

DEIN Wort ist die Wahrheit

Über die Entstehung und die Auswirkungen der lettischen Bibel im 17. und 18. Jahrhundert

von Janīs Krēsliņš

Ab und zu ist es notwendig alten Wein in neue Schläuche abfüllen und eine schon anschaulich und gut geschriebene alte Geschichte grundlegend neu erzählen. Etwas spricht mich genau an dieser alten Geschichte so an, dass ich nicht anders kann als sie neu gestalten. Diese Geschichte erschließt die historischen Begebenheiten, die zur Entstehung der lettischen Bibel im 17. und 18. Jahrhundert beigetragen haben und die Auswirkungen und die Traditionsprozesse, die mit diesem Text zusammenhängen. Und wie alle Geschichten von Textproduktion und Textrezeption, handelt auch diese von vielen glücklichen und unglücklichen Momenten, in die man sich nicht schnell und einfach hineinversetzt, und umfasst einige grundlegende und wegweisende, beinahe magische Umwandlungen und Umgestaltungen.

Für den Berichtersteller stellt diese Geschichte eine Herausforderung dar. Einerseits sind die allgemeinen und zugrunde liegenden Leitlinien zu ihrer Komposition und Form schon bekannt.¹ Gleichzeitig leben diese Komponenten in einer Welt für sich und, isoliert betrachtet, treffen sie nicht zusammen mit einem unversehrten Ganzen. Wir verfügen über eine zweidimensionale und in allen Einzelheiten sorgfältig entworfene und abgefasste Landkarte; unseren Darstellungen mangelt es nicht an Einzelthemen. Was fehlt uns? Uns fehlt nicht nur die dritte Dimension, sondern auch die kreativen und improvisatorischen Strategien, die es uns erlauben würden, diese Karte neu zu gestalten, neue Tiefen zu entdecken und dadurch das Unsichtbare sichtbar zu machen. Der Erzähler dieser Geschichte muss sich in den Mantel eines reisenden Bardens helfen lassen, die Kunst der Improvisation und Kreativität beherrschen und dadurch ständig neue Handlungsfäden und Linien hinzufügen. Dieses wagemutige Vorgehen mit ihren eigenentwickelten, reflektierten und strukturierten Erzähleinsätzen ist nötig, um uns aus dem Tiefschlaf zu wecken. Wir müssen diese Geschichte selbst erzählen und transformieren, um neue Muster und ein Design ohne Barriere zu erkennen. Nur dadurch wird uns die Tür zu einem besonderen Raum geöffnet, in welchem wir selbst die Puzzlestücke wählen und das Bildrätsel lösen können.

¹ Edgars Dunsdorfs, *Pirmās latviešu bībeles vēsture* (Geschichte der ersten lettischen Bibel), Minneapolis 1979.

Meine Geschichte von dieser Geschichte umfasst selbstverständlich mehr als die Begriffe, auf die wir ständig hinweisen. Sie umfasst auch die geografische Ausdehnung des gewöhnlichen Raumes in das historische Territorium, das ich weiterhin Livland nennen werde. Um diese geografische Ausdehnung neu zu gestalten, schlage ich vor, dass wir eine ganz andere Geografie hier konstruieren – die einerseits nur als eine Konstruktion auf der Ebene der Ideen liegt und sich durch den Austausch und Transfer von nicht materiellen Waren manifestieren wird. Andererseits kann sie am besten durch Waren versinnbildlicht werden. Es ist eine Geografie, die nicht Konvergenzen sucht, die nicht verschiedene Territorien zu einer Topografie verwandelt, sondern eine, die ein konkretes, wenn auch schwer-definierbares Objekt ins Zentrum setzt. Meine Geografie soll grafisch und kartografisch die Geschichte jener Textmasse sein, die wir am häufigsten in aller Einfachheit als die Bibel betrachten. Mit anderen Worten, ist sie die religiöse, soziale und kulturelle Geschichte der letzten Hälfte des 17. und der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in Livland in Gestalt der Verwandlung; wie wurde diese Textmasse konzipiert, ihr begegnet, und wie veränderte sie sich demgemäß im Verlauf der evangelischen Erweckung. Hier werde ich nicht nur eine Rezeptionsgeschichte darlegen, sondern viel breitere sozio-kulturelle Entwicklungsabfolgen und Bewegungsabläufe einzeichnen.²

