

Joachim Willems

Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland

Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext

Joachim Willems

Lutheraner und lutherische Gemeinden in Russland

Eine empirische Studie
über Religion
im postsowjetischen Kontext



**MARTIN-LUTHER-VERLAG
ERLANGEN 2005**

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.

ISBN 3-87513-142-8

© Martin-Luther-Verlag, Erlangen 2005

Gestaltung: Frank Thiel, Erlangen

Druck: Gruner-Druck GmbH, Erlangen

Fotonachweis:

Willems: S. 158, 159, 161, 179, 187, 191

Archiv MLB: S. 170, 171

Inhalt

Vorwort und Danksagung	9
Abkürzungen	12
 1. Einleitung	 13
1. Hinführung zum Thema	13
2. Die Fragestellung, der Aufbau und das Ziel der vorliegenden Arbeit ..	16
3. Zum Begriff „russländisch“	18
4. Übersicht über den Forschungsstand und die Quellenlage	18
5. Zur Umschrift und Aussprache russischer Wörter und zur Zitierung russischer Texte	26
 2. Die Geschichte und Gegenwart des Luthertums in Russland	 27
1. Das Luthertum im Kontext: Das multikonfessionelle und multiethnische Russland	27
2. Lutherische Gemeinden und Lutherische Kirche bis zur Oktoberrevolution 1917	28
Die ersten lutherischen Gemeinden in russischen Städten: S. 28 Die Gemeinden der bäuerlichen Siedlungen: S. 29 Die Gründung einer Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland 1832: S. 31 Das religiöse Leben innerhalb der Gemeinden: S. 33 Gemeinschaftsbewegung und brüdergemeinschaftliche Konventikel: S. 34 Der Erste Weltkrieg: S. 36	
3. Lutheraner in Russland in der Sowjetzeit	37
Die Oktoberrevolution 1917 und ihre Folgen: S. 37 Kirchliche Sammlung und Neuordnung: S. 40 Das Ende der organisierten Kirche: S. 42 Deportationen: S. 46 Nach 1945: S. 49 Brüdergemeinschaften: S. 51	

4. Die Wiedergründung der Evangelisch-Lutherischen Kirche	57
Die gegenwärtige Struktur der ELKRAS: S. 59 Wandel in der ELKRAS in den 1990er Jahren: S. 62 Die ELKRAS-Regionalkirchen in Russland: S. 67	
5. Weitere lutherische Kirchen und Gruppen in der damaligen Sowjetunion	70

3. Religion und Gesellschaft in der Geschichte Russlands 77

1. Die Bedeutung der Konfessionalität im russländischen multireligiösen Vielvölkerreich bis ins frühe 19. Jahrhundert	80
2. Russland im 19. Jahrhundert und bis zur Oktoberrevolution 1917 . . .	85
3. 1917 und die Folgen	94
4. Religion in Russland seit der Perestrojka	105
„Westliche“ Modelle zur Erklärung der Stellung von Religion in modernen Gesellschaften und ihre Deutungskompetenz für die Situation in Russland: S. 106 Überblick über Tendenzen der religiösen Entwicklung in Russland nach 1988: S. 115 Die Entwicklungen in Russland und im „Westen“ im Vergleich: S. 125 Zusammenfassung: Die gesellschaftlichen Muster der religiösen Verortung im post-sowjetischen Russland: S. 128	

4. Zur Methodik und zum Vorgehen 131

1. Zur Durchführung und Methodik der Untersuchung	131
2. Gemeindefallstudien	136
3. Fragebogenerhebung	141
Durchführung der Erhebung und ihr Anspruch auf Repräsentativität: S. 141 Dimensionierung der Religiosität: S. 144 Die inhaltliche Gestaltung der Fragebögen im Blick auf die oben genannten Ziele der Untersuchung: S. 147 Fragebogen: S. 148	
4. Vertiefende Interviews	152
Interviewleitfaden und Durchführung: S. 154	
5. Synopse	155

5. Analyse des empirischen Materials 157

1. Überblick über die untersuchten Gemeinden. 157
Omsk: S. 157 | Moskau: S. 166 | Orenburg: S. 177 | Sol'-Ileck und Orsk: S. 185
2. Auswertung der Fragebögen 198
Datenbasis: S. 198 | Das Profil der Gemeinden im Vergleich: S. 199 | Die Bedeutung verschiedener Aspekte des kirchlichen Lebens: S. 212 | Praktizierte Frömmigkeit: S. 217 | Die Glaubensdimension: S. 226 | Das Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen: S. 234 | Untersuchung der Einstellungen und Meinungen zu den Themenbereichen Ethnizität und Konfessionalität, Ökumene und Liberalität: S. 255 | Zusammenfassung: S. 283
3. Auswertung der Interviews 286
Kurze Darstellung der Interviews: S. 286 | Typologie lutherischer Gläubiger: S. 312
4. Zusammenfassung der Ergebnisse der empirischen
Untersuchungen: Lutherische Typen in Russland 384
Gemeindetypen: „Brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden: S. 384 | Typen lutherischer Gemeindeglieder: „Traditionale“, „ethnische“ und „häretische“ Gläubige: S. 389
5. Die Lutherischen in Russland und ihre konfessionelle Gestalt 393

6. Zusammenfassung der Ergebnisse, Rückblicke und Ausblicke . 405

1. Zusammenfassung, Rückblicke und Konsequenzen 405
„Kirche der Deutschen“ und „Liberale Nische auf dem religiösen Markt“: S. 405 | Methodologie: Vorteile der Kombination von qualitativen und quantitativen Ansätzen: S. 406 | Der Ertrag der erarbeiteten Typologie für das Verständnis der gesamtrussländischen religiösen Situation: S. 407
2. Ausblicke 409
Die Zukunft der gemeindlichen und individuellen Typen: S. 409 | Die Zukunft der ELKRAS in der russländischen Gesellschaft: Das Verhältnis zu den Staatsorganen und zur Russischen Orthodoxen Kirche: S. 416

7. Anhänge 437

1. Liste der Interviewpartner und -partnerinnen 437
Liste der Experteninterviews: S. 437 | Liste der Leitfaden-Interviews: S. 439
2. Der russischsprachige Fragebogen 439

8. Literaturverzeichnis	444
1. Monografien, Aufsätze, Artikel	444
2. Zeitschriften, deren Ausgaben eines längeren Zeitraumes für die vorliegende Arbeit herangezogen und ausgewertet wurden. .	469
3. Verwendete Lexika (unter Angabe der zitierten Artikel)	469
4. Weitere verwendete und zitierte Internetseiten	470
5. Unveröffentlichte Quellen	470
Unveröffentlichte Rundbriefe von in Russland tätigen Pfarrern: S. 470 Sonstiges: S. 470	

Vorwort und Danksagung

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um die leicht überarbeitete Fassung meiner Dissertation, eingereicht im Jahre 2003 am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Hamburg unter dem Titel „Lutherner und lutherische Gemeinden in Russland. Eine empirische Studie über Religion im postsowjetischen Kontext.“

Diese Arbeit wäre ohne die Unterstützung, die Hilfe, Kritik, Fragen und Anregungen vieler Menschen nicht entstanden. Ihnen allen sei an dieser Stelle gedankt.

Zuerst möchte ich in diesem Zusammenhang meine Familie erwähnen, besonders meine Eltern Helgard und Gilbert Willems (Essen). Dann gilt mein Dank meinen Freundinnen, Freunden und Bekannten.

Besonderer Dank gebührt Prof. Dr. Wolfgang Grünberg und Prof. Dr. Theodor Ahrens (beide Hamburg) für ihre Bereitschaft, die hiermit nun veröffentlichte Dissertation zu begleiten und die Gutachten zu erstellen.

Eine unverzichtbare Voraussetzung dafür, dass ich diese Arbeit schreiben konnte, war die empfangene finanziellen Unterstützung: Mein diesbezüglicher Dank geht vor allem an die Studienstiftung des deutschen Volkes. Gedankt sei ferner der Universität Hamburg für die kurzzeitige Förderung, außerdem der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft sowie dem DAAD für die finanzielle Unterstützung meiner ersten Forschungsreise.

Ohne Edmund Hundert (Essen) und die Lehrerinnen der damaligen Moskauer Schule Nr. 53, die mir die russische Sprache nahegebracht haben, wäre diese Arbeit nicht entstanden.

Die Unterstützung durch die ELKRAS auf allen institutionellen Ebenen war eine wichtige Voraussetzung für das Gelingen dieser Dissertation. Zuerst sei in diesem Zusammenhang den Interviewpartnerinnen und -partnern und allen Gemeindegliedern gedankt, die bereit waren, sich an der Fragebogenerhebung zu beteiligen. In diesen Dank eingeschlossen sind alle Gemeindeglieder, die mir in Gesprächen und Gemeinschaft viel Wissen und Kenntnisse über lutherisches Leben in Russland vermittelt haben.

Neben den Gemeindegliedern seien – stellvertretend für weitere – die folgenden Vertreterinnen und Vertreter der ELKRAS dankend erwähnt:

Bischof Reder, der damalige Rektor des Theologischen Seminars, und alle Mitarbeiterinnen, Mitarbeiter und Studierende dieser Einrichtung für die freundliche Aufnahme;

Erzbischof Kretschmar, die Bischöfe der von mir untersuchten Regionalkirchen, Bischof Springer und Bischof Sailer, und die Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter in ihren Kanzleien;

die Pastoren und Prediger der von mir untersuchten Gemeinden stellvertretend für ihre Gemeinden und Gemeinderäte: Inessa Thierbach, Ralf Maennl, Peter Urie, Dmitrij Lotov, Nikolaj Surovjatkin, Vassilij Maljušenko;

die anderen ELKRAS-Pastoren und -Prediger, die mir auf meine Fragen geantwortet und Material zur Verfügung gestellt haben – Gottfried Spieth, Rolf Bareis, Rudolf Blümcke, Friedrich Demke, Manfred Brockmann, Ernst Schacht, Christoph Ehricht, Joachim Bollow, Friedrich Wilhelm Gerber, Alexander Winter, Waldemar Benzel;

alle übrigen, auch die nichtlutherischen und nichtchristlichen Geistlichen, die mir in Gesprächen Einblicke in das Leben ihrer Konfessionen und Religionen gewährt haben;

die Redaktion des „Boten“ in St. Petersburg – vor allem Nelli Čepoveckaja sei namentlich erwähnt.

Mein Dank nach Russland geht im besonderen Maße auch an meine dortigen Gastgeber, vor allem an das Ehepaar Viktor Novikov und Lidija Tjul'kina in Moskau, ferner an Tjotja Tjonja in Orenburg, an Surovjatkins in Sol'-Ileck, an das Ehepaar Maljušenko in Orsk sowie die lutherischen Gemeinden in Saransk.

Die russischsprachigen Interviews hätte ich nicht in der gebotenen Form interpretieren können, wenn ich nicht Hilfe bei der Transkription bekommen hätte von Pastor Heinrich Rempel (Hamburg), vor allem aber von Denis Morozov (Hamburg). Ihm und seiner Frau Uljana möchte ich nicht nur für die Hilfe bei den schwer verständlichen Passagen der russischsprachigen Interviews danken, sondern auch für ihre Gastfreundschaft.

Dank sei auch meinem unterstützenden und helfenden Umfeld im Westen gesagt für anregende Fachgespräche, Literaturtipps, die Vermittlung von Adressen und für Hilfe bei Soft- und Hardware-Schwierigkeiten: der Ökumenischen Sozietät und dem praktisch-theologischen Doktorandenkolloquium der Universität Hamburg, meinem Bruder Jürgen (Bielefeld), Silke Rossbach, Carsten Mikoleit, Gabriele Richter (alle Hamburg), Walter Graßmann (München), Dr. Gerd Stricker vom Institut Glaube in der 2. Welt (Zürich), Dr. Rainer Waßner (Hamburg), Dr. Thomas Stahlberg (Frankfurt), Anke Hilbrenner (Bonn).

Für ihre brasilianische Gastfreundschaft in Leipzig danke ich besonders der Familie Dietrich, die mir damit die Möglichkeit zu schönen Recherchetagen beim Gustav-Adolf-Werk in Leipzig gab. Ebenso freundliche Unterstützung und hilfsbereite Menschen wie beim GAW fand ich beim Martin-Luther-Bund in Erlangen.

Für ihre Hilfe bei der Vermittlung von Kontakten, Adressen und Literatur in Russland danke ich vor allem Prof. Dr. Sergej Filatov, Dr. Olga Kourilo (beide Moskau), Erzpriester Prof. Dr. Vladimir Fedorov und seinem St. Petersburger Institut, Aleksej Gajdukov und Aleksej Maksimov (beide St. Petersburg), Prof. Dr. Rimma Špakova (St. Petersburg), Prof. Dr. Igor Podberezskij (Moskau), Prof. Dr. Michail Mčedlov (Moskau) und Prof. Dr. Boris Mel'nikov (Omsk).

Viele hilfsbereite Menschen in russländischen Bibliotheken und Universitäten, in Zügen und Bussen und auf der Straße müssen namentlich ungenannt bleiben. Vor allem gebührt mein Dank der übermüdeten Kaffeeverkäuferin Svetlana und dem mir namentlich unbekannten Wachmann, die mir beide im nächtlichen Omsk nach einer unerfreulichen Taxifahrt aus der Klemme halfen.

Nicht schließen möchte ich diese vorbereitenden Informationen, ohne zusätzlichen Dank an diejenigen Institutionen abzustatten, die mit ihrer finanziellen Unterstützung bzw. der Bereitschaft, eine feste Anzahl an Exemplaren dieser Untersuchung käuflich abzunehmen, den Druck und die Herausgabe meiner Dissertation durch den Martin-Luther-Verlag möglich gemacht haben: der „Johanna und Fritz Buch Gedächtnis-Stiftung“ in Hamburg, der „Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands“, Hannover, der „Union Evangelischer Kirchen in der Evangelischen Kirche in Deutschland“, Berlin, dem „Gustav-Adolf-Werk e.V.“, Diasporawerk der Evangelischen Kirche in Deutschland, Leipzig, sowie der „Evangelischen Kirche in Deutschland“, Hannover. Ohne beträchtliches Engagement seitens des Martin-Luther-Bundes wäre diese Veröffentlichung nicht zustande gekommen, weshalb ich auch den Träger des Martin-Luther-Verlages mit in meinen Dank einbeziehen möchte.

Abkürzungen

Die in der vorliegenden Arbeit verwendeten Abkürzungen entsprechen, soweit sie im Folgenden nicht aufgeführt sind, dem Verzeichnis der TRE in: Theologische Realenzyklopädie. Abkürzungsverzeichnis. 2., überarbeitete und erweiterte Auflage. Zusammengestellt von Siegfried M. Schwertner. Berlin/New York 1994.

BSLK	Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche
CA	Confessio Augustana
EELK	Eine [= Einheitliche] Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
ELCA	Evangelical-Lutheran Church in America
ELK	Evangelisch-Lutherische Kirche
ELKIR	Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes in Russland
ELKRAS	Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten
FAZ	Frankfurter Allgemeine Zeitung
G2W	Glaube in der 2. Welt (Institut in Zürich/Schweiz und gleichnamige Zeitschrift)
GUS	Gemeinschaft Unabhängiger Staaten (Zusammenschluss von ehemaligen sowjetischen, jetzt unabhängigen Republiken [mit Ausnahme der baltischen Staaten Lettland, Estland und Litauen])
ILC	International Lutheran Council
ISKCON	International Society für Krishna Consciousness
ISSP	International Social Survey Programme
KELK	Konfessionelle Evangelisch-Lutherische Kirche
KNS	Keston News Service
KP	Kommunistische Partei
LC-MS	Lutheran Church – Missouri Synod
LWB	Lutherischer Weltbund
NKWD	Narodnyj Komissariat vnutrennisch del (Volkskommissariat für innere Angelegenheiten. [Seit 1934 Nachfolgeorganisation des (O)GPU und Vorläufer des KGB])
ÖRK	Ökumenischer Rat der Kirchen
RKK	Römisch-Katholische Kirche
ROK	Russische Orthodoxe Kirche
SELC	Sibirskaja Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov' (Sibirische Evangelisch-Lutherische Kirche)
SELK	Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche
UWELK	Unabhängige Weißrussische Evangelisch-Lutherische Kirche
VCIOM	Vserossijskij Centr Izučenija Obščestvennogo Mnenija (Allrussländisches Zentrum des Studiums der öffentlichen Meinung)
WELS	Wisconsin Evangelical-Lutheran Synod
WSCM	Westsibirische Christliche Mission

1.

Einleitung

1. Hinführung zum Thema

Die Beschäftigung mit Gemeinden und Gemeindegliedern der ELKRAS, der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten (der GUS) ist vielleicht ebenso fern- wie naheliegend. Fernliegend, weil Russland auch zehn Jahre nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Systems im Bewusstsein der meisten West- und Mitteleuropäer ein exotisches, im Wortsinne fernliegendes, also weit weg von den vertrauten Gefilden gelegenes Land ist. Fernliegend scheint das Thema dieser Arbeit aber auch deshalb, weil das Luthertum als Konfession einer kleinen Minderheit in der Wahrnehmung der Massenmedien selten aus dem Schatten der Russischen Orthodoxen Kirche (ROK) heraustritt. Zugleich könnte uns das russländische¹ Luthertum nahe liegen. Zumindest ist es uns in den letzten Jahren nahe gekommen, ob wir dies bemerken oder nicht. Denn in dieser Zeit sind wahrscheinlich über eine Million Russlanddeutsche in die Bundesrepublik übersiedelt, die lutherische Vorfahren haben und von denen sich viele selbst ebenfalls zur lutherischen Kirche zählen.² In zahlreichen deutschen

1 Die hier verwendete Unterscheidung der Begriffe „russisch“ und „russländisch“ wird im Verlaufe dieser Einleitung (3.) genauer erläutert werden.

2 Allein zwischen 1990 und Mitte 1999 kamen über 1,5 Millionen Aussiedler aus der damaligen Sowjetunion nach Deutschland. Lederer/Rau/Rühl: Migrationsbericht 1999, S. 22. Nach Informationen des Bundesinnenministeriums vom April 2002 waren es zwischen 1950 und 2001 sogar über zwei Millionen Aussiedler. http://text.bmi.bund.de/nurtext/dokumente/Artikel/ix_19958.htm?, 08. 11. 2002. Von diesen ist die Hälfte (so nach Zahlen vom Beauftragten der Bundesregierung für Aussiedlerfragen) oder sind sogar zwei Drittel (so eine Erhebung des Diakonischen Werks in der Landesstelle Unna-Massen) evangelisch-lutherisch. Born: Hintergründe geistlicher Prägungen von Spätaussiedler[n], Teil 1, S. 3 (hier auch weitere Quellenangaben). Demnach dürfte die Zahl der EKD-Mitglieder russlanddeutscher Herkunft oberhalb der Millionengrenze liegen. (Geringere Prozentsätze hat eine Studie des Osteuropa-Instituts München ergeben. Danach waren 1985 nur 48,4 % der Aussiedler aus der UdSSR evangelisch-lutherisch, 1989 sogar lediglich 36,1 %. Dietz/Hilkes: Deutsche Aussiedler, S. 56.) [Zur Verwendung von Kurztiteln in den Fußnoten vgl. das Literaturverzeichnis.]

Kirchen sind alte Frauen mit Kopftüchern, die lange vor Beginn des Gottesdienstes in der Kirche sitzen und langsame, schleppende Lieder singen, zum vertrauten Bild geworden. Und lutherische Pfarrer, die im Zuge der Migrationsbewegungen der letzten Jahrzehnte – anders als ihre römisch-katholischen Kollegen – kaum mit fremden Kulturen in der eigenen Gemeinde konfrontiert waren, müssen nun zuweilen Tauf- und Traugespräche mit Hilfe eines russischsprachigen Dolmetschers führen.

Doch nicht nur die Russlanddeutschen bei uns bringen uns das russländische Luthertum nahe. Zahlreiche kirchliche Partnerschaften auf der Ebene von Gemeinden oder Landeskirchen bestehen nach Russland, deutsche Theologen arbeiten an der Wolga oder im damaligen Ostpreußen, in Sibirien, Kasachstan oder in der Ukraine. Kirchliche Werke wie das Gustav-Adolf-Werk, der Martin-Luther-Bund, das Diakonische Werk u. a. unterstützen die Glaubensgeschwister in Russland, zu denen längst nicht mehr nur Deutschstämmige gehören.³

Schon diese wenigen Tatsachen wären Anlass genug, einmal einen genaueren Blick auf die so nahen und so fernen Lutheraner in Russland zu werfen. Hinzu kommen wissenschaftliche Gründe im engeren Sinne: In Russland vollziehen sich in den Jahren seit der Perestrojka ungeheure gesellschaftliche Umbrüche, die auch für Theologen und Ethnologen, Religionswissenschaftler und -soziologen interessant sind: Ein erklärtermaßen atheistisches Regime, das sich die Befreiung der Menschen aus der „religiösen Ignoranz“ hin zur „Aufgeklärtheit einer wissenschaftlich-atheistischen Weltanschauung“ auf die Fahnen geschrieben hatte, ist von der Bühne getreten, nicht ohne einige beachtliche Erfolge im Blick auf den Säkularisationsstand der Gesellschaft erreicht zu haben. Nach dessen Scheitern versuchen die verschiedensten religiösen Gruppierungen, Menschen von ihrer Weltansicht zu überzeugen und ihre Einflussphären zu erweitern, während die Bewohner Russlands ihrerseits Weltansichten grundlegend umwerfen, langsam revidieren oder auch bekräftigen. Auf jeden Fall kann sich niemand der Dynamik der Entwicklungen entziehen, und im Gegensatz zu den Jahrzehnten des Kalten Krieges haben Forscher aus dem Westen heute die Möglichkeit, diese gesellschaftlichen und religiösen Prozesse vor Ort zu beobachten und zu analysieren.

3 Auch die von mir untersuchten Gemeinden haben zum Teil Partnergemeinden in Deutschland oder bundesdeutsche Geistliche. Alle kommen – mindestens mittelbar – in den Genuss von finanziellen Zuwendungen aus der Bundesrepublik. Allerdings sind solche Kontakte selbst kein Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Dabei zeigt sich, dass vermeintlich universelle Gesetze der Entwicklung moderner Gesellschaften, die Sozialwissenschaftler in den letzten Jahrzehnten in den westlichen Staaten gefunden zu haben glaubten, nur zum Teil die Entwicklungen im damaligen Ostblock erklären können. Dies gilt etwa im Blick auf die Kriege im damaligen Jugoslawien, die nicht nur wegen ihrer geografischen Nähe schockierten, sondern auch deshalb, weil viele im Westen eine derartig mörderische Macht ethnischer und konfessioneller Kategorien am Ende des 20. Jahrhunderts nicht mehr für möglich gehalten hatten.⁴ Hier, wie in Regionen, in denen sich der Systemwandel friedlich vollzog, holt der Osten nicht einfach die Entwicklungen des Westens nach, sondern findet, in der stetigen Auseinandersetzung mit der eigenen Geschichte und mit den „westlichen“ Modellen von Staat und Gesellschaft, eigene Wege. Da dies auch im Feld des Religiösen geschieht, ist es notwendig, das Verhältnis von Religion und Gesellschaft neu zu durchdenken, um die Transformationsprozesse nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Regimes zu verstehen. Die vorliegende Arbeit, die sich exemplarisch mit einer seit Jahrhunderten in Russland beheimateten Minderheitenkonfession beschäftigt, will hierzu einen Beitrag leisten.

Wie hinter den meisten Forschungsarbeiten, so stehen auch hinter der vorliegenden nicht nur aktuelle Anlässe und wissenschaftlich begründete Interessen, sondern ebenso eine ganze Reihe persönlicher Vorlieben. Seit 1990 war ich mehrmals in der Sowjetunion und der Russländischen Föderation: im Rahmen von Schüleraustauschprogrammen, um Freunde zu besuchen und um das Land kennen zu lernen. Dabei bin ich in den ersten Jahren nur ein einziges Mal mit dem Luthertum konfrontiert worden – nämlich als ich auf einem Flohmarkt in Moskau eine sonderbare Ausgabe vom „Weißen Album“ der Beatles (kyrillisch: БИТЛЗ) erstand: das originale Cover mit Buntstiften imitiert, bis hin zu den halben Äpfeln des Labels. Herausgegeben war diese Kuriosität „aus der Kollektion von Kolja Vasin“ vom „Producer-Zentrum der Rock 'n' Roll-Gemeinden der Einen Evangelisch-Lutherischen Kirche Russlands“, auf die ich in Kap. 2.5 dieser Arbeit zurückkommen werde. Sie finanzierte sich zu dieser Zeit unter anderem über Produktion, Vertrieb und Verkauf von Schallplatten.

4 Damit soll selbstverständlich nicht gesagt werden, dass man die ethnisch bestimmten Kriege der 1990er Jahre nicht mit Hilfe des Instrumentariums westlicher soziologischer Theorie greifen könnte. Dies unternimmt etwa Ulrich Beck in Beck: Die Erfindung des Politischen, S. 99–148, bes. 119–136. Allerdings betont gerade Beck zugleich, dass das Jahr 1989 eine neue Epoche einläutete, in der die Soziologie geradezu „neu erfunden werden muss“. Ebd., S. 12.

Den ersten lutherischen Gottesdienst in Russland besuchte ich im Herbst 1999 in St. Petersburg. Im Rahmen einer Exkursion des Fachbereichs evangelische Theologie der Universität Hamburg, die v. a. zur Geistlichen Akademie der ROK führte, sprachen wir mit alten Lutheranern der Petri-Gemeinde und jungen Studierenden im lutherischen Theologischen Seminar der ELKRAS in Novosaratovka bei St. Petersburg. Beide Begegnungen hinterließen einen starken Eindruck auf mich: die erschütternden Berichte aus einem Leben von Verfolgung um der ethnischen und konfessionellen Zugehörigkeit willen, und im Kontrast dazu die zukünftigen Verantwortungsträger, die sich, außer durch ihre Religion, nicht von ihren Altersgenossen im Lande unterschieden. So entstand die Idee, sowohl die Kontinuität, als auch den Wandel innerhalb lutherischer Gemeinden in Russland näher zu untersuchen. Die Professoren Wolfgang Grünberg und Theodor Ahrens, zwei der Organisatoren der Studienreise, erklärten sich freundlicherweise bereit, die Dissertation zu betreuen, deren leicht überarbeitete Fassung in der vorliegenden Monografie publiziert wird.

2. Die Fragestellung, der Aufbau und das Ziel der vorliegenden Arbeit

Das vorrangige Interesse an den Biografien und Sichtweisen der *Menschen* in den Gemeinden impliziert die Konzentration auf die Basis der ELKRAS: die Gemeindeglieder und ihre Frömmigkeit, ihre religiöse, ethnische und soziale Herkunft, ihr konfessionelles Selbstverständnis. Da Menschen soziale Lebewesen sind und sich auch ihr religiöses Leben nicht in einem sozialen Vakuum bewegt, nimmt die vorliegende Arbeit über die Individuen hinaus auch deren Verhältnis zu ihrer Gemeinde und ihrer Kirche, ihre Verortung in der russländischen Gesellschaft und ihre Stellung zu anderen Kirchen in den Blick. Dabei ist es mein Interesse, in erster Linie deskriptiv zu arbeiten, d. h. die Weite des lutherischer Feldes zu *beschreiben*. Dies legt sich im übrigen schon deshalb nahe, weil die vorliegende Arbeit den Charakter einer Pilotstudie hat – bisher liegen noch keine entsprechenden Untersuchungen des russländischen Luthertums oder einer anderen russländischen Konfession vor. Deshalb müssen zunächst grundlegende Strukturen innerhalb *einer* Kirche herausgearbeitet werden, auf der weitere Studien aufbauen können.

Dies geschieht anhand zweier Typologien: In der einen werden Idealtypen von Gemeinden erarbeitet, in der anderen Idealtypen der Gemeindeglieder.

Die empirischen Daten, auf denen beide Typologien basieren, wurden auf methodisch unterschiedlichen, in Kap. 4 beschriebenen Wegen erhoben. In Kap. 5 erfolgt die Auswertung, Analyse und Interpretation des empirischen Materials, wobei auch die Frage nach dem spezifisch Lutherischen im konfessionellen Profil der verschiedenen erarbeiteten Idealtypen erörtert wird. Den Kapiteln 4 und 5 sind zwei historisch-theoretische Kapitel vorangestellt. In Kap. 2 wird ein Überblick über die Geschichte lutherischer Gemeinden in Russland gegeben, um die Untersuchung gegenwärtiger Gemeinden und ihrer Gläubigen historisch einordnen zu können. Einige Besonderheiten nämlich – vor allem des „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeindetyps – lassen sich nur vor dem historischen Hintergrund erklären. Kap. 3 beschäftigt sich mit der Frage, welche gesellschaftlich wirksamen Muster das Verhältnis von Mensch, Kirche(n)/Konfession(en) und Staat zueinander prägten und prägen. Die Aufdeckung solcher Muster dient dem Verständnis der zu beschreibenden lutherischen Typen, da diese in Wechselwirkungen mit gesellschaftlichen Entwicklungen entstanden, von denen sie selbst ein Teil sind. Auf der so erarbeiteten Basis können die Ergebnisse des empirischen Teils exakter interpretiert und in ihren gesellschaftlichen Kontext eingeordnet werden. Durch die damit vorgenommene Deutung der Daten wird dann die Ebene der Deskription verlassen und ein Bezug zu übergeordneten Theorien des sozialen Wandels und zum Verhältnis von Religion und Gesellschaft hergestellt. In Kap. 6 werden die Ergebnisse zusammengefasst, und es wird, ausgehend von verschiedenen möglichen Szenarien der Entwicklung der ELKRAS selbst und ihrer Umgebungsgesellschaft, ein Blick in die Zukunft des Luthertums in Russland geworfen.

So werden mehrere selbst definierte Ziele erreicht: Zunächst sollen der religiöse Wandel in Russland und dessen Bezüge zu den gesellschaftlichen Umbrüchen der 1990er Jahre verstehbar werden. Dann möchte ich ausführliche Informationen über lutherische Gläubige und Gemeinden im postsowjetischen Russland zur Verfügung stellen. An diese, wie an die erarbeitete (vermutlich auch auf andere Konfessionen übertragbare) Typologie können weitere Forschungsarbeiten über Religion in Russland, über Transformationsprozesse in postkommunistischen Gesellschaften etc. anknüpfen. Dies gilt auch für die entwickelten Theoreme zum Verhältnis von gesellschaftlicher Umgestaltung und religiösem Wandel in lutherischen Gemeinden in Russland. Außerdem können die Ergebnisse dieser Arbeit für die kirchliche und politische Praxis nutzbar gemacht werden.

3. Zum Begriff „russländisch“

Die vorliegende Arbeit beschäftigt sich mit unterschiedlichen Typen im russländischen Luthertum. Dabei bedarf der Begriff „russländisch“, der in der deutschen Umgangssprache ungebräuchlich ist, einer näheren Erläuterung.

„Russländisch“ ist hier als wörtliche Übersetzung und im Sinne des russischen Wortes „*rossijskij*“ gemeint und bezieht sich auf das Land oder das Staatsgebilde Russland (russ.: *Rossija*). In der Russländischen Föderation (*Rossijskaja Federacija*) leben nämlich keineswegs nur ethnische Russen, sondern auch Angehörige weiterer Völker, die zwar nicht „russisch“ sind, wohl aber „russländisch“. „Russisch“ („*russskij*“) dagegen bezieht sich auf die Ethnie der Russen, auf ihre Sprache, Kultur und Religion (z. B.: Russische Orthodoxe Kirche = *Russkaja Pravoslavnaja Cerkov'*). Diese Differenzierung, unter Osteuropawissenschaftlern gängige Praxis, ist für diese Arbeit notwendig, da es z. B. ein bedeutsamer Unterschied ist, ob ein Russe lutherisch wird, oder ein Russländer. Denn der erste Fall stellt, auch vor dem historischen Hintergrund, nichts Besonderes dar, kann es sich doch bei Russländern auch um Angehörige traditionell lutherischer Nationen handeln, etwa Russlanddeutsche (russ.: *rossijskie nemcy* = russländische Deutsche). Die Konversion von Russen zum Luthertum dagegen ist eine historisch recht junge Erscheinung – Ausnahmen bestätigen die Regel – und birgt gesellschaftliches Konfliktpotential (vgl. Kap. 6.2). Deshalb wäre es im Blick auf die hier untersuchten Gemeinden auch nicht richtig, von einem „russischen Luthertum“ (statt von einem „russländischen“) zu sprechen – eine Begriffskombination übrigens, die bei vielen Russen Unverständnis hervorruft und als ein Widerspruch in sich erscheint (vgl. Kap. 3).

4. Übersicht über den Forschungsstand und die Quellenlage

Die bisherige Forschung über Lutheraner und ihre Kirche in Russland befasste sich schwerpunktmäßig mit historischen Aspekten. Grundlegend hierfür sind in deutscher Sprache v. a. die Werke von Wilhelm Kahle und Erik Amburger,⁵ in russisch diejenigen von Olga Licenberger und Olga Kou-

5 Kahle: Aufsätze. Ders.: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden. Ders.: Geschichte. Ders.: Symbiose und Spannung. Ders.: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums. Amburger: Geschichte des Protestantismus in Russland. Da in den ge-

rilo.⁶ Weitere Gesamtüberblicke über die russländisch-lutherische Kirchengeschichte oder zumindest wesentliche Aspekte bzw. größere Zeiträume bieten Gerd Stricker, Heinrich Rathke, Heinrich Roemmich, Johannes Schleuning und Joseph Schnurr.⁷

Daneben wurden Teilaspekte der lutherischen Geschichte in Russland einer näheren Betrachtung und Analyse unterzogen, in unerreichter thematischer Breite wiederum von Wilhelm Kahle.⁸ Erik Amburger erstellte eine umfangreiche Liste der evangelischen Pastoren in Russland, die im 16. Jahrhundert beginnt und bis zur Zerschlagung der Evangelisch-Lutherischen Kirche (ELK) in den 1930er Jahren reicht.⁹ Der Schwerpunkt Gerd Strickers liegt vor allem auf der Geschichte der russlanddeutschen Lutheraner,¹⁰ während Svetlana Jalovicyna im Besonderen die Historie der finnischen Lutheraner in Russland untersucht.¹¹ Historische und teilweise auch gegenwartsbezo-

nannten Werken die älteren Gesamtdarstellungen der lutherischen Kirchengeschichte in Russland aufgearbeitet sind, wurden diese für die vorliegende Arbeit, die sich auf die Gegenwart konzentriert, nicht mehr gesondert herangezogen. Zu diesen grundlegenden vorrevolutionären Werken zählen z. B. Anton Friedrich Büsching: *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinen im Rußischen Reich*, Bd. I/II, Altona 1766/67. H. Dalton: *Die Evangelische Kirche in Rußland*, Leipzig 1890. Ders.: *Beiträge zur Geschichte der evangelischen Kirche in Rußland*, 4 Bände, Gotha/Berlin 1887–1905. Guido Pingoud: *Die evangelisch-lutherischen Gemeinden in Rußland, eine historisch-statistische Darstellung*, 2 Bände, Petersburg 1909ff (Vgl. das Literaturverzeichnis in Kahle: *Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums*, S. 334f, S. 340).

- 6 Kurilo: *Evangeličesko-ljuterskaja cerkov’*. Licenberger: *Evangeličesko-ljuterskaja cerkov’*.
- 7 Rathke: *Kirche unterwegs*. Roemmich: *Die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland*. Schleuning: *Die Stummen reden*. Schnurr: *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen*. Von Stricker ist neben zahlreichen Aufsätzen (vgl. Literaturverzeichnis) vor allem von Bedeutung: Stricker: *Deutsches Kirchenwesen*.
- 8 Verschiedene verstreute Aufsätze von Kahle über das Luthertum im Russländischen Reich und der Sowjetunion sind im Aufsatzband „Symbiose und Spannung“ zusammengefasst worden. Vgl. außerdem Kahle: *Erweckung im Protestantismus Ostmittel- und Osteuropas*. Ders.: *Nation und Konfession*. Ders.: *Zwischen Dorpat und Kasachstan*. Ders.: *Zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Taškent*.
- 9 Amburger: *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands*.
- 10 Hierzu z. B. Stricker: *Das kirchliche Leben der Deutschen*. Ders.: „Denn wir haben hier keine bleibende Stadt“. Ders.: *Deutsche Lutheraner*. Ders.: *Deutsches Kirchenwesen*. Ders.: *Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche*. Ders.: *Die Lage der Deutschen in der Sowjetunion*. Ders.: *Die lutherische „Brüderbewegung“*. Ders.: *Evangelisches Kirchenwesen*. Ders.: *Lutherans in Russia*.
- 11 Jalovicyna: *Istorija finnov-ljuteran*.

gene Aspekte lutherischen Lebens in einzelnen Städten werden in Arbeiten von Kourilo, Lebedeva, Maksimov und Brockmann behandelt.¹²

Die Situation der lutherischen Kirche und lutherischer Gemeinden unter der Sowjetmacht stellt einen weiteren bevorzugten Themenkreis der bisherigen Forschung dar. Hierzu haben sich Ejchel'berg, Gassenschmidt, Roemmich, Kourilo, Licenberger, Maurer und Schellenberg geäußert.¹³ Noch speziellere Untersuchungsgebiete behandeln Diedrich, Kretschmar, Petri, Schlundt, Stupperich und Tschoerner: Diedrich stellt das Leben des 1972 verstorbenen russlanddeutschen Pfarrers Arthur Pfeiffer dar, ein Aufsatz Kretschmars behandelt das Martyrium lutherischer Christen in Baku unter Stalin, Petri beschäftigt sich mit Lutheranern im 19. Jahrhundert in Südrussland, zum einen im Blick auf den damaligen Agendenstreit, zum anderen auf chiliastische Erscheinungen. Schlundt behandelt die Gemeinschaftsbewegung vor und nach der Oktoberrevolution, Stupperich unterzieht die Kirchenordnungen der ELK einer Analyse und macht sie in deutscher Sprache zugänglich, und Tschoerner arbeitet die Geschichte des lutherischen Predigerseminars in Leningrad zwischen 1925 und 1934 v. a. anhand der Briefe von Bischof Malmgren auf.¹⁴

Neben wissenschaftlichen Arbeiten, die sich mit der lutherischen Geschichte in Russland beschäftigen, stehen Darstellungen ohne wissenschaftlichen Anspruch¹⁵ und eine umfangreiche Memoirenliteratur. Auch das erwähnte Buch von Schlundt über die Gemeinschaftsbewegung definiert sich im Untertitel als „Erfahrungsbericht“. Wie in diesem Falle ist es oft schwierig, zwischen Primärquellen und Sekundärliteratur im herkömmlichen Sinne zu unterscheiden. Das gilt im übrigen schon wegen der Schwierigkeit, vor der „Wende“ Informationen über die Gemeinden in der UdSSR zu beschaf-

12 Kurilo: Ljuterane v Moskve. Dies.: Prošloe i nastojaščee. Lebedeva: Ljuteranskaja obščina i kircha. Maksimov: Ėvoljucija ljuteranstva. Brockmann: Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks.

13 Ejchel'berg: Presledovanie po religioznym pričnam. Gassenschmidt: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion. Roemmich: Die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland. Kurilo: Ljuteranskaja cerkov' v sovetskoj Rossii. Licenberger: Repressii. Maurer: Die Evangelisch-lutherische Kirche. Schellenberg: Die Kirche der Überlebenden.

14 Diedrich: Sie gehen von einer Kraft zur andern. Kretschmar: Die Märtyrer von Baku. Petri: Der Agendenstreit. Ders.: Schwäbische Chiliasten in Südrußland. Schlundt: Gemeinschaftsbewegung. Stupperich: Kirchenordnungen. Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar.

15 Z. B. Vetter: Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig.

fen. Staatliche Archive etwa waren (und sind in vielen Fällen bis heute) verschlossen, in den illegalen, halblegalen oder geduldeten Gemeinden entstanden aus naheliegenden Gründen wenig schriftliche Quellen, die einem Ausländer zugänglich gemacht worden wären,¹⁶ und auch systematische Befragungen konnten unter den damaligen historischen und politischen Bedingungen unmöglich durchgeführt werden. Deshalb griffen die Darstellungen der lutherischen Geschichte vor der Perestrojka in der Regel auf eigene Beobachtungen und Erfahrungen der Verfasser zurück. In vielen Fällen mischen sich damit aber die Genres – die Übergänge zwischen Wissenschaft und Memoiren bzw. Erfahrungsbericht können fließend werden. Trotzdem sind auch die Berichte ohne wissenschaftlichen Anspruch unerlässliche Informationsquellen, wenn es um die sowjetische Zeit geht, so etwa die Schriften von Bachmann und Schacht.¹⁷

Für die vorliegende Arbeit sind die genannten wissenschaftlichen und nichtwissenschaftlichen Schriften insofern wichtig, als damit die historischen Hintergründe der gegenwärtigen Situation erhellt werden. Durch die Brüderbewegung vermittelt, die nach dem Zweiten Weltkrieg prägend für das gesamte russlanddeutsche Luthertum wurde (vgl. Kap. 2.3), sind Elemente der vorrevolutionären Frömmigkeit bis in die Gegenwart hinein wirksam worden. Deshalb ist z. B. ein Buch wie Schlundts „Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart“ auch noch für eine Untersuchung russlanddeutscher lutherischer Christen in den 1990er Jahren von Bedeutung, auch wenn heute nur noch wenige Lutheraner in dieser Tradition stehen.

Wie im Blick auf die lutherische Geschichte in Russland vor der Perestrojka, so gilt auch für die Zeit nach dem Zerfall der Sowjetunion, dass die Grenzen zwischen Erfahrungsberichten und wissenschaftlichen Darstellungen oft fließend sind. Dies hängt wiederum damit zusammen, dass (meist nicht systematisch durchgeführte und nicht auf einer dem Leser nachvollziehbaren Methode beruhende) eigene Beobachtungen und Gespräche mit Amtsträgern und Gemeindegliedern die wichtigsten Quellen sind,¹⁸ auf de-

16 Einige Autoren, etwa Kahle und Rathke, können sich auf Privatbriefe beziehen, die sie von Glaubensgeschwistern in der Sowjetunion erhielten.

17 Bachmann: In Ihm geborgen. Schacht: Erinnerungen an Rußland. Ders.: In Russland erlebt mit Jesus.

18 Das Archiv der ELKRAS in der Kanzlei des Erzbischofs in St. Petersburg umfasst zwar die Bereiche ELKRAS Gesamtkirche, Finanzfragen und Verwaltung, Allge-

nen Überblicke – teils am Ende von historischen Darstellungen – über die Entwicklung der lutherischen Kirche nach 1988 basieren.¹⁹ Hinzu kommen Schriften, die eindeutig der Gattung Erfahrungsbericht zuzuordnen oder als journalistische Arbeiten zu beschreiben sind.²⁰ Teil dieser Kategorie sind auch die Rundbriefe von in Russland tätigen bundesdeutschen Pastoren und

meines, Kirchen in Russland und St. Petrikirche in Petersburg, Partnerorganisationen im Ausland, das Theologische Seminar und Ausbildung, außerdem Unterlagen zu Konferenzen und Tagungen und Ordner über die verschiedenen Regionalkirchen und Staaten der damaligen UdSSR, in denen Gemeinden bestehen. Doch besteht ein Großteil des hier archivierten und für die wissenschaftliche Arbeit interessanten Materials ebenfalls aus Erfahrungs- und Visitationsberichten, während die Protokolle der Synoden, Konsistoriums- und Bischofsratssitzungen wenig ertragreich sind.

- 19 Solche Überblicke finden sich bei Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 402–406. Ders.: Lutherans in Russia. Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, passim. Kurilo: Očerki, S. 55–58. Lizenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov', S. 286f. Selezneva: Nicht durch Heer oder Kraft, passim. Einen Sonderfall stellen die Aufsätze von Kretschmar dar, weil er als Erzbischof der ELKRAS in einem besonderen Maße über Einblicke und eigene Erfahrungen verfügt. Vgl. von ihm z. B.: Kretschmar: Die evangelisch-lutherische Kirche. Ders.: Eine ethnische Kirche. Ders.: Evangelisch-Lutherische Kirche. Ders.: Kirche unterwegs. Vorwiegend auf schriftliche Quellen stützt sich Knöppel: Die Neukonstituierung der ELKRAS. – Auch Schriften über Teilbereiche der lutherischen Geschichte im Russland der 1990er Jahre basieren größtenteils auf eigener Anschauung. So z. B. die verschiedenen Kapitel in Arbeitsgemeinschaft der Frauenarbeit im Gustav-Adolf-Werk (Hg.): Babuschkas Enkelinnen. Brockmann: Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks. Kurilo: Ljuterane v Moskve. Tazenko: Der Status der Frau.
- 20 Z. B. Gerber: Ich dank dir jetzt und allezeit. Friedrich: Mir ist nicht um tausend Welten. Blümcke: Sommerliche Aufzeichnungen. Wichtige Informationen in Form von Nachrichten enthalten außerdem Zeitschriften wie das Journal der ELKRAS namens „Bote“/„Vestnik“, ferner das lutherische Informationsblatt „Ljuteranskije Vesti“, ein gemeinsames Projekt von ELKIR und ELKRAS, sowie die Rundmails der ELKRAS-Öffentlichkeitsreferentin und die ELKRAS-Internetseite (www.elkras.org). In der Schweiz publiziert das Institut „Glaube in der 2. Welt“ monatlich die gleichnamige Zeitschrift, die häufiger über Lutheraner in Russland berichtet und überhaupt eine wichtige Informationsquelle über Religion im ehemaligen Ostblock in ihren verschiedensten Aspekten darstellt. In Deutschland erscheinen, herausgegeben vom Martin-Luther-Bund, „Lutherischer Dienst“, die Diaspora-Informationen und das Jahrbuch „Lutherische Kirche in der Welt“. Artikel über die ELKRAS finden sich auch im Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes, „Die evangelische Diaspora“. Weniger über Lutheraner in Russland, aber über die religiöse „Großwetterlage“, v. a. im Blick auf die Frage der Religionsfreiheit, berichten die Print- und Onlinemedien des Keston Institute in Oxford (www.keston.org).

deren Unterstützerkreisen.²¹ Alle diese Schriften sind vor dem Hintergrund der Forschungs- und Quellenlage wichtig für die Darstellung der jüngeren Entwicklung der lutherischen Kirche und wurden für die vorliegende Arbeit ausgewertet.

In dieser Art von Veröffentlichungen wird teilweise auch die Frömmigkeit und das Selbstverständnis von Gemeindegliedern thematisiert.²² Allerdings fehlen ausführlichere wissenschaftliche Untersuchungen zu diesem Thema bisher vollständig. Lutherische Prägungen, Frömmigkeitsformen, Identitäten u. ä. im postsowjetischen Russland sind noch nicht mit sozialwissenschaftlichen Methoden analysiert worden. Diese Forschungslücke zu schließen ist daher das Ziel der vorliegenden Arbeit.²³

Dabei kann auf keine detaillierten Fallstudien über andere Konfessionen in Russland zurückgegriffen werden, die mit einer der hier verwendeten Methodik entsprechenden Vorgehensweise erstellt worden wären. Denn auch andere Konfessionen sind bisher nicht ausführlich mit sozialwissenschaftlichen Methoden untersucht worden. Vor allem das Instrument qualitativer Interviews zur Erhebung des Selbstverständnisses und der Selbstinszenierung russländischer Gläubiger kam m. W. noch nicht im größeren Umfang zum Einsatz.²⁴ Auf teilnehmender Beobachtung basieren z. B. die Aufsätze eines (weitgehend studentischen) Sammelbandes über jugendliche Subkulturen in St. Petersburg, in dem neben Fußballfanatismus, Nudismus und der lesbischen Subkultur auch religiöse Gruppen behandelt werden (Neuheidentum, Zeugen Jehovas, Buddhismus).²⁵

Repräsentative quantitative empirische Erhebungen, die die gesamte russländische Gesellschaft in den Blick nehmen und in diesem Zusammenhang

21 Für die vorliegende Arbeit wurden v. a. Rundbriefe von Manfred Brockmann, Rolf Bareis, Rudolf Blümcke, Joachim Bollow, dem Freundeskreis Sibirjak (Informationen über Bischof Sailer und die sibirische Kirche), Ralf Männl und Gottfried Spieth herangezogen.

22 So noch kurz vor der Perestrojka von Springer: Beobachtungen über die Frömmigkeit in lutherischen Gemeinden. Im Hinblick auf russlanddeutsche Aussiedler Born: Hintergründe geistlicher Prägungen.

