Beispiel des Kerzenbrauchs, wie wichtig die Bewahrung der kollektiven Erinnerung an den ‚heroischen‘ Kampf und ‚heldenhaften‘ Widerstand gegen den polnisch-katholischen Feind für die ukrainisch-orthodoxe Volksidentität ist. Die Bruderschaften, die sich von ihrem ursprünglichen Sinn her überlebt hatten, erhielten mithin die Funktion, als Identitätsstifter und -bewahrer auch in der Neuzeit fortzuwirken.

Wenn die Bruderschaften als Scharnier zwischen Vergangenheit und Gegenwart eines vorgestellten ukrainischen Volkes fungieren sollten, so handelte es sich beim Erinnerungsort des Patronatsrechts um den Versuch, die Eigenständigkeit des ukrainischen Volkes vor allem in der Geschichte zu belegen. Dieser Erinnerungsort bezog sich auf das nur in der rechtsufrigen Ukraine einst breit entwickelte „Patronatsrecht der Gemeinde“, das auch „Gemeinschaftliches Patronatsrecht“ (*pravo patronatstva obščinnago* oder *obščestvennago*) genannt wurde. Begrifflich ist es von dem im Westen weitverbreiteten „persönlichen Patronatsrecht“ (*pravo patronatstva ličnago*) zu unterscheiden. Beim persönlichen Patronatsrecht hatte in der Regel ein Gutsherr eine Kirche bauen lassen, der Pfarleitung Ländereien zur Versorgung übergeben, die Bauunterhaltung übernommen sowie die Geistlichkeit von weltlichen Abgaben befreit. Dadurch wurde er zum Patron der Kirche, häufig mit eigenem Chorgestühl und Kircheneingang, und erwarb meist den Anspruch, den Pfarrer auszuwählen und in den Fürbitten während der Gottesdienste mit seinem Namen erwähnt zu werden. Im Falle des Patronatsrechts der Gemeinde, das zwar schon in der Rus' im 11. Jahrhundert seinen Anfang nahm, später aber nur noch im „Südwesten“ überlebte, wurde die Fürsorge von einer ganzen Menschengruppe wahrgenommen. In den ukrainischen Gebieten bildeten im 16. Jahrhundert die Bruderschaften jene Vereinigungen, welche das Patronatsrecht ausübten.⁵⁸

Da bestimmte historische Bedingungen die Verbreitung des gemeinschaftlichen Patronatsrechts begünstigten, die in dieser Form nur auf die polnisch beherrschten ukrainischen Gebiete zutrafen, verstärkte sich in den Erinnerungsdiskursen einmal mehr das Gefühl, einen in der ganzen Region einzigartigen Weg gegangen zu sein, der „in untrennbarem Zusammenhang mit dem Leben des süd-russischen Volkes“ stand.

„Im süd-westlichen Rußland“, so ein podolischer Autor 1869, „hatte das Patronatsrecht seine innere Grundlage in der Tiefe des Volkscharakters, im politischen und gesellschaftlichen Aufbau des Volkslebens und besonders in der Stellung der orthodoxen

58 Ausführlicher zu der hier sehr vereinfachten Darstellung PAVEL SAVLUČYNSKIJ O ktitorstve ili patronatstve v vostočnoj pravoslavnoj cerkvi v svjazi s voprosom o dvorjanskich gerbach, vstreča-juščichsja v nekotorych chramach Podol'skoj gubernii [Zum Kirchenvorsteheramt oder Patronatswesen in der Östlichen Orthodoxen Kirche im Zusammenhang mit der Frage der Adelswappen, die in einigen Kirchen des Podolischen Gouvernements anzutreffen sind]. In: PodEV 1892, Nr. 27/28, 490-500; Nr. 29, 533-539; hier Nr. 27/28, 494ff; Anonymer Autor: Pravo Patronatstva v Jugo Zapadnoj Rossii v XVI veke [Das Recht des Patronats im Süd-Westlichen Rußland im 16. Jahrhundert]. In: PodEV 1869, Nr. 15, 641-649.

Kirche (...) inmitten eines andersgläubigen Staates. (...) In diesem Umstand liegt die Quelle der Armut für die orthodoxe Kirche, in ihm liegt zugleich der Grund der inneren Kraft des Patronatsrechts. Ging es der Kirche gut, lebte auch die Gesellschaft im Glück; litt die Kirche, litten auch die Interessen der Gesellschaft. Dies hing damit zusammen, daß der lateinisch-polnische Staat, der unter dem Einfluß der lateinisch-polnischen Kirchenhierarchie handelte, daran dachte, die staatliche Einheit mittels der Vernichtung der russischen *Narodnost'* und den Sieg des Lateinertums über die Orthodoxen mittels der Polonisierung der Rus' zu erreichen.

Auf diese Weise fielen die Interessen der orthodoxen Kirche mit den persönlichen Interessen der orthodoxen russischen Gesellschaft zusammen. Ihr blieb die Wahl: Entweder sich von ihrem Glauben und der *Narodnost'* loszusagen, sich zu polonisieren und dann all die Früchte polnischer Rechte und Freiheiten zu genießen. Oder fest zu ihrem Glauben und der *Narodnost'* zu stehen und unter dem Zeichen der Orthodoxie ihre Rechte und Privilegien zu schützen.⁵⁹

Dieser Auszug ist aus drei Gründen bedeutsam. Zum einen wird die Form des Patronatsrechts, wie es sie nur bei der ukrainischsprachigen Bevölkerung der frühen Neuzeit gegeben hatte, mit dem Charakter des ukrainischen Volkes verknüpft und damit der oben bereits beschriebene Mythos vom demokratischen Volk aufgenommen.⁶⁰ Denn im Gegensatz zum persönlichen Patronatsrecht im Westen bestimmte bei den „Kleinrussen“ gleichberechtigt die ganze Gemeinschaft über Los und Schicksal ihres Gemeindelebens. Zum zweiten malte die Darstellung des historischen Scheidewegs, entweder zum Feind überzulaufen oder für den eigenen Glauben zu kämpfen und zu leiden, das Bild des Märtyrerloses an die Wand. Diese bei nahezu jedem Anlaß tradierte Sichtweise stilisierte die frühneuzeitliche Vergangenheit der orthodoxen Ukrainer zu einer einzigartigen Erfahrung, die den Hauptbezugspunkt des täglichen wie in die Zukunft projizierten Zusammenhalts bilden sollte.

Zum dritten aber erinnert die eindringlich beschriebene Symbiose des frühneuzeitlichen ukrainischen Volkes (im zeitgenössischen „süd-westlichen Rußland“) mit der orthodoxen Kirche, mithin die Betonung der engen Verknüpfung ethnischer und konfessioneller Zugehörigkeit, an den fast wortgleich geführten Propagandafeldzug der russischen Kirchenleitung in den rechtsufrigen Eparchien seit dem zweiten polnischen Aufstand. Diese Ähnlichkeit der russischen Propaganda mit den ukrainischen Erinnerungs- und Identitätsdiskursen – hier freilich mit Bezug auf die frühe Neuzeit – macht erklärlich, warum die russische Hegemonialpolitik trotz der unterschiedlichen historischen Erfahrungen des „groß- und kleinrussischen“ Volkes auf fruchtbaren Boden fallen konnte. In der Instrumentalisierung der Kongruenz des „klein- wie großrussischen“ Feindbildes – nämlich dem „katholischen Polen“ – lag der unschätzbare Vorteil der russophilen Identitätskonzeption. Aus der Sicht eines Anhängers einer

59 Anonymer Autor, *Pravo Patronatstva*, PodEV 1869, Nr. 15, 645, 648/649.

60 Es braucht hier nicht noch einmal ausdrücklich darauf eingegangen zu werden, daß auch im Rahmen dieser Quelle der Volksbegriff nur im Kontext mit der ukrainischsprachigen Bevölkerung einen Sinn ergibt.

exklusiv-ukrainischen Identität konnte man es daher fatal nennen, daß die Kongruenz des gemeinsamen Feindbildes vom polnischen Katholiken auf die breite Masse der Geistlichen und auf die orthodoxe Bevölkerung insgesamt mindestens so stark, wenn nicht stärker wirkte als die beschwörende Erinnerung an die ‚heroisch‘ und ‚eigenständig‘ durchlebten schweren Zeiten.

Gleichzeitig spielten aber auch Geschichtsdiskurse eine Rolle, welche die *trennenden* Momente in der Vergangenheit von „Groß“- und „Kleinrussen“ hervorhoben. In diese Richtung wies der anti-russische Erinnerungsort „1686“. Rund dreißig Jahre vor diesem Datum lag die politische Inkorporierung des Hetmanats bzw. der linksufrigen Ukraine in das Moskauer Reich gemäß dem Abkommen von Perejaslav (1654). Die orthodoxe Kirche in diesem Territorium hatte damals trotz des politischen Wechsels auf weltlicher Ebene noch weiterhin zum Patriarchat von Konstantinopel gehört. Durch diplomatischen Druck Moskaus gelang es aber den Russophilen, Gedeon Svjatopolk Četvertinskij zum neuen Kiever Metropoliten wählen zu lassen. Nach dem Wahlakt von 1686 überraschte er die ukrainische Geistlichkeit mit der Ankündigung, er werde den Akt der Weihe vom Moskauer Patriarchen entgegennehmen und folglich seine Kirche in dessen Amtsgewalt überführen. Die Ankündigung führte zu erheblichem Protest unter den höheren Kiever Geistlichen, die weiter dem fernen Konstantinopel und auf keinen Fall Moskau unterstehen wollten. An diese Ereignisse, vor allem aber an den Zusammenschluß der höheren Kiever Geistlichkeit und die Abfassung ihrer gegen Moskau gerichteten Protestnote erinnerte ein Artikel in den Kiever Eparchienachrichten im gärenden Jahr 1904.⁶¹

Dieser Zeitpunkt für den Abdruck des Artikels war kaum ein Zufall. Zwar gab es keine ausgesprochenen Loslösungsforderungen ukrainischer Geistlicher von der Russisch-Orthodoxen Kirche, doch schürte die immense Unzufriedenheit in der Bevölkerung auch nationale Gefühle, und die folgende Revolution brachte auch in der Kirche an vielen Orten die Forderung nach Ukrainisierung des religiösen Lebens ans Tageslicht. Eingehend thematisierte der Text die Befürchtungen der ukrainischen geistlichen Elite von 1686 darüber, was sie im Falle des Anschlusses an Moskau alles verlieren könne. Insofern glich der Text einem Sprengsatz.⁶² Das Brisante des Artikels lag darin, daß all diese Befürchtungen sich tatsächlich bewahrheiteten: Der Titel des Metropoliten „Von ganz Rußland“ könne verloren gehen, so hieß es in der Protestno-

61 Anonymer Autor: Iz prošlago Kievskoj eparchii. Protest Malorossijskago duhovenstva protiv podčinenija Kievskoj mitropolii Moskovskomu patriarchu [Aus der Vergangenheit der Kiever Eparchie. Der Protest der Kleinrußländischen Geistlichkeit gegen die Unterordnung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat]. In: KEV 1904, Nr. 9, 201-204.

62 In den kirchlichen Reformdiskussionen von 1905/06 lebte die Idee wieder auf, im „Südwesten“ erneut eine eigene Metropole einzurichten und die Bischöfe aus der lokalen Geistlichkeit zu rekrutieren. Der Gedanke wurde in russischen Kreisen jedoch rasch wieder mit dem Hinweis verworfen, daß die Einrichtung einer solchen Metropole als Zeichen bevorstehender politischer Autonomie gedeutet werden könne und ein Zusammengehen ukrainischer Nationalisten mit lokalen Geistlichen eine zu große Gefahr darstelle. JAMES W. CUNNINGHAM A Vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905-1906. New York 1981, 247.

te der ukrainischen Würdenträger von 1686, weiter werde man das Appellationsrecht geistlicher Personen in gerichtlichen Fragen von Kiev an den Moskauer Patriarchen abtreten müssen; das Recht auf eine eigenständige Druckerei werde verloren gehen und es drohe, daß der Kiever Metropolit trotz seiner historisch hohen Würde den anderen Bischöfen in allem gleichgestellt werde. Letzteres bedeute vor allem, daß er aufhören würde, ein gewählter Metropolit zu sein; denn das Wahlprinzip existierte in Moskau zu diesem Zeitpunkt schon lange nicht mehr.

Mit diesem letzten Punkt traf der Beitrag von 1904 den Nerv der Zeit. Die Wiedereinführung des Wahlprinzips auf verschiedenen kirchlichen Ebenen beherrschte sämtliche kirchlichen Reformdiskussionen der Revolutionszeit, wie es im Zusammenhang mit dem Mythos vom demokratischen Volk bereits dargelegt wurde. Die Erinnerung daran, daß nicht nur die Dorfpfarrer oder die Dechanten, sondern gar der Kiever Metropolit aus den eigenen Reihen gewählt worden war, mußte vorhandene Antipathien gegen die strikt hierarchisch und zentralistisch organisierte russisch-orthodoxe Kirchenführung verstärken bzw. neu entfachen.

Beide hier ausgewählten Erinnerungsorte, sowohl die Preisung des gemeinschaftlichen Patronatsrechts in der frühen Neuzeit als auch die Protestnote der ukrainischen Geistlichkeit gegen die Inkorporation der Kiever Metropolie in den Jurisdiktionsbereich des Moskauer Patriarchats, bargen zwar Stoff für sehr konkrete politische Forderungen der Autoren; diese wurden aber innerhalb der dargelegten Diskurse – sei es aus Vorsicht, sei es aus mangelndem tagespolitischen Interesse – nicht ausdrücklich erhoben.

3. Die Eigenständigkeit in der Zukunft

Der dritte Bestandteil des Mythos von der Eigenständigkeit eines ukrainischen Volkes betraf den Blick in die Zukunft. Er läßt sich aus denjenigen Beiträgen der Kirchenzeitschriften herauslesen, in denen aus dem Bewußtsein einer eigenständigen Identität und einer eigenständigen Geschichte mehr oder weniger konkrete politische Forderungen für die Zukunft abgeleitet wurden. Die Autoren dieser Artikel zielten dabei auf stärkere Abgrenzung gegenüber *beiden* hegemonialen Nachbarn und deren national-konfessionelle Ausprägungen, also sowohl gegenüber dem polnisch-katholischen als auch gegenüber dem russisch-orthodoxen Einfluß.

Abgrenzungsversuche gegenüber den Polen

Entsprechend der Dominanz der Abgrenzungsversuche gegen Westen werden als erstes die Forderungen thematisiert, die zum Ziel hatten, das orthodoxe Kirchenleben in den ukrainischen Eparchien gegenüber der polnisch-katholischen Zivilisation stärker zu behaupten. Dieser Wunsch spiegelte sich vor allem im Aufruf zur ‚Sittenreinigung‘ wider. Zahlreiche Bräuche der orthodoxen Bevölkerung und hier besonders in der rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine, hatten infolge der langen Zeit polnischer Herr-

schaft und der Koexistenz mit der Unierten Kirche Elemente in sich aufgenommen, die der katholischen Religionskultur zueigen waren. Diese ‚Fremdbeeinflussung‘ oder, modern gesprochen, dieser Kulturtransfer hatte das Brauchtum der einfachen orthodoxen Bevölkerung zwar verändert. Doch die ursprünglich neuen Elemente waren längst derart integriert worden, daß die ukrainischsprachige ländliche Bevölkerung sie zum Eigenen zählte und sie auch nach der Inkorporation in das Rußländische Reich von Generation zu Generation tradierte.⁶³ Im Zuge der Nationalisierung der Religion gerieten jedoch selbst harmlos erscheinende Volkssitten und Bräuche ins Visier derer, die den Ausgang des ‚Kampfes‘ der Konfessionen in den ethnisch gemischt besiedelten Gebieten der Dnjepr-Ukraine mit der nationalen Identität verknüpften.

„Die Polen“, so schrieb ein podolischer Autor 1868, „begründen ihre wüsten Ansprüche auf unser russisches Gebiet damit, daß dieses Gebiet polnisch sei. Als Bestätigung dieses Anspruchs (...) verweisen sie auf die Spuren der Polonisierung und Katholisierung unseres Gebiets und unter anderem auf die Feiertagsbräuche des Volkes, bei denen nach ihrer Meinung offensichtliche Spuren des Katholizismus und der Union sichtbar seien, in welcher sich unser Volk damals befunden habe. Sie sagen: ‚Hört diesen Volksliedern zu – und Ihr werdet Euch in der Liebe des Volkes zu den Polen und in ihrem Wunsch, sie nachzuahmen und polnisch zu erscheinen, überzeugen können.‘ (...)

Uns ist bekannt, daß die Volkssitten und Bräuche in einem engen Zusammenhang mit der seelischen Verfassung und der Erziehung des Volkes stehen. Nichts beeinflusst derart die Ausrichtung des Lebensgefühl des Volkes und die Erziehung wie tief im Volk verwurzelte Sitten und Gewohnheiten.“⁶⁴

Damit wurden sämtliche Feiertagsbräuche des „einfachen orthodoxen Volkes“ unter einem nationalen Blickwinkel geprüft. Neben vielen heidnischen Elementen wurde mit Bestürzung wahrgenommen, daß es

63 Zur ‚Fremdbeeinflussung‘ gehörten auch Elemente, die weniger dem katholischen Milieu als vielmehr allgemein west- und mitteleuropäischen Traditionen entstammten wie die Sitte, Adelswappen an Kirchen anzubringen. Dies war auch bei ehemals unierten, später orthodoxen Kirchen erfolgt. In eindringlichen Appellen drangen Geistliche 1892 in ihren Beiträgen für die Kirchenzeitschriften darauf, diese Wappen abzunehmen, um die eigene Identität zu wahren und etwaigen polnisch-kulturellen oder gar territorialen Ansprüchen jede Stütze zu nehmen. PAVEL SAVLUČYNSKIJ O ktitorstve ili patronatstve v Vostočnoj praovslavnoj cerkvi v svjazi s voprosom o dvorjanskich gerbach, vstrečajuščichsja v nekotorych chramach Podol'skoj gubernii [Zum Kirchenvorsteheramt oder Patronatswesen in der Östlichen Orthodoxen Kirche im Zusammenhang mit der Frage der Adelswappen, die in einigen Kirchen des Podolischen Gouvernements anzutreffen sind]. In: PodEV 1892, Nr. 27/28, 490-500; Nr. 29, 533-539; Erzpriester N. BUNIN K voprosu ob umestnosti famil'nych gerbov na pravoslavnych chramach voobščje i na takovyh v jugo-zapadnom krae v osobennosti [Zur Frage der Angebrachtheit von Familienwappen an orthodoxen Kirchen allgemein und solchen im südwestlichen Gebiet im besonderen]. In: PodEV 1892, Nr. 30, 554-565.

64 A.K. O prostonarodnych prazdníčnych obyčajach – Koljade i Gaivka v Kamenckom, Proskurovskom i Uščickom Uezdach Podol'skoj Gubernii [Über die Feiertagsbräuche des einfachen Volkes – *Koljada* und *Gaivka* in dem Kamenec'er, Proskurer und Uščicker Bezirk des Podolischen Gouvernements]. In: PodEV 1868, Nr. 11, 337-346, hier 345.

„den die orthodoxe Kirche und russische *Narodnost*’ ewig hassenden Polen (...) gelang, einfachen Feiertagsbräuchen ihr lateinisch-polnisches Kolorit zu verleihen und auf diese Weise aus ihnen eine Waffe und ein Mittel ihrer hinterhältigen Bemühungen zu machen. Die verschiedenen Reste der lateinisch-polnischen Herrschaft und vor allem der jammervollen Union kann man an den verschiedenen Örtlichkeiten des süd-westlichen Rußlands antreffen. Eine besonders böswillige Verdrehung der feiertäglichen Volksbräuche vollzog sich vor allem in drei podolischen Bezirken (...), weil dort die Stütze des Katholizismus, des Jesuitismus und der Union am stärksten war.“⁶⁵

Die Sprache spiegelt deutlich das nationalistische und damit konfrontative Denken wider. Feiertagsbräuche waren zu „Waffen“ geworden und „böswillig verdreht“. Diese Wahrnehmung beinhaltet bereits das Gegenprogramm: Den Gemeindepriestern, den „Pastoren und Führern des [ukrainischen] Volkes“, oblag die Richtigstellung der Rituale, es war an ihnen, sich „um die Reinheit der Volkssitten und Bräuche zu kümmern“. Damit erhoben sich nun auch aus der Region heraus die Stimmen – in diesem Fall Podoliens –, die dem Klerus eine immense nationale Bedeutung zuerkannten: Die Geistlichkeit wurde zum nationalen Sittenwächter.

Interessant ist an der Aufgabenzuweisung zweierlei. Zum einen kam sie in diesem Fall nicht aus St. Petersburg. Es gab keine Anweisungen von oben, wonach dieses und jenes verändert werden müsse. Vielmehr machen die Beiträge in den Kirchenzeitschriften deutlich, daß hier innerhalb der regionalen geistlichen Kreise ein Bedürfnis entstanden war, gegen polnisch-katholische Einflüsse vorzugehen.⁶⁶ Ein wichtiges Motiv wird dabei das Verlangen gewesen sein, russische Vorwürfe zu entkräften, das orthodoxe Kirchenleben in den ukrainischen Gebieten sei unrein und von Katholischem oder von Unionsresten ‚durchsetzt‘. Zudem hatte die zunehmende Nationalisierung der Gesellschaft längst auch die orthodoxen Kreise in der Dnjepr-Ukraine erfaßt und sie dazu veranlaßt, das Eigene in den Vordergrund zu stellen und sich gegenüber allem Fremden stärker abzugrenzen. Der tiefere Grund wird freilich in der elementaren Angst der orthodoxen ukrainischsprachigen Geistlichkeit gelegen haben, den als Kern ihrer Identität wahrgenommenen Glauben möglicherweise den eines Tages doch erfolgreich durchgeführten ‚polnisch-katholischen Angriffen‘ wieder opfern zu müssen.

Der zweite interessante Aspekt der Aufforderung an die Geistlichkeit, als nationale Sittenwächter zu agieren, betrifft erneut die Frage, ‚wohin‘ nationalisiert werden sollte. Es stand fest, wovon man sich zu trennen hatte – von polnisch-katholischen Einflüssen. Demgegenüber blieb der positive Auftrag unklar bzw. bedarf hier einer Entschlüsselung. Der Autor des bereits zitierten Textausschnitts zur ‚Sittenreinigung‘

65 Ders., O prostonarodnych prazdničnych obyčajach, PodEV 1868, Nr. 11, 337.

66 Diese Einschätzung stützen eine Reihe von Beiträgen, darunter auch die differenzierte Betrachtung eines auf ukrainische Eigenständigkeit bedachten Autors zum Thema eigener und fremder Bräuche in der Kiever Region. Nur die nicht originär ukrainischen Traditionen wurden negativ bewertet – eine Sicht, die schwerlich vom Heiligen Synod geteilt worden wäre. Priester N. JANOVSĀIK Čužoe i naše rodnoe, KEV 1910, Nr. 21, 709-713, hier 711.

schrieb an anderer Stelle seines Artikels davon, daß die Sittenreinigung zum vollständigen Erfolg der *obrusenie* notwendig sei. So wie man unter *ruszkaja narodnost'* zunächst an die russische Nationalität denken konnte, so legte der Begriff *obrusenie* nahe, ihn als „Russifizierung“ zu verstehen und mithin anzunehmen, daß aus Sicht des Autors die russische die anzustrebende Identität gewesen sei. Schaut man den Text jedoch als Ganzes an, so wird offensichtlich, daß mit *ruszkaja narodnost'* und *obrusenie* nicht die russische, sondern die „kleinrussische“ Identität bzw. ihre Stärkung gemeint war. Diese Auslegung wird anhand des folgenden Beispiels plausibel:

Der Autor berichtet in demselben Artikel über einen Priester, der versuchte, die Bevölkerung über den „schädlichen“ (polnischen) Hintergrund ihrer Weihnachtslieder aufzuklären. Daraufhin sei am nächsten Tag immerzu nur noch ein einziges Weihnachtslied auf den Straßen erklingen, „da sie“ – und nun kommt der entscheidende Teil – „keine weiteren *kleinrussischen* Lieder kannten“. ⁶⁷ Auch weiter unten wird mit Freude festgestellt, daß glücklicherweise alle Lieder, die zum Bestand der *Gaivka* gehörten, also zum Kanon der Frühlings- und Osterlieder, einen „rein kleinrussischen Charakter“ hätten und daher keiner Veränderung bedürften.

Auf diese Weise wird deutlich, daß die Sittenreinigung als ein Vorgang zur Stärkung der *ukrainischen* Identität gedacht war. An die Stelle polnischer Einflüsse sollte die „kleinrussische“ Reinheit treten. Dies galt offenbar als so selbstverständlich, daß es der Autor auch gar nicht für nötig hielt, Begriffe wie *obrusenie* und *ruszkaja narodnost'* diesbezüglich näher zu erläutern bzw. zu spezifizieren. Vielmehr wird die weiter oben aufgestellte These erneut bestätigt: Der polnisch-ostslavische Gegensatz überlagerte alles andere so weit, daß die Unterschiede zwischen einer „groß“- und einer „kleinrussischen“ Kultur und diesbezüglicher Bezeichnungen an diesen Stellen begrifflich zurückgestellt wurden, auch wenn im Konkreten wie selbstverständlich immer an die ukrainischen Sitten und Bräuche gedacht wurde. Damit ließe sich eine Parallele zum österreichischen Ostgalizien ziehen, wo die Russophilen ihren Gegensatz zu den Ukrainophilen dadurch schärfen, daß sie vorgaben, nach „Rußland“ und zur „russisch orthodoxen Kultur“ hinzustreben, in Wahrheit aber fast nur an die Dnjepr-Ukraine dachten. ⁶⁸ Derartige Beobachtungen verdeutlichen trotz aller kulturgeschichtlichen Zweifel an der Erkenntnisfähigkeit des Historikers einmal mehr das hermeneutische Gebot, Begriffe nicht aus unserem heutigen Verständnis, sondern – soweit irgend möglich – aus ihrem zeitgebundenen Zusammenhang heraus zu lesen und zu interpretieren.

Abgrenzungsversuche gegenüber Rußland

Die bislang thematisierten Abgrenzungsversuche richteten sich gegen polnisch-katholische Einflüsse. Es gab jedoch nicht weniger mahnende Stimmen, die auf Ab-

⁶⁷ A. K. O prostonarodnych prazdničnych obyčajach, PodEV 1868, Nr. 11, 341, hier kursiv von R.V.

⁶⁸ ANNA VERONIKA WENDLAND Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland, 1848-1915. Wien 2001, 573.

grenzung gegenüber („groß“-) russisch-orthodoxen Einflüssen drangen. Die Reaktionen in den ukrainischen Eparchien auf den weiter oben bereits erwähnten Vorschlag eines Russen, die angeblich noch weitgehend polnisch und unierte geprägten „kleinrussischen“ Geistlichen nach Zentralrußland auszusiedeln und durch „Großrussen“ zu ersetzen, zeugten beispielsweise von einem ausgeprägten Willen, das Kirchenleben auf ukrainische Weise zu gestalten. Die Kiever Eparchienachrichten druckten eine beißende Antwort auf den Vorschlag des Russen ab. Darin wurde festgestellt, daß „nur Leute, die in kirchlichen Fragen wenig gebildet seien“, glaubten, daß die Verschiedenheit des Kirchenlebens zwischen den „groß“- und den „kleinrussischen“ Eparchien in den Überbleibseln der Union begründet lägen. In Wahrheit sei die Verschiedenheit eine Folge der unterschiedlichen historischen Entwicklungen, die der Süden und Norden genommen hätten. Die Kirche im Süden habe sich bei der Ausübung ihrer orthodoxen Bräuche von der alten Überlieferung und der Satzung der Kirche leiten lassen, weshalb die Geistlichkeit im „Südwesten“ ihr Kirchenleben nicht auf unierte, sondern auf „kleinrussische“ Weise gestaltete. Darüber hinaus merkte die Redaktion der Kiever Eparchienachrichten lakonisch an, „daß die orthodoxen Bräuche vom Süden in den Nordosten Rußlands gekommen sind, und nicht umgekehrt.“⁶⁹

Diese Bemerkung kam einer schallenden Ohrfeige gleich. Sie erinnerte nicht nur daran, daß die Christianisierung der Rus' vom Süden her erfolgt war und der Nordosten erst später davon profitierte, sondern verwies zwischen den Zeilen und im Zusammenhang mit den darauf folgenden Sätzen vor allem darauf hin, daß man in der Dnjepr-Ukraine durch die weit längere Anbindung an Konstantinopel den orthodoxen Traditionen treu geblieben, im Moskauer Reich hingegen vom rechten Pfad abgekommen sei. Diese Argumentation durchzog wie ein roter Faden die auf Eigenständigkeit bedachten ukrainophilen Diskurse. Die Verschiedenheit des „klein-“ und des „großrussischen“ Kirchenlebens wurde keineswegs bestritten. Doch erfuhr dieser Unterschied im Gegensatz zur russischen Wahrnehmung eine positive Bewertung. Ein anonymes podolischer Priester nahm kein Blatt vor den Mund, als er 1862 die historisch bedingte, besonders tiefe Bindung des „süd-russischen Volkes“ an die Orthodoxie im Gegensatz zum religiösen Verständnis der „Großrussen“ beschwor:

„Und wenn das Volk [*narod*] der nördlichen Rus' sich mehr an das Kirchenäußere bindet, die Form verehrt, sie heiligt, und wenn es seinen Kampf gegen ihm sich entgegennestellende Grundsätze mit einem sinnlosen und schweren Schisma beendet, so bemüht sich das Volk [*narod*] der südlichen Rus', im Kampf gegen den polnischen Katholizismus durch das Leben selbst sich den *inneren* Sinn der Orthodoxie zu erschließen, den *Geist* der Form zu verstehen; und daher trägt sein Kampf selbst in sich einen zutiefst poetischen Charakter.“⁷⁰

69 Anonymer Autor: Vopros o mestnom duchovenstve. In: KEV 1868, Nr. 22, 845-858, 854.

70 Anonymer Autor (Priester): Naš prostoj narod v svoich otnošenijach k pastyram cerkva [Unser einfaches Volk in seinen Beziehungen zu den Priestern der Kirche]. In: PodEV 1862, Nr. 18, 576-589, hier 585. Kursiv von R.V.

Wieder war es die Erfahrung des Kampfes gegen den polnischen Katholizismus, der hier als konstitutiv, aber auch entschieden positiv für die Beschreibung der ukrainischen Identität herangezogen wurde. Daraus habe das „süd-russische Volk“ seine Besonderheiten im Charakter entwickelt, die „man bei weitem nicht im Volk der nördlichen Rus' findet“. Die Anspielung auf das „sinnlose und schwere Schisma“ beim Volk der „nördlichen Rus'“ entbehrte freilich nicht einer gewissen Ironie. Schließlich war es gerade der Versuch der Russisch-Orthodoxen Kirche unter Patriarch Nikon gewesen, die damalige Inkorporation des Hetmanats in das Rußländische Reich auch auf religiöser Ebene zum Erfolg zu führen, welcher zum *Raskol*, zur Abspaltung der Altgläubigen führte.⁷¹

Eine weitere Kritik des Autors gilt der konstatierten Entfremdung der ukrainischen Geistlichkeit von ihrem Kirchenvolk. „Niemand findet jetzt in unserer Geistlichkeit noch viel von dem, was sie im 17., 18. und vielleicht Anfang des 19. Jahrhunderts ausgezeichnet hatte.“ Daraus folgt für den Priester, daß man sich wieder auf die alten Kräfte rückbesinnen müsse, um seiner Aufgabe gerecht zu werden, ja, daß das ukrainische Erbe der örtlichen Geistlichkeit gar eine besondere Mahnung und Mission mit auf den Weg gebe:

„Wenn es unserem Volk (...) unter bestimmten historischen Bedingungen gelang, (...) den Geist und Charakter der orthodoxen Kirche zu verstehen, dann bedeutet das, daß es für uns weit leichter ist als für Pastoren eines anderen Gebiets, das von uns erzogene Volk von verschiedenen krankhaften Auswüchsen zu befreien und von jenem Mißtrauen, daß in seinen Beziehungen zu einigen Sakramenten und kirchlichen Bräuchen zu spüren ist.“

Der Kontext macht deutlich, daß unter „unserem Volk“ nur das ukrainische Volk gemeint sein konnte, welches sich – wie im Zitat zuvor erwähnt – durch seine Kampferfahrung gegen den Katholizismus den „inneren Sinn der Orthodoxie“ erschlossen hatte. Dieser Vorzug gegenüber den Russen ist gemeint, wenn die Rede davon ist, daß es „für uns“ (Ukrainer) leichter ist, die Entfremdung des Kirchenvolks von der orthodoxen Kirche zu überwinden. Auch hier findet sich eine Spitze gegen jene Stimmen aus Rußland, die die „kleinrussische“ Geistlichkeit durch „Großrussen“ hatten ersetzen lassen wollen.⁷² Es mischt sich mithin der Stolz auf die eigene Geschichte mit einer Abwehr russischer Einflüsse. Die entstandene Kluft zum Kirchenvolk soll mit einer Rückbesinnung auf die *eigenen* Kräfte überwunden werden. Der Autor spricht es zwar nicht direkt aus, aber die von ihm im weiteren Text erhobenen Forderungen an die Pastoren, sich in das Volksleben „mit seinen Besonderheiten“ zu vertiefen, legt die Auslegung nahe, daß er sich eine stärkere Berücksichtigung der ukrainischen Sprache und ukrainischer Gepflogenheiten wünschte. Zugespitzt könnte man zwischen den Zeilen das Verlangen nach einer Re-Ukrainisierung herauslesen, nach einer Rücknah-

71 JULIA OSWALT Nikonsche Reformen. In: Hans-Joachim Torke (Hg.): Lexikon der Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution. München 1985, 257-258.

72 Näheres siehe in Kap. II.1.d.

me der Russifizierung, wie sie in der rechtsufrigen Ukraine seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts massiv eingesetzt hatte. Die Quellenbegriffe für sich genommen geben eine solche Interpretation freilich noch nicht her.

Nach der Revolution von 1905/06 und im Aufschwung nationaler Gefühle konnte die Sprache direkter, die Forderung nach Abgrenzung und größerer Eigenständigkeit gegenüber Rußland deutlicher werden. In einem Vortrag von 1907 vor der „Podolischen Kirchlichen Historisch-Archäologischen Gesellschaft“, den die örtlichen Kirchennachrichten abdruckten, ließ sich Erzpriester Ėvtym Sicyns'kyj über die Kirchenarchitektur in „Kleinrußland, oder, wie man jetzt häufiger sagt, in der Ukraine“ aus. Inmitten der gegenwärtig debattierten Fragen zur Nationalität und zur nationalen Selbstbestimmung sieht er in der Ukraine das Bestreben, „das vergangene Leben zu studieren, die vergessenen besten Lebensformen wiederauferstehen zu lassen.“ Mit Blick auf die Entwicklung der Kirchenarchitektur vollzieht er genau denselben Gedankengang, die sein Amtsbruder viele Jahrzehnte vor ihm mit Blick auf das gesamte Kirchenleben in der Ukraine vollzogen hatte. Vor dem 19. Jahrhundert habe sich demnach eine ganz und gar eigenständige „süd-russische“ Kirchenarchitektur entwickelt, besonders in Abgrenzung zum Norden:

„Die nord-russische Holzarchitektur mit ihren Dächern und Verzierungen strebt mehr zur malerischen Dekoration als zur organischen Geschlossenheit; hier hat jeder Teil eine eigenständige Bedeutung, einen individuellen Charakter und kann leicht weggelassen werden. Die südrussische Architektur ist weniger malerisch, muß aber in ideeller Hinsicht höher als die nördliche gestellt werden. Das Bestreben nach oben, das Gefühl des starken Wunsches, zum Himmel zu gelangen, wurde zum grundlegenden führenden Gedanken der südrussischen Baukunst. (...)“

Hingegen haben die aus Nordrußland stammenden hohen Glockentürme keine besonders hohe Idee; wenn der Glockenturm zum Hauptteil der Kirche gemacht wird, dann folgt daraus, daß hier die Hauptsache nicht das Gebet, sondern der Metallklang ist, der über den Köpfen der Betenden erschallt.“⁷³

Wieder wird hier Russen nachgesagt, weniger innerlich und mehr auf Äußerlichkeiten bedacht zu sein, wieder heißt es von den Ukrainern, dem Geist der Orthodoxie weitaus tiefer verbunden und ihm treuer geblieben zu sein. Und wie schon zuvor wird auch hier die Wende zum 19. Jahrhundert auf das Schärfste angeprangert. Nach dieser Zeitenwende seien Kirchen nur noch „schablonenhaft“ gebaut worden und diese Vorgabe habe aus Rußland gestammt. Sicyns'kyj schließt sich dem Ausspruch des bekannten zeitgenössischen Architekten Karpovič an: „Die gegenwärtige Architektur übertrifft mit ihrer Häßlichkeit das Schlechteste, was vom Volk im 18. Jahrhundert gebaut worden war.“ Die gute ukrainische Bauweise des 18. Jahrhunderts hingegen stamme aus den Gegenden, „wo auch die Volkslegenden und die tief melodischen kleinrussischen Lieder entstanden sind – im abgelegenen Dorf, auf der grünen Wiese.“⁷⁴

73 Erzpriester E. SICYNS'KYJ Južno-russkoe cerkovnoe zodčestvo [Die süd-russische Kirchenarchitektur]. In: PravPod Nr. 7-8, 25.2.1907, 153-176, hier 168.

74 Ebd., 162.

Plakativer hätte die Gegenüberstellung ukrainischer und russischer Architektur kaum ausfallen können: Während die russische Bauweise als schablonenhaft, geistlos und damit ohne inneren Wert beschrieben wird, wird die ukrainische Architektur in einer romantischen Einheit mit der Natur und der ukrainischen Volksmusik betrachtet, ihr zudem eine weitaus tiefere Verbundenheit mit dem Geist der Orthodoxie nachgesagt. Sicyns'kyj scheute sich nicht mehr, die von seinem Vorgänger vor vielen Jahren nur angedeuteten Forderungen deutlich auszusprechen. Wenn auch begrifflich zurückhaltender forderte er doch sinngemäß die sofortige De-Russifizierung und Re-Ukrainisierung der Kirchenarchitektur: Ab sofort müßten die noch vorhandenen, typisch ukrainischen Kirchen erhalten bleiben, bei Restaurierungen alter Kirchen ihr altes Aussehen bewahrt und nicht nach „schablonenhaften großrussischen Beispielen“ verändert werden, wie es im ausgehenden 19. Jahrhundert überall erfolgt sei. Zum anderen sollten im „südlichen Rußland“ neue Kirchen nach dem alten „süd-russischen Typ“ gebaut werden, „der als Volksstil gelten darf“.

Zu einer Zeit, in der nach jahrzehntelanger Verunglimpfung der ukrainischen Sprache nun die ersten druckfrischen Exemplare der ukrainischen Bibelübersetzung Moračevs'kyjs gerade erscheinen durften, stellte Sicyns'kyj einen Zusammenhang zwischen der russischen Behandlung der ukrainischen Kirchenarchitektur und jener der ukrainischen Sprache her:

„Das alte Baumuster wird als uniert, bäuerlich und unschicklich verachtet. Mit einem Wort, in diesem Fall hat man sich ein solches Verständnis vom süd-russischen Kirchenstil zu eigen gemacht, wie es auch manchmal gegenüber der ukrainischen Sprache gezeigt wird: diese sei unschicklich, bäuerlich, unverständlich und sinnlos.“⁷⁵

Wohl selten zuvor wurde das Projekt von der Großen-Russischen-Nation derart schonungslos dechiffriert wie hier vom podolischen Erzpriester Sicyns'kyj. Die herablassende bis diskriminierende Politik der weltlichen wie kirchlichen St. Petersburger Regierung gegenüber allen Erscheinungen des ukrainischen Lebens bildete einen größeren Zusammenhang, der vor 1905 nur von wenigen Zeitgenossen aus geistlichen Kreisen erkannt, zumindest aber nur von wenigen zuvor ausgesprochen worden war. Dies hing sicherlich nicht nur mit Gründen der Zensur und drohenden Strafen im kirchlichen Milieu zusammen. Zu stark lähmte die Geister die jahrzehntelange Propaganda der Russisch-Orthodoxen Kirche und der Regierung, wonach nur die russische *Narodnost'* zusammen mit der russischen Orthodoxie zu einer vollwertigen nationalen wie konfessionellen Identität führen könne. Das starke soziale und ökonomische Gefälle zwischen der ukrainisch- und russischsprachigen Bevölkerung und die auch in der Dnjepr-Ukraine weitgehend von Russen getragene Urbanisierung, die mit höherer Bildung einherging, taten ihr übriges, um der Masse die russisch-orthodoxe Identität als die zum eigenen Aufstieg notwendige erscheinen zu lassen. Sicyns'kyj bot dieser Weltsicht mit dem zitierten Vortrag, aber auch mit seinem entschiedenen ukrainophi-

75 Ebd., 174.

len Engagement radikaler als alle seine Vorgänger die Stirn:⁷⁶ Der geistliche Ethnograph, der aufgrund seiner immensen Kenntnisse der ukrainischen Geschichte und örtlicher Gegebenheiten vom podolischen Bischof Parfenij in das Komitee zur Edierung der ukrainischen Bibelübersetzung berufen worden war, rief unmißverständlich zur Rückbesinnung auf das Eigene, auf das „Schönere“ auf. Er verband sein Bestreben, den „süd-russischen Kirchentyp wiedererstehen zu lassen“, mit der Hoffnung, „daß diese gute Grundlage auch andere auf jenen Weg führt, der auf die Liebe zur Heimat und auf die Achtung ihrer Besonderheiten verweist.“⁷⁷

dd) *Zusammenfassung*

Hatten die russophilen Erinnerungsdiskurse integrierenden Charakter und versuchten sie bewußt, das kollektive Gedächtnis der ukrainischsprachigen Bevölkerung an das russische anzugleichen bzw. es durch eine geschickte Auswahl an Mythen mit dem kulturellen russischen Gedächtnis zusammenzuführen, so wirkten die in den Erinnerungsdiskursen der Ukrainophilen thematisierten Mythen zum größten Teil spaltend. Ein Teil von ihnen besaß freilich auch einen verbindenden Charakter. Dieser ergab sich aus einem entscheidenden Bestandteil ukrainischer Identität – aus der Abgrenzung vom ‚polnisch-katholischen‘ Erbfeind.⁷⁸ In diesem Feindbild trafen sich ‚Groß-‘ wie ‚Kleinrussen‘. Mehr noch, genau auf diesem Feindbild baute die russische Propaganda in ihrem Bemühen auf, die ukrainischsprachige Bevölkerung für das Projekt der Großen-Russischen-Nation zu gewinnen.⁷⁹ Damit besaß die russische Identitätskonzeption einen unschätzbaren Vorteil im Ringen um die Unentschiedenen: die Kongruenz des ‚klein-‘ wie ‚großrussischen‘ Feindbildes verringerte selbst in den Augen ukrainophiler Geistlicher die Differenz zu den Russen und verdeckte für viele die ‚Gefahr‘, die von der *Hegemonialmacht* Rußland für die ukrainischsprachige Bevölkerung ausging, mit dem bereits thematisierten Mythos von der *Schutzmacht* Rußland.

Doch der vom Umfang her größere Teil der analysierten nationalen Mythen in ukrainophilen geistlichen Diskursen zwischen 1860 und 1917 wirkte im Hinblick auf Rußland trennend. Die Bedeutung dieser Mythen lag darin, daß sie die Bausteine für eine später umfassend entwickelte Konstruktion einer eigenständigen ukrainischen Nation lieferten. Betrachtet man die drei in den Kirchenzeitschriften dominierenden Themen ukrainophiler geistlicher Kreise zusammen, so läßt sich der Mythos von ei-

76 Zur bedeutenden Rolle von Erzpriester Sicyns'kyj innerhalb der ukrainophilen Kreise Podoliens siehe Kap. IV.2.b.aa.

77 Ebd., 176.

78 Der deutsche Leser assoziiert mit dem Begriff ‚Erbfeind‘ gewöhnlich das Bild, welches Deutsche und Franzosen in der Zeit des Nationalismus bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts wechselseitig von sich hatten. Eine assoziative Parallele zwischen den deutsch-französischen und den ukrainisch-polnischen Beziehungen ist hier jedoch durchaus intendiert.

79 Auch das Kosakenthema war von russisch-geistlicher Seite aus mit einer russophilen Lesart belegt worden (siehe Kap. IV.1.a.bb.2.) und wurde mithin der ukrainophilen Geistlichkeit als eigener Geschichtsmythos weitgehend entzogen.

nem orthodox geprägten „ukrainischen Nationalcharakter“ herauslesen. Dieser setzte sich aus drei Eigenschaften zusammen, die dem ukrainischen Volk zugesprochen wurden: ein *gebildetes, demokratisches* und *eigenständiges* Volk zu sein. Alle drei Diskurse fußten auf Erfahrungen und Erwartungen zugleich. Wenn mit Reinhart Koselleck unter „Erfahrung“ eine „gegenwärtige Vergangenheit“ verstanden wird, deren Ereignisse einverleibt worden sind und daher erinnert werden können, so entsprangen die Erwartungen der Ukrainophilen genau dieser ihrer „gegenwärtigen Vergangenheit“.⁸⁰ Die in den Kirchenzeitschriften zu findenden Diskurse suchten die Erfahrungen „des ukrainischen Volkes“ von der Überlagerung durch die jüngste (russische) Vergangenheit zu befreien, aus ihnen ein Selbstbewußtsein für die Gegenwart zu beziehen und eines für die Zukunft zu entwickeln. Sie glichen damit strukturell den Diskursen zahlreicher anderer nicht-dominierender Ethnien bzw. Nationen Ostmitteleuropas, die ebenfalls in enger, identitätsstiftender Bindung zu einer Konfession standen.⁸¹

Der Mythos vom *gebildeten* Volk stellte angesichts der ukrainischen Bildungsmisere im ausgehenden 19. Jahrhundert vor allem einen an der Erfahrung orientierten kollektiven Charakterzug dar. Sein Bezugspunkt waren die ukrainischen Bildungszustände der frühen Neuzeit, als die ukrainischsprachige Bevölkerung derjenigen Rußlands kulturell und geistig weit voraus war. Die Quellen zeigen, daß der Erinnerung an den hohen Bildungsgrad, welchen der Kampf gegen das katholische Polen-Litauen mit sich gebracht hatte, im ukrainischen Identitätsverständnis eine große Bedeutung zukam. Gerade in Abgrenzung zu Rußland, das für den Niedergang des damaligen Bildungswesens in „Kleinrußland“ verantwortlich war, konnte die Erinnerung an die Zeiten verbreiteter Volksbildung in den ukrainischen Gebieten als Mythos vom ‚Goldenen Zeitalter‘ fungieren.⁸² Doch wagten es Geistliche erst nach 1905, diesen Aspekt offensiv zur nationalen Anklage gegenüber Rußland zu nutzen.

Der Mythos, der vom *demokratischen* Volk handelte, spielte dagegen schon sehr viel früher und unmittelbarer eine Rolle im kirchenpolitischen Leben des 19. Jahrhunderts. Dies erklärt sich damit, daß die als typisch „ukrainisch“ empfundenen demokratischen Zustände im Gegensatz zum Topos der Bildung zumindest partiell bis ins ausgehende 19. und beginnende 20. Jahrhundert in ukrainischen Kirchenstrukturen fortexistierten. In den zeitgenössischen Diskussionen um die Wiedereinführung von

80 Zum Begriff des Erfahrungs- und Erwartungshorizonts siehe REINHART KOSELLECK *Vergangene Zukunft*. Zur Semantik geschichtlicher Zeichen. Frankfurt/M. 1989, 354ff.

81 MARTIN SCHULZE WESSEL *Historismus und konkurrierende kirchliche und konfessionelle Geschichtsdeutungen in Ostmittel- und Osteuropa zwischen den Weltkriegen*. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 50 (2002), H. 2, 141-154, hier 146. – Allerdings läßt sich der Fall der Dnjepr-Ukraine in den ostmitteleuropäischen Vergleich von Schulze Wessel nur bedingt integrieren. Während in den anderen Fällen die nicht-dominierenden Nationen auch einer „nicht-dominierenden Konfession“ angehörten, trifft dies für die hier untersuchten ukrainophilen Orthodoxen nicht zu. Dennoch gleichen sich die „Erfahrungsräume“ und „Erwartungshorizonte“. KOSELLECK *Vergangene Zukunft*, 356.

82 Zum Mythos vom ‚Goldenen Zeitalter‘ siehe ANDREW WILSON *Myths of National history in Belarus and Ukraine*. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpflin, George (Hg.): *Myths and Nationhood*. London 1997, S. 182-197, hier 193.

Wahlen auf verschiedenen Ebenen des Kirchenlebens sowie um die Einführung von demokratisch inspirierten Organisationsformen dienten die ukrainischen Verhältnisse des 17. und 18. Jahrhunderts als Vorbild. Durch diese beständige Vergegenwärtigung des als glorreich erinnerten ukrainisch-demokratischen Kirchenlebens in den Reformdiskussionen der Russisch-Orthodoxen Kirche taten sich die Anhänger ukrainophilen Gedankenguts mit liberaldemokratisch eingestellten Geistlichen zusammen. Da sich die Russisch-Orthodoxe Kirche bis 1917 gegenüber Reformforderungen weitgehend verschlossen zeigte, gewann diese Fusion zunehmend an Bedeutung und führte dazu, daß die von russischer Seite nach 1917 gezeigte Reformbereitschaft für viele Ukrainophile bereits zu spät kam.

Die Betonung, ein *eigenständiges* Volk zu sein, und das Bedürfnis, diesen eigentlich banalen und zugleich fundamentalen Anspruch wann immer möglich geltend zu machen, ergab sich aus der Besonderheit, daß die ukrainische Identität von gleich zwei Seiten in Frage gestellt wurde – von den Polen, die von der Wiederauferstehung ihrer *Rzeczpospolita* träumten, sowie von den Russen, die ihr Projekt der Großen-Russischen-Nation auf der Grundlage des Einheitsparadigmas zum Erfolg führen wollten. Die zwei miteinander konkurrierenden Hegemonialansprüche führten auf ukrainophiler geistlicher Seite zu zwei verschiedenen Abgrenzungsdiskursen, die freilich gegenüber Polen weitaus deutlicher ausfielen. Dennoch kam dem Versuch, sich gegenüber Rußland ausgerechnet im kirchlich-religiösen Bereich abzugrenzen, besondere Bedeutung bei – sollte doch gerade aus russischer Sicht die orthodoxe Sakralgemeinschaft als wichtigste Klammer der beiden Völker fungieren.

Die Textanalyse konnte dabei mit Rückgriff auf das *Narod*-Verständnis in der Semantik des Konzepts von der Großen-Russischen-Nation die These untermauern, daß die Verwendung des Begriffspaars *russkaja narodnost'* in den untersuchten Quellen entgegen dem Verständnis auf den ersten Blick nicht als Beleg für ein russisches Nationalgefühl der Autoren herhalten darf. Vielmehr stützen zahlreiche Hinweise den Verdacht, daß die Autoren oftmals zwar „russisch“ schrieben, aber „kleinrussisch“ meinten.

Die Abgrenzungsversuche gegenüber den beiden Hegemonialmächten erfolgten auf *kulturell-ethnischer* Basis, in *Geschichtsdiskursen* sowie in Diskursen, die aus dem Bewußtsein einer eigenständigen ukrainischen Identität politische Forderungen nach einer stärkeren *Eigenständigkeit in der Zukunft* ableiteten. Die Beiträge zur *Ethnographie* besaßen aus zwei Gründen große Bedeutung. Zum einen konnte die Beschäftigung mit den eigenen Sitten und Bräuchen sowohl bei den Landeskundlern selbst als auch bei der Leserschaft das ukrainische Identitätsgefühl stärken und die Kluft zu Rußland dadurch vertiefen, daß die Verschiedenheit der „kleinrussischen“ und der „großrussischen“ Riten betont wurde. Zum anderen errang der kulturell-familiäre Bereich ab Mitte der sechziger Jahre zunehmend politische Bedeutung, weil die Zarenregierung zu immer schärferen Maßnahmen gegenüber Ukrainophilen in der öffentlichen Sphäre griff. Damit blieb es vor allem der vermeintlich nicht-politischen Sphäre überlassen, dem ukrainischen Identitätsgefühl Ausdruck zu geben. Hier wurden ent-

weder lokale und regionale Erinnerungen mit nationalen verwoben, oder das Lokale und Regionale diene als Metapher des Nationalen. Ein anschauliches Beispiel bildeten die (inoffiziellen) Bruderschaften, die bis in das 20. Jahrhundert im ukrainischen Kirchenleben eine wichtige Rolle spielten. Der Hintergrund ihrer frühneuzeitlichen Entstehung zur Verteidigung der ukrainisch-orthodoxen Identität gegenüber der Bedrohung von außen bildete im Zeichen der verstärkten Russifizierungspolitik eine lebendige Erinnerung und Mahnung zur Bewahrung dieser eigenen Identität.

Auch in *Geschichtsdiskursen* dominierte die Betonung der Eigenständigkeit: Der Erinnerungsort des gemeinschaftlichen Patronatsrechts, das nur unter den „einzigartigen Bedingungen“ des ukrainischen Volkscharakters und seiner Lebensumstände sich breit habe entwickeln können, demonstrierte Abwehr in beide Richtungen. Der Erinnerungsort „1686“, die Erinnerung an den Protest der ukrainischen höheren Geistlichkeit gegen die Unterstellung unter das Moskauer Patriarchat, war hingegen eine klar gegen Rußland gerichtete Abgrenzung.

Die *für die Zukunft* formulierten Forderungen nach mehr Eigenständigkeit richteten sich gegen beide Hegemonialmächte und Nachbarn. Da die Volkssitten und Bräuche zu Feiertagen zunehmend im engen Zusammenhang mit der Entscheidung für eine bestimmte Nationalität gesehen wurden, gerieten sie zu „nationalen Waffen“. Die Priester hatten als nationale Sittenwächter auf die „Reinigung“ der Volkssitten von polnisch-katholischen Einflüssen zu achten.

Die Forderung nach mehr *Abgrenzung gegenüber Rußland* ergab sich aus der Analyse, wie die Entfremdung der ukrainischen Geistlichkeit von ihrem Volk zu überwinden sei. So sollte die Rücknahme der Russifizierung des Kirchenlebens seit dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts und die Rückbesinnung auf die „alten, eigenen Kräfte“ wieder zu dem Zustand des alten Vertrauens führen, wie er in „Kleinrußland“ des 17. und 18. Jahrhunderts bestanden habe. Am Beispiel der Kirchenarchitektur wurde dieser Aufruf zur Rückbesinnung auf die ukrainische Identität noch weit deutlicher. Mit einem Vergleich des russischen Auftretens gegenüber der ukrainischen Sprache und gegenüber der ukrainischen Kirchenarchitektur wurde das Projekt der Großen-Russischen-Nation angegriffen und die diesem Projekt folgende Politik als eine Strategie zur Diskriminierung des Ukrainischen erkannt und kritisiert. Die Forderung nach Eigenständigkeit auch im Bereich der Kirchenarchitektur als ein Ausdruck ukrainischer Nationalität intendierte daher die Rücknahme der Russifizierung des 19. Jahrhunderts und die Re-Ukrainisierung der vorhandenen Kirchen bzw. die Neuerrichtung von Kirchen im „ukrainischen“ Stil.

Zusammengenommen demonstrierten die Mythen von den drei vorgestellten kollektiven Eigenschaften, dem gebildeten, demokratischen und eigenständigen Volk, daß es an Beiträgen Geistlicher zur Konstruktion einer ukrainischen Nation nicht mangelte.⁸³ Zugleich zeigte die Kongruenz des Feindbildes von „Klein- und Groß-

83 Ein Problem ist freilich die Frage der Quantität von ukrainophilen Beiträgen in den Kirchenzeitschriften und mithin die Frage, wie repräsentativ die darin zum Ausdruck kommenden ukrainophilen Dis-

russen“, gemeinhin konstitutiv für die Konstruktion und Festigung von Nationalismen, daß die ukrainische Identitätskonzeption trotz seiner dargelegten Stärken einen großen Schwachpunkt gegenüber der russischen Konzeption besaß – ein Schwachpunkt, der auch nach 1917 noch fortwirken sollte.

kurse für die Geistlichkeit der ukrainischen Eparchien überhaupt waren. Die bloße Anzahl der ukrainophilen Beiträge lag bei weitem unter jener russophiler Stimmen. Die Bedingungen einer stark eingeschränkten Öffentlichkeit lassen es jedoch nicht zu, allein die Beitragsanzahl als Grundlage für ein Urteil heranzuziehen. Vielmehr bedarf es dafür eines ergänzenden Blicks auf die Art und das Ausmaß der Aktivitäten ukrainophiler geistlicher Kreise, wie er in Teil III.2.b. erfolgt.

b) Politisch-kulturelle Ausdrucksformen der ukrainischen Identitätskonzeption

Um die ukrainische Identitätskonzeption massenwirksam zu vermitteln und um ein Kontaktnetz zwischen den Geistlichen aufzubauen, bedurfte es kommunikativer Spielräume. Wie die Analyse der ukrainophilen Erinnerungsdiskurse bereits zeigte, waren diesen Spielräumen im ausgehenden Zarenreich enge Grenzen gesetzt. Im Gegensatz zum russophilen Klerus hatten es die ukrainophilen Geistlichen, die nicht mit den Positionen von Regierung und oberster Kirchenleitung konform gingen, ungleich schwerer, sich ihrer nationalen Identität zu vergewissern, ihr politisch Ausdruck zu verleihen bzw. andere dazu zu bewegen, diese Identität für sich anzunehmen. Während der russophile Flügel der Geistlichkeit sich ohne weiteres innerhalb der *Sojuz russkogo naroda* („Union des Russischen Volkes“) engagieren konnte, ja zum Teil geradezu dazu gezwungen wurde, und im Vorfeld der Duma-Wahlen viel Rückenwind aus St. Petersburg sowie von den örtlichen Behörden erhielt, konnten Ukrainophile sich nur mit großem Geschick und unter beständiger Sorge, belangt zu werden, organisatorisch vernetzen.

Vor diesem Hintergrund gewinnt die in jüngster Zeit formulierte Kritik an dem Phasenmodell des tschechischen Historikers Miroslav Hroch zur Analyse von Nationalbewegungen an Bedeutung.⁸⁴ Hroch hat in seiner grundlegenden Studie zur Nationsbildung der sogenannten „kleinen Völker“ Ostmittel- und Osteuropas zwischen drei Phasen unterschieden, die in der Regel zeitlich gesehen aufeinander gefolgt seien, sich aber auch überlappen konnten.⁸⁵ Demnach gliederte sich die Bildung von Nationalbewegungen wie folgt: Während der ersten Phase, der Phase des Interesses von Gelehrten, studierten aufgeklärte Akademiker die Sprache, Geschichte, Kultur sowie Lebensweise und Territorium einer ethnischen Gruppe. Die Akademiker ließen sich dabei zum einen durch den Wunsch nach Wissen, zum anderen durch einen aufgeklärten Patriotismus, durch Liebe zu ihrem vorgestellten Vaterland und durch Verbundenheit mit ihrer ethnischen Gruppe leiten. In der zweiten Phase, der Phase der nationalen Agitation, bemühten sich Gruppen von Patrioten, andere Mitglieder ihrer (in der Regel nicht-dominanten) Ethnie, davon zu überzeugen, daß *auch sie* Mitglieder einer Nation seien, die einen eigenen Wert und das Recht auf dieselben Attribute wie bisher existierende Nationen habe. In der dritten und letzten Phase drang das Nationalbewußtsein in die Massen ein. Aus der Nationalbewegung, die zunächst nur von einer schmalen Schicht getragen wurde, entwickelte sich eine Massenbewegung.

84 Siehe z.B. SERHY YEKELCHYK Nationalisme ukrainien, bielorusse et slovaque. In: Mellon-Delson, Chantel/ Maslowski, Michael (Hg.): L'Histoire des idées politiques centre-est européennes. Paris 1998, 377-390, bes. 386. Yekelchyk verweist seinerseits bereits auf eine bislang nur mündlich vorgetragene Kritik von Roman Szporluk an Hrochs scharfer Trennung zwischen einer kulturellen und einer politischen Phase. Dazu auch ANDREAS KAPPELER Nationsbildung und Nationalbewegungen im Rußländischen Reich. In: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), 67-90, hier 89.

85 MIROSLAV HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen. Prag 1968.

Die Kritik an diesem Modell betrifft die Auslegung der ersten beiden Phasen – die erste, die vom „gelehrten Interesse“ bestimmt wurde und damit in erster Linie als kulturell geprägte nationale „Erweckungsphase“ in Erscheinung trat, und einer zweiten Phase, in der eine national bewegte Avantgarde sich politisch-nationalen Zielen zuwandte.⁸⁶ Im Falle von national bewegten Akteuren, die mit einer stark eingeschränkten Öffentlichkeit konfrontiert waren, muß diese Sicht modifiziert werden. Wenn einem Staat die uneingeschränkte Öffentlichkeit fehlt, mehr noch, wenn das Staatsleben wie im Falle des ausgehenden Zarenregimes durch eine repressiv-autoritäre Politik bestimmt wird, dann können nationale Aktivitäten, die nach außen hin einen rein kulturellen Charakter zu haben schienen, tatsächlich aber kulturell kodiert und von politischer Intention getragen gewesen sein. Die in der Regel weniger auffälligen kulturellen Themen – im 19. Jahrhundert typischerweise Gegenstand des Interesses von Gelehrten – boten sich in diesem Sinne geradezu an, als verschlüsselte Botschaften und Symbole politisch-nationaler Identitätsentwürfe zu dienen. Im Falle der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine, in der die Muttersprache ab 1876 selbst bei Theateraufführungen verboten war, gewann automatisch jede Sympathiebekundung für das Trägervolk dieser Sprache, für sein Land und seine Geschichte, gleichzeitig eine politische Bedeutung.

Eine Phaseneinteilung der Nationalbewegung, die sich an den Bereichen von Kultur und Politik orientiert, erscheint daher im Gegensatz zur Entwicklung im österreichischen Galizien in der Dnjepr-Ukraine nicht sinnvoll. Vielmehr wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, daß es keinen Übergang von der ersten zur zweiten Phase gab, sondern daß die beiden Phasen grundsätzlich zusammenfielen. Freilich bedeutet dies nicht, daß es nicht auch in der Dnjepr-Ukraine Abstufungen im Organisationsgrad und in der Professionalität, in der Intensität und der politischen Brisanz der nationalen Aktivitäten gegeben hat. Nur besaßen alle diese Aktivitäten, auch wenn sie einen kulturellen Anstrich trugen, einen latent national-politischen Charakter. Die folgende Untersuchung gliedert die Aktivitäten folglich nicht nach Phasen, sondern nach vier Themenkreisen: das landeskundliche Engagement Geistlicher, das Engagement für die verbotene ukrainische Sprache, die Verehrung der nationalen „Ikone“ Taras Ševčenko sowie das Bestreben, die geistlichen Kreise parteipolitisch zu vernetzen.

aa) Die Nation im Lokalen: Die landeskundliche Bewegung

Wenn es um die territoriale, ethnische und konfessionelle Verteidigung gegenüber polnischen Ansprüchen und Denkweisen ging, brauchte auch im „Südwesten“ des Rußländischen Reiches kein Blatt vor den Mund genommen zu werden. Ganz im Gegenteil: Das starke landeskundliche Interesse, das gerade in Podolien nicht zufällig

⁸⁶ Es bleibt an dieser Stelle offen, wie Hroch sein Konzept verstanden wissen wollte. In jedem Fall enthielt es die Möglichkeit, in der vorgestellten Weise wahrgenommen zu werden. Die Kritik gilt mithin dieser Wahrnehmung, wie sie häufig in der historiographischen Rezeption des Hroch'schen Modells erfolgte.

zeitgleich mit dem zweiten polnischen Aufstand von 1863 einsetzte, rief in der Eparchialverwaltung und besonders in der Obersten Kirchenleitung ein großes Bedürfnis nach Einmischung hervor, um von der Arbeit der Ethnographen für die Ziele der Großen-Russischen-Nation und der damit verbundenen Abwehr polnischer Ansprüche zu profitieren. Konkret sollten die regionalen Forschungsarbeiten als Waffe im Kampf der orthodoxen Kirche gegen den Katholizismus und andere Religionen eingesetzt sowie die russisch-hegemoniale Politik der Vergangenheit in der rechtsufrigen Ukraine historisch legitimiert werden. Eine günstige Gelegenheit für diese Versuche der Instrumentalisierung boten die im großen Maßstab vorbereiteten und pompös ausgestalteten Feierlichkeiten zum 900. Jubiläum der Wolhynischen Orthodoxen Eparchie (1892), zum 100. Jahrestag der „Wiedervereinigung“ der rechtsufrigen Ukraine mit dem Rußländischen Reich (1893) sowie zur Erinnerung an den 100. Jahrestag der Gründung der Podolischen Orthodoxen Eparchie (1895). Doch trotz aller Anstrengungen sollten die Bemühungen der russischen und russophilen Seite, mit Hilfe des kongruenten Feindbildes auf der lokalen Ebene die Anbindung an Rußland zu vertiefen, ihre Wirkung verfehlen.

Das Konzept der russischen Reichs- wie orthodoxen Kirchenführung ging, wenn überhaupt, nur sehr kurzfristig und vordergründig auf. Tatsächlich überschritt die weitgehend von Geistlichen getragene landeskundliche Bewegung schon bald den von der obersten Kirchenführung vorgesehenen Rahmen. Die Aktionen, die sich aus dem kommunikativen Spielraum ergaben, der eigentlich nur zur „Abwehr des polnischen Feindes“ gedacht war, nutzten die ukrainophilen Seminaristen und Priester mindestens genauso zur Verbreitung und Festigung einer ukrainischen Identität. Als dies der russischen Staats- und Kirchenleitung in den Jahren nach der Revolution von 1905 im ganzen Ausmaß bewußt wurde, konnte die Entwicklung nicht mehr ungeschehen gemacht werden. Die vermeintlich erfolgte Festigung der Anbindung an Rußland wurde von einer Stärkung der ukrainischen Identität auf lokaler Ebene unterhöhlt.

Die Erforschung des Lokalen und Regionalen in all seiner Bandbreite – angefangen von der Natur, der Geographie, von Fauna und Flora über die Geschichte von der Antike bis zur Gegenwart, bis hin zu den Lebensweisen und Eigenheiten der Bewohner, ihrem Charakter und ihren traditionellen Bräuchen – bildete gerade in Zeiten politischer Reaktion ein ideales Betätigungsfeld für Ukrainophile.⁸⁷ So, wie Confino es am Beispiel Württemberg treffend beschreibt, wurde das Lokale auch im Falle

87 Die genannten Themenfelder sind deckungsgleich mit der *Heimat*-Geschichte, wie sie im ausgehenden 19. Jahrhundert in den Regionen des frisch zusammengefügten Deutschen Reiches ausgiebig betrieben wurde. Auch hier diente sie als Klammer und vermittelndes Konzept zwischen dem Lokalen und Nationalen. Vgl. ALON CONFINO *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918.* Chapel Hill u. London 1997, bes. Teil 2: Ein System von Wissen und Empfindlichkeiten (Heimatgeschichte, Heimatnatur, Heimatethnographie). – In den ukrainischen Regionen scheint sich in der landeskundlichen Bewegung allerdings kein Begriff herausgebildet zu haben, der semantisch dem Begriff der deutschen „Heimat“ entsprochen hätte (Heimatgeschichte ist daher am ehesten mit *kraěznavstvo* im Ukrainischen und *kraevedenie* im Russischen wiederzugeben). Dennoch sind die Ähnlichkeiten in den Aktivitäten und Herangehensweisen frappierend.

der ukrainischen Gebiete mit zunehmender Vernetzung ukrainischer Landeskundler zur „Metapher für das Nationale“: Indem das Lokale ein nationales *Narrativ* erhielt, verband es die vertraute eigene Welt („private homeland“) mit der abstrakten Vorstellung eines „ukrainischen Volkes“ („ideological homeland“).⁸⁸ Zugleich führte das Beschreiben und Erforschen des Lokalen in Zeiten der versuchten politischen und kulturellen Homogenisierung von Seiten der russischen Regierungs- und Kirchenleitung dazu, sich der Einzigartigkeit der eigenen Lokalität und Region zu versichern und damit eine Brücke zwischen der umkämpften Gegenwart und der Vergangenheit zu schlagen. Diese Brücke half, die eigene, zunächst regionale Identität zu stärken und die Bestrebungen aus St. Petersburg zu schwächen, eine veränderte Identität russischer Prägung herauszubilden.

Das politisch motivierte Ringen zwischen polnischen und russophilen Wissenschaftlern um die Deutungshoheit über die rechtsufrige Landeskunde hatte schon die Vorreiter einer weltlichen ukrainischen Nationalbewegung bewogen, sich einer ukrainischen historischen Landeskunde anzunehmen. Zu ihnen zählten keine geringeren als der Schriftsteller und Historiker Pantelejmon O. Kuliš, der Wissenschaftler Mychajlo O. Maksymovyč und der später zum Volkshelden aufgestiegene Poet und Schriftsteller Taras Ševčenko. Letzterer wurde zwar durch seine literarischen Werke berühmt, doch sein Interesse galt auch der Beschreibung von Architekturdenkmälern und der Niederschrift von Volkslegenden und Liedern. Von dem Beginn einer organisierten historischen Landeskunde in der Ukraine kann indes erst ab den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts gesprochen werden. In diesem und den kommenden Jahrzehnten bildeten geistliche Kreise die entscheidende Vorhut und unter ihnen vor allem - und nicht zum ersten Mal - die Geistlichkeit Podoliens. An ihrem Beispiel wird im folgenden zweierlei illustriert. Zum einen läßt sich nirgendwo besser als im Grenzland Podolien die enge Verflechtung von geistlich-orthodoxem Leben mit dem Bedürfnis nach der Beschäftigung mit der eigenen Geschichte und Identität demonstrieren. Zum anderen legt der Fall Podolien die Fehler der russischen und russophilen Strategen offen, die sich auf der Grundlage des anti-polnischen Konsenses in zu großer Sicherheit wiegten.

Schon in den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts bildete sich im Podolischen Geistlichen Seminar um den späteren bekannten ukrainischen Dichter Stepan Vasyl'ovyč Rudans'kyj (1834-1873) ein Kreis, der es sich zur Aufgabe machte, den Volksalltag und die Folklore Podoliens zu erforschen.⁸⁹ Rudans'kyj gab 1852 eine zweibändige Sammlung von Volksliedern des Podolischen Gebiets heraus, der Seminarist und spätere Schriftsteller Anatolij P. Svydnyc'kyj (1834-1871) veröffentlichte seine Forschungen zum Osterfest der Podolier in der ukrainischen Zeitschrift *Osnova*, während Kalenyk V. Šejkovs'kyjs (1835-1903) zum „Alltag der Podolier“ (*Byt podoljan*)

88 STANISLAW OSSOWSKI Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzna [Eine soziologische Analyse des Begriffs des Vaterlandes]. In: Dzieła Bd. 3. Warschau 1967, 203-210.

89 JURIJ ZEMS'KYJ Osoblyvosti Nacional'no-Vidrodžens'koho Ruchu na Podilli (XIX-poč.XX st.) [Die Besonderheiten der nationalen Wiedergeburtbewegung in Podolien (19.-Anf. 20. Jh.)]. In: Pamjatky Ukraïny: Istorija ta Kul'tura 3-4 (128-129) (2000), 62-66, hier: 64.

und zur „Erfahrung der süd-russischen Sprache“ (*Opyt južnogo-russkogo jazyka*) wegweisende Arbeiten schrieb. Mit diesem Kreis wurde die Grundlage für die weitere Entfaltung der historischen Landeskunde gelegt. Deren Entwicklung läßt sich in fünf Phasen einteilen.⁹⁰ Die erste Etappe begann 1865, als einige Priester und am Seminar unterrichtende Lehrer das „Podolische Eparchiale Historisch-Statistische Komitee“ beim Podolischen Geistlichen Seminar gründeten.⁹¹ Das Komitee bildete eine bemerkenswerte Alternative zum „Staatlichen Podolischen Statistischen Gouvernement-Komitee“, da es zunächst ‚von unten‘, das heißt von privater geistlicher Seite aus angetrieben worden war. Inwieweit die anti-polnische Ausrichtung der ausschließliche Antrieb zur Gründung des Komitees war oder ob auch ukrainophile Motive schon gleich zu Beginn eine Rolle spielten, mag dahingestellt bleiben. In jedem Fall sollte sich nach offizieller Lesart die Arbeit des Komitees ganz der Abwehr des polnisch-katholischen Feindes und der Stärkung der russischen *Narodnost* widmen:

„Unser Land/Gebiet (*kraj*) (...) durchlebt in dieser Zeit einen kritischen Moment. Die Polen-Katholiken sehen es als das ihre an, sowohl in nationaler als auch in religiöser Hinsicht. Sie bezeichnen Podolien nicht anders als ein [ihnen] weggenommenes Land (*zabranym kraem*), und ihre überbordende Phantasie verweist sie auf einen Moment in der Zukunft, zu dem sie unser Land (*strana*) – eine rein russische Errungenschaft (*dostojanie*) – zurücknehmen, oder besser gesagt, Polen aneignen. Natürlich ist das alles ein nicht realisierbarer Traum [genährt] von der Enttäuschung; aber auch wir dürfen nicht kaltblütige Zuschauer kindischer Gedanken der Polen-Katholiken sein, die sich von der Hoffnung hinreißen lassen, vollständige Herrscher auf unserer rein russischen Seite werden zu können. (...) Daher ist es besser, wenn wir auf der Grundlage unbe-

90 Die Phaseneinteilung folgt der Analyse von L.V.BAŽENOV *Istoryčne kraěznavstvo Pravoberežnoj Ukrainy XIX-na počatku XX stolit'*: Stanovlennja. Istoriohrafija. Biobibliografija [Die historische Landeskunde in der rechtsufrigen Ukraine vom 19. bis Anfang des 20. Jahrhunderts: Die Entstehung, Die Historiographie. Die Biobibliographie]. Chmel'nyc'kyj 1995, 64-71.

91 Zu den Gründern gehörten Erzpriester P.I. Troič'kyj, L.Ju. Lotoc'kyj, Priester M.Ja. Orlovs'kyj, Seminarprofessor D.I. Synyc'kyj und der Seminarlehrer M.F. Bahyns'kyj. Zur Geschichte dieses landeskundlichen Zirkels siehe neben der grundlegenden Arbeit von L.V. BAŽENOV *Podillja v Pracjach Doslidnykiv i Kraěznavciv XIX-XX st. Istoriohrafija, Biobibliografija, Materialy* [Podolien in den Arbeiten der Forscher und Landeskundler des 19.-20. Jh. Historiographie, Biobibliographie, Materialien]. Kam'janec'-Podil's'kyj 1993; auch OLEKSIJ KOŠEL *Miž Cerkvoju i Naukoju. Istoryčnyj narys dijāl'nosti Podil'skoho cerkovnoho istoryko-archeolohičnoho tovarystva (1865-1920)* [Zwischen Kirche und Wissenschaft. Eine historische Skizze der Tätigkeit der Podolischen Kirchlichen Historisch-Archäologischen Gesellschaft (1865-1920)]. Kiev 1998; und ZEMS'KYJ *Osoblyvosti Nacional'no-Vidrodžens'koho Ruchu*; siehe daneben die kurzen Bewertungen von V.I. SMOLINS'KYJ *Fol'klorno-Etnohrafični Dorobky Istorykiv Podillja (II pol. XIX-poč. XX st.) – Važlyvyj Čynnyk Formuvannja Ukraïns'koï Nacional'noi Svidomosti* [Die folkloristisch-ethnographischen Forschungen der Historiker Podoliens (2. Hälfte 19.-Anf. 20. Jh.) – eine wichtige Quelle zur Bildung eines ukrainischen Nationalbewußtseins]. In: *Kul'tura Podillja: Istorija i sučasnist'*. *Materialy druhoï naukovo-praktyčnoï konferencii prisvjačenoï 500 riččju m. Chmel'nyc'koho*. Chmel'nyc'kyj 1993, 119-121; und von L. ČASTEČKO/ S. FEDORENKO *Do Istorii Napsannja Peršoho „Istoryko-Statystyčnogo Opysu Podil's'koï Eparchii“* [Zur Geschichte der Niederschrift der Ersten „Historisch-Statistischen Beschreibung der Podolischen Eparchie“]. In: *Materialy IX-oï Podil's'koï istoryko-kraěznavčoï konferencii*. Kam'janec'-Podil's'kyj 1995, 207-208.

streitbarer kirchlich-historischer und statistischer Denkmäler unseres Landes so hell wie der Tag unseren irgeleiteten polnischen Brüdern beweisen, daß unser Land von alters her orthodox und russisch war und daß der Polonismus und Katholizismus vollständig fremde (*prišlye*) Elemente sind, die in keiner Weise mit dem rein russischen und orthodoxen Geist unseres Volkes harmonieren.⁹²

Von Anfang an war damit der hochpolitische Rahmen der landeskundlichen Arbeiten abgesteckt. Insbesondere die Spuren der einstigen Union, der Griechisch-Katholischen Kirche, sollten erkannt und „ausgemerzt“ werden, um all jene Denkmäler der Vergangenheit zu beseitigen, derer sich die polnischen Gegner für ihre Argumentation potentiell bedienen konnten. Doch es blieb insoweit bei den offiziellen Deklamationen. Die tatsächliche Arbeit der Landeskundler gestaltete sich nach anderen Prinzipien. Die in den ersten beiden Jahrzehnten noch vorherrschende deskriptive Nüchternheit wich einer zunehmend ukrainophil gefärbten Landeskunde. Der Slogan „Arbeiten gegen den polnisch-katholischen Feind“ war freilich auch den Ukrainophilen als Schutzmantel höchst willkommen und wurde bei offiziellen Gelegenheiten gebetsmühlenartig wiederholt.

Während der vorwiegend aus Priestern bestehende Kreis offiziell vom Rektor des Podolischen Seminars, Archimandrit Feonost, geleitet wurde, entwickelte Erzpriester Troi'kyj die ersten Arbeitsprogramme – darunter ein „Programm für die Zusammenstellung von Kirchen- und Gemeindebeschreibungen“ sowie eines zur „Beschreibung der Klöster der Podolischen Eparchie“. Auf der Grundlage dieser Programme entstanden allein im ersten Jahrzehnt nach Komitee-Gründung über vierzig historisch-statistische Beschreibungen von Städten, Dörfern und Kirchen.

Wichtigste Voraussetzung dieser ‚boomenden‘ Landeskunde war die Gruppierung aller Interessierten um die Redaktion der „Podolischen Eparchie-Nachrichten“. Die Redaktion begrüßte nicht nur die aufkeimende Bewegung, sondern spielte insbesondere in Gestalt ihres Redakteurs, des Erzpriesters Mytrofan V. Simaškevyč (1845-1902), der als Rektor des Podolischen Geistlichen Seminars auch Komitee-Leiter wurde (1874-1884), eine aktive Rolle in der Landeskunde.⁹³ Auf diese Weise konnten alle Arbeiten nach ihrer Abfassung sogleich gedruckt werden und erfreuten sich unter den Dorfpriestern und orthodoxen Laien bald großer Popularität. Allein die Tatsache, daß nicht die wissenschaftliche Gemeinschaft als Adressat der Arbeiten, sondern die gesamte orthodoxe Öffentlichkeit angesprochen werden sollte, zeigt den Unterschied zu einer rein vom Wissensdurst motivierten akademischen Zunft. Hier ging es nicht bloß um das Ansammeln von Wissen, sondern um die Popularisierung von lokaler

92 A.P-Č Izvestie o Komitete, Učreždennom pri Podol'skoj Duchovnoj Seminarii, dlja cerkovno istoričeskago i statističeskago opisanija Podol'skoj Eparchii [Nachricht über das Komitee, das beim Podolischen Geistlichen Seminar zur kirchlich-historischen und statistischen Beschreibung der Podolischen Eparchie gegründet wurde]. In: PodEV 1866, Nr. 2, 56-64, hier 61/62.

93 L.V. BAŽENOV/O.M. KOŠEL' Archiépiskop, Rektor, Učenyj (Doslidnyk Podillja Mytrofan Simaškevyč) [Erzbischof, Rektor, Wissenschaftler (Erforscher Podoliens Mytrofan Simaškevyč)]. In: Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'. Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 197-201.

Geschichtskunde und dem Interesse am Alltagsleben. Die Durchführung von Exkursionen in enger Zusammenarbeit mit der 1873 begründeten, von Ukrainophilen unterwanderten „Südwestlichen Abteilung der Rußländischen Geographischen Gesellschaft“ in Kiev unter Leitung von Pavlo P. Čubyns’kyj sowie die Kooperation mit bekannten ukrainischen Wissenschaftlern und Publizisten wie Mychajlo Drahojanov, Pantelejmon Kuliš und Volodymyr Antonovyč bereicherte den zunächst eng begrenzten Kreis podolischer Landeskundler thematisch und methodisch.⁹⁴

Dennoch behielt der weiterhin geistlich dominierte Kreis auch in der zweiten Phase, deren Beginn mit dem Jahr 1876 angesetzt werden kann, den Charakter eines engen Zirkels.⁹⁵ In diesem Jahr der erzwungenen Schließung der „Südwestlichen Abteilung der Rußländischen Geographischen Gesellschaft“ sowie des Emser Zirkulars, das weitere Restriktionen für die ukrainische Sprache vorsah, erfolgte eine wichtige Veränderung der Arbeit. Um sich stärker den Argus-Augen der mit Russen besetzten Eparchialverwaltung entziehen zu können, die über die Veröffentlichungen der Eparchie-Nachrichten mit zu wachen hatte, gründete das Komitee innerhalb derselben Redaktion ein eigenes Druckorgan für die „Arbeiten des Komitees zur historisch-statistischen Beschreibung der Podolischen Eparchie“ (*Trudy Komiteta dlja istoriko-statističeskogo opisanija Podol’skoj eparchii*). Treibende Kraft dieser Veränderung war Mykola I. Javorovs’kyj (1842-1919), Lehrer am Podolischen Geistlichen Seminar, der neben seiner Redakteursstelle bei den Eparchie-Nachrichten die Hauptredaktion der *Trudy* übernahm. Die noch überwiegend historischen Arbeiten zu Kirchen und Gemeinden wurden nun zunehmend durch Studien des Alltagslebens und der Folklore ergänzt wie z.B. durch Veröffentlichungen des Erzpriesters Mychajlo Ja. Orlovs’kyj zu „Kleinrussischen Sprichwörtern und Idiomen“ oder zu „Podolischen Weihnachtsliedern und allgemeinen Liedern“. Die Publikationsbeispiele demonstrieren die Perspektive der Landeskundler, die regionale Themen und solche, die sich auf das ganze „kleinrussische Volk“ bezogen, in einem engen Zusammenhang sahen. Von Arbeiten, die sich in erster Linie danach richteten, dem „polnisch-katholischen Feind kein Einfallstor zu bieten“, konnte nicht mehr die Rede sein.

Die dritte Phase der podolischen historischen Landeskunde leitete eine bedeutsame Arbeitssitzung des Komitees im Jahre 1883 ein. Während bislang zwar die Professionalisierung der populärwissenschaftlichen landeskundlichen Arbeiten zugenommen hatte, wurde die Organisation des Komitees noch von einem sehr überschaubaren Kreis getragen. Dies sollte sich nun ändern. Es wurde beschlossen, die Mitgliederzahl um weitere Lehrer am Seminar und eine Reihe von Priestern zu erweitern, darunter um den bedeutenden ukrainischen Religionshistoriker und Priester Mychajlo Ja. Orlovs’kyj (1807-1887) sowie um den Seminarlehrer und späteren Priester Ivan

94 BAŽENOV *Istoryčne kraěznavstvo*, 66.

95 Simaškevyč’ wichtigste Mitarbeiter waren der Seminarlehrer und spätere Seminarrektor Mychajlo Bahyns’kyj (1833-1910, davon Rektor (1892-1900), der engagierte Seminarlehrer Mykola Javorovs’kyj (1842-1919), Priester Viktor Jakubovyč (1857-1920), Stepan Dloževs’kyj (ein Onkel von Oleksandr Lotoc’kyj mütterlicherseits) und Ivan Bilen’kyj.

O.(E.) Šypovyč (1857-1936).⁹⁶ Zweitens einigte man sich darauf, künftig weniger historisch-statistische Beschreibungen der Gemeinden und Kirchen als dringlichste Aufgabe anzusehen, sondern stärker bereits vorhandene, an historischen Aussagen ergebige Dokumente oder mündliche Überlieferungen zusammenzutragen, zu systematisieren und herauszugeben. Drittens hatte man die Weichen gestellt, um zusätzlich zur Druckmöglichkeit von Beiträgen in den Eparchie-Nachrichten und in den *Trudy* eine gänzlich eigenständige Veröffentlichungsreihe zu gründen, die auch nicht mehr innerhalb der Redaktion der Eparchie-Nachrichten angesiedelt sein sollte: die „Arbeiten des Eparchialen Historisch-Statistischen Komitees“ (*Trudy Eparchial'nogo Istoriko-Statističeskogo Komiteta*).

Das Komitee zeigte sein verändertes Profil, indem es 1884 mit einem detaillierten Fragenkatalog alle Priester und orthodoxen Gläubigen der Eparchie dazu aufrief, ihm bei der Sammlung von Kenntnissen über jegliche Form von ukrainischen Volksweisen, Redensarten und Formen des Aberglaubens zu helfen – ein deutliches Bemühen, die Bevölkerung in die landeskundliche Arbeit einzubeziehen.⁹⁷ Daneben trat man in engen Kontakt mit der Redaktion der frisch in Kiev gegründeten ukrainophilen Monatszeitschrift *Kievskaja Starina*,⁹⁸ die von 1882 bis 1906 sich zur wichtigsten Zeitschrift des ukrainischen Lebens entwickelte – ein weiteres Zeichen für die Vernetzung von geistlichen Landeskundlern und national bewegten weltlichen Ukrainern. Gleichzeitig machte sich seit Beginn der achtziger Jahre auch in Podolien die politische Reaktion bemerkbar. Der geheime ukrainophile Kreis unter den Seminaristen *Podil'ska družina* („Podolische Gefolgschaft“), von dem noch später die Rede sein wird, wurde mit Gewalt aufgelöst, seine Mitglieder verhaftet oder des Seminars verwiesen.⁹⁹ Einschneidend wirkte auch die Entlassung des schon erwähnten ukrainophilen Rektors vom Podolischen Geistlichen Seminar, Mytrofan Simaškevyč. Dies alles waren Warnsignale an die ukrainophilen geistlichen Kreise, die allerdings im Vergleich zu dem, was man ihnen alles durchgehen ließ, noch relativ gemäßigt ausfielen. Ohnehin hatte Simaškevyč als unterrichtender Lehrer am Seminar bereits viele Spuren hinterlassen können – Anregungen, die zum Teil von seinen Kollegen, zum Teil von seinen Schülern aufgenommen wurden.

Einer seiner Seminaristen und Ziehsöhne, auf deren Entwicklung Simaškevyč' großen Einfluß ausgeübt hatte, war der spätere Erzpriester Ėvtym Josypovyč Sicyns'-

96 Zu Šypovyč siehe ANATOLIJ LYSYJ *Zakonoučitel' Ivan Emel'janovyč Šypovyč. Znavéc' Vinnyč'koi Starovyny* [Der Religionslehrer Ivan Emel'janovyč Šypovyč. Ein Kenner der Vinnycer alten Zeiten]. In: *Vinnyč'kyj Kapucyns'kyj monastyr. Vinnyčja 1995*, 12-17, 20-21.

97 *Programma dlja sobiranjja svedenij o narodnych sueverijach i poverejjach v južnoj Rossii* [Ein Programm zur Sammlung von Kenntnissen über Volksweisen und Aberglauben im südlichen Rußland]. In: *PodEV 1884* (der ausführliche Fragenkatalog wurde abschnittsweise über das ganze Jahr verteilt abgedruckt).

98 BAŽENOV *Istoryčne Kraėznavstvo*, 67.

99 Dieses Schicksal traf zum Beispiel den Seminaristen Valerian V. Boržkovs'kyj, dem es jedoch gelang, in Odessa das dortige Geistliche Seminar zu beenden. Er widmete sich auch später der Landeskunde und der ukrainischen Geschichte. BAŽENOV *Istoryčne Kraėznavstvo*, 186.

kyj¹⁰⁰ (1859-1937), der zum bekanntesten Erforscher Podoliens, zum Anführer der dortigen landeskundlichen Bewegung, zu einem engagierten Aktivist der ukrainischen *Hromada*, zum wichtigsten Mitglied der Parfenij-Kommission zur Herausgabe der ukrainischen Bibelübersetzung und nicht zuletzt zum Mitbegründer der späteren podolischen *Prosvita* werden sollte.¹⁰¹ Mit seiner Rückkehr 1889 nach Kamenec'-Podol'skij, das er nur wegen seines Studiums an der Kiever Geistlichen Akademie verlassen hatte, gewann die landeskundliche Bewegung Podoliens eine neue Dimension bzw. blieb bis zu ihrem Ende (1920) eng mit seinem Namen verknüpft. Noch im Jahr seiner Rückkehr nach Kamenec'-Podol'skij leitete er als Sekretär und in Zusammenarbeit mit den Priestern Moësej Z. Doronovyč und Viktor S. Jakubovyč die Vorbereitungen zur Gründung des ersten historischen Museums Podoliens (*Davn'ochovyšče starožytності*), das schon nach wenigen Jahren durch seine Kontakte zum In- und Ausland und durch die Unterstützung durch bekannte Historiker wie Mychajlo S. Hruševs'kyj und Volodymyr B. Antonovyč hohes Ansehen im ganzen Rußländischen Reich genöß. Die feierliche Gründung erfolgte 1890 in Kamenec'-Podol'skij und gelang wohl auch nur deshalb, weil gegenüber der Eparchial- und Gouvernementsverwaltung sowie gegenüber dem Heiligen Synod der Schein gewahrt wurde, alles erfolge zur Krönung der Feierlichkeiten anlässlich des 100. Jahrestages der „Vereinigung“ Podoliens mit dem Rußländischen Reich sowie anlässlich des 100. Gründungsjahres der Podolischen Eparchie. So schrieb Sicyns'kyj in seiner offiziellen Projektplanung:

„Man muß die Geschichte unseres Gebiets sowohl in dem letzten Jahrhundert als auch in den vorangegangenen Jahrhunderten analysieren. Man muß das Leben Podoliens im ausgehenden Jahrhundert dem Leben der vorangegangenen Zeit gegenüberstellen, um damit die Bedeutung des 1893 bevorstehenden 100. Jahrestages der Vereinigung Podoliens mit Rußland herauszuarbeiten.“¹⁰²

100 Manchmal wird der Priester auch unter dem Namen Juchym Secins'kyj oder Sicins'kyj geführt.

101 Sicyns'kyj ist in der Forschung erst im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts in der Ukraine „entdeckt“ worden. Als Auswahl seien hier genannt: I.S. VYNOKUR/ V.V. KORNYLOV Ju.J. Sicyns'kyj. In: *Ukraïns'kyj Istoričnyj Žurnal* 3 (1991), 69-74; DIES.: *Vysnačnyj litopysec' Podillja* (Ju.J. Sicyns'kyj) [Ein herausragender Chronist Podoliens (Ju.J. Sicyns'kyj)]. In: *Represovane kraėznavstvo* (20-30-i roky). Kiev 1991, 93-100; Ė. MAN'KOVSKA Ju. J. Sicyns'kyj, odyn z fundatoriv muzejnoï spravy Podillja [Ju.J. Sicyns'kyj, einer der Begründer der Museumskultur Podoliens]. In: *Podillja i Volyn' u konteksti istorii Ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja*. Naukvoyj zbirnyk. Chmel'nyc'kyj 1995, 189-292; H.M. NADTOKA *Pravoslavna cerkva i proces Ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv* [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt, 1900-1917]. Kiev 1996, 46ff; ARSEN L. ZINČENKO *Vyvzolytysja Viroju. Žyttja i dijannja Myr. Vasylja Lypkivs'koho* [Sich durch den Glauben befreien. Leben und Werk des Metropoliten Vasyl' Lypkivs'kyj]. Kiev 1997, 75ff. Zum Hintergrund von *Prosvita* (Gesellschaft zur Volksaufklärung) siehe weiter unten in Fn. 110.

102 Ė.(vtym) S.(icyns'kyj) *Proekt ustrojstva v g. Kamence' Podol'skom Eparchial'nogo cerkovnogo Drevnechranilišča* [Das Projekt zur Errichtung eines kirchlichen Eparchiemuseums in Kamenec'-Podol'skij]. In: *PodEV* 1890, Nr. 3; ein Abdruck der Projektbeschreibung findet sich auch in KOŠELOV *Miž cerkvoju i naukoju*, 46-51, hier 48. Zur Parfenij-Kommission im Rahmen der ukrainischen Bibelübersetzung siehe Kap. III. Zur Einordnung von *Prosvita* (Gesellschaft zur Volksaufklärung) siehe weiter unten Fn. 110.

Die doppelbödige Aussage dieser Zeilen sowie vor allem des Museumsprojekts selbst wurde an oberer Stelle offenbar nicht wahrgenommen. Vielmehr begeisterte sich der russische Bischof Dmitrij (1839-1908), der just 1890 auf den Podolischen und Braclaver Bischofssitz berufen wurde, höchstpersönlich für das Projekt, wurde selbst zu einem leidenschaftlichen Landeskundler und war einer der Hauptorganisatoren der großen Feierlichkeiten zu den beiden Jubiläumjahren. Die Museumsgründung (und Entwicklung) bildet damit ein besonderes Beispiel, wie unter dem Deckmantel des gemeinsamen Feindbildes sowie des Diskurses über den Mythos von der Schutzmacht Rußland die ukrainische Identitätskonzeption wachsen und gedeihen konnte. Natürlich hieß dies nicht, daß wie im Falle Bischofs Dmitrij nicht auch tatsächlich russische, russophile oder zumindest national neutral eingestellte Personen sich für die Landeskunde und das Museum engagierten. Die Lebensläufe der Aktivisten aber zeigen, daß der größere Teil unter ihnen zu ukrainophil eingestellten Landeskundlern zu zählen war, die in enger Zusammenarbeit mit den einschlägig bekannten Namen aus der Vorhut der ukrainischen Nationalbewegung (wie V.B. Antonovyč, M.P. Drahomanov, P.O. Kuliš, P.P. Čubyns'kyj und anderen) standen.¹⁰³

Freilich bedurfte es für das verdeckte Operieren ukrainophiler Kreise bereits vorhandener personeller und organisatorischer Ressourcen, wie sie die landeskundliche Bewegung Podoliens nach zweieinhalb Jahrzehnten ihrer Existenz bieten konnte. In Kürze wurde aus dem Museum eine ukrainische Bildungseinrichtung mit Bibliothek, Archiv und einer eigenen Abteilung für die ukrainische Kirchengeschichte. Die Exponate in Form von Dokumenten, Handschriften, alten Drucken und Ansichten, zeitgenössischer Literatur, archäologischen, ethnographischen und folkloristischen Erinnerungsstücken einschließlich Ikonen und Wappen (!) gingen weit über die kirchlichen Grenzen der podolischen Eparchie hinaus.¹⁰⁴ Der Nutzen und die Wirkung dieser Exponate für die ukrainophile Seite sei nur durch eine kleine Begebenheit angedeutet, die sich anderthalb Jahrzehnte später abspielte: Im Zusammenhang mit der nach der Revolution von 1905 artikulierten Forderung, die Kirchenarchitektur und Gestaltung in den ukrainischen Eparchien wieder an ihren ursprünglichen „süd-russischen“ Stil anzupassen, wie es unter anderem von Sicyns'kyj vorgetragen wurde¹⁰⁵, machten sich Priester, Restauratoren und Künstler auf die Suche nach Vorbildern für eine ukrainische Art der Kirchenbemalung. Fündig wurden sie im Kamenec'er Museum: Hier konnte man Volksornamente eingehend studieren, kopieren und sie anschließend, wie es der Priester und Kirchenvorsteher einer podolischen Kirche, Feodor Filonenko, for-

103 Eine Liste aller Mitglieder des Komitees bzw. der späteren Gesellschaft ist abgedruckt in KOŠELOV, Miž cerkvoju i naukoju, 65-68. Biographische Angaben der Landeskundler finden sich im umfangreichen Anhang von BAŽENOV *Istoryčne Kraéznavstvo*, 180-249.