Zum ersten, muss ich erklären, was in dem Begriff ‚Bibel‘ miteinbezogen werden wird. Am häufigsten wird die Bibel zu dieser Zeit zu einem Konfessionsmerkmal verwandelt oder/und unter dem Aspekt ihres Charakters als sprachliches Denkmal gesetzt.³ In beiden Fällen wird die Bibel hauptsächlich mit einem geschriebenen Text gleichgesetzt. Ihre Geschichte wird den Prismen der Text- und Sprachgeschichte zugeordnet. Hier werde ich aber doch einen neuen Ansatz vorschlagen. Mit einer Geografie der Bibel öffnet sich uns eine ganz neue Sichtweise, die die Kommunikationskultur und Vernetzungsstrukturen dieser Zeit erkennen lässt.

Ich werde sehr konkret, handfest und materiell, mit dem Sachvermögen der Bibel als Objekt anfangen. Am Ende des 17. Jahrhunderts und am Anfang des 18. ist die geografische Ausdehnung der Bibel als Buch in Livland sehr begrenzt. Die sichtbarste Begrenzung dieser Ausdehnung kann nicht nur durch den Mangel an Exemplaren, sondern auch durch die Art und Weise, in welcher diese Texte konsumiert und gebraucht worden sind, erklärt werden. Die Bibel ist keinesfalls ein einfacher Begriff. Wir müssen

² Als Grundlage für einen ersten Entwurf, siehe Janis Kreslins, „Early Modern Textuality“, in: K. Roos und P. Vanags (Hrsg.), *Common Roots of the Latvian and Estonian Literary Languages*, Frankfurt am Main 2008, 45–60.

³ Helmut Glück/Ineta Polanska, *Johann Ernst Glück (1654–1705). Pastor, Philologe, Volksaufklärer im Baltikum und in Russland*, Wiesbaden 2005, bietet ein hervorragendes Beispiel für diese Ansätze.

sogleich beachten, dass die Sprache hier eine sehr wichtige Rolle spielt. Die deutsche Textmasse hat, im großen Ganzen, ein ganz anderes Leben als die lettische geführt. Darüber hinaus kann die Begegnung mit der Bibel in den meisten Fällen nicht mit dem, was wir als einen gewöhnlichen Lesensakt betrachten, beschrieben werden.⁴ Wir begegnen hier einem ganz anderen Kommunikationsverfahren.⁵

Dieses Verfahren lässt sich durch zwei Aspekte kennzeichnen. Einerseits hatte dieser Text im konkreten Sinne eine sehr begrenzte Distribution und Spannweite. Der Wohnsitz der Bibel als vollständiger Text war entweder der Gottesdienst oder der Bereich des Hausvaters. Hier wurde der Text laut gelesen. Die Begegnung mit dem Wort Gottes war dementsprechend quasi-mündlich. Die deutschsprachige Bibel hatte bedeutend breitere Distributionskanäle als die lettische. Aber die Formen der Begegnung unterschieden sich nicht so wesentlich voneinander. Die Erstausgabe der lettischen Bibel war teuer und glänzt durch ihre Abwesenheit.

Gleichzeitig gab es ganz andere Überlieferungs- und Kommunikationskanäle. In schriftlicher Form begegnete man Bibeltexten in verschiedenster Weise, am häufigsten ohne überhaupt eine Bibel in die Hand zu nehmen. Diesen Text konnte man singen,⁶ also durch Gesangbücher Zugang erhalten, auf ihn als Erbauungsliteratur zugreifen, ihn als Teil von Agenden und kirchlichen Handbüchern extrahieren, in gewissem Maße hat man ihn auch durch Textausschnitte in sakraler Kunst. Egal in welcher Form der Bibel begegnet wurde, können wir nicht von einem einfachen, unbelasteten Leseakt sprechen, ohne dessen mündliche Aspekte zu erwähnen. Gleichzeitig ist es wichtig zu betonen, dass trotz des mündlichen Charakters und trotz des rituellen Gebrauchs dieser Begegnung mit ihrer multimedialen Dimension, es das Ziel der kirchlichen Behörden verblieb, die Begegnung hauptsächlich mit Parametern einer Schriftkultur zu versehen. Was tut man, wenn der durchschnittliche potenzielle Benutzer ein Vertreter der mündlichen Überlieferungskultur ist, der dem schriftlichen Vorbild, auch wenn er lese- und schreibkundig ist, einen sekundären Wert zugesteht? Die Antwort lässt nicht lange auf sich warten – nur mit einem Paradigmenwechsel würde man die geistliche Topografie Livlands verändern.