23 Allerdings kann auf einige Daten zurückgegriffen werden, die in einzelnen lutherischen Gemeinden erhoben wurden. So führte etwa Olga Kourilo eine Erhebung in der Moskauer Peter-Pauls-Gemeinde durch. Kurilo: Prošloe i nastojaščee, S. 122–130.

24 Das ergab zumindest die Recherche in der Russländischen Staatlichen Bibliothek in Moskau und in mehreren Forschungsinstituten, die sich mit Religion im postsowjetischen Russland beschäftigen.

25 Molodežnye dviženija i subkul'tury Sankt-Peterburga.

auch Fragen nach der Religiosität der Menschen stellen, werden dagegen seit der Perestrojka durchgeführt. Die Ergebnisse dieser Studien sind auch für Fallstudien über einzelne Konfessionen wie das Luthertum von Bedeutung.²⁶

Für das Verständnis der gesellschaftlichen und historischen Situation, in dem sich heutige Lutheraner in Russland bewegen, sind zudem Arbeiten über weitere Themenkomplexe von Bedeutung. Hier ist an erster Stelle der Bereich Religion und Politik bzw. Religion und Gesellschaft zu nennen, eines der am häufigsten wissenschaftlich behandelten Themen,²⁷ dann Arbeiten über die Entwicklung der nichtlutherischen Konfessionen in Russland²⁸ und über die Russlanddeutschen. Diese stellen eine wichtige ethnische

-
- 26 Ergebnisse, Daten und Analysen entsprechender Studien sind veröffentlicht in: Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*. Kääriäinen: Religion in Russia. Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*. Greeley: Religiöses Wiedererwachen in Rußland? Ščipkov: *Vo čto verit Rossija?* Filimonov: *Social'no-političeskie orientacii*. Nurullaev: *Obščestvennoe mnenie*. Pickel: Religiosität und Kirchlichkeit.
- 27 Anderson: Religion, State and Politics. Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*. Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche. Bessmertnyj/Filatov: *Religija i demokratija*. Bourdeaux (Hg.): *The Politics of religion in Russia*. Byzov/Filatov: *Religija i politika*. Chaplin: *The Church and Politics in Contemporary Russia*. Dia-Logos 1998–99. Filatov: *Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit*. Ders. (Hg.): *Religija i obščestvo*. Furman/Smirnov (Hgg.): *Perestrojka*. Furman: Religion und Politik. Glanzer: *Quest. Kirche und Gesellschaft in Russland und den baltischen Staaten*. Kourilo: *Der konfessionelle Faktor*. Luchterhand (Hg.): *Die Neuordnung*. Kaplan: *Beyond the Mainstream*. Nacional'noe i religioznoe. Nurullaev: *Religioznaja situacija*. Ramet: *Nihil Obstat*. Smirnov/Avvakumov: *Religion und Gesellschaft*. Swatos (Hg.): *Politics and religion*. Voroncova/Pčelincev/Filatov (Hgg.): *Religija i prava čeloveka*.
- 28 Artemoff: Die Entwicklung in den verschiedenen Teilen der Russischen Orthodoxen Kirche. Barker: *Und wer wird nun gewinnen?* Barmin: *Der Katholizismus*. Ders.: *Katoličeskoe prisutstvie*. Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche. Bessmertnyj: *Lagebericht aus der Russischen Kirche*. Chulos: *New Religious Movements in Russia*. Dejneka: *Die protestantischen Missionen in Rußland*. Ders.: *Protestantskie missii v Rossii*. Falikov: *Novye religii*. Filatov: *Altajskij burchanizm*. Ders.: *Protestantism in Postsoviet Russia*. Ders./Ščipkov: *Povolžskie narody v poiskach nacional'noj very*. George/Münch: *Ohne Zar und KGB in eine postkommunistische Realität katapultiert*. Kääriäinen: *Die Russische Orthodoxe Kirche*. Kasack (Hg.): *Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa*. Koslatschkow: „*Heer des Satans*“. Krindač: *Religiöse Wiedergeburt*. Krindatch: *Geography of Religions*. Kulakow: *Wachsende Gemeinden*. Lunkin: *Nechristianskie narody*. Ders.: *Pjatidesjatkiki v Rossii*. Ders./Filatov: *The Rerikh Movement*. Maeder: *Jede Erinnerung*. Mitrochin: *Baptizm*. Podberežskij: *Byt' protestantom*. Šachov: *Staroobradčestvo*. Sawatsky: *Protestantism in the USSR*. Seide: *Die Russische Orthodoxe Kirche*. Ders.: *Orthodoxie in Bewegung*. Shterin: *New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia*.

Gruppe innerhalb der ELKRAS dar und wurden im Zusammenhang mit der massenhaften Übersiedlung in die Bundesrepublik seit der Perestrojka zu einem beliebten Forschungsthema.²⁹ Daneben konnten weitere Arbeiten herangezogen werden, die sich mit der gesellschaftlichen, politischen und sozialen Entwicklung Russlands sowie weiteren Tendenzen in der Gesellschaft, mit der religiösen Situation in anderen GUS- und sonstigen damaligen Ostblockstaaten oder allgemein mit russländischer (Religions-)Geschichte beschäftigen.³⁰

-
- 29 Althammer/Kossolapow: Aussiedlerforschung. Barbašina/Brandes/Neutatz: Die Rußlanddeutschen. Boll: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Brake: Lebenserinnerungen rußlanddeutscher Einwanderer. Buchsweiler: Rußlanddeutsche. Dietz/Hilkes: Integriert oder isoliert? Dietz/Hilkes: Rußlanddeutsche. Dietz: Zwischen Anpassung und Autonomie. Eisfeld/Herdt (Hgg.): Deportation, Sondersiedlung, Arbeitsarmee. Eisfeld: Die Russlanddeutschen. Fleischhauer/Jedig: Die Deutschen in der UdSSR. Fremde in der Heimat. Hilkes: Die Rußlanddeutschen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Ingenhorst: Die Rußlanddeutschen. Junge Aussiedlerinnen und Aussiedler und die Pädagogik in der Gemeinde. Kappeler/Meissner/Simon (Hgg.): Die Deutschen im Russischen Reich und im Sowjetstaat. Karlins: Interviews mit deutschen Spätaussiedlern. Klaube: Die deutschen Dörfer. Klötzl: Die Rußlanddeutschen. Kusterer: Ethnische Identität bei den Deutschen. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Masumbuku: Psychische Schwierigkeiten. Matissek: Die neuen alten Deutschen. Meissner/Neubauer/Eisfeld: Die Russlanddeutschen. Müller: Mennoniten in Lippe. Neebe: Die Religion junger Aussiedlerinnen und Aussiedler. Nienaber: Migration. Otto: Westwärts – Heimwärts? Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion. Retterath (Hg.): Wanderer. Riek: Die neue Ost-West-Migration. Rothe: Deutsche in Russland. Ruttmann: Kirche und Religion von Aussiedlern. Saring: Integration deutscher Spätaussiedler. Ščerbakova (Hg.): Nakazannyj narod. Schwab: Deutsche unter Deutschen. Sell-Greiser: Aus- und Übersiedler. Silbereisen/Lantermann/Schmitt-Rodermund (Hg.): Aussiedler. Stricker (Hg.): Rußland. Wisotzki: Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten.
- 30 Z. B. Basse/Stricker (Hgg.): Religionen in der UdSSR. Black u. a.: The Modernization. Black: The Transformation. Corley: Religion in the Soviet Union. Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet. Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen (Hg.): Rußland. Gassenschmidt/Tuchtenhagen (Hgg.): Politik und Religion in der Sowjetunion. Goehrke u. a.: Rußland. Goltz (Hg.): Tausend Jahre Taufe Rußlands. Hauptmann/Stricker: Die Orthodoxe Kirche in Rußland. Heller/Nekrich: Geschichte der Sowjetunion. Ivanov: Rußland nach Gorbatschow. Kappeler (Hg.): Regionalismus und Nationalismus. Ders.: Rußland als Vielvölkerreich. Kolarz: Die Religionen in der Sowjetunion. Lane: Russia in Transition. Lewada: Die Sowjetmenschen. Margolina: Die Fesseln der Vergangenheit. Martin: Religious Transformations. Mensen (Hg.): Rußland. Merl: Rußland und die Sowjetunion. Meyer (Hg.): Nationalitätenkonflikte. Nolte: Religiöse Toleranz. Oswald: Die Nachfahren des „homo sovieticus“. Petro (Hg.): Christianity and Russian Culture. Pollack u. a.

5. Zur Umschrift und Aussprache russischer Wörter und zur Zitierung russischer Texte

In der vorliegenden Arbeit wird die übliche wissenschaftliche Transliteration verwendet. Das bedeutet, dass die meisten Buchstaben und Laute wie im Deutschen oder zumindest ähnlich ausgesprochen werden. Dies betrifft a, b, g, d, i, j, k, l, m, n, o (meist offenes o bzw. – vor Betonungen – nach „a“ hin gesprochen), p, r (mit der Zunge gerollt), t, u, f, ch, ju, ja. „V“ wird wie in „Vase“ gesprochen, „ž“ [kyrillisch: ж] wie in „Journal“, „z“ [з] stimmhaft wie in „Sahne“, „s“ [с] stimmlos wie das deutsche „ß“. „C“ [ц] klingt wie das deutsche „z“ in „Zeitung“. Das „č“ [ч] entspricht dem deutschen „tsch“, „š“ [ш] dem deutschen „sch“, und folglich wird „šč“ [щ] als „schtsch“ gesprochen. Das im Deutschen nicht vorhandene „harte“ [ѣ] und „weiche Zeichen“ [ѵ], die beide die Aussprache des vorangegangenen Konsonanten verändern, werden durch einen Mittelstrich bzw. ein Apostroph wiedergegeben. Der Vokal „y“ [ы] spricht sich wie ein „u“, bei dem die Lippen nicht gerundet, sondern wie bei einem „i“ gespannt werden. Der Vokal „ë“ [э] entspricht im Klang dem deutschen „ä“.

In Deutschland geläufige Namen werden in der hier üblichen Form geschrieben. Namen wie „Natalja“, „Wladimir“ oder „Mascha“ erscheinen daher – außer in russischen Zitaten oder Literaturangaben – nicht als „Nat-al’ja“, „Vladimir“ oder „Maša“.

Bei deutsch- oder englischsprachigen Veröffentlichungen wurden im Literaturverzeichnis, bei Quellenangaben und in Zitaten die bestehenden Transliterationen übernommen, so dass mehrere Möglichkeiten zur Umschrift nebeneinander stehen. Der damalige Präsident Горбачев könnte daher entweder „Gorbatschow“ (deutsch), „Gorbachev“ (englisch) oder „Gorbačev“ (wissenschaftliche Transliteration) geschrieben werden.

Russische Texte (russische Interviews, russische Quellen und russische Forschungsliteratur) zitiere ich in der vorliegenden Arbeit grundsätzlich in deutscher Übersetzung.

(Hg.): Religiöser Wandel. Pospelovsky: A history of Soviet atheism. Ders.: Russkaja pravoslavnaja cerkov’. Ders.: The Russian Church. Rose: New Russia Barometer Trends. Ders.: Russia between Elections. Ders.: Russians under Putin. Sager: Betrogenes Rußland. Saikal/Maley (Hgg.): Russia in Search of its Future. Sakwa: Russian Politics. Ščipkov: Vo čto verit Rossiya? Simon: Die Kirchen in Rußland. Ders.: Rußländische Nation. Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche. Stölting: Eine Weltmacht zerbricht. Struve: Die Christen in der UdSSR. Tausend Jahre Nachbarschaft. Witte/Bourdeaux (Hgg.): Proselytism.

2.

Die Geschichte und Gegenwart des Luthertums in Russland

1. Das Luthertum im Kontext: Das multikonfessionelle und multiethnische Russland

Trotz siebenzig Jahre atheistischer Staatsideologie im 20. Jahrhundert bleiben die Kultur und das Leben, die Geschichte und Gegenwart des russischen Volkes geprägt durch das Christentum, das in seiner (byzantinischen) orthodoxen Gestalt vor über tausend Jahren nach Russland kam. Dabei ist allerdings zu beachten, dass Russland ein Vielvölkerreich war und ist, in dem außer denjenigen Slawen, die der Russischen Orthodoxen Kirche angehören, auch zahlreiche weitere, nichtslawische Völker leben, die sich traditionellerweise zu anderen Konfessionen oder Religionen bekennen. Die Geschichte und Gegenwart Russlands als multikonfessionelles und multiethnisches Gebilde wird in Kap. 3 ausführlicher behandelt werden. Hier geht es vor allem darum, im Blick auf das russländische Luthertum an die Umwelt zu erinnern, in der es lebte und lebt: in einem von Russen, ihrer Sprache, Kultur und Religion geprägten Umfeld, aber auch zwischen Angehörigen weiterer christlicher Konfessionen und solchen der großen Weltreligionen.

Die Gruppe der Deutschen in Russland z.B. umfasst traditionell vier verschiedene Konfessionen: die lutherische, reformierte, römisch-katholische und mennonitische.¹ Der Grund hierfür liegt nicht in Russland, vielmehr ist diese Spaltung eine Folge der Reformationszeit und wurde mit den russlanddeutschen Siedlern nach Russland importiert.

So wenig jedoch, wie die Gruppe der Deutschen konfessionell homogen war, war die lutherische Kirche ethnisch einheitlich. Hier fanden sich Gemeindeglieder deutscher Abstammung mit Finnen, Letten, Esten und Ange-

¹ Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 324. Später kamen weitere Konfessionen hinzu. Heute gibt es z.B. auch orthodoxe, baptistische oder adventistische Russlanddeutsche, Angehörige der „Neuapostolischen Kirche“ usw.

hören weiterer Nationalitäten zusammen. Die Geschichte lutherischer Gemeinden, über die im Folgenden ein Überblick gegeben werden soll, ist deshalb auch ein Teil der Geschichte der jeweiligen Völker. Da sich die vorliegende Arbeit auf die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten (ELKRAS) konzentriert, die in der russlanddeutschen Tradition steht, werde ich in erster Linie die Russlanddeutschen in den Blick nehmen.

2. Lutherische Gemeinden und Lutherische Kirche bis zur Oktoberrevolution 1917

Die Geschichte der Lutheraner in Russland vor der Oktoberrevolution beginnt mit vereinzelt Gemeinden noch im Reformationsjahrhundert. Eine größere Zahl von Gemeinden entstand im Zuge der Einwanderung Deutscher an die Wolga, in die Südukraine und andere Gebiete des Russischen Reiches seit dem späten 18. Jahrhundert. Die evangelischen Gemeinden im alten Russland lassen sich deshalb in folgende Bereiche einteilen: Der erste dieser Bereiche umfasste die Ostseeprovinzen Estland, Livland und Kurland, also das Baltikum. Zum zweiten Bereich gehören großstädtische Gemeinden vor allem in Moskau und St. Petersburg, zum dritten die (deutschen, finnischen, lettischen und estnischen) bäuerlichen Kolonien und die kleinen Einzelgemeinden in Gouvernements- und Kreisstädten. Zusätzlich sind viertens noch die lutherischen Finnen des Ingermanlandes (um St. Petersburg) und in Karelien zu nennen.² Ich werde mich im Folgenden vor allem auf den zweiten und dritten Bereich konzentrieren, da die untersuchten Gemeinden in der Tradition der Gemeinden dieser Bereiche stehen.

Die ersten lutherischen Gemeinden in russischen Städten

Lutherische Gemeinden existieren in Russland seit dem 16. Jahrhundert. Die von Deutschland ausgehende reformatorische Bewegung erreichte innerhalb weniger Jahrzehnte *Moskau*: Ivan IV. rief evangelische Militärexperten ins Land, und seit 1558 wurden im Livländischen Krieg livländisch-

2 Kahle: Aufsätze, S. IX.

deutsche Kriegsgefangene gemacht und in Moskau und anderen Städten angesiedelt. Als ein Teil dieser Kriegsgefangenen in russische Dienste trat, vergrößerte sich die Zahl der ständig in Moskau lebenden Deutschen und Lutheraner erheblich, und Ivan IV. gestattete ihnen 1576 den Bau einer Kirche, St. Michaelis.³ In den folgenden Jahrzehnten bis zur deutschen Einwanderungswelle unter Katharina II. blieb die Zahl der lutherischen Gemeindeglieder gleichwohl gering. 1634 wird von etwa 4000 bis 5000 Personen berichtet.⁴

Zu einem zweiten lutherischen Schwerpunkt im Russischen Reich entwickelte sich das ab 1703 gebaute *St. Petersburg*. Hierhin lud Peter I. west- und mitteleuropäische Fachleute ein, denen er Religionsfreiheit zusicherte: Bauleute, Offiziere, Schiffsbauer, darunter wiederum viele Lutheraner. Zusätzlich führte die Verlegung der Hauptstadt von Moskau an die Neva dazu, dass die Lutheraner am Zarenhof – Berater, Spitzenbeamte in Verwaltung und Diplomatie, Gelehrte und Generäle – nach St. Petersburg zogen. Hinzu gesellten sich deutsche Verwandte der kaiserlichen Familie, die nicht zur Orthodoxie übergetreten waren. Die Zahl der Protestanten im Land wuchs dadurch bedeutend. So entstanden in St. Petersburg lutherische Gemeinden, wie 1704 die Petrigemeinde, die 1728 ihr erstes Kirchengebäude errichtete. Die national gemischten oder ethnisch einheitlichen Gemeinden setzten sich aus Deutschen, Balten, Finnen und Schweden zusammen. Im Jahr 1912 lebten knapp 90 000 Lutheraner in der Stadt.⁵

Gemeinden wie in den westrussischen Metropolen bildeten sich ähnlich auch in anderen Städten Russlands durch die Schaffung von Feldpredigerstellen für die im russischen Heer dienenden Deutschen unter Katharina II. sowie in Arbeiter- und Handwerkersiedlungen.⁶

Die Gemeinden der bauerlichen Siedlungen

Die zahlenmäßig bedeutsamere lutherische Gruppe in Russland bildeten die bauerlichen Siedler aus Deutschland, die dem Einladungsmanifest Katharinas II. vom 22. Juli 1763 gefolgt waren. In diesem hatte die Kaiserin den Kolonisten neben Steuerbefreiungen und Befreiung vom Militärdienst auch

3 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 326. Kahle: Aufsätze, S. 9.

4 So Adam Olearius, den Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 328, zitiert.

5 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 330–333.

6 Kahle: Aufsätze, S. 10.

Religionsfreiheit zugesichert. Die folgende Einwanderungsbewegung vollzog sich in mehreren Wellen. Siedlungsschwerpunkte waren an der Wolga und im Süden des Russischen Reiches, wo sich die sog. Schwarzmeerdeutschen niederließen, außerdem Wolhynien. Später entstanden Tochterkolonien in West- und Mittelsibirien und im Gebiet um Orenburg, im Gebiet der unteren Wolga zwischen den ersten Kolonien und dem Asowschen Meer sowie im Kaukasus. Alle diese Siedlungen waren weitgehend ethnisch und konfessionell homogen.⁷

In den Siedlungen der *Wolgadeutschen* gab es, wie unter den in den Städten siedelnden Deutschen, weit mehr Lutheraner als Katholiken. Von den ersten 104 Dörfern waren 69 lutherisch (wenige davon mit lutherischer als auch reformierter Bevölkerung), vier reformiert. Die Zahl der Pfarrer beider Konfessionen war von Anfang an zu niedrig, um die Gemeinden ausreichend zu versorgen, und der Pfarrermangel verschärfte sich noch, als die zusammen mit den Kolonisten eingewanderten Pastoren starben. Teilweise konnte diesem Mangel mit Hilfe der Herrnhuter Brüdergemeine und der Basler Mission abgeholfen werden, die Pastoren vermittelten. Trotzdem blieb der Pfarrermangel kennzeichnend für die Lage nicht nur der wolgadeutschen Gemeinden. Abgelegenere Dörfer sahen ihren Pfarrer in der Regel nur alle paar Monate, wenn dieser Abendmahlsgottesdienste hielt, die vom Lehrer vollzogenen Taufen bestätigte, junge Paare traute, den Schulunterricht inspizierte, die Konfirmanden prüfte und konfirmierte.⁸

Daher entwickelte sich in den Kolonien das Amt des „Schulmeisters“ oder „Küsterlehrers“/„Küsters“, das sich in allen russlanddeutschen Siedlungen durchsetzte: Die Schulmeister unterrichteten nicht nur die Kinder, sondern vertraten auch die Pfarrer, hielten Gottesdienste, in denen sie Predigten aus beliebten Predigtsammlungen vortrugen, taufte die Kinder, bestatteten die Verstorbenen und bereiteten die Jugend auf die Konfirmation vor. Waren Lehrer- und Küsteramt in einer Person vereinigt, dann war der Träger dieses Amtes oft der einzige im Ort, der eine Beziehung zur „Hochkultur“ besaß.⁹

7 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 326f. Kahle: Aufsätze, S. 3–7. Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 114f.

8 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 337–340. Vgl. zum Pfarrermangel und zur Versorgung der Gemeinden in Russland ausführlich: Kahle: Aufsätze, S. 56–75.

9 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 340. Kahle: Aufsätze, S. 73f.

Um der Nachfrage nach Pastoren nachzukommen, begründete Kaiser Alexander I. 1802 die Universität in Dorpat/Livland (heute Tartu/Estland) neu, an der allerdings erst seit 1850 Kolonistensöhne in größerer Zahl studierten. Bis dahin hatte ein durchgängiges deutsches Schulsystem gefehlt, das junge Menschen direkt zur Hochschulreife hätte führen können.¹⁰

Die *Schwarzmeerdeutschen* unterschieden sich in einigen Punkten von den Wolgadeutschen. Waren diese in der Regel aus wirtschaftlichen Gründen nach Russland gekommen,¹¹ so immigrierten viele der Siedler im Süden Russlands aus religiösen Motiven. Die Masseneinwanderung hierhin – vor allem aus Südwestdeutschland – begann erst 1803. Zahlreiche Siedler kamen aus dem schwäbisch-pietistischen Umfeld und hatten sich schon in Württemberg in Abgrenzung zum kirchlichen Rationalismus zu erbaulichen „Stunden“ versammelt. Eine weitere Immigrantengruppe bildeten „separierte Gemeinden“, die sich ganz von der „rationalistischen“ Landeskirche ihrer Herkunftsorte getrennt hatten und nun geschlossen nach Russland übersiedelten, um dort ungestört ihren eigenen Vorstellungen entsprechend leben zu können. Dazu kam die noch radikalere Siedlergruppe, die der Baronin Juliane von Krüdener folgte. In der Erwartung, das Tausendjährige Reich stehe unmittelbar bevor, zogen sie dem wiederkehrenden Christus zum Berge Ararat entgegen.¹²

Die Gründung einer Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland 1832

Bis ins 19. Jahrhundert hinein waren die Gemeinden sowohl an der Wolga als auch in Südrussland auf sich allein gestellt. Erst unter (dem orthodoxen!) Kaiser Nikolaus, der als Staatsoberhaupt Oberster Bischof, *Summus episcopus* auch der lutherischen Gemeinden war, kam es 1832 mit dem „Gesetz für die Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland“ zur Gründung einer reichsweiten evangelischen Kirchenorganisation.¹³ Obwohl diese Kirche, wie

10 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 348.

11 Einige Historiker sprechen auch vom „Abschaum des deutschen Volkes“, weil unter den Pionieren in der Mehrzahl ehemalige Sträflinge, heruntergekommene Handwerker, Kaufleute und Dirnen, Schuldner und Müßiggänger gewesen seien; vgl. Kahle: Aufsätze, S. 4, Anm. 11.

12 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 340–344.

13 Das Gesetz ist veröffentlicht in Stupperich: Kirchenordnungen, S. 38–170.

der Name zeigt, eine *lutherische* (und nicht etwa eine unierte) Kirche war, gehörten ihr auch die reformierten Gemeinden Russlands an. Amtssprache war das auch an der theologischen Ausbildungsstätte, der Dorpater Universität, gebrauchte Deutsch, und bis ins letzte Drittel des 19. Jahrhunderts hinein waren zudem die leitenden Geistlichen der Kirche meist Deutsche. Trotzdem war die Evangelisch-Lutherische Kirche (im Folgenden: ELK) eine multinationale Kirche. 1914 gehörten ihr neben gut einer Million deutschen Lutheranern jeweils größere Gruppen von Letten (knapp 1,3 Millionen) und Esten (1,1 Millionen) an, außerdem Finnen (knapp 150 000), Schweden, Litauer und Armenier.¹⁴

Das oberste Organ der ELK war das Generalkonsistorium in St. Petersburg, dessen (weltlicher) Präsident und (geistlicher) Vizepräsident vom Kaiser selbst ernannt wurden. Die Kirche war auf dem russischen Gebiet (ohne Baltikum) in zwei Konsistorialbezirke aufgeteilt: Der Petersburger Bezirk umfasste – mit wenigen Ausnahmen – die westlichen Gouvernements, der Moskauer alle östlicher gelegenen Gebiete einschließlich Sibiriens. Unterteilt waren diese riesigen Bezirke in gleichfalls weit ausgedehnte Propsteien.¹⁵

Die räumliche Distanz zwischen Konsistorien und Gemeinden, die Nähe der Kirchenleitung zum Staat und die neue Kirchenordnung waren nicht dazu geeignet, den Graben zwischen der Kirchenleitung und den Gemeindegliedern in den Kolonien zu überbrücken: In der Kirchenordnung wurden Ritual und Zeremoniell in einer Form hervorgehoben, die den Protestanten außerhalb des Baltikums meist fremd war. An der Wolga oder am Schwarzen Meer war man weder mit einer ausgedehnten, vom Pfarrer gesungenen Liturgie, noch mit Kruzifix und Kerzen vertraut, teilweise nicht einmal mit Talaren. Die Einführung solcher für sie fremden Bräuche könnte dazu geführt haben, dass manche Kolonisten neben und außerhalb der Kirche eine neue geistliche Heimat suchten. Die 1817 um Tiflis im Zuge der erwähnten chiliastischen Auszugsbewegung aus Deutschland gegründeten Gemeinden blieben der Reichskirche ohnehin fern.¹⁶ Trotzdem dürfen nicht die zahlreichen positiven Effekte übersehen werden, die die Kirchengründung bewirkte. Vor allem stärkten die im 19. Jahrhundert gegründeten kirchlichen (diakoni-

14 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 348–350. Zur Kirchenverfassung von 1832 auch ausführlich: Amburger: Geschichte des Protestantismus in Russland, S. 76–88. Kahle: Aufsätze, S. 89–106.

15 Kahle: Aufsätze, S. 100f. Amburger: Geschichte des Protestantismus in Russland, S. 77f.

16 Kahle: Aufsätze, S. 98f. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 352.

schen und missionarischen) Werke, das gemeinsame evangelische Pressewesen und die gemeinsame theologische Ausbildungsstätte in Dorpat das Zusammengehörigkeitsgefühl der verstreuten Gemeinden.¹⁷

Das religiöse Leben innerhalb der Gemeinden

Für die Wirklichkeit in den Gemeinden und die Frömmigkeit ihrer Glieder waren im 19. Jahrhundert neben den aus Deutschland mitgebrachten „volkskirchlichen“ Prägungen unterschiedliche Faktoren von Bedeutung. Auf das radikalpietistische, separatistische und chiliastische Erbe der Schwarzmeerdeutschen und im Kaukasus wurde bereits hingewiesen. Es erlangten aber auch der Hallenser Pietismus und der Pietismus Zinzendorfs Einfluss im Land, vermittelt durch das Wirken entsprechend geprägter Geistlicher aus Deutschland.¹⁸

Trotz deren Tätigkeit blieb der Pfarrermangel eines der größten Probleme der lutherischen Gemeinden in Russland. Verstärkt wurde dieses Problem durch die erwähnte riesige Ausdehnung vieler Pfarreien. Besonders extrem war die Situation jenseits des Ural: Das Kirchspiel Irkutsk, für das ein einziger Pfarrer zuständig war, hatte fast die Größe Europas. Aber auch an der Wolga mussten sich viele Pastoren darauf beschränken, nur alle paar Wochen einmal einen Gottesdienst pro Gemeinde zu feiern. So waren sie dazu verurteilt, ihre Tätigkeit auf die Kasualien zu konzentrieren, vor allem auf Trauungen, da die evangelischen Pfarrer für die evangelischen Bewohner Russlands zugleich eine standesamtliche Funktion innehatten. Eine wirkliche Gemeinschaft oder auch nur eine regelmäßige Kommunikation von Pastor und Gemeinde war unter diesen Bedingungen oft unmöglich.¹⁹ Dies hatte

17 Vgl. zur 1859 gegründeten „Unterstützungskasse evangelisch-lutherischer Gemeinden in Russland“, zu den verschiedenen Missionseinrichtungen, der „Predigerwitwen- und -waisenkasse“ und der evangelischen Bibelgesellschaft Kahle: Aufsätze, S. 116–122. Schleuning: Die Stummen reden, S. 85, spricht von der Bibelgesellschaft, der Äußerer Mission und der „Unterstützungskasse“ als von dem „dreifachen Band“, das die Kirche „auch innerlich dreifach miteinander“ verband. Zum evangelischen Pressewesen und zur theologischen Fakultät in Dorpat sowie weiteren diakonischen Einrichtungen wie Krankenhäusern oder Behinderten- und Waisenanstalten vgl. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 352f, und Kahle: Aufsätze, S. 123f, sowie S. 221–226.

18 Kahle: Aufsätze, S. 61 und S. 63.

19 Ebd., S. 56f.

einen niedrigen religiösen Bildungsstand in vielen Gemeinden zur Folge. Zuweilen wurde berichtet, dass die Konfirmanden schon über 18 Jahre alt waren, aber nicht einmal das Vaterunser und das apostolische Glaubensbekenntnis kannten.²⁰ Kahle geht soweit zu sagen, dass zu Beginn des 20. Jahrhunderts das kirchliche Leben in ländlichen Gemeinden zwar noch intakter gewesen sei als in den Großstädten (für St. Petersburg berichtet G. Pingoud von einem Gottesdienstbesuch von nur noch 10–15 %), trotzdem machten aber verschiedene Hinweise „deutlich, daß auch dort manches im kirchlichen Leben im Argen lag, so daß man sehr behutsam sein wird, der Zeit der Unterdrückung und der Verfolgung der Kirchen eine Zeit des vorhergehenden uneingeschränkt blühenden Lebens gegenüber zu stellen.“²¹

Der Pastorenmangel musste aber nicht zwangsläufig eine Verwahrlosung des kirchlichen Lebens mit sich bringen. Neben dem erwähnten Amt des Küsterlehrers, der kirchliches Leben aufrecht erhielt, griffen pietistisch geprägte Gemeindeglieder zur Selbsthilfe und machten ihre Brüderversammlungen zum primären Ort der Frömmigkeitspraxis.

Gemeinschaftsbewegung und brüdergemeinschaftliche Konventikel

Die russlanddeutschen Brüderversammlungen haben im Blick auf die vorliegende Arbeit nicht nur historische Bedeutung. In der Zeit der sowjetischen Religionsverfolgung waren es Vertreter gerade dieser Tradition, die in Gemeinschaft ihren Glauben lebten und damit eine Kontinuität zwischen der vorrevolutionären ELK und der heutigen ELKRAS herstellten.

Die Wurzeln der russlanddeutschen Gemeinschaftsbewegung finden sich im deutschen Pietismus, dessen Gedanken und Frömmigkeitsformen die nach Russland einwandernden bäuerlichen Siedler mitbrachten und die dann von entsprechend geprägten Pastoren aus Deutschland weiter gepflegt wurden. Auf diesem Boden konnte am Ende des 18. und am Anfang des 19. Jahrhundert im Zusammenhang einer weite Regionen erfassenden Erweckungs- und Heiligungsbewegung die Brüderbewegung gedeihen.²² Die Konventikel und Brüdergemeinschaften prägten die bäuerlichen Siedlungen derart, dass

20 Ebd., S. 38, nach einem Bericht des Petersburger Pfarrers Hasenjäger aus der Mitte des 19. Jahrhunderts.

21 Ebd., S. 53.

22 Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 5. Kahle: Aufsätze, S. 155.

nach Einschätzung Kahles die „Bestimmtheit weiter Kreise in den bauerlichen Gemeinden durch die Gedanken des Pietismus, der Heiligung und Erweckung [...] nicht hoch genug veranschlagt werden“ kann.²³

Die Erweckungen interpretiert Kahle vor dem Hintergrund der jeweiligen Zeitumstände und kommt zu dem Ergebnis, dass sich die „Zeiten erschwelter Lebensumstände und großer politischer Erschütterungen [...] mit den Zeiten der Erweckungen“ deckten. Dies erkläre sich daraus, dass man „in einer ertümlichen Art christlichen Verständnisses in einer notvollen Situation, in die man hineingestellt war, eigene Schuld erkannte und sich, so wie man es verstand, vom Worte Gottes rufen und wecken ließ.“ Da die bauerlichen Siedler in Russland „viel stärker und ausgeprägter als anderswo [...] eine Antwort aus der Welt der Bibel heraus“ gesucht hätten, habe man die Zusammenhänge von Abfall und Strafe in einer Form betont, wie sie etwa in den prophetischen Büchern oder im Richterbuch des Alten Testaments zum Ausdruck kämen.²⁴ Ein Beispiel für diese Vorstellung, dass Erfolg oder Misserfolg die Folgen eines gottgefälligen Lebens oder eben dessen Gegenteil seien, beschreibt Keller. Nach seinen Angaben sah man „Gottes Finger darinnen“, als einige „gottlose‘ Dörfer, die sich geweigert hatten“ an kirchlichen Aufgaben beizutragen, „Hagelschlag oder Viehsterben“ erlebten.²⁵

Weitere Merkmale der Frömmigkeit der Gemeinschaftsbewegung waren die starke Ausrichtung auf das nahe Weltende und die Wiederkunft Christi, die Lehre der Sündlosigkeit, nach der es möglich sei, nach der Bekehrung keine bewussten Sünden mehr zu begehen, die Forderung, den genauen Zeitpunkt der Bekehrung benennen zu können, und die Absonderung der Frommen von den unbekehrten Mitmenschen.²⁶ Die Abkehr von der Welt galt als Voraussetzung der Wiedergeburt, der ein Leben der Heiligung entsprechen sollte. Dazu gehörte, dass das gesamte Leben strengstens zu regeln war: Fröhlichkeit und Spiel oder gar Tanz waren verpönt, selbst bei Hoch-

23 Kahle: Aufsätze, S. 158. Vgl. ebd. S. 74f: „Die Nöte der Versorgung [mit Pfarrern] führten dazu, daß die Brüderkreise in einer Weise, unvergleichbar gegenüber anderen evangelischen und vom Luthertum bestimmten Gemeinden, die Gestalt dieser Gemeinden beeinflussten. Das eigentliche geistliche Leben wurde durch Jahrzehnte durch sie geprägt.“

24 Ebd., S. 156–158. Die wörtlichen Zitate finden sich S. 157f.

25 Keller, Samuel: Aus meinem Leben, 2 Bände, Meiringen und Leipzig 1924ff, Band II, S. 175; zitiert nach Kahle: Aufsätze, S. 188, Anm. 148.

26 Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 8f.

zeitsfeiern konnte es sein, dass man die Zeit außerhalb der Essenszeiten damit verbrachte, Bibelverse aufzusagen und geistliche Lieder zu singen.²⁷

Die gesetzlichen Züge der brüdergemeinschaftlichen Frömmigkeit wurden von theologischen Zeitgenossen kritisiert.²⁸ Einige „Brüder“ sparten aber auch ihrerseits nicht mit Kritik an den Pfarrern – etwa wegen deren fehlender Sittlichkeit, aber auch dann, wenn die Geistlichen ein Amtsverständnis vertraten, das dem Luthertum Dorpater Prägung entsprechend die Rolle des Geistlichen hervorhob.²⁹ Trotzdem darf das fruchtbare Miteinander der Kirche auf der einen Seite und der Konventikel auf der anderen nicht übersehen werden. Gerade angesichts des permanenten Pfarrermangels und der ungeheuren Entfernungen im Lande hielten die „Brüder“ das kirchliche Leben im Gang: Ihre Tätigkeit „war Ausdruck einer notwendigen Selbstversorgung in den Gemeinden“.³⁰ Es habe sich, so Kahle, immer wieder gezeigt, dass „geistliches Leben in den evangelischen Gemeinden Rußlands da kräftig und blühend sein konnte, wo Pfarrer und Gemeinschaften zusammenarbeiteten und Vorurteile auf beiden Seiten abgebaut wurden.“³¹

Der Erste Weltkrieg

Vieles, was in der Zeit des Ersten Weltkrieges den lutherischen Gemeinden und ihren Gliedern widerfuhr, erscheint im Rückblick wie ein Vorspiel zu den Ereignissen in den ersten Jahrzehnten der Sowjetherrschaft. Als Teil der

27 Dies berichtet aus Neuhoftnungsthal Abraham Kröker. In: Pfarrer Eduard Wüst, der grosse Erweckungsprediger in den deutschen Kolonien Südrusslands, Leipzig 1903, S. 71. Zitiert nach Kahle: Aufsätze, S. 163. Eck schreibt im Blick auf den Tanz davon, dass manche der Älteren „deutlich gesehen [haben], wie da stets der Teufel den Takt schlägt“. Eck, Samuel: Die deutschen Kolonien in Südwestrussland, in: „Die christliche Welt“, 1888, S. 151. Zitiert nach Kahle: Aufsätze, S. 187, Anm. 146. Schlundt berichtet: „Wer raucht, trinkt, tanzt oder Karten spielt, darf zur Wortverkündigung in der Gemeinde nicht herangezogen werden.“ Ebenso seien Theater, Zirkus, unmäßiges Essen und sogar Volkslieder verboten. Im 20. Jahrhundert wird diese Liste etwa durch Krimis im Fernsehen und Popmusik ergänzt. Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 25 und S. 46.

28 „Bei den theologischen Beobachtern überwogen die negativen Erfahrungen, die eine solche ethische Gesetzlichkeit hervorrufen konnte.“ Kahle: Aufsätze, S. 185, vgl. auch S. 183–187.

29 Ebd., S. 163 bzw. S. 75.

30 Ebd., S. 74.

31 Ebd., S. 75.

Feindnation litten die russlanddeutschen Lutheraner unter Repressionen. In Südrussland etwa wurden die angesichts des Pfarrermangels gebräuchlichen deutschsprachigen Lesegottesdienste unmöglich gemacht, da die deutsche Sprache verboten wurde, es aber keine russischsprachigen gedruckten Predigten oder Gesangbücher gab. Zudem wurden die Gottesdienste von Polizeibeamten überwacht.³² 1915 wurden über 100 000 deutsche Siedler gezwungen, ihre Heimat in Wolhynien zu verlassen und nach Sibirien umzusiedeln. Deutsche aus den großen Städten wurden entweder in anderen Gebieten Russlands interniert oder gegen russische Staatsbürger ausgetauscht. In Moskau kamen im Mai 1915 bei einem antideutschen Pogrom fünf Glieder der St. Petri-Pauli-Gemeinde ums Leben.³³ Die Deportation von 30 % der lutherischen Pfarrer nach Sibirien oder deren Inhaftierung verschärfte den ohnehin schon bestehenden Pfarrermangel.³⁴

3. Lutheraner in Russland in der Sowjetzeit

Die Oktoberrevolution 1917 und ihre Folgen

Nach der Machtübernahme der Bolschewiki 1917 richteten sich deren kirchenpolitische Maßnahmen in erster Linie gegen die ROK.³⁵ Bereits die ersten Dekrete der Sowjets betrafen aber auch die ELK unmittelbar. Sie verlor ihren Grund- und Bodenbesitz sowie, wegen der Nationalisierung der Banken und anderer Organisationen, das Kapital ihrer diakonischen u. a. Einrichtungen. Allein in Petrograd, dem vormaligen St. Petersburg, waren 30 evangelische Institutionen von der Schließung betroffen.³⁶ Die Kirchengebäude der ELK wurden enteignet, obwohl sie nicht aus der Staatskasse finanziert worden waren, sondern aus Spenden. In der Folge konnten die Gebäude zwar weiter kirchlich genutzt werden, blieben aber Staatseigentum.³⁷ Weitere Dekrete betrafen den Verlust der standesamtlichen Funktion der Geistlichen (was Auswirkungen auf die kirchlichen Trauungen hatte),

32 Schleuning: Die Stummen reden, S. 88. Vgl. auch Kahle: Geschichte, S. 2.

33 Kahle: Geschichte, S. 2–4. Schleuning: Die Stummen reden, S. 88.

34 Kahle: Geschichte, S. 4.

35 Odincov: Gosudarstvo i cerkov', S. 47f.

36 Licenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov', S. 76f. Kahle: Geschichte, S. 21.

37 Licenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov', S. 85.

die Entlassung der Militärpfarrer, die Finanzierung der Konsistoriumsmitglieder sowie die jährliche Unterstützung der Pfarrer aus der Staatskasse.³⁸ Den Bestimmungen der 1918 proklamierten Verfassung folgend wurde den Geistlichen – wie auch Kapitalisten, Verbrechern oder Geisteskranken – das aktive und passive Wahlrecht entzogen. Außerdem verloren sie das Recht, Land zu nutzen. Die verstaatlichten Pfarrhäuser mussten sie verlassen und statt dessen kleine Zimmer zu hohen Mieten beziehen, weil Pastoren als „Nichtwerktätige“ in die höchste Mietkategorie fielen.³⁹ Von besonderer Reichweite war die Schließung der kirchlichen Bildungseinrichtungen: Die ELK verlor in Folge des Dekrets vom 23. Januar 1918 über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche⁴⁰ über 1000 kirchliche Schulen.⁴¹ Auch die Durchführung von schulischem Religionsunterricht war nun verboten.⁴² Außerdem bedeutete die Politik der Trennung von Schule und Kirche das Ende der russlanddeutschen Tradition der Küsterlehrer. Wer diese Doppelfunktion innehatte, musste sich nun zwischen dem Dienst in der Schule und dem in der Gemeinde entscheiden.⁴³ Die Kirchenleitung verlor zudem ihre Arbeitsfähigkeit dadurch, dass die Obrigkeit das Generalkonsistorium und die Konsistorien als staatliche Behörden abschaffte und die Tätigkeit übergeordneter kirchlicher Organe 1920 explizit unterband.⁴⁴

Trotz aller negativen Auswirkungen der sowjetischen Politik auf die ELK darf nicht übersehen werden, dass das Dekret vom 23. 1. 1918 auch Seiten hatte, die von vielen religiösen Minderheiten durchaus begrüßt wurden. So wurde die volle Gewissensfreiheit deklariert und jede Einschränkung verboten. Art. 3 legte das Recht auf ein freies Bekenntnis zu jeder beliebigen Religion ebenso fest, wie das Recht auf Religionslosigkeit. In Art. 9 wurde ausdrücklich private religiöse Unterweisung erlaubt.⁴⁵ In eine ähnliche Rich-

38 Ebd., S. 77–79.

39 Ebd., S. 112.

40 In deutscher Sprache z. B. dokumentiert bei Hauptmann/Stricker (Hgg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, S. 648 f, Dokument 217. In Russisch u. a. bei Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 290f.

41 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 77. Ausführlich zum Thema der kirchlichen Schulen in der Frühzeit der Sowjetherrschaft: Ebd., S. 97–108.

42 Kahle: *Geschichte*, S. 31.

43 So etwa nach einer Bestimmung der Ukrainischen Räterepublik vom 4. 4. 1923. Ebd., S. 282f.

44 Ebd., S. 21 und S. 256.

45 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 83 und S. 290f.

tung zielte die erste Sowjetverfassung von 1918, die in Art. 13 das Recht auf religiöse und antireligiöse Propaganda anerkannte.⁴⁶ Dass dies auch von vielen evangelischen Christen als Fortschritt gegenüber der Zeit des Zaris- mus gesehen wurde, zeigt sich gerade in der Kritik an der praktischen Um- setzung des Dekrets. So monierte der spätere Bischof Arthur Malmgren, dass es eben faktisch nicht zu einer Trennung von Kirche und Staat gekom- men sei: „[...] denn wohl ist ja die Kirche bei uns vom Staate getrennt, sie lebt ihr Leben für sich, angeblich ohne die frühere staatliche Bevormun- dung, – in der Tat aber ist sie *ecclesia pressa* und die Beaufsichtigung stärker denn je.“⁴⁷

Nicht nur die Revolution selbst und die mit ihr verbundene Religions- politik führten zu Beeinträchtigungen des kirchlichen Lebens. Auch die allgemeine historische und politische Lage wirkte sich auf die Gemeinden aus. Gegen Ende des Ersten Weltkriegs und während des Bürgerkrieges kam es zu Hungersnöten und Landflucht. Durch die Abtrennung des Balti- kums von Russland verloren die Lutheraner ihre Theologische Fakultät in Dorpat, was wiederum den Pfarrermangel verschärfte.⁴⁸

Ein weiteres Problem für die lutherische Kirche stellten Abspaltungen und schismatische Tendenzen dar, die aus verschiedenen Gründen zu Tage traten. So bestand zwischen 1919 und 1923/24 an der Wolga eine eng mit den kommunistischen Machthabern zusammenarbeitende Kirchenleitung.⁴⁹

Eine weitere in dieser Situation entstandene Freikirche war diejenige der „Freien evangelisch-lutherischen und reformierten Gemeinden kongregatio- naler Verfassung“, in der das Recht der Laien und Ortsgemeinden besonders betont und die ehemalige enge Bindung der ELK an den zaristischen Staat kritisiert wurde. Nach zeitweiliger Unterstützung durch die Machthaber fiel auch die Freikirche in Ungnade, die letzten Zeugnisse über einzelne Ge- meinden reichen bis 1935.⁵⁰ Auch Pastor Woldemar Reichwald betonte in

46 Kahle: Geschichte, S. 256.

47 Brief an Prof. Franz Rendtorff vom 12. 7. 1922, zitiert nach ebd., S. 263.

48 Ebd., S. 22. Nach Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 109, verlie- ßen 1918 30 Pastoren ihre Gemeinden, 1919 fünf und 1920–1923 wiederum 32. Sie flohen oder siedelten in die Länder ihrer Vorfahren über, andere wurden getötet.

49 Kahle: Geschichte, S. 53–56. Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 189f.

50 Kahle: Geschichte, S. 406–422. Kahle: *Evangelische Freikirchen*, S. 68–70. Licen- berger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 196–205.

seinen „Krasnojarsker Thesen“ das allgemeine Priestertum und die Selbstständigkeit der Gemeinden, verband beides aber mit einer theologisch eher liberalen Position.⁵¹

Infolge des wachsenden politischen Drucks auf die Kirche und der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen überhaupt, sowie verschärft durch die innerkirchlichen Spannungen war das Bild desolat, das die ELK wenige Jahre nach der Revolution bot. Arthur Malmgren, seit 1924 Bischof der ELK, schrieb:

„Als das Jahr 1920 anbrach, sah unsere lutherische Kirche in Rußland aus wie ein weites Feld, über das die Springflut verheerend hinweggebraust ist. Überall Schutt und Geröll, überall Zerstörung und Verwüstung. Zerrissen war jede Verbindung der Gemeinden untereinander, zerbrochen waren alle Klammern der Gemeinschaft, zerstört auch der Zusammenhang mit der kirchlichen Leitung der Verwaltung.“⁵²

Kirchliche Sammlung und Neuordnung

Anfang der 1920er Jahre bestand das Moskauer Konsistorium nach dem Suizid des Generalsuperintendenten Willigerode 1919 aus nur noch einem einzigen Vertreter. Durch Neuwahlen wurden zwar 1920 sowohl das Moskauer als auch das Petrograder (ehem. St. Petersburger) Konsistorium neu gebildet. Nachdem allerdings zwei Mitglieder die Sowjetunion verlassen hatten, kam die Arbeit des Moskauer Konsistoriums schon im Herbst 1921 erneut zum Erliegen.⁵³ 1923 erlitt die Reorganisation der ELK zudem durch den Tod der Bischöfe Freifeldt und Grünberg einen schweren Schlag.⁵⁴

51 Vgl. hierzu Kahle: Geschichte, S. 385f. und Lichenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 190. Spaltungstendenzen gab es darüber hinaus in den Gemeinden nichtdeutscher Nationalität, auf die hier nicht näher eingegangen wird, da sie nicht zur Vorgeschichte der von mir untersuchten ELKRAS im engeren Sinn gehören. Vgl. zu den Konflikten innerhalb des lettischen Teils der ELK Kahle: Geschichte, S. 198, und Lichenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 193. Zu den Unabhängigkeitsbestrebungen in estnischen und finnischen Gemeinden vgl. Kahle: Aufsätze, S. 112.