104 Allein die heraldischen Exponate offenbarten, daß das Museum weniger die „Stärkung der Orthodoxie und der russischen *Narodnost'* im Südwesten“, sondern in erster Linie die eigenständige Geschichte der Region berücksichtigte, welche über lange Zeit von der Adelsrepublik Polen-Litauen geprägt wurde und damit auch mit der Heraldik in Berührung kam.

105 Zu den entsprechenden Diskursen siehe die Ausführungen zum Mythos vom eigenständigen Volk innerhalb der ukrainophilen Erinnerungsdiskurse in Kap. IV.2.a.cc.3.

mulierte, „in ihrer gesunden Schönheit und Einfachheit, in ihrer der Wahrnehmung des Volkes zugänglichen Form“ an die Kirchenwände malen. So geschah es in der Kirche Filonenkos, der eine regelrechte Bewegung zur Kirchenbemalung nach „kleinrussischen“ Volksornamenten zu initiieren suchte.¹⁰⁶

Wenige Jahre nach der Museumsgründung, welche die vierte Phase eingeleitet hatte, gab sich das Komitee 1894 ein neues Statut. Aufgenommen wurde einerseits das Ziel, wertvolle Denkmäler der Kirchengeschichte sowie des „Volkslebens“ vor ihrer Zerstörung zu schützen und zu bewahren. Andererseits wurde in das Statut die Formulierung eingearbeitet, die „Ergebenheit der örtlichen Bevölkerung gegenüber der Orthodoxie und das Bewußtsein ihrer nationalen Besonderheiten unterstützen“ zu wollen. Zweifellos sollte es sich hier um ein Zugeständnis an die russophile Seite handeln, doch fällt auf, daß entgegen den sonst üblichen Formulierungen der Zeit weder vom „russischen Volk“ noch von der „russischen *Narodnost*“ die Rede ist. Die Formulierung „nationale Besonderheiten“ – ohne die Nennung einer konkreten, nämlich der russischen Nationalität – konnte erneut zweideutig aufgefaßt werden.¹⁰⁷

Die erneute Reorganisation des Komitees, die mit der Umbenennung in *Podol'skoe cerkovnoe istoriko-archeologičeskoe obščestvo* („Podolische Kirchliche Historisch-Archäologische Gesellschaft“) einherging, leitete 1903 die letzte und fünfte Phase der podolischen landeskundlichen Bewegung ein. Sie trug den Zeichen der Zeit in zweierlei Hinsicht Rechnung: Zum einen wurde die Gesellschaft nun als eine geistliche Volksbewegung konzipiert und die gesamte Geistlichkeit Podoliens aufgerufen, Mitglied zu werden.¹⁰⁸ Zum anderen wurde die enge konfessionelle Ausrichtung des Komitees bzw. der Gesellschaft durch das neue Statut abgeändert und das Ziel aufgestellt, sowohl zur Erhellung des kirchlich-religiösen wie des *gesellschaftlichen* Lebens Podoliens beizutragen. Sicyns'kyj, der bislang als Sekretär des Komitees de facto die Komiteearbeit geführt hatte, übernahm jetzt auch offiziell die Leitung der Gesellschaft bis zu ihrer Liquidation und seiner eigenen Absetzung durch die Sowjetmacht 1920.¹⁰⁹ Bis 1906 blieben neben dem eigenen Veröffentlichungsorgan die Podolischen Eparchie-Nachrichten ein Abnehmer von Arbeitserträgen; von 1906

106 È(VTYM) S(ICYNS'KYJ) Rospis' cervki v Južno-russkom stile [Kirchenbemalung im Süd-russischen Stil]. In: Podolija 23.10.1909, Nr. 126, 3-4.

107 Ustav Podol'skogo eparchial'nogo istoriko-statističeskogo komiteta i sostojaščich pri nem cerkovnogo Drevnechranilišča i Eparchial'noj biblioteki [Statut des Podolischen Eparchialen Historisch-Statistischen Komitees und des bei ihm angegliederten kirchlichen Museums und der Eparchie-Bibliothek]. Abgedruckt in KOŠEL Miž cerkvoju i naukoju, 42-45. Das Statut wurde am 14.10.1894 vom Heiligen Synod bestätigt.

108 Der Aufruf an die ganze Geistlichkeit, Mitglied zu werden, entsprang wohl auch den finanziellen Sorgen der Gesellschaft, die sich 1904 vor die Notwendigkeit gestellt sah, einige Zeitschriften-Abonnements einzustellen. Godičnoe sobranie Podol'skago Cerkovnago Istoriko-Archeologičeskago Obščestva [Jahresversammlung der Podolischen Kirchlichen Historisch-Archäologischen Gesellschaft]. In: PodEV 1904, Nr. 15, 349-351.

109 Zu den unruhigen Jahren nach der Auflösung des Rußländischen Reiches und der tragischen Absetzung Sicyns'kyjs siehe BAŽENOV Istoryčne kražnavstvo, 136-153.

bis 1917 boten sich neben den *Trudy* gleich zwei Presseorgane der Geistlichkeit an, die neu gegründete Zeitschrift *Pravoslavnaja Podolija* und die liberale Zeitung *Podolija*.

Die revolutionären Ereignisse von 1905/06, während derer ukrainische Themen verstärkt Anklang fanden, kamen auch der „Eparchialen Gesellschaft“ zugute. Zahlreiche junge, ukrainophil bewegte geistliche Landeskundler traten der Gesellschaft bei, darunter der besonders talentierte ukrainische Historiker und Ethnograph Kostjantyn V. Šyroc'kyj, Abgänger des Podolischen Geistlichen Seminars und späterer Aktivist in der ukrainischen „Befreiungsbewegung“. Ein weiterer Ertrag der Revolution war die Übernahme der galizischen Erfindung *Prosvita* durch Ukrainophile in der Dnjepr-Ukraine.¹¹⁰ Es wurden viele Ableger dieser Gesellschaft in allen Regionen des Landes gegründet, darunter auch in Podolien. Erneut war hier Erzpriester Sicyns'kyj einer der entscheidenden Förderer, der zusammen mit dem ehemaligen Seminaristen und Mitglied der Parfenij-Kommission zur Herausgabe der ukrainischen Bibelübersetzung, Serhij Ivanc'kyj¹¹¹, sowie mit dem Priestersohn K. Solucha und mit V. Styrankevyč am 21.4.1906 in Kamenec'-Podol'skij den Grundstein für eine Bibliothek mit Leseaal sowie einen eigenen Bücherkiosk und einen Büchermarkt legte.¹¹² Ende 1907 erfolgte zwar ein Verbot der Gesellschaft durch den Gouverneur, doch erreichten die podolischen *Prosvita*-Anhänger nur ein Jahr später die Wiedereröffnung ihrer Filiale, die als einzige in der gesamten Dnjepr-Ukraine durchgehend bis 1914 bestehen bleiben konnte.¹¹³ Beide, *Prosvita* und die „Podolische Kirchliche Historisch-Statistische

110 *Prosvita* (übersetzt „Aufklärung“) wurde 1868 von Mitgliedern der ukrainisch-galizischen *Intelligencija* (darunter ein Drittel griechisch-katholische Priester) in Lviv (Lemberg) mit dem Ziel gegründet, die ukrainische Volkskultur zu fördern und die Volksbildung zu heben. Durch die Einrichtung von Dorflesesälen und die Publikation von Sprachlehrbüchern konnte die Analphabetenquote gesenkt, durch die Gründung von Kooperativen, Genossenschaftsbanken und Gemeinschaftsläden gegen Ende des 19. Jahrhunderts die wirtschaftliche Not der verarmten Landbevölkerung gelindert werden. Zur raschen Verbreitung von *Prosvita* in Galizien siehe MAGOSCI History of Ukraine, 442. In der Dnjepr-Ukraine gab es Ende 1906 bereits 150 lokale Zweige des erst ein Jahr zuvor eingeführten ‚Galizien-Imports‘.

111 Serhij Ivanc'kyj hatte seine rußlandkritische Haltung zuvor schon durch seine Veröffentlichung in den *Trudy* der „Podolischen Kirchlichen Gesellschaft“ kundgetan: Dort legte er anhand einer Studie über den Perejaslaver Bischof Gervasij Lincevskij (Hervasij Lyncevs'kyj) die imperial-diskriminierende Taktik der rußländischen Diplomatie, Armee und Kirchenführung bei der Vorbereitung der Annexion der rechtsufrigen Ukraine und dem damit verbundenen erzwungenen Übertritt der Unierten zur orthodoxen Kirche schonungslos offen. SERHIJ IVANYC'KYJ Perejaslavskij episkop Gervasij Lincevskij i načalo vossoedinenija uniatov v zapadnoj ili pol'skoj Ukraine (1757-1769) [Der Perejaslaver Bischof Gervasi Lincevskij und der Beginn der Wiedervereinigung der Unierten in der westlichen oder polnischen Ukraine (1757-1769)]. In: *Trudy Podol'skogo cerkovnogo istoriko-archeologičeskogo obščestva* (byvšego istoriko-statističeskogo komiteta). Kamenec'-Podol'skij 1904, Bd. 10, 1-392.

112 Ustav Podol'skago Ukrainskago Obščestva „Prosvita“ [Das Statut der Podolischen Ukrainischen Gesellschaft „Prosvita“]. In: *Podolija*, 6.5.1906, Nr. 102, 1-8.

113 Harba sieht in der Persönlichkeit von K. Solucha den Grund dafür, daß die podolische *Prosvita* alle anderen Filialen überlebte. VASYL' HARBA Na zolotij Nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii 1797-1919. Istoryčna monohrafija ta spohady sučasnykiv [Auf dem goldenen Boden Podoliens. Das Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation 1797-1919. Eine historische Monographie und Erinnerungen von Zeitgenossen]. Clifton 1970, 65. – Siehe außerdem zur Geschichte

Gesellschaft“, bereicherten sich gegenseitig: Während die „Gesellschaft“ das populärwissenschaftliche Fundament für Ausstellungen zu ukrainischen Themen lieferte und über ein breites Kontaktnetz verfügte, um fachkundige Referenten für Lesungen und Diskussionsrunden zu gewinnen, besaß *Prosvita* dank des Buchladens, der dort stattfindenden Lesungen und Gespräche den beständigen Kontakt zur Bevölkerung und half dadurch, nationale Inhalte an breite Kreise weiterzugeben.

Zweifellos waren für die in Podolien skizzierte Entwicklung besonders günstige Umstände zusammengekommen: Zum ohnehin vorhandenen starken historischen Bewußtsein der Podolier infolge der wechselhaften politischen Geschichte kamen die Konfrontation mit einer starken polnisch-katholischen Minderheit sowie die exponierte Grenzlage zu Österreich-Ungarn. Aufgrund dieser Gegebenheiten wurde Podolien in den Augen der Staats- und Kirchenführung zu einem wichtigen Vorposten der Orthodoxie (und damit implizit der „russischen“ *Narodnost*), so daß man offenbar bereit war, der Provinz einen ungewöhnlich großen Spielraum für landeskundliche Aktivitäten einzuräumen, solange sie nur von orthodoxer Seite aus getragen wurden. Auf diese Weise konnte in Podolien unter dem Schutzmantel „Arbeiten gegen den polnisch-katholischen Feind“ eine ukrainische Landeskunde aufblühen, die sogar weitgehend unbemerkt in engen Kontakt zur weltlichen ukrainischen Nationalbewegung zu treten vermochte. Zudem fand sich mit Ėvtym Sicyn'skyj ein offensichtlich charismatischer und talentierter geistlicher Anführer, dem es gelang, eine Art Zentrum für die landeskundliche Bewegung zu bilden.

In anderen ukrainischen Eparchien war die Lage schwieriger. Doch auch dort bahnten sich Landeskundler aus dem geistlichen Umfeld ihren Weg. So kam es sowohl in den beiden anderen rechtsufrigen ukrainischen Eparchien (in Wolhynien¹¹⁴ und im Kiever Raum) als auch innerhalb der linksufrigen Ukraine (hier vor allem in Poltava) zu kirchlich gebundenen oder von Geistlichen inspirierten landeskundlichen Einrichtungen. In Kiev erlangte die „Kirchlich-Archäologische Gesellschaft an der Kiever Geistlichen Akademie“ (*Cerkovno-Archeologičeskoe Obščestvo pri Kievkoj Duchovnoj Akademii*) eine große Bedeutung. Sieben Jahre nach dem podolischen Komitee gegründet (1872), erfuhr auch sie 1901 eine Umbenennung (in „Kirchlich-

der Podolischen *Prosvita* KORNILOV/ VYNKOKUR Vyznačnyj litopysec' Podillja, 98; S.M. FEDORENKO/V.M. VNJUKOVA Podil's'ka „Prosvita“ [Die Podolische „Prosvita“]. In: Muzej i Podillja. Tezy dopovidej naukovoï konferencii prysvjačenoï 100-riččju vid dnja sasnuvannja Kam'janec'-Podil's'koho deržavnogo istoričnoho muzeju-zapovidnyka. Kam'janec'-Podil's'kyj 1990, 77-78; sowie die Erinnerungen von VIKTOR PRYCHOD'KO Pid soncem Podillja. Spohady [Unter der Sonne Podoliens. Erinnerungen]. München³ 1948, 112-123.

114 In Wolhynien wurde 1894 die „Wolhynische Kirchlich-Archäologische Gesellschaft“ (*Volynskoe Cerkovno-Archeologičeskoe Obščestvo*) gegründet, in der zahlreiche geistliche Landeskundler mitwirkten. Sie erreichte in ihrem Engagement und im Umfang ihrer Tätigkeiten allerdings nicht das podolische Niveau. BAŽENOV Istoryčne Kraėznavstvo, 75-83; I. JARMOŠYK Volyn' v istoryko-kraėznavčych doslidžennjach pravoslavnoho duhovenstva (druha polovyna XIX st.) [Wolhynien in den historisch-landeskundlichen Forschungen der orthodoxen Geistlichkeit (zweite Hälfte des 19. Jh.)]. In: Istorija Religij v Ukraїni. Tezy povidomlen' IV kruholoho stolu (L'viv, 9-10 travna 1994 roku). Kiev-Lemberg 1994, 206-208.

Archäologische und Historische Gesellschaft“) und existierte bis 1919. Bei ihrer Gründung spielte der Akademie-Professor Mykola Ivanovyč Petrov (1840-1921) die wichtigste Rolle, der seinerseits in enger Verbindung mit der erwähnten, ukrainophil unterwanderten „Süd-Westlichen Abteilung der Rußländischen Geographischen Gesellschaft“ stand und als Ehrenmitglied in dem Podolischen Eparchialen Komitee mitwirkte. Doch anders als in der „Podolischen Gesellschaft“ konnten sich in Kiev die ukrainophilen Kräfte nicht ungehindert entfalten. Zu Petrovs Gegenspieler in der Gesellschaft der Kiever Geistlichen Akademie wurde Stepan T. Golubév (Holubév) (1849-1920), auch Professor an der Akademie, der ganz der offiziellen russischen Geschichtskonzeption im Sinne der *Translatio-Theorie* und des *Einheitsparadigmas* folgte und sich damit klar von der ukrainischen Nationalbewegung abgrenzte.

Auf diese Weise konnte die „Kirchlich-Archäologische Gesellschaft“ zwar zu einem Zentrum der regionalen Erforschung der Kiever Region werden, behielt aber aufgrund der internen Zwistigkeiten bis zum Schluß ihrer Existenz eine überwiegend konfessionelle Ausrichtung bei und behandelte damit bei weitem nicht das breite Spektrum an historisch-gesellschaftlichen Themen, das mit der Zeit in Podolien Berücksichtigung fand. Ihre Wirkung entfaltete die Gesellschaft eher indirekt. So waren es vor allem die Studenten der Geistlichen Akademie und späteren ukrainophilen Priester, die ihre stimulierenden Impulse durch den unmittelbaren Kontakt mit Professor Petrov erhielten, darunter Ivan O. Šypovyč und Ėvtym Sicyns'kyj. Daneben verfehlten Petrovs zahlreiche Publikationen, die aus dem üblichen Rahmen der Akademie-Veröffentlichungen fielen, ihre Wirkung nicht, darunter seine Beiträge „Zu den Volksfeiertagen im Süd-Westlichen Rußland“ (1872) und die „Aufsätze aus der Geschichte der ukrainischen Literatur im 19. Jahrhundert“¹¹⁵. Entsprechend der umstrittenen Stellung, die Petrov als ukrainophiler Landeskundler innerhalb der Kiever Geistlichen Akademie einnahm, versuchte man in Podolien, ihm – wann immer es ging – den Rücken zu stärken. Einen geeigneten Anlaß bot dafür das 25. Dienstjubiläum Petrovs als Professor der Kiever Geistlichen Akademie, das die Podolischen Eparchie-Nachrichten mit der Auflistung aller Werke würdigte, die Petrov mit Bezug auf die Ukraine verfaßt hatte.¹¹⁶

In der Poltaver Eparchie kam es erst sehr spät zu einer organisierten Vernetzung von Landeskundlern. Zwar erschienen im ausgehenden 19. Jahrhundert immer wieder ethnographische wie historische Abhandlungen zur Poltaver Region.¹¹⁷ Doch erst 1907

115 Diese Aufsätze konnten 1880 im *Istoričeskij Vestnik* („Historischer Bote“) 1880 sowie 1883 sogar als eigenständiges Buch gedruckt werden.

116 [Redaktion] 9 oktjabrja sostojalos' 25-letie učeno-literaturnoj i služebnoj dejatel'nosti professora Kievskoj Duchovnoj Akdemii N.I. Petrova [Am 9. Oktober fand das 25. Jubiläum der wissenschaftlich-literarischen und dienstlichen Tätigkeit als Professor der Kiever Geistlichen Akademie, N.I. Petrov, statt]. In: PodEV 1895, Nr. 44, 1008-1012.

117 Siehe z.B. Anonymer Autor: Poltavščina v XVI veke [Das Poltaver Land im 16. Jahrhundert]/ Poltavščina v pervoj četverti XVII veka (očerk kolonizacii kraja) [Das Poltaver Land im ersten Viertel des 17. Jahrhundert (Aufsatz zur Kolonisation des Gebiets)]/ Poltavščina v pervoj četverti XVII veka [Das Poltaver Land im ersten Viertel des 17. Jahrhundert]. In: PoltEV 1897, Nr. 17, 639-651/ 1898, Nr. 26,

bildete sich in der Stadt Poltava ein „Poltaver Kirchliches Historisch-Archäologisches Komitee“ (*Poltavskij Cerkovnyj Istoriko-Archeologičeskij Komitet*). Die Zielsetzung erinnert sehr an die des podolischen Komitees. So sollte zum einen „die lokale kirchliche Vergangenheit vor der Vernichtung bewahrt“, zum anderen „das kirchliche Alltagsleben des ganzen Poltaver Gouvernements beleuchtet“ werden.¹¹⁸ Letzteres führte wie in Podolien zur Sammlung sämtlicher historischer Gegenstände, Archivadokumente und archäologischer Materialien. Auch der Versuch, die ukrainische Kirchenarchitektur und Kunst zu bewahren sowie notfalls Kirchen zu restaurieren, wurde aktiv angegangen.¹¹⁹ Eine Vorreiterrolle spielte der aus Poltava stammende ukrainophile Bischof Parfenij (Levyč'kyj). Aus eigener Initiative hatte er bereits 1902 den Bau einer großen Kirche im „süd-russischen“ Architekturstil in seinem Heimatdorf Plešivec (Gadjačer Bezirk, Poltaver Gouvernement) einleiten und 1906 zur Vollendung bringen lassen – eine Ziegelkirche, die nach dem Stil einer Zaporoger Kirche mit neun Kuppeln ausgestattet wurde.¹²⁰

Auffallend an den Erklärungen, die zur Begründung des 1907 ins Leben gerufenen Poltaver Kirchlichen Komitees abgegeben wurden, war die Bemerkung, man wolle mit der Arbeit des Komitees „die Verbindungen erforschen, die die Poltaver Eparchie in den von uns entfernter liegenden Zeiten mit dem Süden und Westen Rußlands verbanden“.¹²¹ Damit wurde ein deutlicher Hinweis auf das Interesse gegeben, die Bande zwischen der links- und rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine historisch zu legitimieren. Die Vorstellung eines national zusammenhängenden Territoriums, das mindestens von Poltava bis nach Kameneč'-Podol'skij reichte, gehörte zur Konzeption einer ukrainischen Nation, die auch in geistlichen Kreisen Poltavas Fuß gefaßt hatte und nun einer Bestätigung in der Geschichte bedurfte. Gerade die russische Reichs- und Kirchenführung hatte im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert immer wieder eine Politik betrieben, die in ihrer Konsequenz das Zusammengehörigkeitsgefühl zwischen dem linken und dem rechten Ufer des Dnjepr stark schwächen mußte: Viele Gesetze galten

923-935/ 1898, Nr. 28, 1016-1030.

118 VASILIJ KURDINOVSKIJ [VASYL' KURDINOVSKYJ] Bližajšija zadači dlja dejatel'nosti Poltavskago Cerkovnago Istoriko-archeologičeskago Komiteta [Die anstehenden Aufgaben für die Tätigkeit des Poltaver Kirchlichen Historisch-Archäologischen Komitees]. In: PoltEV 1907, Nr. 5, 224-22.

119 Siehe beispielsweise die Bemühungen um die Pokrover Kirche. Zasedanie Cerkovnago Istoriko-Archeologičeskago Komiteta [Sitzung des Kirchlichen Historisch-Archäologischen Komitees]. In: PoltEV 1907, Nr. 9, 423f.

120 Der Kirchenbau wurde vom damals bekannten Architekt Ivan Sergejevič (Serhijovyč) Kuzněcov konzipiert. Erzpriester E. SICYNS'KYJ Južno-russkoe cerkovnoe zoddčestvo [Die süd-russische Kirchenarchitektur]. In: PravPod Nr. 7-8, 25.2.1907, 153-176, hier 176. – Erzbischof Parfenij verfolgte persönlich und mit großer Anteilnahme den Bau. Siehe dazu die Briefwechsel mit seinem Freund Ėlisej Tregubov (Trehubov): ANDRIJ STARODUB (Hg.) Lysty ėpiskopa Parfenija (Levyč'koho) do Oresta Levyč'koho ta Ėlyseja Trehubova jak dzerelo do vyvčennja istorii vydannja Ukraïns'koho perekladu Ėvanhelija [Die Briefe des Bischofs Parfenij (Levyč'kyj) an Orest Levyč'kyj und Elysej Tregubov (Trehubov) als Quelle zur Beleuchtung der Geschichte von dem Erscheinen der ukrainischen Evangeliumübersetzung]. In: Archeohrafičnyj ščoričnyk 7/8. Hg. v. P. Sochan'. Kiev 2002, 435-468.

121 VASILIJ KURDINOVSKIJ Bližajšija zadači, PoltEV 1907, Nr. 5, 225.

nur für das linke, nicht aber für das rechte Ufer; Subventionen erhielten Bedienstete in staatlichen wie kirchlichen Stellen ausschließlich im Gebiet des rechten Ufers; und schließlich lag auch der offiziellen russischen Terminologie für die entsprechenden Territorien eine strategische Semantik zugrunde, die teilend wirkte: Für das rechte Ufer wurde in der Regel die Bezeichnung „Süd-Westliches Gebiet“ (*Južno-Zapadnyj Kraj*) verwandt, für das linksufrige Gebiet entweder gar kein Sammelbegriff oder aber hin und wieder die historische Bezeichnung „Kleinrußland“ (*Malorossija*).

Auf diese Weise war es im Poltaver Land nicht die „polnisch-katholische Bedrohung“, die für die Bildung landeskundlicher geistlicher Organisationen stimulierend wirken konnte und aus der heraus sich eine ukrainophile Subbewegung hätte bilden können. Vielmehr bedufte es hier des Antriebs der entstehenden ukrainischen Nationalbewegung selbst, die den Wunsch auf eine Suche nach der Nation im Lokalen bzw. nach deren Verbindungen zu anderen Teilen der Dnjepr-Ukraine wach werden ließ. Freilich gingen die Anstöße zur Entwicklung einer ukrainischen Nationalbewegung keinesfalls nur von der weltlichen Seite aus. Vielmehr spielten die Seminaristen des Poltaver Geistlichen Seminars und mit ihnen verbundene Priester, wie noch zu zeigen sein wird, eine nicht unerhebliche Rolle. Der Unterschied zur Entwicklung der podolischen Ukrainophilie geistlicher Kreise lag jedoch darin, daß in Podolien bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts sowie primär aus landeskundlichen *geistlichen* Kreisen heraus eine ukrainophile Strömung im Gouvernement entstanden war.

bb) Die Propagierung der ukrainischen Sprache

Im Zentrum ukrainophiler Tätigkeiten geistlicher Kreise stand die ukrainische Sprache. Schon im Kapitel zur Bibelübersetzung wurde auf die generell enge Wechselwirkung von ethnischer und sprachlicher Emanzipation hingewiesen. Die vergleichende Nationalismusforschung hat gezeigt, daß diese Emanzipation staatenloser und damit nicht-dominanter Ethnien in ganz Europa sehr ähnlich verlief. Während sich bei dominanten Ethnien die Nation in der Regel aus dem Territorialstaat heraus entwickelte und der Begriff der Nation damit auf die politische Zusammengehörigkeit, auf das Zusammenwirken im gleichen Staate ausgerichtet war, orientierten sich die nicht-dominanten Ethnien – wie die Iren, Norweger, Flamen, Katalanen und Basken in Nord-, Süd- und Westeuropa und die Tschechen, Serben, Slowenen, Slowaken und Ukrainer in Ostmittel- und Südosteuropa – in ihrem „nationalen Erwachen“ im 19. Jahrhundert in der Regel an Sprache und Kultur als den entscheidenden Merkmalen ihrer Nation.¹²² Das geistige Gerüst für dieses an Sprache und Kultur orientierte Na-

¹²² Schon Eugen Lemberg hat 1950 diese grundlegenden Entwicklungen der Nationsbildung in Europa in seiner zweibändigen Studie zum Nationalismus skizziert. EUGEN LEMBERG *Nationalismus I. Psychologie und Geschichte*. Stuttgart 1950, hier bes. 175 ff.; ders. *Nationalismus II. Soziologie und Pädagogik*. Hamburg 1964, hier bes. 64 ff. Allerdings kann die typologische Unterscheidung des Nationalismus in eine westliche und eine nicht-westliche Erscheinungsform, wie sie ansatzweise Lemberg, vor allem aber Hans Kohn und Louis L. Snyder vertraten, als überholt bezeichnet werden. Diese rein

tionsverständnis lieferten Johann Gottfried Herder und seine Anhänger mit seinem romantischen Volksbegriff. Der Muttersprache kam darin ein entscheidendes Gewicht zu, in ihr drückt sich – so Herder – der Geist eines jeden Volkes aus:

„[Die National- und Muttersprache] ist ein von den edelsten Geistern und Herzen er-
 rungenes Eigentum; jeder ließ in ihr, jeder pflanzte in sie zur Aufbewahrung und
 Fortwirkung seine besten Gefühle und Gedanken; ein Frucht- und Blumengarten, in
 dem die Hände der gesamten Nation gearbeitet haben, seitdem diese da war. (...) In
 solchem Betracht ist die Sprache einer Nation für den Verständigen ein Spiegel ihrer
 Geschichte, ihrer Thaten, Freuden und Leiden.“¹²³

Innerhalb der ukrainischen Nationalbewegung spielte die Sprache zudem im Sinne der von Miroslav Hroch herausgearbeiteten Regel eine große Rolle, wonach sich der Stellenwert des Sprachthemas aus dem reziproken Verhältnis zur Teilhabe von Angehörigen der Oberschicht an der Nationalbewegung ergab.¹²⁴ Mit anderen Worten: Je geringer die Oberschicht in der Nationalbewegung involviert war, desto größere Bedeutung erhielten Sprachforderungen. Dies erklärt sich damit, daß die meisten der nationalen Aktivisten mangels politischer Erfahrung und Ausbildung möglichst einfache Kriterien zur Definition der „Wir-Gemeinschaft“ brauchten. Die Sprache eignete sich zur In- und Exklusionsstrategie weit mehr als ein ausgefeiltes politisches Programm, in dem (für den Fall emanzipativer Nationalbewegungen) abstrakte Werte wie „mehr Freiheit“ und „mehr Bürgerrechte“ eingefordert werden.

Da es im ukrainischen Fall des ausgehenden 19. Jahrhunderts insgesamt nur noch eine sehr dünne Oberschicht gab und innerhalb der ukrainophil eingestellten *geistlichen* Kreise so gut wie keine Hierarchen zu finden waren, nahmen sprachliche Themen tatsächlich einen herausragenden Platz ein.¹²⁵ Freilich gab es dafür noch mehr Gründe als die Sozialstruktur. So spielte die Sprache auch deshalb eine große Rolle, weil es in der Konfession keine Abgrenzung von der dominanten Ethnie gab. Zudem konnten sich unter dem Dach der Anhänger der ukrainischen Sprache sowohl jene mit einem multiplen Identitätsverständnis als auch jene wiederfinden, die sich zu einer ex-

an Ost und West orientierte Dichotomie wurde durch Miroslav Hrochs Unterscheidung zwischen den „nicht-dominierenden“ und „dominierenden“ ethnischen Gruppen abgelöst. MIROSLAV HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegungen bei den kleinen Völkern Europas. Prag 1968. HANS KOHN The Age of Nationalism. The First Era of Global History. New York 1962; Ders.: Die Idee des Nationalismus. Ursprung und Geschichte bis zur Französischen Revolution. Frankfurt a.M. 1962; LOUIS L. SNYDER The Meaning of Nationalism. New Brunswick 1954. Zum aktuellen Stand der Forschung in dieser Frage MARTIN SCHULZE WESSEL „Ost“ und „West“ in der Geschichte des europäischen Nationalismus. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2001), H. 3, 163-169.

123 JOHANN GOTTFRIED HERDER Briefe zur Beförderung der Humanität. Fünfte Sammlung (Briefe (Discourse) zu der Abhandlung über Publikum und Vaterland). In: Sämtliche Werke. Hg. v. Bernhard Suphan. Bd. 18, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausgabe Berlin 1883), 336/337.

124 MIROSLAV HROCH The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements. European University, Institute Florence Working Paper No. 94/1. San Domenico 1994.

125 Dies galt auch für Ostgalizien. Vgl. PAUL ROBERT MAGOCSI The Language Question as a Factor in the National Movement in Eastern Galicia. In: Markovits, Andrei/ Sysyn, Frank (Hg.): Nationbuilding and the Politics of Nationalism: Essays on Austrian Galicia. Cambridge, Mass. 1982, 220-238.

klusiv ukrainischen Identität bekannten. Vor allem aber sorgte die repressive Politik der russischen Reichsregierung mit ihren Sprachverboten von 1863 und 1876 dafür, daß der Verwendung der ukrainischen Sprache eine herausgehobene Bedeutung und polarisierende Wirkung beikam. Ein indifferentes Verhalten zur Sprache war nicht mehr möglich. Entweder stand man auf dem Standpunkt der Regierung und der ihr gehorsam folgenden Russisch-Orthodoxen Kirche und befürwortete die Verbannung des ukrainischen Wortes aus dem öffentlichen und halb-öffentlichen Raum sowie das Erlernen der russischen Sprache für die ganze Bevölkerung; oder man fühlte sich der ukrainischen Sprache verbunden und sah sich in die Position gedrängt, das Ukrainische zu verteidigen und dann verwenden zu müssen.

Die Geschichte der ukrainischen Bibelübersetzung hat bereits gezeigt, daß das Ringen zwischen Russophilen und Ukrainophilen um die ukrainische Sprache zugunsten letzterer ausging. Knapp ein halbes Jahrhundert nach ihrer Übersetzung sorgte der Druck der vier Evangelien auf Ukrainisch im Jahre 1906 für die aus Sicht der Ukrainophilen dringend benötigte *norma* und *dignitas*, die Kodifizierung und Anerkennung des Ukrainischen als Hochsprache. Die Forderung nach der ukrainischen Bibeledierung überragte in ihrer Bedeutung zweifellos alle anderen sprachlichen Verlangen innerhalb der geistlichen Kreise. Dennoch beschränkte sich die Sprachfrage nicht auf sie allein. Sie beschäftigte die Gemüter in zwei weiteren Bereichen, in denen Religion öffentliche Bedeutung erlangte. Zum einen ging es um die Frage, in welcher Sprache Predigten zu halten und außergottesdienstliche Gespräche zu führen waren, zum anderen ging es um das Problem, in welcher Sprache der Unterricht in den geistlichen Grundschulen sowie in den Geistlichen Seminaren abgehalten werden sollte.

Die Debattenbeiträge der Ukrainophilen waren zu beiden Themenkomplexen auffallend defensiv. Daran zeigt sich, daß die über Jahrzehnte verfolgten Bemühungen von Regierung, Administration, von den russifizierten Teilen der Kirche und der Gesellschaft, die ukrainische Sprache in den Augen der ukrainischen Bevölkerung zu diskreditieren, große Wirkung getan hatten. Die meisten der ukrainophilen Beiträge lassen sich daher nur vor dem Hintergrund der russophilen Angriffe verstehen. Im wesentlichen ging es um drei Vorwürfe: Die radikalste Meinung befand, daß die ukrainische Sprache nicht existiere. Dieser Auffassung nach handelte es sich um einen russischen Dialekt, derer es im Rußländischen Reich noch mehr gäbe, nur sei der Dialekt im ukrainischen Falle von Polonismen verdorben.¹²⁶ Einer anderen Auffassung zufolge besaß die ukrainische Sprache nach heutiger sozio-linguistischer Ausdrucksweise einen nur mangelhaften „Sprachkorpus“.¹²⁷ Die mangelnde Präzision sowie mangelnde Kodifizierung der Sprache bedeute im Falle von Predigten, die „Reinheit der christ-

126 Diese Auffassung wurde auf der Regierungsseite von Innenminister Petr Valuev vertreten, innerhalb der Presselandschaft wurde sie von dem bekannten Publizisten Katkov eingeführt und am vehementesten verfochten.

127 HARALD HAARMANN *Language in Ethnicity. A View of Basic Ecological Relations*. Berlin u.a. 1986, 87ff.

lichen Lehre durch die Unreinheit der Sprache in Gefahr zu bringen“.¹²⁸ Als dritter Vorwurf verwiesen russophile Autoren immer wieder auf den niedrigen Sozialstatus des Ukrainischen. In ihren Augen bestünde auch innerhalb der ukrainischen Bevölkerung sowie unter den ukrainischen Priestern keine Nachfrage nach einer Stärkung ihrer Muttersprache, da in ihr nur ein Hindernis für den sozialen Aufstieg gesehen werde.¹²⁹ Dahinter stand die Auffassung, daß in der Dnjepr-Ukraine bereits ein „assimilierter Bilingualismus“ erreicht worden sei, das heißt ein Zustand, in dem das Russische die ‚lokale‘ Sprache für alle Bereiche mit hohem Prestige bereits abgelöst habe und der lokale ‚Dialekt‘ lediglich noch auf familiärer Ebene eine Rolle spiele.¹³⁰

Gegenüber all diesen Vorwürfen setzten sich ukrainophile geistliche Kreise zu Wehr. Für die Erfassung und Systematisierung ihrer verschiedenen Diskursbeiträge zur Sprache sowie ihrer Versuche, die Sprache zu fördern und deren Stellung zu festigen, hat sich das von Miroslav Hroch entwickelte Schema als sehr hilfreich erwiesen. Hroch bietet für den Umgang mit sprachlichen Forderungen europäischer nicht-dominanter Ethnien fünf Phasen an.¹³¹

Erstens, die Sprache wird gepriesen und verteidigt, und auch die anderen Mitglieder der Ethnie werden ermutigt, ihre Sprache zu lieben und zu verteidigen. In dieser Phase richten sich die Akteure mit ihren Aufforderungen sowohl nach ‚oben‘, an Regierungskreise, von denen sie die Existenzberechtigung ihrer Sprache einfordern, als auch nach ‚unten‘, an die breite Bevölkerung, die sich des Werts ihrer Muttersprache bewußt werden soll.

Zweitens, die Sprache wird geplant und kodifiziert. Diese Aktionen zielen vor allem nach ‚innen‘, auf die Sprachverfechter selbst. Die Orthographie soll angeglichen, die Lexik und Grammatik standardisiert werden, um damit die Grenzen der Sprachträger-Gemeinschaft nach innen und außen deutlich zu ziehen. Diese Kodifizierungsphase geht in der Regel mit äußerst heftigen ‚internen‘ Diskussionen einher, weil die Vertreter der regional verschiedenen Sprachvarianten jeweils ihre Sprachversion durchsetzen wollen.

Drittens, die Sprache wird „intellektualisiert“, das heißt, man verlangt und/oder organisiert auf der ersten Stufe die Herausgabe von Zeitungen und Bildungsliteratur in der entsprechenden Sprache, später werden Gedichte und Übersetzungen angefertigt; es folgen die Sammlung und Fortschreibung von Volksliedern, das Verfassen von

128 Siehe z.B. die Argumentation von „K.D.“ (wahrscheinlich K. DUMITRAŠKOV) Bibliografičeskaja zametka po povodu „Poučenij na malorossijskom jazyke, Svjaščennika Ioanna Babčenka“ [Bibliographische Bemerkung bezüglich der „Lehren in kleinrußländischer Sprache von Priester Joann Babčenko]. Charkov 1863. In PoltEV 1863, Nr. 19, 233-251, hier 240.

129 Ebd., 242.

130 Zur Unterscheidung zwischen „nicht assimiliertem Bilingualismus“ und „assimiliertem Bilingualismus“ siehe D. LAITIN/ R. PETERSEN/ J.W. SLOCUM Language and the State: Russia and the Soviet Union in Comparative Perspective. In: Motyl, Alexander J. (Hg.): Thinking Theoretically About Soviet Nationalities. History and Comparison in the Study of the USSR. New York 1992, 129-168, hier: 140.

131 HROCH The Social Interpretation, 15ff.

Dramen, später Kurzgeschichten oder Erzählungen und in der Regel als letztes die Verfassung von wissenschaftlichen Werken in der bislang vernachlässigten Sprache.

Viertens, es wird die Einführung der Sprache in den Schulen gefordert bzw. durchgesetzt. Diese Phase enthält eine wichtige Veränderung im Charakter des Sprachprogramms: Mit ihr wird endgültig das Feld der Politik betreten. Die Bedeutung der Schulsprache übersteigt bei weitem die Befriedigung von Kommunikationsbedürfnissen. Durch die linguistische Erziehung und Ausbildung bildet die Schule im Sinne Pierre Bourdieus eine „communauté de conscience“.

Fünftens: Zuletzt wird die Gleichberechtigung der verschiedenen im Staat gesprochenen Sprachen eingefordert und realisiert. Hier sind alle Ebenen des öffentlichen Raums betroffen, angefangen vom Gericht und den Behörden bis hin zum Parlament.

Die ukrainophilen Geistlichen waren im Gegensatz zur weltlichen Nationalbewegung der Dnjepr-Ukraine für diese fünfte Phase vor der Revolution von 1917 noch nicht bereit.¹³² Die vier anderen Sprachstadien hingegen wurden durchlaufen, wenn auch in unterschiedlicher Intensität. Aufgrund der defensiven Ausgangslage kam der ersten Phase, der Sprachpreisung und vor allem der Verteidigung der ukrainischen Sprache, die größte Bedeutung zu. Die zweite Phase, die der Sprachplanung und Kodifizierung, spielte sich überwiegend im Zusammenhang mit der Bibelübersetzung und ihrer Herausgabe ab und braucht daher in diesem Kapitel nicht noch einmal thematisiert zu werden. Die Phase der Intellektualisierung der Sprache betraf im Falle ukrainischer Geistlicher in erster Linie den religiösen Bereich. Hier lag der Schwerpunkt auf Verfassung und Diskussion geistlicher Aufsätzen sowie schriftlich angefertigter Predigten in ukrainischer Sprache. Das Thema der Unterrichtssprache in geistlichen Grundschulen und Geistlichen Seminaren erfuhr ab der Jahrhundertwende größte Aufmerksamkeit. Die politische Forderung nach Verwendung der Muttersprache sowie der Versuch, dies zu realisieren, wurde zu einer wesentlichen Ausdrucksform der ukrainischen Identitätskonzeption und beschäftigte am Ende gar die Staatsduma in St. Petersburg.

1. Preisung, Verteidigung und Intellektualisierung der Sprache

Die ukrainische Sprache und ihre Verwendung von einem ukrainophilen Standpunkt aus im kirchlichen Raum zu thematisieren, war von Beginn der Existenz der Kirchenzeitschriften an heikel. In den Jahren unmittelbar vor dem Valuev-Zirkular von 1863 fielen Predigten in ukrainischer Sprache bereits in eine politische Grauzone. Einsames Beispiel eines Priesters, der entgegen den Anordnungen der meisten Eparchialverwaltungen in den dreißiger, vierziger und fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts aus-

132 Die beste Einführung in die ukrainischen Nationalbewegung zu Beginn des 20. Jahrhunderts bietet nach wie vor OLGA ANDRIEWSKY *The Politics of National Identity: The Ukrainian Question in Russia, 1904-12*. Unveröffl. Diss., Harvard University 1991; zur Duma-Diskussion um die Einführung des Ukrainischen vor Gericht siehe 353ff.

schließlich auf Ukrainisch predigte, war der podolische Priester Vasyľ Ja. Hrečulevyč (1791-1870).¹³³ Während es ihm aber mit Hilfe des ukrainischen Gelehrten Pantelejmon Kuliš immerhin noch gelang, zahlreiche seiner religiösen Gespräche und Predigten zum Katechismus in ukrainischer Sprache zu veröffentlichen,¹³⁴ bedurfte es bereits 1861 einer ausdrücklichen Klarstellung seitens des Poltaver Geistlichen Konsistoriums an einen Dechanten, daß es den Priestern nicht verboten werden dürfe, ihre Predigten in der „kleinrussischen“ Sprache zu halten.¹³⁵ Auch das Buch „Lehren in kleinrussischer Sprache“ von Priester Joann Babčenko konnte gerade noch rechtzeitig erscheinen, bevor die Anweisung des Innenministers an alle Zensurbehörden des Reiches erging, das Ukrainische aus dem geistlichen Raum vollständig zu verbannen. Damit mußten die Lehren Priester Babčenkos sowie der gedruckte Predigtenband von Hrečulevič für die nächsten vierzig Jahre als einzig schriftlich niedergelegte Exegese in ukrainischer Sprache für ukrainophil eingestellte Geistliche genügen.¹³⁶

Während dieser Zeitspanne blieb das Abhalten der Predigt in ukrainischer Sprache bei einfachen Dorfgottesdiensten ein politisches Wagnis. Ein solches Verhalten wurde jedoch offenbar nicht – wie dies der Historiker Kostomarov 1881 beschrieben hat – mit der Entlassung aus dem Priesterstand geahndet, sondern die Priester wurden lediglich kritisch beobachtet und gegebenenfalls in andere Gemeinden versetzt, zuweilen auch in nicht-ukrainischsprachige Regionen. Anders sah es freilich bei Predigten zu wichtigen Anlässen aus, wie zu hochrangigen Feiertagen, zur Einweihung von Kirchen oder geistlichen Schuleinrichtungen sowie bei allen Gottesdiensten, die unter Anwesenheit einer Eminenz oder gar mehrerer Bischöfe stattfanden. In all diesen Fällen mußten die Predigten vorher schriftlich dem Dechanten oder Bischof zur Beurteilung eingereicht werden, die Abfassung in ukrainischer Sprache war strikt untersagt, und bei etwaigen Zuwiderhandlungen drohten harte Strafen.¹³⁷

133 V. BIDNOV Rozmoskovlennja bohoslužennja Pravoslavnoi Cerkvy na Ukraïni [Der Moskauseierte Gottesdienst der Orthodoxen Kirche in der Kirche]. Tarniv 1921, 3.

134 L.V. BAŽENOV Podoljanyň Vasyľ Hrečulevyč – Prosvitytel', Dijač Nacional'noho Vidrodžennja Ukraïny seredyňy XIX st. [Der Podolier Vasyľ Hrečulevyč – Aufklärer, Aktivist der Nationalen Wiedergeburt der Ukraine Mitte des 19. Jh.]. In: Materialy IX-oï Podil'sk'kovi istoryko-kraežnavčoï konferencïi. Kam'janec-Podil's'kyj 1995, 208-211, hier 210.

135 S.P.: Ukaz o propovedjach na maloruskom jazyke [Erlaß zu Predigten in der kleinrussischen Sprache]. In: Kievskaja Starina 1902, Nr. 2, 81-83. – Dem Gedenken an Erzpriester Hrečulevyč widmete A. Lotoc'kyj noch dreißig Jahre nach seinem Tod einen eigenen Artikel. A. LOTOCKIJ Pamjati Protoiereja V.Ja. Grečuleviča. In: Kievskaja Starina Bd. 69, Juni 1900, 280-287. Demnach ließ Hrečulevyč insgesamt rund sechzig Predigten in ukrainischer Sprache drucken.

136 JOANN BABČENKO Poučennja na malorossijskom jazyke, Svjaščennika Ioanna Babčenka [Lehren in kleinrussischer Sprache von Priester Joann Babčenko]. Charkov 1863. Daneben gab es noch die von Kostomarov herausgegebenen kurzen Erzählungen aus der Heiligen Schrift, die Priester Stefan Opatovyč verfasst hatte und 1863 in der 3. Auflage noch einmal erscheinen durften. RGIA f. 796, op. 25, 1861-1875, d. 349, L.54ob.

137 Zur Richtigstellung der Behauptungen Kostomarovs, die dieser in seinem Artikel „Po voprosu o maloruskom slove „Sovremennym Izvestijam“ [Zur Frage des kleinrussischen Wortes nach „gegenwärtigen Kenntnissen“] im Vestnik Evropy (3/1881) niedergelegt hatte, siehe: Anonym (wahrscheinlich Mitglieder der Redaktion der KEV): K voprosu o maloruskom slove v cerkovnoj propovedi [Zur

Unter diesen Bedingungen war es nicht verwunderlich, daß Anhänger der ukrainischen Sprache bis zu den Revolutionsjahren von 1904/05 in den Kirchenzeitschriften nicht zu Wort kommen durften. Allerdings mangelt es nicht an Belegen dafür, daß in der Zeit davor die noch in geringer Anzahl vorhandenen Predigtsammlungen von Hrečulevyč unter der Hand kursierten und in der Bevölkerung weiterhin sehr beliebt waren.¹³⁸ Ab 1904/05 konnte das Thema nicht mehr aus der Kirchenpresse verdrängt werden. Viel Aufsehen erregte bereits der 1904 veröffentlichte Bericht von Vikarbischof Amvrosij (Gudko), der – gerade erst in der wolhynischen Eparchie eingesetzt – Predigten auf Ukrainisch hielt und die Reaktionen der Bevölkerung schriftlich festhielt.¹³⁹ Vasyľ Lypkivs'kyj schließlich, der spätere Begründer und erste Metropolit der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, initiierte 1905 als Vorsitzender der Versammlung der Kiever Geistlichkeit einen Beschluß, wonach die Kiever Priesterschaft kollektiv die Einführung der ukrainischen Sprache im Gottesdienst und in den Kirchengemeindeschulen forderte.¹⁴⁰

Die sich nun zahlreich offenbarenden Anhänger der ukrainischen Sprache gaben freilich verschiedene Begründungen für die Verteidigung des Ukrainischen oder für ihr Plädoyer, die ukrainische Sprache im Kirchenleben generell wieder einzuführen. Nicht in allen Fällen sahen die Autoren in der Sprache zuallererst ein Ausdrucksmittel für ihre nationalen Gefühle. In vielen Fällen sollte die Sprache schlicht als Instrument, als Mittel zu anderen Zwecken, eingesetzt werden. Insgesamt drei Argumentationsstränge lassen sich in den zahlreichen Beiträgen erkennen, die hier nur idealtypisch herausgearbeitet werden sollen, in Wirklichkeit aber vielfach miteinander verflochten waren. Die erste Argumentation galt der ukrainischen Sprache als Mittel, um Priester und Volk wieder einander näher zu bringen. Schon 1897 durfte ein anonymes Artikel in den Podolischen Eparchienachrichten erscheinen, der auf die vergangenen Jahrzehnte der Russifizierung von Schul- und Kirchenleben sowie auf die damit einhergehende Entfremdung von Volk und Geistlichen zurückblickte:

„Es ging so weit, daß wir verlernten, mit dem Volk zu reden, um so mehr, als die Schule uns die gebildete Büchersprache lehrte, und das Volk fortfuhr, sich in der lokalen, nicht büchersprachlichen Umgangssprache (narečie) auszudrücken.“¹⁴¹

Frage des kleinrussischen Wortes in der Kirchenpredigt]. In: KEV 1881, Nr. 13, 4-6.

138 OLEKSANDR LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho* [Die Seiten der Vergangenheit]. Warschau 1933, Bd. 1, 76-77. Siehe außerdem die Hinweise im Plädoyer des Akademie-Präsidenten und Großfürsten Konstantin Konstantinovič vom 12.12.1904 an den Heiligen Synod, die Bibel in ukrainischer Sprache zuzulassen. RGIA f. 796, op. 186, 1905, d. 5780, L. 5ff. Die Predigten von Priester Hrečulevyč blieben weiterhin so beliebt, daß sie sogar noch 1917 von seinem Enkel in Poltava erneut herausgegeben wurden. Siehe A.L. ZINČENKO *Blahovistja nacional'noho duchu. Ukraïns'ka cerkva na Podilli v peršij tretyni XX st.* [Die frohen Botschaften des nationalen Geistes. Die Ukrainische Kirche in Podolien im ersten Drittel des 20. Jh.] Kiev 1993, 24-25.

139 *Otčet Preosvjaščennogo Amvrosija o revizii prichodov Ovručkogo uezda* [Bericht von Bischof Amvrosij über die Revision der Gemeinden des Ovrucher Bezirks]. In: *Volynskija EV* 1904, Nr. 22, 439-442.

140 D. BURKO *Ukraïns'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva – vične džerelo žyttja* [Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche – eine ewige Quelle des Lebens]. Bound-Brook 1988, 312.

141 Anonymer Autor: *Ob'edinenie duchovenstva s narodom posredstvom školy* [Die Vereinigung der

Priester Anton Hrinevič, der später als Abgeordneter der zweiten Staatsduma für ukrainische Belange kämpfte und auch in der ukrainisch-autokephalen Bewegung nach 1917 eine große Rolle spielen sollte, griff diesen Gedanken 1905 wieder auf und entwarf das Ideal eines Gemeindepastors, wie es sich das einfache (gemeint war: das ukrainische) Volk wünsche:

„Das Volk wünscht (...), als Priester nicht Feinde der eigenen Nationalität (*nacional'nost'*) zu haben, sondern Menschen, die sie achten und die ihre gesetzmäßigen, die Religion nicht schädigenden Interessen schätzen. (...) In der letzten Zeit jedoch, als das Volk immer häufiger seine Wünsche durch Proteste äußerte, kann man einige Zeugnisse von der Unzufriedenheit des Volkes mit seinen Priestern bemerken, die seine Traditionen, Sprache und Bräuche vernachlässigen. (...) [Das Volk hat den Wunsch], als Pastor eine Person zu haben, die in der Lage ist, seine Traditionen zu lieben und zu achten.“¹⁴²

Sein podolischer Amtsbruder, der unter dem Kürzel „Jus“ schrieb, nutzte die neue Offenheit zu einer Generalkritik an der gesamten gebildeten ukrainischen Schicht:

„[Es] (...) entstehen Probleme zwischen dem Volk und dem Pastor genau dort, wo der Pastor das Volk, seine Sprache verachtet. Das Volk ist in dieser Beziehung äußerst empfindlich. In der Beziehung zur Sprache wurde es von allen – sowohl von der Intelligenz als auch von den Pastoren – allein gelassen, und die kleinste grobe Berührung dieser das Volk schmerzenden Wunde macht sich bemerkbar.“¹⁴³

Alle drei ausgesuchten Autoren wählten eine Strategie, die sich zwar auf die Verteidigung der ukrainischen Sprache konzentrierte. Doch nicht die Sprache selbst wurde gepriesen. Die Referenz war vielmehr das gemeine Volk, von dem sich die Gebildeten – einschließlich der Priester – entfernt hätten. Im Zuge der revolutionären Umwälzungen wurden die Interessen und Empfindungen des Volkes ins Zentrum gerückt, und mit ihm nur mittelbar die Sprache. Die nationale Bedeutung der Sprache wurde also nur im Zusammenhang mit ihrer religiösen Bedeutung betrachtet, indem sie den Folgen der Russifizierung im geistlichen Bereich – nämlich der Kluft zwischen Priester und Gemeinde – ein Ende bereiten sollte.¹⁴⁴

Auch der zweite Argumentationsstrang stellte die Sorge um das Volk in den Mittelpunkt, die Sprache war wiederum nur Instrument, wenn auch ein entscheidendes:

Geistlichkeit mit dem Volk mittels der Schule]. In: PodEV 1897, Nr. 2, 25-31, hier 29/30.

142 ANTON HRINEVIČ Prichodskij pastyr' po idealu prostogo naroda [Der Gemeindepastor nach dem Ideal des einfachen Volkes]. In: PodEV 1905, Nr. 12, 268-275, hier 273/274.

143 JUS". O prepodavanii v seminarii v bogoslovskich klassach istorii ukrainskoj literatury i istorii mestnago kraja [Zum Unterricht im Seminar in den Religionsklassen zur Geschichte der ukrainischen Literatur und zur Geschichte des hiesigen Gebiets]. In: Podolija, 29.9.1906, Nr. 217, 1-2.

144 Weitere Beiträge, in denen dieser Argumentation gefolgt wurde: M. JASTREMBSKIJ K st. „o prepodavanii v seminarii v bogoslovskich klassach istorii ukrainskoj literatury i istorii mestnago kraja“ [Zum Artikel „Zum Unterricht im Seminar in den Religionsklassen zur Geschichte der ukrainischen Literatur und zur Geschichte des hiesigen Gebiets“]. In: Podolija, 11.10.1906, Nr. 227, 3; HRYHORIJ HRUŠEV'S'KYJ O propovedyvanii slova Božija na malorossijskom jazyke [Zum Predigen des Wortes Gottes in der kleinrußländischen Sprache]. In: KEV 1906, Nr. 9, 294-296, hier 296.

Mittels der unmittelbar verständlichen Volkssprache sollte die Liebe zu Religion und Geschichte, die Neigung zum Lesen und damit zu Alphabetisierung und Wissensvermehrung angeregt und die angeblich historisch belegte Sympathie des Volkes für die Schule und die höhere Bildung ‚wiedergewonnen‘ werden. Mit Blick auf die Predigt hatte bereits Hrečulevyč im Vorwort seines Buches 1857 geschrieben, „daß es für den Erfolg der Predigt notwendig ist, von unserer Seite aus mit dem Volk in einer ihm völlig verständlichen und dem Herzen nahen und vertrauten Sprache zu sprechen“.¹⁴⁵ Alle geistlichen Autoren, die sich in den liberalen Revolutionsjahren zum Sprachthema zu Wort meldeten, bekräftigten, daß sich auch fünfzig Jahre später nichts daran geändert habe, daß das ukrainische Volk die russische Sprache nicht verstehe.

„Über die Kirchenpredigt kann man sagen, daß die Mehrheit unserer Bauern sie nicht versteht, wenn sie nicht in der eigenen Sprache gehalten wird. Dessen ist sich jeder unserer Priester bewußt, und wenn er den Bauern eine wichtige Sache außerhalb der Predigt erklären muß und er stärker auf Geist und Herz seiner Gemeindemitglieder wirken möchte, spricht er selbstverständlich mit ihnen in der natürlichen Sprache.“¹⁴⁶

Auch hier wird die nationale Rolle der Sprache vor allem in ihrer Verbindung mit einem anderen Gut gesehen, in diesem Fall mit der Bildungsvermittlung und der Seelsorge. Interessant ist an diesem zweiten Argumentationsstrang, daß die Sprache in Anknüpfung an den Mythos vom gebildeten Volk als Instrument dafür gesehen wird, dem Volk eben diese ‚nationale Eigenschaft‘ der Bildung zurückzugeben, die es in der frühen Neuzeit besessen habe.¹⁴⁷

145 Vorwort zur 2. Auflage der Predigten. V.Ja. HREČULEVYČ Propovedi na malorossijskom jazyke [Predigten in kleinrußländischer Sprache]. St. Petersburg 1857.

146 Redaktion der Pravoslavnaja Podolija: Besedy pastyrja s narodom na mestnom jazyke [Gespräche des Pastoren mit dem Volk in der lokalen Sprache]. In: Pravoslavnaja Podolija 1906, Nr. 1, 70-80. Wegen der schlechten Russisch-Kenntnisse der Schüler geistlicher Schulen wurde schon 1880 überlegt, welche gezielten Maßnahmen man zur Verbesserung ergreifen sollte: Anonymer Autor: Po povodu proekta literaturnych čtenij v odnom iz duchovnych učilišč Podol'skoj eparchii [Anlässlich des Projekts von Literaturlesungen in einer der geistlichen Schulen]. In: PodEV 1880, Nr. 15, 189-191; Nr. 16/17, 203-205. Der podolische Priester Chochanovs'kyj sagte allen Russifizierungsbemühungen das Scheitern voraus, da es weder Erwachsenen noch Kindern in den Kopf käme, außerhalb der Schule in einer anderen Sprache als in der eigenen zu sprechen. I. CHOCHANOVSKIJ Kakaja Ukrainizacija nužna malorusskoj derevne [Was für eine Ukrainisierung braucht das kleinrussische Dorf]. In: Podolija, 24.4.1909, Nr. 48, 1-2.

147 Diese Argumentation findet sich besonders deutlich bei Priester ANTON HRINEVIČ O rodnom jazyke v načal'noj škole [Über die Muttersprache in der Grundschule]. In: PravPod, 25.3.1907, Nr. 12, 265-272; 1.4.1907, Nr. 13, 289-300; hier bes. Nr. 12, 267f. Der Gedanke, durch die Verwendung der Muttersprache das Ziel zu erreichen, die Sympathien des Volkes für die Schule zu gewinnen und damit die Bildung zu erhöhen, findet sich in irgendeiner Form bei fast allen Autoren, die die ukrainische Sprache zum Thema machten. Dies gilt auch für die Beiträge der kirchlichen Lehrerkonferenz und den Artikel eines Priesters, in denen die ukrainophile Bewegung eher kritisch beurteilt wird: Anonymer Autor: Iz cerkovno-školnoj žizni (S'ezd učitelej) [Aus dem Kirchenschulleben (Lehrerkonferenz)]. In: PravPod 1906, Nr. 1, 80-86; CHOCHANOVSKIJ Kakaja Ukrainizacija, Podolija, 24.4.1909, Nr. 48, 1-2.

Die dritte Argumentationsschiene schließlich thematisierte die Sprache als nationalen Wert an sich und folgte hier ganz der romantischen Rhetorik:

„Die Sprache“, so der podolische Priester Anton Hrinevič, „ist ein Schatz der historischen Volkserfahrung, und viele seiner Wörter tragen in sich einen klaren Abdruck der einen oder anderen historischen Gegebenheit, sie erweisen sich fast als lebendige Denkmäler im Bewußtsein des Volkes.“¹⁴⁸

Die Sprache erschien damit fast losgelöst von den Sprachträgern, sie avancierte zu einem eigenen Erinnerungsmedium von Kultur und Geschichte des Volkes. Für ihre Wertschätzung rückten automatisch diejenigen Zeiten der Vergangenheit in den Vordergrund, die jeweils als besonders prägend und nationsbildend galten. Die Sprache verband demnach die Nachgeborenen mit ihren Vorfahren, sie schweißte die Sprachgemeinschaft zu einer Schicksalsgemeinschaft zusammen, wie es aus den Worten des podolischen Priesters mit dem Autorenkürzel „Jus.“ hervorging:

„Die Vertrautheit [des Priesterkandidaten] mit der Linguistik (...) dieser Sprache [des Ukrainischen] wird (...) ihm die Liebe zu dieser Sprache, zu diesem geistigen Volksschatz einhauchen, welchen das Volk über viele Jahrzehnte und Hunderte von Jahren bewahrt hat, ungeachtet der schweren Existenzbedingungen unter der Herrschaft der Litauer, der Polen und sogar der Türken.“¹⁴⁹

Die Stilisierung der Sprache zu einem „Volksschatz“ brachte mit sich, daß jeder Angriff auf die Sprache zugleich auch einen Angriff auf das Volk selbst bedeutete. Der bereits zitierte Priester Hrinevič verwies auf diesen Zusammenhang unter Berufung auf den damals bekannten Bildungstheoretiker K.D. Ušinskij, dessen Herdersche Prägung nicht zu verkennen ist:

„In den hellen, durchsichtigen Tiefen der Volkssprache spiegelt sich nicht nur die Natur des Heimatlandes, sondern auch die ganze Geschichte des geistlichen Volkslebens. Es gibt keine unerträglichere Gewalt als die, welche danach strebt, dem Volk sein Erbe zu nehmen, das über unzählige Generationen hinweg von seinen nicht mehr lebenden Vorfahren begründet wurde.“¹⁵⁰

In noch weit deutlicherem Licht erschien die Russifizierungspolitik denjenigen, welche in der sprachlichen Vielfalt nicht nur das Werk der Völker, sondern auch eine Schöpfung Gottes erkannten:

„All das, was das Volk durchmacht, (...) spiegelt sich in seinen Sitten und Bräuchen wider, und die Sprache dient dafür als deutlicher Ausdruck. Völker gleich zu machen

148 HRINEVIČ o rodnom jazyke, PravPod, 1.4.1907, Nr. 13, 298.

149 JUS". O prepodavanii v seminarii, Podolija, 29.9.1906, Nr. 217, 1-2. Die gleiche Verbindung zwischen der ukrainischen Sprache und den von den Vorfahren erbrachten Opfern zieht Priester ANTONOVIČ Malorusskij jazyk v načal'nych školach našego kraja [Die kleinrussische Sprache in den Grundschulen unseres Gebiets]. In: Podolija, 9.3.1907, Nr. 55, 1. Auch Hrečulevyč betonte schon im Vorwort zur 2. Auflage seiner Predigten die enge Verbindung der Sprache mit den historischen Irrungen und Wirrungen des Volkes. Siehe LOTOCKIJ, Pamjati Protoiereja, 285.

150 HRINEVIČ O rodnom jazyke, PravPod, 1.4.1907, Nr. 13, 299/300.

und sie im Sinne der Gleichheit zu assimilieren ist eine fruchtlose Aufgabe, sie ist direkt gegen Gott gerichtet, der die Welt erschaffen hat. Die Größe der Welt erschließt sich durch ihre Vielfalt.“¹⁵¹

Blickt man auf alle drei Argumentationslinien zusammen – die Verteidigung der ukrainischen Sprache erstens zur Überwindung der Kluft zwischen Priester und Volk, zweitens zur ‚Wieder-‘gewinnung der Bildung sowie drittens die Sprache als nationaler Wert an sich – so liefen sie alle auf dasselbe Ziel hinaus, auf die Stärkung der ukrainischen Sprache an allen Orten des geistlichen Lebens. Den Vertretern der ersten beiden Argumentationen mag hin und wieder ein multiples Identitätsverständnis (regional und national), denen, die der dritten Sichtweise anhängen, immer ein ausschließlich ukrainisch-nationales Identitätsgefühl zu eigen gewesen sein. Zu den wenigen sich öffentlich artikulierenden Stimmen, die einen ukrainischen Regionalismus komplementär zu einem russischen Nationalgefühl zum Ausdruck brachten, gehörte der podolische Priester Chochanovs’kyj. Zwar wünschte auch er sich die allgemeinkulturelle Ukrainisierung des Dorfes, doch das Ziel war ausschließlich die Aufklärung und Bildung der Menschen, die auf einer gehobenen Stufe von der russischen Sprache fortgeführt werden sollte:

„Das Dorf braucht Aufklärung im weiten Sinne des Wortes, unter Nutzung der Schätze der heimatlichen Sprache, aber ohne Vernachlässigung gegenüber der dem Ukrainer verständlichen, hoch-künstlerischen russischen Sprache – der Sprache der besten unserer Dichter und Schriftsteller.“¹⁵²

Meistens jedoch gingen die Begründungen, warum die ukrainische Sprache gestärkt werden sollte, ineinander über. Eine konsequente gedankliche und personelle Trennung bzw. Einteilung der Autoren in Regionalisten und Nationalisten ist dadurch nur in Ausnahmefällen möglich. Nicht wenige Priester jedenfalls drangen in direkten Aufrufen an ihre noch unentschlossenen Amtsbrüder auf die Verwendung der ukrainischen Sprache. Zu ihnen gehörte Priester Hryhorij Hruševs’kyj, ein Vetter des berühmten Historikers Mychajlo Hruševs’kyj, der im Anschluß an die Erkenntnis über die Bedeutung der Sprache in den Kiever Eparchienachrichten von 1906 schrieb:

„Daher denke ich, daß die kleinrussische Geistlichkeit die Sprache ihres Volkes in ihrer priesterlichen Tätigkeit verwenden muß. Es sei angemerkt, daß diejenigen Priester, die noch nicht die organische Verbindung zu ihrem Volk zerrissen, die nicht dessen Sprache mißhandelt haben, sondern die sich mit Achtung gegenüber seinen Sitten und Bräuchen wie gegenüber seiner historischen Vergangenheit verhalten haben, in der Gemeinde hohe Achtung genießen.“¹⁵³

Viele Priester sahen dies ähnlich und führten die ukrainische Sprache als festen Bestandteil ihrer Gottesdienste ein, insbesondere nach Veröffentlichung der ersten ukrainischen Evangeliumsübersetzung und der mutigen Verwendung des Ukrainischen bei

151 HRUŠEVs’KYJ O propovedyvanii slova Božija, KEV 1906, Nr. 9, 295.

152 CHOCHANOVSKIJ Kakaja Ukrainizacija, in: Podolija 24.4.1909, Nr. 48, 1-2, hier 2.

153 HRUŠEVs’KYJ O propovedyvanii slova Božija, 295/296.

einem Ostergottesdienst durch den podolischen Bischof Parfenij.¹⁵⁴ Die Redaktion der 1906 neu gegründeten Zeitschrift *Pravoslavnaja Podolija* („Orthodoxes Podolien“), die zusammen mit der Zeitung *Podolija* aus den *Podol'skie Eparchial'nye Vedomosti* (1862-1905) hervorgegangen war, stellte während des ersten Jahres ihrer Existenz den Priestern eine Rubrik mit religiösen Gesprächen in ukrainischer Sprache zur Verfügung. Dieses Material sollte den Geistlichen bei ihrer täglichen Arbeit helfen und dabei die Wirkung religiöser Wahrheiten auf „Geist und Herz des Volkes“ erhöhen.¹⁵⁵ Tatsächlich nutzten viele Gemeindepastoren zumindest in Podolien die ukrainischen Texte für Katechismus-Gespräche mit Kindern und Erwachsenen.¹⁵⁶ Im selben Jahr wandte sich auch der podolische Priester S. Kozubovs'kyj eindringlich mit der Bitte an das vorwiegend priesterliche Leserpublikum der Zeitung *Podolija*, man möge religiöse Schriften in der ukrainischen Sprache verfassen.

„Wer die heimatliche Sprache liebt – und davon gibt es nicht wenige –, der möge seine große Liebe für die Sache zeigen, er möge mir helfen, aus der eigenen großen Wahrheit zum goldenen Volksherzen vorzustoßen, zu dessen guter Seele. (...) Damit bitte ich diejenigen, die auch nur ein wenig Talent haben, dieses für das Volk zu geben.“¹⁵⁷

Wieviele Priester genau seinem Aufruf folgten, ist unbekannt. In jedem Fall erschienen Dutzende von gedruckten Predigten in ukrainischer Sprache, die den Pastoren Vorlagen für Anlässe jeder Art an die Hand gaben. Zudem konnten ihre Texte im Vergleich zu den Schriften Hrečulevyč' aus den fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts den aktualisierten Stand der Sprache vermitteln und trugen damit nicht wenig sowohl zur Standardisierung als auch zur Intellektualisierung des Ukrainischen bei.¹⁵⁸

Bei der Analyse, wie sich Geistliche für die ukrainische Sprache in der Zeit vor 1905 und danach einsetzten, fällt der immense Anstieg von Artikeln und Aktivitäten ab 1905 auf. Aus den meisten Beiträgen der zitierten Autoren geht freilich deutlich hervor, daß man nicht erst mit der Revolution von 1905 zur Überzeugung gekommen war, die ukrainische Sprache fördern oder sie in der eigenen priesterlichen Arbeit verwenden zu wollen (Beispiel Hryhorij Hruševs'kyj). Im Gegenteil, einige Autoren beschrieben ihre Empfindungen über das Glück, das ihnen die Veränderungen mit Blick

154 Siehe hierzu Kap. III.2.b.

155 Die Redaktion: Besedy pastyrja s narodom na mestnom jazyke [Gespräche des Pastoren mit dem Volk in der hiesigen Sprache]. In: *Pravoslavnaja Podolija* 1906, Nr. 1, 70-80; danach in den Ausgaben des Jahres 1906 Nr.2, 77ff.; Nr. 4, 1-8; Nr. 8, 1-8 und Nr. 11, 1-16.

156 N.Ja.: Značenie malorusskogo perevoda Svjatago Evangelija dlja sel'skich propovednikov [Die Bedeutung der kleinrussischen Übersetzung des Heiligen Evangeliums für die Dorfprediger]. In: *Podolija*, 27.6.1908, Nr. 76, 3; Anonymer Autor: Čislo izdanij ukrainskago perevoda Evangelija po povodu [Die Auflagenzahl der ukrainischen Übersetzung des Evangeliums]. In: *Podolija*, 27.4.1907, Nr. 91, 3.

157 Priester S. KOZUBOS'KYJ Lyst do čytačiv [Brief an die Leser]. In: *Podolija*, 6.10.1906, Nr. 223, 2.

158 Priester ANDREJ G(H)ERAŠČENKO Bibliografičeskaja zametka (1) Propovidi do malorus'koho naroda na joho ridnij movi. Ulažyv Svjaščen. Ksenofont Van'kevyč. (2) Kazannja sel'skoho pastyrja Svjašč. Ja. Stepankovs'koho. [Bibliographische Anzeige (1. Predigten an das kleinrussische Volk in seiner eigenen Sprache. Zusammengestellt von Priester Ksenofont Van'kevyč. 2. Predigten des Dorfpriesters Ja. Stepankovs'koho)]. In: *Pol'tEV* 1909, Nr. 19, 869-870.

auf die ukrainische Sprache bescherte. Sie erlebten den Einschnitt von 1905 als den lang ersehnten Triumph einer über Jahrzehnte ‚geknechteten‘ ukrainischen Sprachgemeinschaft. Immer wieder wiesen sie auf die Voraussetzung für diesen Einschnitt hin: auf die über Jahrzehnte hinweg erstrebte und erst jetzt errungene Erlaubnis, die Bibel in der ukrainischen Übersetzung gedruckt in den Händen zu halten.

„Die Zeit ist nicht lange her“, so schrieb der podolische Priester Anton Hrinevič im Jahr 1907, „als man sich in der Presse nur auf den Seiten von sogenannten ‚extremen‘ Blättchen zugunsten der Notwendigkeit einer Übersetzung der Heiligen Schrift in die ukrainische Sprache aussprechen konnte. Vor drei bis vier Jahren noch druckten manche Redaktionen aus einem Gefühl des Wohlwollens gegenüber ihren Mitarbeitern Artikel zugunsten einer ukrainischen Übersetzung der Heiligen Bibel ohne Autorennamen und retteten sie auf diese Weise tatsächlich vor schweren Unannehmlichkeiten. Was hat man ihnen nicht alles vorgeworfen, wie hat man die Verteidiger dieser unschuldigen heiligen Idee nicht verspottet! Verdächtigungen der politischen Unzuverlässigkeit, Verhöhnung der eigenen Sprache, Karikaturen zur Übersetzung (...), verschlagene Vorhaltungen bezüglich des Schweigens der Priester und des einfachen Volkes in dieser Frage – all dies ging auf sie von allen Seiten, den Starken und Nicht-Starken dieser Welt, nieder, die sich nicht die Arbeit machten, selbständig und nüchtern sich zu den Gedanken zu verhalten, die in die Ungnade des Zaren gefallen waren.

Aber diese Zeit ist Gott sei Dank vorbei. Das Bedürfnis nach einer ukrainischen Bibel ist jetzt nicht nur anerkannt, sondern erhielt auch das formelle Recht auf seine Erfüllung. Gestoppt ist damit die Jagd auf die ukrainische Sprache, und von der Kirche wird nicht länger das verboten, was lange auf dem Gewissen ihrer Vertreter lag. (...) Die Tatsache der Erscheinens einer ukrainischen Übersetzung des Heiligen Evangeliums ist für uns zutiefst trostbringend.“¹⁵⁹

So deutlich waren die Bedingungen der eingeschränkten Öffentlichkeit für ukrainophile geistliche Kreise im ausgehenden Zarenreich noch nie beschrieben worden. Was bislang in Äußerungen nur zwischen den Zeilen herauszulesen war, fand hier seine vollständige und unmißverständliche Bestätigung: Erstens, ukrainophile Veröffentlichungen waren vor 1905 in der Regel nur in solchen Blättern möglich, die von offizieller Seite als „extrem“ eingestuft wurden. Zweitens, wenn in den Ausgaben der hier untersuchten Eparchie-Nachrichten Beiträge ohne Autorennamen oder nur mit einem unverständlichen Kürzel gedruckt wurden, so geschah dies zum Schutz der Autoren, die sonst „schwere Unannehmlichkeiten“ zu erwarten hatten – ein deutlicher Hinweis auf die Bereitschaft der offiziellen Kirche, Ukrainophilie zu ahnden. Drittens, der Spott und die Verdächtigungen der offiziellen Propaganda gegenüber den Verteidigern der ukrainischen Sprache lastete schwer. Besonders böseartig wirkten dabei die Vorhaltungen, daß das allgemeine Schweigen von Priestern und vom Volk zur ukrainischen Sprache nicht gerade von großem Interesse an der eigenen Sprache zeu-

159 ANTON HRINEVIČ Po povodu vychoda v svet ukrainskago perevoda Sv. Evangelija o Matefeja [Zum Erscheinen der ukrainischen Übersetzung des Heiligen Evangeliums von Matthäus]. In: PravPod 1907, Nr. 1-2, 2-6, hier 2/3.

ge. Derartige Provokationen mochten mitunter dazu gedient haben, Ukrainophile aus der Deckung zu locken, um ihrer anschließend habhaft zu werden.

Für den Historiker stellt die Zeit der stark eingeschränkten Öffentlichkeit für ukrainophile Geistliche eine große Herausforderung dar. Wie wenig aussagekräftig das angebliche Schweigen tatsächlich war, muß nicht weiter betont werden. Vielmehr kommt es immer wieder darauf an, zwischen den Zeilen zu lesen und mit Urteilen über eine scheinbar weitgehend russifizierte Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine nicht nur zurückhaltend zu sein, sondern alle dagegen sprechenden Hinweise sorgfältig wahrzunehmen und die Aussagen je nach ihrer vorstellbaren Repräsentativität besonders zu gewichten. Gleichzeitig bezeugt Hruševs'kyjs Hinweis auf das Wohlwollen mancher Redaktionsmitglieder, daß es offenbar immer wieder gelingen konnte, trotz aller Zensur und Repressionen ukrainophile Äußerungen ‚versteckt‘ an die Öffentlichkeit zu bringen. Dies fügt sich mit den hier bereits unternommenen Auswertungen der *Eparchial'nye Vedomosti* zu einem stimmigen Bild.

2. Ukrainisch als Schulfach und Unterrichtssprache

Die Jagd auf die ukrainische Sprache sei gestoppt, schrieb Hrinevič mit Blick auf die Zeit ab 1904, und mit dieser einschneidenden Veränderung erschien es der ukrainophilen geistlichen Avantgarde auch möglich, über die Verteidigung und Intellektualisierung der ukrainischen Sprache hinauszugehen und offensiv das Feld der ‚hohen Politik‘ zu betreten. Es ging um die Forderung, die ukrainische Sprache als Schulfach sowie als Unterrichtssprache in die geistlichen Schulen und Seminare einzuführen.

Alles begann mit dem Podolischen Geistlichen Seminar. Schon in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts stand die ukrainische Sprache hier wie in fast allen Geistlichen Seminaren der ukrainischen Eparchien im Vordergrund der Aktivitäten geheimer ukrainophiler Zirkel.¹⁶⁰ Mit Volodymyr Musijovyč Čechivs'kyj (1876-1940), der 1901 zum Gehilfen des podolischen Seminaraufsehers (*pomošćnik inspektora*) berufen wurde, änderte sich der Charakter des dortigen, mehr zufällig zusammengesetzten und auch immer wieder pausierenden Kreises. Čechivs'kyj, selbst Priestersohn und später „Chefideologe“ der ukrainisch-autokephalen Kirchenbewegung, gab dem Kreis nicht nur einen festen organisatorischen Rahmen, sondern sorgte durch intensive Anwerbsarbeit auch für seine personelle Verbreiterung. Da er im selben Seminargebäude wie die Schüler wohnte, war es ihm ein Leichtes, die Versammlungen in den Stunden nach Beginn der Nachtruhe bei sich abzuhalten.¹⁶¹ Zwar machte ein kleiner, noch an anderer Stelle zu thematisierender „Skandal“ seine Agitationen 1904 publik,

160 Einzelheiten zum geheimen ukrainophilen Kreis im Podolischen Geistlichen Seminar im Kap. IV.2.b.dd.

161 LOTOČ'KYJ Storinky mynuloho [Die Seiten der Vergangenheit]. Bd. 1, Bound Brook 1966, 238f.; VASIL' HARBA Na Zolotij Nyvi Podillja. Podil'ska Duchovna Seminarija na Službi Nacij, 1797-1919 [Auf dem goldenen Landstrich Podolien. Das Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation, 1797-1919]. Clifton 1970, 57f..

und er wurde umgehend entlassen; doch verfehlte seine Arbeit die beabsichtigte Wirkung nicht. Die von ihm beeinflussten Seminaristen setzten sich zum Ziel, die eigenen Väter - sofern sie Priester waren - sowie andere Priester dafür zu gewinnen, die ukrainische Sprache trotz des weiter geltenden Verbots zur Unterrichtssprache zu erheben und Lehrstühle für ukrainische Sprache, Literatur und Geschichte am Seminar und an den kirchlichen Lehrerschulen einzufordern.¹⁶²

Tatsächlich erreichten sie es, daß auf der Eparchiekonferenz der podolischen Geistlichkeit in Kamenec' 1902 der Beschluß gefasst wurde, entsprechende Forderungen zu stellen. Der damals noch amtierende russische Erzbischof Stefan schenkte dem Beschluß zunächst jedoch keine Beachtung. Als die Forderungen auch im darauffolgenden Jahr lautstark vorgetragen wurden, erklärte er sich bereit, die Wünsche der Geistlichkeit an den Kirchenschulrat beim Heiligen Synod nach St. Petersburg weiterzuleiten, was natürlich folgenlos blieb. Als 1904 die Versammlung der Eparchiegeistlichkeit tumultartigen Charakter annahm, soll Erzbischof Stefan nach dem Bericht Lotoc'kyjs den Synod eindringlich gebeten haben, den Forderungen der Geistlichkeit nachzugeben.¹⁶³ Doch erst mit der Neubesetzung des Bischofssitzes durch den 64-jährigen Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) Ende 1904 begann sich das Blatt tatsächlich zugunsten der ukrainophilen Priesterschaft zu wenden.

Bischof Parfenij, selbst gebürtiger Ukrainer, machte sich die ukrainophilen Anliegen seiner neuen Eparchie weitgehend zu eigen. Nachdem er sich zunächst mit aller Kraft der Übersetzung der Bibel in die ukrainische Sprache gewidmet hatte, nutzte er die Gunst der Stunde, als der neu eingesetzte Bildungsminister Petr von Kaufman Ende 1906 allen Lehrern die Erlaubnis erteilte, zumindest zu Beginn ihrer Schulstunden Erklärungen im „kleinrussischen Dialekt“ abzugeben.¹⁶⁴ Bischof Parfenij ließ zur Einführung der ukrainischen Sprache für den Unterricht in den geistlichen Grundschulen und an den Geistlichen Schulen zur Lehrerausbildung eine eigene Kommission bilden, die ein entsprechendes Lehrbuch erarbeiten sollte.¹⁶⁵ Als nächsten Schritt nahm er die im September 1905 und im Jahr 1906 erneut gefaßten Beschlüsse der Delegierten der podolischen Geistlichkeit zum Anlaß, sich im Juni 1907 mit einem Bittschreiben hinter die Forderungen seiner Priester zu stellen, ukrainekundliche Fächer, nämlich die ukrainische Literatur (einschließlich des Studiums der ukrainischen Sprache und Linguistik) sowie die Geschichte Podoliens und der Ukraine, in den Kanon der Pflichtfächer für die letzten beiden Klassen des Podolischen Geistlichen Seminars

162 LOTOC'KYJ Storinky mynuloho, Bd. 1, 238; ARSEN ZINČENKO Vyzvoltytsja Viroju. Žyttja i dijannja mytropoljta Vasylja Lypkivs'koho [Sich durch den Glauben befreien. Das Leben und Wirken des Metropoliten Vajl' Lypkivs'kyj]. Kiev 1997, S. 84-86.

163 LOTOC'KYJ Storinky mynuloho, 238.

164 ANDRIEWSKY The Politics of National Identity, 160/161.

165 Freilich waren schon im September 1906 zahlreiche Schulbüchlein und Lernbüchlein in ukrainischer Sprache erschienen, wie die geistliche Tageszeitung *Podolija* mit Genugtuung vermerkte. V. PRYCHOD'KO Ukrainskija knižki dlja obučenija gramote (Bibliografič. Zametka) [Ukrainische Büchlein zur Erlernung des Alphabets (Rezension)]. In: *Podolija*, 23.9.1906, Nr. 213, 2.

aufzunehmen.¹⁶⁶ Zudem bat er darum, daß auf Wunsch der jeweiligen Bevölkerung der Unterricht in der ukrainischen (oder moldawischen) Sprache in den Kirchenschulen eingeführt werden könne – bei gleichzeitiger Bewahrung der Pflicht, die russische Sprache zu erlernen. Dies kam der Vorstellung eines *nicht-assimilierten Bilingualismus* nahe, wonach die Sprache der Region für den Großteil der sozialen Bereiche beibehalten und die fremde Sprache nur für begrenzte Zwecke erlernt werden sollte.¹⁶⁷

Die ausführliche Begründung des Bischofs für sein Bittschreiben ist ein Meisterstück ukrainophiler Argumentation. Sie nimmt den oben analysierten russophilen Diskursen mit ihren strategischen Eckpfeilern des Mythos vom Feind und der Schutzmacht ihren Sinn und setzt den Feindmythos stattdessen ausschließlich zur Stärkung der ukrainischen Identitätskonzeption ein.

„(...) für den Priester dieser Kirche ist es notwendig, die Literatur und Geschichte des Volkes zu kennen, (...) besonders in Podolien, wo seit alters her ein Kampf gegen den Katholizismus und Polonismus geführt wird, die beide ihre kulturellen und aufklärerischen Rechte auf dieses russische Grenzland erheben. Besonders das Studium der Volkssprache, der Volkslinguistik und Belletristik des kleinrussischen Volkes erweckt in den Priesterkandidaten die Liebe zum Volk (...). Das Studium der Geschichte des heimatlichen Gebiets erhöht das Selbstbewußtsein in den Priesterkandidaten und weist ihnen eine große Rolle für die Zukunft in ihrer Eigenschaft als Pastoren eines Volkes, welches im Verlauf vieler Jahrhunderte unter den schwierigsten Bedingungen seinen orthodoxen Glauben und seine *Narodnost'* nur dank der Einheit dieses Volkes mit seinen Pastoren und Erzpastoren behauptet und bewahrt hat.“¹⁶⁸

Diente die Nähe und Bedrohlichkeit des polnisch-katholischen Feindes in russophilen Diskursen gerade als Grund dafür, daß die russische Kultur und *Narodnost'* in dieser Region gestärkt werden müsse, weil nur von ihr ein wirkungsvoller Schutz ausginge, so wird dieser Gedanke von Bischof Parfenij in sein Gegenteil verkehrt. Die Bedrohung ist hiernach nur durch die Einheit der Pastoren mit ihrem ukrainischen Volk zu meistern und dies gelinge nur durch die umfassende Kenntnis des ukrainischen Volkes und die Liebe zu ihm. Als Begründung für die Gewißheit, daß nur die Einheit der Pastoren mit dem *ukrainischen* Volk Sicherheit gebe, nimmt der Bischof Bezug auf die Prägung der ukrainischen Identität durch den bereits in der Vergangenheit erfolgreich bestandenen Kampf gegen „den polnisch-katholischen Feind“ – genau so, wie dies bereits aus den Diskursen herauszulesen war, die weiter oben unter dem Begriff des „eigenständigen Volkes“ untersucht worden sind. Zugespitzt formuliert: Bischof Parfenij argumentierte, daß die historische Erfahrung zeige, daß nur mit der

166 RGIA f. 802, op. 10, 1907, d. 70, L. 1-2.

167 Diese Vorstellung steht im Gegensatz zum bereits erwähnten *assimilierten Bilingualismus*, bei welchem die fremde, in diesem Fall russische Sprache, die regionale Sprache für soziale Bereiche mit hohem Prestige ersetzt und die regionale Sprache auf ein begrenztes Umfeld wie die Familie beschränkt. Siehe den Beginn des Unterkap. IV.2.b.bb. und D. LAITIN/R. PETERSEN/J. W. SLOCUM *Language and the State*, 140.

168 RGIA f. 802, op. 10, 1907, d. 70, L. 1-1ob.

ukrainischen Identität der orthodoxen Glaube gegenüber dem Katholizismus behauptet werden könne, nicht aber mit einer russischen bzw. russifizierten Identität.

Neben dem national ukrainischen Blickwinkel ließ Bischof Parfenij im Namen seiner Geistlichkeit auch ein starkes regionales, ein podolisches Selbstbewußtsein erkennen. War die Begründung für die Bitte, das Fach „Ukrainische Literatur und Sprache“ einzuführen, noch einer nationalen Sichtweise entnommen, griff er in seiner Begründung für die geforderte Lehre zur Geschichte des „hiesigen Gebiets“ (*istorija mestnago kraja*) nach regionalen Argumenten. Die Geschichte Podoliens sei etwas besonderes und nicht allein mit der all-russischen Vergangenheit zu erfassen. Für die „Analyse dieser Geschichte muß man (vielmehr) in der Geschichte Litauens, Polens, der Türkei und Rußlands Ausschau halten“.¹⁶⁹ – Beide Argumentationsweisen zusammengesehen lassen eine neue, zweite Kombination multipler Identität erkennen: Anstatt der Fusion einer *russisch*-nationalen mit einer *ukrainisch*-regionalen Identität wird hier die Koppelung einer *ukrainisch*-nationalen mit einer *podolisch*-regionalen Identität sichtbar. Der Vorstoß des Bischofs und seine Begründung war damit nicht weniger bemerkenswert wie aus kirchlicher Sicht gewagt.

Andererseits konnte man eine derartige Anfrage, die im Namen der gesamten Geistlichkeit einer Eparchie, begleitet von der ausdrücklichen Unterstützung ihres Erzbischofes, gestellt wurde, nicht in einer Schublade verschwinden lassen. Der ganze Vorgang wurde von Mitte 1906 an von podolischen Geistlichen – und nicht nur von ihnen – mit reger Pressearbeit begleitet und baute durch die damit einbezogene Öffentlichkeit eine nicht unerhebliche Druckkulisse für die Petersburger geistlichen Entscheidungsträger auf.¹⁷⁰ Hinzu kam, daß die habsburgische Regierung bereits seit 1893 die ukrainische Sprache in Schulen mit größtenteils ukrainisch-sprachigen Schülern als Unterrichtssprache anerkannt hatte. Innerhalb der Dnjepr-Ukraine hatten zudem die zahlreichen Unruhen in den Geistlichen Seminaren während der Revolutionsjahre den Zaren dazu bewogen, Anfang September 1906 ein Gesetz zu unterzeichnen, wonach unter anderem die Schulfächer an den Seminaren neu zusammenzustellen waren. Dies alles schuf günstige Voraussetzungen, um auch beim Heiligen Synod auf Resonanz zu stoßen und auf Veränderung dringen zu können.

Tatsächlich unterbreitete das Schulkomitee des Heiligen Synods in seinem Antwortsentwurf Mitte August 1907 den Vorschlag, Bischof Parfenij und der podolischen Geistlichkeit zumindest auf halbem Wege entgegenzukommen. Dieser ‚halbe Weg‘ bedeutete für die ukrainophile Priesterschaft nicht nur Podoliens einen großen Erfolg. Auch wenn der Bildungsminister von Kaufman bereits Ende 1906 einem podolischen Gymnasium erlaubt hatte, sofern es dort gewünscht werde, die ukrainische Sprache

¹⁶⁹ RGIA, f. 802, op. 10, 1907, d. 70, L. 1ob.

¹⁷⁰ Zum Druck, der innerhalb der Kirchenpresse allein Podoliens aufgebaut wurde, siehe Priester JUS“.: O prepodavanii v seminarii, Podolija 29.9.1906, Nr. 217, 1-2; Priester M. JASTREMBSKIJ K st. „o prepodovanii v seminarii...“, Podolija, 11.10.1906, Nr. 227, 3; Priester ANTONOVIČ Malorusskij jazyk v načal’nych školach, Podolija 9.3.1907, Nr. 55, 1; A.G. O rodnom jazyke v načal’noj škole [Über die Muttersprache in der Grundschule]. In: Podolija 25.3.1907, Nr. 12, 265-272.

zu lehren, so kam eine entsprechende Erlaubnis für den sehr viel strikter gehandhabten geistlichen Bereich, konkret für das Podolische Geistliche Seminar, immer noch einer Sensation gleich.¹⁷¹ Wohlwissend um die besondere Bedeutung seiner Entscheidung schob das oberste geistliche Gremium der Russisch-Orthodoxen Kirche, das den Vorschlag seines Schulkomitees übernahm, den Zugeständnissen gleich mehrere Barrieren vor.

Zwar dürfe Bischof Parfenij, „sofern er es für möglich hält“, den Unterricht der „kleinrussischen“ Literatur (und darin enthalten: der Sprache) sowie der Geschichte Podoliens und der Ukraine in den höheren Klassen des Podolischen Seminars zu lassen. Doch gelte dies nur, sofern der Unterricht in der außerschulischen Zeit und auf örtliche Kosten stattfinde.¹⁷² Ersteres entsprach zwar in keiner Form mehr dem Antrag Bischof Parfenijs, die ukrainischen Fächer in den obligatorischen Fächerkanon zu integrieren; doch stellte diese Einschränkung ein geringeres Problem dar als die Auflage zur Deckung der Unkosten. Wie schon im zweiten Kapitel dieser Arbeit dargestellt wurde, ließ die angespannte finanzielle Lage den Eparchien nur wenig Gestaltungsspielraum. Eine neue Abgabe von der Dorfbevölkerung zu erheben erschien angesichts ihrer ohnehin geringen Zahlungsfähigkeit unmöglich. Auch die podolische Lokalverwaltung zeigte keine Bereitschaft auszuhelfen.¹⁷³ Allein die unter Mitwirkung Geistlicher frisch gegründete podolische *Prosvita* beteiligte sich an der schwierigen Suche nach Mäzenen zur Finanzierung des nachmittäglichen Unterrichts zu ukrainischen Themen.¹⁷⁴ Doch allen Folgeproblemen zum Trotz bedeutete der Synodbeschuß, daß man sich mit einem scheinbar kulturellen, tatsächlich aber politisch inspirierten ukrainophilen Vorhaben zum ersten Mal auf legalem Boden bewegen konnte und damit russophilen Geistlichen aus Kreisen der *Sojuz russkogo naroda* weniger Angriffsfläche bot.

Was die ukrainische Unterrichtssprache anging, so entschied der Heilige Synod sehr viel restriktiver. Nur in den ersten Stunden nach dem Neueingang von Schülern dürfe in den Kirchenschulen, die sich in Gegenden mit mehrheitlich „kleinrussischer“ Bevölkerung befänden, die ukrainische Sprache zu Erklärungen genutzt werden. Die allgemeine Unterrichtssprache habe aber in allen Fächern aller Schulen die russische Sprache zu sein. Nicht weniger restriktiv bzw. vorsichtig behandelte das geistliche Führungsgremium die Bitte der Podolier, „die Schulrichtlinien der Kirchenschulen an das Verständnis, die Lebensbedingungen und den Alltag sowie die Geschichte des örtlichen Gebiets“ anpassen zu dürfen. In dieser Frage wurde der Schul-

171 Zur sprachlichen Situation im weltlichen Bereich, insbesondere im Zusammenhang mit dem Versuch der Studenten, einen Lehrstuhl für ukrainische Geschichte, Literatur, Sprache und Recht an der Kiever Universität einzurichten, siehe ANDRIEWSKY *The Politics of National Identity*, 148-163.

172 RGIA f. 802, op. 10, 1907, d. 70, L. 5.

173 Darüber berichtete der ehemalige Poltaver Seminarist und spätere Kämpfer für die ukrainische Unabhängigkeit, Symon Petljura, in einem Artikel, den er als Redakteur der Zeitung *Slovo* schrieb. H.M. NADTOKA *Pravoslavna cerkva i proces ukraïn's'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokov*. Kiev 1996, 27.

174 NADTOKA, *Pravoslavna cerkva*, 27f.

rat des Heiligen Synods beauftragt, die „notwendigen Kenntnisse und Schlußfolgerungen des Schulrats der Eparchie im süd-westlichen Gebiet zusammenzutragen“ und anschließend zu einem eigenen Urteil zu kommen.¹⁷⁵ Mit anderen Worten, der Vorschlag, die podolischen Schulbücher inhaltlich zu ukrainisieren, wurde in den Papierkorb verwiesen.