In diesem Zusammenhang, mit diesem Filter, sollten wir die protestantische evangelische Erweckung des 18. Jahrhunderts in Livland

⁴ „However readers make a book theirs, the end is that book and reader become one,” Alberto Manguel, *A History of Reading*, London 1996, S. 173; Siehe auch Johannes Fabian, *Keep listening. Ethnography and Reading*, in: J. Boyarin (Hrsg.), *The Ethnography of Reading* Berkeley 1993, 80–97.

⁵ Walter Ong, *Orality and Literacy. Technologizing of the Word*, London 1982, 31–115.

⁶ Für alle diese Varianten siehe Pēteris Vanags, *Luterāņu rokasgrāmatas avoti. Vecākā perioda (16. gs.–17. gs. sākuma) latviešu teksti*, Stockholm und Riga 2000.

deuten.⁷ Wir sollten die Bedeutung dieses Entwicklungsprozesses nicht gering schätzen. Die von Halle und Herrnhut inspirierte, geistige Revolution sollten wir nicht nur oder nicht nur hauptsächlich auf die Umstellung in der Topografie der Lese- und Schreibfähigkeit zurückführen, die dann mit 200 Gramm sozialpädagogischer Ideologie scharf gewürzt wird.⁸ Zweifellos sollten die gesellschaftlichen und ethischen Bildungsaspekte, die auch einen spezifisch nationalen Charakter aufweisen, nicht übersehen werden. Der Haupt- und Scheidepunkt sollte aber doch anderswo gesetzt werden. Die Geschichte der Bibel in Livland wird uns diesen vielleicht zu oft übersehenen kulturellen Paradigmenwechsel darlegen.

Etwas vereinfacht und modern ausgedrückt, könnte man behaupten, dass die Bibel in eine ganz neue Kommunikationsumgebung und in ein neues System migriert wurde. Von einem Milieu, in der die Verkabelung für die religiöse Kommunikation nicht nur vorhanden, sondern auch deutlich festgesetzt wurde, zu einer bequemen, dynamischen drahtlosen Netzwerkverbindung mit erhöhter Servicekapazität. Die evangelische Erweckung veränderte und expandierte nicht nur die geistige Landschaft mit einer neuen Dimension des ‚hier und da oben‘, sondern introduzierte auch ein ganz neues Gefühl des ‚hier und überall‘ mit einem bahnbrechenden und innovativen, aufgebesserten Kommunikations- und Marketing-Umfeld, das wir heute nicht nur ein ‚Update‘, sondern ein ‚Upgrade‘ nennen.

Die Strategen haben die Kommunikationstopografie Livlands völlig verstanden und die Auswirkungen und die Konsequenzen durchaus vorausgesehen. Für sie bestand kein Zweifel, dass die Bevölkerung zweigeteilt war – ein Teil strukturierte ihre Realität mit Hilfe des geschriebenen Wortes, der andere und größte, mit Hilfe einer mündlichen Strategie des fallweisen Vorgehens.