52 Malmgren, Arthur: Die Evangelisch-Lutherische Kirche in Sowjet-Rußland. In: Die evangelische Diaspora, 6, 1924, S. 230. Hier zitiert nach Schleuning: Die Stummen reden, S. 93.

53 Kahle: Geschichte, S. 35–38.

54 Ebd., S. 65.

Zur gleichen Zeit aber begannen Beratungen über eine Übergangsverfassung der Kirche, die unter dem Titel „Temporäre Bestimmungen über die Selbstverwaltung der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Russland“ im November 1920 beschlossen wurde.⁵⁵ 1923 gestattete die sowjetische Regierung die Koordination von Gemeinden des gleichen Bekenntnisses⁵⁶ – die gewisse Liberalisierung der staatlichen Kirchenpolitik zu dieser Zeit ermöglichte es darüber hinaus dem späteren Bischof Theophil Meyer, einer Einladung zum Lutherischen Weltkonvent zu folgen.⁵⁷ 1924 konnte in Moskau die Erste Generalsynode eine auf den „Temporären Bestimmungen“ fußende Verfassung verabschieden.⁵⁸ Mit Arthur Malmgren und Theophil Meyer hatte die ELK nun zwei Bischöfe: Meyer wurde zum obersten geistlichen Vertreter innerhalb der ELK und bekam u. a. die Verantwortung für die Vertretung der kirchlichen Interessen den Regierungsorganen gegenüber, Malmgren war u. a. für die Auslandskontakte der ELK zuständig und sollte das zu errichtende Predigerseminar leiten.⁵⁹

Eine weitere Generalsynode konnte 1928 tagen, wiederum in Moskau. Ein im Blick auf die folgenden Jahrzehnte wichtiges Thema war die Frage der Sakramentsverwaltung. Die Generalsynode konnte sich nicht dazu durchringen, das Recht zur Austeilung des Abendmahls in Notfällen auch Laien zu gewähren und eine Regelung für Nottrauungen und Nottaufen zu treffen.⁶⁰ Mit Blick auf die Zukunft der ELK in den 1930er und 1940er Jahren (und bis zur Neugründung der ELK als ELKRAS) kann dies als Versäumnis gesehen werden.

55 Der Text findet sich bei Stupperich: Kirchenordnungen, S. 223–230, in russischer Fassung bei Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 296–303.

56 Kahle: Geschichte, S. 68.

57 Ebd., S. 70. Auch im Hinblick auf die gegenwärtig in Russland weitverbreitete Skepsis ökumenischen und internationalen kirchlichen Organisationen gegenüber ist es wichtig zu betonen, dass die ELK in Russland an der weltweiten Zusammenarbeit der Lutherischen Kirche(n), wie sie im Lutherischen Weltkonvent begonnen und dann im Lutherischen Weltbund weitergeführt wurde, von Anfang an beteiligt war.

58 Eine Generalsynode war zwar schon im Kirchengesetz von 1832 vorgesehen, war aber während des Bestehens dieses Gesetzes nicht ein einziges Mal zusammengetreten. Kahle: Aufsätze, S. 106. Vgl. zur Generalsynode 1924 Kahle: Geschichte, S. 67–85. Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 153–166. Schleuning: Die Stummen reden, S. 94f.

59 Kahle: Geschichte, S. 85–94; Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 154f und S. 163.

60 Kahle: Geschichte, S. 108. Vgl. zur Zweiten Generalsynode auch Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 176–178.

Die von der Ersten Generalsynode beschlossenen und durch den Pfarrermangel dringend notwendigen „biblischen Kurse“⁶¹ konnten von 1925 bis 1934 angeboten werden. Von den 57 ordinierten Seminaristen waren im Dezember 1934 allerdings nur 16 im Amt, sieben warteten auf eine Anstellung. Die übrigen hatten das Land verlassen, unter dem politischen und wirtschaftlichen Druck auf die Pastorentätigkeit verzichtet, waren gestorben, zum Wehrdienst einberufen oder verhaftet und verschickt worden.⁶²

Das Ende der organisierten Kirche

Die kirchliche Neuordnung, die in den 1920er Jahren gelang, stellte letztlich nur eine Unterbrechung des Niedergangs der ELK dar, der sich seit 1917 vollzog. Dies zeigen z. B. Statistiken der Kirche, in denen der Rückgang der Gemeindegliederzahlen deutlich wird: In den Leningrader Gemeinden lagen die Mitgliedszahlen 1927 nur noch bei ca. 25 % des Vorkriegswertes.⁶³ In ganz Russland gehörten 1926 nur noch höchstens 900 000 Glieder der ELK an, während es vor dem Kriege (1904/1905) noch 1 100 000 Glieder gewesen waren.⁶⁴

Seit 1929 wurde der staatliche Kampf gegen die Kirche noch einmal intensiviert. In diesem Jahr begann die Zeit des ersten Fünf-Jahres-Plans⁶⁵ sowie die „durchgängige Kollektivierung“ der Landwirtschaft. Damit verbunden war die Vernichtung der Klasse der Großbauern, der sog. Kulaken. Da es keine exakte Definition gab, konnte als Kulak nicht nur jeder gelten, der Lohnarbeiter beschäftigte, sondern schon, wer mehr als eine Kuh bzw. ein Pferd besaß. Dies hatte für die Betroffenen und ihre Familien die Deportation und in zahlreichen Fällen den Tod (wegen Hunger, Kälte, Krankheiten) zur Folge.⁶⁶ Die „Entkulakisierungen“ und Kollektivierungen hatten

61 Die von der Kirche gewünschte Bezeichnung „Theologisches Seminar“ für die Ausbildungsstätte wurde von den Behörden nicht genehmigt. Der inoffizielle Name „Predigerseminar“ bürgerte sich dann innerhalb der ELK schnell ein. Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar, S. 33. Vgl. zum „Predigerseminar“ auch Kahle: Geschichte, S. 144–164. Licenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov', S. 178–187.

62 Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar, S. 82f.

63 Kahle: Geschichte, S. 268.

64 Ebd., S. 98. Kahle: Aufsätze, S. 14.

65 Heller/Nekrich: Geschichte der Sowjetunion, Bd. 1, S. 213–221.

66 Ebd., S. 222–224.

auch direkte Auswirkungen auf die Kirche. Die Pfarrer z. B. galten als freiberuflich Tätige und passten daher in kein Kollektiv, hatten außerdem besonders hohe Steuern zu zahlen. Zudem wurde Pfarrern und Gemeinden durch die Kollektivierung und die Steuererhöhungen die ökonomische Basis entzogen – mehr und mehr Gemeinden verloren ihre Kirchen und Bethäuser, die für sie nicht mehr finanzierbar waren.⁶⁷ Beispielhaft für die Steuerpolitik und ihre Folgen erläutert ein Bericht aus dieser Zeit, dass Geistliche wie Kaufleute und Spekulanten mit einer sehr hohen Wohnungssteuer belegt würden, die zudem abhängig vom Einkommen sei. Stiegen die Kosten für die Wohnung des Pastors, so müsse die Gemeinde für ein höheres Gehalt aufkommen, das aber wiederum automatisch eine (überproportionale) Erhöhung der Wohnungssteuer zur Folge hätte. Bei der höchsten Norm von einer Steuer von 7,91 Rubel pro Quadratmeter angelangt, betrage dann allein diese Steuer für eine 60 qm große Wohnung im Monat fast soviel, wie vorher zum Unterhalt des ganzen Kirchenwesens benötigt wurde.⁶⁸

Auch in anderen Fällen bediente sich der Staat „legaler“ Mittel, um gegen die Kirchen vorzugehen. In einem Schreiben der deutschen Botschaft in Moskau vom 3. 6. 1931 heißt es, der Botschaft sei kein Fall bekannt, „wo bei Inhaftierung eines Geistlichen in der Sowjetunion als Haftgrund die Ausübung der seelsorgerlichen Tätigkeit gegolten hätte. Vielmehr stützt sich der Verhaftungsbefehl stets auf einen Verstoß gegen die Landesgesetze. [...] So einfach liegen die Dinge nicht, vor nackter Willkür ohne einen Schein des Rechts scheut man hier wegen der Stimmung im Auslande zurück [...]“.“⁶⁹

Solche gesetzlichen Möglichkeiten zu Maßnahmen gegen Geistliche wurden mit dem am 8. 4. 1929 erlassenen Dekret „Über religiöse Vereinigungen“ erheblich erleichtert.⁷⁰ Bischof Malmgren sah eine Gefahr in den durch das Dekret erweiterten Möglichkeiten, den Gemeinden Kirchengebäude für staatliche und gesellschaftliche Zwecke fortzunehmen. Noch problematischer war nach seiner Einschätzung Paragraph 17. Dieser Paragraph verbot den religiösen Vereinigungen u. a., Hilfskassen einzurichten „und überhaupt das zu ihrer Verfügung stehende Vermögen zu irgendwelchen anderen Zwecken

67 Schleuning: Die Stummen reden, S. 102f. Kahle: Geschichte, S. 267f.

68 Die evangelische Diaspora, 11, 1929, S. 100. Zitiert nach Schleuning: Die Stummen reden, S. 103f.

69 Zitiert bei Kahle: Geschichte, S. 273.

70 Der Text ist z. B. dokumentiert bei Hauptmann/Stricker: Die Orthodoxe Kirche in Rußland, S. 735–738, Dokument 267, und Licenberger: Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov', S. 292–295.

zu gebrauchen als zur Befriedigung religiöser Bedürfnisse“. Dann fährt der Text fort, dass außerdem alle Arten von besonderen Versammlungen (Kinder- und Jugendarbeit, Frauengruppen, Gebetskreise) ebenso verboten seien wie „auch allgemeine biblische, literarische, handarbeitliche gemeinsame Arbeit, dem religiösen Unterricht dienende oder ähnliche Versammlungen, Gruppen, Kreise, Abteilungen, und ebenso Ausflüge und Kinderspielplätze einzurichten, Bibliotheken und Lesehallen zu eröffnen, Sanatorien oder ärztliche Hilfe zu organisieren.“ In den Räumlichkeiten der Gemeinde durften nur noch solche Bücher aufbewahrt werden, „die zur Verrichtung des betreffenden Kultes notwendig sind.“⁷¹ Die Tätigkeit der Gemeinden wurde damit auf die Kultausübung im engsten Sinne begrenzt, sogar die Weitergabe der eigenen religiösen Tradition an die nächste Generation war ihnen wegen des Verbotes religiösen Unterrichts nicht mehr möglich. Eine weitere Einschränkung des Gemeindelebens war durch das Verbot der Reisepredigertätigkeit gegeben. Wegen der Diasporasituation und des Pastoren Mangels konnten nun viele Gemeinden überhaupt nicht mehr pastoral versorgt werden.⁷²

Begleitet wurden diese Maßnahmen von einer verschärften atheistischen Propaganda durch die 1923 gegründeten besonderen Propagandaeinheiten der Kommunistischen Partei und seit 1925 zusätzlich durch den „Bund der [(seit 1929 hinzugefügt:) militanten] Gottlosen“, dem 1932 über 5,5 Millionen Mitglieder angehört haben sollen.⁷³

1929 begann auch die massenhafte Schließung von Kirchen, die meist wegen Steuerschulden den Gemeinden fortgenommen und in Klubs, Schulen, Kinos, Kultur- und Pionierhäuser, in Lager, Garagen oder Bankfilialen umgewandelt wurden, oder in die sogar die örtliche Abteilung des „Gottlosenbundes“ einziehen konnte.⁷⁴ In einzelnen Fällen sind Proteste gegen solche Funktionsumwandlungen lutherischer Kirchen bekannt geworden: In Marxstadt an der Wolga stürmten am 5. Juni 1930 einige tausend Menschen die zum Kulturpalast umgebaute Kirche, rissen die Porträts bolschewisti-

71 Kahle: Geschichte, S. 275.

72 Ebd., S. 276.

73 Vgl. zur antireligiösen Propaganda in den 1920er und 1930er Jahren z.B. Licenberger: *Evngeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 208–222, und Kahle: Geschichte, S. 279–301. Zum „Bund der Gottlosen“ auch Dahlke: *An der antireligiösen Front*, S. 23–116.

74 Licenberger: *Evngeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 226 und S. 260f. Kahle: Geschichte, S. 293f und S. 324f.

scher Führer von den Wänden und versuchten, den örtlichen Vertreter des „Gottlosenbundes“ und einen Parteimitarbeiter mit Hilfe von Kerosin zu verbrennen. In Halbstadt demonstrierten 500 Menschen für freie Ausreise, eine Änderung der staatlichen Politik gegenüber den Bauern, die Befreiung der wegen „konterrevolutionärer Tätigkeiten“ inhaftierten Prediger und gegen die antireligiöse Propaganda in den Schulen. Die Demonstranten besetzten sechs Stunden lang das Verwaltungszentrum der Region und die Post. Nach Licenberger überlebten von den 500 Beteiligten nur zwanzig, allerdings bleibt unklar, wie und wann die anderen genau zu Tode kamen.⁷⁵

Mit der Enteignung der Kirchen gingen Repressionen gegen die Pastoren einher. Waren 1904/1905 noch 210 Geistliche in der ELK tätig, so sank ihre Zahl bis 1930 auf 83, und bis zum Herbst 1937 war auch der letzte aus seiner Arbeit ausgeschieden.⁷⁶ In vielen Fällen waren außer den Pastoren auch aktive Gemeindeglieder von den Repressionen betroffen. So wurden etwa in der Nacht auf den 11. April 1934 die Kirchenratsmitglieder der Petri-Pauli-Gemeinde in Moskau verhaftet und zu Freiheitsentzug bis zu zehn Jahren verurteilt.⁷⁷

Bischof Meyer starb 1934. Damit bestand der Oberste Kirchenrat der ELK nur noch aus zwei (statt sechs) Personen. Bischof Malmgren sollte nun die Aufgaben Meyers mit übernehmen.⁷⁸ Mit Bischof Malmgren, der 1936 schwerkrank das Land verließ, verlor die ELK ihren letzten Bischof.⁷⁹ Damit war Ende der 1930er Jahre die ELK, die nie offiziell aufgelöst wurde, faktisch vernichtet: Keine lutherische Kirche war mehr in gottesdienstlicher Nutzung, alle lutherischen Pfarreien liquidiert, alle noch lebenden Pastoren verhaftet.⁸⁰ Kahle nennt das Jahr 1938 „ein Jahr der Zäsur“ und begründet dies mit der Schließung der letzten lutherischen Kirche in Russland, der Moskauer St. Petri-Pauli-Kirche.⁸¹

75 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 261.

76 Kahle: *Geschichte*, S. 327.

77 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 274.

78 Ebd., S. 275. Kahle: *Geschichte*, S. 114 und S. 127 (hier ist fälschlicherweise 1924 statt 1934 als Todesjahr Meyers angegeben!).

79 Kahle: *Aufsätze*, S. 116. Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 277.

80 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 279. Nach Gerd Stricker sind bisher 68 Pfarrer bekannt, die zwischen 1917 und 1945 umgebracht worden oder in Lagern umgekommen waren; Stricker: *Deutsches Kirchenwesen*, S. 384.

81 Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 10.

Anzumerken ist, dass es zu dieser Zeit den anderen Religionsgemeinschaften Russlands ähnlich erging. Die ROK etwa hatte zu Beginn des Jahres 1917 noch 78 000 Kirchen und Kapellen, etwa 120 000 Geistliche, Diakone und Psalmisten, 130 Bischöfe, 1253 Klöster, 57 Geistliche Seminare und vier Geistliche Akademien. Im Jahr 1941 war die Zahl der Geistlichen auf gut 6000 gesunken. Von den 3021 Kirchen befanden sich fast alle in den von Stalin erst 1939/1940 annektierten Gebieten. Schon 1938 gab es kein orthodoxes Kloster mehr, die Priesterseminare und Akademien wurden bereits Mitte der 1920er Jahre geschlossen.⁸²

1938 endete allerdings nur die Geschichte der ELK als Organisation. Einzelne und Gruppen von Gläubigen gab es weiterhin, auch wenn sie nicht mehr von ordinierten Pastoren betreut wurden und ihre Gebete und Bibellektüre nur noch im Verborgenen verrichten konnten. Wie groß die Zahl derer war, die sich weiterhin als evangelisch-lutherische Christen verstanden, kann nicht gesagt werden. Ihr Leidensweg setzte sich in den kommenden Jahren fort. Die nächste Katastrophe betraf sie dabei nicht als Gläubige, sondern sie wurden als Angehörige ihres jeweiligen „lutherischen“ Volkes Opfer der weltpolitischen Lage.

Deportationen

Wie später die Russlanddeutschen, so wurden auch andere „lutherische Völker“ Russlands Opfer von Deportationen. Die vollständige Vertreibung der Finnen Ingriens aus ihrer angestammten Heimat um St. Petersburg in die nördlichen und die jenseits des Ural gelegenen Gebiete der UdSSR geschah bereits zwischen 1929 und 1942.⁸³ Aus dem Baltikum wurden 1940 und 1944/1945 vier Prozent der Gesamtbevölkerung deportiert, insgesamt 200 000 Personen.⁸⁴

Die Deportationen von Russlanddeutschen dagegen waren eine Folge des deutschen Angriffs auf die Sowjetunion 1941⁸⁵ und wurden mit der Unter-

82 Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche, S. 55.

83 Arkkila: Nacht und Morgen der Ingrischen Kirche, S. 22–24.

84 Heller/Nekrich: Geschichte der Sowjetunion, 2. Bd., S. 73.

85 Brul' unterscheidet in einem Aufsatz mit einer vergleichender Analyse von zwischen 1935 und 1965 nach Sibirien deportierten Völkern vier Deportations-„Etappen“ nach Sibirien, deren erste 1935 mit der Verbannung von 8300 deutschen Familien aus Wolhynien begann; Brul': *Deportirovannye narody v Sibiri*, S. 97f. Allerdings ist zu

stellung begründet, dass in der Wolgarepublik Zehntausende Spione leben und von der dortigen Bevölkerung nicht den Behörden gemeldet, also versteckt würden.⁸⁶ Von knapp einer Million Deportierten von der Wolga und aus anderen Regionen Russlands überlebte ein Drittel, also ca. 300 000 Menschen, die Strapazen der Umsiedlung nicht.⁸⁷ Die Verschleppten wurden in die Strafbataillone der sog. Arbeitsarmee [Trudovaja Armija, russlanddeutsch oft: Trudarmee] überführt, in denen „die Arbeits- und Überlebensbedingungen [...] kaum besser waren als in den Gulag-Lagern“,⁸⁸ oder wurden – wie auch die Deutschen, die bereits vor 1941 in Sibirien oder anderen Deportationsgebieten gelebt hatten – als „Sondersiedler“ registriert und unter Geheimdienstaufsicht gestellt.⁸⁹ Damit verlagerte sich der Schwerpunkt deutscher Siedlungen in die asiatischen Gebiete der Sowjetunion. Hatte vor dem Zweiten Weltkrieg die große Mehrzahl der Deutschen im Westen des Russischen Reiches bzw. der UdSSR gelebt, so lebten nach der Volkszählung 1989 fast alle östlich des Ural.⁹⁰

Da die örtlichen Behörden nicht auf die Unterbringung der Deportierten eingerichtet waren, fehlten Unterkünfte. Die Neuankömmlinge wurden deshalb in Baracken, Ställen, Erdhöhlen oder sogar unter dem freien Himmel untergebracht und mussten bei unzureichender Verpflegung Schwerstarbeit leisten. Auch die Frauen wurden zum Arbeitseinsatz beim Eisenbahn- und Straßenbau, in den Bergwerken, bei der Waldarbeit u. ä. herangezogen.⁹¹

bedenken, dass die Deportation von Russlanddeutschen wegen ihrer *deutschen* Nationalität erst 1941 begann; Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 116. Zwangsumsiedlungen in den Jahren 1935/36 aus grenznahen Gebieten trafen auch z. B. Polen und Finnen; Klötzel: Die Rußlanddeutschen, S. 121. Vgl. zur Deportation der russlanddeutschen Bevölkerung auch Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 303–318.

86 Vgl. das Dekret des Präsidiums des Obersten Sowjets vom 28. August 1941 in Eisfeld/Herdt (Hgg.): Deportation Sondersiedlung Arbeitsarmee, S. 54 (Dokument 36).

87 Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 315.

88 Werth: Ein Staat gegen sein Volk, S. 242. Vgl. zu den Arbeits- und Lebensbedingungen der Umsiedler Dokument 147 bei Eisfeld/Herdt (Hgg.): Deportation Sondersiedlung Arbeitsarmee, S. 151f (Dokument 147).

89 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 117. Klötzel: Die Rußlanddeutschen, S. 126. Eisfeld/Herdt (Hgg.): Deportation Sondersiedlung Arbeitsarmee, S. 17.

90 Hilkes: Die Rußlanddeutschen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten, S. 154f.

91 Werth: Ein Staat gegen sein Volk, S. 243. Schellenberg: Die Kirche der Überlebenden, S. 158. Eisfeld/Herdt (Hgg.): Deportation Sondersiedlung Arbeitsarmee, S. 151 (Dokument 147).

Außerdem waren die Deportierten von ihren Angehörigen getrennt und erhielten in vielen Fällen über zehn Jahre lang keine Nachricht voneinander, da jeglicher Briefverkehr verboten war. Den Kindern und Jugendlichen war es lange unmöglich, eine Schule zu besuchen.⁹² Die Folgen begegnen bis heute sowohl in Russland, als auch in Deutschland.⁹³

Die Deportierten hatten einen rechtlich-politischen Status, der dem von Strafgefangenen ähnelte, und mussten in Sondersiedlungen leben. Diese standen unter der Verwaltung des sowjetischen Geheimdienstes NKWD. Anstelle von Personalausweisen, die eingezogen wurden, bekamen die Menschen Deportationsausweise und mussten sich zweimal im Monat (von 1945 bis 1954 [!] einmal monatlich) in den örtlichen Abteilungen des NKWD bzw. bei den sog. Sonderkommandanturen melden. Damit konnte u. a. kontrolliert werden, ob die Unterbindung der Bewegungs- und Kommunikationsfreiheit erfolgreich war.⁹⁴

Sowohl in der Arbeitsarmee als auch in den Sondersiedlungen war religiöse Betätigung stark eingeschränkt und höchstens heimlich möglich. Noch in den alten Siedlungsgebieten waren den zu Deportierenden in vielen Fällen ihre Bibeln und Gesangbücher abgenommen worden. Bibeltexte und Liedverse wurden daher später aus dem Gedächtnis rekonstruiert oder auch, wo möglich, aus noch erhaltenen Büchern abgeschrieben und neu zusammengetragen, bis man wieder eine Bibel oder ein Liederbuch bekommen konnte. In den Sondersiedlungen gab es zumindest individuelle Behausungen und Wohnungen, in denen man sich treffen konnte, was in der Arbeitsarmee und den Arbeitslagern nicht der Fall war. Trotzdem fanden sich auch in den Sondersiedlungen nur kleine religiöse Gruppen unter strengster Geheimhaltung zusammen, initiiert in der Regel durch Vertreter der brüdergemeinschaftlichen Konventikel, die an eine eigenständige Gestaltung ihres religiösen Lebens gewöhnt waren. An diesen Kreisen nahmen Christen unterschiedlicher Konfession teil, außerdem auch Menschen, die der „kirchlichen“, nicht der brüdergemeinschaftlichen Tradition entstammten, nun aber auf die einzig verbliebene religiöse Alternative zurückgriffen.⁹⁵ Gerade die Gläubigen

92 Schellenberg: Die Kirche der Überlebenden, S. 163 f.

93 Vgl. hierzu auch die Angaben zum Bildungsstand in Kap. 5.2 dieser Arbeit.

94 Klötzel: Die Rußlanddeutschen, S. 125. Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 323.

95 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 393 f.

aus den Freikirchen und die Lutheraner der Brüdertradition hatten so viele Gemeinsamkeiten, dass der Unterschied zwischen ihnen kaum ins Gewicht fiel. Zu Auseinandersetzungen, an denen diese „Ökumene der ersten Stunde“ letztlich meist zerbrach, kam es verstärkt erst ab Ende der 1950er Jahre, als der äußere Druck nachließ.⁹⁶

Nach 1945

Mit dem Ende des Zweiten Weltkriegs bestand die Hoffnung auf Heimkehr, allerdings erließ das Präsidium des Obersten Sowjets der UdSSR 1948 eine Bestimmung, die den Deportierten „auf ewig“ das Recht aberkannte, in ihre Herkunftsorte zurückzuziehen.⁹⁷ Erst am 13. 12. 1955 kam es zu einer Amnestie der Russlanddeutschen, denen der Heimweg in ihre früheren Siedlungsgebiete aber weiter untersagt blieb. Die Folge war eine Wanderung aus den nördlich gelegenen Lagern und Siedlungen in den wärmeren Süden Sibiriens, nach Kasachstan und Mittelasien. Dabei achtete man darauf, sich in Abstimmung mit Verwandten und, wenn möglich, auch ehemaligen Dorfgemeinossen und anderen Deutschen anzusiedeln.⁹⁸

Obwohl ungenehmigte Gebetszusammenkünfte weiterhin unter Strafe standen, waren sie nun nicht mehr lebensgefährlich. Mehrere Berichte informieren über eine einsetzende Wiederbelebung des kirchlichen Lebens.⁹⁹ Ein besonderes Beispiel hierfür stellt die Gemeinde im kasachischen Akmolinsk dar, der jetzigen Hauptstadt Kasachstans, die im Verlaufe des 20. Jahrhunderts auch Akmola und Celinograd hieß und heute Astana genannt wird. Hier lebte Eugen Bachmann, ein Absolvent des Leningrader Predigerseminars, der nach dem Zweiten Weltkrieg als erster von zwei ordinierten Pasto-

96 Ebd., S. 396. Allerdings lassen sich gemischt-denominationelle Gemeinden noch bis in die Zeit nach der Perestrojka nachweisen. Auf zwei Beispiele von mennonitisch-lutherischen Gemeinden, nämlich in Sol'-Ileck und Orsk, werde ich in Kap. 5.1 näher eingehen.

97 Eisfeld/Herdt (Hgg.): *Deportation Sondersiedlung Arbeitsarmee*, S. 308 (Dokument 300).

98 Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 125. Stricker: *Deutsches Kirchenwesen*, S. 396f.

99 Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 126f. Stricker: *Deutsches Kirchenwesen*, S. 396f.

ren der Vorkriegszeit eine Gemeinde versorgte und damit im besonderen Maße eine Kontinuität zur „alten“ ELK herstellte.¹⁰⁰ Als Bachmann 1955 heimlich in seiner Wohnung einen Pfingstgottesdienst für die im Umkreis Wohnenden hielt, verbreitete sich die Kunde hiervon so schnell, dass die Wohnung zu klein für alle Teilnehmer wurde. Wegen des großen Interesses begann die so entstandene Gemeinde, regelmäßig Gottesdienste in den Privathäusern zu halten, und erwarb im Herbst 1955 ein Haus, das man zu Betsaal und Pastorat umbaute. Für den Gottesdienstraum konnte das Gustav-Adolf-Werk in Leipzig der Gemeinde sogar ein Harmonium, ein Altarbild und ein Kruzifix schicken. Bachmann versuchte, durch eine behördliche Registrierung der Gemeinde einen legalen Status zu erlangen, was nach langen Auseinandersetzungen mit den zuständigen Administrationen 1957 gelang.¹⁰¹

Im Zuge der verschärften Religionspolitik unter Nikita Chruschtschow waren weitere Registrierungen von bestehenden lutherischen Gemeinden bis 1967 unmöglich. Erst in diesem Jahr erlangte die Gemeinde in Nowosibirsk einen legalen Status.¹⁰² Die Gemeinde in Akmolinsk/Celinograd war also für zehn Jahre die einzige registrierte lutherische Gemeinde in der Sowjetunion außerhalb des Baltikums! In Sibirien, Kasachstan und Mittelasien entstanden allerdings seit der Deportation Hunderte von Gemeindegruppen unterschiedlicher Größe. Ein Gemeindeverzeichnis aus den 1970er Jahren

100 Außer Bachmann ist als weiterer vor dem Krieg ordinierte Pastor im Dienst einer Gemeinde Johannes Schlundt zu nennen. Er war ebenfalls ein ordinerter Absolvent des Leningrader Predigerseminars. Seit Anfang der 1960er Jahre betreute Schlundt als Seelsorger von einer Kleinstadt bei Leningrad aus Gemeinden in Kasachstan und Kirgisien. Ab 1970 zog er in den Kaukasus, wo er vier Gemeinden bediente. So nach Paul Birth in einem biographischen Überblick über Schlundt im Anhang zu Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 68. Im Jahre 1973 siedelte Schlundt in die Bundesrepublik über; Bachmann: In Ihm geborgen, S. 240. Ein dritter vor dem Krieg ordinerter Pfarrer, der ohne eigene Gemeinde für die Kirche aktiv blieb, war Arthur Pfeiffer. Zu Pfeiffer, der 1972 in Moskau starb, ausführlich: Diedrich: Sie gehen von einer Kraft zur andern, v. a. S. 7–27.

101 Bachmann: In Ihm geborgen, S. 220–224.

102 Ruttmann: Kirche und Religion von Aussiedlern, S. 43. Als weitere registrierte Gemeinden nennt er mit dem Datum der Registrierung: Tokmak 1968, Karaganda 1969, Alma Ata (heute Almaty) 1970, Dsengi-Daher 1970. Nach anderen Angaben wurde 1967 außer der Gemeinde Nowosibirsk auch die Gemeinde im sibirischen Tomsk registriert; Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 129.

führt 174 lutherische Gemeinden in der Sowjetunion (ohne Baltikum) auf. Davon befanden sich 74 Gemeinden in Kasachstan und 66 in Sibirien, die größten waren in Karaganda (3700 Gemeindeglieder), in Alma-Ata (1000) und in Celinograd/Akmolinsk (850).¹⁰³

Ob eine Gemeinde registriert wurde oder nicht, lag im übrigen nicht nur an der Bereitschaft der Behörden zur Registrierung. Für kleinere Gemeinden kam eine behördliche Meldung nicht in Frage. Zu groß war der damit verbundene Aufwand, auch war eine Legalisierung unter Umständen gar nicht nötig, weil man sich auch so unbehelligt treffen konnte. Dazu konnten grundsätzliche Erwägungen kommen: Eine Registrierung bedeutete zwar auf der einen Seite einen in höherem Maße gesicherten Status, zugleich war man aber auch stärker der Einflussnahme durch den Staat ausgeliefert. Religiöse und theologische Gründe kamen ins Spiel, wenn der atheistische Staat als Werkzeug widergöttlicher Mächte interpretiert wurde.¹⁰⁴

Brüdergemeinschaften

Die Gemeinden zur Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg standen, wie gesagt, in der Tradition der Gemeinschafts- bzw. Brüderbewegung. Zwar darf m. E. die Zahl derer nicht unterschätzt werden, die entweder der (volks-)kirchlichen Tradition entstammten oder entkirchlicht aufgewachsen waren und sich den Gemeinden aus religiöser Sucherschaft anschlossen.¹⁰⁵ Außer Zweifel steht jedoch, dass die pietistisch-brüdergemeindliche Tradition und damit

103 Rathke: Kirche unterwegs, S. 79. Die meisten dieser 174 Gemeinden waren nicht registriert. Für 1969 wird von lediglich 17 registrierten Gemeinden berichtet, 1980/1981 lag deren Zahl schon bei 150, bei allerdings noch einmal 150 nicht registrierten. Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 130.

104 Zur Frage der Registrierung: Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 131–138, v. a. S. 132–135.

105 So heißt es etwa im Bericht eines Augenzeugen über die Anfangszeit einer Gemeinde 1955: „Und das Wort Gottes wurde von ganz einfachen Menschen gepredigt. Diese waren kaum oder garnicht [sic] geschult, jung oder alt. Es waren einige dabei, die schon einmal geglaubt haben und lau geworden sind in den Kriegsjahren, oder solche, die sich neu für Christus entschieden haben.“ Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 126. Auch Kahle selbst macht darauf aufmerksam, dass „es zwischen einem Ja zur Kirche und einem atheistischen Nein eine Fülle von Nuancen“ gebe; ebd., S. 24.

deren Frömmigkeit in den Gemeinden prägend war.¹⁰⁶ Ein beachtenswerter Aspekt ist, dass die Brüdergemeinschaften, weil ein geregeltes kirchliches Leben fehlte, ihre Funktion insofern änderten, als in ihnen nun – zusätzlich zu den Versammlungen der Konventikel – auch Gottesdienste nach der kirchlichen Liturgie gefeiert und die Sakramente gespendet wurden.¹⁰⁷ Hatte es vor dem Krieg und im 19. Jahrhundert die Kirchengemeinde gegeben, innerhalb derer die Brüdergemeinschaften ein zusätzliches Angebot für diejenigen bereitstellten, denen das kirchliche Leben nicht ausreichte, so wurden nun die Gemeinschaftsleute zu den Trägern des Gemeindelebens, an deren Gottesdiensten ein weiterer Kreis von Menschen teilnahm.¹⁰⁸

Wie bereits im 19. Jahrhundert, so standen in der brüdergemeinschaftlichen Frömmigkeit auch nach dem Zweiten Weltkrieg die Bekehrung des Einzelnen und ein nachfolgendes Leben in Heiligkeit im Vordergrund, was die Abwendung von der „Welt“ einschloss.¹⁰⁹ Dazu gehörte auch, sich solcher Tätigkeiten wie Rauchen, Tanzen, Kartenspiel, Alkoholkonsum, unmäßigem Essen und Trinken, Kino- und Zirkusbesuchen oder dem Hören von Popmusik etc. zu enthalten.¹¹⁰ Die Welt wird als „Kampffeld“ gesehen, auf dem „Gott und Teufel um die Seelen der Menschen“ ringen, und wo

106 Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 40: „Denn die Gestalt und die Frömmigkeit der Brüderbewegung hat die Evangelisch-Lutherische Kirche von dem Augenblick an, an dem sie ins Licht der breiten Öffentlichkeit zu treten begann – 1956 im September in Celinograd/Kasachstan – bis zur Einführung ihres Bischofs am 13. November 1988 entscheidend, um nicht zu sagen, ausschließlich, geprägt.“

107 Da es mit Ausnahme der erwähnten Pastoren Bachmann, Pfeiffer und Schlundt keine studierten und vor dem Kriege ordinierten Pfarrer mehr gab, segneten Bachmann und Pfeiffer Laienprediger ein. Bachmann etwa berichtet von zehn auf diese Weise eingesegneten Predigern, die ihrerseits selbst weitere Prediger einsegneten. Bachmann: In Ihm geborgen, S. 240f.

108 Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 65.

109 Ebd., S. 43: „In den Kreisen der Gemeinschaftsleute wird der Erweckung und Bekehrung grundlegende Bedeutung für ein Leben in der Nachfolge Christi beigegeben.“ Und: „Die göttlichen Kräfte werden bei uns nur dann wirksam, wenn wir der vergänglichen Lust der Welt fliehen; unser Glaubensleben ermattet und bricht zusammen, wenn wir noch mit unserem Herzen an der Welt hängen, uns von Liebessünden und Gewohnheiten, von Dingen, die unsere Zeit und Kräfte in Anspruch nehmen, nicht losreißen können.“

110 Ebd., S. 46. Vgl. Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 149: „Es gibt andere Fragen von Gemeinde zu Gemeinde, die für einen von ihnen nicht berührten Besucher unbedeutend erscheinen mögen, die aber doch für eine Gemeinde so wichtig sind, dass sie deren Zusammenhalt gefährden. Welche Stellung hat man in

auch der Gerettete in der Gefährdung bleibt.¹¹¹ Verschiedentlich wird auf das große Interesse an eschatologischen und apokalyptischen Fragen hingewiesen.¹¹² Typisch ist eine stark theozentrische Sichtweise der Geschichte, die sich in Aussagen zeigt, wie: „Es geschieht nichts ohne seinen Willen.“ Ein Beobachter folgert daraus: „Das bringt eine so lichte Freiheit im irdischen Besitz, der persönlichen Gesundheit, ja dem Tod gegenüber, dass wir vor diesem reifen Glauben nur still werden können. Der Preis, den diese Freiheit kostet, ist die Wachsamkeit gegen alles Gottfeindliche, wo immer es sich in Kirche oder Alltag hervorwagt. So ist ihr Leben straff geordnet.“¹¹³

Mit dieser straffen Ordnung ist zugleich eine Reduktion verbunden, die Kahle aus der Situation der Kirchen im „Ostblock“ erklärt. Hier sei es einerseits zu einer Reduktion im Sinne von Verkümmern gekommen, andererseits aber auch zu einer Konzentration auf das Wesentliche. Zustimmend zitiert er folgende Aussage: „In einem atheistischen Sozialismus hilft allein eine konservative Theologie – das ist die Erfahrung unserer dortigen Amtsbrüder.“¹¹⁴ Unabhängig davon, ob man dieser Aussage so pauschal zustimmt oder nicht – auch im Osten gab es zu diesem Punkt ja bekanntlich verschiedene Positionen –, so kann sie trotzdem die Tendenz sowjetischer Brüdergemeinden erklären, „eine passive, um nicht zu sagen defensive, Frömmigkeit“ zu pflegen.¹¹⁵ Mit einer Umwelt, die der Gemeinde feindlich gegenübersteht, kann es schwerlich zum Dialog kommen. Aus dieser Mischung von weltabgewandter Tradition gemäß eines bestimmten pietistischen Verständnisses und Isolation in der sowjetischen Gesellschaft ist zu erklären, dass die Gläubigen häufig ihre erstaunlich gute Bibelkenntnis nicht so aus-

den Fragen der Adiaphora einzunehmen, dem Rauchen, Genuß von Alkohol, Besuch von Kino und Theater, Kulturveranstaltungen in der Sovchoze, geziemender Kleidung, der Mitwirkung der Frauen in Gottesdienst und Versammlung?“

111 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 144.

112 Ebd., S. 144: „Die Verteidigungsmauer ist über die Wehrtürme Nachfolge, Erweckung, Heiligung, Eschaton und Apokalypse gezogen.“ Pastoralkolleg der evangelischen Kirche von Westfalen: Die deutschen Lutheraner in Mittelasien, S. 44, berichtet ebenfalls vom starken Interesse an der Johannesoffenbarung und apokalyptischen Themen. Die Welt werde vorwiegend negativ gesehen, und: „Eine urchristliche Naherwartung ist für viele lebendig“.

113 Zu Besuch bei den Lutheranern in Karaganda, S. 272.

114 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 165. Kahle zitiert Keler, Hans von: Eine neue ökumenische Gemeinschaft. In: Lutherische Monatshefte, 22, 1983, S. 564–567, hier S. 566.

115 Springer: Beobachtungen über die Frömmigkeit in lutherischen Gemeinden, S. 326.

legen konnten, dass eine Auseinandersetzung von der Breite der biblischen Botschaft her mit den Fragen möglich wurde, die von außen an die Gemeinden herangetragen wurden.¹¹⁶

Der Ort, an dem die brüdergemeindliche Frömmigkeit in erster Linie gepflegt wurde, waren die Brüderversammlungen, zu denen man sich mehrmals wöchentlich traf. Der Ablauf der Versammlungen ist freier als der eines Gottesdienstes, da man keiner vorgegebenen Liturgie folgt. Trotzdem sind die Elemente, aus denen eine Versammlung besteht, durchaus vorgegeben. Es sind dies Gesang, Gebet und Predigt.¹¹⁷

Da nach der Deportation Liederbücher abgeschrieben und weitergegeben sowie Lieder aus dem Gedächtnis rekonstruiert wurden, entsprach und entspricht der Bestand der gesungenen Lieder in etwa dem der Brüderbewegung der Vorkriegszeit und der vorrevolutionären Zeit, oft auch dem, der in Deutschland in den Landeskirchlichen Gemeinschaften gesungen wird.¹¹⁸ Bis heute sind vor allem die Bücher „Wolgaliederbuch“, „Wolgagemeinschaftsliederbuch“ und „Gemeinschaftsliederbuch“ in Gebrauch, deren Nachdrucke seit der Perestrojka aus Deutschland eingeführt werden können. Die zu singenden Lieder werden nicht vorher festgelegt, sondern spontan wäh-

116 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 142. Vgl. auch Pastoralkolleg der evangelischen Kirche von Westfalen: Die deutschen Lutheraner in Mittelasien, S. 44: „Der Gedanke, über den Rahmen der Familie und der Gemeinde hinaus, [sic] an der Gestaltung dieser Welt mitzuwirken, kommt nicht auf. Das entspricht auch den Gegebenheiten in der Sowjetunion.“ Auch die Predigten, die in den Gottesdiensten in vielen Fällen aus Predigtbüchern des 19. Jahrhunderts vorgelesen wurden (Schellenberg: Die Kirche der Überlebenden, S. 195, nennt mehrere Verfasser), konnten dem Außenstehenden als anachronistisch erscheinen – so z.B., wenn dazu aufgerufen wird, am Sonntagmorgen dem Ruf der Glocken zu folgen, die es in der Realität seit vielen Jahrzehnten nicht mehr gibt. Pastoralkolleg der evangelischen Kirche von Westfalen: Die deutschen Lutheraner in Mittelasien, S. 45. Trotzdem werden diese Predigtsammlungen, wie die des bis heute populären wolgadeutschen Pastors Carl Blum (1841–1906) „mit Klauen und Zähnen verteidigt“. Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 37.

117 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 142. Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 12. Eine Beschreibung des Ablaufs von Brüderversammlungen vor der Deportation findet sich ebd., S. 12–14.

118 Ruttmann: Kirche und Religion von Aussiedlern, S. 58 (zitiert Boldt, Corinna: Die Integration rußlanddeutscher Aussiedler in die Kirchengemeinden der evangelisch-lutherischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. In: Freikirchenforschung Nr. 5 [1995], Münster 1996, S. 142–168, hier S. 159). Schellenberg: Die Kirche der Überlebenden, S. 195.

rend der Versammlung ausgewählt, entweder von einem die Versammlung leitenden Bruder, oder aus der Gemeinde heraus durch Zuruf.¹¹⁹

Im Blick auf die Gebete ist vor allem eine Form zu nennen, die den russlanddeutschen Brüdergemeinden und Freikirchen eigentümlich ist: das „Murmelvebet“, in den Gemeinden selbst als „allgemeines Gebet“ bezeichnet. Bei dieser Gebetsform richten alle Anwesenden gleichzeitig leise, aber vernehmlich ihren Dank und ihre Fürbitten an Gott, bis das Gebet durch ein lautes „Amen“ eines die Versammlung leitenden Bruders beendet wird.¹²⁰ Dabei wird meist im Knien gebetet, teilweise auch im Stehen, während das Sitzen „als unwürdig angesehen“ wird.¹²¹ Beim Gebet wird den Emotionen freier Lauf gelassen, mehr, als man es in Westeuropa gewohnt ist.¹²²

Gepredigt wird während einer Brüderversammlung von mehreren, meist drei oder vier Brüdern. Es ist für Männer wie Frauen selbstverständlich, dass die Predigt Männeraufgabe ist und nur im Notfall von Frauen übernommen werden kann, also wenn – wie häufig in den ersten Nachkriegsjahren – kein Mann an der Versammlung teilnimmt.¹²³ Die Brüder, die während der Versammlung „am Wort dienen“ (d. h. predigen) sollen, lesen keine vorher verfassten Texte ab. Die Spontaneität der Predigt wird als Zeichen und

119 Koch: Informationen zur Geschichte der Evang.-Lutherischen Kirche in Rußland und der Sowjetunion, S. 7.

120 Kahle: Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden, S. 128. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 396. Rathke: Kirche unterwegs, S. 112. Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 35f. Als weitere Quelle diene mir die eigene Anschauung in mehreren russischen Gemeinden der Brüdertradition. Eine Erklärung für die Entstehung dieser Gebetsform, die sowohl von Kahle als auch von Stricker genannt wird, vermutet den Ursprung in der Zeit unmittelbar nach der Deportation. Die Gefahr der Entdeckung könne dazu geführt haben, dass man möglichst schnell und deshalb gleichzeitig gebetet habe. Eine andere Erklärung von Stricker verweist auf pfingstlerische Einflüsse.

121 Zu Besuch bei den Lutheranern in Karaganda, S. 269.

122 Pastoralkolleg der evangelischen Kirche von Westfalen: Die deutschen Lutheraner in Mittelasien, S. 45: „Während der Gottesdienste oder der Gemeinschaftsversammlungen wird beim Gemeinschaftsgebet gekniet, trotz der sehr eng gestellten Bänke. Jeder spricht dann für sich laut oder halblaut, vielfach mit einer weinenden Stimme, seine Gebetsworte zu Gott. So erfüllt ein großes Gemurmel und Geschluchze den Raum. Man spürt, dass die Menschen Gott ihr Herz ausschütten, und ihr Lebensschicksal, welches mit biblischen Aussagen verglichen wird, in seine Hand legen.“

123 So teilte mir eine alte Russlanddeutsche in Sol'-Ileck mit, die nach der Deportation Versammlungen leitete und predigte, sie habe jeden Tag gebetet, Gott möge einen Mann zum Predigen schicken.

Möglichkeit dafür verstanden, dass die Predigt aus dem Herzen und vom Heiligen Geist kommt, ein „lebendiges Zeugnis von bekehrten Christen [ist], die die Kraft des Wortes an sich selbst erfahren haben“¹²⁴. Eine solche Predigt dauert ca. 20 Minuten und hat meist einen Aufruf zur Umkehr zum Thema.¹²⁵

Um ein Bild von einer Brüderversammlung zu geben, reicht es nicht aus, auf Ablauf und Inhalte zu verweisen. Wichtig ist auch das Erscheinungsbild der Gemeinde, das von westlichen Besuchern oft als ein Blick in die Vergangenheit empfunden wird und auch dem sowjetischen Ideal von Modernität und Urbanität nicht entsprach, sondern eher das sowjetische Klischee der „rückständigen Christen“ nähren konnte. Im Blick auf die während und nach der Perestrojka entstandenen städtischen Gemeinden zeigt eine Beschreibung der brüdergemeinschaftlichen Realität zudem, dass Konflikte zwischen Vertretern der neuen Stadt- und der alten Brüdergemeinden nicht nur wegen theologischer Unterschiede entstanden, sondern auch wegen Milieuunterschieden. Daher hier ein Zitat aus einem Bericht von westlichen Besuchern, die eine Brüderversammlung in den späten 1980er Jahren beschreiben:

„Die Frauen sitzen links, die Männer rechts in der Kirche. Neben den Eltern oder Großeltern bemerkt man hier und da ein Kind oder einen Jugendlichen. Die Frauen tragen ein Kopftuch, bei den Mädchen hat es eine leuchtende Farbe.

Die Sonntagskleidung ist schlicht. Die Männer gehen ohne Krawatte. Bei keinem sieht man Schmuck, nicht einmal Eheringe,¹²⁶ fast gar keine Brillen. Wenn eine Brille da ist, wird sei [sic] beim Lesen eines Liedertextes auch den Nachbarn ausgeliehen. Die Hände sind abgearbeitet. Die Menschen wirken älter, als sie sind.“¹²⁷

124 Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 46.

125 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 401. Schlundt: Gemeinschaftsbewegung, S. 67.

126 Die Ablehnung von Schmuck erklärt sich aus der Abwendung von der „Welt“ und ihrem „Tand“. Dies gilt auch im Blick auf Krawatten. Dazu kommt, dass, wie mir in Russland berichtet wurde, Krawatten als widergöttlich gelten können, da sie ja nach unten zeigen.

127 Pastoralkolleg der evangelischen Kirche von Westfalen: Die deutschen Lutheraner in Mittelasien, S. 48f. Es sei angemerkt, dass das hier beschriebene Bild zwar dem sowjetischen Ideal widersprach, allerdings nicht unbedingt der dörflichen Wirklichkeit auch außerhalb der Kirche. Zum Erscheinungsbild der orthodoxen Kirche besteht ohnehin kein so großer Widerspruch: Auch hier sind etwa Kopftücher für Frauen und Mädchen selbstverständlich.