Doch trotz der vielen Einschränkungen bedeutete die Entscheidung des Synods einen großen Sieg für die ukrainophile Seite. Obwohl Erzbischof Parfenij bereits 1908 für seine ukrainophilen Aktivitäten in die russische Eparchie Tula strafversetzt wurde, gelang es der verbliebenen podolischen Geistlichkeit, bis 1912 an ihrem Erfolg festzuhalten.¹⁷⁶ Erst dann, als die politische Reaktion nicht nur in der Regierung, sondern auch im Heiligen Synod wieder fest die Oberhand gewonnen hatte, zog der Heilige Synod seine Entscheidung zurück und verbot erneut jegliche ukrainekundlichen Fächer.¹⁷⁷

Auch über die kirchliche Sphäre hinaus spielte der Triumph der Ukrainophilen eine nicht unerhebliche Rolle. Er bildete für den Gesetzentwurf von 37 Abgeordneten der dritten Staatsduma, Ukrainisch flächendeckend als Unterrichtssprache zu etablieren, eine wichtige Argumentationsstütze und sorgte nicht zuletzt im Ministerrat für noch erhebliche Irritationen. Überhaupt nahmen ukrainophile Geistliche bei diesem bedeutendsten Versuch, die ukrainische Sprache in allen Schulen einzuführen, aktiven Anteil. Schon der Text des Gesetzentwurfs selbst, der Ende März 1908 in die Duma eingebracht und angeblich von Oleksander Lotoc'kyj alleine verfaßt worden war, ähnelte in Wortwahl und Argumentation bis ins Detail dem ausführlichen Plädoyer, welches der podolische Priester Anton Hrinevič, selbst Abgeordneter der zweiten Staatsduma, in den Podolischen Eparchienachrichten ein Jahr zuvor für die Einführung des ukrainischen Sprachunterrichts abgegeben hatte.¹⁷⁸ Die Einbringung des Gesetzentwurfs

175 Ukaz Svjatago Sinoda na imja Preosvjaščennago Parfenija, Episkopa Podol'skago i Braclavskago, po voprosam o pol'zovanii maloruskim i moldavskim jazykami v cerkovnych školach, ob izučenii maloruskago jazyka (grammatiki) v cerkovno-učitel'skich školach i o prisposoblenii učebnikov k uslovijam žizni, byta i istorii mestnago kraja [Erlaß des Heiligen Synods an Seine Eminenz Parfenij, Podolischer und Braclaver Bischof, zu den Fragen der Nutzung der kleinrussischen und moldavischen Sprache in den Kirchenschulen, zum Unterricht der kleinrussischen Sprache (Grammatik) in den kirchlichen Lehrerschulen und zur Anpassung der Lehrbücher an die Bedingungen des Lebens, des Alltags und der Geschichte des lokalen Gebiets]. In: PravPod 12.10.1907, Nr. 46, 1015-1016.

176 Zum schweren Abschied der Eparchie von ihrem ukrainophilen Erzbischof Parfenij: Podolija 7.3.1908, Nr. 29, S. 3; 9.3.1908, Nr. 30, S. 3-4; 12.3.1908, Nr. 31, S. 2-3, 14.3.1908, Nr. 32, S. 3; 16.3.1908, Nr. 33, S. 3-4. Erzbischof Parfenij selbst war über seine Versetzung so verzweifelt, daß er darüber nachdachte, aus dem geistlichen Dienst auszuscheiden. Siehe den Brief von Parfenij an den Oberprokurator P.P. Izvol'skij vom 2.10.1908 im RGIA f. 1569, op. 1, 1908, d. 107, L. 5.

177 HARBA Na zolotij nyvi Podillja, 64. – Angeblich versah die Regierung das Verbot, welches der Synod der podolischen Eparchie 1912 mitteilte, mit der Begründung, es dürften keine privaten Gelder zur Finanzierung des nachmittäglichen Unterrichts verwendet werden. DMYTRO DOROŠENKO *Ukraïnstvo v Rosii. Novijši Časy*. Wien 1916, 74.

178 Vgl. die beiden Texte A[nton] G[Hrinevič] O rodnom jazyke, PravPod 25.3.1907, Nr. 12, 265-272 und den Gesetzesvorschlag der 37 Abgeordneten (O jazyke prepodovanija v načal'nych školach mestnostej s maloruskim naseleniem. Zajavlenie 37 členov G.D. [Zur Unterrichtssprache in den Grundschulen

wurde zudem von vier Geistlichen aus der Dnjepr-Ukraine unterstützt.¹⁷⁹ Das Gewicht dieser und der anderen Priester aus ukrainischen Gebieten hatte in der dritten Duma erheblich zugenommen, seit das allgemeine Wahlrecht verschärft worden war und die Begünstigung des geistlichen Standes zu einer überproportional starken Vertretung des Klerus geführt hatte.¹⁸⁰ Da gleichzeitig eine inoffizielle ukrainische Fraktion, wie es sie noch innerhalb des zweiten Parlaments gegeben hatte, nicht mehr zustande kam, spielte das Verhalten der Geistlichen als Vertreter der ukrainischen Territorien für Fragen, welche die Dnjepr-Ukraine betrafen, eine wichtige Rolle. Die Grenzen zwischen Russophilen und Ukrainophilen sollten dabei zeitweilig verschwimmen, da es auch solche Geistliche rechter russischer Parteien in der Duma gab, die überraschend für den Heiligen Synod ein multiples Identitätsverständnis offenbarten und damit eine Neigung zu einer rein kulturell definierten Ukrainophilie zeigten.

Die Diskussion um den Gesetzentwurf zum ukrainischen Schulunterricht, an dem sich neben Nikolaj Pleve, Assistent des Leiters des Ministerrates, und Bildungsminister Aleksandr Švarc auch der „Kiever Klub Russischer Nationalisten“ mit einem einflußreichen Pamphlet beteiligten, ist für sich genommen ein spannendes Kapitel russisch-ukrainischer Beziehungen, interessiert in diesem Rahmen jedoch nur in seinen Bezügen zum kirchlich-geistlichen Bereich.¹⁸¹ Am Schluß des „Erläuternden Vermerks“ zum Gesetzentwurf (*Ob'jasnitel'naja zapiska*), der neben dem Textanfang gemeinhin als der wichtigste Teil gilt, begründeten die 37 Unterzeichner ihren Antrag mit dem Verweis auf das Verhalten des Heiligen Synods gegenüber den Bitten der podolischen Geistlichkeit. Die von Bischof Parfenij erreichten Zugeständnisse wurden einzeln aufgelistet, um dann den Text mit der Forderung zu beschließen: Was im geistlichen Bereich erlaubt wurde, muß auch im weltlichen Bereich zugelassen werden.¹⁸²

Damit erhielten die von den Geistlichen erreichten podolisch-ukrainophilen ‚Erzungenschaften‘ ein erhebliches Gewicht für die weltliche ukrainische Nationalbewegung. Es ist nur *ein* Beispiel für das Zusammenwirken von säkularen und religiösen ukrainophilen Kräften im ausgehenden Zarenreich, aber es ist das offensichtlichsste. Während viele andere Querverbindungen im Verborgenen blieben, wie beispielsweise Prägungen geistlicher Familien und Einflüsse von geistlichen Ausbildungseinrichtun-

in Gegenden mit kleinrussischer Bevölkerung. Erklärung von 37 Abgeordneten der Staatsduma]. In RGIA f. 1278, op. 2, 1908/09, d. 2307, 28-30ob.; der Text ist außerdem abgedruckt bei LOTOC'KYJ Storinky Mynuloho. Bd. 3, Bound Brook 1966, 96-102. Dort behauptet Lotoc'kyj auch, den Text bereits während der ersten beiden Dumaperioden verfaßt zu haben.

179 Den Antrag unterschrieben unter anderem die drei Kiever Priester Savva Nikiforov Bohdanovič, Viktor Dmitriev Solucha, Aleksandr Lavr Tregubov und der Priester N.F. Lebedev.

180 Zum Wahlrechtsmodus für die Geistlichen siehe das Kapitel IV.1.b.bb. zu „Russophilen Geistlichen in der Duma“.

181 Sämtliche Briefwechsel der Minister und sonstige Texte zu dieser Diskussion finden sich im RGIA f. 1278, op. 2, 1908/09, d. 2307, L. 2-15; f. 1276, op. 4, d. 701, 1908/09, L. 13-34 und f. 1276, op. 4, 1908, d. 717, L. 1-3ob.

182 RGIA f. 1276, op. 4, d. 701, 1908/09, L. 30ob.

gen auf spätere ukrainische weltliche Aktivisten, so wurde hier die bereits erfolgte Ukrainisierung des geistlichen Lebens zum Motor für das mit gleichen Zielen versehene säkulare Anliegen. Freilich taten die Unterzeichner des Vermerks zum Gesetzentwurf den Podoliern nur bedingt einen Gefallen. Wie zu erwarten war, lehnte der Ministerrat das Ansinnen der 37 Abgeordneten nicht nur entschieden ab, sondern stellte fest,

„daß die erwähnten Verordnungen [des Heiligen Synods gegenüber der podolischen Eparchie] im Widerspruch (...) dazu stehen, daß die Grundschulausbildung der Kinder in allen Gegenden mit russischer Bevölkerung [sic!] ausschließlich in der allgemeinerussischen Sprache durchgeführt werden muß. Daher erachtet es der Ministerrat als notwendig, den Oberprokurator zu bitten, mit dem Heiligen Synod in die Diskussion über die Frage der Aufhebung der erwähnten Anordnungen zu kommen.“¹⁸³

Was der Heilige Synod 1906/07 unter dem Druck der Straße, unter dem Eindruck der ukrainischen Bibelübersetzung sowie des ukrainophilen Engagements eines seiner Erzbischöfe noch für zulässig erklärte, erschien dem Ministerrat Mitte 1908 nicht mehr tragbar. Tatsächlich wandte sich Pleve nur wenige Tage nach der entscheidenden Sitzung des Ministerrates an den Oberprokurator des Heiligen Synods, Petr Petrovič Izvol'skij, mit der dringenden Bitte, die Erlaubnis sowohl für die Nutzung des Ukrainischen als Hilfsmittel als auch für den Unterricht der ukrainischen Sprache als eigenständiges Fach zurückzunehmen. Als Begründung verwies er auf den „allgemeinen Grundsatz“, wonach der Unterricht ausschließlich in der Staatssprache durchzuführen sei.¹⁸⁴

Oberprokurator Izvol'skij, wohl einer der liberalsten Inhaber seines Amtes und nur ein halbes Jahr später, im Februar 1909, von der Zarenregierung ausgetauscht, wehrte sich entschieden gegen diese Einmischung und lehnte Pleves Anliegen ab. Als Begründung verwies er darauf, daß die Verwendung der Muttersprache als Hilfsmittel in allen „fremdstämmigen“ (*inorodčeskich*) Schulen erlaubt sei. Damit machte er sich die von der Regierung und den russophilen Geistlichen abgelehnte Interpretation zu eigen, wonach die Ukrainer zur Kategorie der *Inorodcy*, den Fremdstämmigen, gehörten.¹⁸⁵ Daneben verteidigte er die Erlaubnis, die ukrainische Sprache zu unterrichten, weil der Synod die Lehre dieses Faches bloß als „freiwillige Veranstaltung in der außerschulischen Zeit“ zugelassen habe, so daß mit dieser Erlaubnis der „allgemeine Grundsatz“ der Staatssprache nicht weiter berührt werde.¹⁸⁶ Die früher als rigide und restriktiv empfundenen Vorschriften des Synods erhielten damit unter den neuen Ver-

183 RGIA f. 1276, op. 4, d. 701, 1908/09, L. 26ob.

184 RGIA f. 1276, op. 4, d. 701, 1908/09, L. 21.

185 Auch bei den meisten Ukrainophilen stieß die Verwendung des Begriffs in Bezug auf die Ukrainer auf keine Gegenliebe. Zu den Konnotationen von *Inorodcy* in der Gesamtschau der ethnischen Hierarchie des Rußländischen Reiches siehe ANDREAS KAPPELER *Mazepincy, malorossy, chochly: Ukraincy v etničeskoj ierarchii Rossijskoj imperii*. In: Miller, Aleksej (Hg.): *Rossija-Ukraina: Istorija vzaimootnošenij*. Moskau 1997, 125-144.

186 RGIA f. 1276, op. 4, d. 701, 1908/09, L. 21.

hältnissen paradoxerweise eine schützende Funktion für die ukrainophilen Bestrebungen in Podolien. Ob Oberprokurator Izvol'skij sich dabei schlicht von seiner liberalen Einstellung in der Nationalitätenpolitik leiten ließ, ohne die Gefahr für die ostslavische Sakralgemeinschaft zu erkennen, oder aber die Gefahr anders einschätzte, sei dahingestellt. Entscheidend war allein, daß die weiter gewährte Erlaubnis des Synods dem geistlichen Leben Podoliens immerhin noch weitere vier Jahre Unterstützung gewährte, ein Zeitraum, in dem die ukrainische Position innerhalb des Klerus ausgebaut werden konnte. Erst 1912 zog der Synod, wie oben bereits erwähnt, seine Erlaubnis zurück.

Der Kampf ukrainischer Geistlicher für die ukrainische Muttersprache im Schulunterricht war damit freilich noch nicht beendet. Zwar wurde der oben thematisierte Gesetzentwurf der 37 Antragsteller nach der ablehnenden Haltung des Ministerrates „zur weiteren Beratung“ an die Volksbildungskommission der Duma verwiesen¹⁸⁷ und dort Anfang Dezember endgültig negativ beschieden.¹⁸⁸ Doch sah der podolische Priester und Duma-Abgeordnete Makarij Ivanov Senderko Ende 1910 erneut eine Gelegenheit, sich vor der Staatsduma mit einem eindringlichen Plädoyer für die Zulassung der ukrainischen Unterrichtssprache in den unteren Klassen einzusetzen. Den Anlaß bot der ins Parlament eingebrachte Gesetzentwurf zur Einführung der allgemeinen Grundschulpflicht. Zu diesem Entwurf reichten Oktobristen und Kadetten im November 1910 einen Anhang ein, in dem die Erlaubnis enthalten war, „in Gebieten mit Polnischer, Litauischer, Deutscher, Tatarischer, Estnischer, Litauischer, Armenischer und Georgischer Bevölkerung“ in der Muttersprache zu unterrichten, wenn nicht weniger als fünfzig Kinder im Schulalter zu diesen Nationalitäten gehörten.¹⁸⁹ In die Liste waren weder Ukrainer noch Juden aufgenommen. Offenbar hegte man die Hoffnung, auf diese Weise die konservative Duma noch am ehesten zur Annahme des Anhangs bewegen zu können.

Gemeinsam mit dem angesehenen liberalen rußländischen Staatsmann Paul Miljukov und dem ukrainischen Kadetten und Professor Lučič'kyj reichte der podolische Priester und Progressist Senderko den Antrag zur Abänderung dieses Anhangs ein. In seiner Rede vor der Staatsduma am Tag der Abstimmung rief er die Abgeordneten dazu auf, die „kleinrussische“ Sprache in die Liste der zuzulassenden Unterrichtssprachen aufzunehmen. Offensichtlich wolle man, so klagte Senderko, dem Ukrainischen wieder den Charakter einer Mundart (*govor*) anheften. Stattdessen forderte er dazu auf, die Autorität der Akademie der Wissenschaften zu achten, die ihre eigene Auf-

187 RGIA f. 1278, op. 2, 1908/09, d. 2307, L. 15-15ob (Dumasitzung vom 26.5.1909).

188 ĖVHEN ČYKALENKO Ščodennyk: 1907-1917. Lemberg 1931, 106. Für die Behauptung von Oleh Gerus, die Priester unter den Unterzeichnern hätten auf Druck des Heiligen Synods ihre Unterstützung dem Antrag wieder entzogen, finden sich keine Hinweise. OLEH W. GERUS The Ukrainian Question in the Russian Duma, 1906-1917: An Overview. In: Studia Ucrainica 2. Univ. of Ottawa Ukrainian Studies Nr. 5, 1984, 157-174, hier 164.

189 Zitiert nach THOMAS RIHA A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics. Notre Dame u. London 1969, 185.

fassung von der ukrainischen Sprache manifestiert habe, als sie den Druck der Bibelübersetzung in eben dieser Sprache zuließ. Zugleich verwies er auf das bedrohliche Ansteigen des Analphabetismus in der Ukraine, das nur dann gestoppt werden könne, wenn nicht länger „der Lernende in der einen Sprache denkt, aber der Unterrichtende in der anderen unterrichtet“.¹⁹⁰

So erstaunlich und mutig das Auftreten Priester Senderkos war, so bedrückend war aus der Perspektive der Ukrainophilen die Ablehnung ihres Änderungsantrags durch eine relativ klare Mehrheit der Duma-Abgeordneten (171 zu 132 Stimmen) bei gleichzeitiger Annahme der Unterrichtsregelungen für die Muttersprachen anderer ethnischer Minderheiten.¹⁹¹ Zwei Jahre später sollte das Thema der ukrainischen Unterrichtssprache ein letztes Mal die Staatsduma erreichen, diesmal in ihrer vierten Legislaturperiode. Wieder spielte ein Geistlicher eine große, ja in diesem Fall die ausschlaggebende Rolle für den Vorschlag eines Gesetzentwurfs, der jedoch die für seine formelle Einbringung notwendigen 30 Unterzeichner nicht fand. Es handelte sich um den wolhynischen Vikarbischof russischer Herkunft Nikon (Bezsonov). Bischof Nikon gehörte wohl zu den schillerndsten Gestalten unter den Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche, dessen sich wandelnde Ansichten auf Dauer mit denen der Petersburger Kirchenführung nicht zu vereinbaren waren und 1917 – noch vor der Oktoberrevolution – zum von ihm ausgehenden Bruch mit der Kirche führte.¹⁹² Während Bischof Nikon sich in Wolhynien zunächst innerhalb der extremen Rechten bewegte und als Mitglied der Počaever *Sojuz russkogo naroda* in die vierte Staatsduma gewählt wurde, veränderte er in den folgenden Jahren radikal sein politisches Auftreten. In der ukrainischen Frage zählte er sich zunehmend zur Fraktion derer, die an ein multiples Identitätsverständnis mit einer starken regionalen ukrainischen Identität bei gleichzeitiger Zugehörigkeit zu einer all-russischen Nation glaubte. Aus diesem Verständnis heraus hielt er es nicht für tragbar, ukrainischen Grundschulunterricht sowie ukrainische kulturelle Organisationen zu verbieten,

190 Reč' člena Gosudarstvennoj Dumy svjaščennika M. Senderko 12 nojabrja po voprosu o dopuščenii ukraïnskogo jazyka v nizšich školach po zakonoproektu o načal'nom obrazovanii [Die Rede des Mitglieds der Staatsduma, des Priesters M. Senderko, am 12. November zur Frage der Zulassung der ukrainischen Sprache in den unteren Schulen nach dem Gesetzesvorschlag zur Grundschulbildung]. In: Podolija 5.12.1910, Nr. 145, 3.

191 Allerdings wurde dieser Beschluß wenig später vom Staatsrat wieder aufgehoben und erlangte damit am Ende auch keine Wirkung. ANDRIEWSKY *The Politics of National Identity*, 363.

192 DMYTRO SOLOVEJ *Rozhrom Poltavu. Spohady s Časiv Vyzvol'nych Zmahan' Ukraïns'koho Narodu 1914-1921* [Der Zusammenbruch von Poltava. Erinnerungen aus den Zeiten der Befreiungsbestrebungen des Ukrainischen Volkes 1914-1920]. Winnipeg 1974, 87. – Just zu dem Zeitpunkt, als Bischof Nikon die Kirche verließ, wollte Oberprokurator L'vov ihn als Kandidaten für das Amt des Kiever Metropoliten vorschlagen. Nikons Ernennung hätte den Verlauf des Kirchenkampfes von 1917-1919 entscheidend verändern können. LOTOČ'KYJ, *Storinky mynuloho*, Bd. 3 (1966), 374. – Zu Nikons eigener Begründung, seinen geistlichen Stand aufzugeben, siehe den Abdruck von Nikons Brief: *Porada Ukraïns'kij Cerkvi (Lyst ép. Nykona)* [Rat für die Ukrainische Kirche (Ein Brief von Bischof Nikon)]. In: *Nova Rada* 95, 23.7.1917.

verlangte jedoch gleichzeitig, „Anhänger der Mazepinschen Bewegung zu Staatsverrättern zu erklären“ und sie mit allen Mitteln zu unterdrücken sowie ihre Führer für immer aus Rußland zu vertreiben.¹⁹³

Diese Ansichten machten es den ukrainophilen Vertretern in der Duma, die einer exklusiv ukrainischen Identität anhängen, unmöglich, der Einbringung des inhaltlich von ihnen befürworteten Gesetzentwurfs zuzustimmen. Damit blieb das Problem der ukrainischen Unterrichtssprache bis zum Zusammenbruch des Zarenreichs ungelöst. Bischof Nikon hingegen wurde wegen seiner kulturellen Ukrainophilie von der Kirche nach Sibirien versetzt. Von dort protestierte er wenige Jahre später und mitten im ersten Weltkrieg vehement gegen das von einer breiten Öffentlichkeit gebilligte Vorgehen der Russisch-Orthodoxen Kirche in Galizien. Diese nutzte unter Führung von Bischof Evlogij das Vordringen der russischen Armee unverzüglich dazu, hinter der Aufmarschlinie gegen die Unierte Kirche und alle ihre Einrichtungen vorzugehen. Die offizielle Begründung für das Vorgehen, das im Gegensatz zu den Empfehlungen des Militärs stand, folgte der jahrzehntelangen Propaganda, wonach man die russischen Opfer jahrhundertelanger Unterdrückung durch Katholizismus und Polonismus von ihren Ketten befreien und sie der „Wiedervereinigung“ mit der Russisch-Orthodoxen Kirche zuführen müsse, – mit anderen Worten ging es darum, alle Unierten unter Zwang in die Orthodoxie zu überführen und sie zu russifizieren.¹⁹⁴ Bischof Nikon stellte sich als einer der wenigen Geistlichen öffentlich dagegen und verlangte, die kirchlichen und kulturellen Einrichtungen der unierten Galizier zu achten und die ukrainische Unterrichtssprache in den Schulen beizubehalten.¹⁹⁵ Damit fand sich mit Bischof Nikon ein weiterer und diesmal prominenter Vertreter einer multiplen Identitätskonzeption, und dies sogar in den Jahren intensiver Kriegspropaganda mit einer verschärft nationalen Polarisierung auf allen Seiten.

cc) Die Ikonisierung von Taras Ševčenko

Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurde die Verehrung des Dichters und Künstlers Taras Ševčenko zu einem zentralen Motiv ukrainischer Identitätsbekundung. Der ukrainophile Teil der Geistlichkeit bildete hier keine Ausnahme. Im Ge-

193 LOTOČ'KYJ Storinky Mynuloho, Bd. 3, 104/105.

194 Siehe KLAUS BACHMANN Ein Herd der Feindschaft gegen Rußland. Galizien als Krisenherd in den Beziehungen der Donaumonarchie mit Rußland (1907-1914). München 2001; A.JU. BACHTURINA Politika Rossijskoj Imperii v Vostočnoj Galicii v gody Pervoj mirovoj vojny [Die Politik des Rußländischen Reiches in Ostgalizien in den Jahren des Ersten Weltkrieges]. Moskau 2000, bes. 142-186. ANNA VERONIKA WENDLAND Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848-1915. Wien 2001.

195 Im Sommer 1915 schrieb Nikon seinen Artikel „Orly i vorony. (Mysli po povodu stat'i M. Men'sikova) [Adler und Raben. (Gedanken anlässlich des Artikels von M. Men'sikov)]“, den die liberale Petersburger Zeitung „Birževie Vedomosti“ am 24.7.1915 veröffentlichte. GARF f. 102, O.O., 1915g., d. 167 č.32, 18-21. Nach dem Bruch mit der ROK kehrte Bischof Nikon in die Ukraine zurück und leitete unter der ersten ukrainischen Regierung, der Zentralrada, das Amt für Glaubensangelegenheiten (*Departament sprav viroispovidnych*) SOLOVEJ Rozhrom Poltav, 87-88 und Fußnote 19.

genteil, wie im folgenden noch zu zeigen sein wird, spielten Kleriker für bestimmte Formen der Verehrung sogar eine herausragende Rolle und waren darin für weltliche Nationalgesinnte unersetzlich. Freilich gestaltete sich ein Engagement unter den Bedingungen der doppelten Bewachung durch Staat und Kirche noch weitaus schwieriger, als dies schon bei der Sprache der Fall war. Jeder Ausdruck von Sympathie für den ukrainischen Helden war nicht nur in allen geistlichen Schul- und Ausbildungseinrichtungen strikt untersagt; auch bei den Priestern wurden Sympathiebekundungen polizeilich geahndet und gerichtlich verfolgt.¹⁹⁶

Die überaus empfindlichen Reaktionen von Staat und Kirche werden heute erst nachvollziehbar, wenn man sich vor Augen hält, welche Bedeutung Taras Ševčenko im russisch-ukrainischen Kontext zukam. Ševčenko war weit mehr als ein ukrainischer Schriftsteller. Der Literaturwissenschaftler George Grabowicz hat es treffend formuliert:

“The impact of Taras Ševčenko on modern Ukrainian consciousness can hardly be overstated: he is Bard and Prophet, the inspired voice of his people, and the spiritual father of the reborn Ukrainian nation.”¹⁹⁷

Auch Anna Makolkin, die am Beispiel der „Ikone“ Ševčenko die Semiotik des Nationalismus studierte, kam zu dem Schluß, daß ‚Ševčenko‘ eine Namensmetapher sei, die die gesamte Geschichte der Nation für alle Ukrainer in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft kodiert enthalte. Sein Name bedeute „Ukraine“ bzw. verdichte den Begriff der Ukraine und der Ukrainischen Kultur auf ein einzelnes Zeichen.¹⁹⁸

Einige biographische Daten seien hier in Erinnerung gerufen: Taras Ševčenko wurde 1814 in der rechtsufrigen Ukraine als Leibeigener geboren, arbeitete als Schafhirte, Küchenjunge und später als Kammerdiener seines Gutsherren Engelhardt. Erst als er 1831 mit Engelhardt nach Petersburg kam, wo er Lehrling bei einem Kunstmaler werden durfte, nahmen sich die russischen Maler Brüllow und Žukovskij seiner an und kauften den immer noch leibeigenen Ševčenko 1838 frei. Erst jetzt konnte er seine Talente als Student an der Kunstakademie entfalten und wandte sich bald romantischen Balladen über die Ukraine und die Kosaken zu. Mit seinem Gedichtband *Kobzar'* („Spielmann“), der ihn im ganzen Land berühmt machte, knüpfte er an die ukrainischen Volksänger an, die zur Kobza sangen – einem in der ukrainischen Bevölkerung beliebten volkstümlichen Saiteninstrument. Auch seine späteren Veröffentlichungen, wie das Poem *Hajdamaky*, priesen immer wieder die Kosakenzeit, wenn auch freilich nur mit Blick auf die einfachen Kosaken. Er verband verschiedene Dialekte der ukrainischen Volkssprache mit kirchenslavischen Elementen, so daß die ukrainische

196 Ein besonders absurdes Beispiel der Ahndung bot der Fall eines Poltaver Priesters, dem nicht mehr als die Tatsache vorgeworfen wurde, ein Exemplar des *Kobzar'* von Ševčenko zu besitzen und dieses Buch seinen Nachbarn zur Lektüre ausgeliehen zu haben. Deržavnyj Archiv Poltavskoj Oblasti (künftig DAPO) f. 320, op. 1, 1915 r., spr. 1403, ark. 9-17.

197 GEORGE G. GRABOWICZ *The Poet as Mythmaker*. Cambridge, Mass. 1982, 1.

198 ANNA MAKOLKIN *Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalism. Through Heroic Biography*. Berlin/ New York 1992, 1.

Sprache erst mit seinen Werken zur Literatursprache avancierte.¹⁹⁹ Wegen seiner direkten Kritik an den russischen Verhältnissen und wegen seines Engagements im Zusammenhang mit dem Kyrill- und Method-Kreis wurde er 1847 für zehn Jahre zum Militärdienst nach Kasachstan verbannt. Er starb 1861 nach seiner Rückkehr nach St. Petersburg.²⁰⁰

Ševčenkos Herkunft, sein Leben, sein Märtyrerlos – allein diese Elemente legten es nahe, daß aus ihm ein Symbol für das Schicksal der „geknichteten Ukraine“ wurde. Doch es war die kulturelle *Bereitschaft* in der Leserschaft, die entscheidend war, um aus ihm den Mythos des Freiheitshelden zu machen und mithin einen Volkskult zu begründen. Erst diese Gegebenheiten des Empfängerhorizonts machen deutlich, daß es bei seiner Verehrung nur vordergründig um die Literatur ging, so bedeutend sie auch war; dahinter steckten weit umfassendere Bedürfnisse einer politisch machtlosen Gruppe, für die Ševčenko zur Leitfigur wurde. Unter den Umständen des ausgehenden Zarenreiches, das jeglichen politischen Ausdruck der ukrainischen Identität zu ersticken suchte, war die Literatur unter den kulturellen Ausdrucksmöglichkeiten diejenige mit der größten Fähigkeit, national-politische Botschaften zu transportieren. Die entstehende ukrainische Nationalbewegung war daher auch im geistlichen Bereich unauflöslich mit der ukrainischen literarischen Entwicklung und besonders mit ihrer Inkarnation in der Person von Taras Ševčenko verbunden.

Selbst die beißende Kritik des Volkshelden an der Kirche stellte für ukrainophile Geistliche kein Hindernis dar. Im Gegenteil, Ševčenkos Satire galt nicht der orthodoxen Religion an sich, sondern der offiziellen Kirche, wie sie von der Russisch-Orthodoxen Kirche repräsentiert wurde.²⁰¹ Damit ergaben sich für ukrainophile geistliche Kreise erst recht Anreize zur Identifikation mit dem Dichter. Denn neben den russifizierenden Bemühungen des Heiligen Synods waren es gerade die überkommenen, strikt hierarchischen Einstellungen der Kirchenverwaltung, die jegliche Beteiligung der Laien und Dorfpfarreien an Personal- oder Sachentscheidungen ausschlossen, welche zur Fusion von demokratisch und ukrainophil gesinnten Geistlichen führten. Die Analyse des ukrainophilen Mythos vom demokratischen Volk hat dies bereits vor Augen geführt. Andererseits boten Ševčenkos kirchenkritische Verse für die Russisch-Orthodoxe Kirche einfache Begründungen, um jegliche Zeichen der Sympathiebekundung zu unterbinden („Blasphemie“). Um so erstaunlicher war die Beharrlichkeit, mit der Seminaristen und Priester das Risiko auf sich nahmen, ihren Helden bis in den halb öffentlichen Raum hinein zu verehren.

199 GEORGE Y. SHEVELOV Ukrainian. In: Schenker, Alexander/ Stankiewicz, Edward (Hg.): *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*. New Haven 1980, 143-160.

200 Eine der jüngeren Biographien zu Ševčenko stammt von PAVLO ZAITSEV *Taras Shevchenko: A Life*. Toronto u.a. 1988.

201 Dazu DMYTRO CZYZHEVSKY *Shevchenko and Religion*. In: Luckyj, George (Hg.): *Shevchenko and the critics 1861-1980*. Toronto u.a. 1980, 250-264; GRABOWICZ, *Poet as Mythmaker*, 159f; IVAN VLASOVSKYJ *Narys istorii ukrains'koï pravoslavnoï cerkvy*. Bd. 1-4, New York 1955-1977, hier: Bd. 3 (1957), 275-278.

Podolien und das Podolische Geistliche Seminar bildeten auch in diesem Zusammenhang die wichtigste Keimzelle ukrainophilen Engagements. Schon in den späten siebziger und achtziger Jahren, die im Anschluß an das Emser Zirkular von 1876 zu den besonders reaktionären Zeiten zählten, verbreiteten podolische Seminaristen über ihre geheimen Zirkel verbotene literarische Werke von Ševčenko.²⁰² Im Jahr 1904, als sich die revolutionäre Stimmung auch in den Geistlichen Seminaren anbahnte, kam es zu einem Eklat mit ernststen Folgen. Es handelte sich um den Absolventenjahrgang von 1903/04. Die Klasse stand ganz unter dem Einfluß des ukrainophilen Volodymyr Čechivs'kyjs, der als Erzieher am Seminar arbeitete. Während es alte Tradition war, zum Abschluß des Jahrgangs ein Gruppenbild bzw. Photo erstellen zu lassen, auf dem neben dem Rektorat, dem Bischof und den übrigen Seminarlehrern alle Seminaristen in ihren Uniformen zu sehen waren, überkam den Jahrgang ein kühner Gedanke: Sie ließen nicht nur ein Photo ihres Jahrganges ohne die sonst obligatorische Einrahmung durch das Rektorat und die Seminarlehrer auf dem zentralen Platz des Seminarlandes erstellen, sondern sie füllten den dadurch entstandenen Freiraum im Zentrum mit einem überlebensgroßen Bild von ihrem Inspirator Čechivs'kyj und vor allem mit Büsten von Taras Ševčenko und dem Historiker Mykola Kostomarov aus.²⁰³

Der demonstrative Akt verfehlte seine Wirkung nicht. Für das aufgeschreckte Rektorat gab es keinen Zweifel an der Deutung der Inszenierung: Nur scheinbar handelte es sich um einen kleinlichen, seminarinternen Vorgang. Tatsächlich hatte der Jahrgang neben dem Affront, die rußlandweit übliche Seminartradition bewußt gebrochen zu haben, mit der gemeinsamen Ehrung Ševčenkos ein kollektives Bekenntnis zur ukrainischen Identität abgelegt. Der Akt der Seminaristen war nach dem Bemühen des Heiligen Synods, über beinahe ein Jahrhundert hinweg alle geistlichen Ausbildungseinrichtungen der ukrainischen Eparchien wegen der Bedeutung der künftigen Priesterkandidaten zu russifizieren, eine ungeheure Provokation, die verständlicherweise rigide Maßnahmen nach sich zog: Čechivs'kyj wurde auf der Stelle aus dem Seminar entlassen, alle noch verbliebenen Schüler mußten sich eingehenden Durchsuchungen und Befragungen unterziehen.²⁰⁴

202 L.V. BAŽENOV/ O. M. KOŠEL Archiëpiskop, rector, učenyj (doslidnyk Podillja Mytrofan Simaškevyč) [Erzbischof, Rektor, Gelehrter (der Erforscher Podoliens Mytrofan Simaškevyč)]. In: *Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'*. Bd. 1, Kam'janec-Podil's'kyj 1998, 197-201, hier 199.

203 VASYL' HARBA Na zolotij nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii 1797-1919. *Istoryčna monohrafija ta spohady sučasnykiv* [Auf dem Goldenen Landstrich Podolien. Das Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation 1797-1919. Eine historische Monographie und Erinnerungen von Zeitgenossen]. Clifton 1970, 58; VIKTOR PRYCHOD'KO *Pid soncem Podillja. Spohady* [Unter der Sonne Podoliens. Erinnerungen]. München³ 1948, 52-54.

204 Čechivs'kyj hatte das Glück, daß auf dem Rektorposten des Kiever Geistlichen Seminars zu diesem Zeitpunkt noch der ukrainophile Archimandrit Feodosij (Oltarževs'kyj) amtierte, der ihm nach seiner Entlassung einen Erzieherposten am Kiever Seminar anbot – wohlwissend und intendierend, daß Čechivs'kyj seine ukrainisch-nationale Arbeit dort fortsetzen würde. *LOTOC'KYJ Storinky mynuloho*, Bd. 1 (1933), 240. – Am Podolischen Geistlichen Seminar übernahm S.M. Ivanyc'kyj die Führung des ukrainophilen Kreises. Mehr dazu unter III.2.b.dd.

Freilich war die Büchse der Pandora in Podolien längst geöffnet und mit den Maßnahmen des Rektorats der Entwicklung nur die Spitze genommen. Längst hatten sich Seminaristen mit einem Teil der Priesterschaft verbündet und stellten immer deutlicher national-ukrainische Forderungen, wie sie im Kapitel zur ukrainischen Sprache bereits ausführlich thematisiert wurden. Auch blieb Podolien kein Einzelfall bei der Idee, Ševčenko als bildhaftes Zeichen, als Ikone der eigenen ukrainischen Identität auszugeben. Im Geistlichen Seminar von Ekaterinoslav kam es 1911 zu einem Vorfall, der die Symbolik der podolischen Begebenheit noch übertraf. Ein ukrainophiler Zirkel des Abschlußjahrgangs hatte an der Wand seines Seminarraumes direkt neben dort befindlichen Ikonen ein Bild von Taras Ševčenko gehängt. Als die „Schandtat“ entdeckt und dem Rektor zur weiteren Behandlung überlassen wurde, befahl dieser den Seminaristen, das Bild sofort abzuhängen. Die Seminarschüler weigerten sich und drohten für den Fall, daß das Bild Ševčenkos von der Wand genommen werde, damit, sämtliche Ikonen im Raum abzuhängen.²⁰⁵

In Ekaterinoslav ging es um mehr als um den Versuch, sich mit Ševčenko zur ukrainischen Identität zu bekennen. Mit der eingeforderten gleichberechtigten Stellung eines Abbildes des Dichters mit orthodoxen Ikonen wurde die Sakralisierung von Ševčenko manifest. Eher noch als daß ein Bild von Ševčenko abgehängt werden dürfe, sollten die unmittelbar göttlichen Zeichen weichen, die Urbilder der abgebildeten Personen, als welche Ikonen in der orthodoxen Religion gelten. Wie der Rektor mit der erstaunlichen Aufmüpfigkeit seiner Priesteranwärter umging, ist nicht bekannt. Doch weisen spätere polizeiliche Agenturmeldungen darauf hin, daß das Rektorat auch hier harsch gegen die Betroffenen vorgegangen sein muß.²⁰⁶

Auch in Poltava spielte Ševčenko eine große Rolle für die Bekundung ukrainischer Identität sowie für den Versuch geistlicher Kreise, ukrainisches Nationalbewußtsein bei bislang Unentschiedenen zu wecken. Der 1898 im Poltaver Geistlichen Seminar gebildete Zirkel Ukrainophiler traf sich nicht nur zu abendlichen Zusammenkünften, die dem Dichter gewidmet waren;²⁰⁷ der Kreis erreichte darüber hinaus 1899 den ersten Höhepunkt seiner Aktivitäten, als er unzählige, eigens hektographierte Flugblätter mit unzensierten Werken Ševčenkos unter die Menschen zu bringen versuchte. Zwar führte der Verrat durch andere Schüler dazu, daß die Anführer des Zirkels aus dem Seminar entlassen wurden. Doch formierte sich bereits ein Jahr später ein neues Ko-

205 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1911 g., d. 7 č. 22, l.b, L. 2-7.

206 Laut polizeilichen Angaben traf in der Zeit danach die Tätigkeit der Mitglieder des „Ukrainischen Kreises“ bei den verbliebenen Seminaristen auf keine Zustimmung mehr. Die Mehrheit der Seminaristen war offenbar infolge der Vorkommnisse zur Auffassung gelangt, daß die Bildung von Kreisen jeglichen Charakters und die Tätigkeit solcher in den geistlichen Schuleinrichtungen zu „absolut keinem Ziel“ führe. GARF f. 193, osoboe otdelenie, 1911 g., d. 25 č. 22, l.b, L. 1-2.

207 TARAS PUSTOVIT/ VOLODYMYR KOROTENKO Seminaryst Mykola Hmyrja (Do istorii stvorenja Poltav's'koï hromady Revoljucijnoï Ukraïns'koï Partii) [Der Seminarist Mykola Hmyrja (Zur Geschichte der Bildung einer Poltaver *Hromada* der Revolutionären Ukrainischen Partei)]. In: Poltav's'ka Petljuriana 2. Materialy III. petljuriv's'kych čytan', provedenyh u Poltavi 5 lystopad 1994. Poltava 1996, 76-89, hier 79.

mitee, dem es gelang, den verbotenen unzensierten Ševčenko-Gedichtband *Kobzar'* in einer Eigenauflage von 350 Exemplaren herauszugeben.²⁰⁸ Die Bedeutung, die der Dichter Ševčenko für die Seminaristen einnahm, wurde unübersehbar, als einige der ehemaligen Seminaristen der Polizei „auf frischer Tat“ in die Hände fielen und die ukrainophile Agitation detailreich vor dem Poltaver Kreisgericht ausgebreitet wurde. Die Polizei fand nicht nur Broschüren zu Taras Ševčenko, zu seinem Leben und seiner nationalen Bedeutung. Darüber hinaus entdeckte sie Flugblätter, auf denen die Aufrufe zum Kampf für eine freie Ukraine mit dem Verweis auf Ševčenko untermauert wurden. Ihn müsse man studieren und lesen, seinem Rat sei zu folgen.²⁰⁹ Ähnliche Funde wie in Podolien, Ekaterinoslav und Poltava machte die Polizei auch in den Geistlichen Seminaren Wolhyniens und Černigovs.²¹⁰

Zweifellos hatten es Seminaristen aufgrund ihrer gemeinsamen Wohn- und Lebenssituation am leichtesten, Keimzellen derartiger Aktionen zu bilden. Doch auch Priester bekundeten immer wieder ihre Verehrung für den großen Dichter. Sie beteiligten sich an Spendensammlungen für die Errichtung eines Denkmals für Ševčenko in Kiev oder versuchten, wichtige Werke – wie den *Kobzar'* – unter der Hand an Gemeindemitglieder weiterzurreichen.²¹¹ Am wichtigsten aber war das priesterliche Engagement im Zusammenhang mit der Durchführung von Gottesdiensten, die zur Ehrung und zum Gedächtnis des ukrainischen Helden an Jahrestagen seiner Geburt oder seines Todes abgehalten wurden. Diese Gottesdienste oder Gedenkfeiern (russisch: *Panichida*) hatten mit Blick auf eine potentiell nationalisierende Wirkung zweifellos die größte Bedeutung. Je länger der Tod Ševčenkos zurücklag, desto wichtiger wurden derartige Feiern, um die Erinnerung an ihn im kulturellen Gedächtnis wachzuhalten. Wie eingangs ausgeführt wurde, bestand im Falle von Ševčenko kein Zweifel, daß die Ausgestaltung seiner Person zu der eines Mythos im kulturellen ukrainischen Gedächtnis eine wichtige Rolle bei der Stärkung des ukrainischen Identitätsgefühls spielte.²¹² In-

208 GARF f. 102, 4. delo-proizvodstvo, 1908 g., d. 5 č. 5, L. 24f.

209 DAPO f. 138, op. 1, spr. 78. – GARF f. 102, 7. delo-proizvodstvo, 1903 g.; d. 2496, L. 41-42.

210 Wolhynische Seminaristen verbreiteten 1874 zensierte Werke von Ševčenko, die sie vorher handschriftlich erstellt hatten. GARF f. 109, 3-ja ekspedycja, 1874 g., d. 144, č. 50. In Černigov sammelte ein Zirkel von ukrainophilen Seminaristen und Ehemaligen verbotene Ševčenko-Literatur in einer geheimen Bibliothek. RGIA f. 1405, op. 87, 1886 g., d. 10285, L. 37-61.

211 Die 1908 erfolgte Spende des Poltaver Priesters Luka Podžukevič für die Errichtung eines Ševčenko-Denkmals in Kiev ist im Poltaver Archiv dokumentiert. DAPO f. 723, op. 3, spr. 2. Es ist anzunehmen, daß viele weitere Geistliche sich an diesen Spenden beteiligten. Doch hätte es den Rahmen der zu bewältigenden Archivarbeit gesprengt, hier weitere Belege aufzuspüren. – Zum Priester Markijan Labuns'kyj, der versuchte, den *Kobzar'* seiner Magd nahe zu bringen und anschließend von seinem eigenen Sohn „verraten“ wurde, siehe JURIJ CYHANENKO Ševčenkivs'ke svjato na Poltavščyni roku 1914 ta zaborona „Kobzarja“ [Der Ševčenko-Feiertag im Poltaver Land im Jahr 1914 und das Verbot des „Kobzar“]. In: Hruševs'kyj, Mychajlo (Hg.): Za sto lit. Materialy z hromads'koho i literaturnoho žyttja Ukraïny XIX i počatkov XX stolittja. Bd. 3, Kiev 1928, 290-292; ein anderer Poltaver Priester wurde aufgrund des Verdachts, den *Kobzar'* zur ‚ukrainischen Propaganda‘ an Nachbarn weitergeleitet zu haben, von der Polizei in Untersuchungshaft genommen. DAPO f. 320, op. 1, 1915 r., spr. 1403, ark. 9-17.

212 Zur Bedeutung von Gedenkzeremonien für das kollektive Gedächtnis und die Herausbildung einer

sofern konnte es nicht verwundern, daß die Nachfrage von Aktivisten der weltlichen Nationalbewegung oder von einfachen ukrainischen Gläubigen nach Gedenkgottesdiensten für Ševčenko groß war.

An der Frage, ob ein Priester bereit war, einen Gedenkgottesdienst zu Ehren des „großen ukrainischen Dichters“ abzuhalten, trennte sich freilich die Spreu vom Weizen.²¹³ Auch andere Bekundungen der Sympathie für die ukrainische Identität waren zweifellos gefährlich für die priesterliche Anstellung und mithin für die wirtschaftliche Existenz der Familie. Aber Gedenkgottesdienste stellten eine besondere Kategorie dar. Sie waren offiziell nur „bedeutenden Staatsmännern“ vorbehalten und durften grundsätzlich nur vollzogen werden, wenn die Kirchenleitung dazu die Erlaubnis gegeben hatte.²¹⁴ Es war klar, daß zumindest in den Zeiten der Reaktion keine der beiden Voraussetzungen für einen Ševčenko-Gedenkgottesdienst zu erfüllen war, seit sich mit dem Valuev-Zirkular und dessen Vorgeschichte das Projekt von der Großen-Russischen-Nation vollends herausgebildet hatte. Zudem war die Abhaltung von Gedenkgottesdiensten schwer zu verheimlichen. Und dennoch, die Versuchung blieb offenbar über alle Jahrzehnte hinweg so groß, daß eine ganze Reihe von Priestern immer wieder bereit war, trotz Verbotes ihre Laufbahn mit einem Gedenkgottesdienst für Ševčenko aufs Spiel zu setzen.

Zu Beginn der Ausbildung des Volkskultes, das heißt zum Zeitpunkt der Beerdigung von Taras Ševčenko 1861, konnten sich geistliche Kreise noch relativ unbeschwert daran beteiligen. Sie machten davon umfassend Gebrauch, was auf die potentielle Bereitschaft schließen läßt, daß sie dies unter anderen politischen Umständen auch in den folgenden Jahren in großem Umfang getan hätten. Während sich Teile der ukrainischen *Hromada* von St. Petersburg am 26. April 1861 aufmachten, mit dem Sarg und dem Leichnam Ševčenos die Reise aus der Hauptstadt in die ukrainische Heimat anzutreten, bereitete Erzpriester Petro Lebedyncev in Kiev einen würdigen Empfang vor.²¹⁵ Er sprach bei Metropolit Arsenij (Moskvin) sowie beim Kiever Generalgouverneur vor und erhielt von beiden die Genehmigung, einen Gedenkgottesdienst in Kiev sowie anschließend eine feierliche Prozession mit Schiffsfahrt zur endgültigen Ruhestätte auf der steilen Anhöhe in Kaniv oberhalb des Dnjepr zu vollziehen. In der

nationalen Identität im ukrainischen Kontext: SERHY YEKELCHYK *Creating a Sacred Place: The Ukrainophiles and Shevchenko's Tomb in Kaniv (1861- ca.1900)*. In: *Journal of Ukrainian Studies* 20 (1995), 15-32, bes. 16/17.

213 Bidnovs Analyse, wonach die Anzahl der Verweigerungen von Priestern, einen Gedenkgottesdienst zu Ehren Ševčenos abzuhalten, als Gradmesser für den Erfolg der Russifizierung herhalten muß, ist unhaltbar. V. BIDNOV *Cerkovna Sprava na Ukraïni* [Die Kirchenfrage in der Ukraine]. Tarniv 1921. Der Text wurde erneut abgedruckt in *Pravoslavnyj Visnyk* 1-3 (1993), 39-52.

214 CDIAU f. 707, op. 262, 1884 r., spr. 8, ark.1. – Im Jahr 1883 wurde die genannte Vorschrift als Artikel 176 und 195 in das Statut des Geistlichen Konsistoriums aufgenommen. Zuvor galt sie zwar auch schon, aber offenbar nur als ungeschriebenes Gesetz. Siehe H.M. NADTOKA *Pravoslavna cerkva i proces Ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv* [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt 1900-1917]. Kiev 1996, 40.

215 Erzpriester Petro Lebedyncev war der Bruder des Begründers und ersten Redakteurs der ukrainophilen Zeitschrift „Kievskaja Starina“, Feofan Lebedyncev.

Kiever Christi-Auferstehungs-Kirche wurden zur Ankunft und vor dem neuerlichen Aufbruch nach Kaniv mehrere Andachten abgehalten, Studenten der Kiever Geistlichen Akademie und Schüler des geistlichen Seminars sangen in einer überfüllten Kirche. Am 10. Mai erfolgte anlässlich der nun zweiten Beerdigung Ševčenko (die erste hatte auf dem Smolensker Friedhof in St. Petersburg stattgefunden) ein weiterer Gottesdienst in der Kaniver Auferstehungskirche, die der Priester Feodosij mit den Worten schloß:

„Du, unser Bruder in Christus, Taras, wirklich umfassender Vater Deines ukrainischen Volkes, Du tratest als erster für die Muttersprache des ukrainischen Volkes ein, im Soldatenmantel, in schwerer Knechtschaft, weit in der Fremde, und hörtest nicht auf, mit Deinem Herzen für Dein Volk und seine Sprache zu kämpfen. Friede Dir, Taras!“²¹⁶

Wenn bei diesen Worten noch das historische Märtyrerlos des irdischen Helden und die dankbare Erinnerung an seine Taten im Vordergrund standen, so deutete die Grabrede des Erzpriesters Mackevyč auf ein bereits transzendentes, sakralisiertes, gar christusähnliches Bild von Ševčenko hin, das für die zukünftigen Generationen des ukrainischen Volkes zum festen Kanon werden sollte:

„Es werden Jahrhunderte vergehen, aber die künftigen Generationen der Söhne der Ukraine werden sehen und erkennen, wer Taras Ševčenko war. Du wolltest in Kaniv leben, Bruder! Mehr noch, lebe dort bis ans Ende der Welt! Und Du, Ukraine, bewahre heilig unsere treue Heimaterde, denn in ihr ruhen die Knochen von Taras Ševčenko! Hier, in einem der höchst gelegenen Dnjepr-Gräber, ruhen seine irdischen Reste, und so wie auf dem Golgatha-Berg das Kreuz des Erlösers steht, so steht auch hier das Kreuz, welches sowohl auf diesem wie auf dem anderen Ufer unserer ruhmreichen Ukraine von weitem her sichtbar sein wird.“²¹⁷

Die direkte Anspielung auf das Golgatha-Kreuz zeigte die Dimension. Zwar wurde der Poet nicht selbst als Erlöser bezeichnet, doch durch das Kreuz auf seinem Grab, das demjenigen auf dem Golgatha-Berg ähnlich sei, gedanklich in die Nähe von Jesus Christus gerückt. Auch nach dem Tod des Dichters sollte folglich Ševčenko (und mit ihm die Ukraine) verehrt, sein Grab eine heilige Stätte werden. Welch fundamentale Rolle die Stätte für die nationale Semiotik der Ukrainer, für die Konsolidierung eines nationalen Bewußtseins spielen sollte, deuteten bereits die Gruppen von Priestern an, die bald nach der Beerdigung an Sonn- und Feiertagen zum Grab pilgerten und damit den Beginn eines Totenkultes markierten.²¹⁸ Das Grab entwickelte sich zu einem Ort, der den Anlaß bot, einen neuen ukrainischen politischen Nationalismus im Rußländischen Reich ins Leben zu rufen. Hier trafen sich 1891, am 30. Jahrestag der Beerdigung, radikal gesinnte Studenten und gründeten eine geheime ukrainische

216 VLASOVŠ'KYJ Narys istoriï, Bd. 3, 282.

217 Ebd.

218 Pis'ma Čestachovskogo, pisannya v 1861-m godu o pochoronach poëta Ševčenko. In: Kievskaja Starina 1898, Nr. 2, 175-182. Hier referiert nach YEKELCHYK, Creating a Sacred Place, 22.

politische Gesellschaft, die sie zu Ehren des Dichters *Braterstvo tarasivtsiv* („Taras-Bruderschaft“) nannten. Es wurde die erste ukrainische Organisation im Rußländischen Reich, die offen die ukrainische politische Unabhängigkeit einforderte, und sie war ein Vorläufer der ersten ukrainischen politischen Parteien, die sich ab 1900 bildeten. Die religiöse Semiotik wurde zu einem großen Teil identisch mit der nationalen Semiotik, und ukrainische Geistliche hatten daran keinen geringen Anteil.

Auch in Kiev hielten Geistliche das Gedenken an ihren großen Dichter und Märtyrer hoch. Seit seinem Tod waren sie beständig bemüht, jedes Jahr Anfang März trotz der zunehmend schwierigen politischen Umstände einen Gedenkgottesdienst zu seinen Ehren abzuhalten.²¹⁹ Eine vorübergehende Entspannung trat ein, als die Petersburger Regierung den relativ liberal gesinnten Senator A.A. Polovcov im Oktober 1880 mit dem Auftrag nach Kiev schickte, eine Expertise zur Reformierung der Provinzverwaltung zu erstellen. Polovcov unterstützte nicht nur die Wahl des ukrainophilen Volodymyr Antonovyč zum Dekan der Kiever historisch-philologischen Fakultät. Er genehmigte auch, daß ein feierlicher Gottesdienst zum Gedenken an Ševčenko im geistlichen Herzen Kievs und der Ukraine überhaupt, nämlich in der Sophienkathedrale, abgehalten wurde.²²⁰ 1884 aber, wenige Jahre nach der Ermordung von Zar Alexander II. und dem Amtsantritt von Oberprokurator Pobedonoscev, schien auch auf unterster Verwaltungsebene jegliche Toleranz verschwunden zu sein. Der Gedenkgottesdienst, der dieses Mal in der Kiever Heiligen Dreifaltigkeitskirche vollzogen wurde, hatte offenbar sowohl für die beteiligten Geistlichen als auch für die Gottesdienstbesucher ein ernstes Nachspiel.²²¹ Jedenfalls gibt es für die zwei Jahrzehnte nach 1884 keinerlei Hinweise auf weitere, öffentlich abgehaltene Gottesdienste zu Ehren des Dichters, was freilich nicht bedeutet, daß nicht weiterhin geheime Treffen Geistlicher mit Gläubigen zu diesem Anlaß stattgefunden haben.

Mit der Revolution von 1904/05 eröffneten sich wieder neue kommunikative Spielräume. Der spätere Mitbegründer der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche und ihr erster Metropolit Lypkivs'kyj wagte sich im Frühjahr 1905 als einer der ersten hervor und hielt in einer Kiever Kirche einen Gottesdienst zum Gedenken an Ševčenko ab.²²² Anschließend übernahm wieder einmal Podolien die Vorreiterrolle in der geistlichen Ehrung des ukrainischen Dichters. Unter dem Schutzmantel des ukraino-

219 CDIAU f. 707, op. 262, 1884 r., spr. 8.

220 Die Eparchie-Leitung muß daraufhin offenbar eingewilligt haben, obwohl es dafür keine Belege gibt. MARYNA PALIÉNKO *Kyivs'ka Stara Hromada u suspil'nomu ta naukovomu žytti Ukraïny*. (Druha polovyna XIX-počatok XX st.) [Die Kiever Alte Hromada im gesellschaftlichen und wissenschaftlichen Leben der Ukraine. (Zweite Hälfte des 19. – Anfang des 20. Jh.)]. In: *Kyivs'ka Starovyna* 320 (1998), Nr. 2, 49-84, hier 69. Vermutlich fand der erwähnte Gottesdienst in der Sophienkathedrale 1880 statt.

221 CDIAU f. 707, op. 262, 1884 r., spr. 8, ark. 1-9. Hier finden sich Belege für die Rüge, die der Kurator des Kiever Schulkreises denjenigen Lehrern erteilte, die an dem Gedenkgottesdienst teilgenommen hatten.

222 Lotoc'kyj schätzte Lypkivs'kyjs Vorgehen selbst im Frühjahr 1905 als „keine sichere Angelegenheit“ ein. LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho*, Bd. I (1933), 208.

phil gesinnten Erzbischof Parfenij (Levyc'kyj) konnten Artikel in der von Geistlichen neu gegründeten Zeitung *Podolija* erscheinen, die deutlich machten, wie ungebrochen die Verehrung Ševčenkos all die Jahre des offiziellen Schweigens überdauert hatte:

„Das ukrainische Volk hat seinen eigenen Dichter in der schweren Stunde nicht vergessen; es vergaß nicht den, der sein ganzes Leben für das Volk litt, der noch den kleinsten Bruder liebte. Jetzt, wo die Muttersprache die Ukrainer um das Grab des unvergessenen Vaters (*bat'ka*) versammelt und wo in der ganzen Weite des ehemaligen Kleinrußlands die Werke des Volksdichters frei gelesen werden, ist das Gedenken an den großen Ukrainer noch stärker gefestigt. Es kann sein, daß die Zeit nicht weit entfernt ist, in der in unseren Schulen der ‚*Kobzar*‘ Reih in Reih mit unseren klassischen Dichtern Puškin und Gogol gelesen wird.“²²³

Aus diesen Zeilen geht die doppelte Funktion Ševčenkos deutlich hervor. Er diente nicht nur dazu, als Kämpfer für die nationale und soziale Freiheit die Ukrainer zur Nationsbildung um sich herum zu versammeln. Darüber hinaus implizierte die Hoffnung, daß eines Tages der *Kobzar*' in der Schule neben Puškin gelesen werde, daß „Kleinrußland“ sich durch das poetische Genie Ševčenko endlich mit Rußland auch kulturell auf gleicher Augenhöhe befinden und damit der beständig praktizierten Demütigung der „kleinrussischen“ Kultur und Sprache ein Ende gesetzt werden könne.

Mit öffentlichen Gottesdiensten zum Gedenken an den großen Dichter gingen die ukrainophilen Priester in den darauffolgenden Jahren der erneuten Reaktion vorsichtig um, doch kursierte unter den Priestern ein brieflicher Spendenaufruf des „Komitees für die Errichtung eines Ševčenko-Denkmal in Kiev“, der zu gewagterem Vorgehen ermunterte: Andachten sollten mit Spendensammlungen unter den Gemeindemitgliedern verbunden werden. Dem podolischen Priester Oleksij Maryčev (Oleksandr Maryčiv), der sich nach der Februarrevolution von 1917 offen für eine ukrainische „Nationalkirche“ einsetzen sollte, gelang es, in seiner Dorfgemeinde unbemerkt von der Geheimpolizei und dem Konsistorium Gedenkgottesdienste mit anschließender Spendensammlung durchzuführen. Die Erlöse sandte er an die Adresse des Kiever Komitees. Nach seiner Versetzung in eine andere Gemeinde aber, in der er 1913 in gleicher Weise vorging und nach dem Gottesdienst ein ausführliches Gespräch mit der Gemeinde über den *Kobzar*' und die Bedeutung des Dichters führte, wurde er verraten. Das Podolische Geistliche Konsistorium leitete sofort eine Untersuchung unter Vorsitz des Priesters Vasyl' Levandovs'kyj ein, brachte Priester Maryčev vor ein Gericht, das ihn unter strenge Aufsicht der Geheimpolizei und des örtlichen Dechanten stellte.²²⁴

223 S.D. Pamjati T.G. Ševčenko (26. fevralja 1861) [Im Gedenken an T.G. Ševčenko (26. Februar 1861)]. In: *Podolija* Nr. 47 (27.2.1907), 2. – Schon ein Jahr zuvor erschien in derselben Zeitung ein Artikel zum 45. Todestag des Schriftstellers: C.D. Pamjati Tarasa Grigor'eviča Ševčenko [Im Gedenken an Taras Grigor'evič Ševčenko]. In: *Podolija* Nr. 46 (26.2.1906), 2.

224 Offiziell lautete der Hauptvorwurf, daß Priester Maryčev den Gottesdienst ohne Erlaubnis der Eparchieleitung durchgeführt habe. NADTOKA, *Pravoslavna cerkva* (1996), 40; DIES. *Pravoslavna cerkva v Ukraïni (1900-1917rr.)* [Die orthodoxe Kirche in der Ukraine (1900-1917)]. In: A. Kolodnyj/ V. Klymov (Hg.): *Istorija Relihii v Ukraïni*. Bd. 1-10, Kiev 1999, hier Bd. 3: *Pravoslav'ja v Ukraïni*, 337-354,

Wieviele andere Priester sich in diesen Jahren unbemerkt von der Eparchie-Kirchenleitung für ein Gedenken an Ševčenko einsetzten, wird wohl nie zur Gänze zu ermitteln sein. Die Ereignisse im Winter 1913/1914 aber offenbarten, daß die Aktivitäten wesentlich verbreiteter und vernetzter gewesen sein müssen, als es heutige Einsichten in Archivdokumente nahe legen. Mit dem Jahresbeginn von 1914 näherte sich der hundertste Geburtstag des Volkshelden, der am 25. Februar 1814²²⁵ auf die Welt gekommen war. Podolische Priester wandten sich schon Monate zuvor an die Leitung des Podolischen Geistlichen Seminars mit der Bitte, an diesem Tag das Andenken des „kleinrussischen Dichters Ševčenko“ mit einem Gedenkgottesdienst in der Kirche des Seminars ehren zu dürfen. Anschließend, so bat man, solle in den Abendstunden eine besondere Lesung stattfinden, die einen biographischen Überblick vermitteln sowie den literarischen Werken Ševčenkos gewidmet sein solle. Den Abend wünschte man anschließend mit Gedichten zu krönen, die von Schülern und Absolventen des Seminars vorgetragen werden sollten.²²⁶

Die Anfrage löste innerhalb der Seminarleitung Anfang Dezember 1913 eine heftige Diskussion aus. Man wußte nur zu genau um die Fesseln, die einer Bildungseinrichtung des Heiligen Synods auferlegt waren. Andererseits hielt man es für untragbar, in dem bislang bedeutsamsten Jubiläumsjahr des größten ukrainischen Dichters zu schweigen. Zudem schien offensichtlich, daß ein Verbot von Feierlichkeiten angesichts der Popularität des Volkshelden gar nicht umzusetzen war. Die Seminarleitung beschloß daraufhin, den 25. Februar 1914 zu einem Feiertag des Seminars zu erklären, und bat den Eparchialbischof, dieses Anliegen dem Heiligen Synod in St. Petersburg vorzutragen.²²⁷ Der amtierende podolische (und Braclaver) Bischof Serafim, durchaus kein Ukrainophiler, ließ sich von der Furcht leiten, daß die Feiern zu Ehren des Dichters ohne die Federführung des Geistlichen Seminars völlig außer Kontrolle geraten könnten, und stimmte dem Anliegen zu. Am 22. Dezember 1913 bat er den Synod um Erlaubnis, zum 100. Geburtstag von Ševčenko dem Podolischen Seminar zu gestatten, einen Gedenkgottesdienst in der Seminarkirche mit einer anschließenden Lesung in den Abendstunden durchzuführen.

Ganz offensichtlich war Bischof Serafim nicht der einzige Hierarch aus der Ukraine, der den Heiligen Synod aufforderte, zum anstehenden großen Jubiläum Stellung zu beziehen.²²⁸ Dennoch kam die negative Antwort der obersten Kirchenleitung nicht

bes. 345. – Maryčev gehörte nach 1917 zu den radikal gesinnten Vertretern einer „Nationalkirche“. Er wurde in den Allukrainischen Kirchenrat und im Januar 1918 in das Konzilpräsidium der Allukrainischen Kirchenversammlung (*Sobor*) gewählt.

225 Das Datum 25.2. folgt dem Alten Stil (julianischer Kalender). Nach der Gregorianischen Zeitrechnung (Neuer Stil) wurde Ševčenko am 9. März geboren.

226 CDIAU f. 127, op. 1007, 1914 r., spr. 126, ark. 48.

227 RGIA f. 796, op. 198, I. otd. 2 st., d. 30.

228 Darauf deutet ein Artikel in der Zeitung *Novoe Vremja* hin, in dem von „einigen“ Eparchie-Erzbischöfen die Rede sein soll, die sich an den Synod mit der Frage gewandt hätten, ob sich Priester und geistliche Einrichtungen an Feierlichkeiten zum Geburtstagsjubiläum Ševčenkos beteiligen dürften. Der Priester Rudičev zitierte diesen Artikel in seiner Rede vom 11.2.1914 in der Staatsduma:

überraschend. Die Ehrung eines Dichters zuzulassen, dessen Name als Metapher für die ukrainische Nation gesehen wurde, einer Ehrung, die mithin der Anerkennung dieser Nation gleichgekommen wäre, stand im diametralen Gegensatz zum Projekt der Großen-Russischen-Nation und damit zur Bewahrung der ostslavischen Sakralgemeinschaft unter russischer Führung. Das Schulkomitee beim Heiligen Synod erstellte Mitte Januar die Vorlage für die ablehnende Antwort, die der Synod am 25.1.1914 übernahm. Demnach habe die literarische Tätigkeit von Taras Ševčenko keine Beziehung zu den Aufgaben und Zielen der geistlichen Schule, sondern stünde ihnen sogar feindlich gegenüber. Ševčenkos „blasphemische“ Äußerungen, seine insgesamt anti-kirchliche und anti-staatliche Ausrichtung mache eine Erlaubnis unmöglich. Stattdessen wurde dem podolischen Bischof, dem Kiever Metropoliten und allen anderen Bischöfen der ukrainischen Eparchien befohlen, mit einem geheimen Erlaß die gesamte Priesterschaft zu unterrichten, daß keinerlei Gottesdienste anlässlich des Jubiläums sowie keine Veranstaltungen in den geistlichen Schuleinrichtungen zum Gedenken an Ševčenko zugelassen seien.²²⁹

Dieser Schritt – zusammen mit der Reaktion der russischen Regierung, die gleichfalls alle öffentlichen Feiern zu Ehren Ševčenkos verbot – gehörte wohl zu den größten Fehlern des ausgehenden Zarenreiches im russisch-ukrainischen Verhältnis. Das Verbot sowohl auf geistlicher wie auf weltlicher Seite war so unverhältnismäßig, daß es ukrainophile Kreise nur stärken konnte. Allein die Tatsache, daß auch zahlreiche russische Abgeordnete, darunter der einflußreiche Liberale Miljukov, das Thema auf die Tagesordnung der Staatsduma setzten und damit der ukrainischen Frage erst recht ein öffentliches Forum verschafften, sprach für sich.²³⁰ Zudem widersetzten sich nicht wenige Priester dem von höchster Stelle ausgesprochenen Verbot. Allein in der Stadt Poltava fanden mehrere Gedenkgottesdienste statt, an dem zahlreiche Schüler des Poltaver Geistlichen Seminars teilnahmen. Auch aus den Städten Mirgorod/Myrhorod und Romny sind ehrende Andachten belegt, wengleich auf Chor oder andere besondere Beiträge wie schon in Poltava verzichtet wurde.²³¹

Freilich meldeten sich auch aufgebrachte, später triumphierende russophile Stimmen zu Wort. So hatte die reaktionäre und chauvinistische Filiale der *Sojuz Russkich Ljudej* („Union der Russischen Menschen“) in Odessa Wind von dem Bittschreiben aus Podolien bekommen und sich Anfang Februar mit dem dringenden Appell an den Heiligen Synod gewandt, jegliche Ševčenko-Feierlichkeiten sowie die Errichtung eines Denkmals in Kiev, „der Wiege der Orthodoxie“, zu verhindern und auf die weltliche Gewalt in demselben Sinne einzuwirken.²³² Der russophile Kiever Priester T.

RGIA f. 1278, op. 5, 1914, d. 952, L. 46.

229 RGIA f. 796, op. 198, I otd. 2 st., d. 30. – CDIAU f. 127, op. 1007, 1914 r., spr. 126, ark. 48.

230 Die Sitzungsprotokolle von der spannenden Duma-Debatte zu der Frage, ob ein Verbot der Ševčenko-Feierlichkeiten juristisch, politisch und moralisch zu vertreten sei, finden sich im RGIA f. 1278, op. 5, 1914 g. und dort in den dela 951, 952 und 953.

231 CYHANENKO, Ševčenkivs'ke svjato, 291.

232 Das Schreiben vom 4.2.1914 befindet sich im RGIA f. 796, op. 198, I. otd. 2 st., d. 30.

Prozorov äußerte sich wenige Tage nach dem 100. Geburtstag von Ševčenko voller Verachtung über die demonstrierenden „Mazepincy“, die mit nationalen Fahnen und Ševčenko-Bildern trotz des Verbotes zahlreich auf die Straße gegangen waren. Den Verantwortlichen, die das Verbot von Feierlichkeiten angeordnet hatten, sprach er hingegen „Ehre und Ruhm“ zu.

„Wenn nämlich“, so Prozorov in einem Brief an den Metropoliten Flavian, „Gedenkgottesdienste und feierliche Versammlungen zugelassen worden wären, dann hätte es das Zehnfache an Demonstranten gegeben und dann hätte Kiev zweifellos den Oktober 1905 wiederholt. Aber Gottes Güte und der Mut der obersten Regierung verhinderten ein furchtbares Blutvergießen.“²³³

Bemerkenswert ist an diesen Äußerungen, daß selbst die russophile Seite davon ausging, daß unter anderen politischen Verhältnissen die nationale ukrainische Bewegung (unter Einschluß geistlicher Kreise) in der Öffentlichkeit großen Zulauf gehabt hätte.

Eine dritte Reaktion erfolgte von denjenigen Priestern, die einer doppelten Identität anhängen und selbst in dieser zugespitzten Situation nicht bereit waren, eine der beiden zu leugnen oder aufzugeben. Zu ihnen gehörte der ukrainische Priester Rudičev. In seiner Rede vor der Staatsduma machte er aus seiner Liebe zu Ševčenko und dessen patriotischer Poesie keinen Hehl. Zugleich jedoch bedauerte er die Instrumentalisierung des Jubiläums für weiterreichende politische Zwecke, die er ablehnte.²³⁴ Freilich zählten 1914 zu dieser Gruppe, die einer multiplen Identität anhängen, nur noch wenige. Zu aufgeheizt war die Stimmung, zu groß die Empörung über die jeweils andere Seite, als daß sich viele in einer derartigen Zwischenposition hätten halten können. Wohl selten zuvor war in der Dnjepr-Ukraine eine Situation eingetreten, auf die Miroslov Hroch's Formulierung besser hätte zugeschnitten sein können: Die Angehörigen eines unterdrückten Volkes sahen sich gezwungen,

„eine Entscheidung zwischen den sich ihnen anbietenden verschiedenen nationalen Alternativen zu treffen, ihren Platz in dieser oder jener Strömung einzunehmen, dieses oder jenes Nationalbewußtsein zu akzeptieren, [...] sich entweder mit dem herrschenden oder mit dem unterdrückten Volk“ zu identifizieren.²³⁵

Für die ukrainophile Strömung stellte das Ševčenko-Jubiläum einen Meilenstein dar. Vielleicht hatte es der emotionalen Zuspitzung durch das rabiante Vorgehen der russischen Regierungs- und Kirchenleitung bedurft. Jedenfalls wurde spätestens mit dem 100. Geburtstag von Ševčenko die ukrainische Nationalbewegung eine Massenbewegung. Zum ersten Mal ging das nationale Agieren in der Dnjepr-Ukraine über die

233 Brief von Priester T. Prozorov an den Metropoliten Flavian vom 11.3.1914. RGIA f. 796, op. 205, 1913/1914 g., d. 739, L. 5.

234 RGIA f. 1278, op. 5, 1914 g., d. 952, L. 46f.

235 MIROSLAV HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen. Prag 1968, 20.

Schicht der *Intelligencija* hinaus, erfaßte die Straße und durchdrang damit alle Schichten der Bevölkerung. Nicht zuletzt das breite Echo in der zeitgenössischen Presse, das genau diesen Aspekt thematisierte, bestätigte den Einschnitt.²³⁶ Die Massenmobilisierung hatte ihre Rückwirkung auch auf solche geistliche Kreise, in denen die Ukrainophilie aus verschiedenen Gründen fast zum Erliegen gekommen war. Zu ihnen gehörte das Geistliche Seminar von Wolhynien, in dem Erzbischof Antonij (Chrapovickij) mit allen Mitteln gegen auch nur geringste Anzeichen ukrainischer Sympathien seit mehr als einem Jahrzehnt rigoros vorgegangen war.²³⁷ Ein Seminarist schrieb am 19.3.1914, knapp einen Monat nach den verbotenen Demonstrationen, über das Leben der ukrainischen *Hromada* innerhalb des Seminars:

„Die letzten Ševčenko-Tage haben eine gewisse Belebung gebracht. Möglich, daß die Ereignisse der letzten Tage im ukrainischen Leben auch unsere Ruhe aufwecken wird. Mit dem Jubiläum kann Ševčenko zum neuen Helden in unserer Wiedergeburt werden. – Ich hoffe darauf. Unser Žitomir steht bekanntermaßen am Ende der ukrainischen Bewegung und unsere Bibliotheken befinden sich in einem beweinswerten Zustand. Aber es gibt (...) eine kleine Hoffnung, daß die schlafende ukrainische Gesellschaft damit beginnt, diese Bibliotheken zu beleben.“²³⁸

Ein Jahr später gingen der wolhynischen Polizei gleich drei Lehrer des dortigen Geistlichen Seminars ins Fahndungsnetz, denen die Zugehörigkeit zur ukrainischen Bewegung vorgeworfen wurde. Einer von ihnen, Petr N. Abramovič, der auch als Sekretär in der landeskundlichen Gesellschaft Wolhyniens arbeitete, hatte anlässlich des Geburtstags von Ševčenko einen Artikel in den Nachrichten der örtlichen lokalen Selbstverwaltung (*Zemstvo*) verfasst. Zumindest aus Sicht der Polizei gab es insofern auch in Wolhynien Grund zur Beunruhigung.²³⁹

Mit der Februarrevolution von 1917 freilich hatte die alte Ordnung alles verloren und mit ihr auch die Macht, über den Umgang mit Ševčenko zu bestimmen. Alle Dämme brachen, und so konnten im Frühjahr 1917 zum ersten Mal nach der Beerdigung des Dichters Gedenkgottesdienste ungehindert in großem Maßstab in der Öffentlichkeit stattfinden. Einen besonders guten Einblick in die Gedanken von Priestern, die die umwälzenden Veränderungen noch kaum fassen konnten, boten die Ansprachen, die zur Ehrung von Ševčenko am 16.4.1917 in Poltava gehalten wurden. Priester Feofil' Buldovs'kyj, ein gemäßigter Ukrainophiler, enger Vertrauter von Bischof Parfenij (Levyč'kyj) und späterer Begründer der Autokephalen Ukrainischen

236 Vgl. IVAN L. RUDNYTSKY The Ukrainian National Movement on the Eve of the First World War. In: Rudnytsky, Peter L. (Hg.): *Essays in Modern Ukrainian History*. Edmonton 1987 (Erstveröffentlichung 1977), 375-388.

237 In Zusammenarbeit mit den Schwarzhundertschaften, dem Gouverneur und der Polizei ließ Bischof Antonij (Chrapovickij) jegliche Ukrainophilie verfolgen. Siehe z.B. GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1912 g., d. 163, L. 15b).

238 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1914 g., d. 305 b, L.1.

239 RGIA f. 797, op. 85, I. otd. 2 st., 1915 g., d. 211.

Synodalkirche (einer kanonischen Rivalin der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche), schrieb in den Poltaver Eparchie-Nachrichten beglückt über die Feierlichkeiten:

„Die Geistlichkeit, die vor zweihundert Jahren im Kampf um die Freiheit der Ukraine an der Spitze des Volkes stand, trat erneut hervor und nahm ihren alteingesessenen Platz inmitten des Volkes ein.“²⁴⁰

Aus Buldovs'kyjs Zeilen sprach die als großes Unglück empfundene Einschätzung, daß die Geistlichkeit in der Ukraine in den vergangenen, russisch dominierten Jahrhunderten nicht den Platz hatte einnehmen können, den sie anstrebte und zu dem sie aus seiner Sicht historisch verpflichtet war: die Avantgarde der ukrainischen Nation zu bilden. Diese Einschätzung, die so unmittelbar in den Monaten nach dem politischen Erdbeben für die Zeit davor erfolgte, besagt im Rückblick bereits einiges über die Einstellung von Teilen der Geistlichkeit zu Zeiten des russischen Polizeiregimes. Noch deutlicher wurde freilich der Erzpriester der Poltaver Kathedrale, N. Uralov. Seine Gedanken, die deutlich darauf hinweisen, daß ein vergleichsweise geringes öffentliches Agieren der ukrainophilen Geistlichen im ausgehenden Zarenreich nichts über die nationale Einstellung der Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine insgesamt aussagen konnte, werden aufgrund ihrer Bedeutung für die heutige historische Forschung hier ausführlich wiedergegeben:

„Die geistige Schönheit von Taras ist uns allen bekannt. Meine Rede handelt von etwas anderem. Ich habe in der Vergangenheit nicht nur einmal für ihn gebetet, aber wie wenig ähnelten diese Gebete dem heutigen. Es kamen Wohltäter zu mir und baten mich, einen Gottesdienst zum Gedenken an Taras abzuhalten, für ihn zu beten; und jedes Mal mußte ich zuerst für alles bei ihnen [bei der Kirchenleitung, R.V.] um Erlaubnis bitten: Und gab es eine Erlaubnis für den Gedenkgottesdienst, das heißt für das Gebet? Es ist schrecklich, sich daran zu erinnern [...]. Sie erlaubten es nicht, für Ševčenko zu beten! Grausam war die Kirchenleitung, - es war schrecklich... Aber wie anders heute! Es freut sich das Herz und Tränen der Freude schießen in die Augen, wenn man sich umschaut! [...] Versammelt hat uns unsere Liebe zur Mutter – Ukraine und zu unserem Vater – Taras. Wir haben uns versammelt, freuen uns, und beten, ohne Angst zu haben. Ewiges Gedenken an Dich, unser Vater, für Deine große Flamme, die Du mit Deinen poetischen Gaben in unsere Seele geworfen hast und welche nicht ausging, auch wenn sie noch so sehr versuchten, sie zu ersticken. Jetzt ist sie zu einem klaren Licht in der ganzen Ukraine entflammt!“²⁴¹

„Ukraine“ war die Mutter, „Taras Ševčenko“ der Vater. Die Nationalisierung und Ikonisierung des Dichters erreichte in der Zeit unmittelbar nach der Februarrevolution von 1917 zweifellos ihren Höhepunkt. Fortan zählte das Abhalten einer feierlichen Liturgie am Geburtstag und Todestag des Volkeshelden nicht nur zu den Möglichkeiten

240 FEOFIL' BULDOVS'KYJ Ševčenkovskij prazdnik [Der Ševčenko-Feiertag]. In: PoltEV vom 1.5.1917; erneut abgedruckt in PoltEV 1995/96, Nr. 3, 16-19 (mit einer Einleitung von Volodymyr Korotenko), hier 16.

241 BULDOVS'KYJ Ševčenkovskij prazdnik, 17/18.

eines ukrainophilen Priesters, sondern zu seiner Pflicht. Es konnte daher nicht überraschen, daß die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche kurz nach ihrer Gründung einen Tag für das Gedenken an Ševčenko auswählte (den 1. Mai), der als festgesetzter Feiertag Aufnahme in den liturgischen Festkalender fand.²⁴² Die Kirchengemeinden wurden nicht nur ermahnt, die feierliche Liturgie wahrzunehmen. Die autokephale Kirchenleitung schrieb darüber hinaus vor, daß künftig auch über die Geburt, das Leben, die Arbeit und die Bedeutung des Dichters für das ukrainische Volk zu sprechen sei.²⁴³

Neben Taras Ševčenko gab es noch weitere Personen, derer ukrainophile geistliche Kreise auch vor 1917 so ehrenvoll gedachten, daß sie wohl Aufnahme in einem ukrainischen Heldenpantheon hätten finden können. Zu ihnen zählten der Schriftsteller Ivan Kotljarevs'kyj, der Historiker und Publizist Mykola Kostomarov und der Philosoph Hryhorij Skovoroda.²⁴⁴ Doch bei weitem die wichtigste Position nahm Taras Ševčenko ein. Eine Erklärung für seine zentrale Bedeutung in den Augen Ukrainophiler mag abschließend mit den Worten des bekannten Publizisten, Zeitgenossen von Ševčenko und Historikers Pantelejmon Kuliš gegeben werden:

“Ševčenko is our great and our first historian. It was Ševčenko who was the first to ask our mute burial mounds what they are, and it was to him alone that they gave their answer, clear as God's word. Before all others Ševčenko realized what is the glory of our antiquity and for what it will be cursed by coming generations.”²⁴⁵

*dd) Hurty, Hromady und parteipolitische Vernetzungen*²⁴⁶

Während bislang politisch-kulturelle Ausdrucksformen der ukrainischen Identitätskonzeption nach ihren Inhalten vorgestellt und analysiert wurden, angefangen von der Landeskunde über die ukrainische Sprache bis hin zur Ikonisierung von Taras Ševčenko, steht im Rahmen dieses Unterkapitels die *Form* des Engagements im Zentrum. Aus den vorangegangenen Ausführungen wurde bereits deutlich, daß es zur wirksamen ukrainophilen Propaganda einer organisatorischen Vernetzung bedurfte. Freilich konnte diese aufgrund des Polizeiregimes häufig genug nur von vorübergehender Dauer sein. Für den geistlichen Bereich galt zudem noch mehr als für die weltliche Nationalbewegung, daß ukrainophile Strukturen in der Regel nur aus kleinen Einheiten bestehen konnten. Ihre Größe wurde insbesondere in der Zeit *vor*

242 VASYL' K. LYPKIVS'KYJ Die ukrainische autokephale orthodoxe Kirche: Erinnerungen des Metropoliten Vasyli' K. Lypkivs'kyj. Hg. v. Rudolf Armstark. Würzburg 1982, 48.

243 CDAVO Kiev, f. 3984, op. 1, spr. 17, ark. 4.

244 Auf die Ehrung der drei genannten Persönlichkeiten kann im Rahmen dieser Arbeit leider nicht weiter eingegangen werden.

245 Hier zitiert nach GRABOWICZ, Poet as Mythmaker, 3.

246 *Hurty* (von ukrainisch *hurtok*, Zirkel) und *Hromady* (von ukrainisch *hromada*, Gemeinde, Gemeinschaft) waren die beiden gängigen zeitgenössischen Bezeichnungen für Zusammenschlüsse Ukrainophiler.

1904 und *nach* 1907/08 durch die Gefahr beschränkt, von den doppelten Überwachungsstrukturen von Kirche und Staat aufgedeckt zu werden.

In diesem Kapitel wird daher zu prüfen sein, wie ein Vergleich ausfällt, der zwischen ukrainophilen geistlichen Kreisen, ihrer Vernetzung nach innen und außen einerseits, und den weltlichen Nationalgesinnten sowie deren Vorgehen und Engagement andererseits, gezogen wird. Dabei geht es auch um die Frage, inwieweit geistliche Kreise die Zusammenarbeit mit den weltlichen Kreisen suchten. Für die umgekehrte Beziehung ist bereits bekannt, daß die weltlichen Kreise alles in allem wenig Interesse an einer Kooperation mit ukrainophilen Geistlichen zeigten.²⁴⁷ Dieses Verhalten weltlicher Nationalgesinnter ist um so schwerer zu verstehen, als zahlreiche hochrangige Vertreter in den Parteien und unter den ukrainischen Intellektuellen entweder aus dem kirchlichen Milieu stammten oder aber zumindest schon früh mit der Kirche in Berührung gekommen waren. Zu den Bereichen ukrainischer Belletristik, Wissenschaft und Musik haben Ivan Vlasovs'kyj und Dmytro Dorošenko zahlreiche Namen bereits zusammengestellt, sie brauchen hier nicht aufgezählt zu werden.²⁴⁸ Für den auffällig hohen Anteil von *Politikern*, die einen geistlichen Hintergrund besaßen, sei hier stellvertretend für Vertreter sozialistischer Parteien an Symon V. Petljura erinnert, der sich später als Mitglied der Zentralrada sowie als militärischer Anführer der ukrainischen Truppen gegen die Bolševiki einen Namen machte; an Serhij O. Ėfremov und M.A. Korčyns'kyj als bedeutende Vertreter liberaler Parteien; an den konservativ gesinnten Mykola Michnovs'kyj als Begründer der Ukrainischen Volkspartei, der einer jahrhundertealten Priesterfamilie entstammte, sowie an Oleksander Lotoc'kyj als Minister für Glaubensfragen.²⁴⁹ Alle waren entweder Söhne von Priestern oder hatten geistliche Schulen besucht. Aber nur die beiden zuletzt Genannten suchten bzw. pflegten auch im späteren Leben noch von sich aus den Kontakt zu ukrainophilen geistlichen Kreisen. Lotoc'kyj vermittelte nach 1917 den nationalbewußten Klerikern

247 Siehe u.a. NADIJA A. ŠYP *Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch v Ukraïni* (poč. XX st.) [Die kirchlich-orthodoxe Bewegung in der Ukraine (Anfang des 20. Jh.)]. Kiev 1995, 12-15; N. POLONS'KAVASYLENKO *Istoryčni Pidvalyny UAPC* [Die historischen Grundlagen der UAPC]. München 1964; VLASOV'S'KYJ *Narys istorii*, Bd. 3 (1957), 272-285. – Zur Einstellung der führenden ukrainisch-politischen Kräfte zu Kirche und Religion nach der Februarrevolution siehe VASYL' I. UL'JANOV'S'KYJ *Cerkva v Ukraïns'kij deržavi 1917-1920rr.* (doba Ukraïns'koï Central'noï Rady) [Die Kirche im Ukrainischen Staat 1917-1920 (die Zeit des Ukrainischen Zentralrats)]. Kiev 1997, bes. 22-30 und 39-51.

248 Zu den wichtigsten Namen gehört der bedeutende Schriftsteller und Absolvent des Poltaver Geistlichen Seminars Ivan Kotljarevs'kyj, die ukrainischen Wissenschaftler und Staatsmänner Mychajlo Hruševs'kyj, Orest Levyc'kyj, F. Matuševs'kyj und Serhij Ėfremov sowie der bekannte Komponist ukrainischer Abstammung Kyrylo Stecenko. Siehe näheres bei VLASOV'S'KYJ *Narys istorii*, Bd. 3 (1957), 289f. – Und bei DMYTRO DOROŠENKO *Pravoslavna Cerkva v Mynulomu i Sučasnomu Žytti Ukraïns'koho Narodu* [Die orthodoxe Kirche in der Vergangenheit und im gegenwärtigen Leben des ukrainischen Volkes]. Berlin 1940, 46.

249 Vertiefend zur Analyse des kirchlichen Hintergrundes zahlreicher ukrainischer Politiker H.M. NAD-TOKA *Pravoslavna cerkva i proces Ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv* [Die orthodoxe Kirche und der Prozeß der ukrainischen nationalen Wiedergeburt, 1900-1917]. Kiev 1996, 54-68.

gar die entscheidende Weichenstellung zur Ausrufung der Autokephalie. Alle anderen hingegen teilten offenbar die schon von Mychajlo Hruševs'kyj, dem bedeutenden Historiker und ukrainischen Staatsmann, geäußerte Auffassung, wonach die geistliche Schicht ein „fremdes und feindliches Element“ darstelle, „eines aus der Kategorie, welche die Dorfbevölkerung ausnutzte.“²⁵⁰

Diese Ansicht, insbesondere der Aspekt der Entfremdung der Kirche vom Volk, wurde zweifelsohne von dem Verhalten der Russisch-Orthodoxen Kirche als russifizierender, bürokratisch und hierarchisch strukturierter Institution bestätigt. Daß der ukrainophile Flügel mit seinen liberalen Tendenzen kaum wahrgenommen wurde, mag zum einen an den mangelnden kommunikativen Spielräumen gelegen haben. Zum anderen aber – und dies wird weit wichtiger gewesen sein – hing der selektive Blick mit der zunehmenden Ideologisierung der Gesellschaft insgesamt und insbesondere mit der zunehmenden Verbreitung von Sozialismus und Marxismus zusammen, die beide den Atheismus und Antiklerikalismus stärkten. So erstaunt es wenig, daß nur in den Programmen konservativer Parteien, wie etwa in dem Parteiprogramm von Michnovs'kyjs Nationaldemokraten, kirchliche Anliegen aufgegriffen und sogar die Forderung nach Autokephalie formuliert wurde.²⁵¹

Freilich gab es auch auf geistlicher Seite Berührungsängste gegenüber der Welt der Politik. Allein die unzähligen Beiträge in den Eparchie-Nachrichten zum Thema, ob Priester sich überhaupt politisch betätigten sollten, geben davon einen Eindruck.²⁵² Die Berührungsängste waren dreifacher Art: Erstens zeigte sich in der Kultur des Umgangs mit dem politischen Gegner eine Differenz. Streiks, Demonstrationen und heftige Beschimpfungen in der Staatsduma mußten Geistliche befremden, die gewohnt waren, ihre Proteste in weit milderer Form auszudrücken. Hinzu kam nach 1905 der Aspekt, daß ein Anschluß an eine Nicht-Regierungspartei immer zugleich bedeutete, sich öffentlich gegen die allmächtige offizielle Kirche aufzulehnen, die der Regierung gegenüber treu blieb. Bislang war die Strategie Ukrainophiler hingegen darauf ausgerichtet gewesen, ihr oppositionelles Verhalten weitestgehend im Verborgenen, oder zumindest im Anonymen zu halten. Schließlich bedeutete die aktive Teilnahme

250 MYCHAJLO HRUŠEV'S'KYJ *Z Istorii Relihijnoï Dumky na Ukraïni* [Aus der Geschichte des religiösen Denkens in der Ukraine]. Winnipeg-München-Detroit² 1962 (1. Aufl. Lemberg 1925), hier 125.

251 NADTOKA *Pravoslavna cerkva*, 57.

252 Exemplarisch für die drei Eparchien Poltava, Podolien und Kiev: Ob otnošenii duchovenstva k sovremennym obščestvennym dviženijam [Zum Verhältnis der Geistlichkeit zu den gegenwärtigen gesellschaftlichen Bewegungen]. In: *PolteV* 1905, Nr. 25, 935-939; Ob učastii svjaščennno-služitelej v obščestvennach učreždenijach [Zur Teilnahme der Kirchendiener an den gesellschaftlichen Einrichtungen]. In: *PolteV* 1905, Nr. 33, 1259-1267; Priester A. HRINEVIČ K voprosu o političeskoj programme duchovenstva [Zur Frage des politischen Programms der Geistlichkeit]. In: *Podolija* 2.2.1906, Nr. 27, 1-2; O roli Podol'skago duchovenstva pri vyborach v Gousdarstvennuju Dumu [Zur Rolle der Podolischen Geistlichkeit vor den Wahlen für die Staatsduma]. In: *Podolija* 24.2.1906, Nr. 44, 1-2; Priester I. CHOCHANOVSKIJ Po voprosu o sblizenii duchovenstva s intelligenciej [Zur Frage der Annäherung von Geistlichkeit und Intelligencija]. In: *Podolija* 29.12.1906, Nr. 289, 1-2; KIR. TICHOMIROV *Sobornost' i parlamentarizm* [Die Sobornost' und der Parlamentarismus]. In: *KEV* 1916, Nr. 21, 478-482.

an der nationalen Befreiungsbewegung nach 1905, daß man sich nicht mehr wie bisher politisch kodierter, dem Wesen nach aber kultureller Anliegen bediente, die offen ließen, ob das letzte Ziel eine autonome oder unabhängige Ukraine bzw. eine autonome oder unabhängige Kirchenstruktur sein sollte. Stattdessen sahen sich die national agierenden Priester nach 1905 zunehmend gezwungen, sich innerhalb des politischen Panoramas zu positionieren, dessen Bandbreite vom Ziel einer „autonom-föderalen“ bis hin zu einer „unabhängigen“ Ukraine reichte.

In der Zeit vor der Revolution von 1905 gestaltete sich die Zusammenarbeit geistlicher und weltlicher ukrainophiler Kreise aus dieser Perspektive noch wesentlich leichter. Mit Blick auf Podolien, Černigov, die Poltaver und Kiever Region soll im folgenden demonstriert werden, daß die Geistlichen Seminare im ausgehenden 19. Jahrhundert nicht nur eine wichtige politische Rolle spielten, sondern zuweilen gar zu Zentren des ukrainischen gesellschaftlich-politischen Lebens avancierten. Sie fungierten nicht nur als intellektuelle Zulieferer für spätere Mitglieder kirchlicher wie weltlicher Befreiungsbewegungen. Darüber hinaus ergaben sich häufig aus ihrer organisatorischen Vernetzung die Anstöße für eine sich im Anfangsstadium befindende weltliche Nationalbewegung.²⁵³ So kam selbst 1917 der Poltaver Gouverneur in seinem geheimen Bericht zur ukrainophilen Bewegung zu dem Schluß, die Hauptaktivisten der Nationalbewegung seien neben den Lehrern die Priester und Seminaristen.²⁵⁴

Die Podolische Eparchie

Podolien kann als Musterbeispiel für diese organisatorische wie inhaltliche Vernetzung gelten. Wie in einem vorherigen Kapitel bereits gezeigt wurde, entwickelte sich aus ukrainophilen Kreisen des Geistlichen Seminars heraus die landeskundliche Bewegung Podoliens. Ihre zunehmende Institutionalisierung in Form der Archäologischen Gesellschaft, der Gründung eines Museums mit einer Bibliothek, der Professionalisierung im Publikationsbereich sowie schließlich die inhaltliche wie personelle Überschneidung bei der Gründung von *Prosvita* verhalfen nicht nur vielen Jahrgängen von Seminaristen sowie zahlreichen Priestern zur nötigen Infrastruktur für ihr ukrainophiles Engagement. Auch weltliche Nationalgesinnte schlossen sich den ursprünglich rein geistlichen Kreisen an. Ein gutes Beispiel bot dafür die sozialrevolutionäre Volksorganisation *Podil's'ka družyna* („Podolische Gefolgschaft“), die 1881 im Podolischen Geistlichen Seminar entstand.²⁵⁵ Sie nahm bald nach ihrer Gründung Kon-

253 Diese These vertritt auch ARSEN ZINČENKO *Vyzvoljtytsja Viroju. Žyttja i dijannja Mitr. Vasilja Lypkivs'koho* [Sich durch den Glauben befreien. Das Leben und Werk des Metropoliten Vasyľ Lypkivs'kyj]. Kiev 1997, 83.

254 BAGGOVUT *Sekretny donos Poltavskogo gubernatora Baggovuta Ministru Vnutrennych Del ob ukrainskom dviženii i merach v bor'by s nim* [Geheimer Untersuchungsbericht des Poltaver Gouverneurs Baggovut an den Innenminister zur ukrainischen Bewegung und zu den Maßnahmen im Kampf gegen sie]. 1917.

255 RGIA f. 1405, op. 521, 1883 g., d. 411, L. 156-165. – VASYL' HARBA *Na Zolotij Nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii 1797-1919* [Der goldene Landstrich Podolien. Das

takt zu weltlichen Nationalgesinnten auf, so daß sie rasch unter einem Dach mehrere Zirkel vereinte, von denen einige innerhalb, andere außerhalb des Seminars agierten. Die Hauptorganisatoren waren V.I. Džjubyns'kyj, H.F. L'vovyč und V.H. Styrankovyč. Typischerweise hatte der Seminaristenzirkel größere Schwierigkeiten zu bewältigen als der weltliche Kreis. Im Frühjahr 1882 wurde er bereits verraten, 14 Schüler mußten umgehend das Seminar verlassen. Dennoch bildeten die Versammlungen, auf denen revolutionäre Werke gelesen, Publikationen von Ševčenko und Drahomanov ausgetauscht und Aufrufe verteilt wurden, ein Beispiel funktionierender Kooperation weltlicher und geistlicher Kreise, zumal nach der „Säuberung“ im Seminar der junge M.M. Kocjubyns'kyj weiterhin enge Beziehungen mit verbliebenen und insgeheim weiter agitierenden Seminaristen unterhielt.