Diese Gruppe benutzte eine sehr lebendige und spontane Form der Kommunikation, auch wenn sie im Grunde konservativ und formelhaft war und unveränderliche Erfahrungswerte festigte. Die Sprache dieser Kommunikationsform war vom Wiederholen und von Anhäufungen gekennzeichnet und hatte keine Kontinuitätstrennungen. Die Begegnungen hatten keine identitätsbewahrende Potenz im heutigen Sinne, die Muttersprachlichkeit keine feste Form. Jeder ‚Sprechakt‘ war neu, jede Situation andersartig, jedes Gespräch eine Bestätigung der Gemeinschaft und der

⁷ William R. Ward, *The Protestant Evangelical Awakening*, Cambridge 1992, 116–159; Guntram Philipp, *Die Wirksamkeit der Herrnhuter Brüdergemeine unter den Esten und Letten zur Zeit der Bauernbefreiung vom Ausgang des 18. bis über die Mitte des 19. Jhs.*, Köln 1974.

⁸ Ludvigs Adamovičs, *Vidzemes baznīca un latviešu zemnieks (1710–1740)*, Minneapolis 1963; Gvido Straube, *Latviešu brāļu draudzes diarijs: (jaunākais noraksts), jeb, Hemūtiešu brāļu draudzes vēsture Latvijā, Rīga 2000*; Janis Kreslins, *Der Einfluss der hallischen Pietismus auf Lettland*, in: Johannes Wallmann (Hrsg.), *Halle und Osteuropa. Zur europäischen Ausstrahlung des hallischen Pietismus*, Halle 1998, 145–156.

damit verbundenen Gemeinsamkeit. Nur durch die Mimese, die Nachahmung, konnte man verschiedene Situationen miteinander verbinden. Mit anderen Worten, einerseits sehr spontan, andererseits mit dem bestimmten Ziel, das, was man schon weiß, zu bewahren und mit anderen zu teilen.⁹

Die Strategen hatten ein Leuchten in dieser zweiten Gruppe gesehen und sie hatten durchschaut, wie diese für die Behörden gesichtslosen Akteure zu einer visionserfüllten engeren Auswahl und einem inneren Kreis verwandelt werden könnten. Nötig war es eine Strategie zu entwerfen, die Elemente mündlicher Überlieferung dem Wort Gottes anzupassen.¹⁰ Das erwies sich als keine schwierige Aufgabe, weil das Wort Gottes mit diesen Elementen sehr kompatibel war. Das Erfolgskonzept und das Geheimnis der mündlichen Überlieferungskultur lag in der Erinnerung. Wie soll diese Erinnerung erfolgen? Notwendig war es zu befestigen, dass das Medium die Nachricht war. Die Bibel war nicht mehr nur ein Text, sondern Tausende von Textpäckchen. Das Ziel war, ein Textstück auf x Wörter, eine begrenzte Zahl von Bedeutung habenden Zeichen, zu kürzen. Die neu entstandenen Zugriffseinheiten konnte man ohne Probleme leicht wiederholen, sie schafften miteinander verknüpfte mentale Bilder und sprachliche Kategorien, sie halfen den Grundgedanken wirklich leicht im Kopf zu behalten. Es gibt offenbare Parallele mit den heutigen Kommunikationsmustern. Die Erweckungsideengeber und Imageberater der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts hatten die SMS-Kurznachrichten übersprungen und waren leicht in der Twitter-Welt gelandet.

Wie sahen die Eigenschaften dieses Ansatzes nach seinem Re-design aus, der sich durch die Verständlichkeit der Bibel erzielen lässt, der eine ganz neue Rezeption der Botschaft begründete und dem alle Prämissen der Mündlichkeit angehörten, besonders mit ihren sprachlichen Anteilen?

Erstens wurden die Bibeltexte hauptsächlich fragmentarisch vorgestellt und benutzt. Je kürzer, desto besser. Am deutlichsten sehen wir dieses Verfahren bei dem Gebrauch der Losungen. Nicht nur gab es eine neue Fülle von neuen gottesdienstlichen Formen – es gab auch eine Fülle von verschiedenen „Bibeln“. Der Text brauchte nicht approbiert, von einer Autorität genehmigt zu sein. Es war auch nicht nötig, eine ganze Gemeinde zu sammeln; auch die Mitglieder konnten fragmentiert sein. Es schien so, als ob die wirkungsfähigste Gruppe aus acht bis zehn Teilnehmern bestand – einem Kreis, Zirkel oder einem Chor. Was für einen traditionellen Prediger eine schlechte Teilnehmerzahl war, erwies sich als das Erfolgsrezept schlechthin.