Hinzu kommen Unterschiede im Klangerleben. Orgeln gab (und gibt) es in den Brüdergemeinden nicht, teilweise existierte ein Harmonium, wie für die Gemeinde in Akmolinsk/Celinograd beschrieben, oder eine Instrumentalgruppe spielte. Häufig begleitet lediglich ein Chor den Gemeindegesang, oder die Gemeinde singt unbegleitet. Der Gesangsstil wird im Vergleich mit Deutschland mit Begriffen wie „herzlicher“, „von höherer Demut“, „gefühlbetonter“ und „inbrünstiger“ beschrieben, schon in den 1920er Jahren auch als ein „langgezogenes, reich ornamentiertes, melismatisches, hohes Singen“.¹²⁸

Schwer zu beantworten ist die Frage, wie hoch der Gottesdienstbesuch und die Zusammensetzung der Gemeinden vor der Perestrojka war. Verlässliche Zahlen lagen sowohl aus praktischen wie aus politischen Gründen nicht vor. Harald Kalnins, der spätere erste Bischof der wiedererrichteten lutherischen Kirche, schätzte 1983 die Zahl der deutschen Lutheraner auf 100 000 in 350 Gemeinden und Kleingemeinden. Dies würde bedeuten, dass sich 7 % der Menschen lutherischer Herkunft zu einer Gemeinde zählten und wahrscheinlich auch an den Gottesdiensten teilnahmen. Dabei ist zu berücksichtigen, dass zu dieser Zeit die Gottesdienste noch größtenteils in deutscher Sprache gehalten wurden, aber bereits 44 % der Deutschen Russisch als Umgangssprache angaben.¹²⁹ Dies im Blick, überrascht die im Vergleich zu Westeuropa nicht geringe Prozentzahl an Gottesdienstbesuchern.

4. Die Wiedergründung der Evangelisch-Lutherischen Kirche

Seit 1969 erhielt der Rigaer Pfarrer Harald Kalnins vom sowjetischen Rat für religiöse Angelegenheiten hin und wieder die Erlaubnis, deutsche Gemeinden in Asien zu besuchen. 1980 wurde Kalnins in Tallinn anlässlich der Konferenz der europäischen Kirchen im Lutherischen Weltbund mit Billigung der sowjetischen Behörden zum „Superintendenten mit bischöflichen Vollmachten“ für die deutschen Gemeinden im Innern der Sowjetunion ernannt.¹³⁰ Vorher hatten zwanzig leitende Brüder verschiedener Gemeinden

128 Ruttmann: Kirche und Religion von Aussiedlern, S. 58 bzw. S. 47.

129 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 23f. Eine andere Schätzung, die von um 1970 genannten Zahlen ausgeht, kommt sogar auf die Zahl von ca. 200 000 Lutheranern in der Sowjetunion. Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 464–466.

130 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 151f. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 400.

einen Brief verfasst, in dem sie ihre Anerkennung Kalnins' zum Ausdruck brachten.¹³¹ Diese Ereignisse waren entscheidende Schritte auf dem Weg der erneuten Kirchwerdung der Gemeinden. Zwar hatte es gewisse überregionale Kontakte auch vorher gegeben, etwa Brüderkonferenzen, in denen Brüder und Schwestern verschiedener Gemeinden zusammenkamen,¹³² aber typisch war eher eine extreme Isolation der Gemeinden voneinander. Heinrich Rathke, der als Landesbischof der Mecklenburger Kirche seit den 1970er Jahren deutsche Gemeinden in der UdSSR besuchte, berichtet etwa von der ersten Predigerversammlung mit Harald Kalnins in Riga, bei der sich von zwölf russlanddeutschen Predigern nur vier untereinander kannten, während Rathke auf seinen Reisen schon acht von ihnen getroffen hatte.¹³³ Er selbst sei in vielen Gemeinden seit 50 Jahren der erste Besuch überhaupt gewesen – auch aus den Nachbargemeinden sei in dieser Zeit kein Gast gekommen.¹³⁴

Dass in vielen Gemeinden der Wunsch nach einem Wiederaufbau kirchlicher Strukturen bestand, zeigt im Jahre 1977 ein von mehreren Gemeindeleitern unterstützter Versuch, durch die Wahl eines Oberkirchenrates die Evangelisch-Lutherische Kirche zu reorganisieren.¹³⁵ Dieser Versuch schlug fehl. Die Kirchwerdung gelang erst, als sich 1988 im Zusammenhang mit den Milleniumsfeiern zur Christianisierung Russlands die Öffnungspolitik Gorbatschows auch auf den Bereich der Kirchen zu erstrecken begann.¹³⁶ In

131 Der Brief ist dokumentiert in Schacht: *Erinnerungen an Rußland*, S. 179.

132 Von einer Brüderkonferenz am Reformationsfest 1956 berichtet Bachmann: In Ihm geborgen, S. 234–237. Vgl. auch Schacht: *Erinnerungen an Rußland*, S. 139. An einer Brüderkonferenz 1968 in Kant/Kirgisien nahm Johannes Schlundt teil und berichtet davon in Schlundt: *Gemeinschaftsbewegung*, S. 30. Eine Brüderkonferenz 1983 in Kotovo wird von Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 142, erwähnt. Nach Auskunft von Heinrich Bechthold, seit über vierzig Jahren Gemeindeglied in Omsk, haben Brüderkonferenzen in der Stadt jährlich stattgefunden, auch schon vor der offiziellen Registrierung der Gemeinde 1972 (Quelle: Gespräch in Omsk am 27. Mai 2001).

133 Rathke: *Kirche unterwegs*, S. 74.

134 Interview mit Heinrich Rathke, 15. 11. 01.

135 Schacht: *Erinnerungen an Rußland*, S. 55.

136 Die Sichtweise, dass das im Blick auf die Kirchenpolitik entscheidende Jahr das Jahr der Milleniumsfeier 1988 war, ist allgemein akzeptiert. Vgl. z. B. Krindač: *Religiöse Wiedergeburt (I)*, S. 162: „Gerade 1988 gilt als das Jahr, in dem die letzten Beschränkungen im religiösen Leben der Gesellschaft aufgehoben wurden, die totalitäre staatliche Kontrolle der Religionsorganisationen aufhörte, sowie als die Zeit des Endes der kommunistischen Politik [des] militanten Atheismus, die in der Sowjetunion 70 Jahre lang betrieben worden war.“

diesem Jahr konnte Harald Kalnins mit staatlicher Zustimmung in Riga zum Bischof für die russlanddeutschen Gemeinden im Innern der Sowjetunion eingesegnet werden. Zugleich wurde auch die Evangelisch-Lutherische Kirche auf der Grundlage der Verfassung von 1924 wieder anerkannt, und zwar zuerst unter dem Namen „Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche der Sowjetunion“. Der Zusammenbruch der UdSSR machte bald eine Namensänderung notwendig. Nach einigem Hin und Her wurde die Kirche letztlich unter der allgemeinen Bezeichnung „Evangelisch-Lutherische Kirche“ registriert, der dann eine Auflistung der Gebiete folgt, in denen die Kirche tätig ist und die dementsprechend bei Bedarf erweitert werden kann. Als Kurzname hat sich „Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland und anderen Staaten“ (ELKRAS) eingebürgert.¹³⁷ Nach der Auflösung der Sowjetunion und der damit verbundenen Unabhängigkeit der baltischen Republiken wurde 1992 der Bischofssitz von Riga nach St. Petersburg verlegt.¹³⁸

Im September 1994 fand die erste Generalsynode der ELKRAS statt. Auf dieser wurde die 1990 geschaffene Kirchenverfassung bestätigt. Außerdem wurde mit Prof. D. Georg Kretschmar ein neuer Bischof gewählt. Harald Kalnins, 1911 geboren, hatte zuvor sein Amt niedergelegt. Georg Kretschmar (geb. 1925) war Theologieprofessor in Deutschland, zuletzt in München, und seit 1992 Stellvertreter von Bischof Kalnins.¹³⁹ Eine Zweite Generalsynode trat im Mai 1999 zusammen.¹⁴⁰

Die gegenwärtige Struktur der ELKRAS

Die Struktur der ELKRAS, wie sie sich nach den Änderungen in der Kirchenordnung von 1999 darstellt, ist von den Gemeinden aus aufgebaut und führt weiter über die Ebene der Propstei (mit Propsteisynode und Propstei-

137 Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 26. Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien: Kirchenordnung, S. 51 (Vorwort, 2. Zum Namen unserer Kirche).

138 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 402.

139 Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 89f. Kahle: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums, S. 166f. Vgl. auch den Rechenschaftsbericht des Bischofs; Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 5–56.

140 Vgl. die Dokumentation dieser Generalsynode, veröffentlicht unter dem Titel: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, St. Petersburg, 2000.

rat) sowie der von einem Bischof geleiteten Regionalkirche zur Gesamtkirche. Deren leitender Geistlicher, zur Zeit der erwähnte Georg Kretschmar, heißt nun nicht mehr Bischof, sondern Erzbischof. Die Leitungsorgane der ELKRAS sind der Bischofsrat, das Konsistorium¹⁴¹ und die Generalsynode.¹⁴²

Als eine weitere Ebene können internationale und ökumenische Organisationen genannt werden, denen die ELKRAS angehört: der Lutherische Weltbund, dessen Vorläufer, der Lutherische Weltkonvent, von der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland mitbegründet wurde, und die Konferenz Europäischer Kirchen. Darüber hinaus bestehen enge Beziehungen zur EKD und zur VELKD, ihren Gliedkirchen und kirchlichen Einrichtungen wie dem Gustav-Adolf-Werk und dem Martin-Luther-Bund. Einzelne ELKRAS-Gemeinden sind mit evangelischen Gemeinden in Deutschland durch Partnerschaften verbunden. Auch zu Lutheranern in Nordamerika bestehen Kontakte und Partnerschaften, etwa zur Evangelical-Lutheran Church in America, zum Lutheran Board for Mission Support und zur Lutheran Church – Missouri Synod.¹⁴³

Parallel zum Wiederaufbau der gesamtkirchlichen Strukturen vollzog sich die Organisation der Kirchenprovinzen, die zuerst nach orthodoxem Vorbild Eparchien genannt wurden und seit der 1999 verabschiedeten Kirchenordnung als Regionalkirchen bezeichnet werden. Bis zur Zweiten Generalsynode 1999 bildeten sich Eparchien bzw. Regionalkirchen für die Gebiete: 1. Europäisches Russland; 2. Ural, Sibirien und Ferner Osten; 3. Ukraine; 4. Kasachstan; 5. Usbekistan; 6. Kirgisische Republik. Mittlerweile ist auch die

141 Diesem gehören das Präsidium der Generalsynode, zwei Mitglieder des Bischofsrates, der Erzbischof und sein Stellvertreter sowie der Leiter des Zentralen Kirchenamtes, der vormals so genannten Bischofskanzlei, an; Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 5.

142 Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 48f. Diedrich äußert hier Bedenken gegenüber der episkopalen Struktur an und moniert das Übergewicht des Bischofsrates gegenüber den Kompetenzen von Konsistorium und Generalsynode. Ausführlicher entfaltet er seine Kritik in: Diedrich: Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitor?, bes. S. 177–182. Vgl. auch die Kirchenordnung selbst: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien: Kirchenordnung.

143 Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 578. Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 50f. Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 26–30. Stricker: Lutherans in Russia since 1990, S. 109f.

Kirche in Georgien zu einer eigenen Regionalkirche mit einem Bischof an der Spitze geworden. Gemeinden der ELKRAS gibt es darüber hinaus in den ehemaligen Sowjetrepubliken Aserbaidschan, Tadschikistan, Turkmenistan und Weißrussland.¹⁴⁴

Mitgliederstatistiken der ELKRAS sind mit Vorsicht zu betrachten, weil es keine einheitlichen Kriterien gibt, nach denen die Gemeinden ihre Mitglieder zählen, und viele Gemeinden die Erstellung entsprechender Listen nicht für wichtig erachten. Auch wird von Verantwortlichen immer wieder berichtet, dass Gemeinden neu entstehen, von denen die Kirchenleitung noch keine Kenntnis hat, andere aber zu bestehen aufhören, weil ihre Mitglieder gestorben oder nach Deutschland ausgewandert sind. Der Bericht über die Zweite Generalsynode 1999 bezeugt eine Gesamtzahl von gut 500 Gemeinden. Allerdings zählen einzelne Regionalkirchen „Gemeindegruppen“ mit, andere nicht.¹⁴⁵ Für den Begriff „Gemeindegruppe“ liegt keine allgemeingültige Definition vor. Gemeint sind in der Regel kleine Kreise ohne Pastor und ohne eigenes Bethaus, also zum Beispiel Hauskreise von älteren Russlanddeutschen in Sibirien. Diedrich nennt die präzisere Zahl von 200 Gemeinden (50–1000 Mitglieder) und 300 kleineren Gruppen (5–50 Personen).¹⁴⁶

Die verschiedenen Angaben über die Mitgliederzahl der ELKRAS widersprechen sich zum Teil und divergieren erheblich, obwohl sie sich oft auf

144 Vgl. die Berichte aus den Regionalkirchen auf der 2. Generalsynode in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 71–126. Zu Georgien: Bischof der georgischen Regionalkirche ist seit 1999 Prof. Gert Hummel, allerdings ist die Kirche noch nicht staatlich registriert, da es noch kein staatliches Religionsgesetz gibt; Nekrassow/Walter: Von Gott berufen, S. 28f.

145 Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 71–126. Bischof Sailer (Regionalkirche Ural, Sibirien, Ferner Osten) teilte mir mit, dass man in seiner Regionalkirche folgendermaßen definiere: Eine Gemeinde bestehe aus mehr als zehn Personen, seien es weniger, so rede man von Hauskreis, Bibelstunde o. ä.

146 Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 88. Abweichende Angaben nennen etwa die Lutherischen Monatshefte 10/1995, S. 47, die von 600 Gemeinden ausgehen (zitiert nach Ruttmann: Kirche und Religion von Aussiedlern, S. 44), oder Kourilo, die 600–700 Gemeinden angibt (Kurilo: *Evangeličeskopoljuterskaja cerkov'*, S. 95). Kourilo bemerkt hierzu, dass davon 450 Gemeinden in Russland seien, von denen aber nach Angaben des russischen Justizministeriums nur für 72 eine Registrierung vorliege.

Zahlen der Kirchenleitung berufen. Das Spektrum reicht hierbei von 70 000 ELKRAS-Gemeindegliedern bis zu 250 000.¹⁴⁷

Eine weitere statistische Angabe liegt für die Zahl der Geistlichen vor. Danach gab es 1999 440 Lektorinnen/Lektoren und Predigerinnen/Prediger, 33 ordinierte Pastorinnen und Pastoren aus den GUS-Staaten und 24 aus Deutschland. Im Europäischen Russland seien 166 ehrenamtliche, zum Teil eingesegnete Predigerinnen/Prediger tätig, in der Regionalkirche Ural, Sibirien und Ferner Osten 250, in den weiteren Regionalkirchen knapp 150.¹⁴⁸

Wandel in der ELKRAS in den 1990er Jahren

Der Wandel, der sich in den 1990er Jahren in der ELKRAS vollzogen hat und auch nach der Jahrhundertwende weiter vollzieht, lässt sich in fünf Bereiche aufteilen:

1. Der bereits beschriebene Wiederaufbau kirchlicher Strukturen. Dieser Wandel war innerhalb der Lutherischen Kirche in Russland nicht unumstritten. Zwar gab es auch aus Kreisen der Brüdergemeinden heraus den Wunsch eines Neuaufbaus der zerstörten Kirche, wie die Versuche Erich Schachts und die Zustimmung führender Brüder zur Einführung von Kalnins als Bischof zeigen (s. o.). Allerdings wurde auch Widerspruch artikuliert. Dabei scheint eine grundsätzliche theologische Kritik vom Standpunkt der pietistischen Konventikel aus an der bischöflich-hierarchischen Kirche nicht im Vordergrund gestanden zu haben. Eher war offenbar der Nutzen von ausgeprägten Strukturen nicht immer einsichtig:

147 Im einzelnen: Die Zahl von 250 000 Gemeindegliedern wird in G2W 9 (1999), S. 10, und von Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 406, genannt (Stricker beruft sich auf eine offizielle Angabe der ELKRAS). An anderer Stelle geht Stricker sogar von 250 000–300 000 aktiven (!) Kirchenmitgliedern aus (Stricker: Lutheran in Russia, S. 105). Sehr viel geringer ist die Zahl von 70 000 Gemeindegliedern, die in Russland genannt wird, so in Kurilo: Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov', S. 95, und Tul'skij: Starye protestanty i novye „seky“, S. 2. Tul'skij präzisiert, dass davon 70 % Deutsche seien. Als Quelle gibt er das „Haupt“ der ELKRAS an, Wladimir Pudov, der in Wirklichkeit lediglich der Vertreter des Erzbischofs in Moskau ist. Diese Zahl ist als bloße Schätzung anzusehen, da zur nationalen Herkunft der Gemeindeglieder keinerlei Statistiken vorliegen.

148 Lutherische Statistik, S. 8.

„In Sowjetzeiten wurde gesammelt, ein Häuschen gekauft und im gemeinsamen Arbeitseinsatz zu einem Bethaus umgebaut. Steuern und Reparaturen wurden ebenfalls aus Sammlungen bestritten. Die Ältesten Brüder übten einen Beruf aus oder waren Rentner und beehrten keine Bezahlung. Es fehlt allenthalben die Bereitschaft, durch regelmäßige Abgaben eine ‚Bischofskirche‘ und damit eine Kirchenstruktur zu finanzieren, deren Sinn man nicht recht einsieht.“¹⁴⁹

Mittlerweile scheint es Konsens innerhalb der ELKRAS zu sein, dass der Aufbau kirchlicher Strukturen notwendig ist. Zumindest liegen seit der Abspaltung einiger Brüdergemeinden (s. u.) keine Nachrichten über diesbezügliche Spannungen mehr vor. Dies kann damit zusammenhängen, dass die Praxis der letzten Jahre auch die Skeptiker von den Vorteilen des jetzigen Systems überzeugt hat (Möglichkeit zur Aus- und Weiterbildung, zum Empfang von geistlicher Literatur und zur Überwindung der ehemaligen Isolation der Gemeinden durch Synoden, gegenseitige Besuche und kirchliche Publikationen). Möglicherweise hängt das Verstummen der Kritik auch mit dem langsamen Aussterben der Brüdergemeinden alten Typs zusammen.

2. Migration: Seit 1990 ist die Zahl der russlanddeutschen Aussiedler in die Bundesrepublik sprunghaft gestiegen. Kamen zwischen 1987 und 1989 160 000 Aussiedler nach Deutschland, so waren es zwischen 1990 und Anfang 1999 schon 1,5 Millionen.¹⁵⁰ Es sei daran erinnert, dass nach der Volkszählung von 1989 gut zwei Millionen Russlanddeutsche in der Sowjetunion lebten.¹⁵¹ Berücksichtigt man dann, dass es oft gerade die aktivsten Gemeindeglieder waren, die auswanderten,¹⁵² so wird deutlich, in welchem Maße die ELKRAS als eine in deutscher Tradition stehende Kirche hiervon betroffen war und ist. Erzbischof Kretschmar geht davon aus, dass 80 % der-

149 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 406. Hinzuzufügen wäre, dass die Finanzierung der kirchlichen Strukturen von den Mitgliedern in Russland auch wegen der momentanen wirtschaftlichen und sozialen Lage gar nicht geleistet werden kann, zumindest nicht in der jetzigen Form der Strukturen.

150 Lederer/Rau/Rühl: Migrationsbericht 1999, S. 22. Seit 1996 sind die Aussiedlerzahlen wieder rückläufig. Dafür sind in erster Linie die im Sommer 1996 eingeführten obligatorischen Sprachprüfungen verantwortlich, die nur 60 % der Prüflinge bestehen. Dietz: Aussiedlerintegration in Wirtschaft und Gesellschaft, S. 177f.

151 Hilkes/Stricker: Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg, S. 249.

152 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 406. Dasselbe wurde mir in zahlreichen Gesprächen in Russland berichtet.

jenigen Gemeindeglieder, die 1988 in der Kirche waren, in den 1990er Jahren ausgewandert sind.¹⁵³

Weitere Migrationsbewegungen kommen hinzu und erhöhen ebenfalls die Fluktuation in den Gemeinden: So sind aus den islamisch geprägten Republiken der damaligen UdSSR viele Deutschstämmige, die (noch) keine Einreiseerlaubnis in die Bundesrepublik bekommen haben, nach Russland übersiedelt.¹⁵⁴

3. Neue Gemeinden im Westen: Trotz der Auswanderung in die Bundesrepublik nimmt die Zahl der Kirchenglieder allerdings nicht ab, da neue und wachsende Gemeinden im Westen der damaligen Sowjetunion entstanden und entstehen. Den Kern solcher Gemeinden bildeten zuerst entkirchlichte Menschen deutscher Abstammung, die sich in politisch-kulturellen Gemeinschaften sammelten und darauf besannen, dass auch der christliche Glaube zum deutschen Kulturerbe gehört.¹⁵⁵ In Kap. 5 dieser Arbeit werden solche Gemeinde am Beispiel Moskaus und Orenburgs untersucht. Erzbischof Kretschmar charakterisiert diese Art von Gemeinden wie folgt:

„Diese Gemeinden im Westen waren ihrer eigenen Herkunft nach politisch aufgeschlossen; sie sind meist ökumenisch interessiert, und sie sind missionarisch. Sie wachsen in der Regel kontinuierlich und sind lernbegierig, auch neue Formen kirchlicher Aktivität zurückzugewinnen in Jugendarbeit und Diakonie. Auswanderung kann auch hier ein Thema sein, aber sie hat einen anderen, niedrigeren Stellenwert.“¹⁵⁶

Die soziale Zusammensetzung dieser Gemeinden ist bestimmt durch die städtische Intelligenzija, die deutsche Sprache spielt im Gottesdienst keine so große Rolle, wie in den alten Brüdergemeinden – zum einen, weil die Umgangssprache das Russische ist, zum anderen, weil die Gemeinden auch auf Menschen nichtdeutscher Herkunft eine gewisse Anziehungskraft aus-

153 Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 34.

154 Rathke: Kirche unterwegs, S. 92. Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 560. Ich selbst habe sowohl in Omsk und im Omsker Gebiet, als auch in Moskau und Umgebung solche Übersiedler aus Kasachstan und Mittelasien getroffen.

155 Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 561. Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 43.

156 Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 561.

gestrahlt haben.¹⁵⁷ Dieses soziale und frömmigkeitliche Profil unterscheidet sie von den Gemeinden der brüdergemeindlichen Tradition und birgt ein Konfliktpotential, das bei Synoden zum Durchbruch gekommen ist.¹⁵⁸

4. Sprachenwandel: In der Vergangenheit war die Lutherische Kirche in Russland an die Sprachen der „lutherischen Nationen“ (deutsch, finnisch etc.) gebunden.¹⁵⁹ Auch noch nach der Deportation waren die Gottesdienste russlanddeutscher Lutheraner selbstverständlich deutschsprachig. In den 1990er Jahren wurde die Frage nach der zu verwendenden Sprache immer dringlicher, da die Zahl der deutschsprachigen Gemeindeglieder – das heißt in der Praxis: der Alten – innerhalb der ELKRAS durch Auswanderung und Tod immer weiter abnimmt. Will eine Gemeinde auch die junge und mittlere Generation erreichen, so ist dies nur russischsprachig möglich.¹⁶⁰

Vor allem für die neuentstandenen Gemeinden im Westen steht die Notwendigkeit russischsprachiger Gottesdienste außer Frage, selbst wenn auch hier aus nationalen Gründen oft keine völlige Ablösung des Deutschen gewünscht wird. Andererseits muss aber auch gesehen werden, dass für viele Ältere Russisch immer noch die „Sprache der Peiniger und Folterer“ ist, Deutsch dagegen die „Sprache Martin Luthers [...]“, also für Lutheraner so etwas wie eine *lingua sacra*.¹⁶¹ Dabei ist das Vorgehen der Kirchenleitung pragmatisch. Erzbischof Kretschmar vertritt die Auffassung, jede Gemeinde müsse die Frage der gottesdienstlichen Sprache „nach ihrer besonderen Lage entscheiden“.¹⁶² Dass diese Entscheidungen sehr unterschiedlich ausfallen können, werden die Fallstudien in dieser Arbeit zeigen.

157 Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 43. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 403.

158 Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 32–35. Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 404.

159 Die in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts in St. Petersburg entstandene russischsprachige lutherische Gemeinde für assimilierte Deutsche, Esten, Letten und Finnen, von der Kahle: Aufsätze, S. 85, berichtet, stellte eine Ausnahme dar.

160 Erzbischof Kretschmar fasst dies prägnant zusammen: „Russisch ist die Sprache der Jugend und der Zukunft“. Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 561.

161 Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 42.

162 Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 562.

5. Pastorenmangel: Seit der Schließung des Leningrader Predigerseminars 1934 hatte es keine Möglichkeit zu einer geregelten Pastorenausbildung gegeben. In den Brüdergemeinden nach der Deportation war es üblich, dass aus der Gemeinde heraus begabte junge Männer in das Predigeramt hineinwuchsen und u. U. auch ordiniert wurden. Trotzdem äußerten auch viele alte Brüdergemeinden in den 1990er Jahren den Wunsch nach einem Pfarrer, zumal oft gerade Prediger zu den ersten Aussiedlern nach der Wende gehörten.

Für die jungen Stadtgemeinden dagegen, deren ehemals entkirchlichte Mitglieder in die kirchliche Tradition eingeführt werden wollen, sind entsprechend ausgebildete Pastoren in jedem Fall nötig. Teilweise kommen diese aus Deutschland – in selteneren Fällen auch aus den USA – und arbeiten für eine gewisse Zeit oder auch auf Dauer in der GUS, oder – so häufig deutsche Pfarrer im Ruhestand – sie kommen zur sporadischen Versorgung einer oder mehrerer Gemeinden für jeweils einige Wochen pro Jahr.¹⁶³ Trotz dieser Hilfe sind einheimische Pfarrer notwendig. Daher begann bereits Bischof Kalnins mit der Organisation eines Theologischen Seminars, das in Fernstudien und zwei- bis dreiwöchigen Sessionen praxisrelevantes theologisches Wissen vermittelte. Aus dieser Arbeit ging das Theologische Seminar in Novosaratovka bei St. Petersburg hervor, in dem seit 1997 auch ein auf drei Jahre angelegtes theologisches Vollzeitstudium möglich ist.¹⁶⁴ Aus dem ersten Jahrgang gingen 2000 allerdings nur sieben Absolventen hervor, und nur fünf von ihnen begannen ihr einjähriges Vikariat.¹⁶⁵ Angesichts von ca. 500 Gemeinden ist klar, dass diese Zahl das grundlegende Problem des Pfarrermangels nicht lösen kann und die Kirche auf lange Sicht auf Pastoren aus dem Ausland und Einheimische ohne ein volles Theologiestudium angewiesen sein wird.

163 Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 17–19.

164 Vgl. zur Ausbildung in der ELKRAS vor allem den „Bericht über die Ausbildung in der ELKRAS vor der 2. Generalsynode der ELKRAS“ von Stefan Reder, damals Rektor des Theologischen Seminars, in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 61–70.

165 Lobers/Selesnewa: Die ersten Absolventen, S. 27. Tschöner: Ein Festtag in Novosaratovka, S. 17f.

Die ELKRAS-Regionalkirchen in Russland

Da sich die vorliegende Arbeit mit Lutheranern in *Russland* beschäftigt, soll hier noch ein kurzer Blick auf die beiden russländischen Regionalkirchen folgen.

Die *Regionalkirche Ural, Sibirien und Ferner Osten*, die der Ausdehnung nach größte lutherische Kirche der Welt, besteht seit 1992. Am 13. Mai jenes Jahres wählte die Synode in Omsk Nikolaus Schneider zum Superintendenten. Schneider war bereits seit 1988 Propst dieses Gebietes, seine Kenntnis zahlreicher sibirischer Gemeinden reichte aber viel weiter zurück: Seit den 1950er Jahren predigte er in lutherischen Gemeinden im Omsker Gebiet und nutzte seine Arbeit als LKW-Fahrer dazu, Gemeinden zu besuchen. In Omsk diente er der Gemeinde seit 1972 als Ältester, 1975 wurde er zum Pastor eingesegnet. Schneider legte 1996 sein Amt als Superintendent aus Alters- und Gesundheitsgründen nieder und siedelte in die Bundesrepublik über, wo er schon nach gut drei Wochen verstarb.¹⁶⁶

Die Nachfolge von Nikolaus Schneider trat Ernst Schacht an (Juni 1996 bis Oktober 1997 Superintendent bzw. Bischöflicher Visitator, ab Oktober 1997 bis Juni 1998 erster lutherischer Bischof überhaupt für Sibirien). Bis zu seiner Ausreise in die Bundesrepublik 1979 war Schacht aktives Gemeindeglied der lutherischen Gemeinde von Alma-Ata gewesen. In Deutschland rissen die Kontakte zu den lutherischen Gemeinden der (damaligen) Sowjetunion nicht ab. Seit 1990, dem Beginn der Planungsphase für das Kirchen- und Kulturzentrum in Omsk, war er an diesem Projekt als Dolmetscher und Berater beteiligt. Nach seiner Rückkehr aus Sibirien übernahm er erneut als Pastor der Hannoverschen Landeskirche eine Pfarrstelle.¹⁶⁷ Seit 1998 ist Volker E. Sailer (geb. 1943 in Colmar, Pfarrer der württembergischen Landeskirche) Bischof der Regionalkirche.¹⁶⁸

Wie im geschichtlichen Überblick dargestellt, leben Lutheraner nicht erst seit den Deportationen im Zweiten Weltkrieg in Sibirien. Allerdings liegt seit dieser Zeit dort ein wichtiger Schwerpunkt des lutherischen Lebens in

166 Gnewuch: Vom Ural bis zum Pazifik, S. 8–10. Schacht: Das Herz hört auf zu schlagen, S. 10.

167 Sailer: Sibiriens Kirche lebt, S. 12. Bischofswechsel (Schacht), S. 32. Gespräch mit Ernst Schacht, 06. 03. 01.

168 Sailer: Mein Lebensweg, S. 34. Hohe Feierlichkeiten im Omsker Christuskirchen- und Begegnungszentrum, S. 36.

der UdSSR bzw. GUS. 1993 wurde von über 200 lutherischen Gemeinden in Sibirien berichtet, womit diese Regionalkirche die größte der ELKRAS wäre. Allein im Omsker Gebiet sollen Anfang der 1990er Jahre 76 Gemeinden bestanden haben.¹⁶⁹ Die hohe Zahl an Russlanddeutschen ließ die Kirche aber auch im besonderen Maße unter der Auswanderung in die Bundesrepublik leiden. Um dem Schrumpfen der Kirche entgegenzuwirken, setzt sich Bischof Sailer zum einen für den Übergang zum Russischen als Gottesdienstsprache ein, zum anderen für missionarische und evangelistische Arbeit.¹⁷⁰ Die genannten Probleme betreffen allerdings nicht alle Gemeinden gleichermaßen. Vor allem im russischen Fernen Osten sind Gemeinden entstanden, in denen das deutsche Element von Anfang an von weitaus geringerer Bedeutung war und die auch nicht in der brüdergemeindlichen Tradition stehen, wie die Gemeinden in Sibirien und im Ural.¹⁷¹

Ein besonderes Problem der Kirche in Sibirien ist die Isolation der Gemeinden, die sich aus den riesigen Entfernungen, den begrenzten Geldmitteln und dem Pfarrermangel ergibt. Vor allem Gemeinden, die nicht in der Nähe von Verwaltungszentren wie Omsk, Krasnojarsk, Wladiwostok und Tscheljabinsk liegen, können kaum durch Pfarrer betreut werden.¹⁷² Ein extremes Beispiel für isolierte Gemeinden stellen die Gruppen dar, die Propst Rudolf Blümcke/Krasnojarsk auf zwei Reisen „gefunden“ hat: 1997 etwa „entdeckte“ er in der Nähe von Krasnojarsk und in Chakassien 30 lutherische Gemeinden, von denen er und die ihrerseits von der Kirche noch nichts wussten.¹⁷³

169 Rathke: Kirche unterwegs, S. 87f. Gnewuch: Vom Ural bis zum Pazifik, S. 8. Die Zahl von ca. 200 Gemeinden und Gemeindegruppen wurde auch 1999 genannt in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 79. Bei der 11. Synode der Regionalkirche waren im Oktober 2002 Vertreter von nur 42 Gemeinden anwesend, nur 22 Gemeinden sind behördlich registriert. Dies spricht dafür, dass die Zahl von 200 Gemeinden zu hoch gegriffen ist. Selesnewa: 11. Synode der Ev.-Luth. Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, ohne Seitenzählung.

170 Bischofswechsel (Sailer), S. 34. Zur Betonung von Mission als Arbeitsschwerpunkt von Bischof Sailer vgl. etwa den Bischofsbericht vor der 2. Generalsynode in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 79–84, bes. S. 81–84.

171 Vgl. hierzu v. a. die Rundbriefe von Pastor Manfred Brockmann, Wladiwostok.

172 Mintschenko: Frage Nummer eins: Isolation der Gemeinde, S. 12.

173 Selesnewa: Terra incognita, S. 34 und S. 38.

Zum Bischöflichen Visitator für das *Europäische Russland* wurde im Mai 1992 Siegfried Springer eingesegnet. Die erste Synode der Eparchie Europäisches Russland bestätigte ihn 1993 in seinem (mittlerweile Bischof genannten) Amt.¹⁷⁴ Springer, 1930 im Kaukasus geboren, kam 1944 nach Westpreußen und wurde später Pastor in der Hannoverschen Landeskirche. 13 Jahre arbeitete er in der Leitung der Aussiedlerarbeit der EKD und war maßgeblich am Aufbau der „Kirchlichen Gemeinschaft der Evangelisch-Lutherischen Deutschen aus Russland“ beteiligt, deren Vorsitzender er von 1984 bis 2003 war.¹⁷⁵

Beherbergte das westliche Russland vor 1941 noch die große Mehrzahl der Lutheraner Russlands, so gab es hier nach dem Krieg kaum noch Russlanddeutsche und lutherische Christen. Für 1975 wird von nur vier kleinen Gemeinden mit zehn bis zwanzig Mitgliedern im Wolgagebiet berichtet.¹⁷⁶ Während und nach der Perestrojka allerdings wurden zahlreiche Gemeinden in Städten neu gegründet, meist aus russlanddeutschen Kulturvereinen und Lobbygruppen heraus. Da die Mehrzahl der Glieder dieser Gemeinden die deutsche Sprache nicht oder kaum beherrscht, entwickelten diese Gemeinden bald auch eine gewisse Anziehungskraft für Menschen ohne deutsche Herkunft. Allerdings entstanden gleichzeitig Spannungen mit den alten Gemeinden der brüdergemeindlichen Tradition, die den neuen Gemeinden vorwarfen, dass in ihnen anstelle eines lebendigen Glaubens „Kulturprotestantismus“ und ein westlicher Ungeist („moralische Verderbnis“, „liberale“ [= „ungläubige“] Theologie) herrschen würden.¹⁷⁷

1999 wurde die Zahl der Gemeinden der Regionalkirche Europäisches Russland mit ca. 150 (ohne Gemeindegruppen) beziffert, von denen sich die größten Gemeinden in St. Petersburg, Kaliningrad, Wolgograd, Saratov, Uljanovsk, Perm', Orenburg und Iževsk befinden.¹⁷⁸

174 Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): *Das Gute behaltet*, S. 90. Kahle: *Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums*, S. 166. Rathke: *Kirche unterwegs*, S. 94.

175 Rathke: *Kirche unterwegs*, S. 94. Bischof Siegfried Springer siebzig, S. 22.

176 Rathke: *Kirche unterwegs*, S. 93.

177 Stricker: *Deutsches Kirchenwesen*, S. 403f. Vgl. den Bericht von Bischof Springer vor der 2. Generalsynode in: *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999*, S. 71–77, hier S. 71f.

178 *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999*, S. 71.

5. Weitere lutherische Kirchen und Gruppen in der damaligen Sowjetunion

Anders als vor 1917 besteht seit der Perestrojka faktisch eine Aufspaltung der Lutheraner nach ethnischen Kriterien. Waren im Russischen Reich Balten, Finnen, Deutsche und andere lutherische Gläubige Glieder einer einzigen Kirche, so existieren heute nicht nur verschiedene Kirchen in verschiedenen Staaten – etwa eigene lutherische Kirchen im Baltikum¹⁷⁹ –, sondern auch in Russland selbst. Auf die nationale Abstammung zurück geht die getrennte Sammlung der Deutsch- und Finnischstämmigen in der ELKRAS einerseits und der „Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes in Russland“ (ELKIR) andererseits. Dies ist umso erstaunlicher, als heute – anders als vor hundert oder zweihundert Jahren – sowohl die finnische als auch die deutsche Gruppe innerhalb des russländischen Luthertums größtenteils russischsprachig ist, die Unterschiede also höchstens solche der unterschiedlichen nationalen Selbstdefinitionen sind, während man sich sprachlich und kulturell wenig voneinander unterscheidet.

Im Folgenden soll ein kurzer Überblick auch über die anderen, nicht der ELKRAS angehörenden lutherischen Kirchen und Gemeinden gegeben werden, erstens, damit nicht der germanozentrische und falsche Eindruck entsteht, das Luthertum in Russland würde ausschließlich in deutscher Tradition stehen, zweitens, damit das Umfeld erhellt wird, in dem sich die ELKRAS bewegt.

Die nach der ELKRAS zweite größere lutherische Kirchenorganisation in Russland ist die „*Evangelisch-Lutherische Kirche des Ingermanlandes in Russland*“ (ELKIR).¹⁸⁰ In ihr wurden ursprünglich die Gemeinden von Lutheranern finnischer Abstammung zusammengefasst. Ihr Kerngebiet ist das Ingermanland um St. Petersburg und das nördlich an der russisch-finnischen Grenze gelegene Karelien. Darüber hinaus existieren Gemeinden in zahl-

179 Vgl. Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 105–111.

180 Vgl. zur ELKIR: Junker/Arkkila (Hgg.): Nacht und neuer Morgen, passim. Jalovicyna: Istorija finnov-ljuteran v Karelii, passim. Kurilo: Očerki, S. 102–128. Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 94–97. Ščipkov: Vo čto verit Rossija, S. 211–218. Jalovicyna, Svetlana: Sovremennoe položenie ljuteranskoj cerkvi Karelii, passim. Außerdem: Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov' Ingrii na territorii Rossii, passim. Krylov: Istorija Evangeličesko-Ljuteranskoj Cerkvi Ingrii, passim. Isaev: Evangeličesko-Ljuteranskaja cerkov' Ingrii, passim.

reichen russländischen Großstädten, u. a. in Moskau, sowie in den Deportationsgebieten, in die die Ingrier (Ingermanländer) unter Stalin deportiert wurden. Ein weiterer Arbeitsschwerpunkt der ELKIR liegt in den von finno-ugrischen Völkern bewohnten Gebieten Russlands. Hier, in Udmurtien, Mari-El, Mordwinien und Komi, sind ebenfalls Gemeinden entstanden.¹⁸¹ Dadurch und durch die Anziehungskraft der ELKIR auf Russen ist mittlerweile aus einer finnischen Kirche eine multinationale Glaubensgemeinschaft geworden. Die Zahl von 25 in der ELKIR vertretenen Nationen und zehn gebrauchten Sprachen wird genannt, darunter Finnisch, Russisch, Mordwinisch, Kom und Estnisch.¹⁸²

Wie die russlanddeutschen Lutheraner, so begannen sich auch die Finnen nach den Deportationen und dem Kriegsende wieder zu sammeln. 1970 konnten in Petrozavodsk/Karelien und 1977 in Puschkin (nahe St. Petersburg) Gemeinden gegründet werden. 1992 wurde die ELKIR mit einer Synode als leitendem Organ und einem Bischof an ihrer Spitze gegründet. Die Zahl ihrer Gemeindeglieder betrug 1996 15 000, an den Gottesdiensten nahmen etwa doppelt so viele Menschen teil.¹⁸³ In einer Publikation von 2001 wird die Zahl von 20 000 Gemeindegliedern und drei- bis viermal so vielen Teilnehmern an den Veranstaltungen der 63 Gemeinden genannt.¹⁸⁴ Betreut werden die Gemeinden (1996) von über 50 Pastoren und Diakonen, von denen mehr als die Hälfte auf Zeit aus Finnland kommen. Arbeitsschwerpunkte der ELKIR sind die Ausbildung einheimischer Mitarbeiter, Medienarbeit, diakonische Tätigkeit und die Mission unter den finno-ugrischen Völkern Russlands. Enge Beziehungen werden vor allem zu den lutherischen Kirchen Finnlands und Estlands sowie zur ELKRAS unterhalten, darüber hinaus gehört die ELKIR dem LWB und der Konferenz Europäischer Kirchen an.¹⁸⁵ Nach Isto Pihkala, Hauptsekretär der ELKIR und Missionssekretär der Finnischen Lutherischen Mission, habe man sich gegen eine Mitgliedschaft im ÖRK entschieden, weil die Kirche zu klein sei, zu wenig

181 Kuukauppi: Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, S. 80f. Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 94–96.

182 Pihkala: Die Ingrische Kirche in den neunziger Jahren, S. 53. Survo: Steh auf, Ingrien!, S. 44.

183 Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 95f.

184 Pihkala: Die Ingrische Kirche in den neunziger Jahren, S. 54. Kuukauppi: Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, S. 81.

185 Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 96. Kuukauppi: Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, S. 81–83.

Verwaltungsressourcen und zu wenig Menschen mit entsprechenden Sprachkenntnissen habe.¹⁸⁶ Ein weiterer Grund ist wohl die konservative Ausrichtung der ELKIR, die 1997 zur Aufrichtung einer Kirchengemeinschaft mit der nicht dem ÖRK und nicht dem LWB angehörenden Lutheran Church – Missouri Synod (LC-MS) und zum Aufbau enger Kontakte mit der Selbstständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland geführt hat.¹⁸⁷

Eine 1997 behördlich registrierte Abspaltung der ELKIR in Karelien stellt die „*Karelische evangelisch-lutherische Kirche*“ dar.¹⁸⁸ Als Grund für die Spaltung sieht Filatov ein nationales Moment. Der karelische Teil der ELKIR sei finanziell wie personell sehr eng an die finnische Kirche gebunden, die Gottesdienstsprache finnisch, nicht karelisch. Deshalb hätten nationalbewusste Karelrier aus Finnland eine eigene, 2000 Mitglieder umfassende karelische Kirche mit karelischer und russischer Gottesdienstsprache gegründet, die aber weder vom finnischen Staat noch von der finnischen Kirche anerkannt werde. Dabei gebe es allerdings theologisch kaum Unterschiede. Die karelische Kirche sei ähnlich liberal wie die finnische, was sich auch darin zeigt, dass sie im Unterschied zur ELKIR die Möglichkeit der Frauenordination anerkenne.¹⁸⁹ Vielleicht liegt hier das einzige Beispiel einer „liberalen“ Abspaltung im russländischen Luthertum vor, während es mehrere Gruppen gibt, die sich von der ELKRAS wegen deren „Liberalismus“ getrennt haben (s. u.).

Die bereits erwähnte *Lutheran Church–Missouri-Synod* (LC-MS) beschränkt sich in Russland nicht auf die Zusammenarbeit mit der ELKIR. Auch die ELKRAS wird von ihr finanziell und personell unterstützt.¹⁹⁰ Als problematisch wird von der ELKRAS allerdings angesehen, dass die LC-MS ELKRAS-Gemeindeglieder auch gegen den erklärten Willen von Gemein-

186 Pihkala: Die Ingrische Kirche in den neunziger Jahren, S. 54.

187 Junker/Arkkila (Hgg.): Nacht und neuer Morgen, S. 5. Kuukauppi: Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Rußland, S. 8f. Klän: Zur Osteuropa-Politik der SELK, S. 227. Vgl. <http://www.lcms-cis.org>, 07. 01. 2003 (Hauptseite und den Link „Our Foundation“ – „History of The Field“).

188 <http://www.gov.karelia.ru/Different/Religion/protestant.html>, 02. 07. 01.

189 Filatov: Karelja, S. 6.

190 So Kretschmar in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 49. Stricker: Probleme theologischer und kirchlicher Ausbildung, S. 31.

den und Kirchenleitung am Concordia Seminary in Fort Wayne zu Pastoren ausgebildet hat, die dann mit hochkonservativen Standpunkten nach Russland zurückkehrten, was in ihren ELKRAS-Heimatgemeinden Spannungen nach sich ziehe.¹⁹¹ In diesem Zusammenhang sind auch die unten beschriebenen Ereignisse um die Gründung einer „Unabhängigen Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ zu sehen.

In Sibirien unterstützt die LC-MS die „*Sibirische Evangelisch-Lutherische Kirche*“ (Sibirskaja Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov', SELC), wie sich die 1992 registrierte „West-sibirische Christliche Mission“ (WSCM) neuerdings nennt. Einige Jahre war intern die Bezeichnung „Biblisch-Lutherische Kirche“ gebräuchlich. Kirchenrechtlich verstand man sich bis 2003 als Teil der estnischen evangelisch-lutherischen Kirche, da der 1967 in Novosibirsk geborene Gründer der WSCM, Vsevolod Lytkin, 1987 im estländischen Tallinn getauft und 1993 zum Pastor ordiniert wurde. Nichtsdestotrotz hat sich die SELC zum Ziel gesetzt, eine autochthone russische lutherische Kirche zu gründen, unabhängig von estnischer, deutscher oder finnischer Tradition. Damit sieht sie sich im Gegensatz zu ELKRAS und ELKIR. Die SELC legt großen Wert auf Liturgie und Sakramente und ist hochkirchlich ausgerichtet. Ein weiteres Charakteristikum ist der konfessionalistische Zug der SELC. Die SELC verfügt über ein Theologisches Seminar in Novosibirsk zur Ausbildung von Geistlichen. Dieses Seminar wird finanziell und personell durch das Seminar der LC-MS in Fort Wayne/USA unterstützt, wohin auch bereits mehrere russische Geistliche und Gemeindeglieder zu theologischen Kursen eingeladen wurden.¹⁹²

In Weißrussland führte die Tätigkeit der LC-MS zur Gründung der „autokephalen“ „*Unabhängigen Weißrussischen Evangelisch-Lutherischen Kirche*“ (UWELK), die ehemalige ELKRAS-Gemeinden von der Mutterkirche abtrennte. Gründe für die von Absolventen des Theologischen Seminars der LC-MS in Fort Wayne betriebene Aufkündigung der Kirchengemeinschaft mit der ELKRAS und die Hinwendung zur LC-MS, zur deutschen SELK und zu anderen ähnlich ausgerichteten Kirchen waren der Wunsch nach einer streng konfessionellen Orientierung, die Forderung nach apostolischer Sukzession der Bischöfe und die Ablehnung der Frauenordination.¹⁹³ Bei einer Konferenz von Vertretern der ca. acht UWELK- und der sechs

191 Missouri-Synode contra ELKRAS?, S. 8.

192 Willems: Inkulturationsprozesse, S. 10–22 und S. 32–38.

193 Diedrich: Fort Wayne mischt mit, S. 26f.

ELKRAS-Gemeinden am 26. Juni 2002 kam es allerdings zu einer erneuten Annäherung. Der „Bund evangelisch-lutherischer Gemeinden in der Republik Weißrussland“ unter der geistlichen Leitung des ELKRAS-Erzbischofs Kretschmar wurde gegründet, der – bei absoluter Autonomie der Gemeinden – die gemeinsamen Interessen gegenüber den weißrussischen Behörden und der Öffentlichkeit vertreten soll.¹⁹⁴

Daneben gibt es auch gewissermaßen eigene Gemeinden der LC-MS, die keiner lokalen Kirchenorganisation angeschlossen sind, in Moskau, der Republik Komi, Nižnij Novgorod, Velikie Luki sowie den Republiken Burjätien und Chakassien.¹⁹⁵ Laut „LCMS World Mission in Russia Strategy Statement“ vom 3. März 2000 sei es das Ziel der LC-MS, auf eine Registrierung der neu gegründeten Gemeinden als Gemeinden der ELKIR hinzuwirken.¹⁹⁶ Im Jahre 2002 wird im Internet allerdings nur noch von der Unterstützung der bestehenden Kirchen gesprochen, was möglicherweise mit dem restriktiveren Religionsgesetz von 1997 im Zusammenhang steht, das u. a. als Reaktion auf ausländische Mission verabschiedet wurde.¹⁹⁷

Neben der LC-MS ist in Russland die gleichfalls konservativ-konfessionalistische, aber kleinere Wisconsin Evangelical-Lutheran Synod (WELS) tätig, die seit 1994 ein „Missionshauptquartier“ in Akademgorodok, dreißig Kilometer südlich von Novosibirsk unterhält. Die von ihr 1995 gegründete „*Konfessionelle Evangelisch-Lutherische Kirche*“ (KELK) verfügt(e) über Gemeinden u. a. in Akademgorodok, Iskitim, Novosibirsk, Šachty, Omsk, Tomsk, Toguchin, Talmenka. Die KELK knüpft, wie die SELC, nicht an die lutherischen Traditionen nationaler Minderheiten an, sondern betreibt Mission unter Russen und Angehörigen anderer Völker.¹⁹⁸

194 Weißrussland: Lutheraner auf Annäherungskurs, S. 11.

195 http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/foundation/history_field.htm, 09. 02. 2001;

<http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/projects/novo.htm>, 09. 02. 2001;

<http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/Projects/projects.htm>, 09. 02. 2001.