Auch Serhij M. Ivanyč'kyj, der als Leiter der ukrainischen Bewegung im Podolischen Geistlichen Seminar 1904 die Nachfolge des entlassenen Erziehers Volodymyr Čechivs'kyj antrat, gelang die Verknüpfung von geistlichen und weltlichen Kreisen. Da er anders als Čechivs'kyj nicht selbst innerhalb des Seminars lebte, sondern nach Abschluß der Kiever Geistlichen Akademie als Lehrer an der Geistlichen Frauenschule in der Stadt Kamenec'-Podol'skij arbeitete, konnte er sehr viel leichter Kontakte zu auswärtigen ukrainischen Aktivisten unterhalten, so auch mit Vertretern der Nationalbewegung in Galizien. Von dort erhielt er zahlreiche Bücher und Zeitschriften, die in der Dnjepr-Ukraine verboten waren und die er den Seminaristen, sowie später auch der Bibliothek der Archäologischen Gesellschaft zur Verfügung stellen konnte.²⁵⁶

Ivanyč'kyj bildete gleich in mehrfacher Hinsicht ein Scharnier zwischen der geistlichen und der weltlichen Sphäre. Einerseits schrieb er als freier Mitarbeiter hin und wieder für die wöchentlich erscheinende ukrainisch-revolutionäre Zeitschrift *Dobra Novyna* („Gute Nachricht“),²⁵⁷ andererseits berief ihn Bischof Parfenij in die Kommission zur Edition der ukrainischen Bibelübersetzung. Schließlich gründete er zusammen mit Priester Sicyns'kyj und dem Priestersohn K. Solucha die *Prosvita*-Filiale in Kamenec'-Podol'skij. Damit war zugleich auch für eine enge Anbindung der Seminaristen an die Arbeit von *Prosvita* gesorgt. Viele der Priesteranwärter agitierten entweder vor oder nach ihrer Priesterweihe im Sinne der *Prosvita* auf dem Dorf, verhalfen zur Gründung von weiteren Filialen und veranlaßten andere Priester, ihnen nachzueifern. Die ehemaligen Seminaristen und Brüder Jurčynyny propagierten die *Prosvita*-Idee in einem Ort gar derart intensiv, daß kurze Zeit später die ganze Dorfgemeinschaft eine Petition bei der Gouvernementsverwaltung einreichte, eine eigene Filiale eröffnen zu dürfen.²⁵⁸

Die podolische *Prosvita* arbeitete wiederum Hand in Hand mit der Eparchialverwaltung von Bischof Parfenij zusammen, der von der Bildungsgesellschaft zum Ehrenmitglied ernannt worden war. Bei der Suche nach Mäzenen, die bereit waren, den

Podolische Geistliche Seminar im Dienste der Nation 1797-1919]. Clifton 1970, 39f.

256 HARBA Na Zolotij Nyvi, 59f.

257 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1903g., d. 1712.

258 HARBA Na Zolotij Nyvi, 65f.

vom Synod nach langem Ringen gestatteten nachmittäglichen Unterricht zu ukrainekundlichen Fächern im Geistlichen Seminar zu finanzieren, spielte *Prosvita* als Multiplikator des Anliegens eine wichtige Rolle. Eine ähnliche Bedeutung kam der 1906 neu gegründeten Zeitung *Podolija* zu, die zwar einerseits in der Nachfolge der bisherigen Podolischen Eparchie-Nachrichten stand und damit bevorzugt von Geistlichen gelesen wurde, deren Redaktion andererseits aber schon bald eine ganze Reihe weltlicher Aktivisten um sich scharte.²⁵⁹

Freilich ist Lotoc'kyjs Einschätzung nicht von der Hand zu weisen, daß Podolien insgesamt eine gewisse Sonderstellung besaß, insofern die Eparchie weit ab vom russifizierenden, administrativen Zentrum in der Dnjepr-Ukraine und nah zur galizischen Grenze lag. Doch Lotoc'kyjs Behauptung, wonach die podolische Geistlichkeit „dem schmerzhaften Prozeß der Assimilierung und Nivellierung nicht unterlag, durch welchen unsere Geistlichkeit in den anderen Teilen der Ukraine zu gehen hatte“, ist angesichts der Schwierigkeiten, mit denen ukrainophile Geistliche auch in Podolien zu kämpfen hatten, nicht zu halten.²⁶⁰ Vielmehr muß angesichts der bisherigen, desolaten Forschungslage betont werden, zu welcher erstaunlich hohem Grad an Vernetzung auch in anderen Eparchien ukrainophile geistliche Kreise untereinander sowie im Verbund mit weltlichen Kreisen gelangten.

Die Kiever Eparchie

Sogar in Kiev, dem zentralen Stützpunkt der russischen Staats- und Kirchenpolitik in der Dnjepr-Ukraine seit über zweihundert Jahren, gelang es geistlichen Kreisen, ukrainophile Organisationsstrukturen aufzubauen, die sich fast zwei Jahrzehnte lang hielten und zum Teil auch weltliche Nationalgesinnte umfaßten. Wie schon in Podolien bildete das Geistliche Seminar die Keimzelle. Hier fand am 22.4.1888 die Gründungsversammlung der Seminar-*Hromada* statt, zu der auch Nicht-Seminaristen gehörten, darunter Luka Skočkovs'kyj, Stepan Kedrenovs'kyj und die Brüder Marko und Hryhorij Hruševs'kyj – Vettern des berühmten Historikers und Staatsmanns Mychajlo Hruševs'kyj. Erst später stießen Serhij Ėfremov, Oleksander Lotoc'kyj, Serhij Lypkovs'kyj und T. Dobrjans'kyj dazu.²⁶¹ Eine der Raffinessen der *Hromada* war die geschickte Ausnutzung der beruflichen Positionen ihrer Mitglieder. So arbeitete Skočkovs'kyj neben seiner Stelle als Diakon einer Gemeinde im Kiever Geistlichen Konsistorium und konnte einer Reihe von *Hromada*-Mitgliedern zum Teil wichtige Posten in der Konsistoriumsverwaltung verschaffen. Im Laufe der Zeit wurden auch Lebedo-

259 NADTOKA *Pravoslavna cerkva*, 27f.

260 Hier zitiert nach ARSEN L. ZINČENKO *Blahovistja nacional'noho duchu. Ukraïns'ka Cerkva na Podilli v peršij tretyni XX stoletija* [Die frohen Botschaften des nationalen Geistes. Die Ukrainische Kirche in Podolien im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts]. Kiev 1993, 30.

261 SERHIJ O. ĖFREMOV *Pro dni mynuli (Spohady)* [Über die vergangenen Tage (Erinnerungen)]. In: *Institut rukopysiv Nacional'noi biblioteky Ukraïny im V. Vernads'koho f. 317, spr. 54, ark. 294-303*. Hier zitiert nach ZINČENKO *Vyzvolotyjsja Viroju*, 79-80.

vyč, V.V. Skrypčyns'kyj, M.I. Martynovs'kyj, K.I. Pilins'kyj und vor allem Petrov Dm. Sikors'kyj zu wichtigen Vermittlern von Posten an andere Gesellschaftsmitglieder. Zudem begann sich der Kreis zu weiten, als allmählich ehemalige Seminaristen Lehrer- oder Diakonstellen in Kiev erhielten und von dort wieder neue Personen in die *Hromada* integrierten.²⁶²

Auf diese Weise entstand in Kiev eine ungewöhnlich enge Vernetzung verschiedener ukrainophiler Generationen und geistlicher Berufe. Dabei bildeten Seminaristen und Lehrer geistlicher Schulen nach wie vor die größten Gruppen. Sie trafen sich zu Versammlungen in den Wohnungen von Nicht-Seminaristen oder zu nachmittäglichen Teestunden in der Kiever Geistlichen Akademie, wohin bevorzugt die Priestermitglieder kamen, darunter Marko H. Hruševs'kyj, Jakiv Botvnovs'kyj, Volodymyr Bačys'kyj und Tychin Dobrjans'kyj.²⁶³ Eine Denunziation des ukrainophilen Seminarzirkels kurz vor der Jahrhundertwende führte freilich zu einem großen Schlag gegen die *Hromada*. Der Rektor des Kiever Seminars leitete nach dem Verhör eines Mitglieds in Zusammenarbeit mit der Eparchialverwaltung massive Repressalien ein. Am schwersten traf es Skočkovs'kyj, der sofort von seinem Posten im Konsistorium entbunden wurde und ein Verbot erhielt, innerhalb der Grenzen der Kiever Eparchie irgendeine kirchliche Arbeit aufzunehmen.²⁶⁴

Der ukrainophilen Gesellschaft gelang es dennoch, ihre Arbeit fortzusetzen. Sie teilte sich zur Gefahrenverringerung fortan in eine Seminar- und eine Lehrer-*Hromada* auf, wobei letztere auch Diakone und Priester umfasste. Bei Sikors'kyj, zeitweilig Geschäftsführer der Kiever Abteilung des synodalen Schulkomitees (und später Metropolit der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche in der Emigration), wurde nicht nur eine Bibliothek, sondern auch ein kleines Bücherverkaufslager eingerichtet, in dem illegale Publikationen vertrieben wurden. Die Lehrer-*Hromada* beriet zudem über die Möglichkeiten, die ukrainische Sprache in den Grundschulen einzuführen, sowie über Taktiken, wie mit jeweils nicht-ukrainophilen Kollegen oder Leitungen am Arbeitsplatz umgegangen werden sollte. Beide Teile der *Hromada* gerieten gegen Ende des 19. Jahrhunderts, als der Marxismus immer populärer wurde und für große Spannungen auch innerhalb der weltlichen Nationalbewegung sorgte, in einen fundamentalen Richtungsstreit. Der zentrale Streitpunkt war die Frage, welche Rolle dem nationalen Aspekt im Leben der Menschen zukomme. Die *Hromada*-Mitglieder bewegten sich dabei zwischen den beiden extremen Standpunkten, entweder eine ‚unpolitische‘, dafür nationale Kulturarbeit zu betreiben oder sich mit entnationalisierten revolutionären Kräften zu vereinen. Bis zur Revolution von 1905 gelang es ihnen, beide Strömungen unter einem Dach zu halten, danach zerfiel die *Hromada* zunehmend.²⁶⁵

262 LOTOC'KYJ Storinky mynuloho, Bd. 1 (1933), 224.

263 Lotoc'kyj beschreibt die gemeinsamen „Teestunden“ aus seiner Perspektive eines Studenten an der Kiever Geistlichen Akademie. LOTOC'KYJ Storinky mynuloho, Bd. 1 (1933), 100.

264 Ebd., 227-229.

265 Ebd., 230-233.

Freilich setzten die ehemaligen Mitglieder ihre ukrainophile Arbeit auch danach fort, nun allerdings in einer völlig veränderten Öffentlichkeit, mit einer anderen Rechtslage und in anderen Strukturen und Gruppen. Das Kiever Geistliche Seminar durfte jetzt offiziell eine ukrainische Zeitung unterhalten, die Bibliothek der *Hromada* wurde dem neu eröffneten „Kiever Ukrainischen Klub“ übergeben. Absolventen des Seminars gründeten auf ihren weiteren Ausbildungsstationen neue Kreise, wie in der Kiever Militärschule, die ab 1901 auch Seminaristen zuließ, oder in der Universität Dorpat, wo der ehemalige Seminarist F.P. Matuševs'kyj – später einer der aktivsten Teilnehmer der *Tovarystvo Ukraïns'kych Postupovciv* („Gesellschaft der Ukrainischen Progressisten“) – als Gründungsmitglied fungierte.²⁶⁶ In der Ersten Eparchialen Kiever Frauenschule wurden zwischen 1906 und 1909 Forderungen nach landeskundlichen Fächern erhoben (*Ukraïnoznavstvo*),²⁶⁷ und schließlich bildete sich sogar auch in der Kiever Geistlichen Akademie, der mit Argusaugen überwachten höchsten geistlichen Ausbildungsstätte in der Ukraine, ein ukrainophiler Zirkel.

Unmittelbar nach der Revolution von 1905 nutzte hier der Student Skotyns'kyj die Gunst der Stunde und gründete innerhalb der Akademie eine *Hromada*, die sogar Professoren einbezog und sich immerhin drei Jahre halten und ein reges politisches Leben führen konnte.²⁶⁸ Angesichts der Tatsache, daß hier die höchsten geistlichen Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche ausgebildet wurden und die Aufsicht des Heiligen Synods und Metropoliten entsprechend genau ausfiel, war dies ein besonderer Erfolg für die ukrainophile Seite. Der Bericht eines Studenten der Akademie von 1908 vermittelt davon einen kleinen Eindruck:

„Große Vielfalt bringen in unser akademisches Leben verschiedene Kreise, und hier besonders die ukrainischen. Die religiös-philosophischen Zirkel veranstalten wöchentlich ihre Versammlungen. Es werden Referate gelesen, man tauscht Gedanken aus, und dabei leiten die Professoren, die gewöhnlich mit dabei sind, die Diskussionen. Wenngleich alle Kreise offiziell ausschließlich Bildungsziele verfolgen, so hat doch gleichzeitig der ukrainische Kreis, inoffiziell zusammengestellt, eine bestimmte politische Färbung. Dieser Kreis wird sehr geachtet, und die Versammlungen der Gesellschaft ziehen immer ein großes Publikum an. Am 14. Oktober wurden auf der Versammlung des ukrainischen Kreises vom Vorsitzenden und durch die anschließend folgenden Diskussionen sehr interessante Fragen berührt, darunter über die gegenwärtige Bewegung in Rußland und über die Aufgaben der Ukrainophilie (*Ukainofil'stvo*). Hier traten außerordentliche Redner der progressiven Richtung auf.“²⁶⁹

²⁶⁶ Ebd. 233-235.

²⁶⁷ FEDIR TURČENKO Ukraïns'kyj Nacional'nyj Cerkovnyj Ruch naprykinci XIX - na počatku XX st. [Die ukrainische nationale Kirchenbewegung Ende des 19.-Anfang des 20. Jahrhunderts]. In: A. Zinčenko (Hg.): Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy naukoivoi Konferencii, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 23-28.

²⁶⁸ VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 291.

²⁶⁹ Ausschnitt aus einem Brief des Akademie-Studenten Evd. Revvo vom 25.10.1908 an K.Ja. Machar nach Warschau, den die Polizei abfing. GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1908 g., d. 43, č. 3.

Derartige Zustände konnten freilich unter den Umständen des kirchlichen wie weltlichen Überwachungsregimes nicht von Dauer sein. Sie waren auch nur deshalb möglich geworden, weil der für kurze Zeit als Rektor der Kiever Geistlichen Akademie amtierende ukrainophile Archimandrit Feodosij (Oltarževs'kyj), der schon Volodymyr Čechivs'kyj Unterschlupf im Kiever Geistlichen Seminar geboten hatte, beide Augen zudrückte. Neben ukrainophilen Strömungen erhielten unter seiner Führung auch linksliberal eingestellte Professoren russischer Abstammung die Oberhand. Ende 1908 bereitete der reaktionäre wolhynische Bischof Antonij (Chrapovickij) diesem Treiben ein Ende. Nachdem es ihm gelungen war, vom Heiligen Synod als Leiter einer Kommission zur Revision des Akademiestatuts eingesetzt zu werden, fand er heraus, wer unter den Dozenten für mehr akademische Autonomie und innere Selbstverwaltung plädierte, und brandmarkte diese Haltung gegenüber dem Synod als „offensichtliche Sympathie für die revolutionäre Universitätsbewegung, die gegenüber der orthodoxen Kirche feindlich eingestellt ist“. Damit konnte er durchsetzen, daß einige der herausragenden Akademie-Professoren fristlos entlassen wurden, darunter manche Anhänger einer zumindest kulturellen Ukrainophilie.²⁷⁰ Der größte Schlag war freilich die Entlassung des Archimandriten Feodosij aus seinem Amt als Rektor der Geistlichen Akademie.²⁷¹

Die erzwungene Auflösung ukrainischer Kreise in geistlichen Einrichtungen war freilich kein Sonderfall, sondern ging mit der allgemeinen Niederschlagung der ukrainischen politischen Bewegung einher. Auch hier wurden 1908 Mitglieder verschiedener ukrainischer Parteien verhaftet, die Ukrainische Volkspartei und die gemäßigte Ukrainische Sozialdemokratische Arbeiterpartei durch Repressalien zermüht.²⁷² Volodymyr Čechivs'kyj (später „Chefideologe“ der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche), der sich ab 1905 der Aufgabe widmete, Schüler des Kiever Geistlichen Seminars und Studenten der Kiever Geistlichen Akademie für die Ukrainische Sozialdemokratische Partei anzuwerben,²⁷³ erhielt trotz seiner Wahl in die erste Staatsduma ein Verbot von der Regierung, sein Mandat wahrzunehmen, und wurde unter Polizeiarrest nach Vologda geschickt.²⁷⁴

Die letzte Hochburg ukrainophiler Agitation innerhalb der Kiever Eparchie bilde-

270 Eine große Schwächung des ukrainischen Kreises bedeutete die Entlassung des bekannten Historikers und Literaturwissenschaftlers Mykola Ivanovyč Petrov (1840-1921), der seit 1868 an der Akademie lehrte, Ehrenmitglied verschiedener „Historischer Gesellschaften“ und Gründungsmitglied der „Kirchlichen Historisch-Archäologischen Gesellschaft“ an der Akademie selbst war. L. V. BAŽENOV *Istorične Kraėznavstvo Pravoberežnoї Ukraїny XIX-na počatku XX stolit'* [Historische Landeskunde der rechtsufrigen Ukraine vom 19. bis zum Anfang des 20. Jahrhundert]. Chmel' nyc'kyj 1995, 90. – Weitere entlassene Professoren, die sich in ihren Publikationen immer wieder Themen der ukrainischen Geschichte gewidmet hatten, waren Volodymyr Zavitnevč und V. Ėkzempljars'kyj. SOROKOWSKY *Thousand Years*, 198.

271 LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho*, Bd. 2, 240.

272 PAUL ROBERT MAGOCSI *A History of Ukraine*. Toronto 1996, 381.

273 LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho*, Bd. 2, 233.

274 Die Ukrainische Sozialdemokratische Partei war 1905 aus der Revolutionären Ukrainischen Partei (RUP) hervorgegangen.

te Ende des ersten Jahrzehnts des 20. Jahrhunderts das Dorf Subotovi. Unter Führung von Priester und Religionslehrer Marko Hruševs'kyj, gedeckt und unterstützt vom örtlichen Dechanten und Erzpriester Rydkevyč, konnte hier ein ukrainischer Kreis noch bis 1909 ein reges Leben führen. Priester Hruševs'kyj, der mit der oben erwähnten Kiever Lehrer-*Hromada* in engem Kontakt stand, lud die Bauern seiner Gemeinde zu Versammlungen in seine Wohnung ein, führte Literaturabende mit Lesungen aus dem *Kobzar'* durch, warb dafür, ukrainischsprachige Zeitungen zu abonnieren und forderte die Bauern auf, sich in der örtlichen Schule für eine Versetzung russischer Lehrer einzusetzen. Eine solche Agitation, die bei der bäuerlichen Gemeinde auf große Sympathien stieß, blieb dem Direktor der Volksschule nicht verborgen. In einem Beschwerdebrief an den Čigiriner Bischof Pavel beklagte sich der Direktor darüber, „daß die Bauern ihren Pastoren regelmäßig in ukrainischen Nationalkostümen herumlaufen sehen“ und der Priester „mit seiner Propaganda extremer ukrainophiler Ideen den normalen Gang des Schulalltags bremst“. Die einzige Lösung sei es, Hruševs'kyj als Lehrer zu entlassen und als Priester zu versetzen.²⁷⁵ Die Gemeinde sah dies fundamental anders. In mehreren Petitionen und Unterschriftenlisten setzte sie sich für sein Bleiben ein – vergeblich. Auf Druck des Kiever Gouverneurs und Kiever Metropoliten Flavian beschloß das Geistliche Konsistorium 1909 die Versetzung des Priesters in eine andere Gemeinde.²⁷⁶

Die Poltaver Eparchie

Eine angesichts der politischen Umstände ähnlich überraschende, dichte Artikulation ukrainischer Identität wie in Kiever geistlichen Kreisen fand sich in der Poltaver Eparchie. Während Kiev und seine Umgebung als das alte und neuzeitliche Zentrum der Ukraine gelten kann, verkörperte das Poltaver Land das ukrainische Zentrum der frühen Neuzeit. Hier, in der linksufrigen Dnjepr-Ukraine, hatte sich das Kosaken-Hetmanat herausgebildet, und nur auf dieses Gebiet des ehemaligen Hetmanats bezog sich ursprünglich die russische Bezeichnung *Malorossija* („Kleinrußland“).²⁷⁷ Tatsächlich lebte hier eine nahezu homogene ukrainische Bevölkerung mit einem nur verschwindend geringen Anteil an Polen und Juden. Für den ukrainophilen Flügel unter der Geistlichkeit hatte dies Vor- wie Nachteile. Die Vorteile lagen angesichts der Lebendigkeit gelebter ukrainischer Sitten und Bräuche sowie der seit vielen Generationen überlieferten historischen Erinnerungen auf der Hand. Zudem spielte das konfessionelle Feindbild aus geographischen, historischen und ethnischen Gründen in dieser Region eine weit geringere Rolle und schwächte mithin das Gefühl, auf die Schutzmacht Rußland angewiesen zu sein. Andererseits stellt die um ein Jahrhundert

275 GARF f. 102, osoboe otделение, 1907 g., d. 89 t.1, L. 13.

276 CDIAU f. 127, op. 787, 1909 r., spr. 131, L. 1-68.

277 ALEKSEJ MILLER „Ukrainskij vopros“ v politike vlastej i ruskom obščestvennom mnenii (vtoraja polovina XIXv.) [Die „ukrainische Frage“ in der Regierungspolitik und in der russischen gesellschaftlichen Meinung (zweite Hälfte des 19. Jh.)]. St. Petersburg 2000, 36.

längere Zeitspanne, die das Land im Vergleich zur rechtsufrigen Dnjepr-Ukraine dem Rußländischen Reich angehörte, die Frage, ob es hier auch zu einer entsprechend tiefgreifenderen administrativen und kulturellen Russifizierung gekommen war. Ob dem wirklich so war, darf bezweifelt werden. Vielmehr drängt sich der Eindruck auf, daß es sich um eine eher vordergründige, äußerliche Russifizierung handelte. So wurde die lokale Selbstverwaltung (*Zemstvo*), die 1864 aus Vorsicht nur in den linksufrigen Gebieten der Dnjepr-Ukraine eingeführt worden war, in der Stadt Poltava rasch zu einem Zentrum Ukrainophiler, die erheblichen Einfluß auch auf die Politik der städtischen Duma gewannen.

Innerhalb der Poltaver geistlichen Kreise bildete sich zwar erst vergleichsweise spät ein ukrainophiles Netzwerk. Doch erreichte just hier die Zusammenarbeit mit der weltlichen Nationalbewegung ein andernorts ungekanntes Ausmaß. Wieder einmal ging der Anstoß vom Geistlichen Seminar aus. Es war niemand anderes als Symon Petljura, der spätere militärische Anführer der ukrainischen Truppen gegen die Bol'seviki, der 1898 im Poltaver Geistlichen Seminar den Grundstein für einen ukrainischen Zirkel mit eben diesem Namen (*Hurtok*) legte. In Kürze gelang es ihm, rund dreißig Seminaristen um sich zu versammeln, die ein Programm erarbeiteten, das weitgehend dem der späteren Ukrainischen Sozialdemokratischen Partei entsprach.²⁷⁸ Gleich zu Beginn gerieten sie bei ihrem Versuch, Flugblätter mit unzensierten Texten Ševčenkos unter den Seminaristen zu verteilen, an Mitschüler, die ihnen wenig gesonnen waren, umgehend das Rektorat informierten und damit zur sofortigen Entlassung von mehreren Mitgliedern des Zirkels aus dem Seminar beitrugen.

Neuen Aufwind aber gab der Besuch von Mykola Michnov's'kyj am 19.2.1900 in Poltava. Michnov's'kyj bedrängte weltliche wie geistliche Ukrainophile der Stadt, in die zwei Wochen zuvor von ihm mitbegründete Revolutionäre Ukrainische Partei (RUP) einzutreten. Petljura und sein engster Mitstreiter im Seminar, Mykola P. Hmyrja, kamen dieser Bitte sofort nach und bildeten fortan mit ihrem *Hurtok* einen der wichtigsten Pfeiler der RUP in Poltava.²⁷⁹ 1902 gelang es ihnen sogar, zusammen mit den Seminaristen Volodymyr Fidorov's'kyj, Ivan Rudyčev, Oleksandr P. Mišta, Konstantin V. Šarev's'kyj, und Hryhorij Ivanyc'kyj das ganze Seminar zu bestreiten. Ihre Forderungen umfaßten eine große Bandbreite an Themen, darunter auch die Einführung ukrainekundlicher Fächer.²⁸⁰ Mit diesem vorläufigen Höhepunkt bahnte sich freilich auch das Ende des Zirkels an. Die Seminarführung leitete umfangreiche Untersuchungen ein, die ans Licht brachten, daß die Seminaristen Materialien der RUP auch unter den Bauern verbreitet und versucht hatten, diese durch mündliche

278 GARF f. 102, 4. delo-proizvodstvo, 1908 g., d. 5, č. 5, L. 24.

279 T. PUSTOVIT/ V. KOROTENKO Seminaryst Mykola Hmyrja [Der Seminarist Mykola Hmyrja]. In: Poltavs'ka Petljuriana 2. Materialy III Petljuriv's'kych čytan', provedenyh u Poltavi 5 lystopada 1994 r. Poltava 1996, 76-89.

280 TARAS PUSTOVIT Ivan Rudyčev. In: Poltavs'ki Eparchial'ni Vidomosti 2 (1994), 24-25.

Propaganda „aufzustacheln“. Alle aktiven Seminaristen des Zirkels wurden umgehend entlassen, unter ihnen auch Petljura.²⁸¹

Längst aber war es den Seminarschülern gelungen, den Stab ukrainophiler Agitation von Jahrgang zu Jahrgang weiterzureichen. Schon bei der 1903 erfolgten Einweihung des Poltaver Denkmals zu Ehren des ukrainischen Schriftstellers Ivan Kotljarevs'kyj, einem im russisch-ukrainischen Kontext heftig umkämpften Ereignis, entdeckte die Polizei Seminaristen unter den Anwesenden; ein Jahr später wurde erneut ein Seminarist unter dem Vorwurf der Zusammenarbeit mit der RUP festgenommen und entlassen.²⁸² Das Jahr 1906 markierte schließlich wie schon in Kiev und Podolien einen Höhepunkt ukrainophiler Tätigkeiten. Zum einen kooperierte die frisch gegründete Poltaver Filiale von *Prosvita* mit der Vereinigung der Poltaver Geistlichkeit, deren Vertreter sich wiederum an der Gründung der „Allukrainischen Vereinigung der Lehrer“ (*Spilka*) beteiligten.²⁸³ Zum zweiten nutzten ehemalige ukrainophile Seminaristen wie Vladimir I. Michovs'kyj, die inzwischen zu Priestern geweiht worden waren, die noch revolutionäre Stimmung auf dem Lande und verbreiteten massiv ukrainische Propaganda unter den Bauern.²⁸⁴ Zum dritten schließlich gründeten 46 Schüler erneut einen Kreis mit dem Namen „Ukrainischer Zirkel der Poltaver Seminaristen“, dem es gelang, mehrere Ausgaben einer Zeitschrift mit dem Namen *Rozsvit* („Morgendämmerung“) zu produzieren, die außerhalb der Seminarmauern gedruckt und innerhalb des Seminars verbreitet werden konnten.²⁸⁵ In dem Untersuchungsbericht, den Archimandrit Varlaam Anfang 1907 als Rektor des Poltaver Geistlichen Seminars an den Poltaver Bischof Ioann anlässlich der entdeckten Zeitschrift anfertigte, schrieb er fast resignierend:

„Es ist für keinen ein Geheimnis, daß in Poltava als dem Zentrum der Ukraine es immer einen Kreis von Ukrainophilen gegeben hat und geben wird, der sich aus verschiedenen Gesellschaftsschichten zusammensetzt.“²⁸⁶

Die Folge war wie üblich der Ausschluß der denunzierten Herausgeber aus dem Seminar. Und wieder war der Erfolg der „Säuberung“ nur von kurzer Dauer. Ein Jahr später, im Sommer 1908, mußten erneut Schüler aus dem Geistlichen Seminar entlassen werden, weil sie Gelder für ukrainische Parteien gesammelt hatten.²⁸⁷ Und noch im Herbst desselben Jahres gelang es dem nach wie vor bestehenden Ukrainischen

281 Deržavnyj Archiv Poltavskoj Oblasti f. 138, op. 1, spr. 78, ark. 38-39. Einige Ausschnitte dieser Akte wurden auch veröffentlicht. Siehe VOLODYMYR KOROTENKO/ TARAS PUSTOVIT Symon Petljura i Poltavščyna (Dobirka archiivnych dokumentiv) [Symon Petljura und das Poltaver Land (Eine Zusammenstellung von Archivdokumenten)]. In: Poltavs'ka Petljuriana. Materialy II. Petljurivs'kych čytan', provedenyh u Poltavi 15 serpnja 1993 r. Poltava 1993, 13-24.

282 PUSTOVIT/ KOROTENKO Seminaryst Mykola Hmyrja, 81.

283 NADTOKA Pravoslavna cerkva, 27/28.

284 GARF f. 102, 7. delo-proizvodstvo, 1906 g., d. 12259.

285 DAPO f. 83, op. 1, spr. 60, ark. 22-22zv.

286 DAPO f. 83, op. 1, spr. 60, ark. 26-26 zv.

287 Ebd., ark. 24.

Sozialdemokratischen Kreis im Seminar, auf geheimem Wege wieder eine Zeitschrift herauszugeben und sie im Seminar zu verbreiten, diesmal unter dem Namen *Prosvit*.²⁸⁸

Diesen außerordentlichen Aktivitäten ukrainophiler Priesteranwärter entsprach ein nicht minder reges Verhalten von ‚amtierenden‘ Priestern, bevorzugt in der Phase nach der ersten Revolution. Gerade angesichts dieser zeitlichen Übereinstimmung erscheint die Annahme begründet, daß es sich bei den agitierenden Priestern vielfach um ehemalige Absolventen des Geistlichen Seminars handelte, die sich ihre ukrainisch-nationalen Neigungen aus den Zeiten der Seminarzirkel bewahrt hatten. Mißtrauen löste bei der Polizei schon die Tatsache aus, daß 1913 ein nicht weiter benannter adliger Kadett auf der Suche nach ukrainophilen Gleichgesinnten vor allem unter Priestern im bäuerlichen Umfeld des Poltaver Gouvernements fündig wurde.²⁸⁹

Gravierender waren freilich die Verhältnisse im Dorf Stari Sanžary der Poltaver Eparchie. Hier trat Priester Andrej Heraščenko schon am 13. November 1905 vor die Dorfversammlung und erklärte die Zeit reif für „die vollständige Autonomie Kleinrußlands, wo früher stets Hetmane und nicht Bürokraten regiert haben“.²⁹⁰ Einen Grundstein dafür legte er zusammen mit einem weiteren Dorfpastoren sowie dem Priestersohn, ehemaligen Seminaristen und Volksschullehrer Nikolaj St. Il’jaševič, mit denen er gemeinsam eine „geheime ukrainophile Partei“ gründete, die sich programmatisch und organisatorisch eng an die Ukrainische Demokratische Partei (UDP), eine Neugründung Michnov’skyjs, anlehnte.²⁹¹ Danach propagierten die Geistlichen unter den Bauern das Ziel „rein ukrainischer“ Schulen und sorgten dafür, daß der Unterricht in der eigenen Kirchengemeindeschule bereits in ukrainischer Sprache erfolgte. Auch ihre Predigten hielten die Priester auf Ukrainisch. Früher oder später mußte auch hier die Polizei Wind von den ukrainophilen Agitationen bekommen und machte in kurzer Zeit in Priester Heraščenko den Drahtzieher ausfindig. Sie reichte beim Poltaver Gouverneur die Forderung nach sofortiger Entfernung des Priesters ein, dessen Abwesenheit „einen großen Schlag für die ukrainophile Partei des Ortes“ bedeuten würde. Trotz erheblichen Widerstands von Seiten der Gemeinde, bei der Heraščenko große Sympathien genoß, entband ihn die Eparchialverwaltung 1912 von seiner Tätigkeit in Stari Sanžary und versetzte ihn in eine Gemeinde, in der ausschließlich Russen lebten.²⁹²

288 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1909 g., d. 8 č., lit. A., L. 24ob.

289 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1913 g., d. 305, L. 37-38.

290 DAPO f. 138, op. 1, spr. 381, ark. 2zv.

291 DAPO f. 83, op. 1, spr. 134, ark. 2-12.

292 Ebd. – Von Bischof Nazarij ist ein lakonischer Kommentar überliefert, der das Projekt von der Großrussischen-Nation für die Kirche knapp zusammenfaßt. Auf Heraščenos Bitte hin, ihn doch in eine andere Gemeinde als die anvisierte zu versetzen, antwortete Bischof Nazarij: „In jede beliebige Gemeinde mit großrussischer Bevölkerung!“ NADTOKA Pravoslavna cerkva, 28.

Der Beginn des Ersten Weltkrieges und die Angst unierter wie orthodoxer Geistlicher in Galizien und der Cholmer Region vor einem gewaltsamen Vorgehen entweder der russischen oder der österreichischen Armee führte dazu, daß viele Priester vor den Truppen flohen und dabei unter anderem in Poltava Zuflucht suchten.²⁹³ Der dort ins Leben gerufene „Poltaver Ukrainische Klub“ integrierte die Flüchtlinge in sein ukrainophiles Klubleben, das unter anderem von Priester Pan'kovs'kyj und dem Seminaristen Ivan V. Stecenko geführt und ausgestaltet wurde.²⁹⁴ Daneben engagierten sich einheimische Priester zunehmend im Rahmen der Ukrainischen Sozialdemokratischen Arbeiterpartei in der „Befreiungsbewegung“.²⁹⁵

All diese Beispiele aus der Poltaver Eparchie können zwar nur schlaglichtartig das Engagement geistlicher Kreise sowie ihre Vernetzung mit Partei- oder anderen politischen Organisationsstrukturen beleuchten. Gleichwohl können sie ausreichen, um plausibel zu machen, wie nur wenige Wochen nach der Abdankung des Zaren im März 1917 die vollständige Ukrainisierung des Kirchenlebens, getragen von der Mehrheit der Poltaver Geistlichkeit, eingefordert werden konnte. Aus dieser Entwicklung ukrainophilen Engagements wird deutlich, daß Podoliens Sonderstellung innerhalb der ukrainischen Eparchien zwar existierte, aber auch nicht überzubetonen ist und sich vor allem auf das frühe und intensive Einsetzen ukrainophilen Engagements im ausgehenden 19. Jahrhundert bezog. Bei der Betrachtung des frühen 20. Jahrhunderts liegt die linksufrige Dnjepr-Ukraine hingegen nahezu gleichauf. Dies wird auch mit einem kurzen Seitenblick auf die beiden anderen wichtigen ukrainischen Eparchien des linken Ufers deutlich, auf die Černigover und Charkover Eparchie.

Gerade in Černigov (Černihiv) fand sich schon 1888 ein sehr aktiver ukrainophiler Seminaristenkreis zusammen, der offensiv das Ziel verfolgte, Widerstand gegen die „Russifizierung“ (*obrusenie*) der Dnjepr-Ukraine zu leisten.²⁹⁶ Der Kreis bestand aus Seminar-Schülern sowie ehemaligen Seminaristen, die in engem Kontakt zu der ersten ukrainischen Partei des Zarenreiches standen, der Partei Ukrainischer Sozialisten.²⁹⁷ Das handschriftlich von den Seminaristen kopierte Programm der Partei enthielt die Forderung nach ukrainischer Autonomie und föderalen Strukturen im Zarenreich. In diesem Sinne planten die Seminaristen Aktionen, die ukrainisches Nationalbewußtsein unter der bäuerlichen ukrainischen Jugend verbreiten und stärken sollte. Die Frage, ob sie ihr Engagement stärker an der nationalen oder stärker an der sozialen Frage orientieren sollten, führte wie schon in der Kiever geistlichen *Hromada* zu einer inneren Zerreißprobe. Schließlich wurde ihnen die geheime Bibliothek, in der sie ih-

293 GARF f. 102, 9 delo-proizvodstvo, 1915 g., d. 163 č. 63 l.b., 36.

294 GARF f. 102, 6 delo-proizvodstvo, 1916 g., d. 163 č. 63b.

295 GARF f. 102, 9 delo-proizvodstvo, 1915 g., d. 163 č. 63 l.b., 23, 27.

296 RGIA f. 1405, op. 87, 1888 g., d. 10285, L. 41ff.

297 Die Existenz dieser Partei, die aus den Archivunterlagen zweifellos hervorgeht, ist von den bisherigen Überblickswerken zur Geschichte der Ukraine noch nicht erfaßt. In ihnen heißt es bislang, daß in Galizien die erste moderne ukrainische Partei (Ruthenisch-Ukrainische Radikale Partei, R-RUP) 1890, in der Dnjepr-Ukraine sogar erst 1900 gegründet worden sei (Revolutionäre Ukrainische Partei, RUP).

re Versammlung abhielten, zum Verhängnis und führte zu den üblichen repressiven Maßnahmen von Polizei und Seminarleitung. Doch konnte auch hier das ukrainophile Leben offenbar nicht auf Dauer unterdrückt werden, wie es die große Zahl von Seminaristen anzeigt, die 1907 der „Union der ukrainischen *Prosvita*“ in Černigov angehörte.²⁹⁸

In Charkov (Charkiv) kam es 1906 zum politisch vielleicht brisantesten Vorgehen. Hier schloß sich eine Reihe von Priestern und Religionslehrern zusammen und forderte nicht nur tiefgreifende Kirchenreformen mit nationalem Anstrich. Im Februar und März 1906 unterstützten sie massiv den finnländischen und georgischen Versuch, die kirchliche Autonomie bzw. für den georgischen Fall die kirchliche Autokephalie zu erlangen – ein klares Zeichen, wie sie sich die Zukunft der ukrainischen Kirche vorstellten. Ihnen wurde zum Verhängnis, daß sie den übrigen Charkover geistlichen Kreisen offenbar weit voraus waren und daher auf so gut wie keine Unterstützung für ihr Vorgehen stießen.²⁹⁹

Von den rechtsufrigen Gebieten sei neben den behandelten Eparchien von Kiev und Podolien abschließend noch kurz Wolhynien erwähnt, wo geistliche Kreise ebenfalls auf vielfältige Weise untereinander sowie mit Organisationen der weltlichen Nationalbewegung in Verbindung traten (*Prosvita*, Ukrainische Sozialdemokratische Partei u.a.).³⁰⁰

ee) Zusammenfassung

Während die Analyse der Ausdrucksformen der russischen Identitätskonzeption ihren Schwerpunkt in der Zeit nach der Revolution von 1905 hatte, spielte im Kapitel zur ukrainophilen Geistlichkeit der gesamte Untersuchungszeitraum der Arbeit eine durchgehend gleich gewichtige Rolle. Dies hängt damit zusammen, daß die Tätigkeitsfelder und Tätigkeitsmöglichkeiten, die sich für Ukrainophile im kirchlich-religiösen Bereich ergaben, sich im Gegensatz zu den Chancen, die Russophile nach 1905 besaßen, nur für sehr kurze Zeit veränderten. Drei Jahre später stellten sich wieder die gleichen Bedingungen ein, wie sie schon für Ukrainophile vor 1905 gegolten hatten: Jegliche Bekundung von Sympathie für die ukrainische Identitätskonzeption in geist-

298 GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1907 g., d. 89 t. 1, L. 107.

299 NADTOKA Pravoslavna cerkva, 60-62. Zur ukrainophilen Stimmung im Charkover Geistlichen Seminar siehe VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 291f.

300 Siehe den Boykott-Aufruf zu den Feiern des 900. Jubiläums der wolhynischen Eparchie von 1892 (GARF f. 102, 3. delo-proizvodstvo, 1892 g., d. 399, L. 4-4ob.), die Hinweise auf die anti-russischen Proteste im Wolhynischen Geistlichen Seminar (SOROKOWSKY A thousand years, 196), die Urteile der Polizei über die „Mazepovščina“ im Geistlichen Dermaner Lehrerseminar (GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1912 g., d. 163 č. 15 l.b, L. 1-15b), die Zugehörigkeit der Priester Chebois'kyj und Dolins'kyj zur *Prosvita* der Stadt Bodach (GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1912, d. 163 č. 15 l.b) und die Flugblätter gegen die „anti-ukrainische Regierung“ im wolhynischen Seminar im Januar 1917 (GARF f. 102, osoboe otdelenie, 1917, d. 231). Näheres zur Ukrainophilie im wolhynischen Seminar auch bei V. DOROŠENKO Ukraїnstvo v Rosii. Novijši časy [Das Ukrainertum in Rußland. Die jüngsten Zeiten]. Wien 1916, 86; und VLASOVSKYJ Narys istorii, Bd. 3, 292f.

lichen Kreisen war verboten und wurde von Polizei und kirchlichen Einrichtungen unterdrückt bzw. gerichtlich verfolgt.

Die aus einem derartigen Polizeiregime resultierenden Nachteile für Ukrainophile verdeutlichen, daß es sich beim Wettfeiern der beiden Identitätswürfe in keiner Weise um ein Ringen mit gleichen Ausgangsbedingungen handelte. Vielmehr bestand für ukrainophile geistliche Kreise die Aufgabe darin, ihr Engagement geheim oder trickreich getarnt zu betreiben. Die daraus folgenden Schwierigkeiten, eine breitere Öffentlichkeit für die eigene Position zu gewinnen, sind offensichtlich. Gleichzeitig bedeuten die äußeren Bedingungen für den Historiker, daß eine Analyse sich hier nicht nach einem Modell richten kann, das zwischen einer Phase des gelehrten Interesses (einer kulturellen Erweckungsphase) und einer der nationalen Agitation (einer politischen Mobilisierungsphase) unterscheidet.³⁰¹ Die vorliegende Untersuchung gliedert sich vielmehr nach Themenkreisen: die landeskundliche Bewegung Geistlicher, das Engagement für die verbotene ukrainische Sprache, die Verehrung der nationalen „Ikone“ Taras Ševčenko sowie die Versuche, die geistlichen Kreise parteipolitisch zu vernetzen.

Die Ausführungen zur landeskundlichen Bewegung demonstrierten die Grenzen der Bemühungen von russischer und russophiler Seite, das Feindbild vom katholischen Polen sowie den Mythos von der Schutzmacht Rußland zur Festigung des Projekts von der Großen-Russischen-Nation einzusetzen. Statt einer Festigung der all-russischen Identität wurde der anti-polnische Konsens teilweise als Deckmantel für die Verbreitung, Entfaltung und Festigung einer ukrainischen Identitätskonzeption genutzt. Freilich galt dies besonders für die rechtsufrigen Eparchien und speziell für das grenznahe Podolien. Die landeskundliche Bewegung nahm hier ihren Anfang im Geistlichen Seminar, integrierte zunehmend Seminarlehrer sowie Priester und involvierte in einem dritten Schritt schließlich große Teile der Bevölkerung. Mit der Ausweitung des Kreises der Akteure wurde zudem eine eigene Veröffentlichungsreihe aufgebaut sowie vor allem ein Museum eingerichtet, das zusammen mit landeskundlichen Gesellschaften für die nötige Infrastruktur zur Verbreitung national-ukrainischen Gedankenguts sorgte.

Freilich fanden sich innerhalb der landeskundlichen Bewegung auch viele, die zumindest noch zu Beginn rein kulturelle Ziele verfolgten. Dies galt auch für einige Verfechter der ukrainischen Sprache. Mindestens bis 1905 blieb das Verständnis von der Funktion und dem Wert der Sprache vielschichtig. Neben einem Blick auf die Sprache, die ausschließlich der national-ukrainischen Identität diene, trat hin und wieder das Konzept eines multiplen bzw. dualen Identitätsverständnisses, nach dem die ukrainische Sprache ‚nur‘ der Stärkung eines regionalen Bewußtseins diene. Die Analyse der Diskurse zur Verteidigung und Intellektualisierung des Ukrainischen sowie des Ver-

301 Es mag an dieser Stelle offen gelassen werden, ob Miroslav Hroch sein Konzept in der vorgestellten Zweiteilung verstanden wissen wollte, oder ob er seine Phasen nicht weitaus mehr nach der *Motivlage* der Akteure als nach den Kriterien „kulturell“ und „politisch“ unterteilt wissen wollte.

suchs, die Sprache als Unterrichtssprache einzusetzen, konnte jedoch zeigen, daß die ukrainophilen geistlichen Kreise den weltlichen nationalen Aktivisten in diesem Themenfeld nur wenig nachstanden. In mancher Hinsicht bildeten sie gar die Avantgarde, wie dies am Beispiel der Zugeständnisse gezeigt werden konnte, die der podolische Bischof Parfenij für das Podolische Geistliche Seminar sowie für Geistliche Schulen zur Lehrerausbildung erreichte. Alle Versuche, in der Staatsduma ein Gesetz durchzusetzen, das Ukrainisch als Unterrichtssprache zumindest in den Grundschulen zuließ, scheiterten. An mangelnder Unterstützung durch ukrainophile Geistliche hatte dies nicht gelegen.

Die Ausführungen zum Ševčenko-Kult machten deutlich, daß dieser von Anfang an auch von ukrainophilen geistlichen Kreise getragen und gestärkt wurde. Freilich konnte er wohl zu keinem Zeitpunkt das öffentliche Ausmaß der Verehrung erreichen, das ihm im weltlichen Leben zuteil wurde. Dies hing, anders als in der Forschung zuweilen vermutet, weniger mit einer zunehmenden Russifizierung der Geistlichkeit, sondern mehr mit der doppelt strengen Überwachung durch Polizei und Kirchenleitung zusammen. Gerade weil die Ehrung Ševčenkos zunehmend gleichbedeutend mit der Ehrung der ukrainischen Nation wurde, mußten Gottesdienste zu seinem Gedenken aus Sicht der Russisch-Orthodoxen Kirche strikt untersagt bleiben. Angesichts der für geistliche Ševčenko-Anhänger bedrohlichen Umstände ist es im Rückblick daher erstaunlich, zu wieviel Sympathiebekundungen sich Seminaristen und Priester dennoch verleiten ließen. In Phasen mit größeren kommunikativen Spielräumen (vor 1863, 1904-1906, nach Februar 1917) offenbarte sich, welches Ausmaß die Ikonisierung des Dichters in geistlichen Kreisen tatsächlich erreicht hatte. Höhepunkt der Auseinandersetzungen um Ševčenko bildete das 100. Geburtstagsjubiläum des Dichters im Februar 1914.

Abschließend kann mit Blick auf das Engagement ukrainophiler geistlicher Kreise festgehalten werden, daß sie in ihrer organisatorischen Vernetzung weltlichen Nationalgesinnten insbesondere in der Phase vor 1905 keineswegs nachstanden. Im Gegenteil, gerade die Zirkel (*Hurtky*) oder Gesellschaften (*Hromady*) in und um die Geistlichen Seminare, die sich jeweils in der ‚Hauptstadt‘ der Eparchie befanden, dienten als Keimzellen, zuweilen gar als Zentren der ukrainischen Bewegung insgesamt. Zugleich unterlagen die Seminaristenzirkel aufgrund ihrer leicht überwachbaren Wohn- und Lebensverhältnisse einer ungleich viel größeren Gefährdung, denunziert und entdeckt zu werden, als Zusammenschlüsse weltlicher Aktivisten. Dies war der Fall in allen der drei näher untersuchten Eparchien – Podolien, Kiev und Poltava. Vor diesem Hintergrund muß neben das bislang zentrale Argument der Arbeit, wonach der ukrainophile Flügel der Geistlichkeit durch die Kongruenz des Feindbildes mit dem der Russen und den Mythos von der Schutzmacht geschwächt wurde, ein weiteres Argument mindestens so stark gemacht werden: Während sich in Galizien ukrainophilen Geistlichen eine nahezu uneingeschränkte Öffentlichkeit bot, hat dieses Kapitel mehr als deutlich gemacht, in welchem Maße ukrainophile geistliche Kreise

in der Dnjepr-Ukraine sich von jedem Tag auf's Neue einem hart durchgreifenden Kirchen- und Polizeiregime gegenübersehen.

Um so erstaunlicher nimmt es sich aus, daß die repressiven Maßnahmen in keiner der drei näher untersuchten Eparchien zu einem dauerhaften Erliegen ukrainophilen Engagements führten. Vielmehr nahmen die Zusammenschlüsse häufig ausgeklügelte Formen an. Mit den neuen kommunikativen Spielräumen von 1905 wurden einige der vorherigen Anliegen obsolet: Die Führung von einst geheimen Bibliotheken mit ukrainischen Beständen und der Austausch ukrainischer Literatur und Zeitungen konnten nach der neuen Rechtslage (zumindest vorübergehend) Allgemeinut werden. Nach der Jahrhundertwende und insbesondere nach 1905, als das dezidiert politische Stadium der Nationalbewegung erreicht wurde, traten Seminaristen und Priester in allen untersuchten Regionen ukrainischen Parteien sowie ukrainischen gesellschaftlichen Organisationen wie *Prosvita* und dem „Ukrainischen Klub“ bei, in manchen Fällen waren sie sogar federführend an der Gründung beteiligt.

Wenn mithin von einer engen Verzahnung, ja teilweise gar Durchdringung der geistlichen und weltlichen Nationalbewegung gesprochen werden kann, so hielt sich das Bestreben der weltlichen Kreise, von sich aus Geistliche in ihre Arbeit zu integrieren oder überhaupt den kirchlichen Sektor in ihrem nationalen Programm zu berücksichtigen, insgesamt in Grenzen. Die Zusammenarbeit wurde von den geistlichen Kreisen gesucht, umgekehrt hingegen kaum. Nach der Februarrevolution von 1917 sollte es gar zu verzweifelten Versuchen von Seiten ukrainophiler Geistlicher kommen, bei der weltlichen Nationalbewegung Unterstützung für ihre prekäre Situation innerhalb der Russisch-Orthodoxen Kirche zu finden. Erst mit Oleksandr Lotoc'kyj, der auch nach seinem Ausstieg aus der geistlichen Laufbahn stets engen Kontakt zu seinem früheren Umfeld behielt und Ende 1918 zum Minister für Glaubensfragen ernannt wurde, erhielt der ukrainisch-nationale Flügel der Geistlichkeit massive Unterstützung. Der Grund für diese lang anhaltende Ignorierung hing zum einen mit der insgesamt geringen Außenwirkung des ukrainophilen Klerus im Vergleich zu der des russophilen Lagers zusammen. Zum anderen aber lag es an der sozialistischen und damit meist atheistischen Gesinnung weltlicher Nationalisten, die in der Kirche und im Glauben allgemein nur Überbleibsel der alten Ordnung sahen, die es zu überwinden galt. In diesem ‚Versagen‘ auf der weltlichen ukrainophilen Seite, das Potential geistlicher ukrainophiler Kreise für eine Nationsbildung erstens überhaupt wahrzunehmen und zweitens in seiner Bedeutung für ihr eigenes Anliegen zu begreifen, liegt neben den bislang analysierten Problemen ein weiterer Grund, der die Schwäche der ukrainischen Nationalbewegung insgesamt erklärt.

Paradoxerweise zeigen soziologische Untersuchungen, daß unter den Aktivisten der ukrainischen Nationalbewegung just besonders viele Söhne von Priestern waren. Sie standen teilweise sogar an der Spitze der Bewegung. Ihre hohe Zahl legt nahe, daß sich besonders in den Familien des niederen Klerus eine ukrainische Identität über die Jahrhunderte hinweg bewahrt hatte, genährt von einer engen Verbundenheit mit dem einfachen Volk, seinen Riten und Traditionen. Diese Identität erhielt allerdings

erst dann eine prioritäre Bedeutung, als zum einen ihre Existenz durch die massive Russifizierung in Frage gestellt wurde, zum anderen modernes nationales Denken und nationale Emotionen Kopf und Gemüter insgesamt erfaßten. Zu diesem modernen Denken gehörte auch die Idee der Säkularisierung. Sie lief einer Kooperation weltlicher und kirchlicher Ukrainophiler zuwider, und wirkte sich mithin sehr nachteilig auf das Potential einer ukrainischen Nationalbewegung aus.

V. Vom verdeckten Ringen zum offenen Kampf: Nach dem Zusammenbruch des Zarenreiches (1917-1920)

Es erscheint zunächst nicht einsichtig, daß eine Arbeit, die einer Zeitspanne von mehr als einem halben Jahrhundert gewidmet ist, drei Jahren ein einzelnes Kapitel zueignet. Doch die Ereignisse vom Februar 1917 und ihre Folgen bedeuteten eine derart einschneidende Zäsur für alle Beteiligten, daß der sich anschließende Zeitraum nicht in einem Atemzug mit dem vorangegangenen behandelt werden kann. Selbst wenn für keine Seite der geistlichen Kreise von einer „Stunde Null“ die Rede sein kann und gerade gezeigt werden soll, daß zumindest auf der diskursiven Ebene die Kontinuitäten zu der Zeit vor 1917 gegenüber den Diskontinuitäten überwogen, so ist doch jede Aussage oder politische Ausdrucksform, die nach dem Februar 1917 erfolgte, vor dem Hintergrund der fundamental veränderten Rahmenbedingungen zu sehen. Der diskursive und realpolitische „Schock“, der vom Ersten Weltkrieg und den revolutionären Umwälzungen ausging und alle Zeitgenossen erfaßte, muß den Historiker zur besonderen Vorsicht zwingen: Einst unumstößlich wirkende Identitäten kamen ins Wanken, veränderten sich, neue Identitäten wurden begründet.

Die unüberschaubare Anzahl von Quellen, die sich aufgrund der neuen Öffentlichkeit für die Zeit nach Februar 1917 erschließen läßt, darf daher nur bedingt unter dem Blickwinkel betrachtet werden, daß jetzt jene Konzeptionen und Ausdrucksformen kollektiver und nationaler Identität zu Tage traten, die zuvor schon existiert hatten, deren Äußerung jedoch im Verborgenen hatte bleiben müssen. Im Rahmen dieses Kapitels soll eine derartige Rückprojektion, die mit Blick auf die Revolution von 1905 noch in gewissen Grenzen ihre Berechtigung hatte, vermieden werden und im Vordergrund stattdessen der Vergleich stehen: Einerseits gilt es, die Kontinuitäten zur Zeit vor 1917 herauszuarbeiten, andererseits stellt sich die Frage, welche Veränderungen die vorrevolutionären Diskurse und politischen Ausdrucksformen der russophilen und ukrainophilen geistlichen Kreise unter den neuen politischen Bedingungen erfuhren. Welche Rolle spielten die bisherigen Referenzebenen für die Konzeptionen nationaler Identität, und inwiefern erfuhren Erinnerungsorte eine Umdeutung?¹

Nicht zuletzt stehen die Akteure selbst im Vordergrund. Inwieweit gab es persönliche Kontinuitäten zu der Zeit vor 1917, bzw. inwieweit schlossen sich jetzt Menschen der einen oder anderen Seite an, die zuvor nichts mit ihr zu tun hatten? Aus welchen Kreisen rekrutierte sich die radikalisierte ukrainische Kirchenbewegung von Geistlichen und Laien, die am Ende die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche

1 Zum Begriff des „Erinnerungsortes“ siehe Kap.IV.1. Fn. 108.

(UAPC) gründeten? Angesichts der im Vergleich zur vorrevolutionären Zeit immens großen Zahl einschlägiger Sekundärliteratur zu den Jahren 1917-1920 geht es weder bei den Diskurs- noch bei den Aktions- und Akteursfragen um eine auch nur annähernd umfassende Darstellung der Identitätskonzeptionen und politischen Ausdrucksformen geistlicher Kreise.² Das Anliegen dieses Kapitels ist bescheidener und zielt lediglich darauf, zu untersuchen, inwieweit es sich bei den kirchenpolitischen Ereignissen nach 1917 und der Kirchengründung von 1920/21 um Vorgänge handelte, welche die Revolution generierte, oder inwieweit sie die konsequente Fortführung einer vorangegangenen Entwicklung darstellten und mithin aus pro-ukrainischer Sicht als Zeugnis der Geradlinigkeit einer ukrainischen Kirchenbewegung gelten können.

Zugleich geht es auch unter den neuen Bedingungen um die Frage, welche Wirkung von den jeweiligen Identitätskonzeptionen auf Geistliche und Laien ausging und welche Faktoren einer nationsbildenden Rolle der ukrainischen Kirchenbewegung entgegenstanden. Dabei sollen veränderte Begrifflichkeiten der polarisierenden Entwicklung Rechnung tragen, welche von der neuen Öffentlichkeit und den damit verbundenen eindeutiger und schärfer gefaßten Identitätskonzeptionen ausging. Wenn daher fortan von einer „ukrainischen Kirchenbewegung“, von „Ukrainern“ oder einer „ukrainischen Identität“ die Rede ist, sollen diese Bezeichnungen als Ausdruck einer exklusiv aufgefaßten nationalen Identität verstanden werden. Die Begriffe „ukrainophil“ und „russophil“ werden für diejenigen Menschen beibehalten, bei denen dieser Ausdruck nicht genügend deutlich ist und die auch weiterhin sowohl unter die Anhängererschaft einer exklusiven als auch einer multiplen Identität fallen könnten.

Das Thema dieser Arbeit, an deren Beginn die Skizzierung des Versuchs stand, die ostslavische Sakralgemeinschaft unter russischer Vorherrschaft zu erhalten (*Slavia Orthodoxa*), findet mit der Abspaltung einer ukrainischen „Nationalkirche“ von der Russisch-Orthodoxen Kirche seinen Abschluß.

2 Besonders einschlägig sind die drei Bände der Kiever Historiker Ul'janovs'kyj und Andrusyšyn: VASYL' UL'JANOV'S'KYJ *Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi 1917-1920 rr. (doba Ukraïns'koi Central'noi Rady)* [Die Kirche im Ukrainischen Staat 1917-1920 (die Periode des ukrainischen Zentralrats)] (künftig Bd. I genannt), Kiev 1997; DERS. *Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi 1917-1920 rr. (doba Het'manatu Pavla Skoropads'koho)* [Die Zeit des Hetmanats von Pavlo Skoropads'kyj] (künftig Bd. II genannt), Kiev 1997; BOHDAN ANDRUSYŠYN *Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi 1917-1920 rr. (doba Dyrektorii UNR)* [die Zeit des Direktoriums der UNR] (künftig Bd. III genannt), Kiev 1997. – Daneben gehören die Aufsätze des kanadischen Autors ukrainischer Herkunft Bohdan Bociurkiw zu den besten Analysen der kirchlichen Entwicklung in der verworrenen Zeit: BOHDAN BOCIURKIW *The Autocephalous Church Movement in Ukraine: The Formative Stage (1917-1921)*. In: *The Ukrainian Quarterly* 16 (1960), Nr. 3, 211-223; DERS. *The Church and the Ukrainian Revolution: The Central Rada Period*. In: Hunczak, Taras (Hg.): *Ukraine, 1917-1921. A Study in Revolution*. Cambridge, Mass. 1977, 21-46; DERS. *Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 (1979-80), Teil I, 92-111; DERS. *The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919-1922*. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation, and the State in Russian and Ukraine*. Edmonton 1990, 228-249; DERS. *The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian-Russian Relations, 1917-1921*. In: Potichnyj, Peter J. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 245-273.

1. Die politischen und diskursiven Veränderungen

Schon die ersten drei Jahre des Weltkrieges hatten die Situation in der Dnjepr-Ukraine dramatisch verändert. Die ukrainische Frage war internationalisiert worden: Rußland betrachtete Österreich und das Deutsche Reich als Drahtzieher der ukrainischen Nationalbewegung, während Wien hinter den Bestrebungen der galizischen Ruthenen das panslawistische Rußländische Reich zu erkennen glaubte. Die Ukrainer waren damit einmal mehr zwischen das Feuer der Großmächte geraten und kämpften seit 1914 direkt gegeneinander: die Ruthenen in den Uniformen Österreichs, die „Kleinrussen“ in denen Rußlands.

Das rabiate Vorgehen in Galizien, das sowohl von der rußländischen Armee als auch von der russisch-orthodoxen Geistlichkeit unter Führung von Bischof Evlogij getragen wurde und sich vor allem gegen die Griechisch-Katholische Kirche, deren Geistliche und Gläubige richtete, stieß dabei unter den ukrainischen und ukrainophilen Orthodoxen auf erstaunlich wenig öffentlichen Protest. Einer der wichtigsten Anführer der ukrainischen Kirchenbewegung und späterer Metropolit der UAPC, Vasyl' Lypkivs'kyj, stellte sich während der Besetzung Ostgaliziens gar für die orthodoxe Konversionsarbeit zur Verfügung, die Erzbischof Evlogij betrieb.³ Allein der russische Bischof Nikon, der schon in der ukrainischen Sprachfrage seine liberale Grundhaltung in der Staatsduma demonstriert hatte, prangerte das Vorgehen in scharfer Form an.⁴ Der Grund für die Zurückhaltung lag nur zu einem Teil in der neuen Welle russischer Repressionen gegenüber Ukrainern, die alle nationalen Äußerungen und Ausdrucksformen unter den Generalverdacht von Verrat und Separatismus stellten.⁵ Entscheidender wirkte sich für Ukrainer und Ukrainophile der Dnjepr-Ukraine die konfessionelle Frontstellung zur Unierten Kirche aus, die stärker war als das Gefühl, durch ein nationales Band miteinander verbunden zu sein.

Eine der Grundthesen dieses Kapitels ist es, daß nicht zuletzt das fundamentale Mißverständnis in der Frage des Verhältnisses zur Römisch- und Griechisch-Katholischen Kirche zwischen der russisch- und russophil-orthodoxen Geistlichkeit einerseits und den ukrainisch- und ukrainophil-orthodoxen Kreisen andererseits einen Bruch zwischen beiden unvermeidlich machte: Während die russische und russophile Seite (angeführt vom neuen russischen Patriarchen Tichon) alle ukrainischen und ukrainophilen Äußerungen als Ausdruck des Wunsches ansah, von der Orthodoxie abzufallen

3 FRIEDRICH HEYER Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat. Göttingen 2003, 120.

4 Im Sommer 1915 schrieb Bischof Nikon (Bezsonov) seinen Artikel „Orly i vorony. (Mysli po povodu stat' i M. Men'sikova) [Adler und Raben. (Gedanken anlässlich des Artikels von M. Men'sikov)]“, den die liberale Petersburger Zeitung „Birževie Vedomosti“ am 24.7.1915 veröffentlichte. GARF f. 102, O.O., 1915g., d. 167 č.32, 18-21; mehr zur Person des Bischofs siehe Kap.IV.2.b.bb.2.

5 Der Historiker Mychajlo Hruševs'kyj, der als Führer der national-kulturellen Wiedergeburt hervorgetreten war, wurde beispielsweise 1916 ins Innere Rußlands verbannt. ANDREAS KAPPELER Kleine Geschichte der Ukraine. München 1994, 167.

und zu den Unierten oder polnischen Katholiken überzulaufen, sahen die orthodoxen Ukrainer in ihrer seit der frühen Neuzeit überlieferten anti-katholischen Haltung und den daraus gewonnenen Errungenschaften einen Pfeiler ihrer Identität. Die hartnäckige Weigerung Moskaus, diese Identität anzuerkennen oder zumindest dem kulturellen Teil dieser Identität ernsthafte Zugeständnisse zu machen, führte einen Teil der ukrainischen geistlichen Kreise auf den Weg des enthemmten Radikalismus und der Kompromißlosigkeit. Ein anderer Teil suchte vergebens einen dritten Weg.

a) Das Kräfteverhältnis kehrt sich um

Mit der Abdankung von Zar Nikolaus II. und seinen potentiellen Nachfolgern endete im Februar 1917 die dreihundert Jahre währende Herrschaft der Romanov-Dynastie und mit ihr die russische Zarenherrschaft überhaupt. Das Ende der Autokratie als Institution, deren integrative Bedeutung für den Zusammenhalt des Reiches gerade im Zeitalter des Nationalismus kaum zu überschätzen war, brach neben den ohnehin schon zentrifugal wirkenden Folgen des Ersten Weltkrieges dem Imperium das Rückgrat. Mit dem Zarenregime fiel auch das Repressions- und Polizeiregime in sich zusammen. Die Februarrevolution führte zu einer Liberalisierung des politischen und kulturellen Lebens. Alle Bewohner des Reiches bekamen die bürgerlichen Grundrechte und Freiheiten, und gleichzeitig entstand damit eine nahezu uneingeschränkte Öffentlichkeit.

Auf diese Weise verlor der russophile Flügel der Geistlichkeit mit einem Schlag gleich drei Vorteile, die ihn zuvor überlegen gestellt hatte: Erstens stand die russische Regierung nicht länger für einen die Russophilen stützenden reaktionären Kurs ein; im Gegenteil, das demokratisierte politische Leben wirkte als Vorbild für die Neugestaltung auch kirchlicher Strukturen, wie es innerhalb der Dnjepr-Ukraine besonders von ukrainophiler Seite eingefordert worden war. Zweitens entfiel mit dem Zusammenbruch des Polizeiregimes die Möglichkeit, durch Denunziationen das Agieren ukrainophiler Kreise in Schach zu halten. Drittens schufen die neuen Grundrechte der Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit nun zum ersten Mal für beide nationalen Flügel dieselben Voraussetzungen zur Artikulation der eigenen Anliegen. Das bislang größtenteils verdeckt gehaltene Ringen um die diskursive Hegemonie in der nationalen Frage ging in einen offenen Kampf über.

Doch damit nicht genug: Die weitere politische Entwicklung führte zumindest vorübergehend sogar zu einer Umkehrung des vorrevolutionären Kräfteverhältnisses. Mit der Bildung der Ukrainischen Zentralrada, die im Juni 1917 die Autonomie der Ukraine ausrief, im November die Gründung der Ukrainischen Volksrepublik proklamierte und im Januar 1918 die Unabhängigkeit der Ukraine ausrief, ergab sich in den Augen ukrainischer Geistlicher die bislang kaum vorstellbare Möglichkeit, eine eigenständige ukrainisch-orthodoxe „Nationalkirche“ innerhalb eines eigenständigen ukrainischen Staates zu gründen. Der zentrifugale Zeitgeist, der sich auf der politischen Ebene in einem Los-von-Petrograd artikulierte, fand im Ruf nach einem Los-

von-Moskau sein kirchliches Spiegelbild. Zudem entstand zumindest potentiell die Situation, daß die neue Regierung, die Ukrainische Zentralrada, die stützende und fördernde Rolle für eine ukrainische „Nationalkirche“ übernehmen konnte, welche zuvor die russische Reichsregierung für die Russisch-Orthodoxe Kirche wahrgenommen hatte.

Zwar kam es dazu im entscheidenden ersten Jahr nach der Revolution noch nicht. Doch im Laufe des Jahres 1918 erkannte auch die ukrainische Regierung unter Hetman Skoropads'kyj das Potential einer sakralen Dimension der ukrainischen Nation und setzte sich mit aller Entschiedenheit und zum großen Nachteil des russischen und russophilen Flügels für sie ein. Die zuvor lang währende Ignorierung des ukrainischen und ukrainophilen Teils der Geistlichkeit durch die weltliche ukrainische Nationalbewegung hatte zwei Gründe. Zum einen setzte sich der im Frühjahr 1917 gebildete Zentralrat aus atheistisch gesinnten Mitgliedern zusammen, die Religion und Kirche nur als Privatangelegenheit betrachteten. Zum anderen sahen viele in der orthodoxen Kirche einzig die ideologisch und institutionelle Waffe der verhaßten alten Regierung, um das ukrainischsprachige Volk zu russifizieren und liberal-gesellschaftliche Bewegungen zu unterdrücken. Für eine Differenzierung zwischen dem russophilen und ukrainophilen Flügel der Geistlichkeit ließ die über Jahrzehnte gewachsene Feindschablone keinen Raum.

Erst mit der im April 1918 gebildeten Regierung unter Hetman Pavlo Skoropads'kyj änderte sich dieses Verhalten grundlegend. Bereits der Religionsminister der Hetman-Regierung, Vasyľ V. Zin'kivs'kyj, drang beim neu eingerichteten Patriarchat der Russisch-Orthodoxen Kirche darauf, den von der ukrainischen Kirchenbewegung eingesetzten Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrat als Oberste Kirchenautorität in der Ukraine anzuerkennen. Als Patriarch Tichon sich weigerte, dieser Bitte zu entsprechen, erarbeitete der Religionsminister ein umfangreiches Programm, wie die orthodoxe Kirche in der Ukraine dennoch ihre Autonomie entwickeln und Nationalbewußtsein fördern könne. Er engagierte sich für die Übersetzung religiöser Schriften in die ukrainische Sprache und ließ im Ministerium Ausschüsse zu Fragen der ukrainischen Kirche und ihrer Geschichte bilden.

Im November 1918 trat mit Oleksandr Lotoc'kyj schließlich ein Religionsminister auf die politische Bühne, der keinen Zweifel mehr an der staatlichen Unterstützung einer eigenständigen ukrainischen „Nationalkirche“ ließ.⁶ Seine Ansprache in einer Sitzung des Allukrainischen Kirchenkonzils am 12. November 1918 richtete sich nicht nur an die anwesenden Vertreter der ukrainischen Kirchenbewegung, sondern mindestens genauso an die Adresse der russisch-orthodoxen Kirchenführung:

„Bei uns steht die Kirche in enger Verbindung mit dem Staat, – daher hat die Staatsmacht nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, gegenseitige Beziehungen zwischen ihnen aufzubauen. Die Regierung erfüllt diese Pflicht um so lieber, als sie un-

6 Lotoc'kyj gehörte während seiner Zeit im Podolischen Geistlichen Seminar und an der Kiever Geistlichen Akademie einst selbst zur ukrainischen Kirchenbewegung. Siehe dazu III.2.b.dd.

seren alten nationalen Traditionen entspricht: Über die Geschichte unseres Kampfes für einen Nationalstaat hinweg waren die Anliegen der Kirche und der Nation fest aneinander gebunden, und der eine half dem anderen im Verlaufe dieses Kampfes. Die grundlegende Position der Regierung des Ukrainischen Staates ist es, daß in einem unabhängigen Staat eine unabhängige Kirche bestehen muß. Die Interessen des Staates und die Interessen der Kirche verlangen dies in gleicher Weise. Keine Regierung, die sich ihrer Verantwortung bewußt ist, kann eine Situation akzeptieren, in der das Zentrum der Kirchenautorität in einem anderen Staat residiert.“⁷

Mit diesen Worten übernahm Lotoc'kyj als Vertreter der Hetman-Regierung die Vorstellungen, die auch die ukrainischen orthodoxen Kreise vom Verhältnis ihrer Kirche zu der von ihnen angestrebten ukrainischen Nation besaßen: Erst durch die Kirche und ihren Kampf gegen den „polnischen Katholizismus“ habe die ukrainische Nationalität ihre unverwechselbaren Charakteristika erhalten, weshalb ukrainische Kirche und Nation fest miteinander verbunden seien. Mit der Forderung, in einem unabhängigen Staat eine unabhängige Kirche zu haben, folgte Lotoc'kyj der über viele Jahrhunderte gewachsenen Tradition in der orthodoxen Welt, wonach sich „Nationalkirchen“ immer dann herausbildeten, wenn eine orthodox geprägte Ethnie die staatliche Unabhängigkeit erlangte. Damit wurde zugleich das Manko der ukrainischen Kirchenbewegung in aller Deutlichkeit sichtbar: Langfristig gesehen hing die Existenz einer ukrainischen „Nationalkirche“ von der Existenz eines ukrainischen Staates ab.

Wie unsicher diese Existenz war, zeigte sich nur zwei Tage nach Lotoc'kyjs Rede: Aus außenpolitischen Gründen sah sich Hetman Skoropads'kyj gezwungen, mit den Russen zu kooperieren, und gab am 14. Dezember 1918 zusammen mit der politischen auch die kirchliche Emanzipation der Ukraine wieder auf. Das gesamte Kabinett wurde gegen russophile Minister ausgewechselt, darunter auch Oleksandr Lotoc'kyj. Die wiederum neue ukrainische Regierung, das Direktorium, das Skoropads'kyjs anti-nationalen Kurs zum Putschanlaß genommen hatte und am 14. Dezember 1918 in Kiev einzog, verfolgte zwar unter der Leitung von Volodymyr Vynnyčenko ein ausgesprochen sozialistisches Programm, stellte sich jedoch in der Kirchenpolitik klar in die Tradition Lotoc'kyjs und erkannte in der ukrainischen Kirchenbewegung einen nations- und staatsstabilisierenden Faktor. Unmittelbar nach der Beseitigung der Hetman-Regierung im Dezember 1918 verhaftete und verbannte die neue Direktoriums-Regierung drei der exponiertesten Vertreter der russischen Hierarchen in der Ukraine, darunter sogar den Anfang 1918 zum Kiever Metropoliten ernannten Antonij (Chrapovickij). Damit wurde offenbar, daß das Direktorium bereit war, zum Schutz eigener Anliegen zu ähnlich drastischen Maßnahmen zu greifen wie die Zarenregierung in den Jahren zuvor. Freilich unterlag das Verhalten in den Bürgerkriegsjahren nach der Revolution einer weit willkürlicheren Handhabung. Dazu zählten auch grausamste Übergriffe, wie sie im Zuge des Einmarsches der Bolschewiki im Januar 1918 in Kiev

7 DMYTRO DOROŠENKO *Istoriya Ukraïny, 1917-1923 rr.* Bd. II: *Ukraïns'ka Het'mans'ka Deržava 1918 r.* [Geschichte der Ukraine, 1917-1923]. Užhorod 1930, 333-334.

vollzogen wurden: Soldaten ermordeten den bis dato noch in Kiev amtierenden russischen Metropoliten Vladimir.⁸ Derartige Ereignisse und Erfahrungen erfüllten beide nationalen Flügel der Geistlichkeit mit Angst und Schrecken.

Die staatliche Unterstützung der ukrainischen Kirchenbewegung erreichte allen äußeren Widrigkeiten zum Trotz ihren Höhepunkt mit dem Gesetz vom 1. Januar 1919, das die Direktoriums-Regierung nur einen Monat nach ihrem Putsch erließ: Mit diesem Gesetz wurde von staatlicher Seite aus die Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche erklärt. Das Gesetz sah vor, einen Ukrainischen Synod ins Leben zu rufen, der nicht länger dem russischen Patriarchen untergeordnet sein sollte. Die Trennung von Staat und Kirche, wie es die Bolschewiki in ihrem kurzen Intermezzo vom Frühjahr 1918 auch in der Ukraine durchgesetzt hatten, wurde wieder abgeschafft. Künftig sollten stattdessen Anweisungen des Kirchensynods erst dann in Kraft treten, wenn sie von der Regierung gebilligt wurden. Der ehemalige Religionsminister Lotoc'kyj erhielt die Aufgabe, sich als ukrainischer Botschafter nach Konstantinopel zu begeben und dort auszuloten, ob die staatlich ausgerufene Autokephalie von Seiten des Ökumenischen Patriarchats mit einer kirchlich auszurufenden und damit kanonischen Autokephalie bestätigt werden könne.⁹

Doch auch die Direktoriums-Regierung überlebte nur wenige Monate. Über zwei Jahre lang tobte der Bürgerkrieg in den ukrainischen Gebieten, der zu ständig wechselnden Machtverhältnissen zwischen den Bolschewiki, den Weißen unter General Denikin, den polnischen Truppen unter Józef Piłsudski und den ukrainischen Truppen unter Symon Petljura führte. Allein in Kiev vollzogen sich innerhalb von zweieinhalb Jahren neun Machtwechsel. Unter diesen Umständen rückte eine von orthodoxen Ukrainern ersehnte stabile ukrainische Staatlichkeit in das Reich der Wunschträume. Erneut bahnte sich ein Wandel des Kräfteverhältnisses zwischen russischen und russophilen einerseits und ukrainischen und ukrainophilen Kreisen andererseits an. Zwar litt auch die Russisch-Orthodoxe Kirche erheblich unter der Politik der neuen bolschewistischen Machthaber und unter den Folgen des Bürgerkrieges. Doch stärkte die schwindende Aussicht auf einen ukrainischen Staat die Position des russisch-orthodoxen Patriarchen Tichon, dem es nicht zuletzt aufgrund der politischen Instabi-

8 Die Mörder stehen bis heute nicht eindeutig fest. Gleichwohl spricht viel für die Annahme, daß der Mord von bolschewistischen Soldaten ausgeführt wurde. Zum Tathergang UL'JANOV'S'KYJ Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. I, 170-182.

9 Nachdem die Delegation unter Leitung von Lotoc'kyj bei den Gesprächen in Konstantinopel keinen Erfolg hatte, startete Ivan Ohiënko, Religionsminister der Ukrainischen Volksrepublik im polnischen Exil, 1921 eine Unterschriftenkampagne, mit Hilfe derer er hoffte, den Patriarchen von Konstantinopel doch noch umstimmen zu können. Auch dieser Versuch blieb ohne Erfolg. Siehe den interessanten Aufruf zur Unterschrift in: Prochannja do Patrijarcha Carhorods'koho blahoslovjy Avtokefal'nu Ukraïns'ku Cerkvu [Bittschreiben an den Konstantinopler Patriarchen, die Autokephale Ukrainische Kirche zu segnen]. Tarniv 1921, 1-14. Der Text ist auch abgedruckt in: MARTYROLOHIJA Ukraïns'kych Cerkov u Čotyř'och tomach. Bd. 1: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva. Dokumenty, materijaly, chrystyjans'kyj samvydav Ukraïny. Hg. v. Osyp Zinkevyč u. Oleksander Voronyn. Toronto 1987, 81-82. – Ausführlich zur Amtszeit des Religionsministers Ohiënko siehe ANDRUSYŠYN Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. II, 71-130.

lität gelang, in einer entscheidenden Frage der russisch-ukrainischen innerkirchlichen Beziehungen das Zepter in der Hand zu behalten: Diese Frage betraf das verzweifelte Ringen der ukrainischen Kirchenbewegung, auch nur einen einzigen Bischof der Russisch-Orthodoxen Kirche ganz auf ihre Seite zu ziehen.

Bevor der Blick sich auf diese handfesten innerkirchlichen Auseinandersetzungen richtet, die mit der Kirchenspaltung endeten und im zweiten Unterkapitel näher untersucht werden, steht zunächst die Frage im Vordergrund, welche Veränderungen die Februarrevolution für orthodoxe Russen und Russophile sowie für orthodoxe Ukrainer und Ukrainophile auf der diskursiven Ebene mit sich brachten. Wie schon im vierten Kapitel liegt dieser Analyse die Auffassung zu Grunde, daß Diskurse Aufschluß über die Wahrnehmung der Akteure vermitteln, Handlungsdispositionen sichtbar machen und mithin Erklärungen für das konkrete politische Verhalten geben können.¹⁰

b) Russische und russophile Diskurse

Die doppelte Bedrohung, die von der im Juni 1917 proklamierten ukrainischen Autonomie für die Einheit sowohl des Rußländischen Reiches als auch der Russisch-Orthodoxen Kirche ausging, schuf für die russischen und russophilen Kreise die Möglichkeit, auch Teile der gesellschaftspolitisch eher liberal gesinnten Fraktion innerhalb der Kirche auf ihre Seite zu ziehen. Der lange vom Zarenregime genährte Glaube an die besondere Kirchenmission, das „eine, unteilbare Rußland“, das Projekt von der Großen-Russischen-Nation, müsse auch auf der sakralen Ebene unterstützt werden, hatte tiefe Spuren hinterlassen. Die von der *Translatio*-Theorie und dem *Einheitsparadigma* geprägten russischen und russophilen Kreise waren derart davon überzeugt, der einzig denkbaren Auffassung von der Definition einer „Russischen Nation“ anzuhängen, daß sie die Heftigkeit der ukrainischen Kirchenbewegung nicht nur völlig überraschte, sondern auch eine Erklärung für diese Vorgänge nur in dem Wirken externer Kräfte sehen konnten.

Vor diesem Hintergrund entfaltete der Feind- und Schutzmachtmythos, der im ausgehenden Zarenreich eine so eminent wichtige Rolle gespielt hatte, seine Wirkung auch in der nachrevolutionären Zeit. Die russisch-orthodoxe Kirchenführung sträubte sich hartnäckig, das „ukrainische Problem“ als ein innerorthodoxes und damit jurisdiktionelles Problem anzusehen.¹¹ Danach hätte es um die Frage gehen müssen, welchen Status ein bislang zur Russisch-Orthodoxen Kirche gehörendes Gebiet unter den nun veränderten politischen Bedingungen erhalten solle. Stattdessen stand aus Sicht der russisch-orthodoxen Kirchenleitung allein die Gefahr auf der Tagesordnung, daß die ukrainischen Gebiete für die Orthodoxie verloren gehen und unter den Einfluß römisch- und griechisch-katholischer Propaganda geraten könnten. Dieser drohenden

¹⁰ Siehe dazu auch die Einleitung der Arbeit.

¹¹ ANDRIJ STARODUB Jurysdyksijna polityka Rosijs'koï Pravoslavnoi Cerkvy 1917-1921 rokiv: ukrains'kyj aspekt. [Die jurisdiktionelle Politik der Russisch-Orthodoxen Kirche 1917-1921: der ukrainische Aspekt]. Avtoreferat dysertacij, Kiev 1999.

Gefahr und damit den „teuflischen Kräften“, den Feinden der Orthodoxie, galt es folglich zu trotzen, die in Wahrheit hinter den staatlichen Unabhängigkeitsbestrebungen und den Anhängern einer Autokephalie stünden.

Aus dieser Sicht der Dinge lag es nahe, daß die Russisch-Orthodoxe Kirche nicht von sich aus bereit war, die ukrainischen Eparchien als eine eigene kirchliche Einheit anzuerkennen. So handelte es sich bei den Bestimmungen, die im Juli 1918 auf dem Allrußländischen Kirchenkonzil in der „Verordnung über die Provisorische Oberste Leitung der Orthodoxen Kirche in der Ukraine“ festgehalten wurden, nur um ein mühsam abgerungenes Zugeständnis, das zudem von russisch-orthodoxer Seite nicht ernst genommen wurde.¹² Der Kompromiß sah zwar nominell einen Autonomie-Status für die Kirche in der Dnjepr-Ukraine vor. Doch handelte es sich de facto um eine derart eingeschränkte Autonomie, daß weder die Anhänger einer Autokephalie noch die einer realen Autonomie mit dem Kompromiß leben konnten.

Die gravierendste Einschränkung betraf die Regelung, daß dem Patriarch auch für die ukrainischen Eparchien weiterhin all jene Rechte zugestanden wurden, die ihm als Moskauer Patriarch für alle anderen Eparchien des Reiches zukamen. Damit annullierte sich die Autonomie selbst: Das Verhältnis des Patriarchen zu einer autonomen Kirche konnte nicht das gleiche sein wie gegenüber *irgendeinem* Gebiet, das der patriarchalen Jurisdiktion unterstand.¹³ Ein anderer unbefriedigender Aspekt bestand in der Regelung, daß alle Beschlüsse, die von all-russischen Kirchenkonzilen gefaßt wurden, ausnahmslos und ohne Abstriche auch für die ukrainische Kirche bindend sein sollten. Zudem gab es keine Garantie für den Autonomie-Status. Auf diese Weise wurde offensichtlich, daß es der russisch-orthodoxen Kirchenleitung um Patriarch Tichon darum ging, ein vorübergehendes, weitgehend nominelles Zugeständnis zu konzipieren, das von einem späteren Konzil oder durch den Beschluß des Patriarchen wieder zurückgenommen werden konnte, ohne daß es einer Abstimmung mit der ukrainischen Kirche bedurfte. Bei diesem Zugeständnis ging es mithin nur darum, präventiv auf die ukrainische Kirchenbewegung einzuwirken, um den im Sommer 1918 noch hypothetischen Fall einer Autokephalie-Erklärung zu verhindern.

Vor diesem Hintergrund entstand die am 22. November 1918 veröffentlichte Botschaft des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenkonzils. Beflügelt von der außenpolitischen Kehrtwende der Hetman-Regierung, die infolge der Kapitulation des Deutschen Reiches wieder auf eine Annäherung an Rußland setzte, verabschiedeten die Delegierten unter Führung der russischen Hierarchen einen Aufruf an alle orthodoxen Ukrainer. Er kann als zentrales Zeugnis russischer und russophiler geistlicher

12 Položenie o Vremennom Vysšem Upravlenii Pravoslavnoj Cerkvi na Ukraine i Pis'ma Svjatejšago Patriarcha Tichona. Kiev 1918.

13 Der zweifelhafte Charakter der Autonomie wurde auch von Zeitgenossen gleich nach ihrer Verkündigung schonungslos offengelegt. Siehe z.B. Professor B. TITLINOV Avtonomija Ukrainskoj Cerkvi [Die Autonomie der Ukrainischen Kirche]. In: Slovo (Kiev) Nr. 31 (1918). Ich danke Andrij Starodub für den Hinweis.

Diskurse in der nachrevolutionären Zeit insgesamt gelten. Mit „göttlicher Strafe“ sollten demnach diejenigen „unweisen Männer“ bestraft werden,

„die versuchen, Chaos zu säen und die Ukrainische Kirche von der Einheit mit dem Heiligen Patriarchen zu trennen, die die Hoffnung nähren, daß durch solche teuflischen Taten die Einheit des Ukrainischen Volkes gefördert und seine unabhängige ‚soveräne‘ Staatlichkeit gestärkt werden könne. Nicht mit diesen Mitteln sollte das Leben des Volkes gestärkt werden, nicht durch kirchliche Trennung von und Abscheu gegenüber dem brüderlichen russischen Volk, sondern durch Liebe und Treue zu Gottes Kirche. (...) Daher, Brüder, hört nicht zu, wenn sie zu Euch solch unweise Wörter sprechen: ‚Wir sind Ukrainer und wir brauchen keinen fremden Moskauer Patriarchen, sondern werden nur unsere Ukrainischen Pastoren anerkennen.‘ Hört nicht auf sie: Keine Vorteile errangen diejenigen Völker, die sich von den großen Patriarchensitzen trennten und ihr Leben innerhalb der Grenzen ihrer Staaten einschlossen [...]. So ist es in den Königreichen von Rumänien und Serbien, in Griechenland und Montenegro geschehen, und das bulgarische Volk, das sich illegal vom Patriarchen trennte, wurde gerechterweise dem Ausschluß aus der orthodoxen Kirche unterworfen und hörte auf, ein orthodoxes Volk zu sein, wurde damit ein schismatisches Volk. Dieses Schicksal erwartet nun auch das georgische Volk, das sich von der All-Russischen Kirche trennte. Möge der Herr unsere Orthodoxe Ukraine zum Wohl ihres gegenwärtigen und zukünftigen Lebens vor solch einer Katastrophe bewahren. [...] Möge er sie vor teuflischen Splitterungen bewahren. Sie sprechen von ihrer Liebe zur Ukraine, aber tatsächlich wollen viele von ihnen unser Volk in die Netze der unierten Häresie ziehen, das heißt, es vollständig von der Kirche Christi abspalten und damit konsequenterweise von der ewigen Rettung.“¹⁴

Alle Botschaften, die diesem eindringlichen Appell des Kirchenkonzils innewohnen, waren offen oder verdeckt bereits in den vorrevolutionären russophilen Diskursen enthalten. Freilich erfuhren sie vor dem Hintergrund der revolutionären Ereignisse und der nationalen Entwicklung in der Ukraine leichte Modifikationen. Wurden jahrzehntelang und bis Anfang 1917 noch Begriffe wie „Ukraine“, „Ukrainisches Volk“ oder „Ukrainische Kirche“ von russischen oder russophilen geistlichen Kreisen gemieden wie vom Teufel das Weihwasser, so gehörten sie 1918 inzwischen auch bei ihnen zum alltäglichen Wortschatz. Damit läßt sich zumindest auf der begrifflichen Ebene eine Ahnung von dem „diskursiven Schock“ vermitteln, den die neue politische Situation nach der Februarrevolution und die im Anschluß offen auftretende ukrainische Nationalbewegung auszulösen vermochten.

Eine andere Veränderung gegenüber den russophilen Diskursen der Zarenzeit bestand in der Wahrnehmung, daß eine kirchliche Abspaltung Ukrainophiler nicht mehr eine potentielle Bedrohung der fernen Zukunft war, sondern unmittelbar bevorstehen konnte. Dementsprechend drastisch fiel sowohl der Rückgriff auf den Feindmythos als auch auf jenen von Rußland als der Schutzmacht der Ukraine aus. Die warnenden

14 Golos Kiewa, 16.11.1918. Hier zitiert und übersetzt von R.V. aus BOCIURKIW Issues of Ukrainization, 254.

Hinweise, welches Schicksal „der Ukraine“ bevorstehen könne, würde sie sich auf den gleichen Weg begeben wie die Völker Südosteuropas und Georgien, läßt an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig: Ein Abfall von der Einheit mit dem Heiligen Moskauer Patriarchen wäre ein Werk des Teufels und würde in eine „Katastrophe“ münden (das heißt, in die Hölle führen), wodurch das ukrainische Volk von der „ewigen Rettung“, vom Eintritt ins Paradies und Reich Gottes, für immer ausgeschlossen bliebe. Mit anderen Worten: Nur auf einem Verbleiben in der Obhut der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihres Patriarchen ruhte Gottes Segen.

Im Rahmen dieser sakralen Überhöhung der russischen „Nationalkirche“ spielte wie schon zu Zarenzeiten das Feindbild eine herausragende Rolle. Demnach standen die „Netze der unierten Häresie“ hinter jenen, welche vorgaben, das ukrainische Volk zu lieben und ihm zu einer eigenständigen Kirche verhelfen zu wollen. Erneut wurde deutlich, daß unter Ukrainophilie im geistlichen (aber im Prinzip auch im weltlichen) Bereich nichts anderes als das Handwerk des Feindes verstanden wurde. Vertreter der ukrainischen Kirchenbewegung (und Nationalbewegung) handelten nicht aus sich heraus, sondern fungierten als Trojanisches Pferd, als Plattform, um dem äußeren (katholischen) Feind einen Weg ins (orthodoxe) Innere zu öffnen.

„Hinter den offen verwegenen Handlungsweisen der ukrainischen Autokephalisten“, schrieb der russisch-orthodoxe Patriarch Tichon sogar noch 1922 in einem Brief an den Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, „lassen sich die heimlichen Anschläge weitaus erfahrenerer und gefährlicherer Feinde der Orthodoxie verspüren, welche seit langem sich in der Saat einer sowohl politischen als auch kirchlichen Smuta [„Zeit der Wirren“] im Süden Rußlands üben. Das Ukrainische Schisma (*raskol*) [die 1920 erfolgte Gründung der Autokephalen Ukrainischen Orthodoxen Kirche] steht sowohl seiner Entstehung nach als auch von den wichtigsten Momenten seiner Entwicklung her ganz offensichtlich in unmittelbarer Verbindung mit jenen politischen Überlebensformen der Ukraine, welche sie [die Ukraine] in der letzten Zeit in engste Berührung mit den Unierten Galiziens stellten und welche damit den ukrainisierenden und unierten Aktivisten aus Galizien einen Zugang in die Ukraine eröffneten.“¹⁵

Hinter diesen Einschätzungen der ukrainischen (Kirchen-) Bewegung offenbarte sich in aller Deutlichkeit die nach wie vor verbreitete Geringschätzung des ukrainischen Identitätsentwurfes. Die in dem Aufruf des Kirchenkonzils als „Brüder“ angesprochenen Ukrainer wurden weiterhin als integraler Teil der Großen-Russischen-Nation angesehen, ihre Sprache als „galizische Erfindung“ betrachtet und ihre (kirchen-) politische Bewegung als ein künstliches Produkt fehlgeleiteter und feindgesteuerter Intellektueller wahrgenommen, die die Massen aufzuhetzen versuchten.¹⁶

15 Gramota Ego Svjatejšestva, Svjatejšego Tichona, Patriarcha Moskovskogo i vseja Rossii [Das Schreiben seines Allerheiligentums, des Heiligsten Tichon, Patriarch von Moskau und Ganz Rußland]. Vom 12.3.1922. Abgedruckt in: ANDRIJ STARODUB „Novyj“ i „tretij“ Rym ta ukraïns'ke pytan'ja. Hramota patriarcha Tichona (Bêlavina) do miscebljustitelja Vselens' koho Patriaršoho prestolu. [Das „neue“ und das „dritte“ Rom und die ukrainische Frage. Das Schreiben des Patriarchen Tichon (Belavin) an den Statthalter des Ökumenischen Patriarchenthrones]. In: Ljudyna i svit 8 (2000), 22-26.

16 Wie verbreitet diese Perspektive auch auf der Ebene der niederen russophilen Geistlichkeit war, zeigt

c) Ukrainische und ukrainophile Diskurse

Die Pointe des dargelegten Diskurses über den russischen und russophilen Feindmythos erschließt sich erst durch eine Betrachtung der ukrainischen und ukrainophilen Diskurse. Tatsächlich nämlich lag der ukrainischen Kirchenbewegung 1917 nichts ferner, als eine Zusammenarbeit mit den griechischen Katholiken Galiziens anzustreben. Dies zeigte sich besonders in den ersten Monaten nach der Februarrevolution, als in vielen ukrainischen Eparchien die Euphorie über die Ereignisse die ukrainisch-national gesinnten Geistlichen zu kühnen Beschlüssen verleiteten. In diesen Resolutionen fanden die Unierten Galiziens nicht mit einem einzigen Wort Erwähnung. In den Forderungen der Eparchie-Versammlungen spiegelte sich die Hoffnung wider, eine mindestens autonome, wenn nicht gar autokephale ukrainisch-orthodoxe Kirche aufbauen zu können, jedoch immer und völlig unumstritten unter dem Primat der orthodoxen Konfession. Der propagandistische und fehlleitende Charakter der russischen und russophilen Argumentation wurde besonders dadurch deutlich, daß es gerade die „katholische Bedrohung“ war, die innerhalb der ukrainischen Kirchenbewegung einerseits den Gedanken beflügelte, zur besseren Wappnung eine unabhängige ukrainisch-orthodoxe „Nationalkirche“ zu gründen, und Teile der Ukrainophilen andererseits dazu bewog, für eine fortgesetzte Bindung an die Russisch-Orthodoxe Kirche einzutreten. Bei beiden Reaktionen ging es um die Frage, wie der Schutzwall gegenüber dem Katholizismus (ob römisch oder griechisch) verstärkt werden könne – eine folglich dem russischen und russophilen Vorwurf genau entgegengesetzte Argumentationslinie.

Die ignorierende bzw. konstant ablehnende Haltung geistlicher Ukrainophiler gegenüber einer prioritär national ausgerichteten, transkonfessionellen Zusammenarbeit mit den ukrainischen Unierten blieb nicht die einzige Konstante ihrer Diskurse in den bewegten Jahren nach der Februarrevolution. Die zentralen Themen während der ganzen Revolutions- und Bürgerkriegszeit betrafen erstens die Ukrainisierung des Kirchenlebens in Sprache, Riten und Gebräuchen; zweitens die „Rückkehr“ zur konziliaren Kirchenverwaltung auf allen Ebenen (*Sobornopravnist'*) und drittens – je nach Identitätsverständnis – entweder die vollständige Autonomie oder die Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche.