⁹ Janīs Kreslins, Übersetzen um jeden Preis. Mündlichkeit und Schriftlichkeit im frühneuzeitlichen europäischen Nordosten, in: B. Schmidt (Hrsg.), Wissenschaftstransfer und Innovation rund um das Mare Balticum, Hamburg 2007, 35–41.

¹⁰ Über die allgemeine Strategie, siehe Gisele Mettele, Weltbürgertum oder Gottesreich. Die Herrnhuter Brüdergemeine als globale Gemeinschaft 1727–1857, Göttingen 2009.

Zweitens war das Wort Gottes ubiquitär und sehr oft in Bewegung. Das im Ritual erscheinende Numen und der Sakral-Ort, an dem alles geschieht, war fließend. Für die ‚ecclesiola in ecclesia‘ schien der livländische Landweg die bedeutendste Stelle für eine Begegnung mit dem Heiland und mit seinen Mitfahrern dieser Reise zu sein. „Dein Wort ist meines Fußes Leuchte und ein Licht auf meinem Wege“ (Ps. 119.105). Noch einmal sieht man, wie die Erweckungslinie parallel mit der mündlichen Weltanschauung verläuft. In den lettischen Volksliedern begegnet man den göttlichen Wesen überall, sowohl auf dem Acker beim Pflügen als auch in der Gemeinschaft.¹¹

Drittens wird man sich der Wesenszüge des Göttlichen nicht nur räumlich, nicht nur durch die Meditation und das Gebet bewusst. Es gab einen enormen Ausdrucksbedarf mit einem stark persönlichen Gepräge. Der Glaube war nicht Beweggrund dafür, durch das Leben zu gehen, ohne Lärm zu machen. Die Gedanken sollten gehört werden. Am effektivsten konnte man beim Singen sich innerlich auf den Heiland einstellen. Genau wie in der Folklore.

Beim Singen konnte man sein persönliches ‚Ich‘ ausdrücken – unsere vierte Beobachtung. Jeder wurde ein Dichter, jeder konnte dem, was man als das Freieste betrachtet, seiner Kreativität, folgen. Gleichzeitig konnte man sein Gesellschaftsverhältnis regeln. Dieses bezog sich im höchsten Grad auch auf die Bibel. Der Text konnte plötzlich sehr authentische und persönliche, beinahe geheimnisvolle Eigenschaften aufzeigen. Man konnte sich auf einer ganz anderen Ebene mit dem Text identifizieren und ihn sich zu eigen machen. Dieses introduzierte eine Form von Interaktivität. Nur durch diese Interaktivität kann man die Rechtmäßigkeit des Textes sicherstellen. Ohne die Interaktivität ist der Text irgendwie tot, genau wie in der Welt der mündlichen Kommunikation, wo eine Aussage nur im Gespräch beachtet wird, wenn sie beantwortet wird. In Ermangelung eines lebendigen Wesens wendet man sich zur Natur, die den ganz persönlichen Charakteristika zugemessen wird. In gleicher Weise gliederte man Redewendungen, Redarten, Ausdrücke aus der Bibel durch tägliche Verwendung seiner eigenen Sprache an. Letztendlich konnte es schwierig sein, sich seinen eigenen Sprachgebrauch von dem des mündlich angeeigneten und schriftlich gesehenen Textes zu trennen. Diese Grenze war wirklich in Nebel gehüllt.

Die Stärke der mündlichen Kommunikationskultur hatte auch eine bedeutende Einwirkung auf den Schriftspracherwerb. In der Forschung ist es allgemein akzeptiert, dass das hallische und herrnhutische Engagement für die Leseförderung bedeutend war. Die Hallenser und Herrnhuter hatten keine Mühe für alle Maßnahmen, die auf diese Leseförderung abzielten, gespart. Weniger beachtet und bemerkt sind die Lehrvorgänge dieses

¹¹ Haralds Biezais, Die Gottesgestalt in der lettischen Volksreligion, Uppsala 1961, 136–176.