196 So <http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/foundation/goals.htm>, 09. 02. 2001, S. 3 (Punkt 1.1.4.5).

197 <http://mission.lcms.org/wherewework/europe/russia.htm>, 16. 05. 2002.

198 Informationen über die KELK aus: <http://www.wels.net/sab/wor/rus-01.html>, 16. 01. 2001; <http://www.wels.net/sab/wor/rus-09.html>, 16. 01. 2001 und <http://www.wels.net/sab/wor/rus-11.html>, 16. 01. 2001.

In der Ukraine unterstützt die WELS die „*Ukrainische Lutherische Kirche*“. Diese Kirche geht auf eine Abspaltung von der Griechisch-katholischen (Unierten) Kirche zur Zeit zwischen den Weltkriegen zurück. Sie hält bis heute an der in der orthodoxen Kirche gefeierten „Göttlichen (= Chrysostomos-)Liturgie“ fest und feiert die kirchlichen Feste nach dem julianischen Kalender.¹⁹⁹

Zum Abschluss sei noch auf zwei Gruppierungen hingewiesen, die sich in der kurzen Vergangenheit der ELKRAS von dieser abgespalten haben.

Die erste ist die von Joseph Baronas 1991 in Leningrad gegründete „*Eine Evangelisch-Lutherische Kirche in Russland*“ (EELK). Baronas hatte in Riga in der Bischofskanzlei der später in ELKRAS umbenannten Kirche gearbeitet und war von Bischof Harald Kalnins nach Leningrad geschickt worden, um in der dort entstandenen Gemeinde Gottesdienste zu halten. Baronas' eigenes Ziel war jedoch, eine „russländische“ lutherische Kirche aufzubauen, in der sowohl die deutschen, als auch die finnischen Gemeinden gesammelt werden sollten, und für diese Kirche Sponsoren aus der Wirtschaft zu gewinnen – ein Plan, der weder mit Bischof Kalnins, noch mit der ELKIR, noch mit der eigenen Gemeinde diskutiert worden war. Seine Kirchgründung scheiterte, da er für seine EELK keine Anerkennung als Nachfolgerin der historischen Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland fand und die wirtschaftlichen Krisen der frühen 1990er Jahre ihm die Sponsoren entzogen. Nach und nach schlossen sich alle EELK-Gemeinden (wieder) der ELKRAS oder der ELKIR an, als letzte im Sommer 1996 die Katharinengemeinde in St. Petersburg der ELKRAS.²⁰⁰

199 <http://www.ukrlc.org/eng.htm>, 10. 10. 2002. Über die Geschichte der westukrainischen lutherischen Kirche: Wagner: Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus, v. a. S. 29–54. Weitere lutherische Gemeinden in der Ukraine sind: 1. Gemeinden, die zur ukrainischen Regionalkirche der ELKRAS gehören; 2. Die „Evangelische Brüdergemeinde Odessa und Umgebung“, eine Abspaltung von der ELKRAS, auf die ich unten gesondert eingehen werde; 3. eine schwedische lutherische Gemeinde in Alt-Schwedendorf im Chersoner Oblast' am Dneprstausee, betreut durch die schwedische Staatskirche; 4. eine estnische Gemeinde, bestehend aus Mitarbeitern der estnischen Botschaft und in der Ukraine lebenden Esten. Außer der schwedischen Gemeinde wurden übrigens alle diese Gemeinden erst während oder nach der Perestrojka gegründet. Reis: Luthertum, S. 150f.

200 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 404. Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 31f.

Einen anderen Hintergrund, nämlich die Spannungen zwischen den eher volkskirchlich (und sehr oft bundesdeutsch) geprägten Gliedern der neugegründeten Stadtgemeinden auf der einen und Vertretern der pietistischen Frömmigkeit der Brüdergemeinden auf der anderen Seite, hat eine zweite Abspaltung von der ELKRAS: In der Ukraine trennten sich 1995 ca. 14 Gemeinden von der ELKRAS und gründeten mit Viktor Gräfenstein an der Spitze (dem vorherigen Superintendenten der ELKRAS-Eparchie Ukraine) die „*Evangelische Brüdergemeinde Odessa und Umgebung*“. Diese Gruppe wirft der ELKRAS vor, dass sie keinen Wert auf die Bekehrung und Heiligung ihrer Mitglieder lege und theologisch zu liberal sei, z. B. im Blick auf die Ordination von Frauen.²⁰¹

201 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 404. Diedrich: Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit, S. 52. Reis: Luthertum, S. 154–156.

3.

Religion und Gesellschaft in der Geschichte Russlands

Jeder Staat und jede Gesellschaft steht vor der Aufgabe, einen *modus vivendi* für die Koexistenz unterschiedlicher sozialer, ethnischer, religiöser und konfessioneller Gruppen zu finden. Im Zusammenhang der vorliegenden Arbeit soll untersucht werden, wie ein Zusammenleben unterschiedlicher Religionen in Russland möglich wurde und wird. Im Hintergrund steht die Annahme, dass das Verhältnis des Einzelnen zu seiner eigenen und zu anderen Religionen und Konfessionen ebenso durch kulturelle Muster¹ (mit-)bestimmt wird, wie das Verhältnis religiöser und konfessioneller Gruppen zueinander. Derartige kulturelle Muster ändern sich mit der Zeit, weisen aber auch in vielen Fällen eine erstaunliche Stabilität auf. Besonders in Krisenzeiten können zudem historisch bereits überwundene Muster reaktiviert werden.

Für eine Untersuchung von lutherischen Gläubigen und Gemeinden in Russland ist es notwendig, solche Muster herauszuarbeiten, um die erhobenen empirischen Daten verstehen, analysieren und historisch sowie sozial einordnen zu können. Dabei sind Fragen leitend wie: Welche Faktoren führten zur Bildung und Stabilität einer Gruppenidentität? Wie definierten Individuen und verschiedene Gruppen ihre Stellung zu anderen? Was hielt Gruppen zusammen und grenzte sie nach außen ab? Welche Möglichkeiten gab es, die ethnische, soziale, konfessionelle oder anders bestimmte Bezugsgruppe zu wechseln – und welche nicht? Welches waren die Denk- und Verhaltensmuster, die bei einem solchen Wechsel einige Möglichkeiten wahrscheinlicher machten als andere?

Ich gehe davon aus, dass die konfessionelle (ethnische, soziale etc.) Zugehörigkeit eines Menschen in der einen oder anderen Form von seiner Umwelt vorgegeben wird. Dies bedeutet nicht, dass der Einzelne ein passi-

¹ Hier, wie im folgenden, ist „Muster“ im weiten Sinne zu verstehen: Als Handlungs- und Verhaltensmuster, aber auch als Denk- und Kommunikationsmuster.

ves „Opfer“ der Gesellschaft ist, das determiniert einen vorgegebenen Weg entlang schreitet, ohne selbst Einfluss auf Richtung oder Geschwindigkeit nehmen zu können. Jedem Menschen sind aber *bestimmte* Möglichkeiten gegeben, andere dagegen nicht. Begrenzt werden Möglichkeiten zum einen durch die rechtlichen, politischen und sozialen Rahmenbedingungen, zum anderen durch internalisierte Vorstellungen, die bestimmte Situationen als selbstverständlich gegeben und unabänderlich erscheinen lassen oder zumindest einen moralischen Konformitätsdruck ausüben, sich den Normen der eigenen Gruppe entsprechend zu verhalten.

Uns, die wir in einer Gesellschaft mit relativ vielen Optionen leben, mag es oft erscheinen, als würde uns *jede* religiöse Option offen stehen: Die Kenntnisse über eine Vielzahl von Religionen sind über den Buchhandel oder das Internet verfügbar, und in den eigenen vier Wänden leben viele so geschützt vor der Sozialkontrolle durch die Nachbarn, dass sie ohne große Probleme genauso gen Mekka beten könnten, wie ein Vaterunser sprechen oder in einem Voodoo-Kult Hühner opfern. Dennoch gibt es auch in unserer Gesellschaft vielerlei Faktoren, die die konfessionelle Zugehörigkeit und religiöse Präferenz des Einzelnen bestimmen: So kann man nur eine Religion wählen, die man kennt – und trotz der Vielfalt an verfügbaren Informationen sind niemandem *alle* Religionen bekannt. Hinzu kommt, dass sich viele Religionen nicht ausschließlich im Privatbereich pflegen lassen: Gottesdienste etwa können eine bestimmte Anzahl von Teilnehmenden erfordern, in anderen Religionen ist der Schüler auf einen Meister oder Guru angewiesen. Möglicherweise fordert eine religiöse Praxis ein bestimmtes soziales Umfeld, das der Einzelne nicht selbst errichten kann (etwa ein Kastensystem), oder die religiösen Normen regeln auch das Verhalten in der Öffentlichkeit. In solchen Fällen kann die Privatisierung einer Religion zu einer substantiellen Änderung der jeweiligen Lehre oder Praxis und sogar faktisch zur Bildung einer *neuen* Religion führen.

Darüber hinaus zeigt eine Untersuchung der konfessionellen Verteilung innerhalb einer Gesellschaft oder einer gesellschaftlichen Gruppe, Klasse, Schicht etc., dass religiöse Zugehörigkeiten auf eine bestimmte, meist relativ stabile Art verteilt sind. Auch wenn in unserem Kontext einige Menschen Vorstellungen anhängen, die bei uns nicht üblich sind, so sind es doch nur verschwindend kleine Minderheiten von Deutschen, die sich etwa afrikanischen Stammesreligionen oder altorientalischen christlichen Kirchen anschließen. Dies bedeutet, dass zwar dem Einzelnen ein Spektrum religiöser Optionen offen steht, dass aber zugleich einige Alternativen wahrscheinlicher sind als andere. Welche Optionen näher liegen, welche ferner, zeigt ein

Blick auf die Gesellschaft als ganze und die in ihr gegebene Verteilung religiöser Zugehörigkeiten und Präferenzen. *Warum* diese Wahrscheinlichkeiten auf eine bestimmte Weise verteilt sind, kann wiederum vor dem Hintergrund des gesellschaftlichen und historischen Kontextes analysiert und näher bestimmt werden.

Sind schon in der bundesdeutschen, weitgehend individualisierten und pluralisierten Gesellschaft die konfessionellen Zuordnungen sozial strukturiert, so ist erst recht für die russländische Vergangenheit von solchen Strukturierungen auszugehen. Diese Vergangenheit einerseits und andererseits die seit der Perestrojka sich auch in Russland vollziehende Individualisierung und Pluralisierung werden dann, so ist anzunehmen, die heutigen religiösen Zuordnungen der Bewohner Russlands bestimmen und spezifische kulturelle Muster hervorbringen.

Daher soll im Folgenden der Versuch unternommen werden, Grundzüge der Geschichte Russlands unter religionssoziologischem Blickwinkel darzustellen. Da meines Wissens ein solcher Überblick noch nicht vorliegt, werde ich hier nur einige auffällige Besonderheiten herausarbeiten, die für die Fragestellung der vorliegenden Arbeit von Bedeutung sind. Dafür lehne ich mich weitgehend an die vorliegenden Studien zur Geschichte Russlands als Vielvölkerreich an, weil wegen der engen Verbindung von Ethnos und Konfession sowohl Parallelitäten bestehen im Verhältnis der Völker als auch der Religionen. Außerdem ist die multiethnische Wirklichkeit Russlands besser erforscht, als die multikonfessionelle. Neben dem Element der Religion (Konfession) und der ethnischen Zugehörigkeit (Nationalität) wird als weiteres Element die Sprache angesprochen werden. Denn obwohl in der russländischen Geschichte diese drei Elemente in der Regel kongruent waren (ein bestimmtes Volk bekannte sich zu einer Konfession und sprach eine Sprache) und die sprachliche Russifizierung eines Individuums oder einer Gruppe in vielen Fällen auch zur Annahme der Orthodoxie und zu einem Übergang ins russische Volkstum führte, so verdeutlichen doch gerade die Ausnahmen von diesen Regeln die gesellschaftlichen Muster, die im Bezug auf Nationalität, Konfessionalität und Sprache wirksam waren.

Der erste in diesem Zusammenhang wichtige Sachverhalt ist, dass Russland im gesamten Verlauf seiner Geschichte ein multiethnisches und multi-religiöses Gebilde war. Am Ende des 19. Jahrhunderts machten die Russen selbst nur etwa 43 Prozent der Bevölkerung des Russländischen Reiches aus.² Und während andere multiethnische Gebilde wie das Habsburger Reich

2 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 10.

oder das Osmanische Reich im 20. Jahrhundert in (allerdings teils sehr heterogene) Nationalstaaten zerfallen sind, bleibt Russland auch in seinen heutigen Grenzen, nach dem Zerfall der UdSSR, die Heimat zahlreicher nationaler Minderheiten. Zu diesen gehören etwa die Tschetschenen oder die Russland-deutschen, die beide – je aus verschiedenen Gründen – durch die politischen Ereignisse der 1990er Jahre in den Blick einer breiteren deutschen Öffentlichkeit gelangten. Andere Völker sind dagegen weiterhin nicht im westlichen Bewusstsein präsent, wenn man von wenigen Fachleuten absieht. Dazu gehören nicht nur kleine Ethnien in Sibirien oder im Kaukasus, sondern auch größere wie die Wolgatataren (1989 über 6,5 Millionen Menschen) oder die Burjäten (über 400 000 Menschen).³ Die genannten Völker weisen darauf hin, dass mit der verkürzenden Wahrnehmung Russlands als Nationalstaat auch die religiöse Vielfalt des Landes übersehen wird. Denn Tataren und Tschetschenen sind traditionell muslimisch, Burjäten buddhistisch, die Deutschen in Russland evangelisch-lutherisch, römisch-katholisch oder mennonitisch.

1. Die Bedeutung der Konfessionalität im russländischen multireligiösen Vielvölkerreich bis ins frühe 19. Jahrhundert

Den Charakter eines Vielvölkerstaates und damit auch multireligiösen Reiches hat Russland seit seinen Anfängen. Schon die Bevölkerung der Kiever Rus', des ersten ostslawischen Herrschaftsverbandes, bestand nicht nur aus Slawen, für deren Christianisierung die im Jahr 988 erfolgte Taufe Wladimirs von historisch überragender Bedeutung ist, sondern auch aus Angehörigen anderer Ethnien und Religionen: „heidnischen“ finnisch- und baltischsprachigen Stämmen, turksprachigen Kriegern, skandinavischen Warägern.⁴ Eine neue Qualität gewann der polyethnische und damit auch multireligiöse Charakter Russlands im Jahr 1552, als Zar Ivan IV. das Khanat von Kazan' eroberte. Damit kam erstmals ein eigenständiger, historisch gewachsener Herrschaftsverband mit eigener dynastischer Legitimation und einer eigenen, nämlich islamischen, Hochkultur unter russische Herrschaft.⁵

3 Ebd., S. 328.

4 Ebd., S. 19–22. Vgl. Nolte: Religiöse Toleranz, S. 20–23.

5 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 19.

Nach aggressiven Christianisierungsversuchen in den Jahren bis 1555⁶ entwickelte sich Kazan' gegenüber eine Politik, die zum Muster auch für die spätere Nationalitätenpolitik Russlands wurde und die aus zwei Varianten bestand: Die erste war repressiv, d. h. die russische Herrschaft wurde, wenn nötig, auch mit militärischen Mitteln gesichert und Aufstände konsequent niedergeschlagen. Daneben bestand eine zweite, flexiblere und pragmatische Variante, die auf der Zusammenarbeit mit den loyalen nichtrussischen Eliten basierte: Bestehende Privilegien und Landbesitz wurden als Status quo ebenso garantiert wie die bestehende soziale Schichtung. Der lokale Adel wurde dem russischen als ebenbürtig anerkannt und in den erblichen Adel Russlands kooptiert. Auch die Funktionen in der Lokalverwaltung wurden in den Händen der nichtrussischen Eliten belassen. Diese Variante blieb beispielhaft für die vormoderne russische Nationalitätenpolitik.⁷ Sie bestimmte die russische Expansion nach Westen, als mit der Eingliederung des Baltikums, von Weißrussland, der Ukraine, von Polen, Finnland und Bessarabien – also u. a. protestantisch und römisch-katholisch geprägter Gebiete – auch die hier ansässigen Eliten in den russischen Adel kooptiert und die in Verwaltung und Schulwesen vorherrschenden Sprachen weitgehend garantiert wurden. Diese Politik hatte im Blick auf die Religion eine wichtige Konsequenz: Mit der Anerkennung von Sprachen sowie historischen und sozialen Traditionen wurden auch die jeweiligen Religionen akzeptiert – im 17. Jahrhundert der Islam der Tataren und Baschkiren oder der buddhistische Lamaismus der Burjäten und Kalmücken, später, bei der Westexpansion, Luthertum, römischer Katholizismus (mit Ausnahme der mit Rom unierten Kirche des byzantinischen Ritus) und Judentum.⁸

Damit blieb das jeweilige religiöse Bekenntnis einer ethnischen Gruppe ein selbstverständlicher Teil nationaler Kultur und nationalen Selbstverständnisses, in den sich die russischen Herrscher – soweit ihre Macht dadurch nicht in Frage gestellt wurde – nicht einmischten. Wie im Blick auf die Nationalitätenpolitik lässt sich daher auch für die Religionspolitik von zwei Varianten sprechen: einer repressiven, wenn es galt, die eigene Herrschaft

6 Nach der Eroberung von Kazan' wurden tatarische Gefangene vor die Wahl gestellt, sich taufen zu lassen oder getötet zu werden. Nolte: Religiöse Toleranz, S. 62f.

7 Ebd., S. 32f. Nolte: Religiöse Toleranz, S. 54–57 und S. 62–75.

8 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 94f. Ausführlicher zur Ukraine: Ebd., S. 58–65; zu Weißrussland: Ebd., S. 65–67; zum Baltikum: Ebd., S. 67–70; zu Polen: Ebd., S. 70–82; zu den Juden: Ebd., S. 82–87; zu Finnland: Ebd., S. 87–90; zu Bessarabien: Ebd., S. 90–93.

aufrecht zu erhalten, vor allem aber einer „weichen“ Variante, die den Status quo garantierte und sich wenig für die inneren Angelegenheiten der Anderen interessierte. So wurde den nichtorthodoxen Völkern etwa eine weitgehende Autonomie in kirchlichen, kirchenrechtlichen und damit auch eherechtlichen Fragen zugestanden.⁹ Ebenso konnte ein Eid der jeweiligen Religion oder Konfession entsprechend abgelegt werden.¹⁰ Ein Zitat von Katharina II. enthüllt zwar ein spezifisch aufgeklärt-absolutistisches Verständnis, kann aber darüber hinaus als beispielhaft für den pragmatischen Umgang mit anderen Religionen im multikonfessionellen Russland auch zu anderen Zeiten gelten:

„Wie der Höchste Gott auf Erden alle Glaubensweisen, Sprachen und Konfessionen duldet, so geruht auch Ihre Majestät nach den gleichen Regeln zu verfahren, die Seinem heiligen Willen entsprechen, in dem einzigen Wunsche, daß unter den Untertanen Ihrer Majestät Liebe und Eintracht herrschen möge.“¹¹

Umgesetzt wurden diese Prinzipien u. a., als Katharina deutsche Kolonisten anwarb und ihnen freie Religionsausübung garantierte. Sie sollten in konfessionell homogenen Bezirken angesiedelt werden und Selbstverwaltung zugestanden bekommen.¹² So behielten sie ihre deutsche Sprache und jeweilige (evangelisch-lutherische, römisch-katholische oder mennonitische) Konfession bei und lebten in ethnisch geschlossenen Enklaven inmitten einer andersgläubigen und andersethnischen Umwelt.¹³

Ein für unseren Zusammenhang wichtiger Zug der vormodernen russländischen Gesellschaft kommt dabei deutlich zum Ausdruck: „Die einzelnen ethnischen Gruppen auf dem Lande und die ethno-religiösen Gruppen auch in der Stadt lebten weitgehend abgeschlossen voneinander und erhielten

9 So erklärte sich der russische Patriarch in einem Fall von Bigamie in der deutschen Vorstadt von Moskau für nicht zuständig. Gegen einen Fall von Gotteslästerung schritt die russische Kirchenleitung erst ein, nachdem ein protestantischer Pfarrer darum gebeten hatte. Nolte: Religiöse Toleranz, S. 104. Vgl. im Blick auf die Juden: Dohrn: Akkulturation und Patriotismus, S. 77.

10 Nolte: Religiöse Toleranz, S. 26 und S. 186.

11 Zitiert nach Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, S. 249.

12 Brandes: Einwanderung und Entwicklung der Kolonien, S. 53 und S. 61. Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 52.

13 Vgl. z. B. Kahle: Aufsätze, S. 188: „In einer Siedlung des geschlossenen Wolga-gebiets konnte man ohne besondere Berührung zu den orthodoxen Russen und ohne Kenntnis der russischen Sprache sein Leben zubringen.“

sich ihre traditionellen Kulturen [...].“¹⁴ Diese Abgeschlossenheit musste nicht immer eine räumliche Trennung beinhalten. Vielmehr wurden Grenzen *im Bewusstsein* aufgerichtet und prägten die Beziehungen der Menschen zueinander: Für jeden war sein Ort in der Gesellschaft eindeutig definiert. Aufgrund zahlreicher Merkmale – Sprache, Religion, Sitten und Gebräuche, spezifische Speisen etc. – identifizierte er sich mit seiner ethnischen Gruppe und teilte die in ihr geltenden Weltbilder. Dies ermöglichte es den ethnischen Gruppen, Subgesellschaften mit einem hohen Maß an Stabilität zu bilden. Deren Homogenität wurde auch dadurch erhalten, dass in der Regel innerhalb der eigenen ethnokonfessionellen Gruppe geheiratet wurde. Im Falle der Russlanddeutschen etwa war nicht nur eine Heirat unter Deutschen üblich, sondern darüber hinaus innerhalb der eigenen Konfessionsgemeinschaft. Eheschließungen zwischen evangelisch-lutherischen und römisch-katholischen Deutschen waren überaus selten.¹⁵

Ein anderes Mittel, das bei der Aufrechterhaltung der ethnokonfessionellen Grenzen half, war die Gesetzgebung im Blick auf Mission und Religionswechsel. Konversionen waren strafrechtlich strikt reglementiert, wobei allerdings eine Wertung durch den Staat erkennbar war: die Orthodoxie rangierte an erster Stelle, gefolgt von anderen christlichen Konfessionen. So hatten Orthodoxe – lange Zeit unter Androhung der Todesstrafe – nicht das Recht, die Staatskirche zu verlassen, und nichtchristliche, etwa muslimische Missionare wurden sogar mit dem Tod durch Verbrennen bedroht.¹⁶ Konversionen von Nichtchristen auch zum nichtorthodoxen Christentum waren dagegen möglich und kamen vor, wie z. B. Berichte über islamische und jüdische Konvertiten in der lutherischen Kirche zeigen.¹⁷

14 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 129.

15 Busch: Brauchtum und Geselligkeit, S. 545.

16 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 122. Nolte: Religiöse Toleranz, S. 55, S. 120, S. 186.

17 Kahle: Aufsätze, S. 227 und S. 233f. Allerdings war etwa für die Taufe eines Juden in der evangelisch-lutherischen Kirche eine besondere Genehmigung des Innenministeriums in St. Petersburg in jedem einzelnen Falle nötig, die zwar in der Regel erfolgte, aber mitunter lange auf sich warten ließ. Kahle: Der Propst Rudolf Falin, S. 175. Kahle: Aufsätze, S. 233f. Die vorliegenden Angaben stammen aus dem späten 19. Jahrhundert, greifen also in der Chronologie etwas vor. Im 19. Jahrhundert missionierten zudem Herrnhuter Missionare unter den Wolga-Kalmücken (1815–1823) und englische Missionare im Transbaikal-Gebiet (1818–1840). Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, S. 423.

Abgesehen von wenigen Phasen der Geschichte, in denen der Staat eine – teils sogar gewaltsame – Christianisierungspolitik verfolgte (vor allem unmittelbar nach der Eroberung von Kazan' 1552 und unter Peter I. [1672–1725])¹⁸, hatte die Regierung aber wenig Interesse daran, den inneren Frieden durch missionarische Eingriffe in die Integrität anderer ethnokonfessioneller Gruppen zu gefährden. Dies zeigte sich etwa dann, wenn die in einigen Phasen der Geschichte praktizierte Christianisierungspolitik auf Widerstand stieß und daraufhin die entsprechenden Aktionen bald wieder eingestellt wurden.¹⁹

Doch selbst Konversionen (in Folge von Mission oder aus Karrieregründen während einer „Aufstiegsassimilation“²⁰) stellten nicht das grundlegende Muster in Frage, nach dem Konfessions- und Volkszugehörigkeit deckungsgleich waren. Denn in der Regel ging etwa mit der Übernahme der Orthodoxie ein Übergang in den russischen Ethnos und eine Russifizierung einher. Da die Begriffe „Russe“ und „Orthodoxer“ als Synonyme galten, wurde der, der sich zur orthodoxen Kirche bekannte, zugleich zum Russen, unabhängig von der Nationalität seiner Eltern.²¹ Solche Übergänge von einer Volksgruppe in die andere konnten politisch und kirchlich gefördert und beschleunigt werden. So beschlossen Senat und Heiliger Synod im Jahre 1744, dass

18 S.o., Anm. 6. Über die gewaltsame Mission am Ob' unter Peter I.: Nolte, Religiöse Toleranz, S. 35. Grundsätzlich allerdings waren Zwangstaufen verboten, häufiger wurde versucht, Konversionen durch die Gewährung von Geschenken und Privilegien herbeizuführen, z. B. durch Steuervorteile oder auch durch Straferlass bei Schwerverbrechen im Falle einer Taufe in der ROK. Ebd., S. 56, S. 61, S. 70 u. ö.

19 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 35.

20 D. h. eine mit dem sozialen Aufstieg eines Individuums verbundene Assimilation an die jeweils herrschende ethnische Gruppe. Ebd., S. 129.

21 Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, S. 247f. Vgl. Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 122. Anton Friedrich Büsching beklagte dies 1766 am Ende seines Buches über die Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in Russland. Wegen der unzureichenden pastoralen Versorgung träten evangelische Deutsche zur orthodoxen Kirche über und würden „der Russischen Nation einverleibet, insonderheit wenn sie sich mit Russinnen verheyrathen. Andere sind ganz gleichgültig dabey, daß ihre Kinder gar kein deutsch, sondern nur russisch verstehen und reden, sie veranlassen aber dadurch, daß ihre unwissenden Kinder nach und nach Russen und Russinnen, den Sitten und der Religion nach werden.“ Zitiert nach Kahle: Aufsätze, S. 75f. Ein Jahrhundert später wehrten sich lutherische Kirchenleute sogar gegen die Einführung der russischen Sprache in den Gottesdiensten, weil man in diesem Falle mittelfristig einen verstärkten Assimilationsdruck und damit auch einen Verlust der überkommenen Religion fürchtete. Kahle: Aufsätze, S. 84, Fn. 131.

ehemalige Muslime nach ihrer Taufe getrennt von Ungetauften anzusiedeln seien. Auch die Forderung des 1740 gegründeten „Kontors für Angelegenheiten der Neugetauften“, der dafür eintrat, dass neugetaufte „Fremdstämmige“ sich mit Russen verheiraten sollten, weist in diese Richtung.²² Derartige Beschlüsse intendierten eine „Vollendung“ des Übertritts zur Orthodoxie durch den Übergang in den russischen Ethnos. Das Ziel waren also nicht z. B. orthodoxe Tataren, sondern orthodoxe Russen tatarischer Herkunft, die wiederum von den muslimischen Tataren räumlich getrennt lebten.

Diese Aufteilung der Gesellschaft in verschiedene ethnokonfessionelle Subgruppen erschien nicht nur aus Sicht des Staates sinnvoll, weil so der innere Frieden Russlands erhalten werden konnte, sondern auch die verschiedenen Religionsgemeinschaften hatten hiervon durchaus Vorteile. Denn in solch einer Situation lassen sich die Plausibilitätsstrukturen der eigenen Religion leichter erhalten, als dies etwa in der „westlichen“, wenig regulierten pluralistischen Situation im frühen 21. Jahrhundert der Fall ist. Wessen Wahrheitsanspruch und Wirklichkeitsdefinition nicht durch andere Wahrheitsansprüche und Wirklichkeitsdefinitionen in Frage gestellt werden, für den behält die eigene Religion eher ihre Selbstverständlichkeit, und es ist keine Erarbeitung komplexer Legitimationen nötig. Insofern stellt die Absonderung der konfessionellen Gruppen voneinander eine Möglichkeit zum „Schutz der territorialen Grenzen jeder Plausibilitätsstruktur“ und zur Stabilisierung eines Kirchenwesens dar.²³

2. Russland im 19. Jahrhundert und bis zur Oktoberrevolution 1917

Im 19. Jahrhundert wirkten die für den Aufbau der multiethnischen und multireligiösen Gesellschaft konstitutiven Elemente – die Trennung verschiedener ethnokonfessioneller Gruppen innerhalb der Gesellschaft und die Akzeptanz der entsprechenden Grenzen zwischen den Gruppen bei einer privilegierten Stellung der Orthodoxie – weiter fort. So wurden etwa im Gesetzbuch von 1832 im Blick auf nichtchristliche Religionen deren Religions- und Kultusfreiheit sowie die Rechte des jeweiligen geistlichen

²² Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, S. 262f.

²³ Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 46–48 (wörtliches Zitat: S. 48).

Standes garantiert und der Grundsatz Katharinas bestätigt, dass sich die orthodoxe Mission allein auf das Mittel der Überzeugung zu beschränken habe, ohne Zwangsmittel zu gebrauchen.²⁴

Andererseits wurde das eurozentrische Überlegenheitsgefühl gegenüber den „Asiaten“ – wozu man Kaukasier ebenso zählte wie mittelasiatische Nomaden und Muslime überhaupt – ständig stärker, das Verständnis für fremde Sozialordnungen, Wirtschaftsweisen und Wertesysteme geringer. Deshalb, und wegen der wachsenden Bedeutung der wirtschaftlichen Zielsetzung, spricht Kappeler von einem „Wandel der russischen Nationalitätenpolitik in Asien von einer paternalistisch-pragmatischen zu einer kolonialistischen.“²⁵

Im Westen des Reiches kam es derweil in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts erstmals in der Geschichte Russlands zu einer offenen und intendierten kulturell-sprachlichen Russifizierungspolitik. Diese betraf zuerst die Polen, Litauer, Weißrussen und Ukrainer, später auch andere Völker im westlichen Russland sowie Georgier und Armenier.²⁶ Statt wie traditionell den Status quo zu respektieren, ging man nun also den Weg, die Herrschaft und staatliche Einheit durch administrative und sprachlich-kulturelle Vereinheitlichung erreichen zu wollen.²⁷

Allerdings betraf diese Politik vor allem diejenigen Ethnien, die den Russen religiös und soziokulturell nahe standen. Den „*inorodcy*“ gegenüber (ein Begriff, der „Fremdstämmige“ bedeutet, womit ursprünglich sibirische Ureinwohner gemeint waren, der dann aber auf andere ethnische Gruppen in Asien und ebenso auf die Juden übertragen wurde), die als nicht vollwertige Bürger galten, verfolgte man weiterhin eine Politik der Nichteinmischung. Völker wie die unter der Sammelbezeichnung „*gorcy*“ („Bergleute“) zusammengefassten kaukasischen Bergvölker dagegen wurden als räuberische Wilde betrachtet, die nicht integriert, sondern von einer repressiven Kolonialverwaltung unter Kontrolle gehalten werden mussten. Neben der Politik der Integration einigen Völkern gegenüber stand also eine Politik der Segregation und Diskriminierung im Blick auf andere.²⁸

Die Deutschen, auf die in dieser Arbeit insbesondere das Augenmerk gerichtet wird, unterlagen einem schwächeren Assimilationsdruck als die

24 Smolitsch: Geschichte der russischen Kirche, Bd. 2, S. 252.

25 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 174f (Das wörtliche Zitat findet sich S. 174).

26 Ebd., S. 207–215 und S. 218f.

27 Ebd., S. 224.

28 Ebd., S. 217, S. 220 und S. 225.

genannten slawischen und orthodoxen Völker.²⁹ Trotzdem kam es auch hier zu Assimilationserscheinungen. In erster Linie waren davon die oberen sozialen Schichten betroffen.³⁰ Auf dem Lande waren es entsprechend die unteren Schichten, die länger in ihrer sprachlichen und kulturellen Tradition verwurzelt blieben.³¹ Als die deutschen Schulen zur russischen Unterrichtssprache übergehen mussten, kam es in einigen Wolgadörfern zur Gegenwehr – russische Bücher wurden verbrannt und Russischlehrer vertrieben.³² Des weiteren wurde der Assimilationsdruck dadurch erhöht, dass 1871 die Selbstverwaltung der deutschen Kolonien in Russland aufgehoben und ein Teil der Tochterkolonien Südrusslands ethnisch gemischten Amtsbezirken zugewiesen wurde. Hierauf reagierten die betroffenen Deutschen, indem sie Streitigkeiten möglichst intern regelten, um nicht vor die nichtdeutschen Gerichte ziehen zu müssen.³³ Der historische Kontext dieser Neueinteilungen der Amtsbezirke war die Reformpolitik der 1860er und frühen 1870er Jahre, die intendierte, die Herrschaftsausübung nach französischem Vorbild in allen Regionen zu vereinheitlichen. Dies hatte einen faktischen Assimilationsdruck zur Folge, auch wenn die Reformen selbst kein Ausdruck eines

29 Ebd., S. 228.

30 Aus St. Petersburg wird berichtet, dass sich die Angehörigen der Oberschicht schneller assimiliert hätten als die Handwerker. Brandes: *Einwanderung und Entwicklung der Kolonien*, S. 46.

31 Rosenberg: *Die Sprache der Deutschen*, S. 598f. Es sei hier noch auf eines hingewiesen: Dass nach 1929 und vor allem nach 1941 die brüdergemeinschaftliche Tradition für das gesamte russlanddeutsche Luthertum prägend wurde (vgl. Kap. 2.3), hing zwar vor allem damit zusammen, dass diese Frömmigkeitsform auf kirchliche Strukturen verzichten konnte, ihre Organisationsform der Konventikel unter den damaligen Bedingungen überlebensfähiger war und ihre Gläubigen vielleicht auch durchschnittlich entschiedener am Glauben festhielten. Trotzdem darf nicht außer acht gelassen werden, dass im ländlichen Milieu der unteren Schichten, wo die Brüdergemeinden eher zu Hause waren als in den großen Städten, die Lebensbedingungen für Religiosität überhaupt besser waren, blieben hier doch, wie erwähnt, die sprachlichen und kulturellen Traditionen stärker erhalten. So war die hier lebendige Frömmigkeit im Zuge der gesellschaftlichen Modernisierung (s.u.) weniger von den einsetzenden Säkularisierungserscheinungen betroffen und damit auch noch widerstandsfähiger gegenüber der staatlichen Vernichtungspolitik, als liberalere evangelisch-lutherische Strömungen.

32 Rosenberg: *Die Sprache der Deutschen*, S. 598. Die Repressionen gegen die Verwendung der deutschen Sprache in Schule, Gottesdienst und Öffentlichkeit überhaupt verschärften sich während des Ersten Weltkrieges. Siehe hierzu Schleuning: *Die Stummen reden*, S. 88, und Kahle: *Geschichte*, S. 2.

33 Brandes: *Einwanderung und Entwicklung der Kolonien*, S. 99.

staatlichen Willens zur Russifizierung oder eines russischen Nationalismus waren. Entsprechendes gilt für die beschleunigte Inkorporation der Peripherie in das Imperium in den 1880er und 1890er Jahren, die mit der Beseitigung von Sonderverwaltungen und Sonderrechten in den Siedlungsgebieten nationaler Minderheiten, der Vereinheitlichung der Reichsgesetze und der Durchsetzung des Russischen als Amtssprache einherging.³⁴

Vor allem in den Städten, wo die Menschen stärker vereinheitlichenden Tendenzen ausgesetzt waren als auf den weiterhin relativ isolierten Dörfern, kam es in der Zeit der verstärkten staatlichen Russifizierungsbemühungen zur Gründung von Vereinen mit schärferer nationaler Ausrichtung als früher. Mitgliedschaft bedeutete hier Bekenntnis zum Deutschtum.³⁵ Solche Erscheinungen stehen im breiteren Kontext der Entstehung von nationalen Bewegungen sowohl unter Russen, als auch unter den nationalen Minderheiten.³⁶

Trotzdem schritt die sprachliche Assimilation vor allem unter städtischen Deutschen so weit voran, dass an Militärschulen bereits 1852 für russischsprachige Lutheraner (nichtrussischer Nationalität) evangelisch-lutherischer Religionsunterricht in Russisch gestattet und durchgeführt wurde. Nach 1870 sammelte sich in St. Petersburg eine erste russischsprachige Gemeinde, die Mariengemeinde, der 1890 ca. 1700 Menschen angehörten.³⁷ Seit 1872 wurde außerdem in der Michaeliskirche in St. Petersburg jeweils am letzten Sonntag des Monats ein evangelischer Gottesdienst in russischer Sprache gehalten.³⁸ Dieser Übergang zum Russischen war allerdings nicht unumstritten. Zum einen befürchteten staatliche Organe, dass eine russischsprachige Kirche at-

34 Baberowski: Nationalismus aus dem Geist der Inferiorität, S. 379f und 398. Gleichwohl führten die Reformen der 1860er und frühen 1870er Jahre auch unter anderen Völkern zu Gegenbewegungen gegen den erlebten Anpassungszwang, wie Baberowski am Beispiel der transkaukasischen Muslime zeigt. Ebd., S. 381. Andererseits konnte diese Entwicklung auch begrüßt werden. So votierte etwa eine Reihe jüdischer Aufklärer für die universalistisch verstandenen Werte der Aufklärung, die zwar einerseits die begrenzte innere Autonomie der jüdischen Gemeinde in Frage stellten, andererseits aber auch eine rechtliche Gleichberechtigung und die Aufhebung von Diskriminierungen versprachen. Vgl. Dohrn: Akkulturation und Patriotismus, S. 77f.

35 Busch: Brauchtum und Geselligkeit, S. 560. Maurer macht dagegen darauf aufmerksam, dass im Deutschen Club in Moskau 1870 die Zahl der nichtdeutschen Mitglieder diejenige der deutschen übertraf und die deutschen Vereine auch Orte für interethnische Kontakte waren. Trotzdem betont auch Maurer, dass diese Vereine die Bindungen der Deutschen untereinander bekräftigten und den Unterschied zur russischen Gesellschaft noch unterstrichen. Maurer: Folgen des Kulturkontakts, S. 34f.

36 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 177f.

37 Kahle: Aufsätze, S. 12.

38 Ebd., S. 85.

traktiv für Glieder der orthodoxen Kirche sein könnte. Zum anderen gab es Widerstände gegen den verstärkten Gebrauch der russischen Sprache in den Gemeinden selbst, wo einige forderten, der Katechismus müsse auf jeden Fall in deutsch gelernt werden, auch wenn die Betroffenen die Sprache ihrer Vorfahren kaum oder gar nicht mehr verstünden. Mit dem Verlust der Sprache fürchteten sie nämlich zugleich die Auflösung von Volkstum und Kirche.³⁹

Assimilation war, wie gesagt, nicht allein eine Folge der politischen Intention, sondern auch eine Nebenwirkung der Reformen unter Alexander II. (1818–1881): Die Zunahme des Warentausches, der Ausbau von Verkehrsverbindungen, die Verstädterung und soziale Differenzierungen führten zu vermehrten Kontakten zwischen verschiedenen ethnokonfessionellen Gruppen.⁴⁰ Die Modernisierung der Gesellschaft löste die alte, horizontal nach Ständen gegliederte Gesellschaft des Reiches auf. Zugleich aber entstand eine Gegenbewegung: Die verschiedenen Nationen entwickelten im Kontakt miteinander mehr und mehr eine je spezifische Identität.⁴¹ Vereinheitlichende Tendenzen fielen so zusammen mit der Herausbildung von nationalem Bewusstsein. Damit waren, wie in anderen europäischen Staaten, nationale Bewegungen zugleich ein Produkt und eine Komponente der Modernisierungen.⁴² Die existierenden vereinheitlichenden Tendenzen führten daher nicht zu einer Auflösung der ethnisch-sprachlichen und konfessionellen Selbstdefinitionen, zumal auch am Ende des 19. Jahrhunderts noch immer eine große Heterogenität der Wirtschaftsweisen, Sozialordnungen und Kulturen bestand und die ethnischen Gruppen (vor allem auf dem Land) im Innern sehr homogen – in den meisten Fällen z. B. konfessionell einheitlich – waren.⁴³

39 Ebd., S. 83f.

40 Brandes: *Einwanderung und Entwicklung der Kolonien*, S. 103.

41 Kappeler: *Rußland als Vielvölkerreich*, S. 230.

42 Ebd., S. 177.

43 Ebd., S. 262 und S. 234. „Ethnisch-sprachliche und konfessionelle Identität standen noch immer in enger Wechselwirkung und verstärkten sich in der Regel. Am deutlichsten war dies bei Armeniern und Juden, deren ethnische Identität mit der religiösen zusammenfiel. Bei den seßhaften Muslimen war die religiöse Identität noch immer wichtiger als die ethnisch-sprachliche. Die meisten Ethnien waren konfessionell einheitlich: Über 98 Prozent der Russen, Ukrainer, Rumänen, Griechen, Syrjänen, Mordwinen, Tschuwaschen und Jakuten waren orthodox, fast alle Kasachen, Usbeken, Kirgisen, Sarten, Tadschiken, Tschetschenen und Dagestaner waren Muslime, über 98 Prozent der Polen und Litauer Katholiken, fast alle Finnen und Schweden Lutheraner und über 96 Prozent der Kalmücken Lamaisten.“ Ebd., S. 234f. Andererseits konnten v. a. in den Städten verschiedenste Grade von Akkulturation nebeneinander bestehen. Maurer: *Folgen des Kulturkontakts*, S. 19 und S. 35.

Damit blieb also das für Russland traditionelle Nebeneinander der Konfessionen und deren Bindung an bestimmte Ethnien weitgehend erhalten. Trotz der Russifizierungsversuche wurde ja das Existenzrecht der nicht-orthodoxen Konfessionen nicht in Frage gestellt. Zwar konnte die Russifizierung in der Praxis zu einer Entfremdung von der überkommenen Religion der Herkunftsethnie führen, doch war damit, wie schon in den Jahrhunderten zuvor, keine Infragestellung der Regel verbunden, dass Volks- und Konfessionszugehörigkeit zusammenfallen. Zugleich aber führte die durch die Russifizierungsbestrebungen und Modernisierungstendenzen ausgelöste Welle nationaler Bewegungen zu einer Stärkung nicht nur des National-, sondern auch des damit verbundenen Konfessionsbewusstseins. War allerdings die Konfession für die Bildung von Gruppenidentitäten bis ins 19. Jahrhundert hinein wichtiger als die ethnische Zugehörigkeit,⁴⁴ so kommt es nun zumindest zu einer Akzentverschiebung zugunsten ethnischer Kriterien. Hiervon konnten Religionsgemeinschaften insofern betroffen sein, als sie nun bewusster als früher nationale Identität stifteten. Dies betrifft auch die Kirche der Mehrheit, die Russische Orthodoxe Kirche, die nun „vermehrt als russisch-nationale Kraft“ wirkte.⁴⁵ Die nach dem Zerfall der Sowjetunion zu beobachtende Ideologisierung des Ethnischen mit einer entsprechenden Instrumentalisierung der Religion hat hier eine ihrer Wurzeln.⁴⁶

In welcher Weise sich dies alles auf die Sichtweise und Selbstdefinition der Gläubigen ausgewirkt hat, bedürfte einer detaillierteren Studie. Allerdings kann im Blick auf die Russlanddeutschen von großen Unterschieden zwischen Stadt und Land ausgegangen werden. In den immer noch ethnisch wie konfessionell weitgehend geschlossenen bäuerlichen Siedlungen stellte sich die Frage der Identitätsbildung anders als in der Stadt. Auf dem Lande

44 Davon geht Andreas Kappeler aus. Er macht darauf aufmerksam, dass eine multiple Identität z. B. im Blick auf die Sprache möglich ist und dass Mehrsprachigkeit in der Tat unter den Ober- und Mittelschichten weit verbreitet war. Dagegen konnte man nur eine einzige Religion haben. Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 121.

45 Ebd., S. 234.

46 Andererseits muss auf eine gegenläufige Tendenz vor allem nach 1905 hingewiesen werden. So löste das Toleranzedikt von 1905 „erstmalig die rechtliche Verknüpfung von russisch und orthodox“; Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 14. Davon profitierten vor allem Glaubensgemeinschaften wie die Baptisten und Adventisten; Basse/Stricker (Hgg.): Religionen in der UdSSR, S. 16f. Gerade diese Kirchen brachen ja die Verbindung von Volk und Konfession auf, indem sie unter orthodoxen Völkern missionierten und die eigene Entscheidung zum Kriterium des Anschlusses an ihre Gemeinden machten (s. u.).

konnte man religiöse Traditionen selbstverständlicher pflegen. Die Identität war weitgehend durch Tradition und Umfeld vorgegeben und musste nicht in Frage gestellt werden, solange man den kleinen Kreis, in dem man sich bewegte, nicht verließ. Ein Bericht redet in diesem Sinne davon, der „Kolonist gehe in der kleinen Welt seines Dorfes auf, das Leben außerhalb der Gemeinde sei ihm fremd. Kirche, Schule und Gemeinde seien der einzige Inhalt seines geistigen und sozialen Lebens.“⁴⁷

Im städtischen Umfeld dagegen, in dem sowohl der Assimilationsdruck als auch die nationalen Gegenreaktionen stärker waren, führte die beschriebene Situation dazu, dass für die religiös (und ethnisch) Bewussteren die eigene Konfession eine noch höhere Bedeutung als früher gewann und bewusster in die nationale Selbstdefinition integriert wurde. Der Einzelne stand mindestens latent vor der Entscheidung zwischen der Option des Festhaltens an der Tradition der Vorfahren und der Option der Assimilation. Die Existenz einer russischsprachigen lutherischen Gemeinde in St. Petersburg zeigt, dass gewisse Zwischenstufen möglich waren, z. B. ein Festhalten am Luthertum trotz bereits vollzogener sprachlicher Assimilation.⁴⁸ Dennoch ist es von Interesse, sich vor Augen zu halten, welche Möglichkeiten *nicht* bestanden: Nationalbewusste Deutsche, die zur Orthodoxie konvertieren, würden in die zu dieser Zeit gültigen Muster schwer hineinpassen, galt doch immer noch die Gleichung orthodox = russisch. Ebenso kamen die Lutherischen weiterhin aus der Gruppe der „traditionell lutherischen“ Völker. Konversionen in andere nationale Minderheitenreligionen sind ebenfalls unwahrscheinlich. Insofern war auch hier noch das alte Muster der von Geburt an festgelegten Volks- und Konfessionszugehörigkeit gültig, die nur durch einen Übergang in die Mehrheitskonfession und damit russische Nationalität geändert werden konnte.⁴⁹

Neben diesen traditionellen Formen gab es im späten 19. und frühen 20. Jahrhundert allerdings auch Entwicklungen, die die bis dahin gültigen

47 Brandes: Einwanderung und Entwicklung der Kolonien, S. 101.

48 Dabei ist allerdings davon auszugehen, dass sich diese Gemeindeglieder trotz ihrer russischen Sprache als Deutsche bzw. Angehörige anderer „lutherischer“ Völker verstanden.