Für alle drei Anliegen fand die ukrainische Kirchenbewegung Präzedenzfälle in der ukrainischen Geschichte, zu denen Kontinuitätsbögen gezogen wurden. Wie schon bei den Erinnerungsdiskursen der vorrevolutionären Zeit bildete die frühe Neuzeit die wichtigste Referenzebene. Tatsächlich lassen sich viele Punkte finden, in denen

ten die Proteste, die auf einer Versammlung der Tichon-treuen Kiever „Gemeindekirchenräte“ gegen die ukrainische Kirchenbewegung zum Ausdruck kamen. Darin sprach man sich gegen die Versuche aus, den griechisch-katholischen Metropoliten Šeptyc'kyj zum Oberhaupt einer angeblichen gesamtukrainischen Kirche (sic!) zu erheben. Demnach wollten „die Autokephalisten“ erst zur Union konvertieren, um die Kirche dann in die volle Abhängigkeit vom römisch-katholischen Papst zu führen. HEYER Kirchengeschichte der Ukraine, 60/61.

sich die Bedürfnisse geistlicher Kreise der ukrainischen Eparchien im 17. Jahrhundert und im beginnenden 20. Jahrhundert entsprachen.¹⁷ Doch entscheidender als die Frage, inwieweit die Reformbestrebungen der Geistlichkeit der frühen Neuzeit im Detail mit den Anliegen der modernen ukrainischen Kirchenbewegung korrelierten, ist im Rahmen dieser Arbeit die Frage nach der Ausgestaltung der Diskurse im russisch-ukrainischen Zusammenhang der Revolutionsjahre. Aus den Quellen geht hervor, daß die Konzeption für eine ukrainische Identität nach der Februarrevolution keineswegs neu geschaffen wurden. Vielmehr wurden längst entwickelte Erinnerungsorte, Mythen und Diskurse lediglich weitergeführt und radikalisiert. Die Argumentationen der ukrainischen geistlichen Akteure knüpften unmittelbar an die vorrevolutionären Erinnerungsdiskurse über den Mythos vom gebildeten, demokratischen und eigenständigen ukrainischen Volk an, jetzt lediglich ‚verpackt‘ in einer einzigen großen Rahmenerzählung. Diese Erzählung malte in ihrer radikalen Form die Phase der Frühen Neuzeit grenzenlos positiv, ja paradiesähnlich aus. Ironischerweise ähnelten sich damit die vorrevolutionären russischen und russophilen Diskurse in ihrer Betrachtung der polnisch-litauischen Herrschaftszeit (‚die Hölle‘) sowie der anschließenden russischen Herrschaftszeit (‚das Paradies‘) und die nachrevolutionären ukrainophilen und ukrainischen Diskurse – nur mit umgekehrtem Vorzeichen.

Vor der „ungesetzlichen Annexion, dem Kauf des Lebens der ukrainischen Kirche durch Moskau“ von 1686 habe die Kirche demnach sowohl eine konziliare Verfassung als auch einen ukrainisch-nationalen Charakter besessen.¹⁸ Nur dadurch sei sie in der Lage gewesen, im Kampf gegen die Katholisierung und „Polonisierung“ das ukrainische Volk „in seinem Glauben an die Orthodoxie und an die nationalen Ideale zu stärken und abzuhärten“.¹⁹ Zu den „nationalen Charakteristika“ der damaligen ukrainischen Kirche hätten stark entwickelte Bruderschaften unter großer Beteiligung der Laien gehört, eine hoch entwickelte Bildung, die bis nach Moskau ausstrahlte und eine faktische Unabhängigkeit des inneren Kirchenlebens von jeglicher weltlichen Macht.²⁰ Vor allem aber habe die Gemeinde an allen Kirchenereignissen Anteil

17 Frank Sysyn hat die Frage untersucht, inwieweit die Berufung der ukrainischen Kirchenbewegung des 20. Jahrhunderts auf die Zustände und Reformanstrengungen des 17. Jahrhunderts ihre Berechtigung hatte. FRANK SYSYN *Relihija, Kul'tura ta Nacija na Ukraïni XVII st. v Ukraïns'kij Pravoslavnij Dumci XX-ho st.* [Religion, Kultur und Nation in der Ukraine des 17. Jh. innerhalb des Ukrainischen Orthodoxen Gedankenguts des 20. Jh.]. In: *Istorija i Sučasnist'* 333 (1989), Nr. 1, 50-62.

18 Volodymyr Čechivs'kyj führte in seiner programmatischen Schrift zur Stütze der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche von 1921 detailliert aus, wie die Russisch-Orthodoxe Kirche den Konstantinopeler Patriarchen unter Druck setzte, um die Kiever Kirchenprovinz aus dessen Jurisdiktion herauszupressen. VOLODYMYR M. ČECHIVS'KYJ *Za cerkvu, Chrystovu Hromadu, Protvy Carstva T'my* [Für die Kirche, die Christliche Gemeinschaft, Gegen die Herrschaft der Dunkelheit]. New York 3 1974 (Orig.ausg. Kiev 1921).

19 Pro Ukraïnizaciju cerkvy. Doklad, pročytanyj na Poltav's'komu Eparchijal'nomu Z'izdi duhovenstva j parafijan 3-6 travnja 1917 roku [Über die Ukrainisierung der Kirche. Vortrag, verlesen auf dem Poltaver Eparchiekongreß der Geistlichkeit und der Gemeinden, 3.-6. Mai 1917]. 4. Ausgabe, Lubny 1917, 6.

20 Ebd. 6. – In einem Artikel einer Wiener Zeitung aus dem Juni 1918 wurde diese Blütezeit folgendermaßen

genommen und so den verheerenden Folgen der zum Teil zur Union übergelaufenen, verräterischen Bischöfe entgegenwirken können. Aus all dem werde deutlich, so faßte es ein Redner der Poltaver Eparchie-Versammlung bereits im Mai 1917 zusammen, daß die Stärke der ukrainischen Kirche in ihrer Dezentralisierung und Autonomie sowie in der Konziliarisierung aller ihrer Organisationen bestanden habe.²¹

Nach dem „Goldenen Zeitalter“ des 16. und 17. Jahrhunderts folgte im Geschichtsbild der nachrevolutionären Geistlichen das Märtyrerlos: Demnach habe die Moskauer Kirchenbehörde mit Hilfe des Zaren Schritt für Schritt nicht nur die Unabhängigkeit und die synodale Kirchenstruktur beseitigt, sondern fast alles, was an die „nationale Kreativität“ erinnert habe.²² Der russische Patriarch und die Bischöfe hätten in der Kirche wie Fürsten und Zaren geherrscht und den Dienst an der Kirche in einen „Herrendienst“ verwandelt. Russifizierung, Zentralisierung und Bürokratisierung hätten nicht nur die Kirche den Ukrainern entfremdet. Darüber hinaus seien sich die Moskauer „Chauvinisten“ auch nicht zu vornehm gewesen, über die Existenz des Volkes zu spotten, von dessen Arbeit sie lebten.²³

Diese beiden Geschichtskonstruktionen – die des ‚Goldenen Zeitalters‘ und der ‚Märtyrerepoche‘ – bildeten die Grundlage für die stärkste Form des ukrainischen Identitätsentwurfes im kirchlichen Bereich, für die Forderung nach Autokephalie. Ihre Bedeutung als handlungsleitende, kollektive Bilder kann kaum überschätzt werden: Die Geschichte schien die moralische Legitimität zu verleihen, gegen geltendes Kirchenrecht zu verstoßen. Der ‚Chefideologe‘ der Autokephalie-Anhänger und einstige Begründer eines ukrainophilen Seminaristenzirkels am Podolischen Geistlichen Seminar, Volodymyr Čechivs’kyj, schlug die Brücke vom ‚Goldenen Zeitalter‘ zur Gegenwart von 1921 sogar so deutlich, daß er die gesamte Moskauer Kirchenherrschaft in der Ukraine seit 1687 für unkanonisch erklärte und für das Moskauer Verhalten eine strenge Bestrafung einforderte.²⁴ Demnach fühlten sich die Anhänger der ukrainischen Autokephalie nicht nur im Recht, sondern sie konnten auch Forderungen gegenüber der Russisch-Orthodoxen Kirche geltend machen:

„Hat sich die Moskauer Hierarchie von ihrem damaligen Dienst für den Imperialismus, für die Russifizierung losgesagt? Nein. Hat sie sich von der Jahrhunderte langen

Ben kommentiert: „Für die Ukraine hätte Peter der Große das Fenster nach Europa nicht aufzustoßen brauchen. Hier waren die bedeutendsten Vertreter der Geistlichkeit bereits mit westeuropäischer Bildung vertraut.“ Stattdessen habe die Moskauer Regierung das Fenster nach Europa für die Ukraine geschlossen. „Für die Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche“. Artikel vom 23.6.1918. In: MARTYROLOHIJA 41-42, hier 42.

21 Pro Ukraїnizacijy Cerkvy, 7.

22 Diese Sicht der Vergangenheit entsprach einem radikal-ukrainischen Identitätsentwurf und wurde in ihrer Schärfe nicht von ukrainophilen Geistlichen geteilt, die einen gemäßigten, auf Autonomie bedachten Kurs der ukrainischen Kirche anstrebten. Gleichzeitig verwiesen jedoch auch sie auf den vorbildhaften Charakter des ukrainischen Kirchenlebens im 17. Jahrhundert. Siehe dazu auch die vorrevolutionären Erinnerungsdiskurse der ukrainophilen Geistlichkeit Kap. IV.2.a.

23 ČECHIVS’KYJ Za cerkvu, 13.

24 ČECHIVS’KYJ Za cerkvu, 7.

Unterdrückung der Ukrainischen Kirche, der Mutter der Moskauer Kirche losgesagt? Niemals, nicht auf dem Moskauer Konzil von 1917, nicht auf dem Hetman'schen Kiever Konzil von 1918 sagte sich die Moskauer Hierarchie von ihrem Zwangsakt von 1687 los, von der Simonie, von der Eroberung, von dem Kauf der Ukrainischen Kirche.“²⁵

Von dieser radikalen Sicht der Dinge, die freilich in dieser Form nicht von allen Anhängern der ukrainischen Kirchenbewegung geteilt wurde, war es nur noch ein kleiner Schritt zur tatsächlichen Ausrufung der Autokephalie der Ukrainischen Orthodoxen Kirche, die im Mai 1920 gegen den heftigen Protest von Russen und Russophilen erfolgte.²⁶

Tradition als Erfindung – Die Umdeutung von Hetman Ivan Mazepa

Bislang unterstützten die Ausführungen die These, daß die ukrainische Kirchenbewegung mit ihren Diskursen und Erinnerungsorten an die vorrevolutionäre Zeit anknüpfte, so daß von einem Erfindungsprozeß ex nihilo zumindest bei geistlichen Konstrukteuren einer ukrainischen Nation nicht die Rede sein konnte. Die Rezeption des Hetmans Ivan Mazepa (~1639-1709) im Jahr 1918 zeigt hingegen, daß es durchaus auch Ausnahmen von der allgemeinen Regel gab. Am Beispiel von Feierlichkeiten zu seinen Ehren läßt sich der Versuch illustrieren, wie im Sinne Eric Hobsbawms eine Tradition, ein nationaler Erinnerungsort, im geistlichen Milieu tatsächlich „erfunden“ werden kann. Vor allem aber zeigt der Prozeß der Umdeutung des Hetmans, zu welchen diskursiven Diskontinuitäten der Zusammenbruch des *Ancien Régime* und der Bruch mit der petrinischen synodalen Kirchenstruktur führen konnte: Bisherige Standpunkte wurden über Bord geworfen, neue standen den alten diametral gegenüber oder besetzten eine bislang gar nicht vorhandene Position.

Im Falle des Kosakenhetmans Ivan Mazepa ist das Bemerkenswerte, daß es vor 1917 in geistlichen Kreisen nicht im Ansatz zu einem ehrenden Gedenken gekommen war.²⁷ Selbst in weltlichen Kreisen hatte er als nationale Symbolfigur keine große Rolle gespielt. In der Anfang des 19. Jahrhunderts entstandenen, anonym geschriebenen „Geschichte der Rus“ (*Istorija Rusov*) erhielt Mazepa als nationaler Held und Intrigant bereits eine zwiespältige Bewertung. Die Populisten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts warfen ihm vor, nur die eigenen Interessen sowie diejenigen des Adels vertreten zu haben. Ende des 19. Jahrhunderts begannen einige jüngere Historiker (Hruševs'kyj, Lypyns'kyj, Dorošenko, Krupnyc'kyj, Umanec) in ihren Arbeiten mit einer Neubewertung Ivan Mazepas.²⁸ Dennoch nahm der Hetman auch weiterhin

25 ČECHIVS'KYJ Za cerkvu, 15.

26 In Kap. V.2.a. wird die Spaltung zwischen den gemäßigten und radikalen Mitgliedern der ukrainischen Kirchenbewegung thematisiert.

27 ANDRIJ STARODUB (Ne)zvjata anafema [Das (nicht) aufgehobene Anathema]. In: Ljudyna i Svit 1 (2003), 14-24.

28 PAUL ROBERT MAGOCSI A History of the Ukraine. Toronto 1996, 238-240. – Aus der Feder von

keine führende Position im ukrainischen ‚Heldenpantheon‘ ein. Die Zurückhaltung gegenüber seiner Person in nationalen Kreisen läßt sich nicht allein mit dem Vorwurf, eine volksfeindliche Haltung eingenommen zu haben oder aber mit dem rigiden Verfolgungs- und Überwachungsapparat von Staat und Kirche des späten Zarenreiches erklären. Auch der Kirchenbann, das *Anathema*, das auf Druck Peters I. seit 1708 auf Mazepa ruhte, reicht zur Begründung nicht aus; schließlich wurde der Hetman auch 1918 trotz fortbestehenden Kirchenbannes und gar unter Beteiligung russischer Hierarchen in der Ukraine geehrt.

Entscheidender war das Stigma des Verrates, das seit dem russischen Sieg von Poltava Mazepa anhing und ein positives Andenken an ihn nicht nur in den Augen der Russophilen schwierig machte.²⁹ Auch die ukrainophilen geistlichen Kreise, von denen sich vor 1917 kaum einer die vollständige Loslösung vom Rußländischen Reich vorstellen konnte, sahen in Mazepa schwerlich Ansätze zur Identifikation. Dies wurde deutlich, als der ukrainisch-national engagierte Wissenschaftler Mychajlo Maksymovyč dem Kiever Erzpriester Petro Lebedyncev 1865 vorschlug, Maßnahmen zur Rücknahme des *Anathemas* von Mazepa zu treffen. Lebedyncev, der noch wenige Jahre zuvor den feierlichen Empfang des Leichnames von Taras Ševčenko in Kiev sowie die Prozession mit Schiffsfahrt zur endgültigen Ruhestätte des Nationaldichters organisiert hatte, lehnte dieses Anliegen ohne Umschweife ab.³⁰

Eine positive Rezeption Mazepas wurde zudem erschwert durch die Ende des 19. Jahrhunderts sich etablierende Stigmatisierung jeglicher Ukrainophilie als *Mazepinstvo* oder *Mazepovščina*. Ein offenes Bekenntnis zu Mazepa hätte den Unterstellungen, daß mit einem Engagement auch für nur kulturell-ukrainische Belange in Wahrheit separatistische Ziele angestrebt würden, Substanz gegeben und verschärfte Verfolgungen nach sich gezogen.³¹

Doch selbst nach der Februarrevolution von 1917 spielte Mazepa als Erinnerungsort zunächst keine Rolle in ukrainophilen oder ukrainischen geistlichen Diskursen. Sein fortdauernder Kirchenbann beschäftigte weder die Begründer des Ukrainischen Kirchenrats im Herbst 1917 noch das Allukrainische Konzil im Januar 1918.³² Dabei

Umanec stammt sogar eine Monographie Mazepas, die den Hetman in einem freundlichen Licht erscheinen ließ. FEDIR UMANEC Getman Mazepa: Istoričeskaja monografija. St. Peterburg 1897.

29 Zu Mazepa und den russophilen Erinnerungsdiskursen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert siehe Kap. IV.1.a.bb.2. – Zu den verschiedenen möglichen Bewertungen der Ereignisse von 1708 siehe OREST SUBTELNY Mazepa, Peter I and the Question of Treason. In: Harvard Ukrainian Studies 2 (1978), 158-183.

30 V. BIDNOV Cerkovna anatema na Het'mana Ivana Mazepu [Das kirchliche Anathema über Hetman Ivan Mazepa]. In: Mazepa. Zbirnyk. Bd. 2, Warschau 1938, 53. Zitiert bei STARODUB (Ne)zjata anafema, 16. – Zur Rolle Lebedyncev bei der Überführung des Leichnams von Taras Ševčenko siehe Kap. IV.2.b.cc.

31 Subtelny kommt in der Frage, wie Ukrainophile und ukrainische Nationalisten mit dem Verratsvorwurf umgehen, zu der Bewertung, sie hätten sogar schon im ausgehenden 19. Jahrhundert ein positives Bild von Mazepa entwickelt. Geistliche Diskurse stützen diese Behauptung nicht. SUBTELNY Mazepa, Peter I, and the Question of Treason, 161.

32 STARODUB (Ne)zjata anafema, 17/18.

hätte es gerade zu einem Zeitpunkt, als die Befreiung der ukrainischen Kirchenstrukturen von den Fesseln des rußländischen Staates gelungen und jene von der Vormundschaft der Russisch-Orthodoxen Kirche zumindest Fortschritte machte, nahe gelegen, den Wunsch nach einer Rehabilitation des Antipoden von Peter I. auf die Tagesordnung zu setzen. Wie sich wenige Monate später noch zeigen sollte, gab es selbst aus Sicht bestimmter russischer und russophiler Kreise für ein solches Anliegen einen guten Grund: Das *Anathema* von 1708 war nur auf Druck der staatlichen Seite, auf Druck von Peter I., ausgesprochen worden. Hingegen hatte es aus kirchlicher Perspektive keinerlei Gründe für einen Kirchenbann gegeben. Im Gegenteil, kaum ein anderer Gläubiger der orthodoxen Kirche hatte ihr derart viele Schenkungen in Form von Kirchenbauten und Kirchenschätzen zudedacht.³³ Ein *Anathema* aber, das aus rein weltlichen Motiven heraus verhängt worden war, verstieß gegen das kanonische Recht.³⁴ Letzteres schrieb jedoch zugleich vor, daß die Aufhebung eines Banns nur durch diejenige Kirche vollzogen werden dürfe, welche das *Anathema* verhängt habe. Insofern bot das Thema den innerorthodoxen russischen Kräften, die sich für eine Rückkehr zu den vorpetrinischen Traditionen einsetzten, die Möglichkeit, ein Zeichen gegen Peter I. und gegen die von ihm initiierte Politik der Verstaatlichung der Kirche zu setzen.

Doch weder von der einen noch von der anderen Seite erfolgte in den Monaten nach der Februarrevolution ein Vorstoß. Es bedurfte erst der politischen Umwälzungen vom März und April 1918, damit eine neue diskursive Ära entstehen konnte und mit ihr das Bedürfnis nach neuen Symbolen: Im Zuge der deutschen Besetzung der Ukraine und des Friedens von Brest-Litovsk mußte die Russische Sowjetrepublik Anfang März 1918 die Unabhängigkeit der Ukraine anerkennen. Ende April wurde die von Deutschland protegierte Regierung unter Pavlo Skoropads'kyj eingesetzt. Skoropads'kyj (1873-1945) war nicht nur Nachkomme eines alten Kosakengeschlechts, das schon vor zwei Jahrhunderten einen Hetman in der Ukraine gestellt hatte. Er trat auch jetzt unter der Bezeichnung des „Hetmans“ einer neuen Regierung auf und suchte in allen Staatssymbolen bewußt an die frühere ukrainische Staatlichkeit anzuknüpfen. Damit brach eine politische Ära an, die auch Hetman Ivan Mazepa gewogen sein mußte. Ein selbständiger ukrainischer Staat erschien nicht mehr völlig abwegig, und es entstand ein Bedarf nach historischen Vorbildern bzw. nach nationalen „Helden“, welche die Hoffnungen der neuen Zeit nährten.

33 Dies führte zu der paradoxen Situation, daß Zar Alexander II. – in der Tradition, für den Gründer einer Kirche zu beten – bei seinem Besuch in einer von Mazepa errichteten Kiever Kirche für das Seelenheil des Hetmans beten ließ, während andererseits der Name Mazepas in der „Woche der Orthodoxie“ verdammt wurde. STARODUB (Ne)zrijata anafema, 15.

34 Eine ausführliche Auseinandersetzung mit der fehlenden Kanonizität des *Anathemas* im Falle von Ivan Mazepa findet sich bei OLEKSANDR LOTOC'KYJ Sprava Pravosil'nosty Anatemuvannja Het'mana Ivana Mazepi [Die Frage der Rechtmäßigkeit der Anathematisierung von Hetman Ivan Mazepa]. Warschau 1938. Siehe auch OLEKSA VINTONJAK Anatema na Het'mana Mazepu [Das Anathema über Hetman Mazepa]. In: Ukraïns'kyj Istoryk 27 (1990), Nr. 1-4, 64-70.

Tatsächlich wurde Mazepa nur wenige Wochen nach Antritt der Hetman-Regierung zum nationalen Helden ersten Ranges erhoben. Der Initiator war Dmytro Doncov (1883-1973), einer der führenden Vertreter der weltlichen ukrainischen Nationalbewegung, der später dem aggressiv exklusiven Nationalismus das Wort reden sollte.³⁵ Zusammen mit der nationalen Gesellschaft *Bat'kivščyna* („Vaterland“) gelang es Doncov, einen Gedenkgottesdienst (*Panichida*) anlässlich des 209. Jahrestages der Poltaver Schlacht (10.7.) in der Sophienkathedrale sowie eine anschließende Demonstration auf dem Platz davor zu organisieren. Besonders aufschlußreich war dabei das Verhalten der Geistlichkeit.

Geistliche wie weltliche russische und russophile Diskurse der Zarenzeit hatten im Zuge der alljährlichen Feierlichkeiten zur Schlacht von Poltava regelmäßig die Ächtung Ivan Mazepas miteinbezogen.³⁶ Als „Verräter“, „Jude“, „Quelle und Grund des Bösen“ gebrandmarkt konnte das Urteil der kirchlichen und staatlichen Würdenträger bis 1917 kaum deutlicher ausfallen.³⁷ Nur kurze Zeit später, im Juli 1918, gab der Kiever Metropolit und russische Nationalist Antonij (Chrapovickij) hingegen seinen Segen zu einem Gottesdienst, der zu Ehren Ivan Mazepas abgehalten werden sollte. Freilich lag es Metropolit Antonij nach wie vor fern, sich hinter das außenpolitische Verhalten Mazepas zu stellen. Ausschlaggebend für seinen Sinneswandel war vielmehr die Möglichkeit, eine positive Rezeption von Mazepa jetzt als Instrument für grundlegende innerkirchliche Fehden zu nutzen: Antonij (Chrapovickij) interessierte in erster Linie das rein politisch motivierte und daher „grundlos und ungerecht“ von Peter über Mazepa verhängte *Anathema*. Er ging gar so weit zu erklären, eher einem ehrenden Gedenken Mazepas als einem solchen für Zar Peter zuzustimmen.³⁸ Sobald der Patriarch oder das Allrußländische Konzil der gemeinsam von ihm und dem Hetman eingereichten Bitte um Rücknahme des *Anathemas* entsprochen habe, sei er sogar bereit, selbst einen Gedenkgottesdienst für Mazepa durchzuführen.

Mit dieser für einen russischen Nationalisten außerordentlich überraschenden Kehrtwende machte der Metropolit mehrere geschickte Schachzüge. Einerseits bekräftigte er seinen antipetrinischen Kurs, für den er schon in der vorrevolutionären Zeit eingestanden hatte, und konnte zugleich gegenüber der ukrainischen Kirchenbewegung, die ihm sehr kritisch gegenüberstand, großes Entgegenkommen beweisen.³⁹

35 Dmytro Doncov stammte aus der Dnjepr-Ukraine, floh aber 1908 ins österreichische Galizien und studierte anschließend in Wien. Nach dem Krieg ließ er sich in Lemberg nieder, wo er die führende galizisch-ukrainische Zeitschrift, den *Literaturno-naukovyj vistnyk* (1922-32) herausgab sowie deren Nachfolger *Vistnyk* (1933-39). Für die Emigrantorganisation der Ukrainischen Nationalisten der Zwischenkriegszeit (OUN) war Doncov der wichtigste Inspirator.

36 Zu den Mazepa-Diskursen der vorrevolutionären Zeit siehe Kap. IV.1.a.bb.2.

37 V. KLYMOV *Pravoslav'ja v Ukraïni pislja prylučennja Kyïvs'koï mytropolii do skladu Moskovs'koï patriarhii (XVIII-XIX st.)* [Die Orthodoxie in der Ukraine nach der Eingliederung der Kiever Metropole in die Struktur des Moskauer Patriarchats (18.-19. Jh.)]. In: *Istorija pravoslavnoï cerkvy v Ukraïni: zbirka naukovych prac'*. Red.kolleg. Kiev 1997, 158-244, hier 227.

38 *LOTOC'KYJ Sprava Pravosil'nosti*, 29.

39 Zu den politischen Ansichten von Antonij (Chrapovickij) siehe *SBORNIK izbrannych sočinenij*

Andererseits wird er geahnt haben, daß unter den chaotischen Bedingungen des Sommers 1918 ein entsprechender Beschluß des Patriarchen und des Konzils kaum mehr rechtzeitig einzuholen war. Damit entzog er sich dem Druck, in irgendeiner Form selbst Mazepas ehrend gedenken zu müssen, nahm aber zugleich dem inszenierten Gedenken etwas von seiner anti-russischen politischen Brisanz. Mit dieser taktischen Zwitterhaltung läßt sich auch erklären, warum der Metropolit noch am Vorabend des Jahrestages der Poltaver Schlacht einerseits die bislang noch fehlende Kanonizität für ein ehrendes Gedenken des Hetmans unterstrich sowie allen Kirchendienern, die sich an einem solchen beteiligen würden, mit dem Kirchengenicht drohte, andererseits aber den Čerkassker Vikarbischof Nazarij (Blinov) bat, den Gedenkgottesdienst am 10. Juli durchzuführen.⁴⁰

In jedem Fall nahm das taktisch geschickte Verhalten von Metropolit Antonij der ukrainischen Kirchenbewegung Wind aus den Segeln und mithin die Möglichkeit, die Feierlichkeiten zu Ehren Mazepas auf weltlicher wie kirchlicher Ebene zu einer großen anti-russischen Demonstration zu inszenieren. Gleichwohl ließen ukrainische Geistliche vor und nach dem Gottesdienst in ihren flammenden Reden vor den Menschenmassen keinen Zweifel, welche Aussage ihrerseits mit der Ehrung Mazepas verbunden wurde:

„Moskau verhängte das Anathema über Hetman Ivan Mazepa als Verräter. Aber wer von ihnen war nun ein Verräter? Derjenige, welcher sein Volk vor dem Feind schützte, oder derjenige, welcher dazu überging, dieses Volk zu vernichten? Nein, Brüder, Ivan Mazepa war kein Verräter des ukrainischen Volkes, sondern ein Verräter war derjenige, welcher unser Volk unterjochte! Über Peter wurde kein Anathema verhängt, weil die Macht auf seiner Seite war, als Sieger! Das Glück der Ukraine und ihre Unabhängigkeit ist noch nicht gesichert und wir, Brüder, müssen noch viel dafür kämpfen! Laßt uns treue Söhne unserer Mutter Ukraine sein! Laßt uns solange kämpfen, wie die Träume unseres großen Ivan noch nicht erfüllt sind!“⁴¹

Das Stigma des Verrats, das Mazepa während des ausgehenden Zarenreiches anhaftete, wirkte so nachhaltig, daß es auch noch 1918 Ausgangspunkt der Auseinandersetzung blieb. Doch die Umkehrung des Verratsvorwurfs machte deutlich, welches nationale Selbstbewußtsein ukrainisch-nationale Kirchenkreise nach den Umwälzun-

Blažennejšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago. Jubilejnoe Izdanie ko dnu 50-letija svjaščennoslužženija [Sammelband ausgewählter Aufsätze des Allerseligsten Antonij, des Metropoliten von Kiev und Galizien. Jubiläumsausgabe zum 50. Jahrestag seiner gottesdienstlichen Tätigkeit]. Belgrad 1935, hier bes. den Vorspann S. XXXI f.

40 STARODUB (Ne)znjata anafema, 21. – Auf einer Versammlung der Bischöfe am Vorabend des Gedenkgottesdienstes herrschte große Unzufriedenheit, daß der Metropolit ausgerechnet am Tag der Poltaver Schlacht eine Ehrung Mazepas zulassen wolle; demnächst sei wohl zu befürchten, so hieß es, daß die Abnahme des Denkmals für Bohdan Chmel' nyc'kyj gefordert werde. Metropolit Antonij besänftigte die Anwesenden mit dem Hinweis, daß nicht er, sondern nur ein Vikarbischof den Gottesdienst halten werde.

41 Priester KRAMARENKO Molytovne Všanuvannja Het'mana Ivana Mazepy [Die Gebetshehrung für Hetman Ivan Mazepa]. In: Visnyk polityky, literatury j žyttja. Wien 1918, Nr. 29-30. Hier zitiert nach: MARTYROLOHIJA Bd. I., 47-48.

gen von März/April 1918 entwickelt hatten. Jetzt, im Sommer 1918, gab es für einen Teil der Geistlichkeit und Laien in den ukrainischen Eparchien keinen Zweifel mehr an ihrem Ziel: Sie strebten kompromißlos die volle staatliche und kirchliche Unabhängigkeit an. Damit war die Spaltung der Kirchenbewegung in solche, welche diesen Weg nicht um jeden Preis anstrebten und die alten Verbindungen zum Rußländischen Reich und zur Russisch-Orthodoxen Kirche nicht mit einem Male über Bord werfen wollten (Ukrainer mit multipler Identität), und den radikal gesinnten Nationalen (Ukrainer mit einer ausschließlichen Identität) vorprogrammiert. Das ehrende Gedenken Mazepas und der noch in der Sophienkathedrale erfolgte Beschluß, die Überreste von Mazepas Leichnam aus Konstantinopel überführen und ihnen in der Kiever Kathedrale neben dem Sarg von Jaroslav dem Weisen die letzte Ruhestätte zukommen zu lassen, konnte insofern nur den Bedürfnissen der einen Seite entsprechen. Gerade der so eindeutige Symbolgehalt des nationalen Helden machte eine Ehrung des Hetmans für die gemäßigt-ukrainophilen geistlichen Kreise problematisch. Es mag auch an dieser Schwierigkeit gelegen haben, daß aus der Ehrung des für den kirchlichen Rahmen neu entdeckten Nationalhelden zumindest in geistlichen Kreisen der folgenden Jahre keine Tradition erwuchs.

Dennoch blieb die kirchliche Kiever Gedenkfeier zu Ehren Mazepas von 1918 nicht ohne Wirkung. Vielmehr bildete sie den Anknüpfungspunkt für Mazepa-Ehrungen außerhalb der Ukraine. Eine öffentliche Ehrung des „Helden“ innerhalb der Sowjetunion wurde durch die kommunistische Übernahme der vorherigen russisch-imperialen Rezeption von Mazepa als „Verräter“ unmöglich gemacht.⁴² Anders sah dies in Polen aus. Hier gedachte im Oktober 1932 die von Ukrainern geführte Orthodoxe Kirche des 300. (mutmaßlichen) Geburtstages des Hetmans.⁴³ Aber auch in der transatlantischen Diaspora lebte der noch junge Mazepa-Kult fort. Ėvhenyj Bačyns'kyj, Bischof der Ukrainisch Orthodoxen Autokephalen Kirche in der Diaspora, nutzte den 250. Jahrestag der Schlacht von Poltava (1959) dazu, um an die Ereignisse von 1918 zu erinnern und damit die eigenen Feiern zu Ehren Mazepas in einen traditionsreichen und ehrwürdigen Rahmen zu stellen.⁴⁴

d) Im Zwiespalt: Die Kiever Geistliche Akademie

Der Einschnitt von 1917 und die folgenden Ereignisse hinterließen ihre Spuren nicht nur in Diskursen der niederen Geistlichkeit und in nationalen Gedenkkulten. Sie erfaßten auch alteingesessene Institutionen wie die Kiever Geistliche Akademie. Mit besonderer Spannung verfolgten die kirchlichen Kreise, welche Haltung ihre höchste geistliche Ausbildungsstätte und zugleich das traditionsreichste und für die Kirche

42 Zur Rezeption Mazepas in der russischen und sowjetischen Geschichtsschreibung siehe B. KRUPNICKY Mazepa and Soviet Historiography. In: Ukrainian Review 1956, 49-53.

43 STARODUB (Ne)znojata anafema, 22/23.

44 ĖVHEN BAČYNS'KYJ Rosijs'ka protykanonična anatema na het'mana Ukraïny Ivana Mazepu. In: Cerkva j žyttja Nr. 4 (1957), 5. Hier zitiert nach STARODUB (Ne)znojata anafema, 23.

wichtigste wissenschaftliche Zentrum der Ukraine in der nationalen Frage einnehmen würde. Hier befanden sich die Koryphäen der Theologie und Kirchengeschichte, hier lehrte und studierte die Elite der Geistlichkeit. Es erstaunte daher nicht, daß diese Institution und ihre Mitglieder aktiven Anteil an der Ausgestaltung des kirchlich-gesellschaftlichen Lebens in den Jahren der zweifachen Revolution und des mehrfachen Machtwechsels nahmen.⁴⁵

Bereits für die vorrevolutionäre Zeit konnte gezeigt werden, daß die Akademie keineswegs (wie zuweilen in der Literatur behauptet) einen monolithischen russophilen oder russischen „Block“ inmitten der von Ukrainophilen unterwanderten Geistlichen Seminar- und Universitätslandschaft darstellte. Gleichwohl überwog besonders in der akademischen Zunft, von der sich große Teile intensiv mit der ukrainischen (Kirchen-) Geschichte beschäftigten, die Nachdenklichkeit in der Frage, wie zukunftsfähig ein ukrainischer Staat und eine eigenständige ukrainische Kirche überhaupt sein konnten. Gerade wegen des hohen intellektuellen Niveaus der Akademie, ihrer nationalen und internationalen Bedeutung sowie der Notwendigkeit, nach außen hin eine gemeinsame Position zu vertreten, eignet sich die Institution für eine nähere Betrachtung. An ihrem Fall soll im folgenden das Ringen der verschiedenen nationalen Einstellungen kirchlicher Kreise zumindest für die Zeit von März 1917 bis Juni 1918 mikrohistorisch nachvollzogen werden. Innerhalb der Akademie spiegelten sich sowohl die gegensätzlichen nationalen Strömungen, die in der ganzen Ukraine von Relevanz waren, als auch die Positionsschwankungen beider Flügel, welche durch die zahlreichen und tiefgreifenden politischen Veränderungen hervorgerufen wurden.

Es ist die These dieses Unterkapitels, daß von den russischen und russophilen Diskursen, die von Rußland als einer Schutzmacht sowie vom Feindmythos handelten, solange eine große Wirkung ausging und die Einstellungen der Mehrheit des akademischen Korpus bestimmte, wie zum einen Rußland selbst diese Schutzmachtrolle einzunehmen bereit und zum anderen die Aussicht auf eine staatliche Stabilität der Ukraine nicht gegeben war. Beide Bedingungen galten bis zum Herbst 1917. Nach dem Oktoberputsch der Bolschewiki hingegen änderte sich das Bild dramatisch: Das bolschewistische Rußland verstand sich nicht länger als Schutzmacht der Orthodoxie. Hinzu kam, daß ein halbes Jahr später die von den Deutschen eingesetzte Hetman-Regierung die Hoffnung auf die Stabilität eines ukrainischen Staates nährte. Diese beiden Faktoren bewirkten eine Kehrtwende der nationalen Orientierung der Mehrheit der Akademie-Mitglieder.

Der Drang nach Veränderungen innerhalb der Akademie war von Anfang an zu spüren. Bereits wenige Tage nach der Abdankung des Zaren beschloß der Rat als das

45 Die Geschichte der Kiever Geistlichen Akademie im 20. Jahrhundert allgemein und in den Jahren 1918-1920 im besonderen sind Desiderate der Forschung. Die bislang einzigen, archivgestützten und kurzen Ausführungen zur Akademie in dieser Zeit finden sich bei UL'JANOV'S' KYJ Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. I, 135-137; DERS. Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. II, 186-191; ANDRU-SYŠYN Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. III, 96-97. – Auch im Rahmen dieser Arbeit können die Kenntnisse über die Rolle der Akademie nur bruchstückhaft erweitert werden.

führende Gremium der Akademie unter Leitung des gebürtigen Ukrainers, Bischofs und Rektors Vasilij, die Zusammensetzung des Lehrkörpers und der Professorenschaft umzustrukturieren. Am 8. März wurde die Entscheidung getroffen, auch Dozenten und außerordentliche Professoren im Rat stimmfähig zu machen. Darüber hinaus wurden einige Ehemalige, die 1908 aus politischen Gründen und auf Druck des damaligen wolhynischen Erzbischofs Antonij (Chrapovickij) die Akademie verlassen und ihren Professorentitel abgeben mußten, als Professoren der Akademie rehabilitiert und in den Akademierat mit aufgenommen.⁴⁶

Auch Anliegen, welche die ukrainische Frage betrafen, fanden unter den Professoren früh Gehör. Nachdem Mitte Mai 1917 von der Ukrainischen Zentralrada ein Aufruf an die Akademieleitung ergangen war, bei der Sammlung von Geldern für einen „Ukrainischen Nationalen Fonds“ behilflich zu sein und eine entsprechende Unterschriftenliste herumzureichen, beschloß der Akademierat wenige Tage später einstimmig, der Bitte zu entsprechen und das Anliegen gutzuheißen. Eine Reihe von Mitgliedern des akademischen Korpus schloß sich der Spendenaktion an. Allerdings erfolgte die Spendenaktion zu einem Zeitpunkt, als der Zentralrat noch nicht den Beschluß über die territoriale Autonomie der Ukraine gefällt hatte. Der Ukrainische Nationale Fonds konnte daher zumindest auf den ersten Blick noch als eine ausschließlich kulturell ausgerichtete Einrichtung aufgefaßt werden. Tatsächlich verteidigte sich der Akademierat gegen spätere Angriffe des russophilen Professors Titov mit dem Hinweis, an den Geldspenden hätten nur Personen teilgenommen, „die mit der kulturellen Autonomie Kleinrußlands sympathisierten“. Auch jene Personen, die die Geldspenden für den Fonds und seine Publikmachung guthießen, hätten keinesfalls „den Gedanken an eine gewaltsame Abtrennung des Landes im politischen und kulturellen Sinne von dem einen [und unteilbaren] Rußland (*ot edinoj Rossii*) im Kopf gehabt“.⁴⁷

Wie zweifelhaft es ist, eine Grenzlinie zwischen kulturellen und politischen Anliegen zu ziehen, wurde bereits im vierten Kapitel mehrfach thematisiert. Freilich galt für die vorrevolutionäre Zeit, daß die Untersagung politischer Ausdrucksformen des ukrainischen Identitätsentwurfes sowie die dezidierten Verbote zum ukrainischen Sprach- und Kulturleben jegliche kulturellen ukrainischen Anliegen mit einer politischen Kodierung versahen. Dieser Aspekt entfiel für die Zeit nach der Februarrevolution von 1917. Dennoch bewegten sich auch in dieser Periode ukrainisch-kulturelle Anliegen und Ausdrucksformen in einem politisch brisanten Kontext: Die Stärkung der kulturellen ukrainischen Identität bedeutete vor dem Hintergrund des nach wie vor umstrittenen Charakters der ukrainischen Ethnie immer zugleich auch, daß die Grundlage für die Forderung nach einer politischen Autonomie oder gar nach mehr gestärkt wurde.

46 Zu ihnen gehörte der Professor für ukrainische Geschichte, V. Ekzempljars'kyj. UL'JANOVS'KYJ Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. I, 129.

47 CDIAU f. 711, op. 3, 1917, spr. 3872, ark. 4-5.

Eine größere Schwierigkeit als die Anfrage des Ukrainischen Zentralrats bereiteten bereits die drastischen Forderungen der Akademie-Studenten von Mitte Mai 1917. Mehrheitlich verlangten die Studenten eine schrittweise Ukrainisierung der Akademie, indem ukrainekundliche Fächer zur Sprache, Literatur sowie zur weltlichen und kirchlichen Geschichte einzuführen und diese Fächer in der ukrainischen Sprache zu lehren seien.⁴⁸ In einer Zeit, in der die Frage anstand, ob das Rußländische Reich seine bisherigen Grenzen bewahren kann, wurde damit ein kritischer Punkt erreicht. Die Unterstützung von freiwillig geleisteten einmaligen Geldspenden für einen nationalen Fonds hatte nicht dieselbe Dimension wie Forderungen, die langfristig die Lehrinhalte der geistlichen Elite veränderten. Der akademische Korpus lavierte, die unterschiedlichen nationalen Orientierungen der Professoren prallten aufeinander. Schließlich rang man sich zu einem Kompromiß durch: Einerseits wurde das Thema der Ukrainisierung der Akademie auf den Zeitpunkt vertagt, an dem die noch einzuberufende Verfassungsgebende Versammlung Rußlands über die politische Stellung der Ukraine entscheiden sollte. Andererseits erklärte der Rat es als wünschenswert, nicht-verpflichtende ukrainekundliche Kurse zu organisieren, und reichte dafür die Bitte beim Synod ein, hierfür mehrere Lehrstühle der Ukrainekunde (*kafedra ukrainoven-denija*) einzurichten.⁴⁹

Der damit gefundene Hausfrieden währte jedoch nicht lange. Die Entscheidung des Ukrainischen Zentralrats, in seinem *Ersten Universal* vom 10. Juni 1917 die Autonomie der Ukraine zu erklären, die aus dieser Entwicklung folgende Regierungskrise in Petrograd und die anschließend am 2. Juli gewährten Zugeständnisse der neu gebildeten russischen Provisorischen Regierung an den Ukrainischen Zentralrat führten innerhalb des Lehrkorpus zu erheblicher Unruhe. Nach der akademischen Sommerpause am 18. August beschloß der Rat der Akademie, eine besondere Kommission für die Vorlage eines für die Öffentlichkeit bestimmten Textentwurfes zu bilden. Darin wollte die Akademie Stellung zur „gegenwärtigen Ukrainisierung des südlichen Rußlands“ beziehen. Mit dieser Auftragsformulierung sowie mit der Kommissionsbesetzung zeigte sich bereits, daß die Russophilen im Rat vorerst die Mehrheit hatten. Neben Professor N. Muchin wurden N. Makkavejskij und Erzpriester Titov mit der Arbeit beauftragt; letztere waren als Anhänger eines all-russischen Identitätsentwurfes bekannt.

Sechs Tage später trug die Kommission ihren Entwurf der allgemeinen Dozentenversammlung vor, die anschließend in eine Akademieratssitzung umgewandelt wurde. Nach Aussage von Professor Titov, der federführend an der Entstehung des Textes beteiligt war, wurde auf dieser Sitzung deutlich, daß der akademische Korpus unmöglich mit einer Stimme sprechen konnte. Während der Textentwurf einen deutlichen Protest gegen die Ukrainisierung der „Orthodoxen Kirchen im südlichen Rußland“

48 UL'JANOVS'KYJ *Cerkva v Ukraïns'kyj Deržavi*, Bd. I, 134.

49 Ebd. – Die Bitte der Akademie zur Einführung des Lehrstuhls wird erwähnt in CDIAU f. 711, op. 3, 1917, spr. 3872, ark. 10.

zum Ausdruck brachte, gab es nach Titovs (und auch Makkavejskij)s Einschätzung einige Mitglieder des akademischen Korpus, „die völlig bewußte, ideelle und überzeugte Anhänger der ukrainischen Bewegung seien“ und daher dem vorgelegten Text mit Kritik und Änderungsvorschlägen begegneten.⁵⁰

Diese Einwände betrafen Titov zufolge fünf Aspekte. Zum einen sollte die Kritik an dem *Ersten Universal* vom 10. Juni 1917, mit dem der Ukrainische Zentralrat die Autonomie der Ukraine erklärt hatte, deutlich geschwächt werden. Zum zweiten wurde die Forderung erhoben, im Text ausführlicher auf die *Rechte* der zukünftigen autonomen Ukraine und einer in ihr bestehenden ukrainischen Kirche einzugehen. Drittens kritisierte man die Abqualifizierung des griechisch-katholischen Metropoliten Andrej Šeptyc'kyj als „Feind der Orthodoxie“ mit dem Argument, eine solche Beurteilung hätte auch in der russisch-nationalistisch ausgerichteten Zeitung *Kievljannin* stehen können. Viertens wurde verlangt, auf die Passagen zu verzichten, in denen die Befürchtungen ausgebreitet wurden, welche Folgen die Ukrainisierung nach sich ziehen könne. Und fünftens schließlich hielten es Teile der Professorenschaft für unannehmbar, die Studenten der Akademie aufzufordern, sich dem Protest anzuschließen, nachdem diese bereits ihre Forderungen nach Ukrainisierung der Akademie geäußert hatten. Dies gelte umso mehr, als der Akademierat zumindest teilweise bereits auf die studentischen Bitten eingegangen sei.⁵¹

Die Einwände zeigten, wie fundamental die Opposition innerhalb des Rates war, sagten freilich noch nichts darüber aus, wie viele Professoren sich mit ihr identifizierten. Professor Titov jedenfalls wühlte die Kritik derart auf, daß er die Sitzung vorzeitig und in einem Zustand der höchsten Erregung verließ, zu Hause all seine Papiere für den Textentwurf verbrannte und anschließend dem Akademierat mitteilen ließ, aus der Kommission aus Krankheitsgründen auszuscheiden. Zudem plädierte er dafür, eine Kommission in anderer Zusammensetzung einzuberufen, damit es nicht länger zu der „unhaltbaren zweideutigen Position“ mancher Professoren käme, die einerseits Geld für den Ukrainischen Nationalen Fond spendeten, andererseits einen Protest gegen die „gewaltsame Ukrainisierung“ mittragen wollten.⁵²

Anders als man hätte denken können, stärkte der von Titov herbeigeführte Eklat vorerst die russophile Front der Professorenschaft. Selbst die Ukrainophilen wollten sich dem Vorwurf der „Zweideutigkeit“ ihrer Position nicht ausgesetzt sehen, und die persönliche Betroffenheit Titovs trug zum Wunsch aller Beteiligten bei, den Konflikt friedlich beizulegen. So wurde Titov sogar angetragen, seinen ursprünglichen Text nun doch unverändert zur Verabschiedung durch den Akademierat vorzulegen. Aber da er sich weigerte, den Text in seinem „aufgewühlten Zustand“ nochmals zu schreiben (der alte Text war ja verbrannt), erledigten diese Arbeit die beiden verbliebenen Kommissionsmitglieder, Muchin und Makkavejskij. Ihre Textfassung, die der Akademierat

50 CDIAU f. 711, op. 3, 1917, spr. 3872, ark. 3 und 10.

51 CDIAU f. 711, op. 3, 1917, spr. 3872, ark. 10.

52 CDIAU f. 711, op. 3, 1917, spr. 3872, ark. 3-4.

noch am 20. September 1917 billigte, wurde anschließend der Provisorischen Regierung in Rußland, dem Ukrainischen Zentralrat und Kiever Zeitungen übergeben. Auch wenn wenige Monate später einige Akademie-Mitglieder die einstimmige Annahme der Resolution durch den Rat bestritten, so handelt es sich doch um ein Dokument, hinter dem zumindest die überwiegende Mehrheit der geistlichen Bildungselite in der Ukraine kurz vor dem Oktoberputsch der Bolschewiki gestanden haben muß.⁵³

Die Bedeutung des Dokuments erschließt sich aber nicht nur aus seinen Unterzeichnern. Vielmehr stellt die Resolution mehr als ein halbes Jahr nach Zusammenbruch des Zarenregimes das russophile Denkmodell – wie es in dieser Arbeit für den Zeitraum seit 1860 herausgearbeitet wurde – in Reinform dar. Der sechs Seiten lange Text, in dem der Schwerpunkt auf Reflexionen über die Geschichte der ukrainischen Territorien und Eparchien und auf die daraus zu ziehenden Folgerungen gelegt wird, offenbart jenseits von offiziellen Verlautbarungen der Staats- und Kirchenleitung selbst Monate nach dem Zusammenbruch des *Ancien Régime*, wie tief die vorrevolutionären Diskurse von der geistlichen Elite verinnerlicht waren. Der Text endet mit einem dringenden Appell der Kiever Geistlichen Akademie an die Provisorische Regierung in Petrograd, die Lösung der ukrainischen Frage der noch ausstehenden Verfassungsgebenden Versammlung zu überlassen. Zudem macht die Akademie deutlich, daß die Provisorische Regierung ihrer Auffassung nach den neu gebildeten Ukrainischen Zentralrat nicht hätte billigen dürfen und daß dieser Akt ungesetzlich gewesen sei.⁵⁴

Im Kern aber geht es der professoralen Autorenschaft darum, die bedrohlichen Konsequenzen für das Kirchenleben in der Ukraine abzuwenden, die ihrer Meinung nach aus einer Abspaltung der Ukraine von Rußland folgen würden. Die Gedankenkette folgt exakt der Argumentation, wie sie im Rahmen des Diskurses über den Mythos von Rußland als Schutzmacht und den Feindmythos bereits ausgeführt wurde – nur erhielt sie hier ihre fundierteste Darlegung und schloß das besondere Rollenverständnis der Kiever Geistlichen Akademie ein. Demnach habe die Spaltung der Rus' infolge des Tatareneinfalls den Feinden der Orthodoxie im Westen Tür und Tor geöffnet. Um ein Haar wäre es Polen-Litauen gelungen, die Schwäche der Rus' zur Ausbreitung des „kriegerischen Lateinertums“ zu nutzen. Mit der Brester Union führten sie schließlich die „west-russische Kirche“ dem Untergang zu. Vor der Gefahr des gewaltsamen Endes der eigenen Existenz aber habe sich das Volk erhoben – Kaufleute, die niedere Geistlichkeit, Kosaken. In dieser Phase der Erhebung des Volksgeistes sei die Kiever Geistliche Akademie ins Leben gerufen worden, die fortan zum Schutz der Orthodoxie gegen die zum Verschlingen bereite Union und das Lateinertum aufgetreten sei und eine Reihe von Kämpfern hervorgebracht habe.

53 Erzpriester Nik. S. Grossu, Delegierter der Kiever Geistlichen Akademie auf dem Allukrainischen Kirchenkonzil im Januar 1918, erwähnte in seinem Schreiben an den Akademierat die offenbar bestehenden Uneinigkeiten in der Bewertung des Ratsbeschlusses vom September 1917. CDIAU f. 711, op. 3, spr. 3996, ark. 7-7ob.

54 RGIA f. 797, op. 86, d. 92, 1917, L. 1-3; CDIAU f. 711, op. 3, spr. 3872, ark. 19-21.

Nach der „Vereinigung“ von „Kleinrussland“ und Moskau 1654 sei der eine Teil endgültig gerettet worden, der andere Teil hingegen sei einsam und schutzlos bei den Polen verblieben, und habe alle Schrecklichkeiten des lateinisch-unierten Fanatismus über sich ergehen lassen müssen. Aus diesem historischen Rückblick folge, daß eine Abtrennung der Ukraine von Rußland – zuerst in politischer, dann in kirchlicher Hinsicht – die Kräfte der ukrainischen Kirche schwächen und den Druck des kriegerischen Katholizismus auf sie erleichtern werde.

Daher „gibt es keinen Grund zur Einführung der Autokephalie hier und heute. (...) Angesichts der großen beschriebenen Gefahr, die von einer politischen Abtrennung der Ukraine von Rußland für das Kirchenleben ausgeht, erhebt die Kiever Akademie ihre Stimme gegen den vom Zentralrat verfolgten Lösungsvorschlag der ukrainischen Frage und hofft darauf, daß sich der Stimme der Akademie noch zahlreiche Stimmen ihrer Zöglinge anschließen werden und überhaupt alle, denen die Interessen der russischen orthodoxen Kirche am Herzen liegen.“⁵⁵

Ähnlich wie bereits Patriarch Tichon argumentiert hatte, negierte auch die Kiever Geistliche Akademie mit ihrer Argumentation, daß es sich bei den Bedürfnissen nach Abspaltung der ukrainischen Kirche um ein nationales und mithin jurisdiktionelles Anliegen handelte. Vielmehr ging es in ihren Augen allein um ein religiöses Problem, nämlich um die Entscheidung, entweder die Orthodoxie in der Ukraine untergehen zu lassen oder aber sie vor ihren Feinden zu bewahren.

Die Verabschiedung dieser Resolution durch den Akademierat bedeutete damit einen klaren, wenngleich nur vorläufigen Sieg der russophilen Seite. Nur einer der fünf vorgebrachten Kritikpunkte von ukrainophilen Professoren war berücksichtigt worden: Die Studentenschaft blieb bei dieser Resolution außen vor. Die weiteren Ereignisse sollten jedoch zeigen, daß die hier zum Ausdruck gekommene Dominanz des russophilen Standpunktes vor allem auf dem Eindruck beruhte, von einem stabilen russisch-orthodoxen und einem in religiösen Fragen indifferenten und allgemein instabilen ukrainischen Herrschaftszentrum regiert zu werden.

Um so mehr wurden die Akademieprofessoren durch den Putsch der Bolschewiki im Oktober 1917 erschüttert. Die Machtergreifung von aggressiv atheistisch und international ausgerichteten Revolutionären führte binnen kurzem zu einer klaren Umorientierung der Akademie. Sie suchte nun von sich aus den Kontakt zur örtlichen ukrainischen Macht, auch in Fragen der finanziellen Unterstützung.⁵⁶ Noch im Januar 1918 beschloß der Akademierat, entsprechend den ursprünglichen Forderungen der Studenten vom Mai 1917 beim Heiligen Synod die Einrichtung von jetzt drei ukrainekundlichen Lehrstühlen mit *verpflichtendem* Kursprofil zu beantragen: zur Geschichte, Sprache und Literatur der Ukraine. Sogar die Einrichtung eines Lehrstuhls zum west-rus'ischen Recht wurde erwogen. Dieser Kehrtwende konnten freilich nicht

55 RGIA f. 797, op. 86, d. 92, 1917, L. 3; CDIAU f. 711, op. 3, spr. 3872, ark. 21.

56 UL'JANOV'S' KYJ Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. I, 135.

mehr alle Professoren folgen. Die Herren Titov, Makkavejskij und V. Rybys'kyj (Ribinskij) baten um ihre Entbindung von den Pflichten im Akademierat.⁵⁷

Den verbliebenen Russophilen in der Akademie ließ die weitere politische Entwicklung kaum mehr Spielraum für die Beibehaltung ihrer bisherigen Position. Sie alle sahen sich zunehmend zur Kooperation mit einer Regierung gezwungen, deren Existenz sie bislang abgelehnt hatten. Freilich wurde die Zusammenarbeit nicht unerheblich dadurch erleichtert, daß viele der Vertreter der neuen Hetman-Regierung selbst Absolventen oder gar Professoren der Kiever Geistlichen Akademie gewesen waren. Im Verlauf des Jahres 1918 wurde die Kooperation der Akademie mit dem Ministerium für Glaubensfragen der Hetman-Regierung gar enger als mit dem Heiligen Synod in St. Petersburg. Selbst der vor Ort ansässige Kiever Metropolit Antonij (Chrapovickij) mußte erleben, daß sein Einfluß auf die Akademie hinter dem des Ministers der Hetman-Regierung zurückblieb. Die in Strukturfragen schon immer reformorientierte Kiever Geistliche Akademie entdeckte mit der Zeit entscheidende Gemeinsamkeiten mit der ukrainischen Regierung: Gegen den Willen des Metropoliten Antonij und nur mit der Billigung durch V. Zin'kivs'kyj, Minister für Glaubensfragen der Hetman-Regierung, trat im August 1918 ein neues Statut der Akademie in Kraft. Spätestens mit diesem Statut, das die Gremienstrukturen und das Akademieleben stark enthierarchisierten, avancierte die Akademie zu einem Zentrum des Kampfes für die Demokratisierung des Kirchenlebens, besonders im Bildungssektor.⁵⁸ Ihr Erzfeind in diesen Fragen war wie schon zehn Jahre zuvor Antonij (Chrapovickij), der 1908 noch in der Lage gewesen war, mit seiner vom Heiligen Synod gestützten Revision der Kiever Geistlichen Akademie den damaligen demokratisierenden Kräften der Akademie das Rückgrat zu brechen. Nun hatte sich das Blatt gewendet, und selbst als Metropolit vermochte er zusammen mit dem ihn umgebenden konservativen Flügel der Geistlichkeit die Entwicklung nicht mehr aufzuhalten, die demokratische und nationale Elemente zunehmend fusionieren ließ.

e) Zusammenfassung

Die Februarrevolution führte mittelfristig zu einer Umkehrung des Kräfteverhältnisses zwischen dem russischen und russophilen Flügel und den ukrainischen und ukrainophilen geistlichen Kräften. Die Stützen des Zarenreiches, die bislang die russophile Seite gegenüber der ukrainophilen Seite gestärkt hatten, brachen nacheinander weg. Der zentrifugal wirkende Zeitgeist, der sich auf der politischen Ebene in einem Los-von-Petrograd artikulierte, fand im Ruf nach einem Los-von-Moskau sein kirchliches Spiegelbild. Die allmählich einsetzende Benachteiligung der Russen und Russophilen wuchs mit dem zunehmenden Bewußtsein der ukrainischen Regierung unter Hetman Pavlo Skoropads'kyj für die sakrale Dimension einer ukrainischen Nation. Sie gipfelte

57 Ebd. 133.

58 UL'JANOV'S'KYJ Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi, Bd. II, 189f.

im Januar 1919 in der einseitigen Ausrufung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche durch die ukrainische Direktoriatsregierung.

Die Ausführungen konnten einen Großteil der Sekundärliteratur widerlegen, welche bislang die ukrainische Kirchenbewegung von 1917 als ein neu entstandenes Phänomen betrachtete. Ein Teil der orthodoxen Kleriker und Gläubigen mag seine nationale ukrainische Identität in dieser Phase „entdeckt“ haben. Für die ukrainische Kirchenbewegung und ihre Anführer insgesamt läßt sich diese Aussage nicht halten. Vielmehr ergibt sich aus der Analyse ukrainischer und ukrainophiler Diskurse, daß die Bestandteile des in ihnen enthaltenen ukrainischen Identitätsentwurfes schon lange vor 1917 existierten. Die Konzeption, daß es sich beim ukrainischen Volk um ein gebildetes, demokratisches und eigenständiges Volk handele, wurde nicht neu kreiert, sondern lediglich radikalisiert. Nach wie vor elementar blieb der Rückblick auf die frühe Neuzeit als Referenz für aktuelle Forderungen. Vorherige Erinnerungsdiskurse erfuhren ihre Radikalisierung dahingehend, daß die Zeit vor 1917 nun trennscharf in ein ‚Goldenes Zeitalter‘ (die Zeit der „Selbständigkeit“ im 16. und 17. Jahrhundert) und in eine ‚Epoche des Märtyriums‘ (die Zeit unter russischer Herrschaft) eingeteilt wurde. Damit standen die ukrainischen und ukrainophilen Diskurse in einem umgekehrten Verhältnis zu den vorrevolutionären russophilen Diskursen, in welchen die erste geschichtliche Phase als ‚Hölle‘ (die Zeit im Polnisch-Litauischen Reich), die andere Phase als ‚Paradies‘ (die Zeit im Rußländischen Reich) galt.

Eine Ausnahme in der diskursiven Kontinuität ukrainischer und ukrainophiler geistlicher Kreise bildete die Rezeption des Kosakenhetmans Mazepa von 1918. Nach nahezu vollständiger Ignorierung dieses Erinnerungsortes in geistlichen Kreisen bis in das Frühjahr 1918 hinein entstand nach der politischen Umwälzung von März und April 1918 eine neue diskursive Ära und mit ihr das Bedürfnis nach neuen Symbolen. Allerdings ergab sich bei der Ehrung des Hetmans ein doppeltes Problem. Zum einen nahm der russische Nationalist und Metropolit Antonij (Chrapovickij) mit seiner eigenen, wenn auch etwas zwiespältigen Unterstützung der Mazepa-Ehrung der Feierlichkeit einen Teil von deren inszenierter anti-russischer Spitze. Zum anderen offenbarte die Mazepa-Ehrung die innere Spaltung der ukrainischen Kirchenbewegung: Nur ein Teil war bereit, den Symbolgehalt des Erinnerungsortes Mazepa ganz für sich anzunehmen und mithin rasch eine vollständige Loslösung von Rußland im politischen wie im kirchlichen Sinne anzustreben. Der andere Teil suchte verzweifelt nach einem friedlichen Mittelweg.

Auch die russischen und russophilen Diskurse nach 1917 zeigten eine hohe Übereinstimmung mit jenen der vorrevolutionären Zeit. Gerade in den Umbruchzeiten, in denen die zentrifugalen Kräfte gestärkt wurden, spielte der Mythos von Rußland als Schutzmacht sowie der Feindmythos eine tragende Rolle in der russischen Argumentation, die darauf zielte, die Bestrebungen der ukrainischen Kirchenbewegung nach Autonomie oder gar Autokephalie einzudämmen. Nur Bezeichnungen wie „Ukrainisches Volk“ oder „Ukrainer“, die jetzt selbstverständlich geworden waren,

verwiesen auf den „diskursiven Schock“, den die Revolution und ihre nachfolgenden Ereignisse für Russen und Russophile mit sich gebracht hatten.

Die einander entgegengesetzten Erinnerungsdiskurse beider nationaler Strömungen bildeten den entscheidenden Grund dafür, daß sich die Träger der Diskurse nicht verstehen konnten und von zwei grundverschiedenen Paradigmen auszugehen schienen.⁵⁹ Dies offenbarte sich insbesondere in den jeweiligen Auffassungen zu der Frage, in welchem Verhältnis der ukrainische Identitätsentwurf zur (Römisch- und Griechisch-) Katholischen Kirche stand: Während die eine Seite in der geistlichen ukrainischen Identitätsoption (mit der Ausformung einer ukrainisch-orthodoxen „Nationalkirche“) eine Schwächung der ukrainischen Orthodoxie und eine Annäherung an die katholische Welt sah, bildete sie für die andere Seite gerade die Gewähr zur Verteidigung der Orthodoxie.

Dieses bizarre russisch-ukrainische Verhältnis im geistlichen Milieu führte zu einem ungewöhnlichen Fall in der Geschichte der orthodoxen Welt. Das Zentrum (das Moskauer Patriarchat) verweigerte jede Anerkennung der Existenz einer endogenen nationalen politischen wie religiösen Bewegung in der Peripherie und vertrat infolgedessen die Auffassung, daß es ein Problem jurisdiktioneller Art gar nicht gebe. Vielmehr ging es seiner Auffassung zufolge allein um die Bewahrung der Orthodoxie in der Ukraine und dementsprechend um einen Kampf gegen deren Feinde.⁶⁰

Einen besonders anschaulichen Eindruck von dem fortwährenden Ringen der nationalen Flügel in geistlichen Kreisen nach 1917 vermittelt ein Blick hinter die Kulissen der Kiever Geistlichen Akademie. In dieser altherwürdigen Institution und höchsten geistlichen Ausbildungs- wie Forschungsstätte der ukrainischen Eparchien war die nationale Frage von Anfang an hoch umstritten. Die Verabschiedung der Resolution vom September 1917 mit dem Titel „Protest der Kiever Geistlichen Akademie gegen die gewaltsame Ukrainisierung Südrußlands“ markierte die anfängliche Dominanz des russischen und russophilen Flügels. Diese verlor sich bereits einen Monat später, als mit der Oktoberrevolution der rußländische Staat ein bolschewistisches Vorzeichen erhielt und damit nicht länger als Schutzmacht der Orthodoxie in Frage kam. Wenig später nährte zudem die von den Deutschen abhängige *Hetman*-Regierung die Hoff-

59 Der Begriff des „Paradigma“ nach Thomas Kuhn wird hier nicht in einem wissenschaftlich-methodologischen Sinne verstanden, sondern auf die Perzeption politisch-nationaler Gruppen übertragen, die ähnlich wie in der Wissenschaft miteinander im Kampf um den ‚besseren Weg‘ in Konkurrenz stehen. Die Parallele scheint insofern zulässig, als hier wie bei Kuhn davon ausgegangen wird, daß sich Menschen aufgrund bestimmter Prägungen, aufgrund bestimmter unhinterfragter Standpunkte wechselseitig nicht verstehen können. THOMAS S. KUHN Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Frankfurt 1967, hier z. B. 159.

60 Eine ähnliche und doch in einem Aspekt grundverschiedene Situation besteht im heutigen serbisch-makedonischen Kirchenkonflikt. Auch das serbisch-orthodoxe Patriarchat hat sich bis heute geweigert, den Makedonen ein jurisdiktionelles Zugeständnis für eine eigene Makedonische Orthodoxe Kirche zu machen. Allerdings wird den Makedonen nicht unterstellt, ohne die orthodoxe Schutzmacht Serbien von der Orthodoxie abzufallen; wohl aber werden sie verdächtigt, einem bulgarischen Irredentismus anzuhängen.

nung auf die Stabilität eines ukrainischen, orthodox ausgerichteten Staates. Schließlich trieb auch die Reformorientierung der Akademie die Professoren immer mehr in die Arme der ukrainischen Bewegung, welche die Demokratisierung aller kirchlichen Einrichtungen und Ausbildungsstätten zu ihren wichtigsten Forderungen zählte. In Abgrenzung zum strukturkonservativen russischen Episkopat fusionierten unter Einschluß der akademischen Elite mithin mehr und mehr die Anhänger einer demokratischen mit denen einer nationalen Entwicklung.

2. Die Kirchenspaltung und ihre Akteure

Während auf der diskursiven Ebene beider nationaler Flügel in großem Maße Kontinuitäten zur vorrevolutionären Zeit zu beobachten waren, betrat die ukrainische Kirchenbewegung mit ihren politischen Ausdrucksformen nach Februar 1917 weitgehend Neuland. Vor dem Ersten Weltkrieg betätigten sich Ukrainophile in der landeskundlichen Bewegung, propagierten die ukrainische Sprache, ehrten ukrainische Helden und bildeten gesellschaftspolitische Zirkel und parteipolitische Netzwerke. Nach der Revolution war das Verhalten dank der neuen Form von Öffentlichkeit von weit radikalerem Vorgehen geprägt. Jetzt ging es darum, Eparchie-Versammlungen so zu dirigieren, daß sie revolutionäre Beschlüsse faßten, polemische Schriften zur Diskreditierung des anderen nationalen Flügels anfertigten und mißliebigen russischen Hierarchen Ultimaten stellten, die ukrainischen Eparchien zu verlassen. Darüber hinaus wurden eigene Kirchenorgane gebildet, die sich zu einer Konkurrenz zu Einrichtungen der Russisch-Orthodoxen Kirche entwickelten. Immer wieder stand die Frage im Raum, ob sich die angestrebten Veränderungen Schritt für Schritt und in Kooperation mit der Russisch-Orthodoxen Kirche und ihren Hierarchen oder aber nur im Bruch mit ihnen und damit nur auf dem Weg der Kirchenrevolution realisieren ließen.

a) Kirchenreform oder Kirchenrevolution?

Ukrainophile vor der Spaltung

Grob betrachtet lassen sich drei Perioden erkennen:⁶¹ Nach den revolutionären Ereignissen kam es in den drei hier näher untersuchten Eparchien Poltava, Podolien und Kiev im Frühjahr 1917 zu einer Massenerhebung großer Teile der niederen Geistlichkeit, die ukrainisch-nationales Gedankengut verbunden mit radikaldemokratischen Forderungen unverblümt zum Ausdruck brachten. In dieser Phase schien mindestens in den genannten Eparchien das Ringen zwischen den zwei Identitätskonzeptionen

61 Die Einteilung lehnt sich zum Teil an die Periodisierung des Zeitgenossen und Professors Kudrjavcev an. P. KUDRJAVCEV *Cerkovnyj vopros na Ukraine (Doklad, čitannyj v otkrytom zasedanii Kievskago Religiozno-Filosofskago Obščestva 14-go oktjabrja 1918 g.)* [Die Kirchenfrage in der Ukraine (Vortrag, gehalten auf der offenen Sitzung der Kiever Religiös-Philosophischen Gesellschaft vom 14. Oktober 1918)]. In: *Slovo* Nr. 20 und Nr. 23 (1918).

entschieden zu sein. Im Spätsommer und Herbst 1917 jedoch wandten sich wiederum große Teile des weißen Klerus sowohl in der nationalen Frage als auch bezüglich der Kirchenorganisation von ihrem radikalen Kurs ab und suchten in Einklang mit Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche einen gemäßigten Weg. In diese zweite Phase fiel mit der Einberufung eines Allukrainischen Orthodoxen Kirchenkonzils durch die russisch-orthodoxe Kirchenführung im Januar 1918 der größte Triumph der ukrainischen Kirchenbewegung. Nur notgedrungen und gegen den Willen des Kiever Metropoliten Vladimir hatte die russisch-orthodoxe Kirchenführung in Petrograd diesen bislang bedeutendsten Schritt in der Frage der Anerkennung einer ukrainischen Kirche getan.

Der große Streitpunkt, der die Gemüter bis kurz vor dem ersten Zusammentreten des Konzils erhitzte, war die Frage nach der jurisdiktionellen Stellung der ukrainischen Kirche. Aus taktischen Gründen verzichteten zwar Anhänger einer ukrainischen Autokephalie vorerst darauf, ihr Ziel mit Vehemenz nach außen zu vertreten. Stattdessen versuchten sie, über Forderungen nach Demokratisierung und Egalisierung der Kirchenstrukturen die Masse des Kirchenvolkes auf ihre Seite zu ziehen. Doch als die jurisdiktionelle Frage sowohl im Januar auf dem Allukrainischen Konzil als auch im Sommer 1918 auf der Fortsetzung des Allrußländischen Orthodoxen Kirchenkonzils mit dem Zugeständnis einer – aus Sicht der ukrainischen Kirchenbewegung – nur äußerst dürftigen Autonomie beantwortet wurde, verhärteten sich die Fronten. Es wurde zunehmend zweifelhaft, ob die Ziele, welche die Bewegung zu erreichen suchte, noch *innerhalb* des bestehenden Rechtsrahmens zu erreichen waren.

Damit wurde die dritte Phase eingeleitet, in welcher der radikal-ukrainische Flügel der Geistlichkeit immer offensiver Vertreter und Strukturen der Russisch-Orthodoxen Kirche in den ukrainischen Eparchien bekämpfte. Als dritte Akteursgruppe gewann die ukrainische Regierung zunehmend an Kontur, die sich mit ihrem Ministerium für Glaubensfragen sowohl der Hetman-Regierung als auch des Direktoriums aktiv auf Seiten der ukrainischen Kirchenbewegung in die Streitigkeiten einschaltete. Mit ihrer einseitigen und vorerst von keiner kirchlichen Autorität bestätigten Ausrufung der Autokephalie einer Ukrainischen „Nationalkirche“ im Januar 1919 bahnte sich ein kompromißloser Ton an, der von dem radikal-ukrainischen Flügel aufgenommen, verschärft und bis zur Kirchenspaltung von 1920 und unkanonischen Bischofsweihe von 1921 radikalisiert wurde.

Wenn zuvor im Rahmen der Diskursanalyse auf die perzeptionsbedingten fundamentalen Schwierigkeiten einer Verständigung zwischen dem russischen und ukrainischen geistlichen Flügel hingewiesen worden war, so können diese Probleme auf das Verhältnis zwischen dem gemäßigt- und radikal-ukrainischen Flügel nicht ausgedehnt werden. Viele der Anliegen und der ihnen zugrunde liegenden Weltanschauungen waren hier die gleichen. Aber die Methoden unterschieden sich fundamental. Während der radikale Flügel keinen Weg und kein Risiko scheute, um sein Ziel einer radikal egalitären Kirchenführung und einer schnellstmöglichen Autokephalie zu erreichen, suchte der gemäßigte Flügel immer noch die russisch-orthodoxe Kirchenführung zu

maximalen Zugeständnissen zu bewegen. Es ist die These dieses Kapitels, daß die kompromißlose und starre Haltung sowohl des radikal-ukrainischen Flügels als auch des Moskauer Patriarchats dem gemäßigten Flügel ab 1919 keine Chancen mehr ließ, einen dritten und kanonischen Weg zu finden.

Das entscheidende Problem, das sich Gemäßigten wie Radikalen in der ukrainischen Kirchenbewegung in den Weg stellte, war die Bischofsfrage. Unter den 25 Bischöfen in den neun ukrainischen Eparchien (1 Metropolit, 3 Erzbischöfe, 5 Bischöfe, 16 Vikarbischofe) gab es nicht einen einzigen, der sich die Ziele der Bewegung ganz zu eigen gemacht und sich bedingungslos in ihren Dienst gestellt hätte. Zu einer vorübergehenden Beteiligung an der Bewegung ließ sich Bischof Oleksij (Dorodnicyn) im Herbst und Winter 1917/1918 sowie Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) in den Jahren 1919/1920 bewegen. Die Bischöfe Antonin (Hranovs'kyj) und Ahapit (Vyšnevs'kyj) zeigten nicht viel mehr als eine Grundsympathie für die ukrainische Bewegung. Die übrigen Hierarchen waren entweder entschiedene Gegner jeglicher Ukrainophilie oder der ukrainischen Frage gegenüber indifferent eingestellt.

In dieser entscheidenden Phase nach der doppelten Revolution von 1917 zeigten sich die Früchte der jahrzehntelangen russifizierenden Personalpolitik der Russisch-Orthodoxen Kirche in der Dnjepr-Ukraine. Besonders auf der Episkopatsebene hatte der Heilige Synod seit eh und je eine Besetzung der Bistümer mit gebürtigen Ukrainern entweder von vorn herein vermieden oder aber nach Bekundung von Ukrainophilie durch Zwangsversetzung in russische Eparchien unterbunden. Auf diese Weise kam es zu der vor 1917 noch wenig vorstellbaren Situation, daß es zwar zahlreiche Vertreter der niederen Geistlichkeit sowie der Laien gab, die dezidiert und in aller Öffentlichkeit einem ukrainischen Identitätsentwurf anhängen oder zumindest mit ihm sympathisierten. Zudem schien eine ukrainische Staatlichkeit in greifbare Nähe gerückt zu sein. Die Kirchenbewegung aber war zur Machtlosigkeit verdammt, weil ihr die Bischöfe fehlten. Nur ein Bischof konnte einer etwaigen, sich absplattenden Kirche vorstehen, nur ein Bischof besaß im Sinne der apostolischen Sukzession die Möglichkeit, Priester zu weihen sowie Priester in den Bischofsstand zu erheben.

Die entscheidende Frage, auf die sich besonders seit 1919 alle Bemühungen der ukrainischen Kirchenbewegung konzentrierten, bestand daher darin, ob es gelingen würde, entweder einen der Ukrainophilie zumindest zuneigenden Bischof oder aber ein Oberhaupt einer orthodoxen Kirche im Ausland (vor allem Georgiens oder von Konstantinopel) so weit für die eigene Sache zu gewinnen, daß er der ukrainischen Kirche Bischöfe weihen würde. Da sich freilich auch die russisch-orthodoxe Kirchenleitung der Dimension der Bischofsfrage bewußt war, entstand ein schonungsloses Ringen um die Seelen der in Frage kommenden Hierarchen. Am Beispiel des bereits in anderen Kapiteln der Arbeit erwähnten Erzbischofs Parfenij (Levyč'kyj) soll im folgenden die oben formulierte These veranschaulicht werden, daß es die Kompromißlosigkeit beider Fronten war, die einen durchaus denkbaren Mittelweg zwischen den beiden nationalen Extremen nicht zuließ.

Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) zwischen allen Stühlen

Der gebürtige Ukrainer und Erzbischof Parfenij hatte in den 18 Jahren seiner bischöflichen Tätigkeit nur vier Jahre in einer ukrainischen Eparchie verbringen dürfen. Diese Jahre, die in die Zeit der Revolution von 1905 fielen, nutzte er in Podolien zur weitestgehenden Ukrainisierung des Kirchenlebens sowie der geistlichen Ausbildungsstätten. Mit der wieder eintretenden Reaktion wurde er 1908 gegen sein inständiges Bitten in die russische Eparchie Tula strafversetzt. Von dort kehrte er erst 1917 in sein Heimatdorf Pljašivec (Plišyvec) im Poltaver Land zurück, wo er sich mit knapp 60 Jahren aus gesundheitlichen Gründen in den Ruhestand versetzen ließ. Nach der Flucht des Poltaver Bischofs Feofan (Bistrov) im Zuge des Bürgerkriegs nahm ihn die Kirche jedoch erneut in ihre Dienste und machte ihn im April 1920 zum Erzbischof von Poltava. In dieser Zeit erlaubte er nicht nur nationalgesinnten Ukrainern, in der Eparchialverwaltung Fuß zu fassen, darunter Feofyl Buldovs'kyj, der später auf kanonische Weise eine zweite Autokephale Ukrainische Orthodoxe (Synodal-) Kirche gründen sollte. Darüber hinaus begann Erzbischof Parfenij auch selbst, die Liturgie in Gottesdiensten auf Ukrainisch zu feiern.⁶²

Diese Umstände trugen dazu bei, daß die radikal-ukrainisch Gesinnten der Kirchenbewegung hofften, in ihm einen möglichen Bündnispartner zur Ausrufung einer Autokephalen Ukrainischen Kirche zu finden. Eine Delegation der Allukrainischen Kirchenbruderschaft, die von der Kirchenbewegung beauftragt worden war, nach Georgien zu reisen und beim dortigen Patriarchen das Ausmaß an Unterstützung für die ukrainische Angelegenheit auszuloten, machte auf ihrem Weg von Kiev nach Osten in Poltava bei Erzbischof Parfenij Halt. In intensiven Unterredungen gelang es ihr tatsächlich, den Poltaver Bischof für eine direkte Zusammenarbeit mit der ukrainischen Kirchenbewegung zu gewinnen. Das Problem lag freilich im Detail. Welches Ausmaß sollte diese Zusammenarbeit annehmen?

In einer Resolution vom 8. August 1920 erklärte der Allukrainische Orthodoxe Kirchenrat, daß sich Bischof Parfenij „um des kirchlichen Friedens willen und zur Wahrung der vollständigen christlichen Herde“ bereit erklärt habe, „die ukrainischen orthodoxen Eparchien unter seine Aufsicht zu nehmen (*vzjaty pid svij dohljad*), welche zum Bestand des in Kiev gegründeten Allukrainischen Verbandes der Orthodoxen Gemeinden gehören oder ihm in Zukunft angehören werden“.⁶³

62 In seinem Brief an Patriarch Tichon vom 31.12.1920 stellte Erzbischof Parfenij die bereits vorgefundene und von ihm geförderte Ukrainisierung der Poltaver Eparchie als eine Entwicklung dar, die in keiner Weise der „Russischen Kirche“ abträglich sei. Vielmehr handele es sich um eine Bewegung der „besten und intelligentesten Leute“, welche in das Gemeindeleben frischen und wohltuenden Wind brächten. CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 3, spr. 40, ark. 28-29. – Zum starken Zentrum „ukrainischer Orthodoxie“ in Poltava siehe auch BOHDAN R. BOCIURKIW *Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church, and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 (1979-80), Teil I, 92-111, hier 102.

63 CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, 1920, spr. 15, ark. 4.

Der radikal-ukrainische Flügel legte diese Art der Unterstützung so aus, daß man behauptete, als „ukrainische Kirche“ nun einen „eigenen ukrainischen Bischof“ zu haben. Statt Patriarch Tichon erwähnte sie im Fürbittengebet fortan Parfenijs Namen. Bischof Parfenij besaß jedoch ein in entscheidenden Nuancen anderes Verständnis seiner Unterstützungszusage. In einem Brief an den Kiever Vikarbischof Nazarij wenige Tage nach der Resolution des Kirchenrates legte er *seine* Auffassung der Dinge dar:

„Ihre Kiever Ukrainer baten mich massiv, ‚an der Spitze‘ (*na čoli*) der ukrainischen Kirche zu stehen. Natürlich konnte ich mich damit nicht einverstanden erklären. Aber zu ihrer Beruhigung und in der Hoffnung auf die Wiederherstellung eines Kirchenfriedens erklärte ich mich bereit, sie unter meine ‚Aufsicht‘ zu nehmen (Fürsorge, Kontrolle, aber keine Führung).⁶⁴

Eure Eminenz Vladyko! Erweisen Sie ihnen Güte, väterliche Zuneigung und Aufmerksamkeit. Es ist kein großes Unglück, wenn sie auf Ukrainisch beten werden. Aber es wird ein nicht zu korrigierendes Unglück, wenn sie aus der Kirche ausscheiden. Die Ukrainische Bewegung ist eine Naturgewalt (*stichijnja cila*). Je mehr man sie umzäunt, desto stärker wird sie sich einen Weg nach vorne bahnen.“⁶⁵

Erzbischof Parfenij hatte die Zeichen der Zeit erkannt und unternahm als nahezu einziger einen letzten Versuch der Aussöhnung. Ihm war angesichts der verfahrenen Situation klar, daß sich beide Seiten bewegen mußten, um ein Schisma noch zu verhindern. Die Russisch-Orthodoxe Kirche sollte inhaltliche Zugeständnisse machen, dann, so hoffte Parfenij, ließe sich auch der radikal-ukrainische Flügel innerhalb der Kirche halten.

Ein ähnlich lautendes Schreiben, welches Parfenij zur Erklärung seines Verhaltens am 10. August 1920 an den Patriarchen verschickte, erreichte niemals seinen Adressaten.⁶⁶ Auf diese Weise erfuhr der Moskauer Patriarch erst durch Bischof Nazarij von der Unterstützung der radikal-ukrainischen Kirchenbewegung durch Erzbischof Parfenij. Doppelt erzürnt schrieb Patriarch Tichon am 21. September 1920 an den Poltaver Erzbischof:

„‚Aufsicht‘ (*dohljad*) versteht Eure Eminenz als Fürsorge, Kontrolle, aber nicht als Führung. So aber verstehen es die Kiever Ukrainer (...). Und sogar wenn diese Ihr Verständnis mittragen würden, so geben die Kirchenregeln keinerlei Grundlage dafür, das geistliche Leben einer fremden Eparchie, in welcher es bereits einen Bischof gibt,

64 Im Original lautet diese entscheidende Passage: „...*ja soglasilsja prinjat' ich pod svoj ,dohljad' (po-pečitel'stvo, nabljudenie, no ne upravlenie).*“

65 CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, spr. 31, ark. 3, 3 zv. – Die Anrede *Vladyko* ist ein Ehrentitel für hoch gestellte Hierarchen der orthodoxen Kirche.

66 Die Frage, warum der Brief Patriarch Tichon nicht erreichte, ist unklar. Parfenij selbst schrieb in einem zweiten Brief vom 31.12.1920, daß er den Brief drei Monate später mit dem Vermerk zurückerhielt, der Adressat sei nicht zu ermitteln gewesen. (Tatsächlich befand sich der Patriarch zu dieser Zeit noch in Haft.) Bischof Antonin (Hranovs'kyj) hält Erzbischof Parfenij hingegen vor, den Brief bewußt nicht abgesandt zu haben, weil er gewußt habe, daß sein Inhalt einer „kirchlichen Revolution“ gleich gekommen wäre. CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, spr. 6, ark. 1-2.

zu beobachten oder für dasselbe Sorge zu tragen, auch wenn dies zur Wiederherstellung des Kirchenfriedens unternommen werden soll; eine solche Einmischung in ein fremdes Gebiet wird in Wirklichkeit nur zu einer größeren Spaltung und Störung des Friedens führen. Angesichts dieser Lage möchte ich Eure Eminenz bitten, sich entschieden von Ukrainern fremder Eparchien abzugrenzen und diese der Fürsorge und Kontrolle ihrer jeweiligen Bischöfe zu überlassen.“⁶⁷

Obwohl selbst politisch stark geschwächt – die bolschewistische Regierung hatte das Oberhaupt der Russisch-Orthodoxen Kirche unter Hausarrest stellen lassen – machte Patriarch Tichon die ukrainische Frage zur Chefsache und warf seine ganze Autorität in die Waagschale. Am Fortgang der Entwicklung in der Ukraine hing immens viel. Um keinen Preis wollte er zulassen, daß sich Hierarchen Befugnisse aneigneten, die über ihre eigenen Eparchien hinausreichten. Die strikt hierarchische Struktur der Kirche mußte aus seiner Sicht unangetastet, der russisch-orthodoxe Patriarch Herr der Entwicklung in der Ukraine bleiben. Der Versuch eines Hierarchen, auch nur die „Aufsicht“ über alle orthodoxen Ukrainer zu übernehmen, bedeutete aus seiner Sicht zudem nicht nur eine Verletzung der hierarchischen Struktur und des kanonischen Rechts. Ein solches Vorgehen schuf in den Augen des Patriarchen die Plattform für kirchlichen Separatismus und hatte daher schon im Ansatz erstickt zu werden.

Erzbischof Parfenij war verzweifelt. In seinem Schreiben vom 31. Dezember 1920, mit dem er auf den Brief des Patriarchen antwortete, den er erst am 20. November erhalten hatte, deutete er zwar grundsätzlich seine Bereitschaft an, sich notfalls dem Willen des Patriarchen zu unterwerfen und sich aus der ukrainischen Bewegung zurückzuziehen. Zugleich aber versuchte er erneut eindringlich, dem Patriarchen die Dimension des Konflikts zwischen dem russischen Episkopat und der ukrainischen Bewegung bewußt zu machen. Er verwies dabei auf den unhaltbaren Zustand, daß die russischen Hierarchen jede kleinste Bekundung des Ukrainertums in archaischer Weise als Separatismus auslegten. Vor diesem Hintergrund beschwor er einmal mehr den Patriarchen:

„Vladyko Heiliger! Ich erlaube mir zu denken, daß es für den Kirchenfrieden und für das Wohl des mit großem Leid behafteten ukrainischen Volkes (...) notwendig ist, daß Euer Allerheiligster mir oder einem anderen Bischof, der mit der ukrainischen Kirchenbewegung sympathisiert, erlaubt, wenn schon nicht ‚an der Spitze‘ zu stehen, so doch die ukrainische Kirche unter seine ‚Aufsicht‘ zu nehmen. Zudem muß man berücksichtigen, daß Metropolit Andrej Šeptyc’kyj sorgsam die Entwicklung verfolgt und seine Agenten daran arbeiten, die Ukrainer zur Union zu bekehren.“⁶⁸

Wie schon in der vorrevolutionären Zeit versuchte Erzbischof Parfenij, aus dem Feindbild der Unierten Kirche Nutzen für die ukrainische Sache abzuleiten. Doch

67 ANDRIJ STARODUB Borot’ba za cerkovnu samostijnist’ v 1917-1921 rr. ta učast’ v nij épiskopiv-ukraïnciv [Der Kampf für die kirchliche Unabhängigkeit in den Jahren 1917-1921 und die Teilnahme der ukrainischen Bischöfe an ihm]. In: Naukovi zapysky. Zbirnyk prac’ molodych včenyh ta aspirantiv. Bd. 3, Kiev 1999, 325-343, hier 338.

68 CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 3, spr. 40, ark. 29.

auch dieser Brief brachte Patriarch Tichon nicht zum Einlenken. Die Auseinandersetzung eskalierte. Der Kiever Kirchenrat, der nicht bereit war, Erzbischof Parfenijs Unterscheidung zwischen „Aufsicht“ und „Leitung“ nachzuvollziehen, bedrängte den Hierarchen, nach Kiev zu kommen, um damit offen zu demonstrieren, daß er die ukrainische Kirche unter seine Obhut genommen habe.⁶⁹ Damit ließ die radikal-ukrainische Bewegung keinen Zweifel mehr an ihrem Verständnis der Dinge, wonach Erzbischof Parfenij ohne Zustimmung Moskaus an der Spitze einer ukrainischen Kirche stehen und diese mithin nicht länger dem Moskauer Patriarchat untergeordnet sein sollte.

Zugleich hatte das von Patriarch Tichon eingerichtete „Konzil der Bischöfe der ganzen Ukraine“ im Februar 1921 seine Arbeit wieder aufgenommen und forderte den Poltaver Hierarchen in einem wütenden Schreiben auf, sich öffentlich von der Einmischung in die Angelegenheiten anderer Eparchien zu distanzieren.⁷⁰ Das Bischofskonzil drohte gar mit Sanktionen, die vorsahen, Parfenij von seinem Poltaver Bischofsstuhl abzusetzen und ihn durch Erzbischof Ahapit (Vyšnevs'kyj) zu ersetzen.⁷¹

Der Druck beider Seiten machte dem gesundheitlich angeschlagenen Erzbischof Parfenij schwer zu schaffen. Er hoffte immer noch auf ein Einlenken Patriarch Tichons, auf welches auch der in Moskau weilende Bischof Antonin (Hranovs'kyj) – ein distanzierter Sympathisant der ukrainischen Kirchenbewegung – beim Patriarchen hinzuarbeiten versuchte.⁷² Parfenij blieb folglich vorerst bei seiner abwartenden Position: Weder brach er mit der ukrainischen Bewegung, noch bewegte er sich nach Kiev. Das Drama erreichte im Mai 1921 seinen Höhepunkt, als die vom Ukrainischen Kirchenrat einberufene Kirchenversammlung Erzbischof Parfenij zum Kiever Metropoliten wählte. Der Erzbischof selbst hatte an der Versammlung nicht teilgenommen, wenngleich es Hinweise gibt, daß seine Anreise geplant war. Erzbischof Parfenij soll gar Bischof Nazarij gebeten haben, zeitgleich ein Konzil der „Bischöfe der ganzen Ukraine“ einzuberufen. Dies deutet darauf hin, daß Parfenij glaubte, auf beiden Versammlungen einen Kompromiß erzielen zu können. In unabgesandten Briefentwürfen an den Patriarchen versuchte der Poltaver Erzbischof zudem darzulegen, daß die Eparchieversammlung in Kiev legal stattgefunden habe, da das russisch-orthodoxe Episkopat kein Verbot ausgesprochen habe und folglich auch die Wahl eines Metropoliten rechtmäßig gewesen sei. Aus den Zeilen sprach nach wie vor Parfenijs Hoffnung, die ukrainische Bewegung doch noch in eine gesetzliche Bewegung überführen zu können.⁷³

69 Der Kirchenrat hatte in einem Brief Erzbischof Parfenij für seine Unterscheidung gar Verrat vorgeworfen. CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, spr. 31, ark. 2.

70 CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 3, spr. 40, ark. 22.

71 CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, 1921, spr. 216, ark. 24.

72 Die Erinnerungen des Priesters und späteren Erzbischofs Kostjantyn Krotevyč, eines Vertrauten von Erzbischof Parfenij, geben ein gutes Bild von dem Druck, dem sich der Poltaver Hierarch ausgesetzt sah. CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 3, 1920, spr. 40, ark. 1f. – Zu den Versuchen von Bischof Antonin (Hranovs'kyj), den Patriarchen umzustimmen, siehe CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, spr. 6, ark. 6.

73 STARODUB Borot'ba za cerkovnu samostijnist', 339.

Die Beschlüsse, welche die ukrainische Kirchenbewegung auf der Kiever Eparchieversammlung faßte, bereiteten dem Spagat des Erzbischofs das Ende. Der bereits als einer der wichtigsten Anführer der Kirchenbewegung agierende Erzpriester Vasyl' Lypkivs'kyj setzte sich auf der Versammlung mit seinem Anliegen durch, die bisherige episkopale Herrschaft in der Kirche abzuschaffen und einen neuen Status für das Amt des Bischofs festzulegen. Künftig sollten Hierarchen der orthodoxen Kirche nur noch als Prediger sowie als moralische Autorität und geistliche Quelle wirken, nicht länger jedoch die angestammten episkopalen Befugnisse in der Kirchenverwaltung inne haben.

Diese kirchenrevolutionären Pläne, die das ganze Ausmaß der Fusion nationaler und demokratisch-modernisierender Kräfte in der ukrainischen Kirchenbewegung offenbarten, veranlaßten Erzbischof Parfenij, dem starken Druck des Konzils der Ukrainischen Bischöfe unter Führung des Bischofs Mykolaj (Mohylevs'kyj) schließlich nachzugeben. Am 15. Juli 1921 sagte er sich von der in seiner Abwesenheit und ohne seine offizielle Zustimmung erfolgten Wahl zum Metropoliten los und brandmarkte die Beschlüsse der Versammlung zu den Leitungsstrukturen in der ukrainischen Kirche als Abweichung von der Praxis der orthodoxen Kirche und damit als „nicht-orthodox“.

Auf diese Weise scheiterte Erzbischof Parfenij auf ganzer Linie. Weder hatte er selbst der ukrainischen Sache weiter dienlich sein können noch – und das war ihm das Wichtigste gewesen – hatte er die Entwicklung beeinflussen können, die mit so großer Triebkraft auf die Kirchenspaltung zulief. Parfenijs Scheitern war das Resultat des ideologisch-nationalen Dogmatismus beider Seiten, welche es unmöglich machte, einen Kompromiß zwischen dem russischen Episkopat und den radikal-ukrainischen geistlichen Kreisen zu finden.⁷⁴ Der Poltaver Erzbischof war vor die Entscheidung gestellt worden, entweder einen Schritt gegen die rechtmäßige Kirche zu machen und mithin die Verantwortung für eine „Kirchenrevolution“ zu tragen, oder die ukrainische Kirchenbewegung sich selbst zu überlassen und sie damit jeder Möglichkeit zu berauben, auf kanonische Weise eine ukrainisch-orthodoxe Kirche aufzubauen. Der Hierarch entschied sich am Ende für die Kirche, in deren Dienst er stand. Er starb nur wenige Monate später in seiner Poltaver Heimat.

74 Bischof Antonin (Hranovs'kyj) schrieb mit Blick auf den erzreaktionären Kiever Metropoliten Antonij (Chrapovickij) in einem Brief vom 4/17.12.1920 an den Kirchenrat, das Pech der ukrainischen Kirchenbewegung habe darin bestanden, daß im entscheidenden Moment der falsche Mann in der Kiever Metropole das Sagen gehabt habe. Selbst Bischof Nazarij hätte sich unter einer anderen Führung nicht derart ukrainophob benommen. CDAVO Ukraïny f. 3984, op. 1, spr. 6, ark. 3-5.

b) Überzeugungstäter, Opportunisten und Akteure mit „situativer“ Identität

Am Beispiel des Poltaver Erzbischofs Parfenij (Levyč'kyj) wurden Chancen und Grenzen sichtbar, die inmitten der turbulenten Jahre der Revolution und des Bürgerkrieges dem Individuum zukamen. Die Chancen hatten in diesem Falle vor allem in dem Versuch bestanden, eine Mittlerposition zwischen zwei unversöhnlichen Positionen einzunehmen und damit gleichsam beide ‚Schiffe‘ in ein gemeinsames Fahrwasser zu leiten. Die Grenzen zeigten sich anhand der unbeweglichen Denkstrukturen, die sich sowohl in nationalen Fragen als auch in solchen der Organisation bei beiden Flügeln über Jahrzehnte hinweg entwickelt und in den Jahren nach der Revolution unumstößlich verfestigt hatten.