Prozesses. Durch den Nutzen, das Wiederholen und das Auswendiglernen von Wortkombinationen, die charakteristisch für mündliche Kommunikation sind, wurden die sprachanalytischen Fähigkeiten von den Lernenden schon erworben. Beim Schriftspracherwerb geht es um den Erwerb in einem Zusammenhang. Was man aufgrund intensiven Übens auswendig gelernt hat, baut nicht nur das Gedächtnis auf. Wie bei den Kindern hatten die Mitglieder der mündlichen Kultur Livlands den Weg zum Lesen hauptsächlich über das Hören gefunden. Die zu lesenden und zu schreibenden Texte waren schon lebendig. Die Brücke zwischen den biblischen Texten und der mit ihnen verbundenen mündlichen Tradition war fest gegliedert und wurde als irgendwie einheitlich betrachtet.

Ich würde gar so weit gehen, zu behaupten, dass der größte Erfolg der Leiter der livländischen Erweckung ihr Verständnis für die Kommunikationskultur dieses geografischen Gebietes war. Sie haben nicht nur die biblische Botschaft neu gebündelt und paketierte und nicht nur neu entstandene Kommunikations-Paradigmen vorgeschrieben, sondern sich der Ausdruckskultur der Volkslieder und Dichter, der Welt der Folklore, angepasst. Und es ist ihnen nicht nur zu einem gewissen Grad gelungen. Wo die Hallenser und Herrnhuter tätig waren, ersetzte die mündlich geprägte geistige Kultur die Folklore und Volkskunde. Die Folkloristen, die diese Kultur während der zweiten Hälfte des 19. und am Anfang des 20. Jahrhunderts aufzuzeichnen versuchten, haben all dieses bemerkt.

Die mündliche Tradition ist dynamisch. Was man durch das Wiederholen bewahrt, hat ständige Veränderungen im täglichen Austausch erfahren. Erlebte die gedruckte Bibel erhebliche Metamorphosen und machte sie diese erschütternden Umwandlungen mit? Was für eine Rolle spielte diese Bibel in einer Zeit und in einer Umgebung, wo das Wort Gottes durch verschiedene Medien allgegenwärtig war? Die Antwort ist keineswegs einfach und eindeutig. Einerseits hatte sich eine Fülle von neuen gottesdienstlichen Formen entwickelt und es schien keine Grenze für die verschiedensten Ausdrucksformen eines Lebens in Gott zu geben und für die Methoden, wie man sich fleißig in der Gottseligkeit üben konnte. Die Herrnhuter zeigten fortlaufend und unaufhörlich ihren reichen liturgischen Sinn, ihre einzigartige Lösung des Problems von Individuum und Gemeinschaft. Wir wissen, wie die Bibeltexte benutzt werden sollten. Aber wie sollten sie aussehen, wenn wir auf sie, entsprechend den heutigen iPhone-Bibeln in Kurztextform, zugreifen? Andererseits gab es ein großes Bedürfnis nach Texten, die das auswendig gelernte und mündlich überlieferte Wort Gottes verstärken und verfestigen würden. Das Hören und das Singen hatten den Weg zum Lesen gebahnt. Jetzt war es nötig mit Hilfe des Lesens das Gedächtnis aufrecht zu halten. Eine wirkliche Wechselwirkung, eine doppelte Reversibilität der mündlichen und schriftlichen Überlieferungstraditionen war jetzt in die Praxis inskribiert.

In dieser Lage war es notwendig, die lutherische ‚sola scriptura‘ neu zu deuten und Aufmerksamkeit auf die konfessionellen Eigenschaften der

Bibel zu ziehen. In der livländischen geistigen Topografie war ein anonymes Text nötig, keine neue Übersetzung. Viel wichtiger als die Form und das Gedankengut war die Reaktion. Um eine solche zu erregen, war Zugänglichkeit die wichtigste Eigenschaft des Textes. Dieses erklärt, mindestens teilweise, weshalb die quasi-radikale Form der livländischen Erweckung keine Berleburger Bibel brauchte, die eine sehr klare, wenn auch entwickelte, Theologie auslegte und die viel mehr Kommentare als reinen Bibeltext enthielt.¹² Die Bibel in Livland bereitete die Glaubenden nicht für die Endzeit vor. Im Gegenteil! Die zu der mündlichen Kultur gehörenden livländischen Bauern befanden sich am Anfang einer neuen Epoche. Sie brauchten keine endzeitliche Geistkirche. Natürlich waren sie ganz neu im Spiel.