49 Im Blick auf die Religionen aller Volksgruppen in Russland ist darauf hinzuweisen, dass mit der Zugehörigkeit zu einer Konfession nicht unbedingt eine intensive religiöse Praxis oder ein festverankerter Glaube einhergehen müssen. Deshalb muss – im Falle von religiös eher indifferenten Personen – der Übergang etwa vom „deutschen Luthertum“ zur russischen Orthodoxie nicht unbedingt mit einem Wandel der Glaubensüberzeugungen oder von religiösen Handlungen einhergegangen sein.

Muster radikal in Frage stellten: den *ostslawischen Protestantismus* und die religiösen Optionen, die von Teilen der *hauptstädtischen Intelligenzija* gewählt wurden.

Der *ostslawische Protestantismus*, in erster Linie der Baptismus, breitete sich seit den 1860er Jahren aus. Baptisten und die ihnen ähnlichen Evangeliumschristen legten den Akzent auf die persönliche Erweckung des einzelnen Christen.⁵⁰ Wurde der Ruf nach Erweckung unter deutschen Lutheranern laut, so hatte dies allenfalls zur Konsequenz, dass die bekehrten und „wiedergeborenen“ Christen nun zusätzlich zum Sonntagsgottesdienst die (lutherischen) Brüderversammlungen besuchten. Die alte Ordnung wurde damit nicht in Frage gestellt. Erweckung im baptistischen Sinne bedeutete unter Russen oder Ukrainern dagegen eine radikale Infragestellung des Musters, nach dem ein Ostslawe orthodoxer Konfession zu sein habe, und setzte das Modell eines religiösen Pluralismus dagegen, in dem nicht verschiedene Konfessionen nebeneinander leben, sondern miteinander konkurrieren und sich zu diesem Zwecke an den Einzelnen als unmittelbar vor Gott und seiner Botschaft stehend wenden, nicht an ihn als Mitglied einer Volksgemeinschaft.⁵¹ Aus diesem Grund – weil er die traditionellen ethnokonfessionellen Muster durchbrach und die orthodoxe Staatskirche beeinträchtigte (und nicht deswegen, weil der Staat die baptistische Lehre oder Praxis an sich ablehnen würde) – galt der russische Baptismus als „staatsgefährliche Korporation“ – während der russlanddeutsche Baptismus zu gleicher Zeit staatlich geduldet war.⁵²

Eine ähnlich radikale Infragestellung überkommener Muster geschah in den Kreisen *hauptstädtischer Intellektueller*. Die einen, womöglich die Mehr-

50 Vgl. zur Frühphase der Evangeliumschristen und Baptisten in Russland Diedrich/Stricker/Tschoerner (Hgg.): *Das Gute behaltet*, S. 160–164. Außerdem Diedrich: *Siedler, Sektierer und Stundisten*, passim.

51 Die religiöse Spaltung der Russen im 17. Jahrhundert in Anhänger der offiziellen orthodoxen Kirche und Anhänger des Altgläubigentums war bereits eine teilweise Pluralisierung in diesem Sinne gewesen. Doch ist zu beachten, dass sich beide Gruppen als die „wahren“ Bewahrer der „richtigen“ orthodoxen Tradition verstanden. Die Auseinandersetzung war also keine zwischen zwei Konfessionen, sondern innerhalb einer einzigen. (Eine wirkliche Ausnahme, auf die hier nicht weiter eingegangen werden kann, stellen diverse autochthone „Sekten“ wie die Molokanen oder Duchoborcen dar, die als Vorläufer des ostslawischen Protestantismus gelten können.) Vgl. hierzu Nolte: *Religiöse Toleranz*, S. 122–181. Smolitsch: *Geschichte der russischen Kirche*, Bd. 2, S. 147–245. Tuchtenhagen: *Religion als minderer Status*, S. 22f. Diedrich: *Siedler, Sektierer und Stundisten*, S. 60–87.

52 Diedrich: *Siedler, Sektierer und Stundisten*, S. 109f.

heit, vollzogen eine bewusste Wendung zum Atheismus oder Agnostizismus.⁵³ Andere beschäftigten sich mit mystischem, esoterischem, theosophischem, indischem und ostasiatischem Gedankengut, wie es zu Beginn des 20. Jahrhunderts auch in den Städten Mittel- und Westeuropas virulent war.⁵⁴ Zwar konnte innerhalb dieser Mischung auch die russische Orthodoxie ein Bestandteil unter vielen werden,⁵⁵ doch zeigten die Option für die „Neue Mystik“ genauso wie die Konversionen zu Baptismus, Agnostizismus oder Atheismus die Auflösung der ehemals gültigen Regel: Ein Russe musste in den Augen der Anhänger von Atheismus, Agnostizismus oder „Neuer Mystik“ eben nicht mehr automatisch zur Orthodoxie gehören, sondern nahm sich die Freiheit, diejenige Weltanschauung zu wählen, die ihm am meisten zusagte bzw. von der er *selbst* sich die Erlangung des Heils, des innerweltlichen Glücks o. ä. versprach.

Dieser gesellschaftliche Wandel wurde mit dem Toleranzedikt von 1905 kurzzeitig rechtlich anerkannt. Im selben Jahr noch wurde die Religionsfreiheit allerdings teilweise wieder eingeschränkt. Für die breite Bevölkerungsmehrheit ist zudem davon auszugehen, dass in ihrem Bewusstsein traditionelle Muster weiter in Kraft blieben.

53 Kääriäinen: Religion in Russia, S. 19. Ebd. auch das folgende Zitat: „According to an article in *Tserkovnaja* [sic] *Vedomosti*, a believing student was a very rare case and not less than nine-tenths of the students were indifferent or complete unbelievers, and of the few believers the majority were of sectarian views.“

54 „The turn of the century was, above all, the age of mystics, who were ready to turn towards any spiritual path as yet unexplored. The philosopher Vladimir Solov'ev was the mystic of total unity, the poet Maksimilian Volshin took an interest in occultism, the composer Skryabin dealt with ‚black mass‘ themes, while the poet Andrei Bely became a follower of Rudolf Steiner's anthroposophy. The free and easy circle of these creative and educated people was influenced by occult ideas, reinforced by an interest in eastern spirituality. Many of them read their way through the classics of the East – the *Mahabharata*, the *Rig Veda* and the *Upanishads*. At the same time, the books of Ramakrishna, Swami Vivekananda and Yogi Ramacharak began to be published [...]. The intelligentsia at the turn of the century usually held a view of spirituality which was not that of the Church.“ Lunkin/Filatov: The Rerikh Movement, S. 136. Vgl. zu parallelen Erscheinungen in Deutschland etwa Hoffmann: Art.: Mystik, Sp. 608–611, und Weinl: Art.: Mystik, Sp. 355–360.

55 So z. B. im Falle des Künstlers und Theosophen Nikolaj Rerich und seiner ebenfalls religiös-schöpferisch tätigen Familie. Sie betrachteten sich selbst als orthodox, wenn auch nicht im Sinne der Russischen Orthodoxen Kirche, und bezogen sich nicht nur positiv auf diverse indische religiöse Traditionen, sondern auch auf den Heiligen Sergej von Radonež, Johann von Kronstadt und die Mönche der Optina-Einsiedelei. Lunkin/Filatov: The Rerikh Movement, S. 140.

3. 1917 und die Folgen

1917 kam es mit der Februarrevolution und den Erlassen „Über die Aufhebung der konfessionellen und nationalen Beschränkungen“ und „Über die Freiheit des Gewissens“ zur endgültigen offiziellen Auflösung der Regel, dass jeder Bewohner Russlands der Religion seines Volkes angehört.⁵⁶ Die damit begonnene Religionspolitik wurde allerdings mit der bolschewistischen Oktoberrevolution ebenso beendet wie der Versuch, in Russland eine parlamentarische Demokratie aufzubauen.

Die bolschewistische Regierung verhielt sich offiziell im Blick auf die Religionen neutral im laizistischen Sinne. Das erste Dekret, das den Themenbereich betraf, war „Über die Trennung der Kirche vom Staat und der Schule von der Kirche“ vom 23. Januar 1918.⁵⁷ Für meine Fragestellung ist vor allem von Bedeutung, dass die Deklaration der Gewissensfreiheit in Artikel 3 juristisch die Möglichkeit gab, das eigene religiöse Bekenntnis aufzugeben oder zu wechseln.⁵⁸ Allerdings ist selbstverständlich, dass die Stellung des Einzelnen zur Religion und die der Konfessionen untereinander sich nicht unmittelbar mit einem Wandel der juristischen Rahmenbedingungen ändern. Es ist davon auszugehen, dass im Bewusstsein vieler Menschen weiterhin traditionelle Haltungen zur konfessionellen Zugehörigkeit präsent waren, wie andererseits auch schon vor 1917 bzw. 1905 Menschen entgegen der offiziellen Logik etwa zum Baptismus übergetreten waren. Welche gesellschaftlichen Muster lassen sich, berücksichtigt man dies, für die Zeit nach 1917 herausarbeiten?

Zunächst einmal muss betont werden, dass die Bolschewiki entgegen der theoretisch garantierten Religionsfreiheit, die in den Folgejahren, vor allem 1929, immer weiter eingeschränkt wurde, Religion und Kirchen vom Beginn ihrer Machtübernahme an bekämpften.⁵⁹ Das staatliche Ideal war ein Atheismus marxistisch-leninistischer Prägung. Druck auf die Religion wurde nicht nur durch Gesetze ausgeübt, sondern auch durch die Unterstützung des

56 Odincov: *Gosudarstvo i cerkov'*, S. 32 und S. 42. Die Texte der Erlasse sind in russischer Sprache publiziert: Ebd., S. 142f und 146f.

57 In deutscher Sprache ist das Dekret zum Beispiel dokumentiert bei Hauptmann/Stricker: *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*, S. 648f, Dokument 217, in Russisch u. a. bei Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 290f.

58 Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 290.

59 Vgl. hierzu den geschichtlichen Überblick über Lutheraner in Russland in Kap. 2.3.

„Bundes der kämpferischen Gottlosen“, durch antireligiöse Artikel in Zeitungen und Zeitschriften, entsprechende Bücher, den Schulunterricht etc.

Der Marxismus-Leninismus selbst kann zudem als (neue privilegierte Staats-)Religion verstanden werden, die in Konkurrenz zu den traditionellen und neuen religiösen Formen trat. Vor allem seit Mitte der 1920er Jahre etablierte die Partei ein System religiöser oder quasireligiöser Symbole und Riten. Die Schriften von Marx, Engels und Lenin wurden zu heiligen Texten bzw. verbindlichen Auslegungen derselben, in Fabriken, Schulen und einigen Privathäusern entstanden „rote Ecken“ mit ähnlichen Funktionen wie die Ikonenecken in den Wohnungen der orthodoxen Gläubigen. Schließlich wurde der mumifizierte Lenin quasi zur Reliquie und erwies sich zudem durch die Konservierung seines Leichnams als den orthodoxen Heiligen überlegen. Denn von diesen sagte die orthodoxe Lehre, dass sie nicht verwesten, was durch die Öffnung ihrer Särge durch die Bolschewiki widerlegt wurde. Religiöse Feste wurden zumindest kurzzeitig durch Parodien wie die „Weihnachtsfeier“ des bolschewistischen Jugendverbandes, des Komsomol, ersetzt, oder ihnen wurden weltliche Feiertage entgegengestellt. Außerdem schuf man weltliche Passageriten für Anlässe wie Geburt, Heirat und Begräbnis. Der Leninkult wurde speziell in Kindergärten gepflegt (Wallfahrten zum Leninmausoleum, „Lenin-Ecken“ etc.), um eine emotionale Beziehung der nächsten Generation zum Gründer der Sowjetunion herzustellen.⁶⁰

Damit wurde nicht nur der pluralistische Aufbruch von 1905 bzw. Anfang 1917 zurückgenommen, in einem gewissen Sinn fiel man sogar hinter die Konzeption des zaristischen Russland zurück. Damals war immerhin von Staats wegen den verschiedenen Völkern der Glaube an ihre jeweilige (römisch-katholische, evangelische, buddhistische, islamische etc.) Wahrheit zugestanden worden, während nun die Universalität des marxistischen Wahrheitsanspruchs behauptet wurde. Damit unterschied sich die offizielle sowjetische Ideologie in ihrer Wahrheitskonzeption von den verschiedenen Möglichkeiten, die vorher vertreten worden waren: Anders als bei den mystisch interessierten Intellektuellen war kein Platz mehr für pluralistische

60 Kääriäinen: Religion in Russia, S. 31 und S. 40–45. Mehnert: Der Sowjetmensch, S. 212f. Vgl. Kääriäinen: Religion in Russia, S. 39: „It can be seen, then, that Marxism-Leninism played a similar role in Soviet society as religions played in other societies. These religions have conservative outlooks and as was the case with Marxism-Leninism, this very conservatism gave coherence and stability to the social order. One of the ways in which both religions and Marxism-Leninism have done this was by ritualising social relations.“

Wahrheitskonzeptionen. Anders als die russischen Baptisten, die mit ihrer Forderung nach persönlicher Entscheidung implizit Gewissensfreiheit voraussetzten, legte die Kommunistische Partei den Akzent nicht auf die persönliche Beziehung zur Wahrheit, sondern forderte Loyalität gegenüber der einen und (angeblich) einzig möglichen, wahren und vernünftigen Weltanschauung, die sie vertrat. Und im Unterschied etwa zur orthodoxen Kirche oder der offiziellen Politik vor 1917 begrenzte sie ihren Kompetenz- und Regulierungsanspruch nicht durch ethnische oder andere Grenzen.

Derartige offiziell propagierte Sichtweisen werden nie sofort und eins zu eins von der gesamten Bevölkerung übernommen. Auch ist von erheblichen Unterschieden in verschiedenen Phasen der sowjetischen Geschichte auszugehen. Die Zeit der verschärften Religionsverfolgung seit 1929, die Jahre des „Großen Terrors“ 1935 bis 1938, der Zweite Weltkrieg und die seit dieser Zeit zumindest für einige Religionsgemeinschaften erweiterten Spielräume, „Taufwetter“ und verschärfte Verfolgungen von Gläubigen unter Nikita Chruschtschow, die „Religiöse Renaissance“ seit den 1970er Jahren⁶¹ – um nur einige Stichworte zu nennen – bildeten unterschiedliche Rahmenbedingungen und ließen zugleich spezifische weltanschauliche Vorstellungen deutlich werden. Welche Formen individuellen religiösen Bewusstseins es in den verschiedenen Phasen der UdSSR gab, welche Optionen Menschen für sich sahen und ergriffen, welche Faktoren hierauf einwirkten, diese und viele ähnliche Fragen müssten in einer speziellen Studie näher untersucht werden. Deshalb sollen hier nur einige grundsätzliche Überlegungen und Thesen formuliert werden, die sich aus dem Gesagten ergeben und die für das Verständnis des in dieser Arbeit behandelten empirischen Materials von Bedeutung sind.

Welche religiösen Optionen bestanden für Menschen zur Zeit der Sowjetunion unter den Bedingungen der marxistisch-leninistischen Staatsideologie? Einige Möglichkeiten sollen im Folgenden aufgezeigt werden, wobei vorweg zu betonen ist, dass eine Quantifizierung der verschiedenen Gruppen nicht möglich ist. Hierzu fehlen sowohl aussagekräftige Quellen, als auch wissenschaftliche Studien. Am wichtigsten waren allerdings mit Sicherheit zwei Faktoren: die religiöse Tradition der eigenen Vorfahren einerseits, die Staatsideologie und die staatliche Politik andererseits.

Wie vor 1917 gab es grundsätzlich trotz Religionsverfolgung, Repressionen und neuer Staatsideologie weiterhin die Möglichkeit, an der eigenen

61 Vgl. hierzu Pazuchin: Puti „religioznogo renessansa“, passim.

„ererbten“ Religion festzuhalten.⁶² Allerdings ist zu beachten, dass sich Religion im Wandel der Zeit immer verändert. So kann man davon ausgehen, dass diejenigen, die an der Religion ihrer Vorfahren festhielten, letztlich doch nicht *deren* Religion praktizierten, sondern eine daraus hervorgegangene Form.

Eine wichtige Auswirkung der neuen Bedingungen gegenüber der Zeit vor 1917 war, dass die Religion weitgehend aus dem gesellschaftlichen und kulturellen Leben verbannt wurde. Dies bedeutete ein Abdrängen des religiösen Lebens in eine Art Gegenwelt oder Subkultur. Im Blick auf die lutherischen Brüdergemeinden nach dem Zweiten Weltkrieg ist die Isolation von Welt, Kultur, Politik etc., die ja schon in der eigenen Frömmigkeitstradition angelegt war, besonders offensichtlich. Andererseits ist nicht auszuschließen, dass das allgemeine Klima auch die Mentalität innerhalb der Kirchen beeinflusste. So sollte man etwa wegen der beschriebenen dogmatischen Kultur und ihrer nichtpluralistischen, totalitären Wahrheitskonzeption in Verbindung mit anderen Bedingungen, die die freie geistige Entfaltung des religiösen Lebens behinderten (Einschränkungen theologischer Arbeit und Ausbildung etc.), auch mit einer gewissen Erstarrung im innerkirchlichen Leben rechnen.

Neben der Option, an der Religion der Ahnen festzuhalten, bestand als nächstliegende Möglichkeit die der Konversion zur herrschenden atheistischen Ideologie. Durch entsprechende Lehrpläne in den Schulen, durch Publikationen, Riten usw. wurde sie den Bewohnern der Sowjetunion vermittelt. Obwohl der hohe Säkularisierungsgrad nicht alleine auf die atheistische Propaganda und die Durchsetzung der sowjetischen Ideologie zurückgeführt werden kann (s. u.), zeigt die weitgehende Entkirchlichung breiter Schichten in Russland doch den Erfolg von siebzig Jahren sowjetischer Politik. Teilweise hat auch in diesem Zusammenhang der Marxismus-Leninismus funktional das Erbe der orthodoxen Staatskirche angetreten: Vor 1917 war in vielen Fällen der soziale Aufstieg von Vertretern ländlicher Schichten mit einer „Aufstiegsassimilation“⁶³ (s. o.) u. a. im Religiösen verbunden. Nach

62 Aufgrund der großen Zahl von Berichten und anderen Quellen, aus denen deutlich wird, dass Menschen nach 1917 weiterhin ihre jeweilige Religion praktizierten, erübrigt sich ein Verweis auf einzelne Belege. Exemplarisch sei hier Gassenschmidt/Tuchtenhagen (Hgg.): Politik und Religion in der Sowjetunion, passim, genannt, wo das Leben verschiedener Religionen und Konfessionen in den ersten Jahrzehnten nach der Oktoberrevolution beschrieben und analysiert wird. Vgl. auch Kap. 2.3 in dieser Arbeit.

63 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 129.

1917 hieß dies vor allem, dass ein Bekenntnis zum Marxismus-Leninismus als Voraussetzung für bestimmte Arbeitsstellen und Ausbildungen abzulegen war.

Dort, wo zwar die antireligiöse Propaganda und die ständige Wiederholung antikirchlicher Stereotype seine Wirkung entfaltete, der offizielle Atheismus aber gleichfalls als wenig attraktiv empfunden wurde, kann von den verschiedensten Formen religiöser und weltanschaulicher Indifferenz sowie von Synkretismen verschiedenen (religiösen, philosophischen, wissenschaftlichen, atheistischen etc.) Inhalts ausgegangen werden.

Als eine weitere Möglichkeit sei hier die der religiösen Konversion genannt. Obwohl offiziell missbilligt und quantitativ schwer zu bestimmen, konnten Konversionen in verschiedene Richtungen und aus verschiedenen Gründen erfolgen. So ist etwa davon auszugehen, dass im Zuge der religiösen Renaissance der 1970er Jahre, die vor allem von Intellektuellen getragen wurde,⁶⁴ auch Menschen nichtorthodoxer Herkunft den Weg zur Orthodoxie fanden. Zu dieser Annahme berechtigt die Tatsache, dass die russländische Intelligenzija ethnisch heterogen war.⁶⁵

Wie bereits vor 1917 gab es die Option zur Konversion außerhalb der „ethnischen Logik“ zu neoprotestantischen Kirchen (Baptisten, Evangeliumschristen, Adventisten, Pfingstlern). Die 1920er Jahre waren für Baptisten und Evangeliumschristen „eine Zeit wenig gestörter Missionstätigkeit“⁶⁶. Das Wachstum der Pfingstbewegung, die überhaupt erst zur Zeit der Sowjetunion, nämlich 1922, ihren Beginn auf russischem Boden genommen hatte, wird daran deutlich, dass 1930 bereits 800 Pfingstprediger verhaftet wurden.⁶⁷ Nach Sawatsky waren die Konvertiten in den 1920er und 1950er Jahren ihrer Herkunft nach vor allem orthodox, in den späten 1960er und 1970er Jahren dagegen aus atheistischen Familien.⁶⁸

Wie bereits vor dem Ersten Weltkrieg, so bildete sich erneut nach dem Ende der Stalinherrschaft eine esoterische Szene in den nun sowjetischen Städten. Ein wichtiges Beispiel hierfür ist die zu Beginn des 20. Jahrhun-

64 Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*, S. 35. Pazuchin: *Puti „religioznogo renessansa“*, passim.

65 Oswald: *Die Nachfahren des „homo sovieticus“*, S. 14–19.

66 Stricker: *Russische Freikirchen im Rückblick*, S. 15. Vgl. hierzu auch Sawatsky: *Protestantism in the USSR*, S. 240–242. Dieser nennt (S. 240) folgende Zahlen: 1905 habe es ca. 105 000 Baptisten gegeben, deren Zahl bis 1917 auf 150 000, bis 1920 auf 350 000 und bis 1929 sogar auf über eine halbe Million gestiegen sei.

67 Stricker: *Russische Freikirchen im Rückblick*, S. 16.

68 Sawatsky: *Protestantism in the USSR*, S. 255.

derts entstandene Rerich-Bewegung, eine autochthone russische „Neue Religiöse Bewegung“,⁶⁹ deren Gründer, der Künstler Nikolaj Rerich (1874–1947) und seine Frau Elena (1879–1955), zu den wichtigsten Protagonisten der „neumystischen“ Szene zu Beginn des 20. Jahrhunderts gehört hatten. Nach einer Unterbrechung seit den 1920er Jahren wurde diese Bewegung erneut in Russland heimisch, als Jurij Rerich, der älteste Sohn Nikolajs und Elenas, im Jahre 1957 aus dem Exil in die Sowjetunion zurückkehrte. Zwei Jahre später kamen auch die Rerich-Anhänger Boris Abramov und Natalja Spirina nach Russland zurück und wurden in Akademgorodok bei Novosibirsk die Gründer der sibirischen Rerich-Gesellschaft. Es bildeten sich an verschiedenen Orten Gruppen, in denen die illegal gedruckten Schriften von Nikolaj und Elena Rerich gelesen wurden. Kristallisationspunkte hierfür waren die Lesungen von Jurij und Ausstellungen mit Werken Nikolajs.⁷⁰ Ein weiteres Beispiel für eine „Neue Religiöse Bewegung“ in der Sowjetunion ist die Internationale Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein (ISKCON), die in der Sowjetunion seit 1971 tätig ist.⁷¹ Ihr Erscheinen kann im Zusammenhang mit der westlichen Popularkultur dieser Zeit gesehen werden, die bald auch Russland erreichte. Die Verbindung von Neuen Religiösen Bewegungen und Popularkultur wird zudem in Songtiteln deutlich wie z. B. „Lobpreisung Šri-Krišnas“ (1974) der in Russland seit über dreißig Jahren populären Rockband „Aquarium“. ⁷²

Auch im Blick auf Russlanddeutsche lutherischer Herkunft wird von Übertritten in andere Religionsgemeinschaften berichtet. Wenn die Assimilation und Russifizierung der jüngeren Generationen nach der Deportation 1941 nicht mit einer Abwendung vom Glauben einherging (was wahrscheinlich meistens der Fall war)⁷³ und denjenigen Menschen, die der deutschen

69 Vgl. den Titel des Aufsatzes von Lunkin/Filatov: *The Rerikh Movement: A Home-grown Russian 'New Religious Movement'*.

70 Ebd., S. 142f. Michael Bourdeaux beschreibt die langen Schlangen vor einer Ausstellung mit Werken Nikolaj Rerichs 1959 in Moskau; Bourdeaux: *Predislovie*, S. 18.

71 Balaguškin: *Obščestvo Soznanija Krišny*, S. 316.

72 Der Text ist publiziert in *Polnyj sbornik tekstov pesen' Akvariuma i B.G.*, S. 28, und im Internet unter www.aquarium.ru.

73 Nach Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 213, führt der Übergang zur russischen Sprache in jedem Fall zu einer Relativierung von ehemals unumstößlichen Größen wie der Konfessionszugehörigkeit und „erleichtert [...] in der Lösung von bisherigen Bindungen den Weg in eine westlichen Erscheinungen entsprechende religionslose Gleichgültigkeit.“ Ebd., S. 215, wird Eugen Bachmann zitiert: „Deutsche, die ihre Muttersprache vergessen haben, sind nur sehr selten noch religiös interessiert.“

Sprache ihrer Vorfahren nicht mehr kundig waren, in ihren Heimatgemeinden kein russischsprachiges Glaubensleben ermöglicht wurde (auch dies war oft der Fall, weil die Gemeinden nach der Deportation eine identitätsstiftende Funktion auch im Blick auf die Volkszugehörigkeit bekamen)⁷⁴, entschieden sie sich häufig für den Baptismus.⁷⁵ In Anbetracht der Geschwindigkeit der Russifizierung der Russlanddeutschen nach 1941 können die Auswirkungen der Assimilation auf das Leben der lutherischen Gläubigen bzw. ihrer Gemeinden und die Nachwirkungen bis heute kaum überschätzt werden.⁷⁶ Waren keine lutherischen Gemeinden erreichbar, so konnten auch Lutheraner, die der deutschen Sprache noch mächtig waren, am baptistischen Gemeindeleben teilnehmen.⁷⁷ Ähnliches ist von Lutheranern bekannt, die „Unterschlupf in der Orthodoxen Kirche gefunden“ haben.⁷⁸ In beiden Fällen handelt es sich nicht um Konversionen im eigentlichen Sinne, da diese Menschen ihrem Selbstverständnis nach lutherisch blieben und, als sich die Möglichkeit dazu bot, in vielen Fällen auch wieder in die lutherische Kirche zurückkehrten.⁷⁹ Allerdings ist selbstverständlich nicht auszu-

74 Ebd., S. 211: „Es war verständlich, daß die neu gegebene Möglichkeit gottesdienstlicher Feiern, der Bewahrung der so mühsam erhaltenen und angefochtenen Identität einer völkischen und konfessionellen Minderheit ganz selbstverständlich auch die Erhaltung der deutschen Sprache einbezog. Der Gottesdienst war für viele ohne jegliche Frage ein deutschsprachiger Gottesdienst, weil er immer so gehalten worden war. Für andere, die die Problematik deutlicher sahen, mußte der Gottesdienst deutschsprachig sein, um der gefährdeten völkischen und konfessionellen Diaspora bewahrende Stützen zu geben. Die Übung in der Muttersprache gerade auch im Gottesdienst gehörte dazu.“ Vgl. ebd., S. 215 (die folgenden Sätze entstammen wiederum dem Zitat von Eugen Bachmann): „Es ist völlig ausgeschlossen, daß deutsche Gemeinden in Rußland sich in ihren Gottesdiensten der russischen Sprache bedienen würden. Für die Deutschen beider Bekenntnisse (evangelisch und katholisch – W. K. [= Wilhelm Kahle]) sind Glaube und Sprache (Volkstum) eine *unzertrennbare Einheit!*“

75 Stricker: *Lutherans in Russia*, S. 108. Kahle: *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden*, S. 213.

76 Der Prozentsatz der Russlanddeutschen, die Deutsch als ihre Muttersprache angaben, lag 1926 noch bei 95 %. 1959 waren es immerhin noch 75 %, bis 1979 sank diese Zahl auf 57,7 %, 1989 lag sie bei 48,7 %. Dabei muss berücksichtigt werden, dass in den jüngeren Generationen die Prozentsätze jeweils bedeutend geringer waren als im Durchschnitt, und dass diese Angaben in vielen Fällen zu hoch gegriffen sind, da sie eher ein Bekenntnis zur deutschen Kultur- und Sprachgemeinschaft widerspiegeln als wirkliche Sprachkompetenz. Rosenberg: *Die Sprache der Deutschen*, S. 607.

77 Vgl. das Interview mit Roman und Melitta, das in Kap. 5.3 analysiert wird.

78 Kretschmar: *Rechenschaftsbericht*, S. 51.

79 Auch hierfür ist das Interview mit Roman und Melitta ein Beispiel.

schließen, dass sich einige diesen Kirchen vollständig anschlossen, also Konversionen im engeren Sinne vollzogen. Hierüber jedoch liegen mir keine näheren Informationen vor.

Ein weiterer Faktor ist für das Verständnis der religiösen Prozesse in der sowjetischen Gesellschaft wichtig: der gesellschaftliche, ökonomische und demografische Wandel. Die Bedeutung dieses Wandels erhellt sich aus einem Vergleich mit entsprechenden Entwicklungen in West- und Mitteleuropa.

Die Entkirchlichung, die sich in West- und Mitteleuropa in den letzten Jahrzehnten und Jahrhunderten vollzogen hat, lässt sich auf keine antireligiöse Politik wie in der Sowjetunion zurückführen, sondern ist die Folge eines Geflechts unterschiedlicher, in Wechselwirkung stehender Prozesse: Die Aufklärung untergrub zumindest teilweise und langfristig die Plausibilität religiöser Vorstellungen, so dass der Selbstverständlichkeit, religiös zu sein, die Selbstverständlichkeit entgegengestellt werden konnte, sich nicht zur Religion zu bekennen. Industrialisierung, Urbanisierung sowie die Auflösung spezifischer Milieus und Familienstrukturen (Großfamilie) veränderten die Lebenswelt von Menschen, in der zuvor Religion ein fester Bestandteil war. Pluralisierungen in verschiedenen Lebensbereichen führten zu einer Zunahme an Wahlmöglichkeiten (und -pflichten) im Leben jedes Einzelnen. Neben der politischen Wahl, der Wahl von Berufen, Wohnorten und Ehepartnern, von Kleidung und sozialem Umfeld – die Bereiche, in denen solche Wahlmöglichkeiten und -pflichten entstanden, vergrößerten sich im Verlauf der Modernisierung im 19. und 20. Jahrhundert ständig – wurde auch die eigene Religion und Konfessionszugehörigkeit zu einer Sache der eigenen Wahl.⁸⁰ Auch wenn die Tradierungskraft der traditionellen Konfessionen etwa in Deutschland weiterhin groß ist,⁸¹ so hinterlässt doch das Wissen darum, dass die eigene Konfessionszugehörigkeit und das von dieser Konfession vertretene Weltbild (das nicht unbedingt identisch ist mit demjenigen jedes einzelnen Konfessions*angehörigen*!) eines unter vielen möglichen ist, Spuren im Bewusstsein. Glaubensinhalte und religiöse Praktiken verlieren an Selbstverständlichkeit, zumal unter den Bedingungen einer freien Presse und Marktwirtschaft, die die Verbreitung unterschiedlicher Weltanschauungen erleichtern.⁸²

80 Vgl. hierzu das Kapitel „Vom Schicksal zur Wahl“ in Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 24–30.

81 Dies zeigt Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung?, S. 71–73.

82 Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 30–35, bes. S. 30.

Zumindest einige der genannten Faktoren wurden seit der sowjetischen Zeit auch in Russland wirksam:⁸³ Alte Weltbilder und religiös geprägte Weltanschauungen zerbrachen oder wurden zumindest in Frage gestellt. Die forcierte Industrialisierung⁸⁴ führte zu einer zunehmenden Mobilität und Verstädterung, und sie änderte die Familienstrukturen.⁸⁵ Das dörfliche Milieu wurde durch die Kollektivierung der Landwirtschaft seit 1929 zerstört.⁸⁶ Durch die Politik der Kommunistischen Partei wurden zudem Biografien unsicherer: Die Revolution und die durch die Politik bewirkten Umwälzungen forderten Flexibilität gegenüber den sich jeweils ändernden Bedingungen. Neue Möglichkeiten der Ausbildung und Berufswahl taten sich wegen der allgemeinen Hebung des Bildungsniveaus v. a. für Angehörige der ehemals unteren Schichten auf.⁸⁷ Obwohl nicht alle diese Faktoren zu allen Zeiten wirksam waren, so kennzeichnen sie doch die Situation im Russland des 20. Jahrhunderts im Gegensatz zu derjenigen in den Jahrhunderten davor und dürfen nicht außer acht gelassen werden im Blick auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen von Religion in dieser Zeit. Denn angesichts dieser sozialen und gesellschaftlichen Umwälzungen kann man schlussfolgern, dass auch in der Sowjetunion die Abwendung weiter Teile der Bevölkerung von Religion und Kirche nicht ausschließlich der atheistischen Politik zuzurechnen ist, sondern auch etwa der Auflösung von Milieus, in denen vor 1917 der Glaube Plausibilität besaß und tradiert wurde. Auf dem Lande geschah eine solche Auflösung vor allem durch die Kollektivierung.

83 Teilweise und im kleineren Rahmen begann die Modernisierung Russlands schon im 19. Jahrhundert, etwa mit der Bauernbefreiung, also der Aufhebung der Leibeigenschaft 1861, der beginnenden Industrialisierung und Urbanisierung, mit der Kommerzialisierung der Landwirtschaft und dem Ausbau des Bildungssystems. Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 262. Goehrke u. a.: Rußland, S. 224–227, S. 234–240.

84 Zur wirtschaftlichen Entwicklung Russlands im 20. Jahrhundert und zum industriellen Wachstum Merl: Rußland und die Sowjetunion, S. 692–701. Vgl. auch Heller/Nekrich: Geschichte der Sowjetunion, Bd. I, S. 213–221.

85 Merl: Rußland und die Sowjetunion, S. 649–654 und S. 669f.

86 Heller/Nekrich: Geschichte der Sowjetunion, Bd. I, S. 222–225. Vgl. auch Merl: Rußland und die Sowjetunion, S. 682–692.

87 Der Alphabetisierungsgrad der Bevölkerung lag 1897 noch bei 28,8 %, von der weiblichen Landbevölkerung konnten sogar nur 12,5 % lesen und schreiben. Bis 1979 wuchs der Prozentsatz der Alphabetisierten auf annähernd 100 %. Auch die Zahl der Sowjetbürger mit Hochschulabschluss stieg von 0,8 % der Bevölkerung über zehn Jahre Lebensalter (1939) auf 6,8 % (1979). Merl: Rußland und die Sowjetunion, S. 672–674.

In den Städten wurde u. a. wegen einer zunehmenden Frauenerwerbsquote und der staatlichen Betreuung schon sehr junger Kinder in Krippen und Kindergärten die innerfamiliäre Tradierung von Religion schwieriger.⁸⁸

Im Blick auf die lutherischen Russlanddeutschen, auf die in dieser Arbeit das Augenmerk gerichtet wird, ist darauf hinzuweisen, dass diese Gruppe in besonders hohem Maße von den gesellschaftlichen Veränderungen betroffen war. Vor 1914 lebten noch 95 % der Deutschen in Russland auf dem Lande, schon 1959 waren nur noch 35–40 % in der Landwirtschaft tätig.⁸⁹ Die Deportationen 1941 und die folgende Russifizierung der jüngeren Generationen (s. o.) haben dazu beigetragen, gewachsene traditionelle Milieus aufzulösen. Dies wirkte sich, so ist anzunehmen, auch auf die Kirchlichkeit und die Religiosität der Russlanddeutschen aus. Allerdings muss gerade im Blick auf die lutherischen Russlanddeutschen darauf hingewiesen werden, dass eine relativ große Gruppe trotz all der beschriebenen Entwicklungen in einer Kirchengemeinde blieb. Es ist vorstellbar, dass die scharfe brüdergemeindliche Gegenüberstellung von Gemeinde und „Welt“ (wozu auch Gesellschaft und Staat zählen) die Gläubigen, die in den Brüdergemeinden einen Sozialisationsprozess durchlaufen hatten, gleichsam gegen solche Einflüsse immunisierte.⁹⁰ Modernisierungstendenzen und damit zusammenhängende Phänomene waren hier ins theologische System integrierbar als „Versuchungen“ u. ä., auf die mit bereitgestellten und eingeübten Reaktionsmechanismen (vor allem Abkehr und Abwehr der „Welt“) reagiert werden konnte.⁹¹ Außer-

88 Pollack: Religiöser Wandel, S. 23.

89 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 125.

90 Detlef Pollack macht darauf aufmerksam, dass die Widerstandskraft religiöser Institutionen im damaligen Ostblock u. a. von ihrer Konfessionszugehörigkeit abhing. Generell gelang danach evangelischen Kirchen am schlechtesten, ihren Mitgliederbestand zu bewahren, was Pollack damit erklärt, dass eine straffe Hierarchie, eine strenge dogmatische Ausrichtung und eine scharf ausgebildete Innen/Außen-Differenz es den Glaubensgemeinschaften erleichterten, sich gegenüber den Angriffen des politischen Systems zu behaupten. Pollack: Religiöser Wandel, S. 25f. Auf diese Art kann auch die hohe Widerstandskraft der lutherischen Brüdergemeinden erklärt werden, in denen sich zumindest eine strenge Theologie und eine scharf ausgebildete Innen/Außen-Differenz finden ließen.

91 Wenn, wie in Kap. 2 dargestellt, alles „Weltliche“ Sünde ist und der Gläubige dadurch – durch Tanz, Theater, überhaupt Vergnügungen aller Art – in Versuchung geführt wird, dann können auch Folgen der Modernisierung in diesem Rahmen als Abfall der Welt von Gott interpretiert werden, statt sie innerweltlich zu erklären als Begleiterscheinungen eines gesellschaftlichen Wandels, der alte Plausibilitäten zerbrechen lässt.

dem blieben offensichtlich vorrevolutionäre Muster in Kraft (Festhalten an der ererbten Religion, Verbindung von Ethnizität und Konfessionalität) und stärkten die Bindungskraft des Luthertums.⁹²

Bevor nun im Folgenden die Veränderungen, die in Russland seit der Perestrojka erfolgten, genauer beschrieben und analysiert werden, soll zusammenfassend das Erbe der sowjetischen Zeit dargestellt werden, mit dem sich die nachsowjetische Gesellschaft auseinander zu setzen hatte und hat. Als wichtigste Faktoren für die Zeit zwischen 1917 und 1991 sind hier zu nennen:

1. eine Entkirchlichung als Folge der sowjetischen Religionspolitik, aber auch der Modernisierung in zumindest einigen gesellschaftlichen Bereichen;
2. die nun endgültige offizielle Auflösung der Bindung von Konfession und Ethnizität, auch wenn diese in der Praxis sicherlich im Bewusstsein vieler weiter bestand und, wie zu zeigen sein wird, bis heute besteht;
3. die Etablierung des Marxismus-Leninismus als neue, von Seiten der Politik protegierte Weltanschauung – vielleicht kann man sogar von einer neuen Staatsreligion sprechen;
4. theoretisch neue Möglichkeiten von Konversionen (vor allem zu neoprotestantischen Kirchen), da die entsprechenden einschränkenden Gesetze der Zarenzeit aufgehoben wurden und sich die religiöse Szene ausdifferenzierte, wobei allerdings diese Möglichkeiten durch einen faktischen Druck zur Konversion zur atheistischen Staatsideologie und durch die antireligiöse Politik beschränkt wurden.

92 Vgl. hierzu die Interviews mit Vertretern der brüdergemeindlichen Tradition in der vorliegenden Arbeit. Pollack macht darauf aufmerksam, dass im damaligen Ostblock Kirchen eine „auffällige Stärkung erfuhren [...], wo sie eine besondere Nähe zu nationalen Ideen besaßen. Insbesondere dort, wo die Kirche die Identität von Nationen repräsentierte, die nicht zentral, sondern jenseits der politischen Machtzentren gelegen waren, konnte die nationale Idee zur Stärkung der Kirchen beitragen [...]“. Pollack: Religiöser Wandel, S. 27. Im Blick auf die lutherischen Brüdergemeinden war dies offensichtlich der Fall, auch wenn sie nicht zu Trägern einer nationalen Ideologie wurden, die politische Forderungen erhob.

4. Religion in Russland seit der Perestrojka

Wirtschafts- und Herrschaftsverfassungen einer Gesellschaft prägen zwar die Lebensführung ihrer Mitglieder, doch zugleich gilt, dass „das in ihrem Rahmen entstandene normative Erwartungsgefüge und die ihm entsprechenden Handlungsmuster den Zusammenbruch der politischen und/oder wirtschaftlichen Ordnung überdauern und nur einem langsamen Wandel unterworfen sind“.⁹³ Für die 1990er Jahre ist so in Russland von mindestens drei Mustern auszugehen, nach denen sich die Stellung von Religion in der Gesellschaft gestaltet:

1. Vorstellungen aus der Zeit vor 1917 (Zusammenfallen von Ethnizität und Konfessionalität, Hierarchie unterschiedlicher Konfessionen mit der Orthodoxie an der Spitze), die weiterhin wirksam sind oder im Prozess der kollektiven Neubestimmung der staatlichen, individuellen und ethnischen Identität revitalisiert wurden;
2. das offizielle „sowjetische Muster“, also eine spezifisch atheistische Prägung (inklusive bestimmter antireligiöser und antikirchlicher Klischees);
3. im Blick auf die lutherischen Gemeinden ein Muster, das sich in der Abwehr des sowjetischen Musters gebildet hat und sich zwar aus vorrevolutionären Quellen speist, aber doch weiter entwickelt hat (Stärkung der brüdergemeindlichen, „welt“-feindlichen Tendenzen, engere Bindung der konfessionellen an die ethnische Selbstdefinition).

Hinzu kommt, dass mit einer Angleichung an das politische und gesellschaftliche System des Westens auch – bewusst oder unbewusst, explizit oder implizit, gewollt oder nicht gewollt – dessen spezifische Muster importiert und wirksam werden. Sodann muss davon ausgegangen werden, dass die Mischung, die aus diesen Einflüssen entsteht, gleichfalls durch eine spezifische Akzentsetzung, durch Weiterentwicklungen und Eigendynamik bestimmt ist. Will man also die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen für Religion im gegenwärtigen Russland analysieren, so muss man die heutige Lage in ihrer Ambivalenz und der Vielfalt ihrer Strömungen verstehen und sie in Bezug setzen zu den in Russland und im Westen früher und heute gültigen Formen.

93 Srubar: War der reale Sozialismus modern?, S. 415.

„Westliche“ Modelle zur Erklärung der Stellung von Religion in modernen Gesellschaften und ihre Deutungskompetenz für die Situation in Russland

Um das eben genannten Ziel zu erreichen, werde ich mich zuerst der Frage zuwenden, welche westlichen, die Religion prägenden gesellschaftlichen Muster in den 1990er Jahren nach Russland gelangt sind. Dabei ist davon auszugehen, dass durch die Einführung von bisher in der russländischen Geschichte vernachlässigten Aspekten der Modernisierung – Freiheits- und Wahlmöglichkeiten des Einzelnen in mehr Bereichen des Lebens und der Gesellschaft als zuvor – ähnliche Tendenzen gefördert werden wie die, die in den letzten Jahrzehnten (teils Jahrhunderten) in den westlichen Gesellschaften zu beobachten sind. Für den Westen ist dabei von Bedeutung, dass entgegen oder ergänzend zur Sichtweise einer Säkularisierung innerhalb der Gesellschaft nach neuen Formen und Orten von Religiosität gesucht wird, etwa als „unsichtbare Religion“⁹⁴, oder dass man im Sinne der funktionalistischen Religionssoziologie untersucht, welche Phänomene im 20. Jahrhundert diejenigen gesellschaftlichen Funktionen übernehmen, die von Religion nicht mehr wahrgenommen werden.⁹⁵ Eine andere Herangehensweise erklärt religiösen Wandel, indem sie ihn analog zur Entwicklung des modernen Bewusstseins betrachtet.⁹⁶ Im Folgenden werde ich mich zur Beantwortung der Frage, welche Auswirkungen der erneute Modernisierungs- und vor allem der Pluralisierungsschub der letzten fünfzehn Jahre auf die gesellschaftlichen Muster hatte, vor allem auf die wissenssoziologischen Ansätze von Thomas Luckmann und Peter L. Berger beziehen, mit deren Hilfe die beobachteten Phänomene plausibel zu deuten sind.

Luckmann vertritt im Blick auf die westlichen Gesellschaften die These, dass infolge der gesellschaftlichen Modernisierung eine neue Sozialform der Religion entsteht, die in stärkerem Maße als zuvor unabhängig von religiösen oder anderen öffentlichen, primären Institutionen ist. Früher, so führt Luckmann aus, verliehen die Normen der kirchengebundenen Religion dem gesamten Leben eines Individuums Bedeutung und waren so den Normen aller Institutionen übergeordnet. Im Zuge von Industrialisierung und

94 Vgl. die gleichnamige Arbeit von Luckmann (vollständige bibliografische Angaben im Literaturverzeichnis).

95 Hierzu sei beispielsweise der Begriff der „Zivilreligion“ genannt und auf Untersuchungen der Quasireligiosität totalitärer Regimes des 20. Jahrhunderts hingewiesen.

96 So etwa Kaufmann: Religion und Modernität, S. 19–22.

Verstädterung und der damit einhergehenden institutionellen Spezialisierung allerdings haben sich die Normen der je unterschiedlichen institutionellen Bereiche vom Einfluss der religiösen Werte befreit und sind mit Bezug auf ihre funktionalen Anforderungen zunehmend rationaler geworden.⁹⁷ Zugleich lösten sich die jeweiligen Normen mehr und mehr von dem biografischen Zusammenhang, in dem die institutionellen Verrichtungen für den einzelnen Handelnden standen. So gewannen die Normen ein hohes Maß an Autonomie und uneingeschränkte Gültigkeit innerhalb klar umschriebener und begrenzter Hoheitsgebiete. Der Sinn von Handlungen in dem einen Bereich wurde damit, so Luckmann, von dem in anderen Bereichen abgetrennt. Dieser Vorgang betrifft auch das in einer Gesellschaft „offizielle“ Modell der Religion, das zwar einen allumfassenden Anspruch erhebt, dessen Normen aber ebenfalls institutionell spezialisiert sind und dadurch anderen Bereichen gegenüberstehen, statt ihnen, wie früher, übergeordnet zu sein.⁹⁸ Für religiöse Institutionen wie die Kirchen ergibt sich damit, dass sie nun ebenfalls nach institutionellen Eigendynamiken funktionieren.⁹⁹

Für das einzelne Gesellschaftsmitglied entsteht so die Frage der Gültigkeit religiöser Normen. Aus allen gesellschaftlichen Bereichen außer dem kirchlichen herausgedrängt, der aber von den übrigen Lebensbereichen weitgehend abgetrennt ist, können sie vor allem in der Privatsphäre einen Ort finden, also in denjenigen Bereichen des Lebens, die wenig durch die institutionelle Segmentierung und die in diesen Segmenten vorherrschenden Normen strukturiert sind. Die nur schwache Strukturierung in diesen Bereichen hat zur Folge, dass in der Privatsphäre das Verhalten des Einzelnen von individuellen Präferenzen und einer Konsumorientierung geleitet wird, die auch seine Beziehung zum Heiligen Kosmos durchdringt, d. h. denjenigen Bereich des Religiösen, der innerhalb einer allgemeineren gesellschaftlichen Weltansicht als religiös definiert und ausgegrenzt wird. So bricht die traditionelle thematische Einheit des Heiligen Kosmos auseinander und wird nun vom Individuum nach freiem Belieben aus einem in der Gesellschaft verfügbaren Angebot von „letzten“ Bedeutungen zusammengesetzt. Dabei sind traditionelle, spezifisch religiöse Repräsentationen immer noch ein Teil des vielfältigen Heiligen Kosmos in der modernen Gesellschaft. In der Privat-

97 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 74f und S. 137f.