So festgefahren die Denkstrukturen auch waren und so deutlich weiter oben bereits eine diskursive Kontinuität zwischen der Zeit vor und nach den Revolutionen von 1917 herausgearbeitet werden konnte, so unabdingbar erscheint doch die Frage, inwieweit die handelnden Personen jeweils für sich diese Kontinuität verkörperten. Angesichts des eingangs erwähnten diskursiven und realpolitischen „Schocks“, ausgelöst durch den ersten Weltkrieg und die Zeit der Revolutionen, gilt es zu untersuchen, ob die Diskurse zwar fortexistierten, aber aufgrund schwankender individueller Identitäten von teilweise wechselnden Personen(gruppen) getragen wurden.

Am Beispiel von drei Akteursgruppen soll die These vertreten werden, daß es zum einen eine Kerngruppe an „Überzeugungstätern“ gab, welche die Fortexistenz der nationalen Diskurse sicherten; zum anderen eine Reihe von Opportunisten, welche ihr Verhalten je nach Abwägung der persönlichen Vor- und Nachteile bestimmten; und zum dritten eine Gruppe mit „situativer“ Identität, welche nach dem revolutionären Umbruch ihre zuvor mit Überzeugung vertretene Identität ‚abwarfen‘, eine neue annahmen und dieser trotz Schwierigkeiten fortan anhingen.

Die Analyse konzentriert sich nur auf Personen des geistlichen Umfelds, die nach 1917 der ukrainischen Kirchenbewegung angehörten. Diese Auswahl ist einerseits eine Folge dessen, daß keine Fälle von Anhängern des ukrainischen Identitätsentwurfs aus der vorrevolutionären Zeit bekannt sind, die nach 1917 auf die russophile oder russische Seite wechselten.⁷⁵ Andererseits entspringt dieser Fokus dem Anliegen des gesamten Kapitels, die ukrainische Kirchenbewegung daraufhin zu untersuchen, ob sie das Ergebnis langfristiger Entwicklungen darstellte oder ob sie als ein Produkt der Revolution anzusehen ist. Die Analyse ist dabei eher kursorisch und verfolgt weder den Anspruch, eine Kollektivbiographie der ukrainischen Kirchenbewegung zu verfassen, noch das Ziel, eine quantitative Erhebung nach sozialwissenschaftlichen Regeln vorzunehmen. Beide wünschenswerte Anliegen bleiben der weiteren Forschung

75 Diese Beobachtung überrascht nicht weiter, da die politischen Veränderungen nach der Februarrevolution von 1917 sich ausschließlich zugunsten der Anhänger eines ukrainischen Identitätsentwurfes auswirkten, so daß es kaum Motive für einen Wechsel ins russophile oder russische Lager geben konnte.

überlassen.⁷⁶ Im Rahmen dieses kurzen Kapitels geht es vielmehr darum, eine charakteristische Auswahl aus derjenigen Akteursgruppe zu treffen, die sich nach der Revolution an die Spitze der ukrainischen Kirchenbewegung stellte bzw. dies zumindest vorübergehend tat.

Bei der Gruppe der sogenannten **Überzeugungstäter** handelte es sich um Akteure aus dem geistlichen Milieu, die wie Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) schon lange vor der Epochengrenze von 1917 mit ukrainischen (und damit verbunden: mit reformorientierten) Anliegen in Erscheinung getreten waren. Zu ihnen gehörte an erster Stelle *Vasyl' Lypkivs'kyj*, Erzpriester und Anführer der ukrainischen Kirchenbewegung nach 1917 sowie erster Metropolit der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche (im folgenden UAPC genannt). Spätere Autoren aus dem Umfeld der Autokephalen Kirche versuchten rückblickend in ihm – als dem wichtigsten Begründer ihrer Kirche – bereits in seinen frühen Jahren einen Vorkämpfer ukrainischer Anliegen zu entdecken. Dabei schossen sie mit Formulierungen wie solchen, er sei bereits „als Priester und Religionslehrer in den neunziger Jahren in das erste Kampfesstadium zur Loslösung der Ukrainisch Orthodoxen Kirche eingetreten“, weit über das historisch Haltbare hinaus.⁷⁷

Lypkivs'kyj, der 1864 im Dorf Popudja bei Lypovec als Sohn eines Dorfpriesters in der Kiever Eparchie geboren wurde, das Kiever Geistliche Seminar sowie die Kiever Geistliche Akademie absolvierte, war gewiß kein Märtyrer von Kindesbeinen an. Während der Ausbildungsjahre in den beiden geistlichen Einrichtungen ist er weder der Polizei noch Zeitgenossen, die ihre Erinnerungen niederschrieben, als Mitglied irgendwelcher ukrainophiler Kreise aufgefallen. Auch das Thema seiner Dissertation, mit der er 1889 die Kiever Akademie abschloß, zeugte nicht unbedingt von einem Interesse für Themen der ukrainischen Geschichte oder der ukrainischen Kirche.⁷⁸ Selbst aus der Zeit nach seiner Priesterweihe von 1891, in der er der Kathedrale von Lypovec vorstand und als Aufseher der Kirchenschulen des Lypovec'er Gemeindekreises arbeitete, sind keine Tätigkeiten bekannt, die auf starke Sympathien für den ukrainischen Identitätswurf hinweisen.

Erst nach seiner Erhebung in den Stand des Erzpriesters und mit seiner Ernennung zum Direktor der Kiever kirchlichen Lehrerschule 1903 lassen sich Anzeichen für eine ukrainophile Gesinnung Lypkivs'kyjs finden. Auf seine Bitten hin wurden der ukrainophile Komponist Kyrylo Stecenko⁷⁹ sowie der ukrainische Dichter Oleksij Kova-

76 Bislang liegen noch nicht einmal seriöse Einzelbiographien zu den wichtigsten Protagonisten der ukrainischen Kirchenbewegung vor.

77 Eine derartige Formulierung findet sich beispielsweise bei PETRO KOLISNYK Velykyj Blahovisnyk – Mytropolyt Vasyl' Lypkivs'kyj [Der große Verkünder – Metropolit Vasyl' Lypkivs'kyj]. In: *Juvilejnyj Kalendar UAPC na 1971 rik Božyj*. Chicago 1971, 27-32, hier 29.

78 Die Dissertation trug den Titel „Der Kampf der Makkäer mit den syrischen Zaren – seine Gründe, der Verlauf und die Bedeutung in der Geschichte der Juden“.

79 Kyryl Stecenko war während seines Studiums am Kiever Geistlichen Seminar (1897-1903) mit ukrainophilen Zirkeln in Berührung gekommen. Als Gesanglehrer und Komponist widmete er sich daraufhin zunehmend einer dezidiert „ukrainischen Musik“. 1904 komponierte er die ersten ukrainischen

lenko in der Schule eingestellt. Zudem schrieb er Artikel in geistlichen Zeitschriften, in denen er unter anderem Bezug auf Taras Ševčenko nahm, und schloß sich einer progressiven Gruppe von Kiever Priestern an.⁸⁰ Besonders aktiv wurde Lypkivs'kyj als Vierzigjähriger in den Revolutionsjahren 1905-1907. Diese Zeit prägte sein weiteres Leben und gab ihm wichtige Erfahrungen für die Zeit nach der Februarrevolution von 1917. Die Versammlung der Kiever Eparchie-Geistlichkeit wählte ihn 1905 zu ihrem Vorsitzenden und beschloß unter seiner Ägide weitreichende Forderungen, die einmal mehr die Fusion nationaler und progressiver Kräfte demonstrierten: Zum einen sollte die ukrainische Sprache in Gottesdienste sowie in den Unterricht an geistlichen Schulen eingeführt werden, zum anderen sollten an den Kirchenversammlungen künftig auch Laien teilnehmen dürfen. Darüber hinaus wurde allgemein die Frage aufgeworfen, wie der Zustand der ukrainischen Kirche, in dem sie sich bis zur Vereinigung mit dem Moskauer Patriarchat 1686 befunden habe, wieder hergestellt werden könne.⁸¹

Sein ukrainophiles Engagement beantwortete die russisch-orthodoxe Eparchieleitung unmißverständlich: Er wurde als Schuldirektor entlassen und als Vorsteher einer unbedeutenden Kirche an den Stadtrand von Kiev (Solomenka) versetzt. Auch dort blieb Lypkivs'kyj ukrainischen Themen gegenüber aufgeschlossen. Sein Engagement richtete sich einerseits auf die Schule in Solomenka, die sich zum Treffpunkt für Versammlungen der „Kiever Ukrainischen Gesellschaft“ entwickelte.⁸² Zum anderen schrieb er Artikel für progressive Kiever Zeitungen und warb für eine bessere Vernetzung der Eparchiegeistlichkeit.

Nach der Februarrevolution von 1917 war Lypkivs'kyj sofort zur Stelle. Erneut wählten ihn die Geistlichen zum Vorsitzenden der schon im April zusammentretenden Kiever Eparchieversammlung, die die Ukrainisierung von Gottesdiensten, Kirchenleitung und von Gemeindeschulen forderte und vor allem den weitreichenden Beschluß faßte, ein Allukrainisches Orthodoxes Kirchenkonzil einzuberufen. Bei der wenig später erfolgten Gründung der Kiever *Bratstvo Voskresinnja* („Bruderschaft der Auferstehung“) mit dem bewußten Versuch, an die Tradition ukrainischer Bruderschaften der frühen Neuzeit anzuknüpfen, wirkte Lypkivs'kyj als einer der Hauptorganisatoren. Die Bruderschaft vereinigte sich wenig später mit dem „Organisationskomitee

Chorstücke. Nach 1917 wurde er einer der Organisatoren sowie der erste Dirigent des Ukrainischen Nationalchors und organisierte unter der Direktionsregierung von Symon Pełjura eine Ukrainische Nationalkapelle. ARSEN ZINČENKO *Vyzvolytysja Viroju. Žyttja i dijannja Mytr. Vasylja Lypkivs'koho* [Sich durch den Glauben befreien. Das Leben und die Werke des Metropoliten Vasyľ Lypkivs'kyj]. Kiev 1997, 89/90.

80 OLEKSANDER LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho* [Seiten der Vergangenheit]. Bd. 1-4, Warschau 1932-39, hier: Bd. 1 (1933), 208.

81 SERHIJ HLADKYJ *Relihijna osvita v Ukraïni na počatku XX st.* [Die religiöse Bildung in der Ukraine zu Beginn des 20. Jahrhunderts]. In: *Relihijna osvita v Ukraïni (perša polovyna XX st.)*. Zbirka naukovych prac', Poltava 1997, 6-29, hier 13; LEONID B. PYLJAVEC' (Hg.) *Mytropolyt Vasyľ Lypkivs'kyj. Materialy do biohrafii* [Metropolit Vasyľ Lypkivs'kyj. Materialien zur Biographie]. Kiev 1993, 3.

82 OLEKSANDER LOTOC'KYJ *Storinky mynuloho*. Bd. 3, 60. Lotoc'kyj selbst sowie der spätere Duma-Abgeordnete K.K. Volkov lehrten an dieser Schule.

zur Einberufung des Ukrainischen Kirchenkonzils“ und erklärte sich zum „Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrat“. Lypkivs'kyj wurde zum Stellvertreter des Vorsitzenden Erzbischof Oleksij (Dorodnicyn) ernannt. Lypkivs'kyjs weiteres Wirken während der Jahre der Revolution und des Bürgerkrieges bis hin zu seiner unkanonischen Weihe zum Metropoliten 1921, die mangels eines Bischofs in Form einer Selbstweihe (*samosvjatstvo*) über Handauflegung erfolgte, ist wohl bekannt und braucht hier nicht weiter dargelegt zu werden.⁸³ Festzuhalten ist, daß er spätestens mit der ersten russischen Revolution von 1904/05 ukrainische Belange zu seinem Anliegen machte, damals bereits nationale Themen mit modernisierenden Bestrebungen verband und insofern 1917 gut vorbereitet das Zepter in die Hand nehmen konnte.

Sehr viel kürzer sei als zweites Beispiel für sogenannte „Überzeugungstäter“ ein Blick auf *Volodymyr Čechivs'kyj* geworfen.⁸⁴ Čechivs'kyj, 1876 als Sohn eines Priesters in der Kiever Eparchie geboren, entschied sich zwar Zeit seines Lebens und trotz geistlicher Ausbildung im Kiever Seminar und in der Kiever Akademie gegen die rein kirchliche Laufbahn, doch blieb er bis zu seiner Ermordung durch den NKVD seinem Engagement für eine ukrainisch-orthodoxe Kirche treu und wirkte zeitweise als deren wichtigstes geistiges Rückgrat. Im Unterschied zu Lypkivs'kyj, dessen engster Berater er in den Jahren des Bürgerkrieges sowie in den zwanziger Jahren werden sollte, bewegten ukrainisch-nationale Fragen Čechivs'kyj schon als junger Mann.

In seiner Abschlußarbeit an der Kiever Geistlichen Akademie schrieb er über den Kiever Metropoliten Gavriil Banulesko-Bodoni (1799-1803), der als vehementer Russifizierer in die Annalen der ukrainischen Kirchengeschichte eingegangen ist.⁸⁵ Im Anschluß an seine Ausbildungszeit verschrieb er sich als Gehilfe des Aufsehers am Podolischen Geistlichen Seminar bereits mit 25 Jahren dem ukrainisch-nationalen En-

83 Siehe vor allem BOHDAN BOCIURKIW *The Autocephalous Church Movement in Ukraine: The Formative Stage (1917-1921)*. In: *The Ukrainian Quarterly* 16 (1960), Nr. 3, 211-223; DERS. *Ukrainization Movements*; DERS. *The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919-1922*. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation, and the State in Russian and Ukraine*. Edmonton 1990, 228-249; DERS. *The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian-Russian Relations, 1917-1921*. In: Potichnyj, Peter J. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 245-273. – Auch das spätere Schicksal Lypkivs'kyjs ist nicht zuletzt dank seiner Erinnerungen wohl bekannt. VASYL' K. LYPKIVS'KYJ *Die ukrainische autokephale orthodoxe Kirche: Erinnerungen des Metropoliten Vasil' K. Lypkivs'kyj*. Hg. u. eingeleitet von Rudolf Armstark. Würzburg 1982. – Lypkivs'kyj wurde nach seiner Verhaftung auf Drängen der sowjetischen Regierung als Metropolit der UAPC 1927 abgesetzt. Er stand fortan unter strenger Beobachtung, wurde 1938 erneut verhaftet und kam anschließend um. BOHDAN BOCIURKIW *Soviet Church Policy in the Ukraine, 1919-1939*. Unveröffl. Diss., Chicago 1961.

84 Über Čechivs'kyj sind bislang nur zwei kurze (tendenziöse) Artikel erschienen. FEDIR BUL'PENKO *Volodymyr Čechivs'kyj*. In: *Juvilejnyj Kalendear UAPC na 1971 rik Božyj*. Chicago 1971, 33-37; VITALIJ LOZOVYJ *Volodymyr Čechivs'kyj*. In: *Podoljany* 14.7.1993, 3.

85 Gavriil Banulesko-Bodoni hatte sich bemüht, alle noch bestehenden Unterschiede zwischen der russischen und der ukrainischen Kirche zu eliminieren. Neben der Anpassung des äußeren Erscheinungsbildes der ukrainischen Geistlichen an dasjenige des russischen Klerus wurde 1800 auch der ukrainische Architekturstil (kosakischer Barock oder Rokoko) verboten, Kirchen und Kapellen mußten fortan im einheitlich „russischen“ Stil erbaut werden. Siehe auch Kap. II.1.c.

gagement. Die Gründung von geheimen ukrainophilen Zirkeln in Podolien sowie – nach seiner dadurch bedingten Entlassung – im Kiever Geistlichen Seminar kamen bereits in Kapitel IV.2.b. ausführlich zur Sprache. Als er 1906 in die erste Staatsduma gewählt worden war, fürchtete die Zarenregierung seine nationale Agitation derart, daß sie ihn von seinem Mandat in der Duma „befreite“ und nach Vologda verbannte. 1907 durfte er in die Dnjepr-Ukraine zurückkehren und lebte bis 1917 in Odessa, wo er sich vor allem im Rahmen der Bildungsorganisation *Prosvita* engagierte. Nach der Februarrevolution kehrte er nach Kiev zurück und agierte als einer der wenigen Sozialisten und späteren Leninisten sowohl in weltlichen als auch in kirchlichen Kreisen. Die Sozialisten dankten ihm sein Engagement mit der Ernennung zum Vorsitzenden des Ministerrates sowie zum Außenminister der Ukrainischen Volksrepublik unter der Direktoriums-Regierung. Parallel hatte Čechivs'kyj an der Seite von Lypkivs'kyj die Ukrainisierung der Kirche betrieben, am Aufbau des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrats mitgewirkt und schließlich dazu beigetragen, daß unter seiner Regierung und in der Fassung von Oleksander Lotoc'kyj das Gesetz zur Ausrufung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche verabschiedet wurde.⁸⁶

Zusammenfassend kann Čechivs'kyj fast noch mehr als Lypkivs'kyj als Mann der ersten Stunde gelten, als ukrainischer Nationalist, der bereits als junger Mann für seine Überzeugungen viel aufs Spiel setzte und dafür auch weit mehr als Lypkivs'kyj die Härte des repressiven Zarenregimes zu spüren bekam. Nach 1917 gehörte er zu den wenigen, die sich in weltlichen wie geistlichen nationalen Kreisen in den vordersten Reihen engagierten, auch wenn er weiterhin die Weihung zum Priester oder gar Bischof ablehnte.

Zu der Gruppe der **Opportunisten** in geistlichen Kreisen, welche ihr Verhalten in der nationalen Frage allein danach ausrichteten, welche persönlichen Vor- und Nachteile ihnen entstanden, zählten unter den prominenten Vertretern die Bischöfe Oleksij (Dorodnicyn) und Pimen (Pegov). *Oleksij (Dorodnicyn)* wurde zwar 1859 in der Dnjepr-Ukraine geboren, erhielt aber seine Ausbildung in Rußland, wo er 1889 die Moskauer Geistliche Akademie mit einer Arbeit zur Geschichte des Baptismus in der Ukraine absolvierte.⁸⁷ Das Thema dieser Abschlußarbeit bildete freilich während seiner gesamten kirchlichen Laufbahn vor 1917 den einzigen Bezugspunkt zu den ukrainischen Eparchien. Er ‚wanderte‘ vor wie nach seiner Weihung 1905 zum Bischof quer durch das Rußländische Reich von Eparchie zu Eparchie; von ukrainophilen Gedan-

86 Čechivs'kyj blieb gerade aufgrund einerseits seiner unumstößlichen pro-kirchlichen Ansichten und andererseits seiner nationalen Ausrichtung den Bolschewiki ein Dorn im Auge. Nach seiner 1929 erfolgten Verhaftung wurde unter anderem an seiner Person der Schauprozeß im Zusammenhang mit der erfundenen *Spilka vyzvolennja Ukraïny* („Union zur Befreiung der Ukraine“) durchgeführt, 1937 wurde er erschossen.

87 Zu Oleksij (Dorodnicyn) (russisch: Aleksij (Dorodnicin)) liegen erste hervorragende Archivforschungen vor. ANDRIJ STARODUB Archiëpiskop Oleksij i Ukraïns'kyj Cerkovnyj Ruch (1917-1919 rr.) [Erzbischof Oleksij und die Ukrainische Kirchenbewegung (1917-1919)]. In: Kyïvs'ka Starovyna 5 (1999), 113-126 (davon 113-120 Einführung; 120-126 Abdruck eines 1917 gehaltenen Vortrags von Erzbischof Oleksij). Siehe zudem STARODUB Borot'ba za cerkovnu samostijnist', 327-333.

ken konnte zu keinem Zeitpunkt die Rede sein. Im Gegenteil, wie die Mehrheit des Episkopats wurde auch Erzbischof Oleksij Mitglied der vom Zaren ideell unterstützten Organisation *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“) und zeichnete sich auch sonst durch konservative Ansichten aus. Später warf man ihm gar vor, dem sogenannten „Rasputin-Kreis“ angehört zu haben und aufgrund der Protektion Rasputins 1914 in den Stand des Erzbischofs erhoben worden zu sein sowie durch diese Beziehung das selbständige Bistum von Vladimir erhalten zu haben.⁸⁸

Beides, die Mitgliedschaft in der Union sowie die Nähe zu Rasputin, wurden ihm nach der Februarrevolution zum Verhängnis. Die Geistlichkeit von Vladimir sprach ihm auf ihrer Eparchieversammlung im Mai 1917 ihr Mißtrauen aus und forderte, daß

„der Erzbischof Aleksij als Mitglied der Union des russischen Volkes und als Verbündeter von Rasputin für seine despotische Leitung und seinen groben Umgang mit der Geistlichkeit aus der Vladimir-Eparchie zu entfernen ist“.⁸⁹

Der Heilige Synod gab dem öffentlichen Druck im Juni 1917 nach, versetzte Erzbischof Oleksij gegen dessen Willen in den Ruhestand und bestimmte das Kiever Höhlenkloster zu dessen neuen Bleibe. Erzbischof Oleksij befolgte nur widerwillig die synodale Anweisung. Sein Problem des ungewollten Ruhestands verschärfte sich durch den Synodsbeschluß, das Wahlprinzip für Eparchiehierarchen einzuführen. Damit schwanden zusehends seine Chancen, eines Tages erneut einen Bischofsstuhl besetzen zu können.

Neue Perspektiven aber boten sich ihm durch die Entwicklung in den ukrainischen Eparchien und hier insbesondere in Kiev. Angesichts des innerkirchlichen Kampfes, der 1917 zwischen ukrainisch-nationalen und modernisierenden Kräften auf der einen und konservativ-russischen auf der anderen Seite tobte, hätte es nahe gelegen, daß Erzbischof Oleksij aufgrund seiner bisherigen Ansichten sich auf die Seite der Konservativen gestellt hätte. Stattdessen aber wählte er sich die ukrainische Kirchenbewegung zu seinem neuen Verbündeten.

Die Wahl war überraschend, aber erklärlich. Erzbischof Oleksij sah die Chancen, die sich aus dem Zusammenbruch des Rußländischen Reiches, den zentrifugalen Kräften in Kirche und Staat ergaben und witterte nicht zuletzt die Chance, mit Hilfe der neuen Verbündeten eines Tages auf den Kiever Metropolensitz gelangen zu können.⁹⁰ Die ukrainisch-national gesinnten Geistlichen ihrerseits benötigten zur eigenen Zukunftsfähigkeit niemand dringlicher als einen Hierarchen der Russisch-Orthodoxen Kirche, der sich auf ihre Seite stellte. Auf diese Weise kam es zu der eigentümlichen

88 Grigroij Rasputin (1864/65-1916), ein Bauer aus Tobol'sk, gewann als Wanderprophet Einfluß im Zarenhaus. Er verfügte über hypnotische Fähigkeiten und konnte den hämophilen Thronfolger Aleksej über gesundheitliche Krisen immer wieder hinweghelfen. Die Zarin verknüpfte mit dem Hochstapler daher nicht nur das Schicksal ihres Sohnes, sondern auch das des Reiches. Auf diese Weise gelang es Rasputin, Einfluß auf personalpolitische Entscheidungen zu nehmen. In adligen Kreisen stand der Name Rasputin mehr und mehr für die Verkommenheit der russischen Autokratie.

89 STARODUB Borot'ba za cerkovnu samostijnist', 327.

90 Starodub stützt mit zahlreichen Hinweisen diese Vermutung. Ebd. 329.

Allianz eines zuvor als reaktionär und despotisch verschrieenen „russischen“ Erzbischofs mit ukrainischen Wurzeln und den ukrainischen geistlichen Nationalisten, die die Kirchenstrukturen von Grund auf demokratisieren und vom episkopalen Einfluß weitgehend befreien wollten. Die Russisch-Orthodoxe Kirche, die nichts mehr als eine solche Allianz fürchtete, bemühte sich ihrerseits, die Position des Erzbischofs durch üble Nachrede zu schwächen. Damit traf nun den einstigen ganz nach Rußland orientierten Erzbischof der Vorwurf, einen Weg zur Vereinigung mit der Unierten Kirche anbahnen zu wollen sowie separatistische Absichten zu hegen.⁹¹

Immerhin besaß Oleksij genügend Kenntnisse des Ukrainischen, um ein Gebetbuch in ukrainischer Sprache herausgeben zu können. Auf die anschließend erfolgten Vorwürfe von russisch-nationalistischer Seite, in denen ihm mit Blick auf seine Vergangenheit das Recht abgesprochen wurde, Ukrainer zu sein, antwortete der Erzbischof:

„Ich bin ein Ukrainer und weder schäme ich mich noch habe ich Angst, dies laut zu erklären. Ich liebe und liebe mein Volk, dem meine Eltern angehörten, in dessen Mitte ich aufwuchs. . . Den Rest meiner Kräfte werde ich vollständig und unumkehrbar dem Dienst an den geistlichen und kirchlich-religiösen Interessen meines ukrainischen Volkes widmen, wie ich es verstehe. Aber ich bitte, mir zu glauben, daß ich bis zum Ende meiner Tage ein orthodoxer Bischof bleiben werde, wie schwer und ärmlich auch immer diese Tage sein werden, und ich werde jenen Heiligen Glauben nicht verraten, für welchen meine Vorfahren in den Reihen der Zaporoger gekämpft haben.“⁹²

Geschickt hatte sich Erzbischof Oleksij die ukrainischen Diskurse angeeignet, die die ukrainische Nationalität auf das engste mit der Verteidigung der Orthodoxie gegen den polnischen Feind in der frühen Neuzeit verbanden. Von diesem Bekenntnis zum Ukrainertum war es nur noch ein kleiner Schritt zur aktiven Teilhabe an der ukrainischen Kirchenbewegung. Erzbischof Oleksij trat der erwähnten „Bruderschaft der Auferstehung“ bei und erklärte sich wenig später bereit, als ranghöchstes Mitglied der ukrainischen Kirchenbewegung den Vorsitz des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrates zu übernehmen. Damit bereitete er federführend das für Januar 1918 geplante Allukrainische Kirchenkonzil vor. Faktisch leitete zwar Priester Maryčiv die Vorbereitungen, aber allein die Unterschrift von Erzbischof Oleksij auf den Dokumenten des Kirchenrates bewirkte, daß der russische Patriarch sich zum Einlenken gezwungen sah und der Einberufung des Allukrainischen Kirchenkonzil seine Zustimmung gab.⁹³

Freilich setzte der frisch gewählte Moskauer Patriarch wenig später wie auch schon bei Bischof Parfenij alle taktischen Hebel in Bewegung, um den Erzbischof von seiner „Kollaboration mit den Separatisten“ abzubringen. Am 20. November 1917 wurde Erzbischof Oleksij aus dem Ruhestand zum Leiter des Beršadser Klosters in der podolischen Eparchie ernannt und zur diesbezüglichen Ernennung nach Moskau ge-

91 Ebd. 330.

92 Kievljanin Nr. 257, 1917. Hier zitiert nach STARODUB Borot'ba za cerkovnu samostijnist', 330.

93 GARF f. 3431, op. 1, d. 192, L. 164ob.-170ob. – Ich danke Rudolf Prokschi für die Kopien der Dokumente.

beten. Der Allukrainische Orthodoxe Kirchenrat und Erzbischof Oleksij stimmten in der Einschätzung der Lage überein, daß ihm angesichts der revolutionären und bürgerkriegsähnlichen Umstände damit die Möglichkeit genommen werden sollte, auf dem Ukrainischen Konzil im Januar in Kiev anwesend zu sein. Erzbischof Oleksij weigerte sich, der Anordnung des Patriarchen Folge zu leisten.

Mit diesem Schritt entglitten dem Erzbischof die Zügel. Jetzt nämlich hatte er mit seinem Verstoß gegen das kanonische Recht Anlaß dazu gegeben, daß man ihn vor ein Kirchengengericht stellen konnte. Doch bis es dazu kam, sollten noch einige Monate vergehen. Bis zum Konzil im Januar 1918 schien Erzbischof Oleksij noch in der stärkeren Position. Am 6. Dezember führte er auf eigene Faust einen Gottesdienst in der Kiever Sophienkathedrale durch, der eigentlich für den Moskau-treuen Vikarbischof Nazarij vorgesehen war. Während des Gebetes nannte der Erzbischof statt des russischen Patriarchen Tichons die Namen der anderen östlichen Patriarchen.⁹⁴ Wenige Tage später hielt er vor der Kiever Religiös-Philosophischen Gesellschaft und unter der Anwesenheit von Vertretern des Moskauer Patriarchats einen Vortrag, in dem er die post-synodale Kirchensituation von 1917 mit dem Zustand vor 1654 – der Inkorporation des Hetmanats in das Rußländische Reich – verglich. Er kam zu dem Schluß, daß nur ein Ukrainisches Kirchenkonzil – sofern es dies wolle – erneut eine Unterordnung unter das Moskauer Patriarchat beschließen könne. Damit drückte er aus, daß seiner Auffassung nach die orthodoxe Kirche in der Ukraine derzeit völlig frei und niemandem unterstellt sei.⁹⁵

Für die russisch-orthodoxe Kirchenleitung war das Maß voll. Noch am Tag vor der Konzileröffnung im Januar 1918 wurde Erzbischof Oleksij aufgrund seiner Weigerung, zum Patriarchen zu reisen, der Kirchendienst verboten. Alle anderen ange-reisten Bischöfe mußten sich zudem schriftlich verpflichten, die Konzilsitzungen zu verlassen, sollte der Erzbischof im Saale erscheinen. Diese und weitere Sanktionen durchkreuzten die Pläne des Erzbischofs, der sich vom Konzil eine Stärkung seiner Anwartschaft auf den Kiever Metropolensitz erhofft hatte. Als seine Bemühungen scheiterten, sich mit anderen Bischöfen zu versöhnen, anschließend sich alle vor den einmarschierenden Bolschewiki in Sicherheit bringen mußten und er im Juni 1918 schließlich gezwungen wurde, seine Wohnstätte im immer noch Moskau-treuen Kiever Höhlenkloster zu verlassen, wurde seine Lage schlicht aussichtslos. Erzbischof Oleksij beschloß, seinen Kurs angesichts der Umstände ein weiteres Mal grundlegend zu verändern.

Ende August 1918 übergab sich der Erzbischof freiwillig dem Kirchengengericht des Patriarchen in Moskau. Dort hatte man längst alle Materialien zusammengetragen, die dem Abtrünnigen aus Moskau-er Sicht zur Last gelegt werden konnten. Erzbischof Oleksij verfolgte jetzt die Strategie, alles abzustreiten, was ihm nicht unmittelbar

94 GARF f. 3431, op. 1, d. 192, L. 167f.

95 OLEKSIJ (DORODNICYN) *Istoričeskaja spravka o podčinenii Ukrainskoj Cerkvi (Kievskoj mitropolii) Moskovskomu patriarhu* [Die historische Frage der Unterordnung der Ukrainischen Kirche (der Kiever Metropole) unter den Moskauer Patriarchen]. Kiev 1917.

nachgewiesen werden konnte, sowie für die übrigen Fälle zu behaupten, nur einer kulturellen Ukrainophilie angehangen und folglich keinerlei politische Ziele verfolgt zu haben. Vor allem aber rechtfertigte der Hierarch sein Engagement in der ukrainischen Kirchenbewegung damit, daß er mit allen Kräften verhindern wollte, daß sie zu Metropolit Šeptyc'kyj und damit zur Unierten Kirche überlaufe. Zudem habe er sich darum bemüht, die ukrainische Bewegung vom Weg in die Autokephalie abzubringen.⁹⁶

Wieviel Erzbischof Oleksij von seiner Verteidigungsrede geglaubt werden kann, mag dahinstehen.⁹⁷ Die Bischofskonferenz der russisch-orthodoxen Kirchenleitung gab in ihrem Urteil kund, daß sie den Ausführungen keinen Glauben schenke. Dennoch erließ sie ein mildes Urteil, da Oleksij seine Schuld einsehe und man Vertrauen in seine Reue hege. Auf diese Weise wurde ihm der Bischofsrang belassen und die Leitung eines Klosters im „mittleren Teil Rußlands“ anvertraut.⁹⁸

Der politischen Achterbahnfahrt des Erzbischofs war damit freilich noch kein Ende gesetzt: Als der Kiever Metropolit Antonij (Chrapovickij) und Erzbischof Evlogij, beide ultra-konservative russische Hierarchen, im Dezember 1918 von der ukrainischen Direktoriums-Regierung in Haft genommen wurde, besuchte sie Erzbischof Oleksij in ihrer klösterlichen Gefangenschaft und versprach, sich für ihre Befreiung bei der ukrainischen Regierung einzusetzen.⁹⁹ Nach ihrer Freilassung begleitete er die beiden russischen Hierarchen gar auf ihrer Reise nach Konstantinopel. Dort agierte er überraschenderweise noch einmal zugunsten der ukrainischen Kirchenbewegung. Er gab eine Vorwarnung an Oleksander Lotoc'kyj aus, der versuchte, als ukrainischer Botschafter in der Türkei den Ökumenischen Patriarchen in Konstantinopel für die Anerkennung der Autokephalie-Erklärung der Ukrainisch-Orthodoxen Kirche zu gewinnen. Oleksij informierte Lotoc'kyj detailliert über die anti-ukrainische Agitation des Metropoliten Antonij und Erzbischof Evlogij beim Patriarchen und verschaffte ihm dadurch Vorteile für die Gesprächsführung.¹⁰⁰

Welche Motive Erzbischof Oleksij leiteten und ob er mit dieser Zweigleisigkeit sich sicherheitshalber noch mit beiden Seiten gut stellen wollte (wer wußte schon in diesen wirren Jahren, wie es am nächsten Tag aussah), ist bislang nicht geklärt. Offensichtlich aber hatte der Hierarch, der im Januar 1920 verstarb, seine Kehrtwende, wie er sie vor dem Moskauer Kirchengericht vollzog, bis zuletzt vor dem radikal-ukrainischen Kirchenflügel verborgen gehalten. Davon zeugt der Brief des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrates, der Oleksij lange nach seinem Tod im August 1921 zu erreichen

96 GARF f. 3431, op. 1, d. 192, L. 165-167.

97 Auf die Absurdität des Verdachtes, die ukrainisch-orthodoxe Kirchenbewegung könne zur Unierten Kirche überlaufen, wurde schon in Kap. V.1.b. und c. hingewiesen.

98 GARF f. 3431, op. 1, d. 192, L. 170.

99 EVLOGIJ (GEORGIEVSKIJ) (Metropolit) Put' moej žizni. Vospominanija. Hg. v. T. Manuchina. Paris 1947, 324. – Nach Evlogijs Erinnerungen soll Erzbischof Oleksij jedoch trotz seiner Versprechungen nichts unternommen haben.

100 OLEKSANDER LOTOC'KYJ V Carhorodi. Warschau 1939, 90. – Zu Lotoc'kyjs Zeit als Botschafter in Istanbul siehe ANDRE PARTYKEVICH Between Kyiv and Constantinople: Oleksander Lototsky and the Quest for Ukrainian Autocephaly. Edmonton 1998.

suchte: Darin wurde er gebeten, der autokephalen Bewegung seinen bischöflichen Segen zu geben...!¹⁰¹

Noch weitaus schillernder und bislang kaum erforscht verlief das kirchenpolitische Leben des *Bischofs Pimen (Pegov)*. Als Russe in Ufa geboren, Schüler des konservativen Antonij (Chrapovickij) an der Geistlichen Akademie in Kazan' wurde er 1914 Vikarbischof des kränklichen Erzbischofs Mitrofan in Podolien. Die Krankheit des Erzbischofs ließ ihn die Amtsgeschäfte vor und nach der Epochenwende der Februarrevolution von 1917 führen. Dadurch fiel ihm unter anderem die Pflicht zu, alljährlich einen Bericht an den Heiligen Synod zum „Zustand der podolischen Eparchie“ zu schicken. In dem Bericht vom 5. Mai 1917 machte Bischof Pimen aus seiner Sympathie für die Neugestaltung des Kirchenlebens in der Ukraine nach den Prinzipien von Demokratisierung und größerer Nähe zum ukrainischen Volk keinen Hehl.¹⁰² Die podolischen Ukrainophilen betrachteten ihn zudem wohlwollend, seit er sich bereit erklärt hatte, zusammen mit der Pfarrgeistlichkeit am 21. November 1917 eine Prozession anlässlich der Ausrufung der Ukrainischen Volksrepublik im rechtsufrigen Vinnycja durchzuführen.¹⁰³

Mit der Veränderung des Kräfteverhältnisses freilich wußte sich auch Bischof Pimen neu zu positionieren. Ihm kam dabei gelegen, daß Erzbischof Oleksij (Dorodnicyn) die Teilnahme am Allukrainischen Orthodoxen Kirchenkonzil im Januar 1918 durch die anderen Bischöfe, die sich an die Anordnung des Patriarchen hielten, verwehrt wurde (und dieser damit nicht mehr wie geplant die Versammlung leiten konnte). Jetzt gelang es Bischof Pimen, nach langem Ringen die Stimmen sowohl der ukrainischen Kirchenbewegung als auch der russophilen und russischen geistlichen Vertreter auf sich als den Kandidaten für den Vorsitz des Konzils zu vereinen. Auf ukrainischer Seite wurde weiterhin angenommen, der podolische Bischof sei mindestens ein Sympathisant der Kirchenbewegung. Diese Erwartung wurde schwer enttäuscht. Bischof Pimen überließ faktisch die Leitung des Konzils seinem einstigen Mentor aus Studienjahren, dem russischen Nationalisten Metropolit Antonij (Chrapovickij).¹⁰⁴

Nach der Etablierung des Hetmanats setzte der biegsame Bischof wieder andere Zeichen. Am 22. Oktober 1918 beispielsweise, dem Eröffnungstag der in Kam'janec'-Podil's'kyj eingerichteten Staatlichen Ukrainischen Universität, ließ er zu, daß sowohl das Gebet als auch die Predigt in ukrainischer Sprache abgehalten wurde – ein von der Russisch-Orthodoxen Kirche weiterhin strikt abgelehntes Vorgehen. Kaum näherten sich jedoch die Truppen des Weißgardisten und russischen Nationalisten Denikin,

101 STARODUB Borot'ba za cerkovnu samostijnist', 333.

102 RGIA f. 796, op. 442, 1916, d. 2759, L. 94 ob.-95 ob.

103 H. NADTOKA *Pravoslavna cerkva v Ukraïni (1900-1917rr.)* [Die orthodoxe Kirche in der Ukraine (1900-1917)]. In: Kolodnyj, A./ Klymov, V. (Hg.): *Istorija Relihii v Ukraïni*. Bd. 1-10, Kiev 1999, hier Bd. 3: *Pravoslav'ja v Ukraïni*, 337-354, hier 351.

104 RUDOLF ARMSTARK *Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche. Erinnerungen des Metropoliten Vasyľ K. Lypkivs'kyj*. Würzburg 1982, 40. Armstark hat als Vorspann zu den Erinnerungen einen prägnanten Abriß der Geschichte der ukrainischen Kirche und der Entwicklungen von 1917-1921 verfaßt.

zeigte sich Pimen erneut von der anderen Seite. Er verbot jegliche Gottesdienste in ukrainischer Sprache, verlangte von den Geistlichen, fortan den Moskauer Patriarchen zu erwähnen und verbot die wiedererstandene Kyrill-Method-Bruderschaft.¹⁰⁵

Während der kurzen Zeit polnischer Besatzung versuchte Bischof Pimen, sich mit den Polen gut zu stellen. Gelder, die er in den podolischen Kirchen für das Ukrainische Rote Kreuz hatte sammeln lassen, übergab er nun dem Polnischen Roten Kreuz.¹⁰⁶ Der Kampf zwischen Bischof Pimen und seinen Anhängern sowie der ukrainischen Kirchenbewegung nahm immer brutalere Formen an. Geradezu harmlos war noch die Weigerung des podolischen Bischofs, Sympathisanten der ukrainischen Kirchenbewegung als Priesterkandidaten auszuwählen. Gravierender waren die Versuche von Bischof Pimen, mit Beginn der bolschewistischen Herrschaft ab Juli 1920 solche Vorwürfe gegen ukrainische Geistliche zu erheben, die bei den Bolschewiki zur Zeit des Bürgerkriegs rasch mit Erschießungen geahndet wurden. Dazu gehörten Bezeichnungen wie solche, ein „Petljurist“ oder ein „Feind des Bolschewismus“ zu sein.¹⁰⁷

Bischof Pimen war freilich noch lange nicht am Ende seiner Kehrtwenden angekommen. Als die sowjetischen Behörden die kirchliche Zersplitterung und vor allem den Versuch förderten, eine Kirche unter ihrem Einfluß zu gründen, gelang es dem Bischof, sich an die Spitze dieser Kirchenneugründung in den ukrainischen Gebieten zu setzen. 1923 entstand aus verschiedenen radikalen Fraktionen die sogenannten Erneuerungskirche (auch „Lebendige Kirche“, *Živaja Cerkov*) genannt. Ab 1925 durfte sich diese Kirche in der Ukraine „autokephal“ nennen und stand unter der Leitung des nun zum Metropoliten beförderten Pimen (Pegov). Metropolitan Pimen blieb über alle Kirchen- und Gläubigenverfolgungen hinweg bis 1936 im Amt und wurde im Gegensatz zu Mitgliedern der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche erst 1937 verhaftet und deportiert.¹⁰⁸

Schließlich zeichnete sich eine dritte Gruppe von Akteuren der orthodoxen Geistlichkeit in der Ukraine durch eine **situative Identität** aus. Hierzu gehörten Personen, die durch bestimmte Erfahrungen – in diesem Fall durch das Erlebnis des revolutionären Umbruchs – mit der zuvor vertretenen nationalen Identität brachen, eine neue Identität annahmen und dieser trotz Schwierigkeiten fortan anhingen. Auch wenn wahrscheinlich zahlreiche Akteure der ukrainischen Kirchenbewegung zu dieser Gruppe zu zählen sind – viele Namen Geistlicher tauchen nach 1917 das erste Mal im Zusammenhang mit ukrainischen Anliegen auf –, so ist die Quellenlage zur Zeit vor 1917 und damit zur Beweislage, daß diese Personen sich zuvor einer anderen na-

105 Das Verbot traf auch den mittlerweile als Privatdozenten an der theologischen Fakultät von Kam'janec'-Podil's'kyj lehrenden Erzpriester Sicyn's'kyj, der schon seit 1916 Gottesdienste nur in ukrainischer Sprache durchführte. V. BIDNOV *Cerkovna sprava na Ukraïni*. Tarniv 1921, 30/31.

106 BIDNOV *Cerkovna sprava*, 43.

107 Ebd. 44.

108 BOCIURKIW *Soviet Church Policy*, Bd. II, 440-452. – Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche wurde bereits 1930 zwangsaufgelöst, ihre führenden Hierarchen im selben Jahr oder schon 1929 deportiert oder erschossen. Näheres in RICARDA VULPIUS *Inseln der Autonomie beseitigen. Kirchenverfolgung und Holodomor*. In: *Osteuropa* 54 (2004), H. 12, 72-89.

tionalen Identität zugehörig gefühlt haben, äußerst dürftig. Eine gewisse Ausnahme hinsichtlich der Quellenlage bildet Nestor Šaraevs'kyj, ein Priester, der sowohl vor 1917 im Kreise russischer Nationalisten als auch nach 1917 an der Spitze der ukrainischen Kirchenbewegung auffiel.

Nestor Šaraevs'kyj, 1862 in der Kiever Eparchie geboren, wurde nach seiner Ausbildung am Geistlichen Seminar zunächst Religionslehrer am Gymnasium in Belaja Cerkov im Kiever Gouvernement. Als dort 1908 ein Ortsverband der nationalistischen Organisation *Sojuz russkogo naroda* („Union des russischen Volkes“) gegründet und im Rahmen einer feierlichen Prozession mit Banner eingeweiht werden sollte, suchte ihn das Kiever Geistliche Konsistorium eigens dafür aus, den Akt statt des örtlichen Priesters zu übernehmen, der sich der Aufgabe verweigert hatte.¹⁰⁹ Im Anschluß an die Feierlichkeiten wandte sich Šaraevs'kyj empört mit dem Vorwurf an das Konsistorium, der örtliche Aufseher der Kirchenschulen, Priester Serhovs'kyj, habe die feierliche Eröffnung der *Sojuz*-Filiale demonstrativ ignoriert. Zudem habe Serhovs'kyj sich während der Lesung eines patriotischen Briefes des Kiever Metropoliten über den Inhalt lustig gemacht und halte insgesamt in der Schulbildung nicht an einer patriotischen Linie fest.¹¹⁰

Dieser Einsatz im Kampf gegen die tatsächlichen oder vermeintlichen Feinde des Projekts von der Großen-Russischen-Nation war für Šaraevs'kyj keine Nebensache. Šaraevs'kyj trat dem Kiever „Klub der Nationalisten“ bei, der sich besonders durch seine Frontstellung gegenüber jeglicher Ukrainophilie und *Mazepinstvo* hervortat. Als auf einer Mitgliederversammlung des „Klubs der Nationalisten“ ein Vortrag über den „Mazepin'schen Alptraum und die russische Wirklichkeit“ gehalten wurde, meldete sich Šaraevs'kyj zu Wort und stützte mit großem Eifer die These des Vortragenden von der Gefahr der Ukrainophilen. Als Beispiel verwies er auf literarisch-musikalische Abendveranstaltungen von Kirchenschulen in der Kiever Eparchie, bei denen nicht nur auf die russische Hymne verzichtet wurde, sondern auch noch ukrainische Lieder und Gedichte vorgetragen worden seien. Der entsprechende Aufseher der Eparchie sei nicht einmal bestraft, geschweige denn entlassen worden, wie es Šaraevs'kyj forderte.¹¹¹

Während mithin in der Periode vor 1917 ausgesprochen russisch-nationalistische Überzeugungen Šaraevs'kyjs zum Ausdruck kamen, vollzog der Priester spätestens während des Revolutionsjahres 1917, vermutlich aber schon zu Beginn des ersten Weltkrieges eine radikale Kehrtwende. Leider liegen keine Selbstzeugnisse über diese Konversion vor, bekannt ist lediglich Šaraevs'kyjs darauffolgendes Engagement. Als sich Anfang Dezember 1917 mehrere ukrainische kirchliche Verbände zum „Provisorischen Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrat“ zusammenschlossen, zählte zu

109 CDIAU f. 127, op. 797, 1907, spr. 260, 3. – Siehe auch Kap. IV.1.b.aa.

110 ŠYP Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch, 18/19.

111 Deržavnyj Archiv Kievskoj Oblasti f. 276, op. 3, spr. 355, ark. 4-5.

den Mitgliedern bereits Priester Šaraevs'kyj.¹¹² In dieser Phase begann die enge Zusammenarbeit Šaraevs'kyjs mit Erzpriester Vasyľ Lypkivs'kyj, dem späteren ersten Metropoliten der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche. Šaraevs'kyj blieb die Bürgerkriegsjahre über die rechte Hand Lypkivs'kyjs und wurde von diesem im Oktober 1921 als einer der ersten Priester zum Erzbischof der UAPC geweiht und mit der Kiever Eparchie betraut.¹¹³ Šaraevs'kyj starb 1929 in Kiev als einziger Bischof der UAPC eines natürlichen Todes.

Mit diesen kursorischen Biographien von Akteuren, die entweder der Gruppe der „Überzeugungstäter“ oder derjenigen der Opportunisten zuzuordnen sind, oder von einer situativen Identität gekennzeichnet waren, konnte und sollte nicht mehr als die Vielschichtigkeit der ukrainischen Kirchenbewegung aufgezeigt werden. Es drängt sich der Eindruck auf, daß zwar die Konzeption der ukrainischen Identität uneingeschränkt an die Zeit vor 1917 anknüpfte, für die Akteure eine Kontinuität jedoch in nur sehr eingeschränktem Maße behauptet werden kann.

c) Die Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche

Die Kirchenspaltung und die Gründung der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche bilden den Endpunkt dieser Arbeit. Das Schisma war nicht unvermeidlich, wie es die Bemühungen gemäßiger Ukrainophiler gezeigt haben. Es war das Produkt zweier einander unversöhnlich gegenüberstehenden Lager, die nicht nur nationale Auffassungen, sondern mindestens genauso Ansichten von der künftigen inneren Kirchenstruktur trennten. In diesem letzten Abschnitt geht es darum, einen Blick auf die Argumentationslinien zu werfen, die in das entscheidende Dokument Eingang fanden, mit dem am 5. Mai 1920 die Autokephalie der ukrainisch-orthodoxen Kirche ausgerufen wurde.

Vorausgegangen war dem letzten Schritt die gewaltsame Vereinnahmung der Sophienkathedrale durch radikal-ukrainische geistliche Kreise und unterstützt von der sowjetischen Macht. Der russisch-orthodoxe Kiever Vikarbischof Nazarij erteilte nach der Vereinnahmung allen Priestern der ukrainischen Kirchenbewegung das Verbot, innerhalb der Kiever Eparchie überhaupt noch einen Gottesdienst auszuüben. Die Stimmung unter den ukrainischen Nationalisten war kurz vor dem Siedepunkt, und es gab kaum noch eines der rund dreißig Mitglieder des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrates, das noch mäßigend zu wirken suchte. Priester O. Jastrubec'kyj gehörte zu ihnen, verurteilte die gewaltsame Aneignung von Kirchen und warnte vor einem endgültigen Bruch mit dem Episkopat, der zu einem schwindenden Rückhalt in der Bevölkerung führen könne.¹¹⁴

112 BOCIURKIW Church and Ukrainian Revolution, 235

113 BOCIURKIW Rise of Autocephalous Church, 241f.

114 Protokol Zasidannja Vseukraïns'koï Pravoslavnoï Cerkovnoï Rady. 5 travnj 1920 roku [Protokoll der Sitzung des Allukrainischen Orthodoxen Kirchenrats. 5. Mai 1920]. In: MARTYROLOHIJA Ukraïns'kych Cerkov u Čotyř'och tomach. Bd. 1: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva. Dokumenty, ma-

Die überragende Mehrheit freilich war anderer Meinung. Erzpriester Vasyľ Lypkivs'kyj faßte die Auffassung der radikal Gesinnten zusammen:

„Wir ukrainischen Priester wußten, daß ein Bruch mit diesem Episkopat unvermeidlich ist. Wir wußten weiter, daß die Bischofsmacht den Bruch selbst vollziehen werde – und wir haben uns nicht getäuscht: so kam es. Warum hat man uns ein Verbot erteilt? (...) Das Episkopat verbot uns aus dem Grund, daß wir mit den Menschen den Weg zur Befreiung der Kirche gingen. In dieser Frage lag zwischen der Bevölkerung und dem Episkopat eine große Kluft. (...) Mit wem wollen wir in diesem entscheidenden Moment gehen – mit unserem Volk zum Aufbau der ruinierten Kirche oder mit den Ruiniern dieser Kirche und unserer Kirchenbewegung – dem Episkopat?“¹¹⁵

Lypkivs'kyj unterstellte geschickt zweierlei: Zum einen sei mit dem Verbot Bischofs Nazarij an die Priester der ukrainischen Kirchenbewegung „der Bruch“ vom Episkopat ausgegangen. Damit wurde suggeriert, die geplante Autokephalie-Erklärung sei bloß noch eine Reaktion auf die von russisch-orthodoxer Seite bereits vollzogene Spaltung. Zum anderen setzte Lypkivs'kyj den Gegensatz zwischen den beiden nationalen Lagern gleich mit dem Gegensatz zwischen „dem Volk“ und „dem Episkopat“. Auf diese Weise sollte der geplante Schritt, sich endgültig vom russischen Episkopat und damit von der Russisch-Orthodoxen Kirche zu trennen, bedeuten, daß der Kirchenrat bloß den Willen „des ukrainischen Volkes“ vollstrecke. Der Konstruktionscharakter beider Argumentationslinien war offensichtlich.

Es folgte der Beschluß des Kirchenrats, die ukrainisch-orthodoxe Kirche für autokephal zu erklären. Das entsprechend dazu verfaßte Dokument sollte in allen ukrainischen Kirchen verlesen und verbreitet werden. Es enthielt einen historischen Rückblick, eine kurze Gegenwartsanalyse, einen Blick in die Zukunft sowie damit verbunden sechs Beschlüsse, die vor allem die Autokephalie-Erklärung selbst sowie ihre Modalitäten enthielten. Das ukrainische Volk, dem der Drang nach Freiheit und Unabhängigkeit zugeschrieben wurde, durchschritt dem Dokument zufolge in der Vergangenheit jene bereits in den ukrainophilen und ukrainischen Diskursen dargestellten sakralen Denkmuster vom goldenen Zeitalter, vom anschließenden schweren Joch sowie der doppelten „Wiedergeburt“ in Kirche und Staat. Es geriet in das gegenwärtige Dilemma, entweder sich dem Episkopat mit feindlicher Gesinnung unterwerfen oder einen eigenen Weg einschlagen und Maßnahmen zur Erwerbung eines eigenen Episkopats treffen zu müssen.

Mit dem Standpunkt, daß eine Entscheidung für den zweiten Weg keinen Verstoß gegen das kanonische Recht bedeute, folgte der radikal-ukrainische geistliche Flügel der Argumentation seines ideologischen Anführers Volodymyr Čechivs'kyj. Demnach basiere die ukrainische Kirchenbewegung auf den Grundlagen ihrer von altersher bestehenden Kirchenverwaltung und erneuere mit ihrem Vorgehen bloß deren

terijaly, chrystyjans'kyj samvydav Ukraïny. Hg. v. Osyp Zinkevyč u. Oleksander Voronyn. Toronto 1987, 59.

115 Ebd., 61.

Rechte, die zuvor vom Moskauer Herrschaftszentrum eigenmächtig vernichtet worden seien. Diese Argumentation glich strukturell jener, die angeführt wurde, um die Selbstweihung von Metropolit Lypkivs'kyj durch Handauflegung auf dem ukrainisch-orthodoxen Kirchenkonzil von 1921 zu rechtfertigen. Demnach stünde diese Form der Weihe, mit der sich die ukrainische Kirchenbewegung in den Augen der Russisch-Orthodoxen Kirche bis heute vollends diskreditierte, in der Tradition von Praktiken, wie sie von Presbytern seit apostolischen Zeiten vorgenommen worden seien.

Beide Argumentationen, diejenige zur Rechtfertigung der Autokephalie wie diejenige zur Selbstweihung, folgten einem Denkstil, der mit dem Rückgriff auf die Geschichte Glaubensgewißheiten der Russisch-Orthodoxen Kirche zu relativieren suchte.¹¹⁶ Insbesondere im Falle der Autokephalie-Begründung wurde der nationalgeschichtliche und konfessionsgeschichtliche Erfahrungshorizont parallelisiert: Die kirchliche Knebelung der ukrainischen Orthodoxy folgte der weltlichen Unterjochung des ukrainischen Volkes. Mit dem Jahr 1917 fielen dieser Argumentation zufolge die Ketten, die ukrainisch-orthodoxe Kirche erhielt ihre angestammten historischen Rechte wieder zurück und wurde souverän. Die Souveränität erstreckte sich im Sinne des radikal-ukrainischen Flügels dabei auch auf die Möglichkeit, orthodoxe Überlieferungen zur Kirchenorganisation neu zu interpretieren. Indem sich die Mitglieder des Kirchenkonzils einander die Hand auflegten, um Erzpriester Lypkivs'kyj zu ihrem Metropoliten zu weihen, suchte die junge Kirche eine neue orthodoxe Normativität zu etablieren, die auch als ‚modernistische‘ Religion bezeichnet werden kann.¹¹⁷

d) Zusammenfassung

Die im Vergleich zur vorrevolutionären Zeit ungleich schärfer geführten Auseinandersetzungen zwischen den innerkirchlichen nationalen Flügeln führten aus Sicht der ukrainischen Kirchenbewegung schon bald zu der Frage, ob die angestrebten Ziele innerhalb des bestehenden kanonischen Rechtsrahmens überhaupt noch zu erreichen waren. Beim Hauptproblem – der Bischofsfrage – zeigten sich die Früchte der jahrzehntelang russifizierenden Personalpolitik der Russisch-Orthodoxen Kirche in der Ukraine: Nur wenige Hierarchen kamen für eine Zusammenarbeit mit der ukrainischen Kirchenbewegung in Betracht.

Am Beispiel der Bemühungen von Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) konnte jedoch verdeutlicht werden, daß ideologischer Dogmatismus und eine daraus folgende Kompromißlosigkeit der russisch-orthodoxen Kirchenleitung einerseits und des radikal-ukrainischen geistlichen Flügels andererseits einen durchaus denkbaren Mittelweg

116 Die UAPC wies mit diesem Versuch eine große Ähnlichkeit zum Vorgehen der Tschechoslowakischen Kirche in der neu gegründeten Tschechoslowakischen Republik auf. Siehe MARTIN SCHULZE WESSEL Historismus und konkurrierende kirchliche und konfessionelle Geschichtsdeutungen in Ostmittel- und Osteuropa zwischen den Weltkriegen. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 2 (2002), 141-154.

117 Zum Begriff der „modernistischen Religion“ siehe auch SCHULZE WESSEL Historismus, 141.



Abb. 2 Vasyl' Lypkivs'kyj – 1921 zum ersten Metropoliten der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche geweiht.

verhinderten, wie ihn gemäßigte ukrainische Geistliche verfolgten. Erzbischof Parfenij (Levyč'kyj) mußte trotz seiner großen Sympathie für die ukrainische Kirchenbewegung insofern am radikal-ukrainischen Flügel scheitern, als dieser an einer wirklichen Zusammenarbeit mit dem Episkopat gar nicht interessiert war. Zwar wurde offiziell nach einem Bischof für die ukrainische Kirche gesucht. Doch sollte dieser nur Mittel zum Zweck sein, um anschließend auf kanonische Weise auf dem nächsten Konzil die Rechte des Episkopats radikal beschneiden zu können. Ein Programm aber, das die Entmachtung der Bischöfe vorsah, konnte schwerlich eben jene für sich einnehmen – auch wenn die geplanten Umstrukturierungen eng mit nationalen Anliegen verwoben waren. Der russische Patriarch und die meisten der ihm unterstellten Hierarchen in der Ukraine nahmen ihrerseits lieber eine sich abzeichnende Kirchenspaltung in Kauf, als daß sie zu Zugeständnissen bereit waren, die einer tatsächlichen Autonomie für die ukrainische Kirche gleich gekommen wären.

Der akteurszentrierte Ansatz konnte zeigen, daß zwar die Diskurse aus der vorrevolutionären Zeit auch nach 1917 fortexistierten, daß sie aber aufgrund schwankender individueller Identitäten von teilweise wechselnden Personen(gruppen) getragen wurden. Neben einer Kerngruppe von „Überzeugungstätern“, zu denen die beiden Anführer des radikal-ukrainischen Flügels Vasyl' Lypkivs'kyj und Volodymyr Čechivs'kyj gehörten, gab es eine Reihe von Opportunisten, welche ihr Verhalten je nach politischer Großwetterlage und ihren eigenen Karrierewünschen ausrichteten. Zu ihnen zählten die Bischöfe Oleksij (Dorodnicyn) und Pimen (Pegov). Eine dritte Gruppe bildeten Geistliche mit situativer Identität. Angesichts zahlreicher Priester, deren Namen nach 1917 erstmals im Kontext der ukrainischen Kirchenbewegung auftauchen, kann davon ausgegangen werden, daß die meisten Aktiven der Kirchenbewegung dieser Gruppe zuzuordnen sind.

Die schwierige Quellenlage erschwerte eine breit angelegte Analyse der Akteure mit situativer Identität. Im Rahmen dieses Kapitels wurde lediglich am Beispiel Nestor Šaraevs'kyjs dargelegt, daß einem aktiven Engagement innerhalb der „Union des russischen Volkes“ in der vorrevolutionären Zeit durchaus eine führende Rolle in der ukrainischen Kirchenbewegung nach dem ersten Weltkrieg folgen konnte. Es liegt nahe, die Erklärung für derartige Kehrtwenden, die mangels Selbstzeugnissen nicht im Detail analysiert werden konnten, im diskursiven wie realpolitischen „Schock“ des Weltkrieges und der Revolution zu suchen. Auch wenn mit den hier nur kursorisch nachgezeichneten Biographien vor allem Desiderate für weitere Forschungen benannt wurden, bot diese Arbeit doch erstmalig die Möglichkeit, das Verhalten von Akteuren der ukrainischen Kirchenbewegung über die Epochengrenze von 1917 hinweg in den Blick zu nehmen und mithin die diffizilen Fragen von Identitätswandel und Kontinuität aufzuwerfen.

Die Ausrufung der Autokephalie vom 5. Mai 1920 durch den radikal-ukrainischen Flügel bildete den Endpunkt einer Entwicklung, die mit der Bibelübersetzung in die ukrainische Sprache begonnen hatte. Die orthodoxe Sakralgemeinschaft, die *Slavia Orthodoxa*, wurde durch dieses Schisma endgültig aufgebrochen. Die Rechtfertigung

für die Autokephalie fanden die radikal gesinnten Ukrainer in der Vorstellung, ihre alten Rechte wiederherzustellen, welche das Moskauer Herrschaftszentrum im 17. Jahrhundert vernichtet habe. Die Weihe von Vasyl' Lypkivs'kyj zum Metropoliten, die 1921 ohne Bischof und nur durch Handauflegung der Konzilmitglieder erfolgte, wurde mit Verweis auf presbyterianische Praktiken aus apostolischer Zeit legitimiert. Beide Argumentationen folgten damit einem Denkstil, der mit dem Rückgriff auf die Geschichte Glaubensgewißheiten zu relativieren und mithin eine neue Normativität zu etablieren suchte. Der radikal-ukrainische Flügel stellte mit einer eigenen Geschichtserzählung die Tradition der orthodoxen Kirche nicht nur grundsätzlich in Frage. Er bot mit dem Schritt zur Selbstweihe sowie zur Egalisierung der Kirchenstrukturen eine neue, an die Zeit angepaßte ‚modernistische‘ Religiosität an.

VI. Schlußbetrachtung

Die Ergebnisse der Arbeit berühren fünf Ebenen. **Auf einer ersten Stufe** konnte die vorliegende Untersuchung zwei vorherrschende Sichtweisen widerlegen. Die eine Forschungsposition betrachtete die orthodoxe Geistlichkeit in den ukrainischen Eparchien des ausgehenden Zarenreiches nach dem Wunschbild der imperialen Zentrale; demnach galt die orthodoxe Geistlichkeit als fast vollständig russifiziert. Die andere, damit verbundene Sichtweise ging davon aus, daß es sich im „Südwesten“ des Rußländischen Reiches ausschließlich um einen „polnisch-russischen Kampf um den Besitz der ukrainischen Seelen“ gehandelt habe.¹ Beide Positionen können angesichts der Ergebnisse dieser Studie als überholt bezeichnet werden. Nur bis zur Hälfte des 19. Jahrhunderts gelang es der Russisch-Orthodoxen Kirche, die historisch gewachsene ostslawische Sakralgemeinschaft (*Slavia Orthodoxa*) unter russischer Führung zu bewahren und die ukrainischen Eparchien integrativ und assimilierend zu umklammern. Nach dem polnischen Januaraufstand von 1863 und dem folgenden, von Kirche und Regierung forciert verfolgten Projekt von der „Großen-Russischen-Nation“ zerbrach jedoch diese Gemeinschaft. Durch den Versuch, die binationale Glaubensgemeinschaft von „Groß- und Kleinrussen“ gemeinsam mit den Weißrussen zu einer mononationalen zusammenzuschweißen, forderten Regierung und Kirche die Geistlichen der ukrainischen Eparchien zu einer Entscheidung heraus, wie sie nach Miroslav Hroch typischerweise allen Angehörigen der „kleinen Völker“ Europas abverlangt wurde. Demnach gelangten

„einige dem unterdrückten Volk entstammende Angehörige infolge ihrer gesellschaftlichen Stellung oder Bildung in eine Situation, in der sie sich gezwungen sahen, eine Entscheidung zwischen den sich ihnen anbietenden verschiedenen nationalen Alternativen zu treffen, ihren Platz in dieser oder jener Strömung einzunehmen, dieses oder jenes Nationalbewußtsein zu akzeptieren. Der Prozeß der Formierung des Nationalbewußtseins war also (...) für das Individuum aus den Reihen des unterdrückten Volkes ein Prozeß der inneren Reifung, der Differenzierung einer persönlichen Stellungnahme

1 DANIEL BEAUVOIS Les Russes et la „Dépolonisation“ Religieuse de L'Ukraine Rive Droite (1863-1914). In: Revue Études Slaves 70 (1998), Nr. 2, 443-467; KIMITAKA MACUZATO Pol'skij Faktor v Pravoberežnoj Ukrainy s XIX po načalo XX veka [Der polnische Faktor in der rechtsufrigen Ukraine vom 19. bis zum Anfang des 20. Jh.]. In: Ab Imperio 1 (2000), 91-106; DERS. The Issue of Zemstvos in Right Bank Ukraine 1864-1906. Russian Anti-Polonism Under the Challenges of Modernization. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 51 (2003), Nr. 2, 218-235. – Beide Autoren vernachlässigen oder negieren die Eigenständigkeit einer ukrainischen Identitätskonzeption und messen stattdessen dem russisch-polnischen Interessengegensatz ein alles andere erdrückendes Gewicht zu.

zwischen der Identifizierung entweder mit dem herrschenden oder mit dem unterdrückten Volk.“²

Ein Teil der Geistlichkeit ‚entschied‘ sich für die ukrainische Identitätskonzeption und beteiligte sich an dessen umfassender Ausgestaltung. Darüber hinaus suchten ukrainophile Geistliche des ausgehenden Zarenreiches diese neue Identität auch gegen alle Widerstände des Staats- und Kirchenapparates immer wieder auf kultureller und politischer Ebene zu manifestieren – sei es innerhalb der landeskundlichen Bewegung, durch die Verteidigung und Propagierung der ukrainischen Sprache (insbesondere im Zusammenhang mit der Bibelübersetzung ins Ukrainische), die Verehrung ausgesuchter ukrainischer Helden wie Taras Ševčenko oder nach 1905 in explizit politischen Gruppierungen und Parteien. Damit betraten die Ukrainophilen zweifellos die politische Kampfarena. Von einer politisch amorphen „kleinrussischen“ Geistlichkeit, auf die ausschließlich polnische und russische Identitätsoptionen einwirkten, kann angesichts dieses Spektrums von Aktivitäten keine Rede sein.

Ein anderer Teil des Klerus identifizierte sich mit der russischen Identitätskonzeption und engagierte sich öffentlich in Verbänden und im Parlament gegen die Ukrainophilen und deren Anliegen. Die große Beteiligung Geistlicher an den Aktivitäten der „Union des russischen Volkes“ kann jedoch nicht pauschal als Beleg für eine russophile Einstellung herhalten. In der Arbeit konnte gezeigt werden, daß die Motive für ein Engagement in der „Union“ äußerst unterschiedlich und teilweise nicht nationaler Natur waren.

Ein dritter Teil des Klerus blieb bis zum Ende des Zarenreiches Träger einer multiplen Identität. Besonders im letzten Drittel des betrachteten Zeitraumes hatte es diese Gruppe schwer, sich zwischen den beiden genannten Polen zu behaupten. Zu keinem Zeitpunkt gelang es ihr, die geistlichen Diskurse maßgeblich zu prägen oder das kirchenpolitische Geschehen zu bestimmen. Besonders deutlich wurde ihre Machtlosigkeit angesichts der sich anbahnenden schismatischen Bestrebungen radikaler ukrainischer Geistlicher nach 1917. Die ideologische Voreingenommenheit nationalistisch gesinnter russischer wie ukrainischer Kleriker verhinderte es, einen für beide Seiten akzeptablen Kompromiß zu finden. Ein solcher hätte (zumindest vorübergehend) darin bestehen können, einer Ukrainischen Orthodoxen Kirche umfassende Autonomie innerhalb der Jurisdiktion des Moskauer Patriarchen zu gewähren.

2 MIROSLAV HROCH Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen. Prag 1968, 20.

Auf einer zweiten Ebene rückt das Ringen selbst ins Blickfeld, die Stärken und Schwächen der miteinander konkurrierenden Konzeptionen kollektiver Identität und der russophilen und ukrainophilen Bewegungen in der Geistlichkeit. Bei einem Vergleich der Vor- und Nachteile dieser Konzeptionen auf der diskursiven wie operativen Ebene fällt der Blick zunächst auf die äußeren Bedingungen, die für beide Seiten fördernde und hemmende Faktoren aufwiesen. Für die russophile Seite wirkte sich während des Zarenreiches die große staatliche und synodale Unterstützung in Wort und Tat überaus stärkend aus, doch änderte sich dies mit der Zeitenwende von 1917. Nach der Februarrevolution brachen den Russophilen auf einen Schlag gleich drei Stützen weg, die zuvor die ukrainophile Seite massiv beeinträchtigt hatten: Erstens stand keine Regierung mehr bereit, die einen kirchenpolitischen Kurs vorgab, der die Russophilen förderte. Im Gegenteil, das demokratisierte politische Leben erwies sich als ein Vorbild für die Neugestaltung auch der kirchlichen Strukturen, wie es die Ukrainophilen mit ihrem egalitären Ansatz schon lange eingefordert hatten. Zweitens galten mit den Grundrechten der Meinungs-, Presse- und Versammlungsfreiheit nun zum ersten Mal für beide nationalen Flügel dieselben Bedingungen zur Artikulation der eigenen Anliegen. Drittens entfiel mit dem Sturz des Polizeiregimes die Möglichkeit, durch Denunziationen den Bewegungsspielraum ukrainophiler Kreise beträchtlich einzuengen. Diese neuen äußeren Bedingungen ermöglichten dem radikalen Flügel der Kirchenbewegung, die ukrainische Identitätskonzeption der vorrevolutionären Zeit auszubauen und ein kirchliches Schisma auf nationaler Grundlage herbeizuführen.

Damit verlief die Entwicklung genau entgegengesetzt zu derjenigen der Griechisch-Katholischen Kirche in Galizien. Während die unierten Geistlichen im Anfangsstadium der ukrainischen Nationalbewegung im frühen 19. Jahrhundert am bedeutendsten waren und ihre Relevanz anschließend eher abnahm, gewann die ukrainophile orthodoxe Bewegung mit zunehmender politischer Destabilisierung des Zarenreiches sowie erst recht nach seinem Zusammenbruch an Stärke. Dieser Vergleich läßt die politische Grundorientierung der jeweiligen geistlichen Bewegung als signifikanten Unterschied deutlich werden: Die ukrainophilen galizischen Geistlichen verdankten ihre gesellschaftlich privilegierte Position in erster Linie der Regierung in Wien, waren daher regierungsloyal und zählten im Laufe des 19. Jahrhunderts in Opposition zur erstarkenden sozialistischen (und vielfach atheistisch gesinnten) Bewegung eher zu den politisch und sozial „verharrenden“ Kräften Galiziens. Für die meisten ukrainophilen Geistlichen der Dnjepr-Ukraine galt das Gegenteil. Die repressiv vorgehende Zarenregierung und die Russisch-Orthodoxe Kirche repräsentierten für sie das überkommene, reformunfähige System. Es lag daher in der Logik der Frontenbildung, daß sich bei den Ukrainophilen der Dnjepr-Ukraine zu nationalen Bestrebungen (vor allem auf dem sprachlich-kulturellen Gebiet) zugleich demokratische und im Zuge der gesellschaftlichen Radikalisierung auch sozialistische Forderungen gesellten, die vor allem auf eine Enthierarchisierung der kirchlichen Verwaltungsstrukturen zielten.

Ein weiterer Unterschied sticht sowohl im Vergleich zu den unierten Geistlichen Galiziens als auch im Vergleich zu den unter russischer Herrschaft agierenden rö-

misch-katholischen Geistlichen polnischer Herkunft ins Auge. Abgesehen von den ungleichen Bedingungen des öffentlichen Lebens im Reich der Habsburger und der Romanovs, auf die im Rahmen der Arbeit immer wieder hingewiesen worden ist, bestand für die ukrainophilen orthodoxen Geistlichen der Dnjepr-Ukraine ein weiterer, entscheidender Nachteil. Anders als die ebenfalls verfolgten, national agierenden römisch-katholischen Priester polnischer Provenienz und erst recht anders als die griechischen Katholiken Galiziens besaßen die ukrainophilen orthodoxen Geistlichen keine Rückzugsmöglichkeit. Während katholische Geistliche mit ihrem nationalen Engagement im Zarenreich sich und ihre Familien zwar erheblich gefährdeten, besaßen sie doch immer die Römisch-Katholische Kirche als finanzielles und psychologisches Refugium. Sie schwebten nicht in der Gefahr, von innerkirchlichen Überwachungsstrukturen entdeckt zu werden; mehr noch, sie erhielten – ähnlich wie die Unierten Galiziens – von ihrer Kirche die denkbar größte Unterstützung. Für ukrainophile orthodoxe Geistliche hingegen gab es von keiner Seite her einen institutionellen Rückhalt.

Förderlich wirkte sich für die ukrainophile Seite jedoch die tiefe Verwurzelung in spezifisch „kleinrussischen“ Traditionen und Gebräuchen unter Priesterfamilien aus, die schon seit Generationen den volksnahen Beruf ausübten und einer flächendeckend konzipierten kulturellen Russifizierung erhebliche Probleme bereiteten. Vor allem aber gewann die ukrainische Identitätskonzeption an Stärke und Anhängerschaft durch die bereits erwähnte Verbindung nationaler und liberal-modernisierender Anliegen. Die Verbindung dieser beiden Bestrebungen ergab sich nicht nur aus der gemeinsamen Front gegenüber dem Zarenregime. Sie entsprang auch dem jahrzehntelang gepflegten Mythos von den Ukrainern als einem „demokratischen Volk“. Diese Perspektive spielte eine entscheidende Rolle, als es nach 1917 erstmals in der Geschichte der ukrainischen Eparchien zur Gründung einer orthodox-ukrainischen „Nationalkirche“ kam, die bis heute eine nationale ‚modernistische‘ Religiosität propagiert. Ihre tragenden Pfeiler waren (und sind) die Ukrainisierung des Kirchenlebens, die Konziliarität und die Autokephalie. Diese Merkmale entsprachen den zentralen Vorstellungen der vorrevolutionären ukrainischen Identitätskonzeption der Geistlichkeit, die sich schon damals neben der demokratischen Tradition auf die ukrainische Sprache, die Bildung und die Eigenständigkeit der vorgestellten ukrainischen Nation bezogen. Auch das Geschichtsbild der Anhänger einer „Nationalkirche“ fußte nach 1917 auf den Diskursen der vorrevolutionären Zeit, wenn auch in radikalierter Form. Demnach folgte auf die Blüte des ukrainischen Kirchenlebens im 17. Jahrhundert dessen Niedergang unter der russischen Herrschaft.

Wenn mithin in einem hohen Maße von einer Kontinuität der vor- und nachrevolutionären Diskurse gesprochen werden kann, so wird damit nicht intendiert, die Geschichtsmächtigkeit der revolutionären Ereignisse von 1917 gering zu schätzen oder einer teleologischen Geschichtsbetrachtung das Wort zu reden. Zwar ist es ein Anliegen der Arbeit, auf die Stärke und Verbreitung der ukrainischen Identitätskonzeption auch unter orthodoxen Geistlichen des späten Zarenreiches hinzuweisen. Doch macht

die Untersuchung zugleich deutlich, daß sich erst die äußeren, politischen Rahmenbedingungen wandeln mußten, bis die Anhänger der ukrainischen Identitätskonzeption tatsächlich größere Änderungen im kirchenpolitischen Leben durchsetzen konnten. Dies galt sowohl für den Erfolg der Ukrainophilen im Ringen um die ukrainische Bibelübersetzung als auch für die Ukrainisierung des Kirchenlebens nach der Februarrevolution von 1917. Erst die Ereignisse von 1904/05 und 1917 ermöglichten es den Ukrainophilen, Strukturen zu verändern; für sich genommen – ohne ‚äußere Anstöße‘ – hätten ihre Kräfte dafür nicht ausgereicht.³

Der russophilen geistlichen Bewegung war es ihrerseits nicht gelungen, während der Zarenzeit die Ausformung einer ukrainischen Identitätskonzeption unter Teilen der Geistlichkeit sowie dessen politische Manifestation zu verhindern. Nach dem Wegfall der staatlichen Unterstützung im Februar 1917 war die russophile Geistlichkeit erst recht zu schwach, um die forcierte Ukrainisierung des Kirchenlebens aufzuhalten. Betrachtet man die Entwicklung des 19. und 20. Jahrhunderts aus dem Blickwinkel der *longue durée*, so liegt der Schluß nahe, daß die Anvisierung einer Großen-Russischen Nation und mithin die Konsolidierung des russischen Nationsverständnisses im Vergleich zur Festigung des nationalen Selbstverständnisses anderer großer europäischer Nationen *zu spät* erfolgte – zu spät, wenn man den Blick darauf richtet, auf welchen Widerstand das Projekt angesichts konkurrierender moderner Nationalbewegungen im ausgehenden 19. Jahrhundert des Rußländischen Reiches traf.

Aber auch innerhalb der ukrainophilen geistlichen Bewegung gab es erhebliche strukturelle und diskursive Probleme. Diese offenbarten sich nicht zuletzt darin, daß selbst gemessen an den ungünstigen politischen Bedingungen nur eine verhältnismäßig geringe Anhängerzahl gewonnen werden konnte: Die ukrainische Identitätskonzeption wurde nach den Feststellungen in der vorliegenden Studie weder von einer Mehrheit der Geistlichen noch gar von einer Mehrheit der gläubigen Bevölkerung angenommen.⁴ Dies zeigte sich erst recht nach 1917: Der erstmals gegründeten ukrainisch-orthodoxen „Nationalkirche“ gelang es zwar, in den ersten Jahren ihres Bestehens in ihrer Mitgliederzahl stark anzuwachsen; doch konnte sie auch zu ihren besten Zeiten nur eine Minderheit des niederen Klerus und der Gläubigen auf ihre Seite ziehen.⁵

3 Diese Beobachtung läßt das Beispiel der orthodoxen Ukrainophilen als einen interessanten Fall für die Auseinandersetzung mit jener zentralen Frage der Geschichtswissenschaften erscheinen, in welchem Verhältnis „Handeln“ und „Struktur“, der Mensch und die Verhältnisse, zueinander stehen.

4 Es ist aufgrund der Quellenlage nicht möglich, genaue quantitative Aussagen für die vorrevolutionären Anhängerzahlen zu treffen. Die obigen Ausführungen beruhen daher auf dem Eindruck der Verfasserin, der sich zum einen aus der Anzahl polizeilich registrierter Vorfälle sowie zum anderen aus der Anzahl ukrainophiler Äußerungen ergibt, die in den Kirchenzeitschriften zum Abdruck kamen.

5 Die Frage der Zahl der Anhänger der neuen Kirche unter Geistlichen wie Gläubigen ist schwer zu eruieren, weil nicht allen Angaben zu trauen ist, die von Mitgliedern oder Gegnern gemacht wurden. Ein Gegner der Kirche schätzte 1925, daß die Mitgliederzahl auf drei Millionen Gläubige angewachsen sei, eine Schätzung von 1929 belief sich auf sechs Millionen. Erzbischof IOSIP (KREČETOVYČ) Proischoždenie i suščnost' samosvjatstva lipkovcev [Die Entstehung und das Wesen der Selbstweihe der Lipkovskijs]. Charkiv 1925; hier zitiert nach BOHDAN R. BOCIURKIW The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. In: Ramet, Pedro (Hg.): Eastern Christianity and Politics in the 20th

Der tiefere Grund für die begrenzte Anziehungskraft der ukrainischen Identitätskonzeption liegt jedoch nicht allein darin – wie in der bisherigen Forschung angenommen wurde –, daß die ukrainischen Bistümer fast ausnahmslos mit russischen Hierarchen besetzt und die geistlichen Bildungseinrichtungen russifiziert waren. Auch die Hinweise auf das repressive Vorgehen des Regimes gegen Ukrainophile sowie auf die Unterstützung russophiler Diskurse durch staatliche und synodale Presseorgane reichen zum Verständnis nicht aus. Selbst die bloße Zugehörigkeit zur selben Konfession war nicht *per se* der ausschlaggebende Faktor. Vielmehr legen die in dieser Studie untersuchten Quellen nahe – und dies ist die zentrale These der Arbeit –, daß sich die tiefere Erklärung für die relative Schwäche der ukrainophilen Strömung in der Wirkung des konfessionellen Feindbildes sowie in derjenigen des Mythos von der „Schutzmacht Rußland“ findet.

Ohne das gemeinsame konfessionelle Feindbild des aggressiven Katholizismus und der katholischen Polen hätten Ukrainophile wie Russophile der ukrainischen Eparchien die ethnischen Unterschiede zwischen sich und ‚den Russen‘ weit stärker, das einende Band der Orthodoxie weit schwächer empfunden. Es war dieses Feindbild, welches dazu führte, daß die Abgrenzungsdiskurse *auch* der Ukrainophilen gegenüber den katholischen Polen weitaus schärfer ausfielen als gegenüber Rußland. Der Grund für die ausbleibende Führungsrolle der orthodoxen Geistlichkeit in der ukrainischen Nationalbewegung ist mithin nicht in erster Linie in der gemeinsam mit den Russen geteilten Religion zu suchen. Der Grund liegt vielmehr in der Überlagerung der eigenen Unterschiede durch die gemeinsame konfessionelle Frontstellung.⁶

Die überragende Bedeutung des Feindbildes erklärt sich aus der Definition des Konzepts der ukrainischen Identität: Ihre prägende Ausbildung erhielt diese Identitätskonzeption während der Zugehörigkeit der Ukraine zum Polnisch-Litauischen Reich in der Frühen Neuzeit. Der Zusammenhalt der damaligen ostslavischen Bevölkerung ergab sich zuallererst aus dem orthodoxen Glauben und der damit verbundenen anti-

Century. Durham/London 1988, 309-319, hier 312 und Fn. 12 (442). – Zudem gibt es die Angabe, daß die Kirche 1925 über 1.500 Gemeinden verfügte, in denen rund 3.000 Priester und Diakone sowie 34 (neu geweihte) Bischöfe tätig gewesen seien. Erzpriester MYTROFAN JAVDAS' Ukrain's'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva (1921-1936) [Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche (1921-1936)]. Neu-Ulm 1956, 158/159. – Die beste Zahlenaufstellung, gruppiert nach Eparchien, findet sich bei BOHDAN BOCIURKIW Soviet Church Policy in the Ukraine, 1919-1939. Unveröfftl. Diss. Chicago 1961, 232. Demnach fanden die Gemeinden der Autokephalisten in den Eparchien von Kiev, Podolien und Poltava den größten Zulauf. – Freilich muß bei all diesen Angaben berücksichtigt werden, daß der 1921 vollzogene Bruch mit der kanonischen Tradition der orthodoxen Kirche viele ursprünglich geneigte Kleriker und Laien abgeschreckt und sie zurück in die Arme der Russisch-Orthodoxen Kirche geführt hatte. Die Russisch-Orthodoxe Kirche reduzierte sich insgesamt durch ‚Verluste‘ an die Autokephalisten, die „Erneuerer“, Sekten und andere Vereinigungen auf ein Drittel ihres vorrevolutionären Bestandes. Zu diesen Verschiebungen kam es allerdings nicht zuletzt auch deshalb, weil die sowjetische Regierung die Patriarchatskirche massiv drangsalierete. FRIEDRICH HEYER Die orthodoxe Kirche in der Ukraine. Von 1917 bis 1945. Köln-Braunsfeld 1953, 115.

6 Die in der Arbeit nur am Rande thematisierten, aber ebenfalls verbindenden religiösen Feindbilder der Juden und Stundisten verstärkten diese Wirkung.

katholischen Ausrichtung. Damit enthielt dieser tradierte ukrainische Identitätsdiskurs – gewollt oder ungewollt – bereits denjenigen Feindmythos, der innerhalb des Rußländischen Reiches die Anlehnung an Rußland als Schutzmacht der Orthodoxie nahe legte. Dadurch und durch die Kongruenz des eigenen Feindbildes mit dem dominierenden russischen Feindbild seit dem polnischen Januaraufstand von 1863 konnte eine ukrainische Identitätskonzeption nur bedingt auf fruchtbaren Boden fallen.⁷

Lediglich die Grenzregion Podolien bildete eine Ausnahme. Hier läßt sich am ehesten schon vor 1905 von einer ukrainischen Nationalbewegung sprechen, die von einer Mehrheit des orthodoxen Klerus getragen wurde. Dies lag daran, daß Podolien in den Augen der Staats- und Kirchenführung mit seiner Grenze zum Habsburger Reich den entscheidenden Vorposten der Orthodoxie und damit auch der „russischen *Narodnost*“⁸ einnahm. Daher war die russische Regierung bereit, den Podoliern – sofern sie orthodox waren – einen ungewöhnlich großen kommunikativen Spielraum zuzugestehen, der für Aktivitäten gegen den gemeinsamen „polnisch-katholischen Feind“ gedacht war. Tatsächlich aber blühte unter diesem „Schutzmantel“ ein podolisch-ukrainisches Nationalbewußtsein auf, das nicht mehr unterdrückt werden konnte, als es in St. Petersburg viel zu spät wahrgenommen wurde. Podolien steht insofern für den bemerkenswerten Ausnahmefall innerhalb der Dnjepr-Ukraine, wonach ein Großteil seines orthodoxen Klerus in der Beziehung zum konfessionellen Feind Polen einerseits und zu St. Petersburg als russifizierender Metropole andererseits eine nahezu gleiche Distanz hielt. Diese Äquidistanz konnte sich in geographisch weniger exponierten Regionen aufgrund geringerer kommunikativer Spielräume, aber auch aufgrund eines geringeren historischen Selbstbewußtseins nicht entwickeln.

Die Wirkung des Feindbildes „Katholizismus“ für sich genommen reihte Podolien freilich in die übrige Dnjepr-Ukraine ein. Sie führte dazu, daß sich die gesamte ukrainophile orthodoxe Geistlichkeit zu keinem Zeitpunkt die Frage stellte, ob sie sich nicht mit der griechisch-katholischen Geistlichkeit Galiziens als Vorreiter einer „all“-ukrainischen Nationalbewegung zusammenschließen sollte. Der Gedanke an eine Kooperation mit den Unierten wäre als Verrat sowohl an der eigenen Konfession als auch an der eigenen nationalen Identität empfunden worden. Dieser Umstand macht zumindest mit Blick auf die orthodoxen Geistlichen der Dnjepr-Ukraine deutlich, daß die unterschiedliche konfessionelle Zugehörigkeit weit mehr spaltete, als die

7 Im Gegensatz zur Entwicklung in der russisch beherrschten Dnjepr-Ukraine konnte das konfessionelle Feindbild die ukrainische Nationalbewegung Galiziens entscheidend fördern. Die Herausbildung der eigenen Nationalität wurde durch das Zusammenfallen von sozialen und religiösen Trennlinien gegenüber Juden und polnischen Katholiken verstärkt, während die Konfession der reichsdominanten Ethnie und der Reichsregierung anders als im Rußländischen Reich keine anzustrebende Alternative anbieten konnte. Jene Bewegung Galiziens hingegen, die in gleicher Weise wie die Geistlichen der Dnjepr-Ukraine die Anlehnung an Rußland als Schutzmacht der Orthodoxie anstrebte, konnte sich nur bis in die Vorkriegsjahre halten. Dann geriet sie ins Kreuzfeuer der russisch-österreichischen Kriegszielpolitik, ihre Strukturen wurden zerschlagen, ihre Aktivisten in die Emigration getrieben oder gar ermordet. Siehe ANNA VERONIKA WENDLAND Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848-1915. Wien 2001, 569ff.

gemeinsame Zugehörigkeit zu einer transterritorialen ukrainischsprachigen Gemeinschaft verband. Den orthodoxen ukrainophilen Geistlichen erschienen die Angehörigen einer vorgestellten ukrainischen Nation unhinterfragbar an die orthodoxe Religion gebunden – unierte Geistliche und Gläubige konnten dieser Gemeinschaft nur angehören, wenn sie konvertierten.

Das Ergebnis der Abwägung von Stärken und Schwächen der konkurrierenden Konzeptionen kollektiver Identität bedeutet im *Résumé*: Weniger in politischen und sozio-ökonomischen Bedingungen sondern vor allem in der spezifischen historisch-kulturellen Prägung der orthodoxen Geistlichen lag die primäre Ursache dafür, daß der ukrainischen Nationalbewegung in der Dnjepr-Ukraine ein großer Teil des Klerus als der potentiell wichtigsten Schicht zur Vermittlung und Verbreitung von Nationalbewußtsein entzogen wurde. Das Ergebnis führt zu der Vermutung, daß Hegemonialansprüchen grundsätzlich dann gute Chancen auf Erfolg eingeräumt werden können, wenn es gelingt, eine äußere Bedrohung (ob *in realita* vorhanden oder nicht) zu suggerieren, die eine Anlehnung der nicht-dominanten Ethnie an die Hegemonialmacht nahe legt. Eine solche Bedrohung wurde im russisch-ukrainischen Kontext auf der Ebene der Religion erfolgreich inszeniert.

Die vorangegangenen Ausführungen werfen die Frage auf – und damit wird **die dritte Ebene** erreicht –, wie sich die Ergebnisse der Arbeit zu der These verhalten, daß die Moderne die soziale Bedeutung der Religion in Europa verringert habe (Säkularisierungsthese).⁸ Unter diesem Blickwinkel gilt spätestens das 19. Jahrhundert aus Sicht der an Modernisierungstheorien orientierten Sozialgeschichte als „Zeitalter der Säkularisierung“. Religion erscheint demnach als ein Überbleibsel vergangener Epochen und wird nicht als eine Kategorie erkannt, von der weiterhin eine große gesellschaftliche und kulturelle Wirkungsmacht ausging und ausgeht. Eine Folge dieser Annahme ist die häufig zu beobachtende Marginalisierung von Religion in Abhandlungen zur sogenannten „Allgemeingeschichte“. Moderne Religionsgeschichte wird als Spezial-

8 Freilich ist die Säkularisierungsthese auf höchst unterschiedliche Weise in der Forschungsliteratur vertreten worden. Die einen beziehen sich auf einen Niedergang religiöser Deutungsmuster überhaupt, die anderen sprechen nur von dem Niedergang der kontinentaleuropäischen, einst „etablierten“ konfessionellen oder volkikirchlichen Tradition christlicher Religiosität. DAVID MARTIN *A General Theory of Secularization*. Oxford 1978, KAREL DOBBELAERE *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. In: *Current Sociology* 29 (1981) Nr. 2, 1-215. – Daneben STEVE BRUCE/ ROY WALLIS *Secularization: trends, data, and theory*. In: *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3 (1991), S. 1-31; STEVE BRUCE (Hg.) *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford 1992; HARTMUT LEHMANN *Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung im Europa der Neuzeit: Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Göttingen 27.-29.1.1994. Göttingen 1997; STEVE BRUCE *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford 2002; DETLEF POLLACK „Säkularisierung – ein moderner Mythos?“ *Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003. – Einige der genannten Autoren beziehen sich mit ihrer These nur auf Westeuropa, andere ziehen ganz Kontinentaleuropa in ihre Betrachtung mit ein. Ostmittel- und Osteuropa finden hingegen nur selten Beachtung.

geschichte oder Orchideenfach betrachtet, als „Anbau ans Haus der Allgemeinen Geschichte“, anstatt daß sie – ähnlich wie es für die Frauen- und Geschlechterforschung durchgesetzt wurde – mit zum Inneren des Hauses gezählt und als „strukturierendes Prinzip“ erkannt wird.⁹ Diese Vernachlässigung und Reduzierung gerade in Bezug auf das 19. und 20. Jahrhundert scheint dabei lange Zeit ein gesamteuropäisches Phänomen gewesen zu sein und wird für die Geschichtsforschung West- wie Osteuropas gleichermaßen beklagt.¹⁰

Im Rahmen dieser Studie konnte die Relevanz von Religion selbst in ihrer „etablierten“ kirchlichen Form für die „Allgemeingeschichte“ russischer und ukrainischer Nationsbildung sowie für deren wechselseitige Beziehungen im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert deutlich herausgearbeitet werden. Die Arbeit liefert einen Beweis dafür, daß zu den anerkannten Erscheinungen der Moderne auch die Verbindung von Religion mit dem vielleicht wirkungsmächtigsten Phänomen dieses Zeitalters zählen muß, dem Nationalismus. Zum anderen konnte gezeigt werden, wie christliche Konfessionen nationale Sichtweisen in ihren Katechismus, in ihre religiösen Diskurse und Praktiken integrierten. Zum anderen demonstrierte das Beispiel der „Union des russischen Volkes“, welcher Bedarf unter weltlichen Vertretern des russischen Nationalismus (und des häufig mit ihm einhergehenden Antisemitismus) bestand, das eigene Vorgehen in ein religiöses Gewand zu kleiden, religiös zu rechtfertigen und die religiöse Formensprache in ihr Weltbild zu integrieren. Übertrendend deutlich wurden diese Anliegen bei der Analyse der Bemühungen der russischen Reichsregierung und der russisch-orthodoxen Kirchenleitung, das Projekt der Großen-Russischen-Nation mit Hilfe der orthodoxen Geistlichkeit in der Dnjepr-Ukraine zu realisieren. Die Nationalisierung der Religion und die Sakralisierung der Nation gingen Hand in Hand.¹¹

Auch Vertreter der sogenannten Säkularisierungsthese haben einräumen müssen, daß die generelle Behauptung einer Abnahme der Bedeutung von Religion in der Moderne nicht zu halten ist. Stattdessen haben sie versucht, diejenigen Fälle, auf die die These offensichtlich nicht zutrifft, als Ausnahmen in ihr Regelwerk aufzunehmen. Ausnahmen bilden demnach jene Kulturen in Europa, die sich entweder in einer

9 OLAF BLASCHKE Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: *Geschichte und Gesellschaft* 1 (2000), 38-75, 39f.

10 BLASCHKE Das 19. Jahrhundert; HANS-CHRISTIAN MANER/ MARTIN SCHULZE WESSEL Einführung. In: Dies. (Hg.): *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen. 1918-1939. Polen-Tschechoslowakei-Ungarn-Rumänien*. Leipzig 2002, 7-12. – Gleichwohl hat sich die Forschung zu religiösen Aspekten in den letzten zehn Jahren mit Blick auf Westeuropa – und hier insbesondere mit Blick auf das deutsche Kaiserreich – wesentlich erweitert. Siehe die Reaktion auf Blaschkes Kritik bei ANTHONY J. STEINHOFF Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert. In: *Geschichte und Gesellschaft* 30 (2004), 549-570.

11 Nur die ukrainisch-weltliche Seite verhielt sich gegenüber dem Anliegen einer Sakralisierung der Nation lange Zeit zurückhaltend. Siehe Kap. V und RICARDA VULPIUS *Der Kirchenkampf in der Ukraine als Beispiel für Sakralisierung der Nation und Nationalisierung der Religion (1917-1921)*. In: Martin Schulze Wessel (Hg.): *Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa im 19. und 20. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas)*. Leipzig (erscheint Ende 2005).

Übergangs- oder in einer Verteidigungsphase befinden (*cultural transition or cultural defence*).¹² Eine solche Ausnahmesbeschreibung trifft auf den in dieser Arbeit vorliegenden Fall der konkurrierenden Nationsbildung zweifellos zu und könnte damit die Säkularisierungsthese stärken. Gleichwohl drängen sich Zweifel auf, wie sinnvoll die Grundthese ist, wenn derartig fundamentale Ausnahmefälle eingeräumt werden müssen. Es stellt sich die Frage, ob sich nicht sämtliche Siedlungen mit hoher ethnischer und religiöser Heterogenität – wie große Teile Ostmittel-, Südost- und Osteuropas – beständig in einer solchen Übergangs- und Verteidigungsphase befinden. Durch die dauerhaft gegebene Konfrontation mit dem Fremden, so könnte man argumentieren, werden sie immerfort zur kulturellen Verteidigung des Eigenen gezwungen, wenn sie nicht selber in einer anderen Kultur aufgehen wollen. Ein Ausnahmezustand aber, der zur Regel wird, entzieht der Regel ihren Sinn.