Eine Bibel für diesen Leser war nicht in erster Linie ein theologisches Unternehmen. Die Bibel wurde effektiv zum Verkaufsobjekt umgewandelt – die wichtigsten Begriffe bei der Herstellung einer solchen Bibel wurden nicht theologisch definiert. Hauptbegriffe waren Herstellungskosten, Anschaffungskosten, Erhaltungsaufwand, Serienproduktion. Es handelte sich hier nicht um Prestigekauf und demonstrativen Konsum. Wenn die Berleburger Bibel, die meisten Lutherbibeln, auch die erste lettische Ausgabe vom Ende des 17. Jahrhunderts alle Prachtwerke waren, die teuer und unhandlich waren, brauchte man ein ganz anderes Modell. Und dieses fand man in der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle.¹³ Hier war das Ziel, Gottes Wort den Armen für einen geringen Preis in die Hände zu bringen. Dieses Modell wurde dann den livländischen Bedingungen angepasst. Wie Canstein selbst in der Vorrede zu seinen beinahe unzähligen Auflagen der hallischen Bibel selbst schrieb, sollte alles dem endgültigen Preis jedes einzelnen Exemplars untergeordnet und unterworfen werden.¹⁴ Alle Mittel waren erlaubt, um diesen Spottpreis gewährleisten zu können. Genau wie Canstein, entschied sich die Sponsorin Magdalena von Hallart und Friedrich Blaufuß, der Leiter ihrer Mission für die gemeine Leute, vornehmlich auf dem Lande, für dasselbe Format wie das der hallischen Bibel, für dieselbe Übersetzung wie in der Erstausgabe – alles wurde aus dem Wege geräumt, was den Zweck, die Distribution der Heiligen Schrift behindern würde.

Das Hallart'sche Bibelprojekt erwies sich als erfolgreich. Diese Bibel war nicht in der Sprache Jedermanns, sondern in einer ziemlich undurchdringlichen und unzugänglichen Kirchensprache verfasst.¹⁵ Aber das spielte eine

¹² Der Heiligen Schrift Altes und Neues Testaments, Berleburg 1726–1746.

¹³ Beate Köster, Die Lutherbibel im frühen Pietismus, Bielefeld 1984.

¹⁴ Siehe die im Jahre 1717 publizierte Vorrede von Carl Hildebrand von Canstein an den Christlichen Leser zu Biblia, Das ist: Die gantze Heil. Schrift Altes und Neues Testaments nach der Teutuschen Übersetzung D. Martin Luthers, Halle 1727¹⁹, S. 3–14; Siehe auch Oswald Bertram, Geschichte der Cansteinschen Bibelanstalt in Halle, Halle 1863, 15–33 und 57–66; Carl Hinrichs, Preußentum und Pietismus, Göttingen 1971, 59–61 und 75–78.

¹⁵ Biblia. Tas ir. Ta Swehta Grahmata, jeb Deewa Swehti Wahrdi, Königsberg 1739.

ziemlich geringe Rolle. Man las in dieser Bibel, aber das war nicht das Wichtigste. Viel wichtiger war die Reaktion, die sie erweckte. Der Leser selbst sollte die Botschaft personalisieren und individuell gestalten, und dann weiter verbreiten, hauptsächlich mündlich, aber auch in einem ständig steigenden Ausmaß, sie schriftlich zu seinem eigenen Diskurs umwandeln. Die Heilige Schrift wurde wirklich ‚meine eigene Schrift‘ und das Bibelprojekt der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts die dynamischste und damit erfolgreichste Rezeptionsgeschichte in der lettischen Sprache jemals. Mit Hilfe der mündlichen Kommunikationsstrategien hatte dieser Text, der hauptsächlich als Spickerblatt benutzt wurde, so viel Lebenslust und Kreativität erweckt und unzählige persönliche Blogs zur Welt gebracht!