98 Ebd., S. 137f.

99 Ebd., S. 112.

sphäre dagegen werden Modelle mit synkretistischen und verschwommenen Zügen vorherrschend.¹⁰⁰

Die Möglichkeit synkretistischer Modelle wird dadurch erweitert, dass in den heutigen westlichen Gesellschaften – und auch in Russland – eine Vielzahl religiöser Angebote zur Verfügung steht, und zwar in Form sowohl traditioneller christlicher Kirchen und ihrer jeweiligen Traditionen, als auch nichtchristlicher Religionen sowie quasi- und nichtreligiöser Sinnangebote. Auch dies wiederum ist, so Berger, eine Begleiterscheinung der Modernisierung. Modernität bedeutet nämlich nach Berger eine „beinahe unfassbare Expansion des Bereichs im menschlichen Leben, der Wahlmöglichkeiten offensteht“.¹⁰¹ In diesem Sinne ist auch die Religion in der modernen Gesellschaft einem „Zwang zur Häresie“ unterworfen, wobei Berger das Wort Häresie im Sinne der ursprünglichen Wortbedeutung als Synonym für Wahl verwendet.¹⁰² Waren in vormodernen Gesellschaften die Menschen zahlreichen Lebensumständen unterworfen, die von ihnen nicht beeinflusst werden konnten, so erweitert sich im Zuge der Modernisierung der Handlungsspielraum erheblich. Daher zieht modernes Bewusstsein „eine Bewegung vom Schicksal zur Wahl nach sich“¹⁰³. Dies gilt auch im Bereich der Religion, wo der Mensch nicht mehr selbstverständlich in eine Religion hineingeboren wird und hineinwächst, sondern ebenfalls mit Wahlmöglichkeiten konfrontiert ist, zwischen denen er sich entscheiden muss.¹⁰⁴

Die Verortung von Religiosität in der Privatsphäre und der mit ihr verbundene „Zwang zur Häresie“ machen eine bestimmte Form von Individualisierung und Subjektivierung der Religion wahrscheinlich. *Qua definitione* ist die Privatsphäre derjenige Bereich, der nicht der unmittelbaren Kontrolle primärer Institutionen unterstellt ist. In ihr wird das Verhalten des Einzelnen daher, wie gesagt, nur sehr schwach durch bestimmte Normen vorstrukturiert. Handlungsleitend sind vor allem individuelle Präferenzen. Die so entstehende Konsumorientierung macht den Einzelnen dem Heiligen Kosmos gegenüber zum „Käufer“, der nach freiem Belieben aus dem Angebot letzter Bedeutungen auswählt.¹⁰⁵ Da die Religion in dieser neuen sozialen Form in keiner Variante mehr verpflichtend ist, steht das Individuum vor dem – ihm

100 Ebd., S. 139–141.

101 Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 16.

102 Ebd., S. 40. Vgl. αἵρεσις = Denkweise, d.h. auch politische und religiöse Partei sowie philosophische Schule.

103 Ebd., S. 24, im Original kursiv.

104 Ebd., S. 40.

105 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 140f.

meist nicht bewussten – Problem, zwischen den verschiedenen Angeboten des Sortiments auszuwählen. Weil aber die äußere Autorität der Tradition schwindet, wird der Einzelne auf die eigene Erfahrung verwiesen, also auf diejenige Instanz, der er im Widerstreit der Positionen, Wahrheitsansprüche und Realitätsdefinitionen am ehesten vertraut.¹⁰⁶

Damit kommt es zu einem „Ortswechsel“ religiöser Inhalte im Bewusstsein. War in anderen gesellschaftlichen Zusammenhängen eine bestimmte religiöse Plausibilitätsstruktur eine allgemein akzeptierte und selbstverständliche Wirklichkeit, so sickern religiöse Inhalte nun „von den Höhen des Bewußtseins, auf denen jene fundamentalen ‚Wahrheiten‘ beheimatet sind, [...] in die Niederungen subjektiver ‚Ansichten‘, über die gescheite Menschen ganz verschiedener ‚Meinung‘ sein können und derer man sich im Grunde selbst gar nicht so sicher weiß.“¹⁰⁷ Dieser „Ortswechsel“ der religiösen Inhalte geht einher mit ihrer Umgestaltung: So wird nun die ehemals objektive „Wirklichkeit“ der Religion „eher als begründet im Bewußtsein des einzelnen als in Sachverhalten der äußeren Welt verstanden, so daß Religion nicht mehr auf Weltall und Geschichte verweist, sondern auf die individuelle ‚Existenz‘ oder Psychologie.“¹⁰⁸ Auf der Ebene der „Konsumenten“ wirkt sich der beschriebene Ortswechsel religiöser Inhalte entsprechend so aus, dass diejenigen „Produkte“, die sich mit dem säkularisierten Bewusstsein in Einklang bringen lassen, anderen gegenüber bevorzugt werden: So treten etwa übernatürliche Elemente in den Hintergrund, und die religiösen Institutionen stellen sich eher auf die moralischen und therapeutischen Bedürfnisse der Privatperson ein.¹⁰⁹ Weitere typische Themen von Religion im hier skizzierten Kontext sind dann etwa die Autonomie und Selbstverwirklichung des Individuums oder sein familiärer Bezug (einschließlich der „Innerlichkeit“ und der Sexualität).¹¹⁰

106 Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 46. Dabei muss allerdings hinzugefügt werden, dass die meisten Menschen nicht über religiöse Erfahrungen in dem Sinne verfügen, dass sie selbst unmittelbare Visionen oder Offenbarungen empfangen hätten. Für sie ist Erfahrung daher auch immer die Erfahrung mit den religiösen Traditionen, die ihnen bekannt sind. Ebd., S. 46–50. Vgl. auch Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 146.

107 Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 143.

108 Ebd., S. 144f. Auf diese Weise erklärt Berger auch den Hang zu Existentialismus und Psychologismus in der Nachkriegstheologie etwa bei Rudolf Bultmann und Paul Tillich. Ebd., S. 145 und S. 158.

109 Ebd., S. 139f.

110 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 151–158.

Zu ähnlichen Ergebnissen kommt eine von Süss und Pitzer-Reyl koordinierte Studie über religiöse Konversionen, die induktiv arbeitet und auf Grund einer Analyse von Konversionsberichten einen spezifischen Typus moderner Religiosität mit drei besonderen Merkmalen herausarbeitet: 1. der Betonung der eigenen Erfahrung (und weniger des Glaubens an traditionell vorgegebene Topoi), 2. der zentralen Bedeutung des individuellen inneren Wachstums, und 3. einer starken Tendenz zum Individualismus.¹¹¹ Diese Merkmale bringen die Autoren mit Elementen des umfassenden kulturellen und religiösen Wandels der letzten Jahrzehnte und zum Teil Jahrhunderte in Verbindung, vor allem mit dem Konzept des autonomen Selbst und dem Entwicklungsgedanken.¹¹²

Kirchliche Religiosität wird in dieser von Süss, Pitzer-Reyl, Berger und Luckmann beschriebenen Situation zu einer unter zahlreichen Manifestationen institutionell nicht spezialisierter sozialer Formen von Religion, deren Reservoir an Sinn und Symbolen sich am „Markt“ behaupten muss. Daneben findet sie allerdings noch einen weiteren Ort: Als Überbleibsel der traditionellen, institutionell spezialisierten Form der Religion lebt sie am Rande der Gesellschaft fort – vor allem in gesellschaftlichen Gruppen, die nicht, noch nicht oder nicht mehr in das Berufsleben eingebunden sind.¹¹³

Wie bereits erwähnt, werden auch die Kirchen von dem die gesamte Gesellschaft prägenden Spezialisierungs- und Differenzierungsprozess erfasst. Dies bedeutet keinesfalls zwangsläufig ein Aussterben der Kirche(n) oder deren Sturz in die gesellschaftliche Bedeutungslosigkeit. Neben der ideologisch geprägten politischen Rhetorik, die auf Religion zurückgreifen kann,¹¹⁴ haben Kirchen durchaus Möglichkeiten, auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu reagieren. Die eine von zwei idealtypischen Optionen ist der Widerstand gegen die Umwelt. Dies setzt die Schaffung (oder Erhaltung) einer Institution voraus, die eine dauerhafte Plausibilitätsstruktur für ihre jeweiligen, von der gesamtgesellschaftlichen Sicht divergierenden Definitionen der Wirklichkeit aufrichten kann. Solch eine Organisationsform muss gekennzeichnet sein durch möglichst enge und zahlreiche Binnenkontakte bei einer möglichst eindeutigen Abgrenzung von der Umwelt. Dadurch bekommt eine derart agierende kirchliche Organisation, unabhängig von ihrem theologischen Selbstverständnis, die für eine Sekte typischen institu-

111 Süss/Pitzer-Reyl (Hgg.): Religionswechsel, S. 158.

112 Ebd., S. 160f.

113 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 143.

114 Vgl. hierzu Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 127.

tionellen Züge.¹¹⁵ Die zweite Option ist die der Anpassung, die der oben skizzierten Nachfrage der säkularisierten potentiellen „Kunden“ entgegenkommt, etwa dadurch, dass die eigene Theologie „entmythologisiert“ und in psychologische bzw. existentialistische Begrifflichkeit übersetzt wird. Dabei stellen sich die theologische Frage, wie weit solch eine Anpassung gehen darf, und das praktische Problem, wie die kirchliche Organisation zu gestalten sei, damit sie der modernen Welt ihre Relevanz deutlich machen kann.¹¹⁶

Gegen die hier vorgestellten Thesen kann eine Reihe von Argumenten oder Anfragen vorgebracht werden. So ließe sich im Blick auf die These, dass sich Religion von Institutionen löst und damit ihre vormalige Universalität verliert, mit Kaufmann fragen, ob das Christentum vorher denn wirklich eine umfassende Funktion innehatte, und ob nicht die Funktionen von Religion in modernen Gesellschaften zwar stärker ausdifferenziert sind, aber dann von unterschiedlichen Einrichtungen erfüllt und eben nicht unsichtbar bzw. entinstitutionalisiert werden.¹¹⁷ Pollack begründet seine Gegenargumente empirisch und macht darauf aufmerksam, dass die Großkirchen in Westdeutschland immer noch eine große Tradierungskraft und Bindungsfähigkeit unter Beweis stellen. So gehören etwa 91 % der römisch-katholisch erzogenen Menschen weiterhin dieser Kirche an. Bei den Evangelischen liegt der Wert bei 85 %, bei den Konfessionslosen aber nur bei 51 %. Daraus folgert er: „Von einer freien Wahl der eigenen Religion [...] ist hier kaum etwas zu spüren.“¹¹⁸ Hinzu kommt, so Pollack, dass kein statistischer Zusammenhang zwischen sinkender Verbundenheit mit der Kirche und wachsendem Interesse an nichtkirchlichen Religionsformen zu belegen ist. Das Interesse an Formen der alternativen Religiosität kompensiert also nicht den Rückgang an traditioneller Kirchlichkeit, im Gegenteil ist das Phänomen der individualisierten, synkretistischen oder eklektischen Religiosität vor allem bei distanziert kirchlichen Menschen zu finden, weshalb man nicht von einem Wandel weg von institutioneller Religiosität hin zu solchen Formen von Religion sprechen kann. Religion und Kirche stellen vielmehr weiterhin einen Lebenshintergrund dar, der vor allem in bestimmten biographischen Situationen reaktualisiert wird, ansonsten aber ausgeblendet bleibt. Außerdem sind religiöse Einstellungen und religiöses Verhalten typischer-

115 Ebd., S. 148 und S. 155.

116 Ebd., S. 148 und S. 158.

117 Kaufmann: Religion und Modernität, S. 62–64.

118 Pollack: Individualisierung statt Säkularisierung?, S. 73.

weise geprägt durch Herkommen, Gewohnheit, Unbestimmtheit und Indifferenz, so dass, wie Pollack folgert, gerade im Bereich der Religion kein Entscheidungszwang (etwa im Sinne von Bergers „Zwangs zur Häresie“) zu finden sei.¹¹⁹

M. E. treffen diese Anfragen allerdings die Grundthese von Luckmann und Berger nicht. Die Bindungsfähigkeit der deutschen Großkirchen, auf die Pollack aufmerksam macht, bezieht sich in erster Linie auf eine Mitgliedschaft „auf dem Papier“. Selbst wenn diese nicht frei gewählt, sondern durch Herkunft und andere Faktoren nahegelegt wird – worauf im übrigen auch Luckmann und Berger aufmerksam machen –, so zeigt doch gerade das von Pollack erwähnte Interesse an nichtkirchlichen Religionsformen unter distanziert kirchlichen Menschen, dass auf der Ebene des individuellen Bewusstseins durchaus, trotz Kirchenzugehörigkeit, eine synkretistische Zusammenstellung verschiedener religiöser Motive aus unterschiedlichen Sinnzusammenhängen vorgenommen werden kann.¹²⁰ Die ebenfalls von Pollack erwähnte Möglichkeit, kirchliche Religion in bestimmten biografischen Situationen zu reaktualisieren, zeigt ja gerade an, dass kirchliche Religiosität zu einer religiösen Manifestation unter anderen geworden ist und sich damit von der kirchlichen Institution emanzipiert, auch wenn diese in bestimmten biografischen Situationen in Anspruch genommen wird.¹²¹ Auch widerspricht Pollacks Hinweis auf die Unbestimmtheit religiöser Einstellungen nicht Bergers These vom Häresiezwang, denn damit ist ja gerade nicht ein Zwang gemeint, sich festzulegen, sondern ein Zwang, sich gegen Lehren zu entscheiden, die eine Wahrheit für sich beanspruchen, und damit eine Relativierung von Absolutheitsansprüchen.

Wichtig ist allerdings die hier skizzierte Kritik insofern, als sie davor warnt, Religiosität als überhaupt nicht vorstrukturierten Bereich in Gesellschaft und individueller Biografie zu verstehen. Auch wenn traditionelle Muster im Schwinden begriffen sind, so haben sie doch noch einen starken

119 Ebd., S. 78–82.

120 „Synkretistisch“ bedeutet in diesem Zusammenhang, dass aus einem vorliegenden, in der Gesellschaft verfügbaren Sortiment an religiösen Motiven eine Auswahl vorgenommen wird, die sich von etablierten, über längere Zeiträume stabilen Symbolsystemen (Konfessionen) unterscheidet.

121 Dabei ist zu beachten, dass dies seinen Grund in einem Angebotsmangel an Passageriten auf dem Sinnmarkt haben kann. Liegen derartige Angebote vor (Jugendweihe und säkulare Bestattungsredner in [Ost-]Deutschland, Hochzeitspaläste in Russland), so werden sie durchaus in Anspruch genommen.

Einfluss, der nicht übersehen werden darf. Zudem wäre es falsch, von einer stetigen Entwicklung hin zu weniger institutionalisierten Formen der Religion auszugehen. Vergleicht man etwa die religiöse Lage Deutschlands heute mit der vor fünfzig Jahren, so besteht ein weitaus größeres Angebot auch an religiösen Institutionen, und zwar nicht nur solchen, die z. B. durch den Workshop-Charakter ihrer Veranstaltungen einem Bedürfnis an unverbindlicher Religiosität nachkommen. Offensichtlich darf auch ein gewisses Bedürfnis nach Institutionen nicht unterschätzt werden, die Zeit und Kraft fordernde Ansprüche stellen und zu klaren Entscheidungen aufrufen.

Für Russland liegt dagegen eine andere Ausgangslage vor. Die Frage etwa nach der Bindungskraft religiöser Institutionen stellt sich angesichts der Schwächung der Kirchen in der sowjetischen Periode offensichtlich anders. Vollziehen sich Säkularisierungsprozesse im Westen vor dem Hintergrund einer christlich geprägten Vergangenheit, so geschieht der Pluralisierungsschub seit der Perestrojka in Russland in Verbindung mit einem neuen Interesse an Religion und Kirchen. Diese können nun wieder öffentliche Präsenz zeigen. An ihren Lehren besteht – aus den unterschiedlichsten Gründen und Motiven – ganz neu großes Interesse. Inwiefern lassen sich die hier vorgestellten Gedanken trotzdem fruchtbar machen für eine Untersuchung der religiösen Lage im postsowjetischen Russland?

Im Gegensatz zum Westen war die Sowjetunion ein Staat, der nur teilweise als modern im hier gebrauchten Sinne bezeichnet werden kann (s. o.). Im Blick auf die Weltanschauungen der Sowjetbürger ist zwar, wie dargestellt, nicht von einer direkten Übernahme der politischen Vorgaben auszugehen, trotzdem muss angenommen werden, dass diese gleichwohl eine Wirkung entfaltet haben. Dabei ist die Absicht, das Land auf eine spezifische Weltansicht festzulegen – den Marxismus-Leninismus sowjetischer Prägung, der natürlich seinerseits in verschiedenen Epochen und Schichten Unterschiede aufwies –, als Versuch des Staates zu sehen, gegen die Herausforderungen der Moderne eine prämoderne „Ordnung von festen Sinngehalten und starker kollektiver Solidarität“ wiederherzustellen.¹²² Etwa seit 1988 existiert nun in Russland zusätzlich zu der schon länger bestehenden funktional weitgehend differenzierten Gesellschaftsform ein weitaus größeres Angebot „letzter Bedeutungen“ als zuvor. Insofern können wegen der Situation, die derjenigen in westlichen Gesellschaften ähnelt, auch ähnliche religiöse Prozesse erwartet werden, wie sie Luckmann und Berger beschreiben.

122 Berger: Der Zwang zur Häresie, S. 38.

Dies gilt umso mehr, als die von Pollack beschriebenen Faktoren, die in Westdeutschland den skizzierten Entwicklungen entgegenlaufen, in Russland in dieser Form nicht zu finden sind. Im Unterschied zur Bundesrepublik war die Kirche in Russland vor 1988 öffentlich weit weniger präsent: weder in Form von Religionsunterricht oder Kirchensteuern, noch durch Andachten in den Massenmedien etc. Daher ist auch nicht damit zu rechnen, dass Kirche und kirchlich gebundene Religiosität in bestimmten biographischen Situationen so einfach reaktualisiert werden können, wie in Westdeutschland.

Ein wichtiger Unterschied erscheint mir außerdem, dass für Russland in einem geringeren Maße als für den Westen davon auszugehen ist, dass kirchliche Religiosität in ihrer traditionellen Form fortlebt (etwa am Rande der Gesellschaft in bestimmten sozialen Trägerschichten). Auch dort, wo sich Kontinuitäten finden lassen, sind entscheidende Modifikationen zu erwarten. Der religiöse Boom zu Beginn der 1990er Jahre wirft zudem die Frage nach den Motiven auf, aufgrund derer sich Menschen der Kirche zugewandt haben. Gerade dort, wo die Hinwendung zur Religion in einem Kontext z. B. einer neuen nationalen Selbstdefinition stattfand oder auf eine andere Art und Weise das entstandene ideologische Vakuum füllen helfen sollte, muss mit einer bestimmten interessegeleiteten Konstruktion des Heiligen Kosmos gerechnet werden, die nach anderen Regeln verläuft als im Westen.¹²³

123 Diese Konstruktionen müssen nicht unbedingt bewusst vollzogen werden, häufig ist allerdings auch dies der Fall. Beispiele hierfür finden sich des öfteren unter nationalen Minderheiten, die aus verschiedenen Gründen nicht einfach ihre traditionelle Religion oder christliche Konfession revitalisieren wollen oder können. Dies ist etwa der Fall bei demjenigen Teil der mordwinischen nationalistischen Bewegung, der das traditionelle „Heidentum“ der Mordwinen für nicht zeitgemäß hält und deshalb das Luthertum mit Verweis auf die lutherischen Brüdervölker der Mordwinen (Finnen, Esten) als Volksreligion neu einführen möchte. Vgl. hierzu Willems: Inkulturationsprozesse, S. 22–38, bes. S. 24. Ein anderes Beispiel ist das Volk der Altajer, dem historisch verschiedene religiöse Wahlmöglichkeiten offen stehen. Wie sich ein national bewusster Teil der Altajer der faktisch ausgestorbenen Religion des Burchanismus zuwandte und aus rationalen Überlegungen die Alternativen des Christentums, Schamanismus und Islams verwarf, schildert Filatov: *Altajskij burchanizm*, S. 240–246, bes. S. 241.

Überblick über Tendenzen der religiösen Entwicklung in Russland nach 1988

Bevor ich noch einmal auf die hier angestellten grundsätzlichen Überlegungen zur Religion in der postsowjetischen Gesellschaft eingehe, will ich mich den Ergebnissen der empirischen Untersuchungen zu diesem Thema zuwenden.

„Religiöse Renaissance“

Wie bereits dargestellt, sind mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion und der sie tragenden Politik und Ideologie ein religiöser Markt und die Möglichkeit religiöser Angebote entstanden, wie sie in dieser Breite nie zuvor in der russländischen Geschichte existierten. Die neuen Freiheiten sowie die Neugierde und der Hunger nach Lebenssinn müssten, so meinten viele um 1990, zu einer Renaissance der Religion führen. Aber, wie die Vorstellung eines atheistischen Russland zwischen 1917 und 1988 die Wirklichkeit verkürzt, ist auch die sog. religiöse Renaissance differenzierter zu sehen, obwohl schon eine oberflächliche Betrachtung die rapide Zunahme von Kirchen und sakralen Bauten, das Wachstum von einzelnen Gemeinden und die Verbreiterung des Angebots an religiösen Sinndeutungen auf der Straße, in Buchläden und den Massenmedien um 1990 zeigt.

Ein herausragendes Merkmal der „religiösen Renaissance“ dieser Jahre war die Hinwendung einer Vielzahl damaliger Sowjetbürger zu ihren „nationalen Religionen“, also z. B. zur Orthodoxie (z. B. Russen und Ukrainer), zum Islam (Tataren, Kasachen usw.), zum Judentum, zum Buddhismus (u. a. die Kalmüken an der oberen Wolga, die Tyvaer an der Grenze zur Mongolei), zum römischen Katholizismus (Polen, Deutsche) oder zum Luthertum.¹²⁴ Auch diverse Rückwendungen zu traditionellen „heidnischen“ Vorstellungen erfolgten, wobei dieses „alte Heidentum“ häufig in vielen Aspekten von jungen Intellektuellen unter Zuhilfenahme traditioneller Versatzstücke konstruiert wurde.¹²⁵

124 Zur Rückkehr nicht-russischer Völker Russlands zur Religion ihrer Vorfahren vgl. Filatov: *Posleslovie*, S. 474.

125 Vgl. hierzu z. B. Filatov: *Jazyčeskoe vozroždenie*, S. 135–157. Ščipkov: *Vo čto verit Rossija*, S. 98–125. In einigen Regionen leben auch alte Vorstellungen in ungebrochener Tradition weiter, wie in Marij El, wo 1945 mehrere zehntausend Menschen eine „heidnische“ Gebetsversammlung „zur Ehre des Sieges über Deutschland“ von über einer Woche Dauer abhielten. Ebd., S. 11.

Neben der Rückkehr zur Religion der Vorfahren entwickelte sich eine große Neugierde an anderen religiösen Angeboten. Filatov konstatiert für die Zeit um 1990 eine „Explosion des Interesses an Katholizismus und Protestantismus [...], Buddhismus und Hinduismus“ auch unter Russen.¹²⁶ Neben diesen in Russland schon lange heimischen Religionen und christlichen Konfessionen entfalteten zahlreiche neue religiöse Gruppen breite Werbefeldzüge. Man kann sagen, dass es fast keine Religion oder Denomination, Sekte oder religiöse Sondergruppe im Westen gibt, die nicht auch in Russland tätig wurde: Die „Vereinigungskirche“ („Moon-Sekte“), Scientology, Osho oder die „Aum-Sekte“ (Aum Sinriko) traten ebenso in Erscheinung wie Angebote in „Transzendentaler Meditation“ und „Sahaja Yoga“,¹²⁷ außerdem verschiedene autochthone russische Sekten, die aus der Orthodoxie oder zumindest einer orthodox geprägten Kultur hervorgegangen sind, z. B. das „Zentrum der Gottesgebäerin“, die „Weiße Bruderschaft“ oder die „Kirche des Einen Glaubens“ der „Christusreinkarnation“ Vissarion.¹²⁸ Dieses breite religiöse Angebot begegnete den Russen seit Beginn der 1990er Jahre nicht nur in Buchläden, sondern auch und erst recht auf der Straße und in den Massenmedien. Hier wurden sie nicht nur mit organisierten Kirchen und sonstigen religiösen Gruppierungen konfrontiert, sondern auch mit allen Arten von abergläubischen, quasireligiösen und quasiwissenschaftlichen Phänomenen sowie mit Einzelpersonen, die besondere Fähigkeiten für sich reklamierten. Über die Zeit um 1990 schreibt Koslatschkow: „Zunehmend wurden im Fernsehen verschiedenste Träger ‚extraterrestrischer Kräfte‘ wie Magier und Hexer vorgestellt. Die Bevölkerung reagierte mit Entzücken und Jubel darauf.“ Innerhalb weniger Jahre habe die Zahl solcher Träger übersinnlicher Fähigkeiten die Zahl von Ärzten und Polizisten zusammengenommen übertroffen.¹²⁹ Was früher „schlechterdings Katzenjammer, Müdigkeit oder Vitaminmangel war, wird heute als Verkrümmung des Karmas, Abschwächung des Biofeldes oder Durchschlag im Chakra bezeichnet“. Über-

126 Filatov: Posleslovie, S. 471.

127 Ščipkov: Vo čto verit Rossija, S. 139–154. Barker: Und wer wird nun gewinnen?, S. 134f. Pollack: Religiöser Wandel, S. 42. Zum Phänomen Neuer Religiöser Bewegungen in Russland seit der Perestrojka grundsätzlich: Filatov: Novye religioznye dviženija, passim.

128 Ščipkov: Vo čto verit Rossija, S. 155–175. Filatov: Posleslovie, S. 475f. Zu Vissarion außerdem: Blümcke/Denissow: Ex-General Lebed und Vissarion, S. 42–45. Stricker: Alexander Lebed hat ein Problem, S. 42.

129 Koslatschkow: „Heer des Satans“, S. 71.

haupt werde „ein unvorstellbares Gemisch aus okkultistischen, spiritistischen und hinduistischen Termini“, herausgegriffen aus populärwissenschaftlichen Taschenbüchern, gebraucht.¹³⁰ Neben solchen neu erschienenen Büchern wurden die „Klassiker“ der Theosophie, des Okkultismus, der Magie und unzähliger Yoga-Varianten herausgegeben und erreichten die Auflagenzahlen von Krimis und Liebesromanen.¹³¹

Der Abstand von zehn Jahren allerdings zeigt, dass zumindest die organisierten Neureligionen in Russland keine nennenswerten Missionserfolge erzielten. Nach Shterin betrug die Zahl ihrer Mitglieder zusammengenommen zu keinem Zeitpunkt der 1990er Jahre mehr als höchstens 40 000.¹³² Damit sind die Mitglieder von organisierten Neureligionen prozentual gesehen immer eine verschwindend kleine Minderheit geblieben. Die erwähnten hohen Auflagezahlen für esoterische, okkultistische u. ä. Bücher allerdings zeigen das verbreitete Interesse an solchen Themen auch bei Menschen, die sich keiner entsprechenden Organisation angeschlossen haben.¹³³

Proreligiöser Konsens

Der Boden, auf dem diese Phänomene gedeihen konnten, war ein sich entwickelnder gesellschaftlicher „proreligiöser Konsens“.¹³⁴ Dieser Konsens wird von verschiedenen soziologischen Untersuchungen bestätigt. Gegenüber einer sowjetisch-amerikanischen Umfrage von 1988 in Moskau, bei der sich noch 43 % als Nichtgläubige und nur 10 % als Gläubige bezeichnet hatten, änderte sich dieses Verhältnis nach Daten, die von der Russischen Akademie der Wissenschaften erhoben wurden, schnell: Gemäß deren landesweiten Umfragen glaubten 1990 29 % an Gott, 16 % sahen sich als Atheisten. 1992, nach dem Zerfall der Sowjetunion, bezeichneten sich bereits 40 % als gottgläubig und nur noch 8 % als atheistisch.¹³⁵ Einen ähnlichen

130 Ebd., S. 72.

131 Ebd., S. 73.

132 Shterin: *New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia*, S. 363.

133 Filatov erklärt das Interesse an solchen eklektischen und adogmatischen Formen von Religiosität als eine parallele Entwicklung zur marktwirtschaftlichen Gesinnung: Indem die Perestrojka die ideologische Strenge des Systems aufweichte, provozierte sie auch eine weitverbreitete weltanschauliche Unbestimmtheit der Gesellschaft. Filatov: *Posleslovie*, S. 476.

134 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 11.

135 *Rossijskaja Akademija Nauk* (Hg.): *Religija i politika*, S. 35f.

Trend konstatierte das „Allrussländische Zentrum für das Studium der öffentlichen Meinung“: 1988 seien 18,6 % der Bevölkerung religiös gewesen, 1993 bereits 43 %, und 1995 gar 64,2 %.¹³⁶

Im Rahmen des Forschungsprojektes „World Value survey“ wurden die Befragten gebeten, sich selbst einzuschätzen, und wählten 1991 zu 23 % die Selbstbezeichnung „Gläubige“. „Suchende“ waren 28 %, „Nicht-Gläubige“ 7 %. Als Atheisten betrachteten sich noch 35 %. Nach dieser Umfrage waren also bereits 1991 über die Hälfte der Befragten „Gläubige“ oder „Suchende“. Bis 1996 änderten sich die Werte noch einmal deutlich zugunsten dieser Gruppen: 1996 bezeichneten sich 34 % als „religiös“, „Suchende“ waren 30 %. Die Zahl der „Nichtgläubigen“ stieg auf 24 %, wobei allerdings der Prozentsatz von Atheisten deutlich auf 6 % sank.¹³⁷ Seit 1991 gilt nach dieser Untersuchung nicht nur für die Bevölkerung insgesamt, sondern für alle Altersgruppen, dass über 60 % der Bevölkerung den Gruppen der Religiösen und Suchenden angehören, dass also eine positive und offene Einstellung gegenüber Religion besteht.¹³⁸

Proorthodoxer Konsens

Neben diesem „proreligiösen Konsens“ stellen Kääriäinen und Furman in Russland einen weiteren Konsens fest, der nicht so recht in das oben wiedergegebene Bild von boomendem Okkultismus und Esoterik passt: einen „proorthodoxen Konsens“, der sich um 1990 in der breiten Hinwendung der Russen zur Russischen Orthodoxen Kirche manifestiert.¹³⁹ So erreichte das Vertrauen in die (orthodoxe) Kirche 1991 Spitzenwerte. In der Untersuchung des International Social Survey Programme (ISSP) erklärten 75 % der Befragten, sie vertrauten der Kirche (volles Vertrauen oder großes Maß an Vertrauen). Dieser Prozentsatz liegt mit Abstand vor allen untersuchten westeuropäischen Ländern. Selbst in Irland bekannten nur 46 %, Vertrauen in die Kirche zu haben, in Westdeutschland nur 28 %.¹⁴⁰ Aber nicht nur das Vertrauen in die Kirche, das nicht unbedingt mit einer Kirchenzugehörigkeit zusammenfallen muss, ist beachtlich hoch. Das gleiche gilt für das Zuge-

136 Nach Ščipkov: *Vo čto verit Rossija*, S. 3.

137 Kääriäinen: *Religion in Russia*, S. 91.

138 Ebd., S. 93.

139 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 11.

140 Pollack: *Religiöser Wandel*, S. 33.

hörigkeitsgefühl selbst. So wollte eine andere Untersuchung von den Befragten wissen, ob sie sich als Anhänger einer bestimmten Konfession sehen – unabhängig davon, ob sie zur Kirche gingen oder nicht. Auf diese Frage antworteten 1991 34 % mit „Ja“, 1993 43 % und 1996 36 %. Davon zählten sich 1991 80 % zur orthodoxen Kirche, 1993 und 1996 sogar 91 % – die Nichtorthodoxen waren in der übergroßen Mehrheit Vertreter nationaler, v. a. islamischer Minderheiten. Die Zahl von Baptisten und Adventisten dagegen erreichte nie auch nur 1 % der Konfessionsangehörigen, fällt also für die Gesamtbevölkerung nicht ins Gewicht.¹⁴¹ 1999 wurde die Frage leicht umformuliert: „Zählen Sie sich zu den Anhängern der Orthodoxie, des Katholizismus, des Protestantismus ... [sic] anderer Konfessionen, zu den Nichtgläubigen?“ Hierauf antworteten 82 % aller russischen Respondenten, sie seien orthodox, nur 3 % bezeichneten sich als nichtgläubig.¹⁴²

Wie sind diese hohen Werte zu interpretieren, vor allem vor dem Hintergrund, dass die Zahl von 82 % Orthodoxen die von allen Untersuchungen ermittelten Zahlen von Gläubigen und Religiösen deutlich übersteigt? In derselben Untersuchung, in der 82 % angaben, orthodox zu sein, bezeichneten sich nur 42 % als Gläubige. Folgerichtig müssen sich auch Menschen, die sich nicht als Gläubige bezeichnen, den Orthodoxen zuzählen. In der zitierten Untersuchung ergab sich in der Tat, dass sich neben 98 % der russischen „Gläubigen“ (Zuordnung jeweils nach Selbsteinschätzung), die angaben, sie seien orthodox, ebenso 90 % der „Zweifelden“, 50 % der „Nichtgläubigen“ und noch 42 % der „Atheisten“ orthodox nannten.¹⁴³

Auf dem Weg zu Eklektizismus und religiöser Indifferenz?

Die genannten Zahlen lassen sich damit erklären, dass viele Russen die Orthodoxie unabhängig von ihrer persönlichen Glaubensüberzeugung als einen entscheidenden Teil ihrer Nationalkultur verstehen. Das Bekenntnis von Russen zur Orthodoxie (und von Angehörigen anderer Völker zu ihrer jeweiligen traditionellen Konfession) ist demnach eher ein nationales Be-

141 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 15f.

142 Ebd., S. 16.

143 Ebd., S. 16. Auch andere Untersuchungen bestätigen das Phänomen, dass Menschen sich als nichtreligiös oder atheistisch bezeichnen, aber zugleich als Angehörige einer bestimmten Konfession definieren; vgl. z. B. Mčedlov: *O sostojanii religioznosti*, S. 24.

kenntnis.¹⁴⁴ Auch Atheisten und Nichtgläubige teilen anscheinend wieder die alte Vorstellung, nach der Russen orthodox sind, Polen römisch-katholisch und Deutsche evangelisch-lutherisch.¹⁴⁵ Kääriäinen stellt hierzu fest: „In a society where many institutions have collapsed, the Russian Orthodox Church with its 1000-year history represents stability.“¹⁴⁶

Diese Interpretation wird durch weitere Ergebnisse der genannten Untersuchung von Kääriäinen und Furman gestützt, nach denen dem hohen Vertrauen in die Orthodoxe Kirche und der hohen Zahl von Orthodoxen unter den Gläubigen nur in seltenen Fällen ein religiöses Leben und ein Glaubensleben nach orthodoxen Vorstellungen entspricht. So fanden bei der Befragung von 1999 traditionell orthodoxe oder christliche Glaubensinhalte in Russland keine große Zustimmung. Nur 24 % der Befragten glaubten an ein jenseitiges Leben, an eine Auferstehung der Toten gar nur 10 %. Gaben 61 % an, an Gott zu glauben, so zeigt sich bei genauerer Betrachtung, dass auch hiermit nicht unbedingt der „traditionelle“ christliche Gott gemeint ist. Denn in derselben Befragung stimmten nur 18 % der Aussage zu, „es gibt einen Gott, mit dem der Mensch persönliche Beziehungen aufnehmen kann“. Mehr Zustimmung, nämlich bei 38 % der Respondenten, fand dagegen die Vorstellung, dass es „etwas gibt in der Art eines Geistes oder Lebenskräfte“. Entsprechend groß ist die Zustimmung für nichtchristliche Inhalte. Den bereits erwähnten 10 %, die an eine Auferstehung der Toten glauben, stehen

144 Z. B. Mčedlov: O sostojanii religioznosti, S. 24. Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): Religija i politika, S. 52–54. Filatov: Posleslovie, S. 472. Auch die selbstverständliche Verknüpfung von russischer Nationalität und Taufe in der ROK im Interview mit Tamara, 06. 05. 2001, stützt diese Interpretation. Sie gab an: „Und bevor ich zu den Adventisten kam, habe ich mich orthodox taufen lassen. Aber das war so, einfach, wissen Sie, ein Zugeständnis an die kulturelle Tradition. Ich bin ja Russin, die Sowjetmacht wurde abgeschafft. Sofort habe ich mich taufen lassen, und als kultureller Mensch wurde ich, wie man sagt, ich bin getauft. So eine war ich.“

145 Shterin stellt fest, dass trotz der Versuche der Sowjetregierungen, die Verbindung von Religion und Ethnizität zu lösen, diese überlebte und von vielen während und nach der Wende als zunehmend wichtig angesehen wurde. Shterin: New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia, S. 365.

146 Kääriäinen: Religion in Russia, S. 118. Ähnliches gilt für andere Völker innerhalb der Russländischen Föderation. So berichtet Roth, dass auch bei Muslimen oft die Zugehörigkeit zu einer traditionell muslimischen Nation gleichgesetzt werde mit dem Bekenntnis zum Islam. So habe er „Menschen kennengelernt, die sich als Muslime bezeichneten, aber nicht an Allah glaubten.“ Roth: Bericht über Rußland, S. 115.

21 % gegenüber, die an die Seelenwanderung glauben.¹⁴⁷ Und die höchsten Zustimmungswerte bei der Frage „Glauben Sie an ...“ finden nach dem nicht näher spezifizierten Glauben an Gott (61 %) der Glaube an Zauberei (47 %), Magie (45 %) und Astrologie (42 %).¹⁴⁸ Filatov geht so weit zu argumentieren, dass die genannten nichtchristlichen Vorstellungen einer angeblich nichttraditionellen Religiosität die im Vergleich zum Christentum älteren Vorstellungen seien, die Orthodoxie dagegen die eigentlich neue Religion. Das orthodoxe Christentum hätten nämlich die meisten Russen faktisch erst nach 1988 kennen gelernt und über ihre schon in den 1980er Jahren existierende „nichttraditionelle Religiosität“ gelegt.¹⁴⁹

Ähnlich verhält es sich mit der praktizierten Frömmigkeit der Befragten. Der großen Zahl von Menschen, die sich als Orthodoxe bezeichnen, stehen erstaunlich geringe Zahlen von Menschen gegenüber, die Gottesdienste besuchen, beten, die Bibel lesen oder gar fasten. Selbst von denen, die sich selbst als Gläubige sehen, lasen 1996 nur 9 % wöchentlich in der Bibel und nur weitere 8 % einmal im Monat. In der Gesamtbevölkerung betragen die Werte 3 % bzw. 4 %. „Praktisch nie“ lasen die Bibel 69 %.¹⁵⁰ Nun könnte man sagen, dass die private Bibellektüre in der orthodoxen Frömmigkeit im Gegensatz zur protestantischen keinen wichtigen Platz einnehme. Aber auch ein Blick auf andere Formen praktizierter Religiosität zeigt, wie klein der Prozentsatz praktizierender Orthodoxer im Vergleich zu denen ist, die sich dieser Konfession zuordnen. So besuchten z. B. 1999 nur 7 % der Befragten mindestens einmal im Monat eine Kirche, 19 % „einige Male im Jahr“,

147 Möglicherweise gibt es hier auch eine Schnittmenge, oder es liegt ein Missverständnis der Frage vor – vgl. das Antwortverhalten in lutherischen Gemeinden auf entsprechende Fragen, das in Kap. 5.2 vorgestellt wird.

148 Alle Angaben dieses Absatzes nach Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 17f.

149 Filatov: *Posleslovie*, S. 473 und S. 475. Leonid Gosman und Marina Jegorowna erklären die Existenz der genannten religiösen Phänomene u. a. aus der Situation in der späten Sowjetunion als Folge der sowjetischen Wissenschaftskultur. Ihrer Ansicht nach fehlte es an Kreativität und selbstständigem Denken. Stattdessen herrschte ein Glaube an begrenzte Weltbilder und Welterklärungen, die zu einer „Immunschwäche gegenüber okkultem Aberglauben“ führte, hatte man doch in weiten Kreisen weder die Bibel noch Philosophie von Weltrang gelesen. Außerdem gedieh Mystik als Ersatzbefriedigung für ein fehlendes reiches Erleben und als Reaktion auf das sowjetische Sinndefizit. Gosman/Jegorowna: *Psychologie des Unglaublichen*, S. 21–26.

150 Kääriäinen: *Religion in Russia*, S. 103f.

45 % dagegen nie. Befragt nach der Gebetshäufigkeit erklärten 15 %, dass sie häufig, und 12 %, dass sie manchmal beten. 44 % erklärten, nie zu beten. Auf die Frage, ob sie jemals am Abendmahl teilgenommen hätten, antwortete die Mehrheit (53 %) mit „niemals“. Die orthodoxen Fastenvorschriften hielten 4 % der russischen Bevölkerung.¹⁵¹

Angesichts dieser Zahlen sei daran erinnert, dass sich in derselben Befragung 82 % für orthodox erklärt hatten.¹⁵² Aber nicht nur angesichts der hohen prinzipiellen Zustimmung zur Orthodoxie fallen alle diese Werte für praktizierte Frömmigkeit erstaunlich niedrig aus, sie sind es auch im internationalen Vergleich. So lagen nach Berechnungen auf der Basis der Daten des International Social Survey Programme 1995 die durchschnittlichen Kirchenbesuche pro Jahr bei 2,5 in Russland. Dies ist der niedrigste Wert in 17 europäischen Staaten. Dem stehen z. B. zehn durchschnittliche Kirchgänge pro Jahr in Westdeutschland gegenüber und sogar 33 bzw. 39 in Polen bzw. Irland. Dazu kommt, dass die Kirchenbesuchsrate in Russland gegenüber den Daten des World Value Survey 1990 deutlich gesunken sind. Damals lagen sie noch bei vier durchschnittlichen Besuchen im Jahr – ein Wert, der nur in Ostdeutschland unterschritten wurde (durchschnittlich drei pro Jahr), wo allerdings in der Folge dieser Wert gehalten werden konnte. Deutlich über dem russländischen Wert liegen 1990 übrigens auch die Werte anderer Staaten der Sowjetunion wie Weißrussland (6), Ukraine (7), Georgien und Armenien (11) oder Moldawien (13).¹⁵³ Damit setzt sich für Russland der im ganzen orthodoxen Osteuropa zu beobachtende Trend fort, der

151 Alle Angaben nach Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 21–23. Etwas höher sind die Werte für praktizierte Religiosität in einer Untersuchung des Russländischen unabhängigen Instituts für soziale und nationale Probleme bzw. des Forschungszentrums „Religion in der modernen Gesellschaft“. Danach gaben 1995 24 % der Befragten an, täglich zu beten, 21 % häufig, 44,9 % manchmal und nur 9,2 % nie. Zur Kirche gingen danach 14,5 % wöchentlich, 12,1 % monatlich, 17 % an Feiertagen und nur 14,5 % nie. Mčedlov: *O sostojanii religioznosti*, S. 27.

152 Die erwähnte Untersuchung aus dem Jahre 1995, deren Ergebnisse auf den ersten Blick in eine andere Richtung weisen, konstatiert, dass auch die Hälfte der Nichtgläubigen an religiösen Feiertagen teilnehme. Mčedlov: *O sostojanii religioznosti*, S. 28. Allerdings muss dies nicht heißen, dass sie an diesem Tag die Kirche besuchen – auch eine Feier eines kirchlichen Feiertages im Kreise der Familie und von Freunden ist denkbar. Zudem lassen sich die Zahlen dieser Untersuchungen nicht vergleichen, da sie zu verschiedenen Zeiten mit unterschiedlichen Fragen in unterschiedlichen Kontexten erhoben worden sind.

153 Alle Angaben nach Pickel: *Religiosität und Kirchlichkeit*, S. 70.

zu einer „Form *entindividualisierter Kirchlichkeit*“ geht, „die so für die westeuropäischen Länder nicht typisch ist. In der Zeit unmittelbar nach 1989 zeigten Befragungen, daß in vielen orthodoxen Ländern die individuelle Religiosität deutlich geringer war als in einer Vielzahl westeuropäischer Länder, zugleich aber das Vertrauen in die Kirche weitaus höher.“¹⁵⁴

Die Rede von einer „orthodoxen“ und „religiösen Renaissance“ muss also relativiert werden, weil in der großen Gruppe derer, die für sich die Selbstdefinition „orthodox“ wählen, eben auch eine beträchtliche Zahl von „orthodoxen Nichtgläubigen“ und „orthodoxen Atheisten“ enthalten ist. Und selbst die, die sich selbst als „orthodoxe Gläubige“ definieren, stimmen zum großen Teil nicht mit der offiziellen orthodoxen Linie überein. So lässt sich fragen, ob die Zahl der aktiv praktizierenden Orthodoxen seit der sowjetischen Zeit überhaupt zugenommen hat. Lenken wir den Blick noch einmal auf den Kirchgang und darauf, dass 1999 nur 7 % der Befragten angaben, mindestens einmal im Monat eine Kirche zu besuchen, so zeigt sich, dass der Wert seit 1991 konstant geblieben ist – und dies, obwohl durch die (Wieder-)Eröffnung zahlreicher Kirchen der Kirchgang erheblich vereinfacht wurde.¹⁵⁵ Für die Zeit vor 1988 liegen keine verlässlichen Statistiken über Kirchenbesuchszahlen vor, auch wäre ein Vergleich der Jahre vor und nach der Perestrojka wegen der ungleichen Möglichkeit, einen Gottesdienst zu erreichen, nicht sinnvoll. Trotzdem erscheint die Rede von einer „religiösen Renaissance“ vor diesem Hintergrund als nicht angemessen. Ščipkov, der davon ausgeht, dass auch in der Sowjetunion die Zahl der Gläubigen nicht unter 50 % lag, vertritt daher die These, der Unterschied der Zeit vor der Perestrojka und der Zeit danach bestehe lediglich darin, dass Religion nach 1988 öffentlich wurde, während sie vorher aus der Öffentlichkeit verdrängt war.¹⁵⁶

Kääriäinen und Furman bilden deshalb in ihrer Studie den Typus des „traditionellen Gläubigen“, zu dem nach ihren Daten in den 1990er Jahren konstant höchstens 7 % der Bevölkerung gezählt werden konnten. Die Indikatoren für Gläubigkeit im traditionellen Sinne waren dabei: Selbstdefinition als Gläubige und Orthodoxe; die Angabe, an einen zu Gott glauben, zu dem man in eine persönliche Beziehung treten kann; entweder regelmäßiger Kirchgang mindestens einmal pro Monat oder häufiges Gebet. Würde man als

154 Pollack: Religiöser Wandel, S. 33.

155 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S.21f.

156 Ščipkov: *Vo čto verit Rossija*, S. 5.

weitere, gewiss nicht überzogen strenge Kriterien etwa mindestens jährlichen Abendmahlsempfang oder die Beachtung der orthodoxen Fastenvorschriften fordern, wäre die Zahl noch weitaus geringer!¹⁵⁷ Wiederum liegt der Schluss nahe, dass sich die Zahl der orthodoxen Gläubigen im engeren Sinne im Vergleich zur Sowjetzeit überhaupt nicht erhöht hat, sondern lediglich die Zahl der „Feiertagschristen“, da die Zahl derer, die einige Male im Jahr die Kirche besuchen, von 8 % im Jahre 1991 auf 19 % (1999) gestiegen ist, während die Zahl der monatlichen (oder häufigeren) Kirchgänger konstant blieb.¹⁵⁸

Neben diesen „traditionellen Gläubigen“ existiert laut Kääriäinen und Furman die Gruppe der Gläubigen, von denen die „traditionellen Gläubigen“ einen Ausschnitt bilden, und außerdem die Gruppen der Zweifelnden, Nichtgläubigen und Atheisten (jeweils nach deren Selbstdefinition) sowie die konstruierte Gruppe der Eklektiker. Das Profil der „traditionell gläubigen“ Gruppe beschreiben sie folgendermaßen: Vor allem gehören zu ihr Frauen (81 %), und zwar viele Rentnerinnen. Im Vergleich zu anderen weltanschaulichen Gruppen sind die traditionellen Gläubigen überdurchschnittlich alt und arm und besitzen die schlechteste Ausbildung. Ihr Anteil ist auf dem Lande höher als in der Stadt.¹⁵⁹

Zieht man dieses soziodemografische Profil der „traditionellen Gläubigen“ in Betracht, so kann man sogar argumentieren, dass nicht nur keine „wirkliche“, mehr als oberflächliche religiöse Renaissance stattgefunden hat, sondern dass im Gegenteil die Zahl derjenigen, die man „echte“ Orthodoxe nennen könnte, abnimmt. Im Zusammenhang damit machen Kääriäinen und Furman darauf aufmerksam, dass allerdings auch kein neuer atheistischer Boom in Sicht ist, sondern dass der Atheismus als die neben der Orthodoxie zweite klar definierte historische Weltanschauung in Russland ebenfalls im Rückgang begriffen ist. Stattdessen seien die religiösen Gruppen der Zukunft die der „Ungläubigen“, „Zweifelnden“ und „Gläubigen“ (ohne deren Untergruppe der „traditionellen Gläubigen“). Die Minderheit, die religiös auf der Suche sei, entwickle in diesem Umfeld mit größerer Wahrscheinlichkeit eine eklektische Religiosität, als dass sie zu einer klar definierten Kirchlichkeit oder sonstigen konfessionellen Verortung komme.¹⁶⁰

157 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 23f.