Wenn eine Kritik an der Säkularisierungsthese an dieser Stelle auch nur in Umrissen ausgeführt werden kann, so leuchtet es doch gerade mit Blick auf die Subregionen Osteuropas ein, weniger von Ausnahmen einer generellen Säkularisierung in Europa zu sprechen und damit einmal mehr die Abweichung großer Teile Osteuropas von der westeuropäischen Norm zu betonen. Vielmehr erscheint eine positive Formulierung sinnvoll, wonach grundsätzlich dann von einem hohen Grad an religiösen Bindungen auch in der Moderne auszugehen ist, wenn ethnische und religiöse Vielfalt auf engem Raum vorliegen.¹³ Zudem traf mindestens bis 1918 für viele nicht-dominante Ethnien Osteuropas zu, daß sie innerhalb der drei Großreiche (Rußländisches, Habsburger und Osmanisches Reich) geostrukturell zur Semiperipherie oder Peripherie zählten. Die häufig mit dieser Lage einhergehende segmentierte Sozialstruktur der Bevölkerung begünstigte das institutionelle und mentale Band von bestimmten Glaubensgemeinschaften und Nationalitäten, die auch Konfessions-Nationalitäten genannt werden.¹⁴

12 ROY WALLIS/ STEVE BRUCE Secularization: The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford 1992, 8-30, hier 17-21.

13 So auch STEVE BRUCE Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe. In: Religion, State & Society 27 (1999) Nr. 3/4, 265-275.

14 Der Begriff der Konfessions-Nationalität geht auf EMMANUEL TURCZYNSKI zurück. Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976. – Der Begriff bezeichnet bei Turczynski ein „Ethnikum mit überwiegend konfessionsbezogener volkskultureller Kohäsion“, das sich historisch betrachtet „infolge sozialer, kultureller und politischer Zurücksetzung oder Unterdrückung um die geistlichen Würdenträger scharte“. – Im Rahmen dieser Arbeit hat sich die Verwendung des Begriffes nicht angeboten, da seine Kriterien nur auf einen Teil der „kleinrussischen“ Bevölkerung zutreffen. Die entscheidende Besonderheit der ukrainischen Siedlungsgebiete des ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts ist das Zusammenfallen zweier verschiedener, von Turczynski herausgearbeiteter typologischer Charakteristika: So handelt es sich einerseits bei der ukrainischsprachigen Bevölkerung des späten Zaren- und Habsburger Reiches um eine monoethnische, bikonfessionelle Gemeinschaft, andererseits mit Blick auf die noch ungefestigten Identitäten vieler der ostslavischen Bewohner der Dnjepr-Ukraine um eine polyethnische, monokonfessionelle Gemeinschaft. Vor allem die Konfessionsgleichheit von Russen und Ukrainern in der Dnjepr-Ukraine sowie die Kongruenz und Dominanz ihres gemeinsamen konfessionellen Feindbildes führt dazu, daß der Begriff der Konfessions-Nationalität im Rahmen der russisch-ukrainischen Bezie-

Die aktuelle religiöse Situation in der Ukraine – die sich als **vierte Ebene** dieser Schlußbetrachtung zum Vergleich mit der Lage zu Beginn des 20. Jahrhunderts aufdrängt – ist nicht nur davon geprägt, daß der russisch-ukrainische und mithin innerorthodoxe Antagonismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts fortwirkt. Daneben fällt zum einen auf, daß die religiöse Vielfalt gegenüber 1917 erheblich zugenommen hat, zum anderen daß sich religiöse Bindungen in der Ukraine im Vergleich zur Rußländischen Föderation auf weit höherem Niveau halten können.¹⁵ Einige wenige Daten verdeutlichen die unterschiedliche Bedeutung von Religion in der postsowjetischen Ukraine und ihrem „nahen Ausland“¹⁶. Auf die Frage, ob man irgendeiner Religion anhinge, antworteten im Jahr 1998 63-66 Prozent der Bevölkerung in der Ukraine positiv, in Rußland hingegen nur 50 Prozent. Die Differenzen fallen in der ‚praktizierten‘ Religiosität noch weitaus größer aus. Während in der Ukraine 14 Prozent regelmäßig Gottesdienste besuchen, tun dies in Rußland nur 3,6 Prozent. Schließlich ist die Anzahl der lokalen religiösen Gemeinschaften in der Ukraine heute größer als in Rußland, obwohl die Bevölkerung der Ukraine dreimal kleiner als diejenige der Föderation ist. Damit beträgt die Dichte einer ‚religiösen Infrastruktur‘ in der Ukraine das vierfache derjenigen Rußlands.¹⁷

Die unterschiedlichen Zahlen korrespondieren mit den unterschiedlichen Formen organisierter Religion: Während in Rußland die Russisch-Orthodoxe Kirche die allgemein anerkannte, monopolistische Staatskirche bildet, bestimmen in der Ukraine die jeweiligen ethnischen, politischen und historischen Merkmale einer bestimmten *Oblast* (eines Gebiets) oder gar eines *Rajons* (eines Kreises), welche Kirche wo dominiert.¹⁸ Besonders in der Westukraine – dem ehemaligen Galizien und seiner Umgebung – ist sowohl die Vielfalt der Glaubensgemeinschaften als auch die Religiosität der Bevölkerung auffallend groß. Hier dominiert in vielen *Rajons* die Ukrainische Katholische Kirche (so nennen die ukrainischen Unierten ihre Kirche heute), hier haben aber auch die zwei bislang nicht anerkannten ukrainisch-orthodoxen Kirchen ihre Hochburgen: die 1989/90 wiedererstandene und an die zwanziger Jahre anknüpfende Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche sowie die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Kiever Patriarchats, die sich 1992 von der Russisch-Orthodoxen Kirche abspal-

hungen nicht weiterführend ist bzw. die zentrale Problematik verdeckt.

15 VIKTOR YELENSKY Religion und Kirchen in der Ukraine. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 3 (2002) Nr. 4, 266-276; THOMAS BREMER (Hg.) Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine. Wiesbaden 2003.

16 Die Bezeichnung „nahes Ausland“ wird hier ironisierend von der russischen auf die ukrainische Perspektive verlagert. Ursprünglich lag dem Begriffspaar eine vom Westen scharf kritisierte, weiterhin hegemonial ausgerichtete russische Außenpolitik gegenüber den Nachfolgestaaten der Sowjetunion zugrunde.

17 ALEXEI D. KRINDATCH Religion in Postsoviet Ukraine as a Factor in Regional, Ethno-Cultural and Political Diversity. In: Religion, State & Society 31 (2004), Nr. 1, 37-74, hier 37/38.

18 KRINDATCH Religion in Postsoviet Ukraine, 38.

tete.¹⁹ Daneben gehören viele Gläubige der Römisch-Katholischen Kirche oder einer der protestantischen Kirchen an. Je weiter der Blick nach Osten geht, in die Gebiete, in denen einst das konfessionelle Feindbild die orthodoxe Geistlichkeit dazu veranlaßte, die Anlehnung an Rußland als Schutzmacht der Orthodoxie zu suchen, haben diejenigen Religionsgemeinden die Oberhand, die sich dem Moskauer Patriarchat zugehörig fühlen. In diesen Regionen nimmt zugleich die statistisch zu erfassende Religiosität ab.²⁰

Die Beobachtungen legen zwei Schlüsse nahe: Erstens spricht vieles für die Annahme, daß von einem Zusammenhang zwischen einer relativ hohen Religiosität in der Bevölkerung und einer konfessionellen Vielfalt ausgegangen werden kann.²¹ Zweitens läßt die beschriebene Geographie religiöser Bindungen vermuten, daß das konfessionelle Feindbild und der Mythos von der „Schutzmacht Rußland“ – zumindest mittelbar – bis heute nachwirken. Freilich ist die gegenwärtige Situation weitaus komplexer als zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Zum einen hat sich mit der Abspaltung der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiever Patriarchats eine innerukrainische orthodoxe Konkurrenz eingestellt. Zum anderen sehen sich mit der Vereinigung aller ukrainisch besiedelten Gebiete unter einem staatlichen Dach erstmals die Ukrainische Katholische Kirche und die ukrainisch-orthodoxen Kirchen in einer gemeinsamen Front gegen Hegemonialbestrebungen des Moskauer Patriarchats vereint. Beide Faktoren tragen dazu bei, das konfessionelle Feindbild zumindest gegenüber dem griechischen Katholizismus ein wenig abzuschwächen.

Andererseits führt die Tatsache, daß bislang allein die Ukrainische Katholische und die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats von der Weltökumene anerkannt sind, zu erheblichen Spannungen. Hinter beiden Kirchen stehen ausländische Akteure mit Macht und Einfluß: Rom und Moskau. Während das Patriarchat der Russisch-Orthodoxen Kirche vorerst die ukrainisch-orthodoxen Kirchen zu ignorieren sucht, will der Vatikan seine Beziehungen zu Moskau nicht verschlechtern und verweigert deshalb der Ukrainischen Katholischen Kirche die Erlaubnis, eine der ukrainisch-orthodoxen Kirchen anzuerkennen. Auf diese Weise sehen sich die ukrainisch-orthodoxen Kräfte isoliert und in ihrer Gegnerschaft gegen die – aus ihrer Perspektive – ‚Marionetten von Rom‘ bestärkt. Um ihrer schwachen Position zu entkommen, suchen freilich auch sie nach Unterstützung im Ausland: beim Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel. Auf diese Weise leben alte Fehden vergangener

19 Mit der Ukrainischen Autokephalen Orthodoxen Kirche, der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiever Patriarchats und der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats rivalisieren innerhalb der Ukraine drei orthodoxe Kirchen miteinander!

20 KRINDATCH Religion in Postsoviet Ukraine, 51f.

21 In diese Richtung argumentiert die *Rational-Choice-Theorie*. Zur kritischen Auseinandersetzung mit ihr siehe STEVE BRUCE Choice and Religion: a Critique of Rational Choice Theory. Oxford 1999; A. YOUNG LAWRENCE Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment. New York 1997.

Jahrhunderte wieder auf: Rom, Moskau und das ehemalige Byzanz im Kampf um die Kirchenvorherrschaft in den ukrainischen Gebieten.

Freilich darf die nunmehr knapp anderthalb Jahrzehnte überdauernde Existenz des ukrainischen Staates in ihrer nationalisierenden Wirkung auf sämtliche Konfessionen nicht unterschätzt werden. Anfang der neunziger Jahre trotzte die Ukrainische Orthodoxe Kirche des Moskauer Patriarchats der russisch-orthodoxen Kirchenleitung bereits eine – im Vergleich zu 1918 – umfassende Autonomie für die ukrainischen Eparchien ab. Auch die Ukrainische Katholische Kirche ringt gegenwärtig mit zunehmender Vehemenz in Rom um eine Anerkennung ihrer Selbständigkeit. Zudem erscheint es angesichts der historischen Erfahrungen in der Orthodoxie sowie des laufenden Zuwachses der Ukrainischen Orthodoxen Kirche des Kiever Patriarchats keineswegs unwahrscheinlich, daß auch die bislang von Rußland geführte Kirche in der Ukraine eines Tages die vollständige Trennung von Moskau verlangt. Bis auf die ebenso aktuellen Streitfälle in Makedonien und Moldawien gibt es im orthodox geprägten Osteuropa keinen Staat ohne eine eigene orthodoxe „Nationalkirche“. Auch die ukrainische Regierung unter Präsident Kučma verfolgte denselben Standpunkt wie schon die Hetman-Regierung von 1919, wonach das Zentrum einer die Mehrheit der Bevölkerung umfassenden Kirche nicht im Ausland liegen dürfe.²²

Eine solche Lösung aber würde nach kanonischem Recht voraussetzen, daß Moskau bzw. die Russisch-Orthodoxe Kirche als Mutterkirche der Abspaltung zustimmt. Diese Entwicklung wird erst dann vorstellbar sein, wenn es der russischen Seite gelingt, sich endgültig vom Projekt der Großen-Russischen-Nation und all seinen Implikationen zu verabschieden. Denn auch heute steht in Analogie zum Kirchenkampf des beginnenden 20. Jahrhunderts nicht eigentlich die Religion im Mittelpunkt des Ringens russischer und ukrainischer Kräfte. Im Kern geht es nach wie vor um die Frage nationaler Identität und nationaler Hegemonie.

Damit stellt sich **auf der fünften und letzten Ebene** die Frage, wie sich überhaupt die orthodoxe Theologie zu dem in dieser Arbeit thematisierten nationalen Engagement orthodoxer Geistlicher verhält. Im Unterschied zur katholischen Kirche mit ihrem Jurisdiktionsprimat des Papstes kennt die Orthodoxie eine starke Stellung der Orts- bzw. Landeskirchen, welche eine unabhängige Hierarchie, eigene hierarchische Rechte und Privilegien, eine eigene Gesetzgebung und eine unabhängige Gerichtsbarkeit besitzen dürfen.²³ Auch besondere regionale Bräuche und kirchliche Riten dürfen und sollen sogar ihren Ausdruck finden. Schließlich wurden in der Geschichte der Orthodoxie von Anfang an kirchliche Grenzen an die politischen angepaßt.

22 Ebd. 67; N. MITROKHIN Aspects of the religious situation in Ukraine. In: Religion, State & Society 29 (2001), Nr. 3, 173-196.

23 Der Ökumenische Patriarch von Konstantinopel genießt lediglich ein Ehrenprimat mit wenigen, vor allem organisatorischen Vorrechten.

Freilich haben die Bedingungen, die zu den altehrwürdigen Patriarchaten von Rom, Konstantinopel, Alexandria, Antiochien und Jerusalem führten, nur wenig mit jenen Prozessen gemeinsam, die in der Neuzeit die Gewährung von Autokephalie zum Ergebnis hatten. Während in den Fällen der Pentarchie eine mehr oder weniger gesicherte Apostolizität, die kirchlich-theologische Bedeutung der Bischofsthronen sowie vor allem die christliche Identität der jeweiligen Bevölkerung (ohne notwendigerweise sprachliche Gemeinsamkeiten) für die Gewährung der Autokephalie von Bedeutung waren, kam im 19. und 20. Jahrhundert ein völlig neues Motiv ins Spiel. Den meisten der bis dato zehn ‚jungen‘ autokephalen Kirchen wurde die Selbständigkeit im Zuge weltlicher Bestrebungen nach nationaler Unabhängigkeit verliehen.²⁴ Wie auch im Falle Rußlands und der Ukraine stellten sich die Kirchen in den Dienst der Nation. Eine solche Instrumentalisierung aber ist nach orthodoxer Theologie nicht vorgesehen: Im Kern liegt ihr eine Rückprojektion nationaler Vorstellungen in ein Regelwerk zugrunde, das weit älter ist als das Phänomen der modernen Nation. Schon die *Vulgata* enthielt gegenüber dem griechischen Original terminologische Ungenauigkeiten, die sich in zentralen Begriffen wie demjenigen für „ἔθνος“, das mit „*natio*“ übersetzt wurde, niederschlugen.²⁵ Nicht etwa Ortskirchen, die dem Wohle von Sprach- und Volksgemeinschaften dienen sollten, waren in den *Kanones* der Ökumenischen Synoden angesprochen, wenn es um den vielzitierten Satz geht: „Die kirchlichen Angelegenheiten werden gewöhnlich in Anlehnung an die staatlichen geregelt.“²⁶ Vielmehr lag der Anpassung der kirchlichen Gebiete an die politischen das Interesse an einer bestmöglichen pastoralen Betreuung der dort lebenden Christen zugrunde.²⁷

Nationalgesinnte geistliche und weltliche Aktivisten laufen daher genau genommen dem ekklesiologischen Selbstverständnis der Orthodoxie zuwider, wenn sie – angetrieben von dem Wunsch nach Gleichberechtigung der Nationen – die Eigenständigkeit ihrer orthodoxen Kirche einfordern. Selbst die Bezeichnung „Nationalkirche“ beruht in diesem Sinne auf einem Mißverständnis. Ekklesiologische Bedenken vermögen heute freilich nur noch wenig auszurichten. Da religiöse Gefühle in vielen Fällen vor allem deshalb noch eine beträchtliche Rolle spielen, weil sie mit nationalen Anliegen verbunden werden können, die allgemeine Verbindlichkeit von Religion *per se* hingegen der vormodernen Vergangenheit angehört, haben gegenwärtig jene Kräfte die Oberhand, die allein der Moderne entspringen sind: die Nationalstaaten

24 Autokephalie genießen neben der Pentarchie die orthodoxen Kirchen in Rußland, Serbien, Rumänien, Bulgarien, Georgien, Griechenland, Polen, Albanien, Tschechien und in der Slowakei.

25 THEODOR NIKOLAOU Der Begriff ἔθνος („Nation“) in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche. In: *Orthodoxes Forum* 14 (2000), Nr. 1, 5-25.

26 Diese Formulierung findet sich in den Lehrsätzen der 17. Ökumenischen Synode von Chalkedon (von 451) und der 38. des Trullanum (von 680/81 und 691; Trullanum kommt von griech. *Trullos* („Kuppel“) und bezieht sich auf die Synode, die im Kuppelsaal des kaiserlichen Palastes zu Konstantinopel abgehalten wurde). SP. TROIANNOS Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche. In: *Kanon* 5 (1981), 158.

27 NIKOLAOU Der Begriff ἔθνος („Nation“), 22.

und ihre Anhänger. In diesem Sinne liegt eine Lösung des weiterhin schwelenden russisch-ukrainischen Konfliktes auch im kirchlichen Bereich letztlich auf der politischen Ebene.

VII. Quellen- und Literaturverzeichnis

1. Quellen

a) Archivquellen

aa) in der Rußländischen Föderation

1. Gosudarstvennyj Archiv Rossijskoj Federacii v Moskve (GARF)

- f. 102 (Departament Policii Ministerstva Vnutrennich Del),
Osoboe otdelenie: d. 7 č. 22 l.b.; d. 8 č. lit. a; d. 43 č. 3; d. 89 t.1; d. 163;
d. 163 č. 15 l.b; d. 167 č. 32; d. 231; d. 305; d. 305 b; d. 1712
3-oe deloproizvodstvo: d. 399
4-oe deloproizvodstvo: d. 5 č. 5
6-oe deloproizvodstvo: d. 163 č. 63 b
7-oe deloproizvodstvo: d. 2496; d. 12259
9-oe deloproizvodstvo: d. 163 č. 63 l.b.
f. 109 (3-ja ékspedicija III otdelenija): d. 144 č. 50
f. 193, Osoboe otdelenie: d. 25 č. 22 l.b.
f. r.-3431 (Cerkovnyj Sobor 1917/1918), op. 1: d. 192.

2. Rukopisnyj Otdel Rossijskoj Nacional'noj Biblioteki v St. Peterburge (RO RNB)

- f. 600 (Polovcova A.A.): d. 648.

3. Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv v St. Peterburge (RGIA)

- f. 776 (Glavnoe upravlenie po delam pečati), op. 11: d. 61,
f. 796 (Kanceljarija Svjatejšego Sinoda), op. 25: d. 349; op. 186: d. 5780;
op. 190, č. 1, I. otd., stol 2: d. 296; op. 198, I. otd., stol 2: d. 30;
op. 205: d. 349, d. 605, d. 739; op. 442: d. (Stichproben) von 131 bis 2769
(bes. d. 2759)
f. 797 (Kanceljarija Ober-Prokurora Svjatejšego Sinoda),
op. 11: d. 28929; op. 32, IV. otd.: d. 212; op. 33, II. otd.: d. 86;
op. 75: II. otd., st. 3: d. 114; op. 85, I. otd., st. 2: d. 211;
op. 86, I. otd., st. 2: d. 92;
f. 802 (Učebnyj Komitet Svjatejšego Sinoda), op. 10: d. 70, d. 270, d. 906
f. 1276 (Sovet Ministrov), op. 4: d. 701, d. 717
f. 1278 (Gosudarstvennaja Duma), op. 2: d. 2307; op. 5: d. 951, d. 952, d. 953
f. 1282 (Kanceljarija ministra vnutrennich del), op. 1: d. 166; op. 3: d. 459

- f. 1405 (Ministerstvo Justicii) op. 87: d. 10285; op. 521: d. 411
 f. 1569 (Ličnyj fond oberprokurora Izvol'skogo P.P.), op. 1: d. 107

bb) in der Ukraine

1. Central'nyj Deržavnyj Istoryčnyj Archiv Ukraïny v. m. Kyèvi (CDIAU)

- f. 127 (Kievskaja Duchovnaja Konsistorija),
 op. 786: d. 111; op. 787: d. 131; op. 789: d. 739, d. 743, d. 549;
 op. 790: d. 172, 219; op. 793: d. 426; op. 797: d. 260, d. 276;
 op. 798: d. 635, d. 664; op. 950: d. 294; op. 1006: d. 125, d. 127;
 op. 1007: d. 126
 f. 294 (Kievskoe upravlenie cenzury MNP), op. 1: d. 4 a
 f. 320 (Žandarskoe upravlenie Podol'skoj gubernii), op. 1: d. 804
 f. 442 (Kanceljarija General-Gubernatora Kievskoj, Podol'skoj i Volynskoj gubernii)
 op. 639: d. 767; op. 858: d. 75
 f. 707 (Upravlenie Kievskago učebnogo okruga), op. 262: d. 8
 f. 711 (Kievskaja Duchovnaja Akademija), op. 3: d. 3872, d. 3996

2. Central'nyj Deržavnyj Archiv Vysšych Organov v. m. Kyèvi (CDAVO)

- f. 3984 (UAPC), op. 1: Ed. chr.: 6, 15, 17, 31, 216; op. 3: d. 40

3. Deržavnyj Archiv Kyèvskoï Oblasti (DAKO)

- f. 276 (Kievskij eparchialnyj sovet učebnych zavedenii), op. 3: d. 355

4. Filial Archivu Chmel'nic'koï Oblasti v m. Kam'janec'-Podil's'ku (FACO)

- f. 228 (Kanceljarija Podol'skogo Gubernatora), op. 1: d. 8277

5. Deržavnyj Archiv Poltavskoï Oblasti (DAPO)

- f. 83 (Kanceljarija Poltavskogo Gubernatora)
 op. 1: d. 60, d. 134; f. 138, op. 1: d. 78, d. 381;
 f. 320, op. 1: D. 1403
 f. 723, op. 3: D. 2

6. Deržavnyj Archiv Ternopil's'koï Oblasti (DATO)

- f. 258 (Počaevskaja Lavra): op. 1: d. 4624.

7. Otdel Rukopisej Biblioteka imeni Vernads'koho v m. Kyèvi

- f. 13 (Katalog Svjatejšego Sinoda): d. 512-513

b) Kirchliche Periodika

Kievskie Eparchial'nye Vedomosti (1861-1917)
 Podolija (1906-1916)
 Podol'skie Eparchial'nye Vedomosti (1862-1905)
 Poltavskie Eparchial'nye Vedomosti (1863-1917)
 Pravoslavnaja Podolija (1906-1917)
 Trudy Kievskoj Duchovnoj Akademii (1860-1917)

c) Weltliche Periodika

Jug
 Kievljanin
 Kievskaja Starina
 Nova Rada
 Počaevskie izvestija
 Slovo

d) Andere veröffentlichte Quellen

Andrievs'kyj, Vik.: Z Mynuloho (1917-yj rik na Poltavščyni). Bd. I-2. Bd. I, New York 1963.

Antonij (Chrapovickij) Erzbischof: Slovo v čest svjatyja velikomučenicy Varvary, skazannoje Archiepiskopom Volynskim Antoniem 11 ijulja 1908 g. v Kievo-Michajlovskom monastyre. In: V Pamjat' 800-letija Kievo-Michajlovskago Zlatoverchago Monastyrja, 11.7.1108-11.7.1908. Kiev 1909, 41-51.

Antonij (Chrapovickij) Erzbischof: Slovo na blagodarstvennom molebne 7-go fevralja posle vyborov členov gosudarstvennoj dумы. In: Sbornik izbrannyh Sočinenij Blažennejšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago. Jubilejnoe izdanie ko dnju 50-letija svjaščennoslužennija. Belgrad 1935, 221-225.

Baggovut: Sekretny donos Poltavskogo gubernatora Baggovuta Ministru Vnutrennych Del ob ukrainskom dviženii i merach v bor'by s nim. 1917.

Batjušov, P.N.: Podolija. Istoričeskoe opisanie. St. Petersburg pri Min. Bnutr. Del 1891.

Batjušov, P.N.: Volyn, Istoričeskija sud'by jugo-zapadnago kraja. St. Petersburg 1888.

Belousenko, A.: Ukrainskie dni v Gosudarstvennoj Dume. In: Ukrainskaja Žizn' 3 (1914), 7-18.

Bidnov, V.: Cerkovna Sprava na Ukraïni. Tarniv 1921; auch abgedruckt in: Pravoslavnyj Visnyk 1-3 (1993), 39-52.

Bidnov, V.: Rozmoskovlennja bohuslužennja Pravoslavnoi Cerkvy na Ukraïni. Tarniv 1921.

- Bidnov, V.: Cerkovna anatema na Het'mana Ivana Mazepu. In: Mazepa. Zbirnyk. Bd. 2, Warschau 1938.
- Bilon, Petro: Spohady. Častyna Perša. Pittsburgh 1952.
- Bulgakov, Georgij Il'ič: Zapadno-russkie pravoslavnye sobory, kak organy cerkovno-go upravlenija. Opyt istoriko-kanoničnogo issledovanija. Kursk 1917.
- Carinnyj, A.: Ukrainskoe dviženie. Kratkij istoričeskij očerk preimuščestvenno po ličnym vzpominanijam. Berlin 1925, 134-141.
- Čechivs'kyj, Volodymyr M.: Za cerkvu, Chrystovu Hromadu, proty Carstva T'my. New York ³1974 (Orig.ausg. Kiev 1921).
- Cerkva ij Žyttja. Orhan Ukraïns'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoï Cerkvy. 1927-1928.
- Chojnackij, A.F.: Počaevskaja Uspenskaja Lavra. Istoričeskoe opisanie. Počaev 1897.
- Cyhanenko, Jurij: Ševčenkivs'ke svjato na Poltavščyni roku 1914 ta zaborona „Kobzarja“. In: Hruševs'kyj, Mychajlo (Hg.): Za sto lit. Materijaly z hromads'koho i literaturnoho žyttja Ukraïny XIX i počatkiv XX stolittja. Bd. 3, Kiev 1928, 290-292.
- Čykalenko, Ėvhen: Ščodennyk: 1907-1917. Lemberg 1931.
- Čykalenko, Ėvhen: Uryvok z moïch spomniv za 1917 r. Prag 1932
- Čykalenko, Ėvhen: Spohady (1861-1907). New York 1955.
- Dokladnaja zapiska popečitelja Kievskogo učebnogo okruga P.A. Antonoviča tovarišču ministra prosvješčenija A.P. Širinskomu-Šichmatovu ob ukrainofilach. 19. Juli 1875 g. In: Obščestvenno-Političeskoe Dviženie na Ukraine v 1863-1864 gg./Suspil'no-polityčnij ruch na Ukraïni v 1863-1864. Kiev 1964, 429-436.
- Dorošenko, Dmytro: Ukraïnstvo v Rosiï. Novijši Časy. Wien 1916.
- Dorošenko, Dmytro: Istorija Ukraïny, 1917-1923 rr. Bd. 1: Doba Central'noï Rady; Bd. 2: Ukraïns'ka Het'mans'ka Deržava 1918 r. Užhorod 1930/1932.
- Dorošenko, Dmytro: Die ukrainische autokephale Kirche. In: Orient u. Okzident (1933).
- Dorošenko, Dmytro: History of the Ukraine. Edmonton 1939.
- Dorošenko, Dmytro: Pravoslavna Cerkva v Mynulomu i Sučasnomu Žytti Ukraïns'koho Narodu. Berlin 1940.
- Dorošenko, Dmytro: Moï Spomyny pro Davne-Mynule (1901-1914 roky). Winnipeg 1949.
- Dorošenko, Dmytro: Moï spomyny pro Nedavne-Mynule (1914-1920). München ²1969.
- Evlogij, G. V.: 1868-1946. Galicko-russskomu narodu i ego duhovenstvu. Vozzvanie. Petrograd 1914.
- Evlogij, Georgievskij V. (Metropolit): Put' moej žizni. 1868-1946. Vospominanija. Hg. v. T. Manuchina. Paris 1947.

- Golubev, S.T.: Vos' misotletie Kievo-Michajlovskago Zlatoverchago monastyrja. Reč', proiznesennaja professorom S.T. Golubevym 13 ijulja 1908 goda v toržestvennom sobranii po slučaju 800-letnjago jubileja označennago monastyrja. In: V Pamjat' 800-letija Kievo-Michajlovskago Zlatoverchago Monastyrja, 11.7.1108-11.7.1908. Kiev 1909, 98/99.
- Gringmut, V.A.: Rukovodstvo monarchista-černosotenca: Sobranie statej. Bd. 1-4. Moskau 1910.
- Harba, Vasyľ': Na Zolotij Nyvi Podillja. Podil's'ka Duchovna Seminarija na Službi Nacii 1797-1919. Istoryčna monohrafija ta spohady sučasnykiv. Clifton 1970.
- Herder, Johann Gottfried: Briefe zur Beförderung der Humanität. Fünfte Sammlung (Briefe (Discurse) zu der Abhandlung über Publikum und Vaterland): In: Sämtliche Werke. Hg. von Bernhard Suphan. Bd. 18, Hildesheim 1967 (Nachdruck der Ausg. Berlin 1883), 336/337.
- Hnip, M.: Poltavs'ka Hromada. 1930.
- Hovoryv Ukraïns'kyj Svjaščenyk Ukraïns'komu Narodovi. Hg. v. Volodymyr Korotenko, in: Poltavs'ki Eparchial'ni Vidomosti 3 (1995-1996), 16-19.
- Hrečulevyč, V.Ja.: Propovedi na malorossijskom jazyke. St. Petersburg 1857.
- Hrushevskyyi, Mychajlo S.: A History of Ukraine. Hg. v. O.J. Federiksen. New Haven 1941.
- Hruševs'kyj, Mychajlo S.: Z Istorii Relihijnoi Dumky na Ukraïni. Winnipeg-München-Detroit ²1962 (Orig.ausg. Lemberg 1925).
- Iosip (Krečetovyč): Proischoždenie i suščnost' samosvjatstva lipkovcev. Charkiv 1925.
- Ivanyc'kyj, Serhij: Perejaslavskij episkop Gervasij Lincevskij i načalo vossoedinenija uniatov v zapadnoj ili pol'skoj Ukraine (1757-1769). In: Trudy Podol'skogo cerkovnogo istoriko-archeologičeskogo obščestva (byvšego istoriko-statističeskogo komiteta). Kamenec'-Podol'skij 1904, Bd. 10,
- Javdas', Mytrofan (Protoerej): Ukraïns'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva. Dokumenty dlja istorii Ukraïns'koï Avtokefal'noi Pravoslavnoi Cerkvy. München 1956.
- Kalinyčev, F.I. (Hg.): Gosudarstvennaja дума v Rossii v dokumentach i materialach. Moskau 1957.
- Kojalovič, M.: Istorija vozsoedinenija zapadnorusskich uniatov starych vremen. St. Petersburg 1873.
- Korotenko, Volodymyr/ Pustovit, Taras: Symon Petljura i Poltavščyna (Dobirka archyvných dokumentiv). In: Poltavs'ka Petljuriana. Materialy II Petljurivs'kych čytan', provedenyh u Poltavi 15 serpnja 1993 r. Poltava 1993, 13-24.
- Kovalevs'kyj, Mykola: Pry džerelach borot'by. Spomyny, vražennja, refleksii. Innsbruck 1960.

- Kratkaja Letopis pervago Vseukrainskago Cerkovnago Sobora i jego važnejšija postanovlenija v janvare i ijune 1918 g. Kiev 1918.
- Kudrjavsev, P.: Cerkovnyj vopros na Ukraine (Doklad, čitannyj v otkrytom zasedanii Kievskago Religiozno-Filosofskago Obščestva 14-go oktjabrja 1918 g.). In: Slovo Nr. 20 und Nr. 23 (1918).
- Lotockij, A.: Pamjati Protoiereja V.Ja. G(H)rečuleviča. In: Kievskaja Starina Bd. 69, Juni 1900, 280-287.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Cerkovna sprava na Ukraïni. In: Literaturno-Naukovyj Vistnyk, Ryčnik 22, Bd. 80, Nr. 5 (1923), 61-69.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Ukraïns'ki džerela cerkovnoho prava. Warschau 1931.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Storinky mynuloho. Bd. 1-4, Warschau 1932-39.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Avtokefalija. Bd. I: Zasyady Avtokefalii. Warschau 1935.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Avtokefalija. Bd.II: Narys istorii avtokefal'nych cerkov. Warschau 1938.
- Lotoc'kyj, Oleksander: Sprava Pravosil'nosty Anatemuvannja Het'mana Ivana Maze-pi. Warschau 1938.
- Lotoc'kyj, Oleksander: V Carhorodi. Warschau 1939.
- Lypkivs'kyj, Vasyl' K.: Die ukrainische autokephale orthodoxe Kirche: Erinnerungen des Metropoliten Vasyl' K. Lypkivs'kyj. Hg. u. eingeleitet v. Rudolf Armstark. Würzburg 1982.
- Lypkivs'kyj, Vasyl' (Mytropolyt): Materialy do biohrafii. Hg. v. Leonid B. Pyljavec'. Kiev 1993.
- Lypyns'kyj, V'jačeslav: Relihija i Cerkva v Istorii Ukraïny. New York 1956/ ²Kiev 1995.
- Maksymovyč, Mychajlo: Psalmy pereložennye na malorossijskoe narečie. Moskau 1859.
- Malyševskij, I.I.: Zapadnaja Rus' v bor'be za veru i narodnost' v dvuch častjach. St. Petersburg 1897.
- Martyrolohija Ukraïns'kych Cerkov u Čotyr'och tomach. Bd. 1: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva. Dokumenty, materijaly, chrystyjans'kyj samvydav Ukraïny. Hg. v. Osyp Zinkevyč u. Oleksander Voronyn. Toronto, Baltimore 1987.
- Naumovič, Ioann (Protoierej): Pratidesjatiletie (1839-1889) Vozsoedinenija s Pravoslavnoju Cerkoviju Zapadno-Russkich Uniatov. Istoričeskij očerk. St. Petersburg 1889.
- Ohiénko, Ivan: Mova ukraïns'ka bula vže movoju cerkvy. Narysy z istorii kul'turnoho žyttja cerkvy ukraïns'koï. (Ohne Ortsangabe) 1921.

- Ohiénko, Ivan: Jak Moskva vzjala vil'nu Cerkvu Ukraíns'ku. Tarnopol 1921.
- Ohiénko, Ivan: Fortress of Orthodoxy in Volyn. Holy Pochaiv Lavra. An historical monography. Winnipeg 1961.
- Ohiénko, Ivan: Ukraíns'ka Cerkva. Narysy z Istorii Ukraíns'koï Pravoslavnoï Cerkvy. Bd.1-2, Kiev 1993.
- Oleksij (Dorodnicyn): Istoričeskaja spravka o podčinenii Ukrainskoj Cerkvi (Kievskoj mitropolii) Moskovskomu patriarchu. Kiev 1917.
- Pervaja Gosudarstvennaja Duma. Alfavitnyj spisok i podrobnye biografii i charakteristiki členov Gosudarstvennoj Dmy. Moskau 1906.
- Petljura, S.: Statti, lysty, dokumenty. New York 1956.
- Položenie o vremennom Vysšem Upravlenii Pravoslavnoj Cerkvi na Ukraine i Pis'ma Svjatejšago Patriarcha Tichona. Kiev 1918.
- Po proektu Položenija o vremennom Vysšem Upravlenii Pravoslavnoj Cerkvi na Ukraine. In: Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi. Sobranie opredelenij i postanovlenij. Vyp. 2, Priloženie k „Dejanijam“ vtoroe, Moskau 1918, 15-19.
- Postanovlenija pervago svobodnago Eparchial'nago S'ezda Podol'skago Ukraínskago pravoslavnago duhovenstva i mirjan'. 18-23 aprelja 1917 goda. Kamenec'-Podol'sk 1917. Pravda o cerkovnom sovete pri kijevskom mitropolite. Kiev 1917.
- Pro Ukraïnizaciju cerkvy. Doklad, pročytanyj na Poltav'skomu Eparchial'nomu Z'izdi duhovenstva j parafijan 3-6 travnja 1917 roku. 4. Ausg., Lubny 1917.
- Prychod'ko, Viktor: Pid soncem Podillja. Spohady. München³1948.
- Pustovita, Tarasa: Za slovo, movlene ridnoju movoju. Publikacija. In: Poltav'ski Eparchial'ni Vidomosti 4 (1997), 63-75.
- Rklickij, S.: K voprosu o cerkovnoj avtonomii Ukrainy. Schema lekciï, pročitannoj na eparchial'nom s'ezde duhovenstva i mirjan 6 maja 1917 goda v g. Poltave. Kremenčug 1917.
- Roždestvenskij, Arsenij (Priester): Južno-russkij štundizm. St. Petersburg 1889.
- Sbornik izbrannyh sočinenij Blažennejšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago. Jubilejnoe Izdanie ko dnju 50-letija svjaščennosluzženija. Belgrad 1935.
- Ščegolev, S.N.: Ukraínskoe dviženie kak sovremennyj etap južnorusskogo separatizma. Kiev 1912.
- Ščegolev, S.N.: Sovremennoe ukrainstvo. Ego proischoždenie, rost' i zadači. Kiev 1913.
- Ševčenko, Taras: Psalmy Davydovy. St. Petersburg 1860.

- Shulgin, V.V.: The Years of a Member of the Russian Duma, 1906-1917. New York 1984.
- Skrynčenko, D.: Pol'ša i Moskva v otnošenii k pravoslavnoj vere v Jugo-zapadnoj Rusi. Kiev 1918.
- Solovej, Dmytro: Rozhrom Poltavy. Spohady z Časiv Vyzvol'nych Zmahan' Ukraïns'koho Narodu 1914-1921. Winnipeg 1974.
- Solov'ev, A.: Velikaja, Malaja i Belaja Rus'. In: Voprosy Istorii 7 (1947), 24-38.
- Šul'gin, V.: Gody, Dni, 1920. Moskau 1990.
- Svjaščennyj Sobor Pravoslavnoj Rossijskoj Cerkvi: Sobranie Opredelenij i Postanovlenij. 2. Ausg. Priloženie k „Dejanijam“ vtoroe. Moskau 1918.
- Titlinov, Boris V.: Duchovnaja škola v Rossii v 19 stoletii. Vil'na 1908.
- Titlinov, Boris V.: Avtonomija Ukrainskoj Cerkvi. In: Slovo (Kiev) Nr. 31 (1918).
- Titlinov, Boris V.: Cerkov' vo vremja Revoljucii. Petrograd 1924.
- Titlinov, Boris V.: Pravoslavie na službe samodržavija v russkom gosudarstve. Leningrad 1924.
- Titov, Feodor: Venok na mogilu vysokopreosvjaščennago mitropolita Vladimira. Kiev 1918.
- Tomašivs'kyj, S.: Cerkovnyj Bik Ukraïns'koï Spravy. Wien 1916.
- Tredjakovskij, V.K.: Rozgovor ob ortografii. In: Ders.: Sočinenija. Bd. 1-3. St. Petersburg 1849.
- Tregubov, S./ Kolbus, A.: Istinnaja pravda o cerkovnom sovete pri kijevskom mitropolite. Kiev 1917.
- Vitte, Sergej Ju.: Samoderžavie i zemstvo. Konfidencial'naja zapiska Ministra finansov Stats-Sekretarja S.Ju. Vitte (1899)g. Hg. v. Petr Struve. Stuttgart ²1903.
- Vitte, Sergej Ju.: Vospominanija. Carstvovanie Nikolaja II. Bd. 1, Berlin 1922.
- Vseukraïns'ka Pravoslavna Cerkovna Rada: Dijannja Vseukraïns'koho Pravoslavnoho Cerkovnoho Soboru v m. Kyëvi 14-30 žovtnja n.s.1921 r.: I. Kanony Ukraïns'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoï Cerkvy. II Uchvaly Soboru v okremych pytannjach žyttja Ukraïns'koï Cerkvy. Frankfurt/M. 1946.
- Vynuždennyj otvet na izdannuju Archiepiskopom Volynskim Antoniem brošjuru „Otčet po naznačennoj revizii Kievskoj duchovnoj akademii v Marte i Aprele 1908 g.“. Kiev 1910.

2. Sekundärliteratur

- Adams, Arthur E.: Pobedonostsev's Religious Politics. In: Church History 22 (1953), 314-326.
- Almond, Gabriel: Politische Kultur-Forschung – Rückblick und Ausblick. In: Berg-Schlosser, Dirk/ Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Opladen 1987, 27-38.

- Alston, Patrick L.: *Education and the State in Tsarist Russia*. Stanford 1969.
- Ammann, A.M.: *Abriß der ostslawischen Kirchengeschichte*. Wien 1950.
- Anderson, Benedict: *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London 1983.
- Anderson, Benedict: *Die Erfindung der Nation: zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/M. 1996.
- Andriewsky, Olga: *The Politics of National Identity: The Ukrainian Question in Russia, 1904-1912*. Ph.D. Harvard 1991.
- Andrusyšin, Bohdan: *Cerkva v Ukraïns'kij Deržavi 1917-1920 rr. (doba Dyrektorii UNR = Bd. 3)*. Kiev 1997.
- Anweiler, Oskar: *Das russische Schulwesen*. In: Katkov, George u.a. (Hg.): *Rußlands Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Politik-Gesellschaft-Kultur 1894-1917*. Olten 1970, 290-315.
- Applegate, Celia: *A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat*. Berkeley u.a. 1990.
- Armstark, Rudolf (Hg.): *Lypkivs'kyj, Vasył' K.: Die ukrainische autokephale orthodoxe Kirche: Erinnerungen des Metropoliten Vasył' K. Lypkivs'kyj*. Würzburg 1982.
- Armstrong, John A.: *Myth and History in the Evolution of Ukrainian Consciousness*. In: Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 125-139.
- Aschmann, Birgit/ Salewski, Michael (Hg.): *Das Bild „des Anderen“. Politische Wahrnehmung im 19. und 20. Jahrhundert*. Stuttgart 2000.
- Assmann, Aleida: *Zum Problem der Identität aus kulturwissenschaftlicher Sicht*. In: *Die Wiederkehr des Regionalen. Über neue Formen kultureller Identität*. Frankfurt/M. 1994, 13-35.
- Assmann, Aleida: *Gedächtnis, Erinnerung*. In: *Handbuch der Geschichtsdidaktik*. Hg. v. Klaus Bergmann. 5. Aufl. Seelze-Velber 1997, 33-37.
- Assmann, Aleida: *Erinnerungsräume. Formen und Wandel des kulturellen Gedächtnisses*. München 1999.
- Assmann, Jan: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. München ²1999.
- Bachmann, Klaus: *Ein Herd der Feindschaft gegen Rußland. Galizien als Krisenherd in den Beziehungen der Donaumonarchie mit Rußland (1907-1914)*. München 2001.
- Bachturina, A.Ju.: *Politika Rossijskoj Imperii v Vostočnoj Galicii v gody Pervoj mirovoj vojny*. Moskau 2000.
- Bakalo, I./ Pliušč, T./ Struminsky, B.: *Education*. In: *Encyclopedia of Ukraine*. Hg. v. Volodymyr Kubijovyč. Toronto u.a. 1984, 794-803, bes. 796-798.
- Balmuth, D.: *Censorship in Russia, 1865-1905*. Washington 1979.

- Bartlett, Rosamund/ Edmondson, Linda: Collapse and Creation: Issues of Identity and the Russian Fin de Siècle. In: Kelly, Catriona/ Shepherd, David (Hg.): *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*. Oxford 1998.
- Basarab, John: *Pereiaslav 1654: A Historiographical Study*. Edmonton 1982.
- Basil, John D.: The Relations between the Church and the State in Late Imperial Russia: Views of the Canonists. *Orientalia Christiana Periodica* 59 (1993), 141-67.
- Batalden, Stephen K.: Printing the Bible in the Reign of Alexander I: Toward a Reinterpretation of the Imperial Russian Bible Society. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. London 1990, 65-78.
- Batalden, Stephen K.: The Politics of Modern Russian Biblical Translation. In: Stine, Philip C. (Hg.): *Bible Translation and The Spread of the Church. The Last 200 Years*. Leiden u.a. 1992, 68-80.
- Batalden, Stephen K. (Hg.): *Seeking God. The Recovery of Religious Identity in Orthodox Russia, Ukraine, and Georgia*. DeKalb, Ill. 1993.
- Baženov, L.V.: Podillja v Pracjach Doslidnykiv i Kraėznavciv XIX-XX st. Istoriohrafija, Biobibliohrafija, Materialy. Kam'janec'-Podil's'kyj 1993.
- Baženov, L.V.: Istoryčne Kraėznavstvo Pravoberežnoï Ukraïny XIX-na počatku XX stolit'. Chmel'nyč'kyj 1995.
- Baženov, L.V.: Podoljany Vasyl' Hrečulevyč - Prosvyitel', Dijač Nacional'noho Vidrodžennja Ukraïny Seredyiny XIX St. In: *Materialy IX-oï Podil's'koï istoryko-kraėznavčoï konferencii. Kam'janec'-Podil's'kyj 1995*, 208-211.
- Baženov, L.V.: Z istorii kraėznavčoho ruchu na Kyïvsčyni, Volyni ij Podilli u čas vyzvol'nych zmahan' v Ukraïni (1917-1920 rr.). In: *Naukovi Praci Kam'janec'-Podil's'koho Deržavnoho Pedahohičnoho Universytetu. Istoryčni Nauky Bd. 1, Kamjanec'-Podil's'kyj 1997*, 115-133.
- Baženov, L.V./ Košel', O.M.: Archiėpiskop, rektor, učenyj (doslidnyk Podillja Mytrofan Symaškevyč). In: *Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'.* Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 197-201.
- Beauvois, Daniel: *The Noble, the Serf and the Revizor: The Polish Nobility between Tsarist Imperialism and the Ukrainian Masses (1831-1863)*. New York 1991.
- Beauvois, Daniel: *La bataille de la terre en Ukraine 1863-1914. Les Polonais et les conflits socio-ethniques*. Lille 1993.
- Beauvois, Daniel: „Bor'ba za zemlju na pravoberežnoj Ukraine s 1863 po 1914 god“: Novaja kniga ob ukraïnsko-pol'sko-russkich otnošenijach. In: Miller, Aleksej u.a. (Hg.): *Rossija-Ukraïna: istorija vzaimootnošenij*. Moskau 1997, 171-181.
- Beauvois, Daniel: Les Russes et la „Dépolonisation“ Religieuse de L'Ukraine Rive Droite (1863-1914). In: *Revue Études Slaves* 70, Nr. 2 (1998), 443-467.
- Beck, Hans-Georg: Byzanz und unsere Zeit. Welche Spuren hinterließ es in Europa? In: *Südosteuropa-Mitteilungen* 25 (1985) H.1-2, 3-14.
- Berg-Schlosser, Dirk/ Schissler, Jakob: *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Opladen 1987.
- Bevzjuk, Natal'ja Petrovna: *Ukraïnskaja Avtokefal'naja Pravoslavnaja Cerkov v gody graždanskoj vojny: Obrazovanie i dejatel'nost'.* Kand.diss. Odessa 1989.

- Blaschke, Olaf: Das 19. Jahrhundert: Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter? In: *Geschichte und Gesellschaft* 1 (2000), 38-75.
- Bociurkiw, Bohdan: The Autocephalous Church Movement in Ukraine: The Formative Stage (1917-1921). In: *The Ukrainian Quarterly* 16 (1960), Nr. 3, 211-223.
- Bociurkiw, Bohdan: *Soviet Church Policy in the Ukraine. 1919-1939*. Phil.Diss., Chicago/Illinois 1961.
- Bociurkiw, Bohdan: The Church and the Ukrainian Revolution: The Central Rada Period. In: Hunczak, Taras (Hg.): *Ukraine, 1917-1921, A Study in Revolution*. Cambridge, Mass. 1977, 221-246.
- Bociurkiw, Bohdan: The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1920-1930: A Case Study in Religious Modernization. In: Dunn, D. (Hg.): *Religion and Modernization in the Soviet Union*. New York 1978, 310-347.
- Bociurkiw, Bohdan: Ukrainization Movements within the Russian Orthodox Church and the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. In: *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 (1979-80), 92-111.
- Bociurkiw, Bohdan: Soviet Religious Policy in Ukraine in Historical Perspective. In: Pap, M. (Hg.): *Some Aspects of Tsarist and Soviet Colonial Practices: Russian Empire*. Cleveland 1985, 95-112.
- Bociurkiw, Bohdan: The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church. In: Ramet, Pedro (Hg.): *Eastern Christianity and Politics in the 20th Century*. Durham/London 1988, 309-319.
- Bociurkiw, Bohdan: The Rise of the Ukrainian Autocephalous Orthodox Church, 1919-1922. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation, and the State in Russian and Ukraine*. Edmonton 1990, 228-249.
- Bociurkiw, Bohdan: The Issues of Ukrainization and Autocephaly of the Orthodox Church in Ukrainian-Russian Relations, 1917-1921. In: Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 245-273.
- Borodin, V.S.: *T.H. Ševčenko i Cars'ka Cenzura*. Kiev 1969.
- Borščak, I.: *Mytropolyt Evlohiy pro ukrains'ki spravy*. In: *Ukraina*, č. 2, Paris 1949, 88-96.
- Boshyk, Y.: *The Rise of Ukrainian Political Parties in Russia, 1900-1907*. Diss. Oxford 1981.
- Brajčevskij, Mychajlo: *Anschluß oder Wiedervereinigung (Kritische Anmerkungen zu einer Konzeption)*. München 1982.
- Bremer, Thomas (Hg.): *Religion und Nation. Die Situation der Kirchen in der Ukraine*. Wiesbaden 2003.
- Brooks, Jeffrey: *When Russia Learned to Read: Literacy and Popular Literature, 1861-1917*. Princeton 1985.
- Brower, Daniel R./Lazzerini, Edward J. (Hg.): *Russia's Orient. Imperial Borderlands and Peoples, 1700-1917*. Bloomington u.a. 1997.
- Bruce, Steve/ Wallis, Roy: *Secularization: trends, data, and theory*. In: *Research in the Social Scientific Study of Religion* 3 (1991), 1-31.

- Bruce, Steve (Hg.): *Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*. Oxford 1992.
- Bruce, Steve: *Modernisation, Religious Diversity and Rational Choice in Eastern Europe*. In: *Religion, State & Society* 27 (1999) Nr. 3/4, 265-275.
- Bruce, Steve: *Choice and Religion: a Critique of Rational Choice Theory*. Oxford 1999.
- Bruce, Steve: *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford 2002.
- Bryner, Erich: *Der geistliche Stand in Rußland. Sozialgeschichtliche Untersuchungen zu Episkopat und Gemeindegeistlichkeit der russischen orthodoxen Kirche im 18. Jahrhundert*. Göttingen 1982.
- Bul'benko, Fedir: *Volodymyr Čechivs'kyj*. In: *Juvilejnyj Kalendar UAPC na 1971 rik Božyj*. Chicago 1971, 33-37.
- Burbank, Jane/ Ransel, David: *Imperial Russia. New histories for the Empire*. Bloomington 1998.
- Burko, D.: *Ukraïns'ka Avtokefal'na Pravoslavna Cerkva – vične džerelo žyttja*. Bound-Brook 1988.
- Bushkovitch, Paul: *The Ukraine in Russian Culture, 1790-1860: The Evidence of the Journals*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 39 (1991), H. 3, 339-363.
- Butler, Francis: *Enlightener of Rus'. The Image of Vladimir Sviatoslavich across the Centuries*. Bloomington 2002.
- Bykovec', Ol.: *Vidrodžennja Ukraïns'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoï Cerkvy*. In: *Juvilejnyj Kalendar UAPC na 1971 rik Božyj*. Chicago 1971, 23-24.
- Bryner, Erich: *Effiziente Basisorganisationen. Die Bruderschaften der Russisch-Orthodoxen Kirche*. In: *Glaube in der 2. Welt* 20 (1992), Nr. 7/8, 22-26.
- Byrnes, Robert F.: *Pobedonostsev. His Life and Thought*. Bloomington 1968.
- Carynyk-Sinclair, N.: *Die Unterstellung der Kiever Metropole unter das Moskauer Patriarchat*. München 1970.
- Častečko, L./ Fedorenko, S.: *Do Istorii Napysannja Peršoho „Istoryko-Statystyčnogo Opysu Podil's'koï Eparchii“*. In: *Materialy IX-oï Podil's'koï istoryko-kraěžnavčoi konferencii. Kam'janec'-Podil's'kyj 1995*, 207-208.
- Charlampovič, K.V.: *Malorossijskoe Vlijanie na Velikorusskiju Cerkovnuju Žizn'*. Bd. 1, Kazan 1914.
- Cherniavsky, Michael: *'Holy Russia': A Study in the History of an Idea*. In: *American Historical Review* 63 (1958), 617-637.
- Cherniavsky, Michael: *Tsar and People. Studies in Russian Myths*. New Haven 1961.
- Chirovsky, Nicholas L. Fr.: *An Introduction to Ukrainian History. Vol III: Nineteenth and Twentieth Century Ukraine*. New York 1986.
- Chlebowczyk, Józef: *On Small and Young Nations in Europe. Nation-Forming Processes in Ethnic Borderlands in East-Central Europe*. Warschau u.a. 1980.
- Cohen, Ariel: *Russian Imperialism*. Prag 1996.
- Confino, Alon: *The Nation as a Local Metaphor. Württemberg, Imperial Germany, and National Memory, 1871-1918*. Chapal Hill u. London 1997.

- Confino, Alon/ Skaria, Ajay: The Local Life of Nationhood. In: *National Identities* 4 (2002) H.1, 7-24.
- Conolly, Violet: The „nationalities question“ in the last phase of tsardom. In: Oberländer, E. (Hg.): *Russia enters the Twentieth Century*. New York 1971.
- Czubatyj, Mykola: Russian Church Policy in Ukraine. In: *The Ukrainian Review* 31, Nr. 4 (1983), 15-25.
- Cunningham, James W.: *A Vanquished Hope. The Movement for Church Renewal in Russia, 1905-1906*. New York 1981.
- Curtiss, John Shelton: *Church and State in Russia. The last years of the Empire. 1900-1917*. New York 1940.
- Curtiss, John Shelton: *Die Kirchen in der Sowjetunion*. München 1957.
- Cyhan, Raïsa: Pam'jati Parfenija Levyc'koho. In: *Vyjavlennja ta doslidžennja pam'jatok nacional'no-vyzvol'nych zmahan' ukrains'koho narodu na Poltavščyni, (1917-1920rr.)*. Materialy konferencii, Poltava 1995, 79-82.
- Cyhan, Raïsa: Kostjantyn Tovkač. In: *Vyjavlennja ta doslidžennja pam'jatok nacional'no-vyzvol'nych zmahan' ukrains'koho narodu na Poltavščyni, (1917-1920rr.)*. Materialy konferencii, Poltava 1995, 82-85.
- Cyhan, Raïsa: Šljach na Holhofu. In: *Poltav's'ki Eparchial'ni Vidomosti* 1 (1994), 5-7.
- Cyhanenko, Jurij: Ševčenkivs'ke svjato na Poltavščyni roku 1914 ta zaborona „Kobzarja“. In: *Za sto lit. Materijaly z hromads'koho i literaturnoho žyttja Ukraïny XIX i počatkv XX stolittja*, Hg. v. Mychajlo Hruševs'kyj, Bd. 3, Kiev 1928, 290-293.
- Czyzhevsky, Dmytro: *A History of Ukrainian Literature*. Littleton 1975.
- Czyzhevsky, Dmytro: Shevchenko and Religion. In: Luckyj, George (Hg.): *Shevchenko and the critics 1861-1980*.
- Dalton, Hermann: *Der Stundismus in Rußland*. Gütersloh 1896.
- Daniel, Ute: *Kompodium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter*. Frankfurt/M. 2001.
- Djakin, V.S.: *Nacional'nyj vopros vo vnutrennej politike carizma (XIX-načalo XXv.)*. St. Petersburg 1998.
- Dmytryshyn, Basil: Introduction. In: Savčenko, Fedir: *Zaborona Ukraïnstva 1876 g. (The Suppression of Ukrainian Activities)*. Reprint der Kiever Ausgabe von 1930. München 1970, v-xxxix.
- Dobbelaere, Karel: *Secularization: A Multi-Dimensional Concept*. In: *Current Sociology* 29 (1981), Nr. 2, 1-215.
- Domashovetz, Volodymyr: *The Ukrainian Baptist Movement*. In: *Jubiläumssammelwerk der Kongreßbeiträge*. München 1988/89, 332-333.
- Döpman, Hans-Dieter: *Die Orthodoxen Kirchen*. Berlin 1991.
- Dubylko, Ivan: *Počaiivs'kyj Monastyr v Istorii Našoho Narodu*. Winnipeg 1986.

- Edelman, Robert S.: Rural Proletarians and Peasant Disturbances: The Right Bank Ukraine in the Revolution of 1905. In: *Journal of Modern History* 57 (1985), 248-277.
- Edelman, Robert: *Gentry Politics on the Eve of the Russian Revolution: The Nationalist Party*. New Brunswick 1980.
- Edwards, David: The System of Nicholas I in Church-State Relations. In: Nichols, Robert L./ Stavrou, Theofanis George (Hg.): *Russian Orthodoxy under the Old Regime*. Minneapolis 1978, 154-169.
- Eimermacher, K./ Bordjugov G. (Hg.): *Nacional'nye istorii v sovetskom i postsovetskom gosudarstvach*. Moskau 1999.
- Eklof, Ben: *Russian Peasant Schools. Officialdom, Village Culture and Popular Pedagogy, 1861-1914*. Berkeley 1986.
- Eklof, Ben: The Village and the Outsider: The Rural Teacher in Russia, 1864-1914. In: *Slavic and European Education Review* 1 (1979), 1-19.
- Englund, Peter: *The Battle of Poltava: the Birth of the Russian Empire*. London 1992.
- Escobar, Samuel: The Role of Translation in Developing Indigenous Theologies – A Latin American View. In: Stine, Philip C. (Hg.): *Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years*. Leiden u.a. 1992, 95-107.
- Estel, Bernd: *Moderne Nationsverständnisse: Nation als Gemeinschaft*. In: Hettlage, Robert/ Deger, Petra/ Wagner, Susanne (Hg.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa*. Opladen 1997, 73-85.
- Fagan, Geraldine/ Shchipkov, Aleksandr: ‚Rome is not our Father, but neither is Moscow our Mother‘: Will there be a Local Ukrainian Orthodox Church? In: *Religion, State & Society* 29 (2001), Nr. 3, 197-206.
- Fedoriv, George: *History of the Church in Ukraine*. (Übersetzt v. Petro Krawchuk), Toronto 1983.
- Fedorenko, S.M./ Vnjukova, V.M.: Podil's'ka „Prosvita“. In: *Muzej i Podillja. Tezy dopovidej naukoivoj konferencii prisyvačenoj 100-riččju vid dnja sasnuvannja Kam'janec'-Podil's'koho deržavnoho istoričnoho muzeju-zapovidnyka. Kam'janec'-Podil's'kyj* 1990, 77-78.
- Fedorov, B.A.: *Duchovnaja pravoslavnaja škola*. In: *Očerki ruskoj kul'tury XIX veka*. Bd. 3: *Kul'turnyj potencial obščestva*. Moskau 2001, 365-386.
- Fedotov, G.P.: *Kanonizacija svjatogo Vladimira*. In: *Vladimirskij Sbornik v pamjat' 950-letija kreščenija Rusi, 988-1938*. Belgrad 1938, 188-196.
- Felmy, Karl Christian: *Predigt im Orthodoxen Rußland. Untersuchungen zu Inhalt und Eigenart der russischen Predigt in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Göttingen 1972.
- Felmy, Karl Christian: *Die Bedeutung der orthodoxen kirchlichen Bruderschaften im russischen Westen*. In: Ders. u.a. (Hg.): *Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'*. Göttingen 1988, 421-427.

- Fennell, John: The Canonization of Saint Vladimir. In: Felmy, Karl Christian (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 299-304.
- Feodorov, Ju.: Istorija cerkvy na Ukraïni. Toronto 1957.
- Filinjuk, A.G.: Osvita Podillja na rubeži XVIII-XX st. In: Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac' Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 70-78.
- Firsov, S.L.: Pravoslavnaja cerkov' i gosudarstvo v poslednee desjatiletie suščestvovanija samoderžavija v Rossii. St. Petersburg 1996.
- Fleischhacker, Hedwig: Die politischen Begriffe der Partner von Perejaslav. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 2 (1954), 221-231.
- Fleischhauer, Ingeborg: Zur psychohistorischen Genese des modernen Nationalismus im Zarenreich. In: Geschichte und Gesellschaft 8 (1982), Nr. 2, 258-279.
- Flynn, James T.: Uvarov and the 'Western Provinces': A Study of Russia's Polish Problem. In: Slavic East European Review 64 (1986), Nr. 2, 212-236.
- Fotiev, K.V.: Popytki cerkovnoj Avtokefalii v XX veku. München 1953.
- Foucault, Michel: Archäologie des Wissens. Frankfurt/M. 1981 (Orig.ausg. 1969).
- Francis, Emerich: Ethnos und Demos. Soziologische Beiträge zur Volkstheorie. Berlin 1965.
- Francois, Etienne/ Siegrist, Hannes/ Vogel, Jakob (Hg.): Nation und Emotion. Deutschland und Frankreich im Vergleich. 19. und 20. Jahrhundert, Göttingen 1995.
- Freeland, N.: Parochial schools. In: Encyclopedia of Ukraine. Hg. v. D.H. Struk, Bd. 3, Toronto 1993, 783.
- Freeze, Gregory L.: The Parish Clergy in Nineteenth-Century Russia. Crisis, Reform, Counter-Reform. Princeton, New Jersey 1983.
- Freeze, Gregory L.: Subversive Piety - Religion and the Political Crisis in Late Imperial Russia. In: The Journal of Modern History 68 (1996), Nr. 2, 308-350.
- Freeze, Gregory L.: Recent Scholarship on Russian Orthodoxy: A Critique. In: Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History 2 (2001) H. 2, 269-278.
- Freeze, Gregory L.: Church and Politics in Late Imperial Russia: Crisis and Radicalization of the Clergy. In: Geifman, Anna (Hg.): Russia under the Last Tsar. Opposition and Subversion, 1894-1917. Oxford 1999, 268-284.
- Frick, David: Meletij Smotryč'kyj and the Ruthenian Question in the Early Seventeenth Century. In: Harvard Ukrainian Studies 8 (1984), 351-375.
- Gellner, Ernest: Encounters with Nationalism. Cambridge, Mass. 1994.
- George, Martin: Die 900-Jahr-Feier der Taufe Rußlands. Ein kritischer Blick auf die Äußerungen zum Jubiläum im Jahr 1888. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 391-400.
- George, Martin: Die 900-Jahr-Feier der Taufe Rußlands im Jahr 1888 und die Kritik Vladimir Sergeevič Solovevs am Verhältnis von Staat und Kirche in Rußland. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 36 (1988), Nr. 1, 15-17.

- Geraci, Robert P.: *Window on the East. National and Imperial Identities in Late Tsarist Russia*. Ithaca/London 2001.
- Gerasimov, I./ Glebov, S./ Kaplunovskij, A./ Mogil'ner, M./ Semënov (Hg.): *Novaja imperskaja istorija postsovetskogo prostranstva: Sbornik statej (Biblioteka žurnala "Ab Imperio")*. Kazan' 2004.
- Gerhards, Jürgen/ Neidhardt, Friedhelm: *Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze*. In: Müller-Doohm, Stefan/ Neumann-Braun, Klaus (Hg.): *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation. Beiträge zur Medien- und Kommunikationssoziologie*. Oldenburg 1991, 31-90.
- Gerus, Oleh W.: *The Ukrainian Question in the Russian Duma, 1906-1917: An Overview*. In: *Studia Ucrainica*, Bd. 2 (1984), 157-174.
- Gerus, Oleh: *P.A. Stolypin and the Ukrainian School Question*. In: *Ukraïns'kyi Istoryk* 3-4 (1972), 121-126.
- Gerus, Oleh W.: *The Ukrainian Orthodox Disunity in a Historical Context*. In: *The Ukrainian Quarterly* 53, Nr. 4 (1997), 301-322.
- Gilcher-Holtey, Ingrid: *Kulturelle und symbolische Praktiken: das Unternehmen Pierre Bourdieu*. In: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): *Kulturgeschichte heute*. Göttingen 1996.
- Giordano, Christian: *Ethnizität: Prozesse und Diskurse im interkulturellen Vergleich*. In: Hettlage, Robert/ Deger, Petra/ Wagner, Susanne (Hg.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa*. Opladen 1997, 56-72.
- Golczewski, Frank (Hg.): *Geschichte der Ukraine*. Göttingen 1993.
- Golczewski, Frank/ Pickhan, Gertrud (Hg.): *Russischer Nationalismus. Die russische Idee im 19. und 20. Jahrhundert. Darstellung und Texte*. Göttingen 1998.
- Goldblatt, Harvey: *Orthodox Slavic Heritage and National Consciousness: Aspects of the East Slavic and South Slavic National Revivals*. *Harvard Ukrainian Studies* 10 (1986), 336-354.
- Golubyns'kyj, E.: *Istorija kanonizacii Svjatyh v Ruskoj Cerkvi*. Moskau ²1903.
- Gooding, John: *Rulers and subjects: Government and people in Russia, 1801-1991*. London 1996.
- Grabowicz, George: *The Poet as a Mythmaker. A study of Symbolic Meaning in Taras Ševčenko*. Cambridge, Mass. 1982.
- Grabowicz, George: *Province to Nation: Nineteenth-Century Ukrainian Literature as a Paradigm of the National Revival*. In: *Canadian Review of Studies in Nationalism* 16, Nr. 1-2 (1989), 117-132.
- Grabowicz, George: *Ukrainian-Russian Literary Relations in the Nineteenth Century: A Formulation of the Problem*. In: Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992, 214-244.
- Gudziak, Borys A.: *Crisis and reform. The Kyivan Metropolitanate*. Cambridge, Mass. 1998.
- Gutsche, Waldemar: *Westliche Quellen des Russischen Stundismus*. Kassel 1956.

- Haarmann, Harald: *Language in Ethnicity: A View of Basic Ecological Relations. Contributions to the Sociology of Language.* Berlin u.a. 1986.
- Hagen, Manfred: *Die Entfaltung Politischer Öffentlichkeit in Rußland, 1906-1914.* Wiesbaden 1982.
- Hagen, Mark v.: *Russko-Ukrainskie otnošenija v pervoj polovine XX veka.* In: Miller, Aleksej u.a. (Hg.): *Rossija-Ukraina: istorija vzaimootnošenij.* Moskau 1997, 183-196.
- Halbwachs, Maurice: *Das Gedächtnis und seine sozialen Bedingungen.* Frankfurt/M. 21985.
- Halecki, Oscar: *From Florence to Brest, 1439-1596.* Rom/ New York 1958.
- Halperin, Charles J.: *The Concept of the Russian Land from the Ninth to the Fourteenth Centuries.* In: *Russian History 2 (1975) H. 1, 29-38.*
- Hans, Nicholas A.: *The Russian tradition in education.* London 1963.
- Hastings, Adrian: *The Construction of Nationhood. Ethnicity, Religion and Nationalism.* Cambridge, Mass. 1997.
- Haupt, Heinz-Gerhard/ Tacke, Charlotte: *Die Kultur des Nationalen. Sozial- und kulturgeschichtliche Ansätze bei der Erforschung des europäischen Nationalismus im 19. und 20. Jahrhundert.* In: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich: *Kulturgeschichte heute.* Göttingen 1996, 255-283.
- Hayes, Charlton J.H.: *Essays on Nationalism.* New York 1926.
- Heckmann, Friedrich: *Ethnos - eine imaginierte oder reale Gruppe? Über Ethnizität als soziologische Kategorie.* In: Hettlage, Robert/ Deger, Petra/ Wagner, Susanne (Hg.): *Kollektive Identität in Krisen. Ethnizität in Religion, Nation, Europa.* Opladen 1997, 45-55.
- Heiler, Friedrich: *Die Ostkirchen.* München/Basel 1971.
- Hellberg-Hirn, Elena: *Soil and Soul. The Symbolic World of Russianness.* Aldershot Ashgate 1998.
- Heuberger, Valeria/ Suppan, Arnold u.a. (Hg.): *Das Bild vom Anderen. Identitäten, Mentalitäten, Mythen und Stereotypen in multi-ethnischen europäischen Regionen.* Frankfurt a.M. 1998.
- Heyer, Friedrich: *Die orthodoxe Kirche in der Ukraine. Von 1917 bis 1945. Osteuropa und der Deutsche Osten, Reihe III Uni Münster.* Köln-Braunsfeld 1953.
- Heyer, Friedrich: *Kirchengeschichte der Ukraine im 20. Jahrhundert. Von der Epochenwende des ersten Weltkrieges bis zu den Anfängen in einem unabhängigen ukrainischen Staat.* Göttingen 2003.
- Himka, John-Paul: *Priests and Peasants: The Greek Catholic Pastor and the Ukrainian National Movement in Austria, 1867-1900.* In: *Canadian Slavonic Papers 21, 1 (1979), 1-14.*
- Himka, John-Paul: *The Greek Catholic Church and Nation-Building in Galicia, 1772-1918.* In: *Harvard Ukrainian Studies 8, 3-4 (1984), 426-452.*
- Himka, John-Paul: *Galician Villagers and the Ukrainian National Movement in the Nineteenth Century.* Houndmills u.a. 1988.

- Himka, John-Paul: Sheptyts'kyi and the Ukrainian National Movement before 1914. In: Magocsi, Paul Robert (Hg.): *Morality and Reality: The Life and Times of Andrei Sheptyts'kyi*. Edmonton 1989, 29-46.
- Himka, John-Paul: Relihija ij Nacional'nist' na Ukraïni. Druha polovyna XVIII-XX Stolittja. In: Kłoczowski, Jerzy u.a. (Hg.): *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine. The Foundations of Historical and Cultural Traditions in East Central Europe*. Konferenz in Rom 1990, Rom 1994, 198-210.
- Himka, John-Paul: *Religion and Nationality in Western Ukraine: The Greek Catholic Church and the Ruthenian National Movement in Galicia, 1867-1900*. Montreal, Kingston, Ontario 1999.
- Himka, John-Paul: The Construction of Nationality in Galician Rus': Icarian Flights in Almost All Directions. In: Kennedy, Michael D./ Suny, Ron (Hg.): *Intellectuals and the Articulation of the Nation*. Ann Arbor 1999, 109-164.
- Hirschhausen, Ulrike v./ Leonhard, Jörn (Hg.): *Nationalismus in Europa. West- und Osteuropa im Vergleich*. Göttingen 2001.
- Hitchins, Keith: *The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780-1849*. Cambridge, Mass. 1969.
- Hitchins, Keith: *Orthodoxy and Nationality. Andreiu Saguna and the Rumanians of Transylvania, 1846-1873*. Cambridge, Mass. 1977.
- Hladkyj, Serhij O.: Rus'ka Pravoslavna Cerkva u Hromads'komu Žytti Ukraïny na počatku XX st. In: *Istorija Relihij v Ukraïni. Tezy povidomlen' Mižnarodnoho V kruhloho stolu*, Lemberg 1995, Bd. 1, Kiev/ Lemberg 1995, 107-109.
- Hladkyj, Serhij O.: *Pravoslavne Parafijal'ne Duchovenstvo v Suspil'nomu Žytti Ukraïny na počatku XX stolittja*. Avtoreferat, Zaporizžja 1997.
- Hladkyj, Serhij O.: *Kul'turnyc'ka Dijal'nist' Parafijal'noho Duchovenstva Pravoslavnych Eparchij Ukraïny na počatku XX Stolittja*. Zaporizžja 1997.
- Hladkyj, Serhij O.: *Pravoslavne duchovenstvo i polityka: uroky počatku XX stolittja*. In: *Prydniprovs'kyj Naukovyj Visnyk. Istorija i sociolohija*. Nr. 30 (41), August 1997, 38-43.
- Hladkyj, Serhij O.: *Relihijna osvita v Ukraïni na počatku XX st*. In: *Relihijna osvita v Ukraïni (perša polovyna XX st.)*. Zbirka naukovych prac', Poltava 1997, 6-29.
- Hladkyj, Serhij O.: *Pravoslavne pastyrstvo v Ukraïni na počatku XX stolittja*. In: *Chrystijanstvo i kul'tura: istorija, tradycii, sučasnist'*, Poltava 1998, 31-34.
- Hladkyj, Serhij O.: *Misioners'ka dijal'nist' pravoslavnoi cerkvy v Ukraïni na meži XIX-XX stolit'*. In: *Chrystijanstvo i kul'tura: istorija, tradycii, sučasnist'*, Poltava 1998, 35-36.
- Hobsbawm, Eric/ Ranger, Terence (Hg.): *The Invention of Tradition*. Cambridge 1983.
- Hobsbawm, Eric: *Das Erfinden von Traditionen*. In: Conrad, Christoph/ Kessel, Martina (Hg.): *Kultur & Geschichte*. Stuttgart 1998, 97-118.
- Hoetzsch, Oto: *Rußland. Eine Einführung auf Grund seiner Geschichte vom Japanischen bis zum Weltkrieg*. Berlin 1917.
- Hofmeister, Philipp: *Bibellesen und Bibelverbot*. In: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 17 (1966) Nr. 3, 298-355.

- Horak, Stephen M.: The Shevchenko Scientific Society, 1873-1973. In: *East European Quarterly* 7 (1973) H. 3, 249-264.
- Horak, Stephen: Periodization and Terminology in the History of the Eastern Slavs: Observations and Analysis. In: *Slavic Review* 4 (1972), 853-862.
- Hosking, Geoffrey A. (Hg.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. Basingstoke/London 1991.
- Hosking, Geoffrey A.: Russischer Nationalismus vor 1914 und heute: Die Spannung zwischen imperialem und ethnischem Bewußtsein. In: Kappeler, Andreas (Hg.): *Die Russen. Ihr Nationalbewußtsein in Geschichte und Gegenwart*. Köln 1990, 169-191.
- Hroch, Miroslav: *Die Vorkämpfer der nationalen Bewegung bei den kleinen Völkern Europas. Eine vergleichende Analyse zur gesellschaftlichen Entwicklung der patriotischen Gruppen*. Prag 1968.
- Hroch, Miroslav: *Social Preconditions of National Revival in Europe. A Comparative Analysis of the Social Composition of Patriotic Groups among the Smaller European Nations*. Cambridge 1985.
- Hroch, Miroslav: Nationales Bewußtsein zwischen Nationalismustheorie und der Realität der Nationalen Bewegungen. In: Schmidt-Hartmann, Eva (Hg.): *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien: Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 31.10. bis 3.11.1991*. München 1994, 38-52.
- Hroch, Miroslav: *In the National Interest. Demands and Goals of European National Movements of the Nineteenth Century: A Comparative Perspective*. Prag 1996.
- Hroch, Miroslav: *The Social Interpretation of Linguistic Demands in European National Movements*. In: Haupt, Heinz-Gerhard u.a. (Hg.): *Regional and National Identities in Europe in the XIXth and XXth Centuries*. Den Haag u.a. 1998, 67-96.
- Hroch, Miroslav: Die nationalen Formierungsprozesse in Mittel- und Südosteuropa. Ein Vergleich. In: *Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte* Nr. 2 (1995), 7-16.
- Hroch, Miroslav: Programme und Forderungen nationaler Bewegungen. Ein europäischer Vergleich. In: Timmermann, Heiner (Hg.): *Entwicklungen der Nationalbewegungen in Europa, 1850-1914*. Berlin 1998, 17-29.
- Hryhorenko, O.: Svjaščenyk Ju. Sicins'kyj i doslidžennja Podil's'koho kraju. In: *Chrystyjanstvo i kul'tura: istorija, tradycii, sučasnist'*, Poltava 1998, 47-51.
- Hrycak, Jaroslav: *Narys istorii Ukraïny. Formuvannja modernoi Ukraïns'koï nacii*. Kiev 1996.
- Hübinger, Gangolf: Die "Rückkehr" der Kulturgeschichte. In: Cornelißen, Christoph (Hg.): *Geschichtswissenschaften. Eine Einführung*. Frankfurt/M. 2000, 162-177.
- Ilarion, Metropolit: *Kanonizacija Svjatych v Ukraïns'kij Cerkvi*. Winnipeg 1965.

- Ilarion, Metropolitan: *The Ukrainian Church: Outline of the History of the Ukrainian Orthodox Church*. Winnipeg 1986.
- Il'čenko, I./ Pyljavec', L.: Pytannja Obnovlennja ta Ukraïnizacii Cerkvy na Kyivs'komu Eparchial'nomu Ukraïns'komu Z'izdi (April 1917). In: *Istorija Relihij v Ukraïni. Tezy povidomlen' Mižnarodnoho V kruhloho stolu*, Lemberg 1995. 2. Teil, Kiev/ Lemberg 1995, 178-179.
- Immekus, Erwin: *Die russisch-orthodoxe Landpfarrei zu Beginn des XX. Jahrhunderts nach den Gutachten der Diözesanbischöfe. (Das östliche Christentum, Bd. 30)*. Würzburg 1978.
- Imperskij stroj Rossii v regional'noj izmerenii (XIX-načalo XX veka). *Sbornik naučnych statej*. Otv. Red. P.I. Savel'ev. Moskau 1997.
- Ivanysyn, Vasyl: *Die Ukrainische Kirche und der Prozeß der nationalen Wiedergeburt*. In: *Journal of Ukrainian Studies* 28 (1990), 105-148.
- Istorija pravoslavnoi cerkvy v Ukraïni: zbirka naukovych prac'*. Red.kolleg. Kiev 1997.
- Ivancevich, Anthony Mario: *The Ukrainian National Movement and Russification*. Ph.D. DeKalb, Ill. 1976.
- Jaeger, F.: *Der Kulturbegriff im Werk Max Webers und seine Bedeutung für eine moderne Kulturgeschichte*. In: *Geschichte und Gesellschaft* 18 (1992), 371-393.
- Janenko, Zinaïda: *Perši cerkvy ukraïns'kych parafij Poltavy*. In: *Vyjavlennja ta doslidžennja pam'jatok nacional'no-vyzvol'nych zmahan' ukraïns'koho narodu na Poltavščyni, (1917-1920rr.)*. Materialy konferencii, Poltava 1995, 74-79.
- Jarmošyk, I.: *Volyn' v Istoryko-Kraěžnavčych Doslidžennjach Pravoslavnoho Duchovenstva (druha polovyna XIX st.)*. In: *Istorija Relihij v Ukraïni. Tezy povidomlen' IV kruhloho stolu (L'viv, 9-10 travnja 1994 roku)*. Kiev/Lemberg 1994, 206-208.
- Jaroc'kyj, P. u.a. (Hg.): *Istorija pravoslavnoi cerkvy v Ukraïni: zbirka naukovych prac'*. Kiev 1997.
- Jaropud, L.G./ Jaropud Z.P.: *Rusyfikators'ka Polityka u Systemi Osvity na Kam'janeččyni*. In: *Kul'tura Podillja: istorija i sučasnist'*. Materialy druhoi naukovo-praktyčnoi konferencii prysvjačenoï 500 riččju m. Chmel'nyc'koho, Chmel'nyc'kyj 1993, 298-300.
- Jilge, Wilfried: *Nationale Geschichtsbilder in ukrainischen Geschichtslehrbüchern. Am Beispiel der Darstellung der Kiever Rus'*. In: *Osteuropa* 11 (2000), 1233-1253.
- Jobst, Kerstin S.: *Die ukrainische Nationalbewegung bis 1917*. In: *Golczewski, Frank (Hg.): Geschichte der Ukraine*. Göttingen 1993, 158-171.
- Jockwig, Franz: *Der Weg der Laien auf das Landeskonzil der Russischen Orthodoxen Kirche Moskau 1917/18. Werden und Verwirklichung einer demokratischen Idee in der Russischen Kirche*. Würzburg 1971.

- Jockwig, Franz: Die Situation der russischen Orthodoxen Kirche am Ende des 19. Jahrhunderts. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 401-419.
- Juvilejnij Kalendar U.A.P.C. na 1971 rik Božyj. Chicago 1971.
- Kačkovs'kyj, O.B.: Osvita na Podilli v XIX st. In: Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'. Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 83-89.
- Kappeler, Andreas: Ein ‚kleines‘ Volk von 25 Millionen: Die Ukrainer um 1900, In: Kleine Völker in der Geschichte Osteuropas. Festschrift für Günther Stökl zum 75. Geburtstag, Hg. v. M. Alexander, F. Kämpfer, A. Kappeler, Stuttgart 1991, 33-42.
- Kappeler, Andreas: The Ukrainians of the Russian Empire, 1860-1914. In: Ders. (Hg.): The Formation of National Elites. Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940 (= Comparative Studies on Governments and Non-dominant Ethnic Groups in Europe, Bd. 6). Dartmouth 1992, 105-132.
- Kappeler, Andreas: Rußland als Vielvölkerreich. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 1992.
- Kappeler, Andreas: Aspekte der ukrainischen Nationalbewegung im 19. und frühen 20. Jahrhundert. In: Hausmann, Guido/ Kappeler, Andreas (Hg.): Ukraine: Gegenwart und Geschichte eines neuen Staates. Baden-Baden 1993, 70-81.
- Kappeler, Andreas: Kleine Geschichte der Ukraine. München 1994.
- Kappeler, Andreas: Mazepincy, malorossy, chochly: Ukraincy v etničeskoj ierarchii Rossijskoj imperii. In: Miller, Aleksej (Hg.): Rossija-Ukraina: Istorija vzaimootnošenij. Moskau 1997, 125-144.
- Kappeler, Andreas: Die ukrainische Nationalbewegung im Russischen Reich und in Galizien: Ein Vergleich. In: Timmermann, Heiner (Hg.): Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa, 1850-1914. Dokumente und Schriften der Europäischen Akademie Otzenhausen Bd. 84, Berlin 1998, 175-196.
- Kappeler, Andreas: Nationsbildung und Nationalbewegungen im Rußländischen Reich. In: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), 67-90.
- Kappeler, Andreas: „Rossija – mnogonacional'naja Imperija“: Nekotorye razmyšlenija vosem' let spustja posle publikacii knigi. In: Ab Imperio 1 (2000), 9-21.
- Kappeler, Andreas: Der schwierige Weg der Nation. Beiträge zur neueren Geschichte der Ukraine. Wien u.a. 2003.
- Kas'janov, Georgij: Sovremennoe sostojanie Ukrainskoj istoriografii: Metodologičeskie i institucional'nye aspekty. In: Ab Imperio 2 (2003), 491-519.
- Keenan, E.L.: On Certain Mythical Beliefs and Russian Behaviors. In: Starr, S. Frederick (Hg.): The Legacy of History in and the New States of Eurasia. Armonk, New York and London 1994, 20-38.

- Keenan, E.L.: Muscovite Perceptions of Other East Slavs before 1654: An Agenda for Historians. In: Potichnyj, Peter u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter*. Edmonton 1992.
- Keep, John L.H.: Imperial Russia: Alexander II to the Revolution. In: Auty, R./Obolensky, D. (Hg.): *An Introduction to Russian History (Companion to Russian Studies 1)*. London 1976.
- Kelly, Catriona/ Shepherd, David (Hg.): *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*. Oxford 1998.
- Kindler, Klaus: *Die Cholmer Frage 1905-1918*. Frankfurt/M. u.a. 1990.
- Kizčenko, V.I.: Borot'ba za Ukraïnizaciju Osvity. In: „Ukraïns'ka Pytannja“ v Rosijs'kij Imperii (kinec' XIX-počatok XX st.). *Kolektyvna naukova monohrafiya v tr'och častynach. Teil II: Hromads'ka konsolidacija Ukraïnstva*, Kiev 1999, 138-193.
- Klier, John D.: Catherine II. In: *Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union*. Hg. v. Paul D. Steeves. Bd. 5, Academic Int. Press 1993, 72-84.
- Klymov, V.: Pravoslav'ja v Ukraïni pislja prylučennja Kyïvs'koï mytropoliï do skladu Moskovs'koï patriarchiï (XVIII-XIX st.). In: *Istorija pravoslavnoï cerkvy v Ukraïni: zbirka naukovych prac'*. Red.kolleg. Kiev 1997, 158-244.
- Klymov, V.: Pravoslavni monastyri jak čynnyk nacional'no-kul'turnoï dynamiky v Ukraïni. In: *Chrystyjanstvo i kul'tura: istorija, tradycii, sučasnist'*, Poltava 1998, 61-63.
- Klymov, V.: Pravoslavna cerkva i osvita. Pidhotovka kadriv duhovenstva. *Cerkovna nauka*. In: Kolodnyj, A./ Klymov, V. (Hg.): *Istorija Relihiï v Ukraïni*. Bd. 1-10. Kiev 1996-1999, Bd. 3: *Pravoslav'ja v Ukraïni*, Kiev 1999, 271-292.
- Knight, Nathaniel: Ethnicity, Nationality and the Masses: Narodnost' and Modernity in Imperial Russia. In: Hoffmann, David/ Kotsonis, Yanni (Hg.): *Russian Modernity. Politics, Knowledge, Practices*. New York 2000, 41-65.
- Koch, Hans: *Konfession und Nation in Osteuropa*. In: Ders.: *Kleine Schriften zur Kirchen- und Geistesgeschichte Osteuropas*. Wiesbaden 1962, 162-170.
- Kochno, Valentyn/ Kochno, Vira Panimatka: *Tretij Mytropolyt UAPC Ivan Pavlovs'kyj*. In: *Juvilejnyj Kalendar UAPC na 1971 rik Božyj*. Chicago 1971, 38-42.
- Kocjubinskij, D.A.: *Russkij nacionalizm v načale XX stoletija*. Moskau 2001.
- Köhler-Baur, Maria: *Die Geistlichen Akademien in Rußland im 19. Jahrhundert. Veröffentlichungen des Osteuropa-Instituts München. Reihe Geschichte Bd. 64*, Wiesbaden 1997.
- Kohn, Hans: *The Age of Nationalism. The First Era of Global History*. New York 1962.
- Kohut, Zenon E.: *Russian Centralism and Ukrainian Autonomy: Imperial Absorption of the Hetmanate, 1760-1830s*. Cambridge, Mass. 1988.
- Kohut, Zenon E.: *The Problem of Ukrainian Orthodox Church Autonomy in the Hetmanate (1654-1780s)*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 14 (1990) Nr. 3/4, 364-376.

- Kohut, Zenon: The Development of a Little Russian Identity and Ukrainian Nation-building. In: Harvard Ukrainian Studies 10 (1986), H. 3/4, 556-576.
- Kohut, Zenon E.: Ukraine: From Autonomy to Integration (1654-1830s). In: Green-grass, Mark (Hg.): Conquest and Coalescence. London 1992, 182-196.
- Kohut, Zenon E.: History as a Battleground. Russian-Ukrainian Relations and Historical Consciousness in Contemporary Ukraine. In: Starr, S. Frederick (Hg.): The Legacy of History in Russia and the New States of Eurasia, Armonk 1994, 123-145.
- Kohut, Zenon E.: Origins of the Unity Paradigm: Ukraine and the Construction of Russian National History (1620s-1860s). In: Eighteenth-Century Studies 35 (2001), H. 1, 70- 76.
- In russ. Fassung:* Istoki paradigmy edinstva: Ukraina i sozdanie russoj nacional'noj istorii (1620-e – 1860-e gg.). In: Ab Imperio 1-2 (2001), 73-85.
- Kohut, Zenon E.: The Question of Russian-Ukrainian Unity and Ukrainian Distinctiveness in Early Modern Ukrainian Thought and Culture. Kennan Institute: Occasional Papers Series # 280. Washington 2001.
- Kolisnyk, Petro: Velykyj Blahovisnyk - Mytropolyt Vasyľ Lypkivs'kyj. In: Juvilejnyj Kalendar UAPC na 1971 rik Božyj. Chicago 1971, 27-32.
- Kolodnyj, A.M., Fylypovyč, L.O.: Relihijna Duchovnist' Ukraïnciv: Vyjavy, Postati, Stan. Lemberg 1996.
- Kolodnyj, A.: Zakonomirnosti religijnogo procesu v Ukraïni. In: Chrystyjanstvo i kul'tura: istorija, tradycii, sučasnist', Poltava 1998, 63-67.
- Kolodnyj, A./ Klymov, V.: Istorija Relihiï v Ukraïni: U 10-ty tomach. Kiev 1996-1999, Bd. 3: Pravoslav'ja v Ukraïni, 1999.
- Komkov, G.D./ Levšin, B.V./ Semenov, L.K.: Akademija Nauk SSSR. Kratkij isto-ričeskij očerk. Moskau 1974.
- Kononenko, Natalie K.: The Influence of the Orthodox Church on Ukrainian Dmy. In: Slavic Review 50 (1991), Nr. 3-4, 566-575.
- Kornilov, V.V./ Vynokur, I.S.: Vyznačnyj litopysec' Podillja (Ju.J. Sicins'kyj). In: Re-pressovane Kraëznavstvo (20-30i roky), Kiev 1991, 93-101.
- Korpela, Jukka: Prince, Saint and Apostle. Prince Vladimir Svjatoslavich of Kiev, his Posthumous Life, and the Religious Legitimization of the Russian Great Power. Veröffentlichungen des OEI München. Geschichte 67, München 2001.
- Kortschmaryk, Bohdan F.: The Kievan Academy and its Role in the Organization of Education in Russia at the Turn of the Seventeenth Century. New York 1976.
- Kortschmaryk, Bohdan F.: It was Ruce-Ukraine and not Russia which was Christia-nized in 988. Baltimore 1988.
- Košel', Oleksij M.: Z istoriï ukraïns'koï avtokefal'noï pravoslavnoï cerkvy na Kam'-janeččyni. In: Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'. Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 189-190.
- Košel, Oleksij M.: Miž Cerkvomu i Naukoju. Istoryčnyj narys dijäl'nosti Podil's'koho cerkovnoho istoriko-archeolohičnoho tovarystva (1865-1920). Kiev 1998.

- Košel', Oleksij M.: Podil's'ke Cerkovne Istoryko-Archeolohične Tovarystvo Kam'janec'koï Doby Dyrektorii UNR (Červen'-Lystopad 1919 roku). In: Symon Petljura u Konteksti Ukraïns'kych Nacional'no-Vyzvol'nych Zmahan'. Zbirnyk Naukovych Prac', Kam'janec'-Podil's'kyj 1999, 178-182.
- Koselleck, Reinhart: *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeichen.* Frankfurt/M. 1989.
- Krause, W.: Die Bibel in Rußland. In: *Kirche im Osten* 1 (1958), 11-23.
- Krawchenko, Bohdan: The Social Structure of the Ukraine in 1917. In: *Harvard Ukrainian Studies* 14, 1-2 (1990), 97-112.
- Krawchenko, Bohdan: *Social Change and National Consciousness in Twentieth-Century Ukraine.* New York 1985.
- Krawchenko, Bohdan (Hg.): *Ukrainian Past, Ukrainian Present,* Basingstoke/London 1993.
- Kravčenko, P.: Relihiynyj aspekt ukraïns'koho kul'turno-istoryčnogo dosvidu u porivnjal'nomu konteksti „Schid-Zachid“. In: *Chrystyjanstvo i kul'tura: istorija, tradyčii, sučasnist'*, Poltava 1998, 72-75.
- Kraveckij, Aleksandr G.: *Istorija cerkovnoslavjanskogo jazyka v Rossii: konec XIX-XXv.* Moskau 2001.
- Krindatch, Alexei D.: Religion in Postsoviet Ukraine as a Factor in Regional, Ethno-Cultural and Political Diversity. In: *Religion, State & Society* 31 (2004) Nr. 1, 37-74.
- Krumbholz, Joachim: *Die Elementarbildung in Rußland bis zum Jahre 1864. Ein Beitrag zur Entstehung des Volksschulstatuts vom 14. Juli 1864.* Wiesbaden 1982.
- Krupnyckyj, B.: *Geschichte der Ukraine. Von den Anfängen bis zum Jahre 1920.* Leipzig² 1943.
- Kryžaniv's'kyj, O.P.: *Cerkva u social'no-ekonomičnomu rozvitku Pravoberežnoi Ukraïny XVIII-XIX st.* Kiev 1991.
- Kryžaniv's'kyj, O.P./ Plochij, S.M.: *Istorija cerkvy ta relihijnoï dumky v Ukraïni: Na- vč. posibnyk. Band 3: Kinec' XVI – seredyna XIX stolittja.* Kiev 1994.
- Kuhn, Thomas S.: *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* Frankfurt 1967.
- Kyjan, Maryna Šaryfivna: *Deputaty vid ukraïns'kych gubernij ta mist u Deržavnij Dumі Rosijs'koï imperii peršoho ta druhoho sklykan' (1906-1907 rr).* Avtoref. Diss. Charkiv 1998.
- Laitin, D./ Petersen, R./ Slocum, J.W.: Language and the State: Russia and the Soviet Union in Comparative Perspective. In: Motyl, Alexander J. (Hg.): *Thinking Theoretically About Soviet Nationalities. History and Comparison in the Study of the USSR.* New York 1992, 129-130.
- Landwehr, Achim: *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse.* Tübingen 2001.
- Langewiesche, Dieter: Nation, Nationalismus, Nationalstaat: Forschungsstand und Forschungsperspektiven. *Neue Politische Literatur* 40 (1995), 190-236.

- Lawrence, A. Young: Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment. New York 1997.
- Lehmann, Hartmut: Säkularisierung, Dechristianisierung und Rechristianisierung im Europa der Neuzeit: Bilanz und Perspektiven der Forschung. Tagung des Max-Planck-Instituts für Geschichte. Göttingen 27.-29.1-1994. Göttingen 1997.
- Lemberg, Eugen: Geschichte des Nationalismus in Europa. Stuttgart 1950.
- Lemberg, Eugen: Nationalismus I. Psychologie und Geschichte. Stuttgart 1950.
- Lemke, M.K.: Epocha zensurnych reform 1859-1865 gg. St. Petersburg 1904.
- Lieven, Dominic: The Russian Empire and the Soviet Union as Imperial Polities. In: Journal of Contemporary History 30 (1995), 607-635.
- Lieven, Dominic: Empire: The Russian Empire and Its Rivals. New Haven 2001.
- Linsmayer, Ludwig: Politische Kultur im Saargebiet. 1920-1932. St. Ingbert 1992.
- Listova, T.A. (Hg.): Pravoslavnaja žizn' russkich krest'jan XIX-XX vekov. Itogi etnografičeskich issledovanij. Moskau 2001.
- Lockwood, William G.: Religion and Language as Criteria of Ethnic Identity: An Exploratory Comparison. In: Beck, Sam/ Cole, John W.: Ethnicity and Nationalism in Southeastern Europe. Amsterdam 1981.
- Löwe, Heinz-Dietrich: Russian Nationalism and Tsarist Nationalities Policies in Semi-Constitutional Russia, 1905-1914. In: McKean, Robert B. (Hg.): New Perspectives in Modern Russian History. Houndmills 1992, 250-277.
- Lozoviuk, Petr: Překlad Bible do lokálního Jazyka jako Projev etnické Emancipace. In: Acta Universitatis Carolinae-Philosophica et Historica 1 (Studia Ethnographica VIII) 1994, 165-180.
- Lozovyj, Vitalij: Volodymyr Čechivs'kyj. In: Podoljanyň, 14.7.1993, 3.
- Luckyj, George S. (Hg.): Shevchenko and the Critics, 1861-1980. Toronto 1980.
- Luckyj, George S.: Pantelejmon Kulish. A Sketch of his Life and Times. New York 1983.
- Luhmann, Niklas: Inklusion und Exklusion. In: Berding, Helmut: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit. Frankfurt/M. 1994, 15-45.
- Lukašova, S.S.: Ukraina v edinom prostranstve Rossijskoj imperii. In: Ab Imperio 4 (2001).
- Lypyns'kyj, V'jačeslav: Relihija i Cerkva v Istorii Ukraïny. New York 1956/ Kiev²1995.
- Lysenko, O.V.: Ukraïns'ki kul'turno-osvitni orhanizacii. In: „Ukraïns'ke Pytannja“ v Rosijs'kij Imperii (kinec' XIX-počatok XX st.). Kolektyvna naukova monografija v tr'och častynach. Častyna druha: Hromad'ska konsolidacija Ukraïnstva. Kiev 1999, 109-138.
- Macuzato, Kimitaka: Pol'skij Faktor v Pravoberežnoj Ukrainy s XIX po načalo XX veka. In: Ab Imperio 1 (2000), 91-106.

- Matsuzato (Macuzato), Kimitaka: The Issue of Zemstvos in Right Bank Ukraine 1864-1906. Russian Anti-Polonism Under the Challenges of Modernization. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 51 (2003) H. 2, 218-235.
- Macuzato, Kimitaka: General-gubernatorstva v Rossijskoj imperii: ot etničeskogo k prostranstvennomu podchodu. In: I.V. Gerasimov/ S.V. Glebov/ A.P. Kaplunovskij/ M.B. Mogil'ner/ A.M. Semënov (Hg.): *Novaja imperskaja istorija post-sovetskogo prostranstva: sbornik statej* (Biblioteka žurnala „Ab Imperio“). Kazan' 2004, 427-472.
- Madey, Johannes: *Kirche in Ost und West. Beiträge zur Geschichte der ukrainischen und weißruthenischen Kirche*. München 1969.
- Magocsi, Paul Robert: The Language Question as a Factor in the National Movement in Eastern Galicia. In: Markovits, Andrei S. / Sysyn, Frank (Hg.): *Nationbuilding and the Politics of Nationalism: Essays on Austrian Galicia*. Cambridge, Mass. 1982, 220-238.
- Magocsi, Paul Robert: Old Ruthenianism and Russophillism: A New Conceptual Framework for Analyzing National Ideologies in Late 19th Century Eastern Galicia. In: Debreczyn, Paul (Hg.): *American Contributions to the Ninth International Congress of Slavists*. Bd. II, Columbus (Ohio) 1983, 305-324.
- Magocsi, Paul Robert: *Galicia: A Historical Survey and Bibliographic Guide*. Toronto u.a. 1983.
- Magocsi, Paul Robert: The Language Question in Nineteenth-Century Galicia. In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): *Aspects of the Slavic Language Question*. Bd. 2, New Haven 1984, 49-65.
- Magocsi, Paul Robert: The Ukrainian National Revival: A New Analytical Framework, in: *Canadian Review of Studies in Nationalism* 16 (1989), 45-62.
- Magocsi, Paul Robert: *A History of Ukraine*. Toronto 1996.
- Magocsi, Paul Robert: *The Roots of Ukrainian nationalism. Galicia as Ukraine's Piedmont*. Toronto u.a. 2002.
- Makarij (Bulgakov): *Istorija ruskoj cerkvy*. Bd. 1-12. St. Petersburg 1882-1884.
- Makarij (Erzbischof): *The Eastern Orthodox Church in Ukraine*. Kiev 1980.
- Makolkin, Anna: Name, Hero, Icon. Semiotics of Nationalism. Through Heroic Biography. *Approaches to Semiotics*, Bd. 105. Berlin/ New York 1992.
- Malyj, V.V.: Osvitnij riven' podoljan naprykinci XIX st. (za danymy Vserosijs'koho perepysu naseleennja 1897 r.) In: *Osvita, nauka i kul'tura na Podilli. Zbirnyk naukovych prac'*. Bd. 1, Kam'janec'-Podil's'kyj 1998, 79-82.
- Malyk, Ja./ Vol, B.: *Kraéznavča Dijal'nist' Svjaščenyka Josypa Zastyrcja*. In: *Istorija Relihij v Ukraïni*. Kiev/Lemberg 1994, 117-119.
- Manchester, Laurie: The Secularization of the Search for Salvation: The Self-Fashioning of Orthodox Clergymen's Sons in Late Imperial Russia. In: *Slavic Review* 58 (1998), Nr. 1, 50-76.
- Manchester, Laurie: Harbingers of Modernity, Bearers of Tradition: Popovichi as a Model Intelligentsia self in revolutionary Russia. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 50 (2002) 3, 321-344.

- Maner, Hans-Christian: Unierte Kirchen und Nationsbildungsprozesse im ostmittel-europäischen Vergleich. In: *Comparativ* 5 (1998), 92-105.
- Maner, Hans-Christian/ Schulze Wessel, Martin: Einführung. In: Dies. (Hg.): *Religion im Nationalstaat zwischen den Weltkriegen. 1918-1939. Polen-Tschechoslowakei-Ungarn-Rumänien*. Leipzig 2002, 7-12.
- Man'kovs'ka, Ė.: Ju. J. Sicins'kyj, o dyn z fundatoriv muzejnoï spravy Podillja. In: *Podillja i Volyn' u konteksti istorii ukraïns'koho nacional'noho vidrodžennja*. Naukovyj zbirnyk. Chmel'nyč'kyj 1995, 189-292.
- Markus, Vasyl: Religion and Nationality: The Uniates of the Ukraine. In: Bociurkiw, Bohdan u.a. (Hg.): *Religion and Atheism in the USSR and Eastern Europe*. London 1975, 101-122.
- Martin, David: *The Religious and the Secular. Studies in Secularization*. London 1969.
- Martin, David: *A General Theory of Secularization*. Oxford 1978.
- Mathiesen, Robert: The Making of the Ostrih Bible. In: *Harvard Library Bulletin* 29 (1981), Nr. 1, 71-110.
- Mathiesen, Robert: The Church Slavonic Language Question: An Overview (XI-XX Centuries). In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): *Aspects of the Slavic Language Question*. Bd. 1, New Haven 1984, 45-65.
- Mergel, Thomas: Kulturgeschichte – die neue „große Erzählung“? Wissenssoziologische Bemerkungen zur Konzeptualisierung sozialer Wirklichkeit in der Geschichtswissenschaft. In: Hardtwig, Wolfgang/ Wehler, Hans-Ulrich (Hg.): *Kulturgeschichte heute*. Göttingen 1996, 41-77.
- Miller, Aleksej: Rossija i rusifikacija Ukrainy v XIX veke. In: *Rossija-Ukraina: Istorija vzaimootnošenij*. Moskau 1997, 145-156.
- Miller, Aleksej: Russko-ukraïnskie otnošenija v XIX i načale XX v. Rusifikacija i pričiny ee neudači. In: *Russkij Istoričeskij žurnal* 1, Nr. 1 (1998), 131-145.
- Miller, Aleksej: „Ukraïnskij vopros“ v politike vlastej i ruskom obščestvennom mnenii (vtoraja polovina XIXv.). St. Petersburg 2000.
- Miller, Aleksej (Hg.): *Rossijskaja imperija v sravnitel'noj perspektive*. Sbornik statej. Moskau 2004.
- Minenko, Timofij: Zmahannja za Unezalezennja Ukraïns'koï Pravoslavnoï Cerkvy v XX st. In: *Jubiläumsammelwerk der Kongreßbeiträge/ Zbirnyk prac' Jubilejnogo Konhresu*. München 1988/89, 763-791.
- Miropol'skij, V.P./ Žol, K.K.: Nacionalističeskij klerikalizm na Ukraine: ego istoki i krach v sovetskij period. Čast' I: Naučno-Analitičeskij Obzor. Kiev 1988.
- Misâne, Agita/ Priedīte, Aija: National Mythology in the History of Ideas in Latvia: A View from Religious Studies. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpflin, George (Hg.): *Myths and Nationhood*. London 1997, 158-169.
- Mitrokhin, N.: Aspects of the religious situation in Ukraine. In: *Religion, State & Society* 29 (2001) Nr. 3, 173-196.
- Morison, John D.: The Church Schools and Seminaries in the Russian Revolution of 1905-1906. In: Hosking (Hg.): *Church, Nation and State in Russia and Ukraine*. London/New York 1991.

- Mošak, M.: Četveroévanhelié Perekladu P. Moračevs'koho. Šljach do vydannja. In: Kul'tura Podillja: istorija i sučasnist'. Materialy druhoi naukovo-praktyčnoi konferencii prisvjačenoj 500 ričču m. Chmel'nyč'koho, Chmelnyč'kyj 1993, 111-113.
- Moser, Michael: Die Entwicklung der ukainischen Schriftsprache. In: Jordan, Peter (u.a.): Ukraine. Geographie – Ethnische Struktur – Geschichte – Sprache und Literatur – Kultur – Politik – Bildung – Wirtschaft – Recht. Osthefte Sonderband 15. Wien u.a. 2001, 483-496.
- Mossmann, Elliott: Tolstoi and Peasant Learning in the Era of the Great Reforms. In: Eklof, Ben (Hg.): School and Society in Tsarist and Soviet Russia. New York 1993.
- Motyl, Alexander J.: Thinking About Empire. In: Barkey, Karen/ v. Hagen, Mark (Hg.): After Empire. Multithnic Societies and Nation-Building. The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires. Boulder 1997, 19-29.
- Nadtoka, H.M.: Pravosl' avna cerkva i proces ukraïns'koho nacional' noho vidrodžennja, 1900-1917 rokiv. Kiev 1996.
- Nadtoka, H.M.: Pravoslavna cerkva v Ukraïni (1900-1917rr.). In: Kolodnyj, A./ Klymov, V. (Hg.): Istorija Relihiï v Ukraïni. Bd. 1-10, Kiev 1999, hier Bd. 3: Praovslav'ja v Ukraïni, 337-354.
- Naumenko, V.: Do istorii ukazu 1876 r. pro zaboronu ukraïns'koho pis'menstva. In: Ukraïna 1907, Bd. II, 5 (Mai), 135-151.
- Nesdoly, Samuel J.: Alexander II. In: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Bd. I, Academic Int. Press 1988, 117-125.
- Nestulja, O.O.: Do charakterystyky hromads'koho ruchu kincja XIX - počatku XX st. na Poltavščyni (avtobiohrafija Ja. K. Imšeneč'koho). In: Archeolohičnyj litopys Livoberežnoï Ukraïny 1-2 (1997), 39-45.
- Nichols, Robert L./ Stavrou, Theofanis George: Russian Orthodoxy under the Old Regime. Minneapolis 1978.
- Nichols, Robert L.: Alexander III. In: The Modern Encyclopedia of Religions in Russia and the Soviet Union. Bd. I, Academic Int. Press 1988, 125-137.
- Nikolaou, Theodor: Der Begriff *ἔθνος* („Nation“) in seiner Bedeutung für das Autokephalon der Kirche. In: Orthodoxes Forum 14 (2000), Nr. 1, 5-25.
- Nikon (Rklickij): Žizneopisanie Blažennejšago Antonija, Mitropolita Kievskago i Galickago. Bd. 1-4, New York 1956-1958.
- Nikitenko, Ivan/ Novosad, Mykola/ Oksiuk, Yosip: Orthodox Eastern Faith in Ukraine. Kiev 1986.
in ukr. Fassung: Pravoslav'ja na Ukraïni. Kiev 1985.
- Nicol'skij, N.M.: Istorija Russkoj Cerkvi. Moskau 1930.
- Nolde, Boris: La formation de l'Empire russe. Études, notes et documents. Bd. 1-2, Paris 1952-53.
- Nora, Pierre (Hg.): Les lieux de mémoire. Bd. 1-3: Les France. Paris 1992.

Nora, Pierre: *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin 1990.

- Omel'jančuk, Igor Volodymyrovyč: *Čornosotennyj Ruch na Ukraïni v 1904-1914 rr.* Avtoref. Dis. Kiev 1997.
- Onasch, Konrad: *Einführung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche*. Berlin 1962.
- Onasch, Konrad: *Geist und Geschichte der russischen Ostkirche*. Berlin 1947.
- Onasch, Konrad: *Grundzüge der russischen Kirchengeschichte*. Göttingen 1967.
- Onyščenko, O.S. u.a. (Hg.): *Istorija Chrystyjans'koï Cerkvy na Ukraïni. Re-lihéznavčyj dovidkovyj Narys*. Kiev 1991.
- Ossowski, Stanisław: *Analiza socjologiczna pojęcia ojczyzny*. In: Ders.: *O ojczyźnie i narodzie*. Warschau 1984 (Orig. ausg. 1946), 15-46.
- Osterrieder, Markus: *Von der Sakralgemeinschaft zur modernen Nation. Die Entstehung eines Nationalbewußtseins unter Russen, Ukrainern und Weißruthenen im Lichte der Thesen Benedict Andersons*. In: Schmidt-Hartmann, Eva: *Formen des nationalen Bewußtseins im Lichte zeitgenössischer Nationalismustheorien: Vorträge der Tagung des Collegium Carolinum in Bad Wiessee vom 31. Oktober bis 3. November 1991*. München 1994, 197-232.
- Oswalt, Julia: *Kirchliche Gemeinde und Bauernbefreiung. Soziales Reformdenken in der orthodoxen Gemeindegeistlichkeit Rußlands in der Ära Alexanders II. Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Monographienreihe Bd. 12*, Göttingen 1975.
- Oswalt, Julia: *Nikonsche Reformen*. In: *Lexikon der Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Oktober-Revolution*. Hg. v. Hans-Joachim Torke. München 1985, 257-258.
- Paliénko, Maryna H.: *Žurnal „Kievskaja Starina“ v hromad'skomu ta naukovomu žytti. Kinec XIX-počatok XX st.* Avtoref. Kiev 1994, 1-21.
- Paliénko, Maryna H.: *Kyïvs'ka Stara Hromada u suspil'nomu ta naukovomu žytti Ukraïny. (Druha polovyna XIX – počatok XX st.)*. In: *Kyïvs'ka Starovyna* 320 (1998), Nr. 2, 49-84.
- Panas, Kost': *Istorija Ukraïns'koï Cerkvy*. Lemberg 1992.
- Parchomenko, Lju: *Nacional'ne Duchovne Vidrodžennja ta Ukraïns'ka Cerkovna Muzyka peršoï čverti XX st.* In: Zinčenko, Arsen (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy nauковоï Konferencii*, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 139-148.
- Partykevich, Andre: *Between Kyiv and Constantinople: Oleksander Lototsky and the Quest for Ukrainian Autocephaly*. Edmonton 1998.
- Partykevych, Andrij: *„Molytva ne bula Vysluchana“: Vselens'ka Patriarchija ta Pytannja Avtokefalii Ukraïns'koï Pravoslavnoï Cerkvy, 1919-1920 rr.* In: Zinčenko, A. (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy nauковоï Konferencii*, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 65-80.

- Paščenko, Volodymyr O./ Hladkyj, Serhij: *Cerkva i Osvita. Pro Osvitnju Dijal'nist' Pravoslavnoho Duchovenstva v Ukraïni na počatku XX Stolittja*. In: *Trybuna* 9-10 (1997), 28-30.
- Pearson, R.: *Privileges, Rights, and Russification*. In: Crisp, O./ Edmondson, L. (Hg.): *Civil Rights in Imperial Russia*. Oxford 1989, 85-102.
- Pelenski, Jaroslaw: *The Origins of the Official Muscovite Claims to the „Kievan Inheritance“*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 1 (1977), 29-52.
- Pelenski, Jaroslaw: *The Emergence of the Muscovite Claims to the Byzantin-Kievan 'Imperial Inheritance'*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 7 (1983), 520-531.
- Pelenski, Jaroslaw: *Der ideologische Kampf um das Kyjiver Erbe*. In: *Jahrbücher der Ukrainekunde* 25 (1988), 28-44.
- Pelenski, Jaroslaw: *The Contest for the „Kievan Inheritance“*. In: Potichnyj, Peter u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in their Historical Encoutner*. Edmonton 1992, 3-19.
- Pelenski, Jaroslaw: *The Context for the Legacy of Kievan Rus'*. Boulder, Col. 1998.
- Perrie, Maureen: *Narodnost': Notions of National Identity*. In: Kelly, Catriona/ Shepherd, David (Hg.): *Constructing Russian Culture in the Age of Revolution: 1881-1940*. Oxford 1998, 28-36.
- Picchio, Riccardo: *Church Slavonic*. In: Schenker, Alexander/ Stankiewicz, Edward (Hg.): *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*. New Haven 1980, 1-42.
- Picchio, Riccardo: *Guidelines for a Comparative Study of the Language Question among the Slavs*. In: Ders./ Goldblatt, Harvey (Hg.): *Aspects of the Slavic Language Question*. Bd. 1, New Haven 1984, 1-42.
- Pinchuk, Ju.A.: *Mykola Ivanovych Kostomarov*. Kiev 1992.
- Pistohlkors, Gert v.: *Literaturbericht. „Russifizierung“ in den Baltischen Provinzen und in Finnland im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert*. In: *Zeitschrift für Ostforschung* 33 (1984), 592-606.
- Plaggenborg, Stefan: *Revolutionskultur. Menschenbilder und kulturelle Praxis in Sowjetrußland zwischen Oktoberrevolution und Stalinismus*. Köln u.a. 1996.
- Pliguzov, A.: *On the Title „Metropolitan of Kiev and All Rus'“*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 15, Nr. 3-4, 340-353.
- Pohorel's'ka, K. Ju.: *Pravoslavna cerkva ta revoljucijna borot'ba v XIX-počatku XX stolittja*. In: *Muzej i Podillja. Tezy dopovidej naukovoï konferencii, prysvjačenoï 100-riččju vid dnja zasnuvannja Kam'janec'-Podil's'koho deržavnogo istoričnoho muzeju-zapovidnyka. Kam'janec'-Podil's'kyj 1990*, 72-74.
- Pollack, Detlef: *„Säkularisierung – ein moderner Mythos?“ Studien zum religiösen Wandel in Deutschland*. Tübingen 2003.
- Polons'ka-Vasylenko, Natalia: *Mytropolyt Antonij Chrapovyc'kyj ij ukraïns'ka mova*. In: *Naša Kul'tura*, c. 10-11 (stor. 31), Vinnipeg 1952.
- Polons'ka-Vasylenko, Natalia: *Osoblyvosti Ukraïnskoï Cerkvy*. In: *Ukraïns'kyj zbirnyk* 14 (1958), München, 59-95;
In engl. Fassung: Polons'ka-Vasylenko, Natalia: The Distinguishing Characteristics of the Ukrainian Church. In: *Ukrainian Review* 8 (1959), 78-94.

- Polons'ka-Vasylenko, Natalia: *Istoryčni Pidvalyny UAPC*. München 1964.
- Polonska-Vasylenko, Natalia: *Geschichte der Ukraine. Von den Anfängen bis 1923*. München 1988.
- Polons'ka-Vasylenko, Natalia: Was there a Ukrainian Orthodox Church? In: *The Ukrainian Review* 15, Nr. 4 (1968), 58-62.
- Polunov, A.Ju.: *Pod vlast'ju oberprokurora: godudarstvo i cerkov' v epochu Aleksandra III*. Moskau 1996.
- Polunov, A.Ju.: *Cerkov', vlast' i obščestvo v Rossii (1880-e - pervaja polovina 1890-ch godov)*. In: *Voprosy Istorii* 11 (1997), 125-136.
- Popik, V.I.: *Političeskaja Bor'ba na Ukraine vokrug vyborov v III Gosudarstvennuju Dumu*. Kiev 1989.
- Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): *Ukraine and Russia in their Historical Encounter*. Edmonton 1988.
- Prelovs'ka, Iryna: *VPCR - Orhanizacijnyj Oseredok UAPC (1917-1921 rr.)*. In: Zinčenko, A. (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy naukoj Konferencii*, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 29-48.
- Pritsak, Omeljan/ Reshetar, John S. Jr.: *The Ukraine and the Dialectics of Nationbuilding*. In: *Slavic Review* 22 (1963) Nr. 2, 5-36.
- Pritsak, Omeljan: *Kiev and All of Rus' - the Fate of a Sacral Idea*. In: *Harvard Ukrainian Studies* 8, 1984, 279-300.
- Pustovit, Taras: *Ivan Rudyčev*. In: *Poltavs'ki Eparchial'ni Vidomosti* 2(1994), 24-25.
- Pustovit, Taras/Korotenko, Volodymyr: *Seminaryst Mykola Hmyrja*. In: *Poltavs'ka Petljuriana* 2. *Materialy III Petljurivs'kych čytan', provedenyh u Poltavi 5 lystopada 1994 r.* Poltava 1996, 76-89.
- Pustovit, Taras: *Za Slovo, Movlene Ridnoju Movoju*. In: *Poltavs'ki Eparchial'ni Vidomosti* 4 (1997), 63-75.
- Pyljavec', Leonid (Hg.): *Mytropolyt Vasyl' Lypkivs'kyj. Materialy do biohrafii*. Kiev 1993.
- Pyljavec', Leonid: *Vseukraïns'kyj Pravoslavnyj Sobor 1921 r.: Učasnyky j Problemy*. In: Zinčenko, A. (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy naukoj Konferencii*, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 55-63.
- Pyljavec', Leonid: *Vseukraïns'kyj Pravoslavnyj Cerkovnyj Sobor Ukraïns'koj Avtokefal'noj Pravoslavnoj Cerkvy, 14-30 Nov. 1921*. In: *Ukraïns'kyj Istoryk* 34, Nr. 1-4 (1997), 91-104.
- Pyljavec', Leonid: *Ruch za avtokefalizaciju pravoslavnoj cerkvy v Ukraïni v period nacional'no-vyzvol'noj revolucii (1917-1921rr.)*. In: Kolodnyj, A./ Klymov, V. (Hg.): *Istorija Relihii v Ukraïni*. Bd. 1-10, Kiev 1999, hier Bd. 3: *Praovslav'ja v Ukraïni*, 355-371.
- Raeff, Marc: *Patterns of Russian Imperial Policy Toward the Nationalities*. In: Allworth, Edward (Hg.): *Soviet Nationality Problems*. New York 1972, 22-42.

- Raeff, Marc: Uniformity, diversity, and the imperial administration. In: Osteuropa in Geschichte und Gegenwart. Festschrift für Günther Stökl zum 60. Geburtstag. Köln 1977.
- Raeff, Marc: Ukraine and Imperial Russia: Intellectual and Political Encounters from the Seventeenth to the Nineteenth Century. In: Potichnyj, Peter J. u.a. (Hg.): Ukraine and Russia in Their Historical Encounter. Edmonton 1992, 69-85.
- Rauch, Georg v.: Rußland: Staatliche Einheit und nationale Vielfalt. Föderalistische Kräfte und Ideen in der russischen Geschichte. München 1953.
- Remer, Claus: Die Entfaltung der ukrainischen Nationalbewegung in Rußland von der Mitte des 19. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts. In: Timmermann, Heinz (Hg.): Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa 1850-1914. Berlin 1998, 155-174.
- Renan, Ernest: Was ist eine Nation? Vortrag des französischen Religionshistorikers vom 11. März 1882 an der Sorbonne. In: Jeismann, Michael/ Ritter, Henning (Hg.): Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus. Leipzig 1993, 308-310.
- Renner, Andreas: Russischer Nationalismus und Öffentlichkeit im Zarenreich, 1855-1875. Köln, Weimar, Wien 2000.
- Renner, Andreas: Erfindendes Erinnern. Das russische Ethnos im rußländischen nationalen Gedächtnis. In: Archiv für Sozialgeschichte 40 (2000), 91-111.
- Requate, Jörg: Öffentlichkeit und Medien als Gegenstände historischer Analyse. In: Geschichte und Gesellschaft 25 (1999), 5-32.
- Rohe, Karl: Politische Kultur und der kulturelle Aspekt von politischer Wirklichkeit. Konzeptionelle und typologische Überlegungen zu Gegenstand und Fragestellung Politischer Kulturforschung. In: Berg-Schlosser, Dirk/ Schissler, Jakob (Hg.): Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung. Opladen 1987, 39-48.
- Rohe, Karl: Politische Kultur und ihre Analyse. Probleme und Perspektiven der politischen Kulturforschung. In: Historische Zeitschrift 250 (1990), 321-346.
- Reshetar, J.: Ukrainian Nationalism and the Orthodox Church. Slavic Review 10 (1951), 39-49.
- Riha, Thomas: A Russian European: Paul Miliukov in Russian Politics. Notre Dame u. London 1969.
- Rimskij, S.V.: Konfessional'naja politika Rossii v Zapadnom Krae i Pribaltike XIX stoletija. In: Voprosy Istorii 3 (1998), 25-44.
- Rimskij, S.V.: Rossijskaja Cerkov' v Épochu Velikich Reform (Cerkovnye reformy v Rossii 1860-1870-ch godov). Moskau 1999.
- Rostov, N.: Duchovenstvo i russkaja kontrrevoljucija konca dinastii Romanovyh. B.m. 1930.
- Rostov, N.: U čornomu tabori. Charkov 1932.
- Rudnytsky, Ivan L. (Hg.): Rethinking Ukrainian History. Edmonton 1981.
- Rudnytsky, Ivan L.: Essays in Modern Ukrainian History. Hg. v. Peter L. Rudnytsky. Edmonton 1987.
- Rudnytsky, Ivan L.: Observations on the Problem of 'Historical' and 'Non-Historical' Nations, in: Harvard Ukrainian Studies 5 (1981), 358-368.

- Rudnytsky, Ivan L.: The Ukrainian National Movement on the Eve of the First World War. In: Ders.: *Essays in Modern Ukrainian History*. Hg. v. Peter L. Rudnytsky, Edmonton 1987 (Orig.ausg. 1977), 375-388.
- Rudyčiv, Ivan: Symon Petljura učnem poltavs'koï duchovnoï školy i seminariï. In: *Ukraïns'ke Pravoslavne Slovo*, c.c.5-6 za 1954 r. USA.
- Rüsen, Jörn: Kann Gestern besser werden? In: *Geschichte und Gesellschaft* 2 (2002), 305-321.
- Ruppert, H.-J.: Das Prinzip der Sobornost' in der russischen Orthodoxie. In: *Kirche im Osten* 16 (1973), 22-56.
- Ruud, Charles A.: *Fighting Words: Imperial Censorship and the Russian Press, 1804-1906*. Toronto 1986.
- Šachmatov, Aleksej: *Vvedenie v kurs istorii russkogo jazyka*. St. Petersburg 1911.
- Safran, William: Nationalism. In: Fishman, Joshua A.: *Handbook of Language and Ethnic Identity*. New York/Oxford 1999, 77-93.
- Sahan, Oleksandr N.: *Pravoslav'ja v Konteksti Kul'turnoho Rozvytku Ukraïns'koho Narodu*. Avtoreferat Dys., Kiev 1993.
- Sahan, Oleksandr N.: Čynnyky Rozvytku Avtokefal'noho Ruchu v Ukraïni. In: *Istorija Relihij v Ukraïni*. Častyňa 4, Kiev/Lemberg 1995, 397-399.
- Sahan, Oleksandr N.: Tradyciï Ukraïns'koho Pravoslav'ja i Bohoslovs'ka Spadščyna Mytropolyta Vasylja Lypkivs'koho. In: Zinčenko, A. (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch*. Materialy naukoï Konferencii, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 101-106.
- Salmon, Benedikt: Die Ukrainische Autokephale Orthodoxe Kirche als nationaler Faktor in Geschichte und Gegenwart. In: *Ethnos-Nation*, 5. Jg. (1997) H. 1-2, 33-54.
- Samarcev, I. H.: Čornosotenci na Ukraïni (1905-1917rr.). In: *Ukraïns'kyi Istoryčnyi Žurnal* 1 (1992), 90-98.
- Saunders, David B.: Historians and Concepts of Nationality in Early Nineteenth-Century Russia. In: *Slavic East European Review* 69 (1982), Nr. 1, 44-62.
- Saunders, David: *The Ukrainian Impact on Russian Culture 1750-1850*. Edmonton 1985.
- Saunders, David: Mikhail Katkov and Mykola Kostomarov: A Note on Petr A. Valuev's Anti-Ukrainian Edict of 1863. In: *Harvard Ukrainian Studies* 17, Nr. 3/4 (1993), 365-383.
- Saunders, David: Russia and Ukraine under Alexander II: The Valuev Edict of 1863. In: *The International History Review* 17, Nr. 1 (1995), 23-50.
- Saunders, David: Russia's Ukrainian Policy (1847-1905): A Demographic Approach. In: *European History Quarterly* XXV, 2 (1995), 181-208.
- Saunders, Thomas (Hg.): *Historiography of Imperial Russia. The Profession and Writing of History in a Multinational State*. New York/London 1999.
- Savčenko, F.: *Zaborona Ukraïnstva 1876 g*. Hg. v. Omeljan Pritsak (Orig.ausg. v. 1930), München 1970.

- Scheer, Evelyn/ Schmidt, Gert: Die Ukraine entdecken. 5. Aufl. Berlin 2000.
- Schenk, Frithjof Benjamin: Aleksandr Nevskij: Heiliger – Fürst – Nationalheld. Eine Erinnerungsfigur im russischen kulturellen Gedächtnis (1263-2000). Köln u.a. 2004.
- Schmiegelt, Ulrike: Rußland. Geschichte als Begründung der Autokratie. In: Flacke, Monika (Hg.): Mythen der Nationen. Ein Europäisches Panorama. Begleitband zur Ausstellung. Berlin 1998, 401-421.
- Schöpfli, George: The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpfli, George (Hg.): Myths and Nationhood. London 1997, 19-35.
- Schorkowitz, Dittmar: Staat und Nationalitäten in Rußland. Der Integrationsprozeß der Burjaten und Kalmücken, 1822-1925. Stuttgart 2001.
- Schulze, Hagen: Staat und Nation in der europäischen Geschichte. München 1994.
- Schulze Wessel, Martin: Tschechische Nation und Katholische Konfession vor und nach der Gründung des Tschechoslowakischen Nationalstaats. In: Bohemia 38, Nr. 2 (1997), 311-327.
- Schulze Wessel, Martin: Religion-Gesellschaft-Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas. In: Nordost-Archiv 7 (1998) (=Konfession und Nationalismus in Ostmitteleuropa. Kirchen und Glaubensgemeinschaften im 19. und 20. Jahrhundert), 353-364.
- Schulze Wessel, Martin: Städtische und ländliche Öffentlichkeiten in Rußland 1848. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 48 (2000) H.4, 293-208.
- Schulze Wessel, Martin: Das 19. Jahrhundert als „Zweites Konfessionelles Zeitalter“? Thesen zur Religionsgeschichte der böhmischen Länder in europäischer Hinsicht. In: Zeitschrift für Ostmitteleuropaforschung (2001), 514-530.
- Schulze Wessel, Martin: „Ost“ und „West“ in der Geschichte des europäischen Nationalismus. In: Ost-West. Europäische Perspektiven 2 (2001), H. 3, 163-169.
- Schulze Wessel, Martin: Historismus und konkurrierende kirchliche und konfessionelle Geschichtsdeutungen in Ostmittel- und Osteuropa zwischen den Weltkriegen. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 2 (2002), 141-154.
- Semyonov, Alexander: From the Editors. A Window on the Dilemmas of History Writing on Empire and Nation. In: Ab Imperio 2 (2003), 387-394.
- Senyk, Sophia: The Education of the secular Clergy in the Ruthenian Church before the Nineteenth Century. In: Orientalia Christiana Periodica 53, Fasciculus 2, Rom 1987, 387-416.
- Sesak, I.V.: Učytel's'ki Seminarii Podillja na Počatku XX Stolittja (1907-1914rr.). In: Kul'tura Podillja: istorija i sučasnist'. Materialy druhoi naukovo-praktyčnoj konferencii prisvjačenoj 500 riččju m. Chmel'nyc'koho. Chmel'nyc'kyj 1993, 283-285.
- Seton-Watson, H.: Nations and States: An Enquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. Boulder, Col. 1977.
- Ševčenko, Ihor: Religious Polemical Literature in the Ukrainian and Belarusian Lands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries. In: Journal of Ukrainian Studies 17, Nr. 1-2 (1992), 45-57.

- Ševčenko, O.M.: Pro pidporjadkuvannja Kyivs'koï mytropolii Moskovs'komu patriarchatu naprykinci XVII st. In: *Ukraïns'kyj Istoryčnyj Žurnal* 1 (1994), 54-61.
- Shesko, Peter T.: The Russian Orthodox Church Sobor of Moscow and the Orthodox Church in the Ukraine (1917-1918). In: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni Series II. Sectio II. Vol. VIII, Fasc. 1-4*, Rom 1973, 161-240.
- Shevelov, George Y.: Ukrainian. In: Schenker, Alexander/ Stankiewicz, Edward (Hg.): *The Slavic Literary Languages: Formation and Development*. New Haven 1980, 143-160.
- Shevelov, George Y.: Evolution of the Ukrainian Literary Language. In: Rudnytsky, Ivan L. (Hg.): *Rethinking Ukrainian History*. Edmonton 1981, 224-227.
- Shevelov, George Y.: *The Ukrainian Language in the First Half of the Twentieth Century (1900-1941). Its State and Status*. Cambridge, Mass. 1989.
- Shevelov, George Y.: Language, Ukrainian: Historical development. In: *Encyclopedia of Ukraine Bd. 3*. Hg. v. Danylo Husar Struk. Toronto u.a. 1993, 40-44.
- Simon, Gerhard: *K.P. Pobedonoscev und die Kirchenpolitik des Heiligen Sinod, 1880-1905*. Göttingen 1969.
- Simon, Gerhard: Kirche, Staat und Gesellschaft. In: Katkov, George u.a. (Hg.): *Rußlands Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Politik-Gesellschaft-Kultur 1894-1917*. Oltten 1970, 199-233.
- Simon, Gerhard: Nationalismus und Nationalitätenpolitik in der Sowjetunion. Von der totalitären Diktatur zur nachstalinischen Gesellschaft. Baden-Baden 1986.
- Sinel, Allen: *The Classroom and the Chancellery: State Educational Reform in Russia under Count Dmitri Tolstoj*. Cambridge, Mass. 1973.
- Skalec'kyj, M.: Ukraïns'ka Cerkva jak Naciotvorčyj čynnyk. In: *Istorija Relihij v Ukraïni. Častyna 5*, Kiev/Lemberg 1995, 426-428.
- Slocum, John W.: Who, and When, Were the Inorodtsy? The Evolution of the Category of „Aliens“ in Imperial Russia. In: *Slavic Review* 57 (1998), 173-190.
- Smith, Anthony D.: *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford 1989.
- Smith, Anthony D.: *National Identity*. Reno u.a. 1991.
- Smith, Anthony D.: *Ethnicity and Nationalism*. Leiden u.a. 1992.
- Smith, Anthony D.: Gastronomy or geology? The role of nationalism in the reconstruction of nations. In: *Nations and Nationalism* 1 (1995), 3-23.
- Smith, Anthony D.: Nations and their pasts. *The Warwick Debates on Nationalism*. In: *Nations and Nationalism* 2 (1996) H. 3, 357-365.
- Smith, Anthony D.: Memory and modernity: reflections on Ernest Gellner's theory of nationalism. In: *Nations and Nationalism* 2 (1996) H. 3, 371-388.
- Smith, Anthony D.: The 'Golden Age' and National Renewal. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpflin, George (Hg.): *Myths and Nationhood*. London 1997, 36-59.
- Smith, Anthony D.: *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*. London 1998.
- Smolins'yj, V.I.: Fol'klorno-Etnohrafični Dorobky Istorykiv Podillja (I pol. XIX-poč. XXst.)- Važlyvyj Čynnyk Formuvannja Ukraïns'koï Nacional'noï Svidomosti. In: *Kul'tura Podillja: istorija i sučasnist'*. Materialy druhoï naukovo-praktyčnoï konferencii prisvjaščenoï 500 riččju m. Chmel'nyc'koho, Chmel'nyc'kyj 1993, 119-121.

- Smolitsch, Igor: Geschichte der russischen Kirche 1700-1917. Leiden 1964.
- Smolitsch, Igor: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2. Hg. v. Gregory L. Freeze. Forschungen zur osteuropäischen Geschichte 45, Wiesbaden 1991.
- Snyder, Louis L.: The Meaning of Nationalism. New Brunswick 1954.
- Sorenson, Thomas C.: Pobedonostsev's Parish Schools: A Bastion against Secularism. In: Timberlake, Charles E.: Religious and Secular Forces in Late Tsarist Russia: Essays in Honor of Donald W. Treadgold. Seattle 1992, 185-205.
- Spohn, Willfried: Religion und Nationalismus in Osteuropa – Ein vergleichender Erklärungsansatz. In: Informationes Theologiae Europae 5 (1996), 211-224.
- Spuler, Bertold: Die Tausendjahrfeier und die Ukrainer. In: Felmy, Karl Christian u.a. (Hg.): Tausend Jahre Christentum in Rußland. Zum Millennium der Taufe der Kiever Rus'. Göttingen 1988, 497-501.
- Strumins'kyj, Bohdan: The Language Question in the Ukrainian Lands before the 19th century. In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question. Bd. 2, New Haven 1984, 9-48.
- Starodub, Andrij: Orhanizacija upravlinnja Pravoslavnoï cerkvy v Ukraïni v oseny 1918 r.: avtonomija kanonična j faktyčna. In: Het'man Pavlo Skoropads'kyj ta Ukraïns'ka Deržava 1918 roku. Naukovyj zbirnyk, prysvjačenyj 125-riččju vid narodžennja Het'mana Pavla Skoropads'koho, ta 80-riččju prohološennja Ukraïns'koï Deržavy 1918 roku. Kiev 1998, 178-180.
- Starodub, Andrij: Archiëpiskop Oleksij i Ukraïns'kyj cerkovnyj ruch (1917-1919rr.). In: Kyïvs'ka Starovyna 5 (1999), 113-127.
- Starodub, Andrij: Borot'ba za cerkovnu samostijnist' v 1917-1921 rr. ta učast' v nij ëpiskopiv-ukraïnciv. In: Naukovi zapysky. Zbirnyk prac' molodych včenyh ta aspirantiv. Bd. 3, Kiev 1999, 325-343.
- Starodub, Andrij: Jurysdykcijna polityka Rosijs'koï Pravoslavnoï Cerkvy 1917-1921 rokiv: Ukraïns'kyj aspekt. Avtoreferat dys. Kiev 1999.
- Starodub, Andrij: Nevidomyj lyst Kyïvs'koho Mytropoljta Antonija (Chrapovyc'koho) v spravi kanoničnogo statusu pravoslavnoi cerkvy u Halyčyni. In: Kovčeh. Zbirnyk prac' z cerkovnoï istorii. Bd. 2 (2000), 399-402.
- Starodub, Andrij: „Novyj“ i „tretij“ Rym ta Ukraïns'ke pytannja. Hramota patriarcha Tichona (Bëlavina) do miscebljustitelja Vselens'koho Patriaršoho prestolu. In: Ljudyna i svit 8 (2000), 22-26.
- Starodub, Andrij: Lysty ëpiskopa Parfenija (Levyc'koho) do Oresta Levyc'koho ta Èlyseja Trehubova jak džerelo do vyvčennja istorii vydannja Ukraïns'koho perekladu Èvanhelija. In: Archeohrafičnyj ščoričnyk. Bd. 7/8. Hg. v. V.P. Sochan'. Kiev 2002, 435-468.
- Starodub, Andrij: (Ne)znjata anafema. In: Ljudyna i Svit 1 (2003), 14-24.
- Starodub, Andrij: Do pytannja pro vplyv diskusii ščodo docil'nosti vydannja Ukraïns'koho perekladu Svjatoho Pis'ma na henezu Valuëvskoho cyrkuljaru 1863 roku. In: Tezy vystupiv učasnykiv BseUkraïns'koho "kruhloho stolu", "Sarbeïvs'ki čytannja" (Kyïv, 30.1.2003), Kiev 2003, 63-65.

- Starodub, Andrij: Vydannja ukraïns'koho perekladu Ėvanhelija (1905-1912) (za materialamy archivu Moskovs'koï Synodal'noï drukarni). In: Problemy istorii Ukraïny XIX-poč. XX stolittja. Bd. 6, Kiev 2003, 319-344.
- Starodub, Andrij: Nevidome svidčennja pro pošyrennja ukraïns'koho perekladu Novoho Zapovitu na territorii Naddniprovs'koï Ukraïny u 80-ti rr. XIX stolittja. In: Ukraïns'kyj archeohrafičnyj ščoričnyk Bd. 8/9. Hg. v. V.P. Sochan (u.a.). Kiev 2004, 620-628.
- Starr, Frederick S.: Tsarist Government: The Imperial Dimension. In: Azrael, Jeremy R. (Hg.): Soviet Nationality Policies and Practices. New York u.a. 1978, 3-38.
- Steinberg, Arthur K.: The Kholm Question in the Russian Duma Period, 1906-1912: Opinion and Action. Phil. Diss., Kent State University 1972.
- Steinhoff, Anthony J.: Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im langen 19. Jahrhundert. In: Geschichte und Gesellschaft 30 (2004), 549-570.
- Stepanov, S.A.: Černaja sotnja v Rossii. 1905-1914 gg. Moskau 1992.
- Stepanov, S.A.: „Sojuz Russkogo Naroda“. In: Političeskie Partii Rossii konec XIX – pervaja tret' XX veka. Ėnciklopedija. Moskau 1996, 576-579.
- Stepovyk, Dmytro: Ivan Puljuj i Pantelejmon Kuliš: spil'nyj pereklad Biblii. In: Šenderovs'kyj, Vasyľ (Hg.): Puljuj – Kuliš. Podvyžnyky Nacii. Kiev 1997, 89-98.
- Stewart, W.A.: A Sociolinguistic Typology for describing national Multilingualism. In: Fishman, Joshua (Hg.): Readings in the Sociology of Language. Mouton, The Hague 1968, 531-545.
- Stine, Philip C. (Hg.): Bible Translation and The Spread of the Church. The Last 200 Years. Leiden u.a. 1992.
- Straub, Jürgen: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Aleida/ Friese, Heidrun (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt a.M. 1998, 73-104.
- Stupperich, R.: Der Anteil der Kirche beim Anschluß der Ukraine an Moskau (1654). In: Kirche im Osten 14 (1971), 68-82.
- Subtelny, Orest: Mazepa, Peter I and the Question of Treason. In: Harvard Ukrainian Studies 2 (1978), 158-183.
- Subtelny, Orest: Ukraine. A History. Toronto ²1994.
- Subtelny, Orest: The Habsburg Monarchy and Russian Empires: Some Comparisons and Contrasts. In: Hara, Teruyuki/ Matsuzato, Kimitaka (Hg.): Empire and Society: New Approaches to Russian history. Sapporo 1997, 73-92.
- Sussex, R.: Lingua Nostra: The Nineteenth-Century Slavonic Language Revivals. In: Sussex, R./ Eade, J.C.: Culture and Nationalism in the Nineteenth-Century Eastern Europe. Columbus, Ohio 1983, 111-127.
- Šyp, Nadija A.: Ukraïns'kyj nacional'no-kul'turnyj ruch v umovach antyukraïns'koï polityky rosijs'koho caryzmu. In: Sarbej, V.H. (Hg.): Narysy z istorii ukraïns'koho nacional'noho ruchu. Kiev 1994, 56-90.
- Šyp, Nadija A.: Cerkovno-Pravoslavnyj Ruch v Ukraïni (poč. XX st.). Kiev 1995.

- Šyp, Nadija A.: Cerква i „Ukraïns'ke pytannja“. In: „Ukraïns'ke Pytannja“ v Rosijs'kij Imperii (kinec' XIX-počatok XX st.). 3. Teil: Vorohy i druzi ukraïnstva. Kiev 1999, 204-240.
- Šyp, Nadija A.: Vydavnyča i Prosvitnyč'ka Dijal'nist' Kyïvs'koï Duchovnoï Akade-mii. In: Kyïvs'ka Starovyna 3 (1999), 3-16.
- Sysyn, Frank E.: Ukrainian-Polish Relations in the Seventeenth Century: The Role of National Consciousness and National Conflict in the Khmelnytsky Movement. In: Potichnyj, Peter J. (Hg.): Poland and Ukraine. Past and Present. Edmonton-Toronto 1980, 58-82.
- Sysyn, Frank E.: Relihija, Kul'tura ta Nacija na Ukraïni XVII st. v Ukraïns'kij Pra-vo-slavnij Dumci XX-ho st. In: Sučasnist' 333 (1989) H.1, 50-62.
- Sysyn, Frank E.: The Formation of Modern Ukrainian Culture: The Sixteenth and Se-venteentth Centuries. In: Hosking, Geoffrey A. (Hg.): Church, State and Nation in Russia and Ukraine. Edmonton 1990, 1-22.
- Sysyn, Frank E.: The Ukrainian Autocephalous Orthodox Church in the Traditions of the Kiev Metropolitanate. In: Kirchen im Kontext unterschiedlicher Kulturen. Hg. v. Karl Christian Felmy u.a. Göttingen 1991, 625-40.
- Sysyn, Frank E.: The Situation of Orthodoxy in Contemporary Ukraine. State, Nation, and Church. In: Ethnos-Nation 5 (1997), 9-32.
- Sysyn, Frank E.: The Changing Image of the Hetman: On the 350th Anniversary of the Khmel'nyts'kyi Uprising. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 46 (1998), H. 4, 531-545.
- Ternovskij, S.A.: Issledovanie o podčinenij Kievskoj metropolii Moskovskomu patri-archatu. Kiev 1912.
- Thaden, Edward S.: Conservative Nationalism in Nineteenth-Century Russia. Seattle 1964.
- Thaden, Edward S. (Hg.): Russification in the Baltic Provinces and Finland 1855-1914. Princeton/ New York 1981.
- Thaden, Edward S.: Russia's Western Borderlands, 1710-1870. Princeton 1984.
- Thaden, Edward S.: Russification in Tsarist Russia. In: The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History Bd. 32. Gulf Breeze 1983, 205-212.
- Thaden, Edward S.: Russian Nationality Policy, 1881-1914. In: Ders.: Interpreting History: Collective Essays on Russian's Relations with Europe. New York, Boulder 1990, 221-230 (erstmaliger Druck 1973).
- Timmermann, Heiner (Hg.): Entwicklungen der Nationalbewegungen in Europa, 1850-1914. Berlin 1998.
- Tomiak, Janusz (Hg.): Schooling, Educational Policy and Ethnic Identity. Compa-rative Studies on Governments and Non-Dominant Ethnic Groups in Europe, 1850-1940. Bd. 1, Dartmouth 1991.
- Torke, Hans-Joachim: Moskau und sein Westen. Zur „Ruthenisierung“ der russischen Kultur. In: Berliner Jahrbuch für osteuropäische Geschichte 1 (1996): Osteu-ropäische Geschichte in vergleichender Sicht. Festschrift für Klaus Zernack, 101-120.

- Tornow, Siegfried: Zum Verhältnis Nation und Nationalsprache in Osteuropa. In: Zeitschrift für Slavistik 47 (2002), H. 2, 172-180.
- Troiannos, Sp: Einige Bemerkungen zu den Materialien und formellen Voraussetzungen der Autokephalie in der Orthodoxen Kirche. In: Kanon 5 (1981).
- Turčenko, Fedir: Ukraïns'kyj Nacional'nyj Cerkovnyj Ruch naprykinci XIX - na počatku XX st. In: Zinčenko, A. (Hg.): Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy naukovoï Konferencii, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 23-28.
- Turczynski, Emanuel: Konfession und Nation. Zur Frühgeschichte der serbischen und rumänischen Nationsbildung. Düsseldorf 1976.
- Ukrainskij Separatizm v Rossii. Ideologija nacional'nogo raskola. Hg. v. M.B. Smolin. Moskau 1998.
- Ukraïns'kyj cerkovno-vyzvol'nyj ruch i utvorennja Ukraïns'koï avtoekfal'noï pravoslavnoï cerkvy: Materialy naukovoï konf. Hg. v. A. Zinčenko. Kiev 1997.
- Ul'janovs'kyj, Vasyľ I.: Cerkva v Ukraïns'kij deržavi 1917-1920 rr. (doba Ukraïns'koï Central'noi Rady = Bd. 1). Kiev 1997.
- Ul'janovs'kyj, Vasyľ I.: Cerkva v Ukraïns'kij deržavi 1917-1920 rr. (doba Het'manatu Pavla Skoropads'koho = Bd. 2). Kiev 1997.
- Ul'janovs'kyj, Vasyľ I.: VseUkraïns'kyj Pravoslavnyj Cerkovnyj Sobor 1918 r.: dva cerkovno-polityčni konteksty. In: Het'man Pavlo Skoropads'kyj ta Ukraïns'ka Deržava 1918 roku. Naukovyj zbirnyk, prysvjačenyj 125-riččju vid narodžennja Het'mana Pavla Skoropads'koho, ta 80-riččju prohološennja Ukraïns'koï Deržavy 1918 roku. Kiev 1998, 181-187.
- Umanec, Fedir: Getman Mazepa: Istoričeskaja monografija. St. Petersburg 1897.
- Uspenskij, B.A.: The Language Program of N.M. Karamzin and its Historical Antecedents. In: Picchio, Riccardo/ Goldblatt, Harvey (Hg.): Aspects of the Slavic Language Question. Bd. 2, 235-296.
- Velychenko, Stephen: National History as Cultural Process. A Survey of the Interpretations of Ukraine's Past in Polish, Russian, and Ukrainian Historical Writing from the Earliest Times to 1914. Edmonton 1992.
- Velychenko, Stephen: Tsarist Censorship and Ukrainian Historiography, 1828-1906. In: Canadian-American Slavic Studies 23, Nr. 4 (1989), 385-408.
- Velychenko, Stephen: Identities, Loyalties, and Service in Imperial Russia: Who Administered the Vorderlands? In: Russian Review 54 (1995), H.2., 188-208.
- Velychenko, Stephen: Empire Loyalism and Minority Nationalism in Great Britain and Imperial Russia 1707 to 1914: Institutions, Law, and Nationality in Scotland and Ukraine. In: Comparative Studies in Society and History 39 (1997), H. 3, 413-441.
- Velychenko, Stephen: Post-Colonialism and Ukrainian History. In: Ab Imperio 1 (2004), 391-404.

- Vintonjak, Oleksa: Anatema na Het'mana Mazepu. In: *Ukraïns'kyj Istoryk* 27 (1990), Nr. 1-4, 64-70.
- Vituknovskaya, Marina: Cultural and Political Reaction in Russian Karelia in 1906-1907. State Power, the Orthodox Church, and the „Black Hundreds“ against Karelian Nationalism. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), H. 1, 24-44.
- Vlasovs'kyj, Ivan: *Narys istorii ukraïns'koï pravoslavnoi cerkvy*. Bd. 1-4, New York 1955-1977; bes.: Bd. 3: (18.-20. Jh.) 1957.
- Vojnalovyč, Viktor: Bilja vidrodžennja ukraïns'koï cerkvy: Nadzvyčajnyj Poltav's'kyj eparchial'nyj z'ïzd predstavnykiv duhovenstva i myrjan 3-6 travnja 1917r. In: *Vyjavlennja ta doslidžennja pam'jatok nacional'no-vyzvol'nych zmahan' ukraïns'koho narodu na Poltavščyni, (1917-1920rr.)*. Materialy konferencii, Poltava 1995, 67-74.
- Volkovyns'kyj, V.M.: Hromads'ki orhanizacii Velykorosijs'kych Šovynistiv. In: „Ukraïns'ke Pytannja“ v Rosijs'kij Imperii (kinec' XIX-počatok XX st.). 3. Teil: Vorohy i druzi ukraïnstva. Kiev 1999, 160-203.
- Voronyn, Oleksander: *Istoryčnyj Šljach UAPC*. Kensington 1992.
- Voronyn, Oleksander: U temnij Nevoli: Ukraïns'ka Pravoslavna Cerkva u 19 Stolitti. In: *Sučasnist' c. 7-8* (1988), 206-217.
- Voznjak, Mychajlo: *Geschichte der ukrainischen Literatur*. Bd. II: 16.-18. Jh., Gießen 1975.
- Vulpius, Ricarda: Ukrainische Nation und zwei Konfessionen. Der Klerus und die ukrainische Frage 1861-1921. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001) H.2, 240-256.
- Vulpius, Ricarda: Relihija ta nacional'nyj ruch u Schidnij Ukraïni. Rol' pravoslavnoho duhovenstva u „naciotvorenni“ (kinec' XIX – počatok XX stolittja) In: *Hudzjak, Borys/ Skočyljas, Ihor/ Turij, Oleh: Kovčeh. Naukovyj zbirnyk z cerkovnoi istorii*, 3 (2001), 321-333.
- Vulpius, Ricarda: „Inseln der Autonomie beseitigen“. Kirchenverfolgung und Holo-domor. In: *Osteuropa* 54 (2004) H.12, 72-89.
- Vulpius, Ricarda: Der Kirchenkampf in der Ukraine als Beispiel für Sakralisierung der Nation und Nationalisierung der Religion (1917-1921). In: *Schulze Wessel, Martin (Hg.): Nationalisierung der Religion und Sakralisierung der Nation im östlichen Europa im 19. und 20. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte und Kultur des östlichen Mitteleuropas)*. Leipzig (erscheint Ende 2005).
- Vynokur, I.S./ Kornylov, V.V.: Ju. J. Sicins'kyj. In: *Ukraïns'kyj Istoryčnyj Žurnal* 3 (1991), 69-74.
- Vytanovych, I.: *Istorija ukrainskoho kooperatyvnoho ruchu*. New York 1964.
- Vytošyns'kyj, E: Seljans'ki opvidannja pro Cholmske „Vozsoedinenie“ (1866-1875). In: *Za sto lit. Materijaly z hromads'koho i literaturnoho žyttja Ukraïny XIX i počatkiv XX stolittja*, Hg. v. Mychajlo Hruševs'kyj, Bd. 1-5, Kiev 1927-30.

- Waldenberg, Marek: Das Verhältnis der Nationalbewegungen in Rußland gegenüber dem Staat und den Russen. In: Timmermann, Heiner (Hg.): Entwicklung der Nationalbewegungen in Europa, 1850-1914. Dokumente und Schriften der Europäischen Akademie Otzenhausen Bd. 84, Berlin 1998, 143-154.
- Wallis, Roy/ Bruce, Steve: Secularization: The Orthodox Model. In: Bruce, Steve (Hg.): Religion and Modernization. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis. Oxford 1992, 8-30.
- Weber, Max: Wirtschaftsgeschichte. Abriß der universalen Wirtschafts- und Sozialgeschichte. 3. Aufl. Berlin 1958.
- Weber, Max: Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen 1972 (5. Aufl.).
- Weber, Renate: Die russische Orthodoxie im Aufbruch. Kirche, Gesellschaft und Staat im Spiegel der geistlichen Zeitschriften, 1860-1905. München 1993.
- Weeks, Theodore: Nation and State in late Imperial Russia: Nationalism and Russification on the Western Frontier, 1863-1914. DeKalb, Ill. 1996.
- Weeks, Theodore: Defining Us and Them: Poles and Russians in the „Western Provinces“, 1863-1914. In: Slavic Review 53, Nr. 1 (1994), 26-40.
- Weeks, R. Theodore: The 'End' of the Uniate Church in Russia: The Vozsoedinenie of 1875. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 44, Nr. 1 (1996), 26-44.
- Weeks, Theodore: National Minorities in the Russian Empire, 1897-1917. In: Geifman, Anna (Hg.): Russia under the Last Tsar. Opposition and Subversion, 1894-1917. Oxford 1999, 111-134.
- Weeks, Theodore: Between Rome and Tsar'grad: The Uniate Church in Imperial Russia. In: Geraci, Robert/ Khodarkovsky, Michael (Hg.): Of Religion and Empire: Missions, Conversion and Tolerance in Tsarist Russia. Ithaca 2001, 70-91.
- Weeks, Theodore: Religion and Russification: Russian Language in the Catholic Churches of the „Northwest Provinces“ after 1863. In: Kritika 2 (2001) H. 1, 87-110.
- Wendland, Anna Veronika: Die Russophilen in Galizien. Ukrainische Konservative zwischen Österreich und Rußland 1848-1915. Wien 2001.
- Wendland, Anna Veronika: Die Rückkehr der Russophilen in die ukrainische Geschichte: Neue Aspekte der ukrainischen Nationsbildung in Galizien, 1848-1914. In: Jahrbücher für Geschichte Osteuropas 49 (2001), H. 2, 178-199.
- Wexler, Paul N.: Purism and Language: A Study in Modern Ukrainian and Belorussian Nationalism (1840-1967). Bloomington 1974.
- Whiteman, Darrell L.: Bible Translation and Social and Cultural Development. In: Stine, Philip C. (Hg.): Bible Translation and the Spread of the Church. The Last 200 Years. Leiden u.a. 1992, 120-141.
- Whittaker, Cynthia H.: The Ideology of Sergei Uvarov: An Interpretive Essay. In: The Russian Review 37 (1978), Nr. 1, 158-176.
- Wilson, Andrew: Myths of National history in Belarus and Ukraine. In: Hosking, Geoffrey/ Schöpflin, George (Hg.): Myths and Nationhood. London 1997, 182-197.
- Winter, Eduard: Byzanz und Rom im Kampf um die Ukraine. Leipzig 1942.
- Winter, Eduard: Rußland und das Papsttum. Bd. 1-3, Berlin 1960-1972.

Wortman, Richard: *Scenarios of Power*. Bd. II. Princeton 2000.

- Yekelchyk, Serhy: *Creating a Sacred Place: The Ukrainophiles and Shevchenko's Tomb in Kaniv (1861- ca. 1900)*. In: *Journal of Ukrainian Studies* 20 (1995), 15-32.
- Yekelchyk, Serhy: *The Body and the National Myth: Motifs from the Ukrainian National Revival in the Nineteenth Century*. In: *Australian Slavonic and East European Studies* 7 (1993), 2, 31-59.
- Yekelchyk, Serhy: *The Nation's Clothes: Constructing a Ukrainian High Culture in the Russian Empire, 1860-1900*. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 49 (2001), 230-239.
- Yekelchyk, Serhy: *Nationalisme ukrainien, bielorusse et slovaque*. In: Mellon-Delson, Chantel/ Maslowski, Michel (Hg.): *L'Histoire des idées politiques centre-est européennes*. Paris 1998, 377-390.
- Yelensky, Viktor: *Religion und Kirchen in der Ukraine: Ost-West. Europäische Perspektiven* 3 (2002) Nr. 4, 266-276.
- Zacek, Judith Cohen: *The Russian Bible Society and the Russian Orthodox Church*. In: *Church History* 35 (1966), Nr. 4, 411-437.
- Zaitsev, Pavlo: *Taras Shevchenko: A Life*. Toronto u.a. 1988. Zamachova, Elena D.: *Deputyaty ot pravoslavnogo duhovenstva v tret'ej Gosudarstvennoj Dume*. Avtoreferat Diss. Moskau 1993.
- Zaremba, Serhij: *Cerkovno-istoryčne ta archeolohične tovarystvo v Kyěvi*. In: *Kyivs'ka Starovyna* Nr. 1 (1995), 82-89.
- Zems'kyj, Jurij: *Osoblyvosti Nacional'no-Vidrodžens'koho Ruchu na Podilli (XIX-poč. XX st.)*. In: *Pamjatky Ukraïny: istorija ta kul'tura* 32 (2000), Nr. 3-4, 62-66.
- Zernov, N.: *Russkoe religioznoe vozroždenie XX veka*. Paris 1991.
- Zhuk, Sergei: „The Religious Other“: *Stundism and National Identity of the Ukrainian Peasants in Late Imperial Russia*. Vortrag, gehalten am 5.3.1999 in der Central European University, Budapest.
- Zinčenko, Arsen L.: *Blahovistja nacional'noho duchu. Ukraïns'ka Cerkva na Podilli v peršij tretyni XX stoletija*. Kiev 1993.
- Zinčenko, Arsen L.: *Vseukraïns'kyj Pravoslavnyj Cerkovnyj Sobor 1921 roku v Duchovnomu Rozvytku Ukraïns'koho Narodu*. In: Zinčenko, Arsen (Hg.): *Ukraïns'kyj Cerkovno-Vyzvol'nyj Ruch. Materialy naukoj Konferencii*, Kiev 12 žovtnja 1996. Kiev 1997, 11-22.
- Zinčenko, Arsen L.: *Vyzvolytysja Viroju. Žyttja i dijannja Mytr. Vasylja Lypkivs'koho*. Kiev 1997.
- Žyljuk, Serhij I.: *Rosijs'ka Pravoslavna Cerkva na Volyni (1793-1917 rr.)*, Avtoref. Kiev 1995.

3. Nachschlagewerke, Lexika und Archivführer

- Bauer, Henning/ Kappeler, Andreas/ Roth, Brigitte (Hg.): Die Nationalitäten des Russischen Reiches in der Volkszählung von 1897. Bd. A-B. Stuttgart 1991.
- Biografii členov Gosudarstvennoj Dumy. St. Petersburg 1906.
- Blažejowskyj, Dmytro: Hierarchy of the Kyivan Church (861-1990). Rom 1990.
- Bol'shaja Sovetskaja Ėnciklopedija. Bd. 1-30. Moskau³ 1970-1978.
- Christijanstvo. Ėnciklopedičeskij Slovar' v 2 tomach. Hg. v. S.S. Averincev (u.a.). Moskau 1993.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart, Handbuch für Theologie und Religionswissenschaft. Tübingen 1960.
- Encyclopedia of Ukraine. Bd. 1-5. Toronto u.a. 1984-1993.
- Ėnciklopedičeskij Slovar' (F.A. Brokgauz/ I.A. Efron). Bd. 1-41. St. Petersburg 1890-1907.
- Gosudarstvennaja Duma: Spravočnik. St. Petersburg 1909.
- Handbuch der Geschichte Rußlands. Hg. v. M. Hellmann, K. Zernack, G. Schramm. Bd. 1-5, Stuttgart 1981-2002.
- Ignatuša, O.M.: Dokumenty deržavnych Archiviv Ukraïny z Istorii Ukraïns'koï Avtokefal'noï Pravoslavnoï Cerkvy (1917-1930 rr.). In: Archivy Ukraïny 235 (1994) Nr. 1-6, 44-56.
- Katalog biblioteki Gosudarstvennoj Dumy. Sankt Petersburg 1910.
- Lazarchuk, Maria: Ukrainian Nationhood and Political Thought. A Preliminary Bibliography. Wayne State University Detroit, Michigan 1974.
- Lexikon der Geschichte Rußlands. Von den Anfängen bis zur Oktoberrevolution. Hg. v. Hans-Joachim Torke. München 1985.
- Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 1-10. Freiburg i.Br. u.a. 1971-2004.
- Magocsi, Paul Robert: Ukraine. A Historical Atlas. Toronto 1985.
- Malyj Ukraïns'kyj Cerkovno-Istoričnyj Slovnyk. Zs.gestellt v. Myroslav Deščycja. Lemberg 1994.
- The Modern Encyclopedia of Russian and Soviet History (MERSH). Bd. 1-58. Hg. v. J.L. Wiczynski. New York 1976-94.
- Novyj Ėnciklopedičeskij Slovar'. Hg.v. F.a. Brokgauz u. I.A. Efron. (ohne Ortsangabe) 1915.
- Patrylo, Isydor I.: Džerela i Bibliografija Istorii Ukraïns'koï Cerkvy. In: *Analecta Ordinis S. Basilii Magni Series II. Sectio II. Vol. VIII, Fasc. 1-4*, Rom 1973, 305-434.
- Patrylo, Isydor I.: Džerela i Bibliografija Istorii Ukraïns'koï Cerkvy. In: *Analecta OSBM series II., Sectio I., Vol. 33*, Rom 1975.
- Patrylo, Isydor I.: Džerela i Bibliografija Istorii Ukraïns'koï Cerkvy, Bd. 2. In: *Analecta ORBIS Series II, Sectio I., Vol. 46*, Rom 1988.
- Patrylo, Isydor I.: Džerela i Bibliografija Istorii Ukraïns'koï Cerkvy, Bd. 3. In: *Analecta ORBIS Series II, Sectio I., Vol 49*, Rom 1995.
- Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennyh v žurnale „Trudy Imperatorskoj Kievskoj Duchovnoj Akademii“ za 1860-1904 gg. Kiev 1905.

- Sistematičeskij Ukazatel' Statej, pomeščennyh v žurnale „Trudy Imperatorskoj Kievskoj Duchovnoj Akademii“ za 1905-1914 gg. Kiev 1915.
- Ukraine. A Concise Encyclopedia. Bd. 1-2. Toronto 1963-1976.
- Ukraine. A Bibliographic Guide to English-Language Publications. Hg. v. Bohdan S. Wynar, Englewood/Colorado 1990.
- Zajončkovskij, P.A. (Hg.): Istorija dorevoljucionnoj Rossii v dnevnikach i vospominanjach. Bd. 1-3. Moskau 1976.
- Zinkewych, Osyp/ Sorokowski, Andrew (Hg.): A Thousand Years of Christianity in Ukraine. An Encyclopedic Chronology. New York u.a. 1988.

4. Abbildungsnachweise

- S. 185 nach dem Führer Kyïv. Turystyčnyj putivnyk. (Kyiv. sightseeing guide). Verlag Centr Ėvropy, Kiev 2001, dort S. 95;
- S. 12 und 13 nach Paul Robert Magocsi: Ukraine. A Historical Atlas. University of Toronto Press, Toronto 1985, dort S. 16 und S. 17;
- S. 405 nach Osyp Zinkewych/ Andrew Sorokowski (Hg.): A Thousand Years of Christianity in Ukraine. An Encyclopedic Chronology. Verlag Smoloskyp, New York u.a. 1988, dort S. 213 links oben.

Index

- Abramovič, Petr N., Lehrer, 332
Achmatov, A.P., Oberprokuror, 131–133, 384, 388
Ahapit (Vyšnevs'kyj), Bischof, 384, 388
Aleksij (Dorodnycin), siehe Oleksij
Alexander I., Zar, 62, 69, 73, 131
Alexander II., Zar, 74, 79, 97, 98, 100, 252, 257, 327
Alexander III., Zar, 81, 82, 86, 90, 252
Ammann, A.M., Kirchengeschichtler, 139
Amutskij, Platon, Bischof, 165
Amvrosij (Gudko), Vikar, 148, 302
Annenkov, N.N., Generalgouverneur von Kiev, 100, 130, 131, 133, 143, 146, 148, 154, 165
Antonij (Chrapovickij), Erzbischof v. Wolhynien u. Metropolit v. Kiev, 65, 201, 204, 216, 219, 228, 230, 234, 332, 342, 358, 370, 371, 374, 379, 380, 398, 399
Antonij (Vadkovskij), Metropolit v. St. Petersburg, 152
Antonin (Hranovs'kyj), Bischof, 384, 388
Antonovyč, Volodymyr, Historiker, 287, 289, 290, 327
Arsenij (Mohyljans'kyj/ Mogiljanskij), Metropolit v. Kiev, 51
Arsenij (Moskvin), Metropolit v. Kiev, 68, 112, 134
Babčenko, Joann, Priester, 301
Bačyns'kyj, Ėvhenyj, Bischof, 372
Bačys'kyj, Volodymyr, Priester, 340
Banulesko-Bodoni, Gavriil, Metropolit v. Kiev, 61
Baranovyč (Baranovič), Lazar, Erzbischof, 53, 71
Barbara, heilige Märtyrerin, 204
Batjuškov, Pompej N., Beamter d. russ. Innenministeriums, 99, 103
Bezak, A.P., Generalgouverneur v. Kiev, 101, 103, 104
Bezborod'ka, Fürst, 127
Bibikov, I.I., Testamentvollstrecker, 163
Bilon, Petro, Priester 188, 189
Bludov, Graf, Präsident d. Akademie der Wiss., 128
Boris, Märtyrer, 181
Botvnovs'kyj, Jakiv, Priester, 340
Brüllow (Briullof), Karl, Maler, 320
Buldovs'kyj, Feofyl, Geistlicher, 385
Butovs'kyj, Petr, Priester, 225, 226
Buturlin, Vasilij Vasil'evič, Bojar, 182
Byčkivs'kyj, Mykola Ivanovyč, Lehrer, 158
Čechivs'kyj, Volodymyr, ukr. Aktivist, Außenminister der UNR, 309, 322, 338, 342, 366, 393, 394, 403, 406
Četvertinskij, Gedeon Svjatopolk, Metropolit v. Kiev, 267
Ch-ij, I., Priester, 164
Chmel'nyč'kyj (Chmelnickij), Bohdan (Bogdan), 52, 204–206

- Chochanovs'kyj (Chochanovskij), I.,
 Priester, 304, 306
 Čubyns'kyj, Pavlo P., Ethnograph,
 287, 290
 Denikin, Anton, General, 359, 399
 Djukov, Rezensent, 164
 Dmitrij, Bischof v. Podolien, 290
 Dobrjans'kyj, Tychin, Priester, 339,
 340
 Dolgorukov, V.A., Fürst, Leiter der III.
 Abt. d. Kaiserl. Kanzlei, 129, 131,
 132
 Domanyč'kyj, Mykola, Priester, 211
 Doncov, Dmytro, ukr. Aktivist, 370
 Donskoj, Dmitrij, Großfürst, 178, 180,
 182
 Doronovyč, Moësej Z., Priester, 289
 Drahoanov, Mychajlo, Wiss. u. Pu-
 blizist, 287, 290, 338
 Dubrovin, A.I., Vors. d. Sojuz russ.
 naroda, 216, 221
 Dzubyns'kyj, V.I., Seminarist, 338
 Ėfremov, Serhij O., ukr. Aktivist, 335,
 339
 Engelhardt, Gutsbesitzer, 320
 Evlogij (Georgievskij), Metropolit v.
 Kiev, 57, 82, 217, 233, 236, 237,
 355, 398
 Feodosij, Priester, 326, 342
 Feofan (Bistrov), Bischof, 385
 Fidorvs'kyj, Volodymyr, Seminarist,
 344
 Filjans'kyj (Filjanskij), G., Priester,
 235, 236
 Filonenko, Feodor, Priester, 290, 291
 Flavian, Metropolit v. Kiev, 219, 225–
 227
 Glazov, V.G., Volksaufklärungsminis-
 ter, 150, 152
 Gleb, Märtyrer, 181
 Gogol (Hohol), Nikolaj, Schriftsteller,
 328
 Golovnin, A.V., Volksaufklärungsmi-
 nister, 68, 77–79
 Golubëv (Holubëv), Stepan T.,
 Akademie-Prof., 294
 Gončarenko, Dorfbewohner v. Locho-
 vic, 217
 Hastings, Adrian, Historiker, 119, 138
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, Phi-
 losoph, 25
 Heraščenko (Geraščenko), Andrej,
 Priester, 346
 Herder, Johann Gottfried, Dichter u.
 Schriftsteller, 297, 305
 Holimskij (Holym's'kyj), Priester, 141
 Hrečulevyč (Grečulevič), Vasyl' Ja.,
 Priester, 147, 148, 301, 302, 304,
 307
 Hrinevič (Grinevič), Anton, Priester,
 247, 248, 303, 305, 308, 309, 314
 Hruševs'kyj, Hryhorij, Priester, 306,
 307, 309, 340
 Hruševs'kyj, Marko, Priester, 339,
 340, 343
 Hruševs'kyj, Mychajlo S., Historiker
 u. ukr. Staatsmann, 289, 336, 339
 Hryhorij (Grigorij), (N. Mytkevyč),
 Erzbischof, 129, 131
 Ignatev, N.P., Innenminister, 103
 Il'jaševič, Nikolaj St., Lehrer, 346
 Ioakim (Savelov), Patriarch, 53
 Ioann, Bischof v. Poltava, 345
 Iona, Erzbischof v. Rjazan, 50
 Isidor, Oberprokur, 64
 Isidor (Nicol'skij), Metropolit v. Pe-
 tersburg, 127, 128
 Iskra, Ivan, Hauptmann, 211
 Ivancov-Platonov, A. I., Erzpriester u.
 Prof., 63

- Ivanc'kyj (Ivanickij), Serhyj (Sergej) Mytrofanovyč, Aufseher geistl. Schulen, 158, 292, 338, 344
- Izvol'skij, Petr Petrovic, Oberprokuror, 314, 316, 317
- Jakubovyč, Viktor S., Priester, 289
- Janovskij, Priester 264
- Jaroslav d. Weise, Fürst d. Kiever Rus', 372
- Jastrubec'kyj, O., Priester, 402
- Javorovs'kyj, Mykola I., Lehrer u. Ethnograph, 287
- Johannes Paul II., Papst, 48
- Jurikas, A., Priester, 249, 254
- Justinian, Kaiser, 54
- Karamzin, Nikolaj, Historiker, 180
- Karl XII., Schwedischer König, 54, 210
- Karpovič, Architekt, 274
- Katharina II., Zarin, 51, 53, 58, 59, 62, 66, 71, 73
- Katkov, M.N., Publizist, 298
- Kaufman, Petr v., Volksaufklärungsminister, 301, 303
- Kedrenovs'kyj, Stepan, ukr. Aktivist, 339
- Klepačevs'kyj, Iosif, Priester, 217
- Kočubej, Vasyl', Richter im Kosaken-Hetmanat, 211
- Kobeljac'kyj, Aleksej Ivanovič, Schwiegersohn von Moračevs'kyj, 162
- Kocjubyns'kyj, M.M., ukr. Aktivist, 338
- Kolpykov, N., Erzpriester, 234
- Koltanovs'kyj, Dechant, 221
- Korš, Fedor, Mitglied der Akademie d. Wiss., 161
- Kostomarov, Mykola (Nikolaj), Historiker u. Publizist, 68, 127, 134, 249, 256, 301, 322, 334
- Kotljarevs'kyj, Ivan, Schriftsteller, 334, 345
- Kovalenko, Oleksij, Dichter, 383
- Kozubovs'kyj, S., Priester, 307
- Kulakovskij (Kulakovs'kyj), Julian, Prof. d. Kiever Univ., 150
- Kuliš, Pantelejmon, Schriftsteller u. Gelehrter, 68, 120, 135–137, 144, 148, 149, 152, 156, 157, 160, 162, 284, 287, 290, 301, 334
- Kušelev, Generaladjutant d. Oberprokurors, 95, 96
- Kvitka-Osnovjanenko, Hryhorij, Schriftsteller u. Übersetzer, 126
- Kyryll, Slavenapostel, 121, 181, 321
- Lebedovyč, ukr. Aktivist, 340
- Lebedyncev, Petro, Erzpriester, 325, 368
- Lebedyncev, Feofan, Redakteur d. *Kievskaja Starina*, 325
- Leontij (Lebedinskij), Bischof, 64
- Leontovič, V. N., Mitgl. d. Gouvernement-Zemstvo v. Poltava, 151
- Leščenc'kyj, Hryhorij, Priester, 222
- Levandovs'kyj, Vasyl', Priester, 328
- Levyc'kyj, Orest, Gelehrter u. Korrespondent d. Akademie d. Wiss., 161, 295, 310, 328, 332
- Lomonosov, Michail, Gelehrter, 61, 125
- Lotoc'kyj, Oleksandr, Gelehrter u. Religionsminister d. Hetman-Regierung, 126, 137, 143–145, 150–152, 161, 167, 310, 314, 315, 335, 339, 351, 357–359, 394, 398
- Lučic'kyj, Prof. u. Duma-Abg., 317
- L'vovyč, H. F., ukr. Aktivist, 338
- Lypkivs'kyj (Lipkivskij), Vasyl', Begründer u. erster Metropolit d. Ukr. Autokephalen Orth. Kirche, 33,

- 302, 310, 327, 337, 355, 389, 391–394, 402–404, 406, 407
 Lypkovs'kyj, Serhij, ukr. Aktivist, 339
- Makarij, Erzbischof v. Wilna, 252, 317
 Makkavejskij, N., Prof. d. Kiever Geistl. Akademie, 375, 376, 379
 Maksim, Metropolit, 181
 Maksimenko, Vitalij, Archimandrit, 206, 207
 Maksymovyč, Mychajlo O., Wissenschaftler, 126, 284, 368
 Malickij, Joann, Priester, 203
 Malyckyj, Y., Metropolit v. Kiev, 61
 Malynovs'kyj, Mychailo, Priester, 135
 Markevič, G.I., Absolvent d. Kiever Geistl. Akademie, 249, 250, 253
 Martynovs'kyj, M.I., ukr. Aktivist, 340
 Maryčiv (Märyčev), Oleksandr (Oleksij), Priester, 328, 396
 Matuševs'kyj, F.P., ukr. Aktivist, 341
 Mazepa, Ivan, Hetman 54, 210, 211, 367–372, 380
 Method, Slavenapostel, 121, 181, 321
 Mezenčov, N.V., Oberst, 133, 134
 Michnovs'kyj, Mokyla, Gründer d. Rev. Ukr. Partei, 335, 336, 344, 346
 Miklosich, Franz v., Slavist, 136
 Miljukov, Paul, Duma-Abg., 317, 330
 Minin, Stadtältester v. Nižnij Novgorod, 215
 Mišta, Oleksandr P., Seminarist, 344
 Mohyla, Petro, Metropolit v. Kiev u. Gelehrter, 52, 53, 182
 Moračevs'kyj, Pylyp (Filipp) Semenovvyč, Übersetzer d. Bibel ins Ukrainische, 44, 125–131, 134, 136, 137, 140, 141, 144–148, 151–154, 156, 157, 160, 162, 163, 165, 169, 275
 Moračevs'kyj, V.V., Enkel d. Bibelübersetzers, 141
- Mstyslavyč, Roman, Fürst v. Galizien-Wolhynien, 192
 Muchin, N., Prof. d. Kiever Geistl. Akademie, 375, 376
 Murav'ev, M.N., Generalgouverneur v. Wilna, 100
 Mykolaj (Mohylevs'kyj), Bischof, 389
 Myslavs'kyj, Samuil, Metropolit v. Kiev, 60, 61, 183
- Napoleon, frz. Kaiser, 194, 207, 208
 Nasilenko, Pamfil', Priester, 218
 Nazarij, Vikarbischof v. Kiev, 386, 388, 397, 402, 403
 Nazarij (Blinov), Vikarbischof v. Čerkassk, 371
 Nečuj-Levyč'kyj, I., Schriftsteller, 136
 Nedel'skyj, Priester, 221
 Neselovs'kyj, Afanij Zachariěvyč, Lehrer, 158
 Nikitin, Petr Vasil'evič, Vize-Präsident d. Akademie d. Wiss., 162, 163
 Nikodim, Bischof v. Čigirin, 222
 Nikolaus I., Zar, 55, 62, 73, 74, 91, 195, 200
 Nikolaus II., Zar, 216, 356
 Nikon, Patriarch, 273
 Nikon (Bezsonov), Bischof, 318, 319, 355
 Nikonovič, F., Erzpriester, 237
 Novickij, Vors. d. Kiever Zensurkomitees, 131, 132
 Nykytenko, Aleksandr, Prof. d. Akademie d. Wiss. 128
- Ohiënko, Ivan (Ilarion), Linguist, spä-ter Bischof, 137
 Oleksandriv, Volodymyr, Übersetzer, 126
 Oleksij (Dorodnicyn), Erzbischof, 384, 391, 393, 394, 395–398, 399, 406

- Opatovyč, Stepan Ivanovič, Priester, 134
- Orlovs'kyj, Mychajlo Ja., Erzpriester, 287
- Ostroz'kyj, Vasyl'-Konstantyn, Fürst v. Ostrih, 125
- Padalka, A.K., Erzpriester, 161
- Pan'kovs'kyj, Priester, 347
- Parfenij, (Levyč'kyj), Erzbischof v. Podolien, 155–161, 163, 165–171, 223, 224, 239, 276, 289, 292, 295, 307, 310–315, 328, 332, 338, 350, 385–389, 390, 391, 396, 404, 406
- Paul I., Zar, 62
- Pčilka, Olena, Schriftstellerin, 159, 160, 166, 168
- Peter I., Zar, 52–54, 57, 66, 104, 110, 124, 126, 133, 174, 178, 192, 195, 196, 210, 211, 214, 230, 238, 243, 246, 249, 250, 318, 325, 332, 368–370
- Petljura, Symon, ukr. Aktivist, 313, 335, 344, 345, 359
- Petrov, Mykola Ivanovyč, Prof. d. Kiever Geistl. Akademie, 294
- Pichno, Journalist, 201
- Pilins'kyj, K.I., ukr. Aktivist, 340
- Piłsudski, Jósef, poln. Politiker u. Marschall, 359
- Pimen (Pegov), Bischof, 394, 399, 400, 406
- Pleve, Nikolaj, Assistent d. Leiters d. Ministerrates, 315, 316
- Pleve, Vjačeslav Konstantinovič, Innenminister, 143, 144, 170
- Pobedonoscev, Konstantin Petrovič, Oberprokurator, 57, 63, 64, 66, 81–84, 86, 88, 105, 170, 188, 225, 247, 252, 327
- Polac'kyj, Symeon, Geistlicher u. Gelehrter, 53
- Polovcov, A.A., Senator, 327
- Protasov, N.A., Oberprokurator, 56, 57, 63
- Prozorov, Grigorij Jakovlevič, Erzpriester, 238
- Prozorov, T., Priester, 210, 331
- Puškin, Aleksandr, Schriftsteller, 328
- Puljuj, Ivan, Theologe, 135–137, 144, 148, 152, 156
- Rasputin, Grigorij, Wanderprophet, 395
- Rejter, M.Ch., Finanzminister, 100
- Rjurik, Fürst der Waräger, 181, 195
- Romanov, Konstantin Konstantinovič, Großfürst u. Präsident d. Akademie d. Wiss., 195, 216, 356
- Romanovyč, Danylo, Fürst v. Galizien-Wolhynien, 192
- Rudans'kyj, Stepan Vasyl'ovyč, Dichter, 284
- Rudičev, Priester, 331
- Ruds'kyj, Priester, 218
- Rudyčev, Ivan, Seminarist, 344
- Rusov, O.O., Wissenschaftler, 161
- Rybyns'kyj (Ribinskij), V., Prof. d. Kiever Geistl. Akademie, 379
- Sabler, V.K., Oberprokurator, 165
- Šachmatov, Aleksej, Mitglied d. Akademie d. Wiss., 126, 142, 146
- Saladylov, Petro (Petrov) M., Beamter u. ukr. Aktivist, 142, 161
- Šaraevs'kyj, Nestor, Priester u. später Bischof, 218, 401, 402, 406
- Šarevs'kyj, Konstantin V., Seminarist, 344
- Šaškevič, Markian, galiz. Übersetzer, 126
- Savenko, Anatolij Ivanovič, Vors. d. Kiever „Klub Russ. Nationalisten“, 235
- Savkevyč, Mychajlo Petrovyč, Lehrer, 158

- Ščedroderov, D., Priester, 186, 187
 Šejkovs'kyj, Kalenyk V., Ethnograph, 284
 Semaško, Josif, Erzbischof, 195
 Sembratovič, Sil'vestr, griech.-kath. Metropolit v. Lemberg, 192
 Sembratovyč, Josyp, griech.-kath. Metropolit v. Lemberg, 135
 Senderko, Makarij Ivanov, Priester u. Duma-Abgeordneter, 317, 318
 Šeptyc'kyj, Andrej, griech.-kath. Metropolit v. Lemberg, 376, 387, 398
 Serafim, Bischof v. Podolien, 329
 Serhovs'kyj, Priester, 218, 401
 Ševčenko, Taras, Dichter u. Schriftsteller, 68, 120, 126, 138, 162, 231, 282, 284, 319–334, 338, 344, 349, 350, 368, 392
 Sicyns'kyj, Ėvtym (Juchim), Priester u. Ethnograph, 158, 167, 274–276, 289–294, 338
 Sigismund, August, poln. König, 111
 Sikors'kyj, Petrov Dm., Geistlicher, 340
 Simaškevyč, Mytrofan V., Erzpriester, 286, 288
 Sin'kevyč, F., Priester 230
 Šipovič, I., Erzpriester, 208
 Širin, Aleksandr, Priester, 223
 Skarga, Piotr, poln. Jesuit, 123, 129
 Skočkovs'kyj, Luka, ukr. Aktivist, 339, 340
 Skoropads'kyj, Pavlo, Hetman, 357, 358, 369, 380
 Skotyns'kyj, Student d. Kiever Geistl. Akademie, 341
 Skovoroda, Hryhorij, Philosoph, 334
 Skrypčyns'kyj, V.V., ukr. Aktivist, 340
 Slavins'kyj, M.A., Wissenschaftler, 161
 Smotryc'kyj, Meletius, Sprachwiss. 124
 Solucha, K., ukr. Aktivist, 292
 Solucha, Viktor Dmitriev, Priester, 315, 338
 Špačynskij (Špačyns'kyj), N., Priester, 253
 Sreznevskij (Sreznevs'kyj), Izmail Ivanovič, Mitglied d. Akademie d. Wiss., 128, 134, 137, 148
 Stebnyč'kyj, P.Ja., Wissenschaftler, 161
 Stecenko, Ivan V., Seminarist, 347
 Stefan, Erzbischof v. Podolien, 310
 Stolypin, P.A., russ. Ministerpräsident, 165, 232
 Styrankevyč, Kyrylo Tytovyč, Erzpriester, 158, 223, 224
 Styrankevyč, V.H., ukr. Aktivist, 292, 338
 Švarc", Aleksandr, Volksaufklärungsminister, 315
 Svjatopolk-Mirskij, Petr Dmitrievič, Fürst u. Innenminister, 143–145, 167, 170
 Svydnyč'kyj, Anatolij P., Schriftsteller, 284
 Šypovyč, Ivan O. (E.), Seminarlehrer u. Priester, 288, 294
 Šyroc'kyj, Konstantyn V., Historiker u. Ethnograph, 292
 Tichon (Belavin), Patriarch v. Moskau, 355, 357, 359, 361, 363, 378, 386–388, 397
 Timinskij, Wladimir, Geistlicher, 184, 188, 190, 191
 Titov, Fedor, Erzpriester u. Prof. d. Kiever Geistl. Akademie, 374–376, 379
 Tolstoj, A.P., Oberprokuror (1856–1862), 68, 74, 77, 79–81, 86, 91
 Tolstoj, D.A., Oberprokuror (1865–1880), 57, 63
 Tolstoj, L.N., Schriftsteller, 154

- Tredjakovskij, Vasilij, russ. Gelehrter, 125
- Tregubov, A., Priester u. Duma-Abgeordneter, 237
- Trepov, Generalgouverneur v. Kiev, 225
- Troic'kyj, Erzpriester, 286
- Uralov, N., Erzpriester, 333
- Ušinskij, K.D., Bildungstheoretiker, 305
- Ustrjalov, Nikolaj, Historiker, 180
- Uvarov, Sergej, Volksaufklärungsmi-
nister, 55, 56, 180, 183
- Valuev, Petr, Innenminister, 15, 68,
98–100, 118, 131–134, 140, 143,
146, 154, 259, 261, 298, 300, 325
- Vasil'čikov, I.I., Fürst u. Gen.gouv. v.
Kiev, 97
- Vasilij, Bischof u. Rektor d. Kiever
Geistl. Akademie, 374
- Vasnev, Viktor, Maler, 186
- Vissarion, Archimandrit, 228, 230
- Vitalij, Archimandrit, 201, 206, 219,
221
- Vitte, Sergej Julevič, Finanzminister,
86, 143, 152, 170, 254
- Vladimir (Bogojavlenskij), Metropolit
v. Kiev, 359, 383, 395
- Vonatovyč, Varlaam, Erzbischof, 57,
58
- Vostokov, Aleksandr, Philologe, 128
- Vovk, F.K., Wissenschaftler, 161
- Vynnyčenko, Volodymyr, Leiter d.
Direktoriums-Regierung, 358
- Wladimir (Volodymyr/ Vladimir),
Fürst v. Kiev, 49, 54, 177, 179–184,
186–193, 198, 199, 205, 206, 212
- Zin'kivs'kyj, Vasyl' V., Religionsmi-
nister d. Hetman-Regierung 357,
379
- Žukovskij, Maler, 320
- Žytec'kyj, Pavlo I., ukr. Gelehrter
157, 161

Abkürzungsverzeichnis

CDIAU	Central'nyj Deržavnyj Istoryčnyj Archiv Ukraïny
CDAVO	Central'nyj Deržavnyj Archiv Vysšych Organov
DAPO	Deržavnyj Archiv Poltavskoi Oblasti
DATO	Deržavnyj Archiv Ternopil's'koi Oblasti
FACO	Filial Archivu Chmel'nic'koï Oblasti u m. Kam'janec'-Podil's'ku
GARF	Gosudarstvennyj Archiv Rossijskoj Federacii
KEV	Kievskie Eparchial'nye Vedomosti
ORBV	Otdelenie Rukopisej Biblioteka imeni Vernads'koho
PodEV	Podolische Eparchial'nye Vedomosti
PolteV	Poltavskie Eparchial'nye Vedomosti
PravPod	Pravoslavnaia Podolija
RGIA	Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv

Forschungen zur osteuropäischen Geschichte

Herausgegeben von Hans-Joachim Torke (bis Band 55) und
von Holm Sundhussen (ab Band 56)

Band 60: Martin Aust

Adlige Landstreitigkeiten in Rußland

Eine Studie zum Wandel der Nachbar-
schaftsverhältnisse 1676–1796

2003. 238 Seiten, 7 Abb., br

ISBN 3-447-04787-9

€ 52,- (D) / sFr 92,-

Die Studie untersucht den Wandel adliger Nachbarschaftsverhältnisse am Beispiel der Landstreitigkeiten unter Adligen in Russland. Im späten 17. Jahrhundert waren zahllose Übergriffe auf das Land der Nachbarn prägend für ein feindseliges Nachbarschaftsverhältnis. Dem Staat gelang keine Einhegung der Landstreitigkeiten. Im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts hingegen begann sich eine Konfliktkultur der Einvernehmlichkeit unter den Adligen auszubilden, die auch die fördernde Unterstützung Katharinas der Großen fand. Die Adligen bezeichneten sich als Söhne des Vaterlandes und verbanden damit eine ethische Vorbildfunktion. Die Studie beleuchtet neben dem Konfliktverhalten der Adligen vor allem den Aushandlungsprozess von Lösungsansätzen zwischen Regierung und Adel. Ferner werden die Siedlungs-, Verwaltungs-, Wirtschafts- und Freizeitgeschichte der Adligen betrachtet, um die Hintergründe der Landbesitzverhältnisse zu erhellen.

Band 61: Heidemarie Petersen

Judengemeinde und Stadtgemeinde in Polen

Lemberg 1356–1581

2003. VIII, 161 Seiten, br

ISBN 3-447-04737-2

€ 38,- (D) / sFr 66,-

Seit dem ausgehenden 13. Jahrhundert waren jüdische Gemeinden ein fester Bestandteil des sich entfaltenden polnischen Städtewesens. Diese Studie beleuchtet, welchen Platz diese Gemeinden im städtischen Funktionsgefüge einnahmen. Über Lemberg hinaus werden Fallbeispiele aus Posen, Krakau und Lublin erörtert. Der Schwerpunkt der Darstellung liegt auf dem ausgehenden 15. und dem 16. Jahrhundert. Ein Ausblick auf die frühneuzeitlichen Entwicklungen im Kontext der polnischen Adelsrepublik schließt den Band ab.

Auf der Basis polnisch-lateinischer, jiddischer und hebräischer Quellen nimmt die Untersuchung sowohl rechtliche und ökonomische als auch soziale und religiös-kulturelle Stratifikationen der Stadtgesellschaft in den Blick. Sie weist nach, dass die Stellung der Judengemeinden wesentlich davon abhing, ob sie sich als den Stadtgemeinden äquivalente politisch-rechtliche Korporationen entwickeln konnten.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN

www.harrassowitz.de/verlag · verlag@harrassowitz.de

Forschungen zur osteuropäischen Geschichte

Herausgegeben von Hans-Joachim Torke (bis Band 55) und
von Holm Sundhaussen (ab Band 56)

Band 62: Wolfram von Scheliha

Russland und die orthodoxe Universalkirche in der Patriar- chatsperiode 1589–1721

2004. 545 Seiten, gb
ISBN 3-447-05006-3
€ 118,- (D) / sFr 200,-

Mit der Einrichtung des Patriarchats (1589) erneuerte das Moskauer Reich seine Beziehungen zur orthodoxen Universalkirche, die zuvor 150 Jahre lang brach gelegen hatten. Bis zur Abschaffung des Patriarchats und der Gründung des Heiligen Synods (1721) erwies sich die Rückkehr in den Verbund der orthodoxen Universalkirche noch einmal als sehr fruchtbar für die Veränderung des Verhältnisses von Staat und Kirche sowie für den kulturellen Wandel im Moskauer Reich. Diese Entwicklung hatte einen beträchtlichen Anteil am Durchbruch der Neuzeit in Russland. Das Buch analysiert die besondere Struktur der Beziehungen vom Zaren einerseits und Moskauer Patriarchen andererseits zur orthodoxen Universalkirche und ergündet deren Auswirkungen auf die Lösung von innerrussischen Konflikten zwischen Staat und Kirche. Wolfram von Scheliha hinterfragt die Bedeutung dieser Beziehungen für die Entwicklung hin zu einem absolutistischen Staatskirchentum. Zudem bewertet er die „griechische Orientierung“ der russischen Kirche neu und untersucht deren Beitrag für den Beginn der Säkularisierung des russischen Geisteslebens.

Band 63: Andreas Kappeler (Hg.)

Die Geschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert aus der Perspektive seiner Regionen

2004. 430 Seiten, 2 Abb., 2 Karten, br
ISBN 3-447-05029-2
€ 78,- (D) / sFr 132,-

Die Geschichte Russlands ist seit jeher vorwiegend aus der Perspektive seiner Hauptstädte betrachtet worden. Erst seit dem Ende der Sowjetunion hat sich die internationale Forschung vermehrt der Regionalgeschichte Russlands im 16. und 17. Jahrhundert zugewandt. Der Sammelband zieht eine erste Zwischenbilanz dieser neuen Zugänge mit 25 Beiträgen russischer, amerikanischer, französischer und deutschsprachiger Historiker, wobei Russland nicht nur durch Historiker aus Moskau und Petersburg, sondern auch durch Spezialisten aus regionalen Forschungsstätten vertreten ist. Die Beiträge behandeln die Regionen des russischen Nordens und Westens, die multikonfessionelle Wolgaregion und die Kosakengebiete im Süden und Osten des Landes. Die wichtigsten Themen betreffen Historiographie, Verwaltung, orthodoxe Kirche, Klöster und Frömmigkeit, Adel, Städter und Bauern sowie die Frage eines regionalen Bewusstseins im Russland der Frühen Neuzeit. Der Band erbringt den Nachweis, dass die herrschende Erzählung von Zentralisierung, Autokratie, Allmacht der Zaren und Ohnmacht der Provinzen partiell revidiert werden muss.

HARRASSOWITZ VERLAG · WIESBADEN
www.harrassowitz.de/verlag · verlag@harrassowitz.de