158 Ebd., S. 21.

159 Ebd., S. 25–35.

160 Ebd., S. 41–44.

Die Ergebnisse der zitierten empirischen Erhebungen stützen die von Luckmann im Blick auf die westlichen Gesellschaften formulierte These, dass sich im Zuge von Modernisierung und Pluralisierung der gesellschaftliche Ort der Religion verändert. Zum einen bleibt traditionelle Religiosität erhalten, allerdings vor allem am Rande der Gesellschaft. In Russland sind es im Blick auf das orthodoxe Christentum und auf die lutherischen Brüdergemeinden – dies wird in Kap. 5 gezeigt – vor allem Rentnerinnen, die an der traditionellen Religion festhalten, also eine Gruppe, die durch Pluralisierungsschübe weniger betroffen ist, da sie mit weniger unterschiedlichen Institutionen und Teilbereichen der Gesellschaft sowie deren spezifischen Rationalitäten konfrontiert ist, und die zudem leichter der Möglichkeit folgen kann, sich aus der „Welt“ und der Gesellschaft zurückzuziehen in einen Bereich, in dem religiöse Normen und Rollen ihre Gültigkeit behalten.¹⁶¹

Zum anderen verändert sich die traditionelle Religion auch in Russland insofern, als sie zu einem Angebot religiösen Sinns, religiöser Praktiken etc. unter anderen wird, Teil eines Sortiments, das nicht nur institutionell spezialisiert dargeboten und tradiert wird, sondern das seinen Ort in der Kirche ebenso finden kann wie in den Massenmedien, in Freundeskreisen oder in der Popularkultur. Zudem ist die Reichweite der religiösen Normen und Vorstellungen sehr begrenzt (wie das Antwortverhalten zum Gottesbild, zur Eschatologie oder zur religiösen Praxis zeigt), und diese werden von den Menschen nur selektiv rezipiert sowie mit nichtorthodoxen Vorstellungen verbunden (was dann entsprechend auch nicht zu einem Anschluss an neureligiöse Organisationen führt). Der von Kääriäinen und Furman festgestellte Hang zum Eklektizismus lässt sich ebenfalls im Rahmen der Argumentation von Luckmann und Berger als Folge der Konsumorientierung im Bezug auf die in der Privatsphäre beheimatete Religiosität erklären.

Allerdings lassen sich Besonderheiten in Russland zeigen, die Unterschiede zum Westen darstellen. Hier ist an erster Stelle die enge Verbindung von konfessioneller und ethnischer Selbstdefinition zu nennen, die u. a. in der Tatsache deutlich wird, dass sich sogar ein hoher Prozentsatz von russischen Nichtgläubigen und Atheisten als orthodox bezeichnet – gleiches gilt, wie gesagt, für die Angehörigen nichtrussischer Nationen in Russland. M. E. lassen sich vor allem zwei Gründe für dieses Phänomen anführen, die

161 Vgl. hierzu Luckmann: *Die unsichtbare Religion*, S. 126.

eng aufeinander bezogen sind: Zum einen wirkt hier das oben beschriebene vorrevolutionäre ethnokonfessionelle Muster fort bzw. wird reaktiviert. Zum anderen ist der Bezug auf die konfessionelle nationale Tradition eine Möglichkeit, das nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion entstandene ideologische Vakuum zu füllen. Die Füllung dieses Vakuums und damit die Suche bzw. Konstruktion einer kollektiven Identität ist in Russland um sehr viel dringlicher als in den westlichen Gesellschaften, die keine derartigen Wandlungsprozesse durchleben wie der damalige Ostblock. Allerdings wird auch in dieser typisch nichtwestlichen Erscheinung die Deutungskompetenz des Modells von Luckmann und Berger sichtbar: Denn trotz des hohen Vertrauens in die Russische Orthodoxe Kirche zeigt sich die gleichwohl vollzogene Entinstitutionalisierung von Religion darin, dass dieselben Russen, die ihrer Kirche vertrauen, kaum Kontakt zu ihr haben. Insofern ist auch Pollacks Einschätzung zu präzisieren, wonach hier „eine Form *ent-individualisierter Kirchlichkeit*“ vorliege.¹⁶² Die Verbundenheit zur Kirche bewegt sich eher auf der Ebene der ideologischen Selbstdefinition, unterscheidet sich aber erheblich etwa von vormodernen Formen entindividualisierter Kirchlichkeit, die mit einer Bindung an die Glaubensinhalte und kultischen Praktiken der jeweiligen Kirche einhergehen.

Eine weitere Besonderheit, die in den referierten Untersuchungen allerdings nicht sichtbar wird, liegt m. E. darin, dass in bestimmten, schwer zu quantifizierenden Kreisen der Wunsch besteht, sich die traditionelle Religion wieder anzueignen, indem man deren normative Vorgaben lernt: Menschen, die nicht in einer spezifischen konfessionellen Tradition aufgewachsen sind, schließen sich zusammen und suchen einen Geistlichen, der ihnen sagt, worin die Religion besteht, welche sie sich (meist aus nationalen Gründen) auserwählt haben. Dies geschah etwa, wenn aus den Kreisen russlanddeutscher Kulturvereinigungen heraus lutherische Gemeinden entstanden, die sich dann an die ELKRAS mit dem Wunsch wandten, einen Geistlichen zu bekommen.¹⁶³ Maeder berichtet ähnliches von weitgehend säkularisierten

162 Pollack: Religiöser Wandel, S. 33.

163 Diese Entstehung von Gemeinden beschreibt z.B. Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 16. Dass diese neu entstandenen Gemeinden sich dann von ihren Geistlichen sagen lassen, was evangelisch-lutherisch ist, ist mir in zahlreichen Gesprächen mit Amtsträgern mitgeteilt worden. Auch habe ich selbst häufig erlebt, dass mich Menschen als deutschen Theologen angesprochen haben, um klare Aussagen über „die“ evangelisch-lutherische Position zu einem bestimmten Thema in Erfahrung zu bringen.

Altgläubigen in Sibirien, die bereitwillig einen Priester einer anderen altgläubigen Tradition bei sich aufnehmen und sich von diesem nun in „die“ altgläubige Tradition einführen lassen¹⁶⁴ – die vermeintlich als altgläubige ihre eigene ist, sich aber faktisch von derjenigen der Vorfahren unterscheidet.

Angesichts der Tatsache, dass vielen in der Sowjetunion sozialisierten Menschen nicht nur der existenzielle Bezug zur Religion fehlte, sondern auch schlichtweg Wissen darüber, überrascht dies nicht, zumal die Wünsche nach einer Einführung in die spezifische Lehre einer Konfession häufig an eine Kirche gerichtet werden, die ebenfalls traditionelle Religiosität restaurieren will, indem sie versucht, gesamtgesellschaftlich moralisch orientierend zu wirken, die politische Ordnung zu legitimieren etc.¹⁶⁵ Trotzdem stellt der Wunsch nach normativen Vorgaben auf den ersten Blick eine gegenläufige Bewegung zum modernen Eklektizismus oder zur modernen Entinstitutionalisierung von Religion dar, zumal sich das geschilderte Bedürfnis nicht nur bei traditionellen Gläubigen feststellen lässt. Dabei muss aber beachtet werden, dass sich die Aneignung einer konfessionellen Tradition in dieser Form durchaus in Übereinstimmung mit Luckmann und Berger beschreiben lässt. Auch wenn sich die Rezeption einer Konfession nach Meinung der Akteure in deren traditioneller Form vollzieht oder sie dies zumindest wünschen, kann dem außenstehenden Beobachter bewusst sein, dass dies nicht der Fall ist, sondern dass in der Praxis der Bezug auf eine bestimmte Kirche bei dem Versuch, sich eine bestimmte, etwa nationale, Selbstdefinition zu erarbeiten, zu einem Baustein unter anderen wird. Dass die übernommene Religion den faktischen Pluralisierungen in der Gesellschaft entgegenwirkt und in der traditionellen Form einen universalen Anspruch durchsetzen kann, ist damit nicht gesagt, auch wenn dieser Anspruch vordergründig vielleicht sogar bejaht wird.¹⁶⁶ Ob oder in welchen Schichten sich daraus eine Wiederbelebung von traditioneller Kirchenreligiosität ergeben könnte, ist schwer zu sagen. Die Anzeichen sprechen eher dagegen,

164 Maeder: Jede Erinnerung, S. 247.

165 Pollack: Religiöser Wandel, S. 45. Vgl. auch Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche, S. 369f.

166 Außerdem ist daran zu erinnern, dass auch in modernen Situationen radikale religiöse Entscheidungen nicht ausgeschlossen, sondern zum einen unwahrscheinlicher, zum anderen, wenn sie erfolgen, auf eine spezifische Art in den gesellschaftlichen Kontext eingebunden sind.

zumindest dann, wenn sich eine möglicherweise in diesen Phänomenen zu Tage tretende autoritäre Ausrichtung in der Zukunft nicht mit einer entsprechenden neuen autoritär-totalitaristischen Staatsform verbinden wird.

Zusammenfassung: Die gesellschaftlichen Muster der religiösen Verortung im postsowjetischen Russland

Die Spezifika der postsowjetischen religiösen Lage in Russland lassen sich aus einer Verbindung von Elementen der traditionellen Muster (Ethnokonfessionalität, Autoritarismus) und einer sich pluralisierenden Gesellschaft erklären. Die beschriebenen Phänomene sind keine absoluten Neuerungen, sondern das Ergebnis von spezifischen Entwicklungen und Mischungen von Entwicklungen, die der religiösen Gegenwart in Russland ihre Eigenheiten verleihen.

Allgemein kann gesagt werden, dass die Eindeutigkeit religiöser Verortungen bei einem weitgehenden proreligiösen Konsens abgenommen hat. Gründe hierfür sind neben allgemeinen gesellschaftlichen Pluralisierungen und Modernisierungen vor allem die weltanschaulich neutralere Position des Staates, ein Nachlassen der Bindung des Einzelnen an ein spezifisches konfessionelles Milieu¹⁶⁷ und eine ungeheure Ausweitung des konfessionellen, religiösen, spirituellen Angebotes auf dem religiösen Markt nach 1988.

Trotz der Ausweitung der Wahlmöglichkeiten und auch der Wahlzwänge im Sinne Bergers gibt es gesellschaftlich wirksame Muster, welche die konfessionellen Optionen einschränken oder zumindest vorstrukturieren. Die wichtigsten Optionen sind danach:

1. Das Festhalten am Hergebrachten – entweder an der traditionellen Religion unter den „traditionellen Gläubigen“ oder am Atheismus marxistisch-leninistischer Prägung, wobei diese Option an Attraktivität verliert.
2. Eine (selektive) Rückkehr zur (oft ideologisierten oder sogar erst konstruierten) Konfession der Vorfahren. Dabei ist interessant, dass Konversionen zu traditionellen Religionen und Konfessionen außerhalb der „ethnischen Logik“ zwar vorkommen, aber sehr selten zu sein scheinen.

167 Dies gilt vor allem im Vergleich mit dem Russländischen Reich vor 1917, allerdings auch mit der Sowjetunion, wenn man den Atheismus als Religion definiert.

Wenige Hinweise liegen etwa auf die Konversion von Russen zum Islam¹⁶⁸ oder von Tataren zur Orthodoxie¹⁶⁹ vor. Ebenfalls eine große Ausnahme sind Konversionen von Russen und Angehörigen anderer Völker zum römischen Katholizismus.¹⁷⁰ Auf Konversionen zum Luthertum¹⁷¹ wird im Verlaufe der Arbeit noch ausführlicher eingegangen.

3. Eine Hinwendung zu Konfessionen, die in Russland nicht in das traditionelle Schema der „Nationalkonfessionen“ passen (aber deshalb nicht unbedingt nicht traditionell sind, wie das Beispiel der Baptisten zeigt¹⁷²). Hier kommen vor allem neoprotestantische Denominationen in Frage (v. a. Baptismus und charismatische Kirchen)¹⁷³ sowie bestimmte Formen von Buddhismus und Hinduismus (Gesellschaft für Krischnabewusstsein).¹⁷⁴

-
- 168 So teilt der oberste Mufti von Russland in einem Interview mit: „In einigen Regionen werden neue moslemische Gemeinschaften aus Vertretern der slawischen Völker, unter ihnen auch Russen, gebildet, die erneut den Islam angenommen haben. Das alles geschieht ohne missionarische Tätigkeit. Wenn sich Russen oder andere zum Islam bekehren, dann nur deshalb, weil sie selbst Moslems werden wollten.“ Quiring: Der Konflikt in Tschetschenien, S. 6. In Omsk konnte mir der Imam der Hauptmoschee von Sibirien, Daulet Berukbolovič Baltabaev, nur von einem Russen berichten, der zum Islam konvertiert ist und nun zum Gebet in diese Moschee kommt. Gespräch mit Baltabaev in Omsk am 12. 06. 2001.
- 169 Von einer Gemeinde, die seit Mai 2002 Gebete für orthodoxe Tataren organisiert und offensichtlich auch die Bekehrung tatarischer Moslems intendiert, wird im Internet auf einer orthodoxen Internetseite berichtet: www.um-islam.nm.ru/new1.htm, 02. 10. 2002.
- 170 Dieser stellt nach dem Protestantismus die missionarisch „erfolgreichste“ Glaubensgemeinschaft im Russland der 1990er Jahre dar. Filatov: Posleslovie, S. 478. Analog zum (in Prozentzahlen gleichwohl geringen) Erfolg des Luthertums kann die These aufgestellt werden, dass der römische Katholizismus sich mehr und mehr von den Kriterien einer „ethnischen Konfession“ löst. Vgl. Kap. 5 und 6.
- 171 Neben Angehörigen traditionell christlicher Völker kommt es auch zu Konversionen z. B. von Tataren. Davon berichtet etwa Ruß: Sternstunden in Kasan, S. 5.
- 172 Darauf muss hingewiesen werden, weil während der Diskussion um das Religionsgesetz von 1997 die Unterscheidung in „traditionelle“ und „nichttraditionelle“ Konfessionen – u. U. mit einem entsprechenden besseren oder schlechteren rechtlichen Status – immer wieder im Gespräch war. Vgl. Stricker: Das neue Religionsgesetz in Rußland, S. 694.
- 173 Die Pfingstbewegung war die sich in den 1990er Jahren am schnellsten entwickelnde protestantische Richtung und ist heute quantitativ führend im russländischen protestantischen Spektrum. Filatov: Posleslovie, S. 478. Vgl. zum russländischen Protestantismus in den 1990er Jahren auch Lunkin: Pjatidesjatniki v Rossii, S. 336–369, und Filatov: Fenomen rossijskogo protestantizma, S. 293–314.
- 174 Vgl. z. B. Byčenko: Molodye buddisty Karma Kag'ju, passim, und Balaguškin: Obščestvo Soznanija Krišny, passim.

4. Eklektizismus in verschiedenen Formen und Graden – von relativer religiöser Indifferenz bis hin zu Formen, in denen der Religion ein sehr hoher Stellenwert zukommt. Die Bestandteile dieses Eklektizismus entstammen zum Teil der orthodoxen Tradition, darüber hinaus aber auch anderen religiösen Traditionen, etwa dem Okkultismus, Spiritismus, Hinduismus etc.

Wie man sieht, sind, in einzelnen Aspekten, Muster der verschiedenen historischen Epochen weiterhin präsent, bestehen teils nebeneinander, teils mischen sie sich, wobei Neues entstehen kann. Wegen des gesamtgesellschaftlichen Kontextes ist davon auszugehen, dass die erste Option mit der Zeit geschwächt wird, während die dritte und die vierte Option gestärkt werden.

4.

Zur Methodik und zum Vorgehen

1. Zur Durchführung und Methodik der Untersuchung

Ziel meiner Untersuchung ist es, ein genaueres Bild des Lebens von Lutheranern im gegenwärtigen, postsowjetischen Russland zu zeichnen. Dazu gehört zum einen das individuelle religiöse Leben der Gemeindeglieder (Kirche als Gemeinschaft der *Gläubigen*), zum zweiten das gemeinschaftliche Glaubensleben in der Gemeinde (Kirche als *Gemeinschaft* der Gläubigen), und zum dritten die Ebene der Gesamtkirche (Kirche als *Institution*). Alle diese drei Aspekte gehören offensichtlich zusammen und stehen in Wechselwirkungen, vor allem die jeweils benachbarten. Da es mir aber in meiner Untersuchung in besonderem Maße um die Menschen „an der Basis“ geht, konzentriere ich mich auf die ersten beiden Aspekte.

Um die *Gemeindesituation* zu verstehen, müssen verschiedene Aspekte betrachtet werden wie

- die Geschichte einer Gemeinde,
- ihre Zusammensetzung nach Gesichtspunkten der in ihr bestehenden Frömmigkeitsformen, der sozialen und ethnischen Herkunft,
- Wandlungen in ihrer Zusammensetzung in der jüngeren Vergangenheit,
- die Aktivitäten der Gemeinde (Angebote außer dem Sonntagsgottesdienst),
- die in ihr tätigen Amtsträger,
- die Bedeutung der Gemeinde für ihre Gemeindeglieder.

Der letzte Punkt leitet bereits über zur Betrachtung der Individuen, der einzelnen *Gläubigen*. Hier sind Fragen wie die folgenden von Interesse: Wer sind die Gemeindeglieder? Aus welcher Situation heraus und warum sind sie zur Gemeinde gekommen und/oder geblieben? Was ist ihnen hier besonders wichtig? Wie sieht ihre eigene Frömmigkeit, religiöse Praxis und spezifisch lutherische Identität aus? Wo und wie manifestieren sich diese? Welches Milieu sucht und konstituiert man in den Gemeinden? In welchen Punkten unterscheiden sich die Mitglieder der lutherischen Gemeinden von ihrer Umwelt?

Beide Ebenen, die der Gemeinde und die individuelle, sind vielfach miteinander verflochten, sie beeinflussen und bedingen sich gegenseitig. Wer

sich einer Gemeinde anschließt, wählt diese meist aufgrund einer Affinität zu ihrem Profil. Andererseits prägt ein neues Gemeindeglied selbst die Gemeinde und wird zu einem der Mosaiksteine, aus denen sich das Bild und das Profil der Gemeinde zusammensetzen. Wenn wir also Erkenntnisse über eine Gemeinde erlangen, bekommen wir zugleich ein besseres Verständnis derer, die sich dieser Gemeinde angeschlossen haben. Und wenn wir die Gemeindeglieder in ihrem Selbstverständnis besser verstehen, erschließt sich uns das Wesen der Gemeinde, die ja von ihren Gliedern gebildet wird.

Deshalb lässt sich eine Untersuchung lutherischer Prägungen im post-sowjetischen Russland nicht durchführen, ohne beide Ebenen, die der Gemeinden und die der Gemeindeglieder, in den Blick zu nehmen. Mit Hilfe welcher Methodik aber kann das geschehen?

Da es zum Thema „Lutheraner im postsowjetischen Russland“ keine systematischen sozialwissenschaftlich oder praktisch-theologisch orientierten Vorarbeiten gibt (vgl. Kap. 1.3), muss bei meiner Arbeit als einer *explorativen Studie* zuerst einmal der *deskriptive Charakter* im Vordergrund stehen. Damit ist als Grundproblem verbunden, dass wegen der unzureichenden Forschungslage einerseits und des riesigen Untersuchungsfeldes der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland eine Untersuchung der Gesamtheit des Feldes nach den strengen Kriterien quantitativer sozialwissenschaftlicher Methodologie im Rahmen einer Dissertation nicht möglich ist. Dafür wären Informationen notwendig, die nicht vorliegen: z. B. statistische Daten über die Gemeinden und ihre Mitglieder oder vollständige Adress- und Mitgliederlisten der Gemeinden.

Deutlich wird die Undurchführbarkeit, wenn man hypothetisch durchspielt, wie eine Studie unter Einsatz von traditionellen quantitativen Methoden aussehen könnte: Die Untersuchung lutherischer Gemeindeglieder müsste mit der Untersuchung einer nichtlutherischen Vergleichsgruppe einhergehen, um feststellen zu können, wo sich Lutheraner von ihrer Umgebungsgesellschaft unterscheiden. Nur so könnte festgestellt werden, welche Phänomene wirklich statistisch auf die Zugehörigkeit zur Evangelisch-Lutherischen Kirche zurückgeführt werden können und welche Werte andererseits mit denen der entsprechenden Vergleichsgruppe übereinstimmen. Zum Beispiel könnten vermeintlich „lutherische“ Charakteristika in Wirklichkeit Merkmale einer bestimmten demografischen Gruppe sein, die in lutherischen Gemeinden überrepräsentiert ist.

Aber auch schon die Auswahl einer repräsentativen Stichprobe *innerhalb* von lutherischen Gemeinden würde den Forscher vor unüberwindbare Probleme stellen. Eine der Anforderungen an eine solche Stichprobenkonstruk-

tion ist, dass die Stichprobe ein verkleinertes Abbild der Grundgesamtheit darstellen muss, und zwar hinsichtlich der Heterogenität der Elemente und hinsichtlich der Repräsentativität der für die Untersuchung relevanten Variablen. Voraussetzung dafür, dass solch ein verkleinertes Abbild der Grundgesamtheit erstellt werden kann, ist, dass diese Grundgesamtheit angebbar und empirisch definierbar ist, außerdem, dass auch das Auswahlverfahren der Stichprobe angebbar sein und den Forderung entsprechen muss, die Grundgesamtheit wie oben beschrieben wiederzugeben.¹ Ein erstes Problem im Blick auf lutherische Gemeinden in Russland stellt bereits die Forderung dar, dass die Grundgesamtheit definierbar sein muss. Wie weiter unten ausgeführt, wirft schon die Definition des Begriffs „ELKRAS-Mitglied“ Schwierigkeiten auf. Das nächste Problem wäre die Auswahl der Stichprobe. Eine zufallsgesteuerte bzw. kontrolliert zufällig vorgenommene Auswahl, die vom „Gesetz der großen Zahl“ ausgeht,² wäre schon wegen fehlender Mitglieder- und Gemeindelisten, schwerer Erreichbarkeit der zufällig Ausgewählten angesichts der Größe Russlands und der Unzuverlässigkeit der russländischen Post nicht durchführbar. Eine Zufallsauswahl ist aber die Voraussetzung für die Repräsentativität der Stichprobe.³ Eine andere Möglichkeit wäre, die Auswahl nicht zufallsgesteuert vorzunehmen. Dies könnte etwa durch eine bewusste Auswahl von typischen Vertretern geschehen oder nach bestimmten Quoten, die eine Untergruppe definieren, aus der dann eine zufällige Auswahl vorgenommen werden könnte.⁴ Eine so gewonnene Stichprobe könnte als eingeschränkt repräsentativ gelten, z. B. im Blick auf kontrollierte Merkmale.⁵ Das Problem der bewussten Auswahl ist allerdings, dass ein Wissen darum vorliegen muss, wer als typisch gelten kann, was im Falle der Lutheraner in Russland (noch) nicht der Fall ist (s. o.). Eine Quoten-Auswahl wäre dagegen aus denselben Gründen nicht durchführbar wie eine vollständig zufällig vorgenommene Auswahl.

Da eine Untersuchung der ELKRAS mit quantitativer Methodik nicht durchführbar ist, bliebe die Möglichkeit einer qualitativ orientierten Untersuchung.⁶ Die verschiedenen Ansätze, die man unter dem Begriff „qualitative Sozial-

1 Friedrichs: Methoden empirischer Sozialforschung, S. 125.

2 Kromrey: Empirische Sozialforschung, S. 207–209.

3 Ebd., S. 225.

4 Zur bewussten Auswahl und zur Quoten-Auswahl: Ebd., S. 203–207.

5 Ebd., S. 225.

6 Nach Martin Baumann sprechen drei Gründe gegen die Wahl quantitativer und für qualitative Methoden: „a) das Fehlen einer geeigneten Hypothese, die es zu überprüfen

forschung“ zusammenfasst, stimmen darin überein, dass der Verzicht auf vorab formulierte Hypothesen keine Notlösung für diejenigen Fälle ist, in denen quantitative Vorgehensweisen aus verschiedenen Gründen nicht möglich sind. Vielmehr lehnen sie quantitative Methoden ab, weil diese dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand kaum gerecht werden könnten: „Der zentrale Einwand gegen die Verwendung sog. quantitativer Verfahren zielt darauf ab, daß durch *standardisierte* Fragebogen [sic], Beobachtungsschemata usw. das soziale Feld in seiner Vielfalt eingeschränkt, nur sehr ausschnittsweise erfaßt und komplexe Strukturen zu sehr vereinfacht und zu reduziert dargestellt würden.“⁷ Statt deshalb wie die quantitative Sozialforschung Hypothesen zu überprüfen, versteht sich qualitative Sozialforschung „als *hypothesengenerierendes* Verfahren“.⁸ Das bedeutet, dass der Forscher mit möglichst großer Offenheit und möglichst gering vorstrukturierten Schemata ins Forschungsfeld geht, um den „Konstitutionsprozeß von Wirklichkeit zu dokumentieren, analytisch zu rekonstruieren und schließlich durch das verstehende Nachvollziehen zu erklären“.⁹ Der Blick richtet sich also nicht auf quantifizierbare, zählbare Daten, sondern auf den Nachvollzug des subjektiv gemeinten Sinns, die Analyse von Lebenswelten und die Deskription von Milieus oder auf die Rekonstruktion von deutungs- und handlungsgenerierenden Strukturen.¹⁰ Die Methoden, die zu diesem Zwecke angewandt werden, sind z. B. teilnehmende Beobachtungen und Tiefeninterviews, etwa im Zusammenhang mit Feldforschungen.¹¹

gegolten hätte, b) die Heterogenität des Forschungsgegenstandes (gänzlich unterschiedliche Gruppen und verschiedene Formen von Institutionalisierung), woraus c) die Unmöglichkeit entsteht, geeignete Variablen und Operationalisierungen zu entwickeln.“ Baumann: Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft, S. 8. In Anbetracht der sehr unterschiedlichen Frömmigkeitsstile in den Brüdergemeinden und in den neugegründeten Gemeinden ist die ELKRAS auf jeden Fall als heterogen zu beschreiben. Mindestens dies spräche schon für die Wahl qualitativer Methoden.

7 Lamnek: Qualitative Sozialforschung, S. 4.

8 Ebd., S. 23.

9 Ebd., S. 22–25. Das wörtliche Zitat findet sich S. 25.

10 Ebd., S. 33–35.

11 Ebd., S. 195. Vgl. außerdem u. a.: Hauptert: Vom narrativen Interview zur biographischen Typenbildung, passim. Kelle/Kluge: Vom Einzelfall zum Typus, passim. Baumann: Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft, passim. Greschat (Hg.): Mündliche Religionsforschung, passim.

Die Stärken des qualitativen Paradigmas vor allem vor dem Hintergrund der Fragestellung dieser Arbeit liegen auf der Hand. Allerdings erschien mir ein Vorgehen, das ganz auf die Erhebung quantifizierbarer Daten verzichtet, ebenfalls unzureichend. Über die ELKRAS liegen so gut wie keine statistischen Daten vor. Um die Profile der Gemeinden herauszuarbeiten, die ja, wie oben ausgeführt, eng mit den Profilen der Gemeindeglieder verbunden sind, sind Daten über ihre demografische oder ethnische Struktur von Bedeutung. Auch hat die Erhebung quantifizierbarer Daten den Vorteil, dass auf diese Art Informationen über eine größere Menge an einzelnen Gläubigen erhoben werden kann, als mit der tiefergehenden, aber nur einen kleineren Ausschnitt erfassenden qualitativen Methodik. Daher habe ich mich für eine Kombination von Erhebungsformen entschieden, um so die Vorteile der verschiedenen methodischen Paradigmen zu nutzen.¹² Die verwendeten Methoden und Instrumente sind dabei im einzelnen:

1. Gemeindefallstudien: Die Untersuchung einzelner, möglichst unterschiedlicher und damit exemplarischer Gemeinden soll es ermöglichen, von den einzelnen Fällen zu abstrahieren und damit trotz der oben genannten Schwierigkeiten zu einer genaueren Beschreibung von Gemeindetypen und -strukturen in Russland zu gelangen. Da repräsentative Erhebungen in der ELKRAS nicht möglich sind, sollen die Gemeindefallstudien zudem den Kontext erhellen, in dem sich die einzelnen befragten Lutheraner bewegen, und so zu einer sachgemäßen Interpretation beitragen. Als Quellen für die Gemeindefallstudien dienen die Ergebnisse eigener (teilnehmender) Beobachtungen, die Gespräche mit Gemeindegliedern, Experteninterviews mit Amtsträgern der Gemeinde, u. U. schriftliche Quellen wie Mitgliederlisten oder Berichte über die jeweilige Gemeinde (z. B. im „Boten“, der Zeitschrift der ELKRAS) und die Ergebnisse von Fragebogenbefragungen in den Gemeinden.
2. Erhebungen mit standardisierten Fragebögen. Durch den Einsatz von Fragebögen werden sowohl statistische Daten als auch Meinungen und Einstellungen der Gemeindeglieder erhoben. Dies kann auf dem Wege einer

12 Auch das römisch-katholische interdisziplinäre Forschungsprojekt AUFBRUCH, das die „Positionierung der Kirchen, zumal der katholischen, in Ost(Mittel)Europa in kommunistischen Zeiten sowie ihre Repositionierung nach der samtenen Revolution des Jahres 1989“ untersucht, arbeitet sowohl mit qualitativen als auch mit quantitativen Methoden; Tomka/Zulehner: Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)-Europas, S. 9. Vgl. Dies.: Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas, S. 10.

Fragebogenerhebung in weitaus größerer Menge geschehen, als durch den alleinigen Einsatz narrativer Interviews.¹³

3. Interviews anhand eines Leitfadens. Der qualitative Teil der Erhebung soll es den Untersuchten ermöglichen, selbst so zu Wort zu kommen, dass ihre Auskünfte möglichst wenig durch detaillierte Fragen vorstrukturiert sind. Zur Interpretation dieser Interviews können allerdings die Ergebnisse der Gemeindefallstudien und der Fragebogenerhebungen unterstützend herangezogen werden.

Zusätzlich soll eine Durchsicht verschiedensten Materials aus unterschiedlichen Gemeinden (Gemeindebriefe, Rundbriefe von Pfarrern, Tätigkeitsberichte, Artikel in den Zeitschriften der ELKRAS etc.) die angemessene Interpretation der erhobenen Daten erleichtern.

Indem die Ergebnisse der einzelnen drei Teilstudien, die ohnehin schon vielfach miteinander verbunden sind, aufeinander bezogen werden, kann dann abschließend ein Bild der lutherischen Prägungen im postsowjetischen Russland gezeichnet werden, das unter den gegebenen Voraussetzungen die größtmögliche Genauigkeit und Breite aufweisen wird.

2. Gemeindefallstudien

Da die Gemeindefallstudien ein möglichst breites Spektrum der ELKRAS-Gemeinden erfassen sollen, um so eine Abstraktion der Ergebnisse zu ermöglichen, stellt sich die Frage nach der Auswahl der Gemeinden. Wie oben beschrieben, fehlen detaillierte Statistiken oder Listen. Die Auswahl geeigneter Gemeinden steht damit vor ähnlichen Schwierigkeiten wie die Auswahl eines repräsentativen Samples von Gemeindegliedern.

Deshalb habe ich mich in meiner Untersuchung an einem qualitativen Stichprobenplan orientiert. Das bedeutet, dass die Auswahl von Gemeinden so geschieht, dass möglichst unterschiedliche Beispiele des Untersuchungsfeldes repräsentiert sind. Leitend ist die Frage: „Wie kann sichergestellt werden, daß für die Untersuchungsfragestellung und das Untersuchungsfeld relevante

13 Inwiefern die so erhobenen Daten vor dem Hintergrund der oben skizzierten Schwierigkeiten Anspruch auf Repräsentativität erheben können, wird unten diskutiert werden.

Fälle in die Studie einbezogen werden?“¹⁴ Eine Möglichkeit ist dabei eine kriteriengeleitete Fallauswahl, in der „durch eine *a priori* Definition von Auswahlmerkmalen sichergestellt werden [kann], daß TrägerInnen bestimmter theoretisch relevanter Merkmalskombinationen im qualitativen Sample vertreten sind.“¹⁵ Dies ist möglich, wenn „Kenntnisse oder Arbeitshypothesen über relevante strukturelle Einflußfaktoren im untersuchten Feld“ vorliegen,¹⁶ die im qualitativen Stichprobenplan berücksichtigt werden können. Das Ziel ist dann im Unterschied zum quantitativen Repräsentativitätskriterium eine „bewußt heterogene Auswahl“,¹⁷ um so die Varianz und Heterogenität im Untersuchungsfeld abzubilden und damit soziale Strukturmuster herauszuarbeiten.¹⁸ Die Informationen, die die Forschungsliteratur bietet und die ich selbst während meiner ersten Forschungsreise im Sommer 2000 erhoben habe, ermöglichen solch ein Vorgehen anhand eines qualitativen Stichprobenplanes.¹⁹

Wegen der grundsätzlichen Unterscheidung von Brüdergemeinden auf der einen Seite und neugegründeten Gemeinden auf der anderen mussten beide Typen in der Untersuchung repräsentiert sein. Zudem erschienen die folgenden Aspekte von Bedeutung:

14 Kelle/Kluge: Vom Einzelfall zum Typus, S. 39; im Original kursiv.

15 Ebd., S. 46.

16 Ebd., S. 46.

17 Ebd., S. 48; im Original kursiv.

18 Ebd., S. 49 und S. 51.

19 Zudem zeigt sich, dass andere gängige Methoden nicht praktikabel wären, so zum Beispiel eine Theoriebildung über die Suche empirischer Gegenbeispiele oder das „theoretical sampling“ (Barney Glaser, Anselm Strauss). In der Theoriebildung auf dem Wege der Suche nach Gegenbeispielen geht man so vor, dass Hypothesen formuliert werden und man dann systematisch nach Gegenbeispielen sucht. In einem nächsten Schritt muss dann die Hypothese verändert werden, und eine neue Suche nach empirischen Falsifikationen beginnt. Diese Methode führt so lange zu immer differenzierteren Hypothesen, bis keine Gegenbeispiele mehr gefunden werden. Ebd., S. 40–44. Außer der grundsätzlichen Frage, ob dieser Endzustand der Hypothesenbildung wirklich je erreicht wird, ist klar, dass diese Methode auf das Untersuchungsfeld „Lutherische Gemeinden in Russland“ nicht anzuwenden ist. Die Suche nach Gegenbeispielen müsste sich über Tausende von Kilometern erstrecken, und das zum Teil in unwegsamen Gebieten. Sowohl die zeitlichen als auch die finanziellen Ressourcen erlauben dies nicht. Die Methode des „theoretical sampling“ wirft dasselbe Problem auf, geht es hier doch wieder darum, die Auswahlkriterien aus den Kategorien und Hypothesen einer sich entwickelnden Theorie abzuleiten. Ebd., S. 44–46. Demgegenüber musste aus praktischen Gründen vor der Erhebungsphase in Russland im Frühjahr und Sommer 2001 die Auswahl von Gemeinden bereits getroffen werden.

- die geografische Lage der Gemeinde (städtisch oder ländlich, in den ehemaligen Deportationsgebieten der Russlanddeutschen oder nicht, eher im Zentrum der Russländischen Föderation oder eher in peripherer Lage);
- die Zusammensetzung der Gemeinde, soweit diese bekannt ist (Anteil an Deutschstämmigen, Anteil an noch in deutscher Sprache und Kultur Beheimateter; soziale und frömmigkeitliche Herkunft und Prägung);
- die pastorale Versorgung der Gemeinde (Gibt es einen Gemeindepfarrer oder nur sporadische pastorale Versorgung? Ist der Pfarrer ein Einheimischer oder ein bundesdeutscher „Gastarbeiter“?);
- die Größe der Gemeinde.

Um möglichst viele Kombinationen der für das Gemeindeprofil wichtigen Faktoren zu erfassen und den Möglichkeiten folgend, die sich vor Ort ergeben haben, habe ich mich für die Untersuchung der folgenden fünf Gemeinden entschieden:

1. *Moskau*. Moskau ist die größte Stadt sowie die Hauptstadt der Russländischen Föderation und damit auch ihr wichtigstes Zentrum. Hier gab es eine Jahrhunderte lange russlanddeutsche Tradition, die sich aber von derjenigen der Wolgadeutschen unterschied und spätestens mit dem Jahr 1941 weitgehend abgebrochen ist. Anfang der 1990er Jahre stark von assimilierten Russlanddeutschen geprägt, hat sich in den letzten Jahren der Anteil an Nichtdeutschen ständig erhöht. Geprägt wurde die Gemeinde durch verschiedene bundesdeutsche und einheimische Pastoren. Sie gehört zu den größten Gemeinden der ELKRAS, außerdem ist Moskau der Sitz des Bischofs der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland.
2. *Omsk*. Auch Omsk ist eine städtische Gemeinde, die aber im Vergleich zu den wichtigen Zentren des Europäischen Russlands eher in einer Randlage liegt, nämlich in Südwestsibirien. Für dieses Gebiet, eines der Deportationsgebiete von Lutheranern, stellt Omsk allerdings mit seinen über eine Million Einwohnern das wichtigste politische, wirtschaftliche und auch lutherisch-kirchliche Zentrum dar. In der Gemeinde lassen sich zwei Gemeindegruppen unterscheiden, nämlich die der Besucher des deutschsprachigen Gottesdienstes auf der einen Seite, die der Besucher des russischsprachigen Gottesdienstes auf der anderen Seite. Die Schnittmenge beider Gruppen ist sehr gering, und schon ein oberflächlicher Blick zeigt dem Besucher die Unterschiede: So ist die „deutschsprachige“ Gruppe (deshalb in Führungsstrichen, weil viele, die dieser Gruppe angehören,

bedeutend besser russisch als deutsch sprechen) traditioneller russland-deutsch geprägt, älter, dem brüdergemeindlichen Stil folgend, der in der Omsker Gemeinde während der letzten Jahrzehnte vorherrschend war. Die andere, russischsprachige Gruppe, ist stärker assimiliert (im Falle der Russlanddeutschen) bzw. (falls kein ethnisch deutscher Hintergrund besteht) russisch. Stark geprägt wurde sie durch den Pastor und den Bischof, die beide aus Deutschland kamen.

3. *Orenburg*. Das Orenburger Gebiet, südlich des Uralgebirges gelegen, gehört zu den traditionellen deutschen Siedlungsgebieten in Russland. Die Hauptstadt des Gebietes, Orenburg, ist eine typische Provinzstadt mittlerer Größe. Die Lutheraner in der Stadt können zwar auf eine lange Geschichte zurückblicken, allerdings ist auch hier die Tradition durch die Verfolgungspolitik unter Stalin abgebrochen. Erst während der Perestrojka hat sich wieder eine lutherische Gemeinde gegründet, und zwar aus Kreisen der russlanddeutschen Organisation „Wiedergeburt“. Anders als in Moskau und Omsk wirkt in Orenburg kein bundesdeutscher Pfarrer, sondern eine einheimische Pastorin, die zugleich Pröpstin für die übrigen Gemeinden im Orenburger Gebiet ist. Ebenfalls im Orenburger Gebiet liegen die beiden folgenden Gemeinden:
4. *Orsk*. Die dortige Gemeinde ist zwar wie die Orenburger im städtischen Kontext und in derselben Region beheimatet, existierte aber schon in der Zeit vor der Perestrojka und ist eine typische Gemeinde der brüdergemeindlichen Tradition. Wie alle Gemeinden dieses Typs hatte sie unter der Auswanderung ihrer Gemeindeglieder zu leiden. Weil man an der deutschen Sprache festhält, ist außerdem eine deutliche Überalterung der Gemeinde festzustellen. Orsk hat einen eigenen (russischen) Prediger, allerdings keinen ordinierten und ganztags für die Gemeinde tätigen Pfarrer.
5. *Sol'-Ileck*. Ähnlich wie die Gemeinde in Orsk entstand auch die Gemeinde in Sol'-Ileck nach der Deportation 1941 aus Hauskreisen brüdergemeindlicher Prägung heraus. Sol'-Ileck ist der kleinste Ort, den ich in meine Untersuchung einbeziehe, zudem in extremer Randlage unweit der kasachischen Grenze im Orenburger Gebiet gelegen. Die Frömmigkeitsprägung ist hier ähnlich wie in Orsk, seit der Ankunft eines russischen Vollzeit-Pfarrers öffnet sich die Gemeinde allerdings für jüngere Leuten auch nichtdeutscher Herkunft.

Damit erfasst meine Untersuchungen einen breiten Bereich des Feldes „Lutherische Gemeinden in Russland“:

- Sowohl Gemeinden des brüdergemeindlichen Stils als auch neugegründete Gemeinden ohne diese Prägung,
- geografisch den europäischen Teil Russlands sowie Sibirien,
- sowohl Gemeinden im großstädtischen als auch im mittel- und kleinstädtischen Kontext,
- Gemeinden in traditionellen deutschen Siedlungsgebieten, im Deportationsgebiet sowie im russischen bzw. multikulturellen Kontext der Hauptstadt Moskau,
- sowohl Gemeinden mit als auch ohne Pfarrer,
- mit männlichen sowie mit weiblichen Geistlichen,
- mit bundesdeutscher sowie mit einheimischer geistlicher Leitung,
- sowohl Gemeinden mit unterschiedlich hohen russlanddeutschen Anteilen als auch mit unterschiedlicher demografischer Zusammensetzung,
- Gemeinden unterschiedlicher Größe,
- sowohl ältere als auch neugegründete Gemeinden.

Es fehlen in meiner Untersuchung 1. dörfliche Gemeinden und 2. Gemeinden ohne russlanddeutsche Gemeindeglieder. Das Fehlen einer dörflichen Gemeinde wird allerdings dadurch ausgeglichen, dass der typische Frömmigkeitsstil der alten ländlichen Brüdergemeinden hier durch die Gemeinden in Orsk, Sol'-Ileek und teilweise Omsk repräsentiert wird. Außerdem gelten die Städte als „Trendsetter“; die Entwicklungen, die hier stattfinden, werden so oder ähnlich voraussichtlich auch die Dörfer erreichen.²⁰

Auch auf eine Gemeinde ohne russlanddeutsche Gemeindeglieder kann verzichtet werden, da die Existenz einer solchen (noch) eine große Ausnahme darstellen würde. Die Zahl dieser Ausnahmen wird in den nächsten Jahren sicherlich zunehmen. Allerdings werden die Analysen der Gemeinden in Moskau, Omsk und Orenburg zeigen, dass der russlanddeutsche Einfluss schon extrem rückläufig und der Unterschied zu Gemeinden ganz ohne Russlanddeutsche daher nur noch graduell ist, zumal auch deren Ursprung noch auf lange Zeit außerhalb des russischen Ethnos liegen dürfte.

Durch die breite Streuung der ausgewählten Gemeinden und die Möglichkeit, in einer detaillierten Analyse sowie in kontrastierenden Fallvergleichen besondere Faktoren von Typischem zu trennen,²¹ kann über die Aussagen hinaus, die die Gemeinden selbst betreffen, ein umfassenderes Bild der lutherischen Geografie Russlands entstehen.

20 Vgl. Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*, S. 42.

21 Vgl. Kelle/Kluge: *Vom Einzelfall zum Typus*, S. 75–77.

3. Fragebogenerhebung

Durchführung der Erhebung und ihr Anspruch auf Repräsentativität

Durch den Einsatz von Fragebögen in den als exemplarisch ausgewählten Gemeinden ist es, wie gesagt, möglich, in größerem Umfang statistische Daten und Informationen über die Einstellungen und Meinungen der Gemeindeglieder sowie zur religiösen Praxis zu erheben.

Die konkrete Durchführung der Fragebogenbefragung orientierte sich am Ziel, einen möglichst hohen Rücklauf an ausgefüllten Fragebögen zu erreichen. Hierzu wäre es gewiss nicht sinnvoll gewesen, die Fragebögen zu verteilen und darum zu bitten, diese zu Hause auszufüllen und später abzugeben, erst recht nicht, die Fragebögen mit der Post zu verschicken. Die Möglichkeit einer Befragung durch Interviewer fiel aus finanziellen Gründen aus.

Deshalb wurden die Gottesdienstbesucher gebeten, die Fragebögen unmittelbar nach dem Gottesdienst auszufüllen und abzugeben. Der Erfahrung nach drängt man in Russland nach dem Gottesdienst nicht so schnell zum Aufbruch wie in Deutschland. Nach einer kurzen Einführung während der Abkündigungen im jeweiligen Gottesdienst, in der der Pastor bzw. die Pastorin seine/ihre Unterstützung meines Projekts zum Ausdruck gebracht hatte, habe ich mich persönlich und mein Forschungsprojekt kurz vorgestellt und die Anwesenden gebeten, nach dem Ende der Liturgie noch zu bleiben. Da die große Mehrheit dieser Bitte entsprach, konnte ich so nach dem Gottesdienst den Fragebogen und das weitere Vorgehen erklären und die Blätter sowie Stifte verteilen. Die Fragebögen wurden nun im Gottesdienstraum ausgefüllt und am Ausgang abgegeben.²²

Inwiefern sind die so erhobenen Daten repräsentativ? Wie bereits dargestellt, wäre eine repräsentative Untersuchung der ELKRAS in ihrer Gesamtheit im Rahmen einer Dissertation nicht möglich. Im Blick auf die untersuchten exemplarischen Gemeinden kann dagegen von einer Repräsentativität ausgegangen werden, wenn man von der Voraussetzung ausgeht, dass

22 Eine Ausnahme stellte der deutschsprachige Gottesdienst in Moskau dar, wo einer der Pastoren mich wegen des sich anschließenden russischsprachigen Gottesdienstes gebeten hatte, die Befragung in anderen Räumen der Gemeinde durchzuführen. Die Einladung hierhin unterstrich ich mit der Bemerkung, dass dort neben Stiften auch Gebäck bereitstünde. Dies trug offensichtlich zu einer guten Rücklaufquote trotz des „Umzugs“ bei. – Mein Dank geht an dieser Stelle an die Diakonisse der Gemeinde, Schwester Luise, die sich um die Vorbereitung zweier Räume gekümmert hatte.

die zu untersuchende Gemeinde der Gottesdienstgemeinde entspricht. Diese Voraussetzung ist dem Untersuchungsgegenstand aus folgenden Gründen angemessen: Anders als z. B. in Deutschland ist die Kerngemeinde, die ihre Zugehörigkeit durch mehr oder weniger regelmäßigen Gottesdienstbesuch unter Beweis stellt, schon deshalb weitgehend deckungsgleich mit den Mitglieder einer Gemeinde, weil die Zugehörigkeit zur Gemeinde eine eigene Entscheidung voraussetzt.²³ Bis zu einem gewissen Grade ist zwar auch hier von Formen „distanzierter Kirchenzugehörigkeit“ auszugehen, was sich schon daran zeigt, dass an hohen Feiertagen die Gottesdienste besser besucht sind als an anderen Sonntagen. Zwar gibt es nach Auskunft der in der ELKRAS Beschäftigten auch Menschen, die nur die Kasualien in Anspruch nehmen, also z. B. kirchlich heiraten oder ihr Kind taufen lassen wollen. Allerdings ist die Zahl der „distanzierten Mitglieder“ und „Weihnachtschristen“ bedeutend niedriger anzusetzen, als unter volkskirchlichen Bedingungen. Das Phänomen des „Weihnachtschristentums“ in die Untersuchung mit einzubeziehen, war nicht möglich. Dies hätte Untersuchungen an den hohen Feiertagen vorausgesetzt, die – sollten sie in mehreren Gemeinden gleichzeitig stattfinden – ein Team von Forschern verlangt hätte.

Ein weiteres Argument für meine oben skizzierte Vorgehensweise ergibt sich daraus, dass die Definition „Gemeinde“ = „Kerngemeinde“ (welche ihre Bindung durch den Besuch des Gottesdienstes unterstreicht) auch theoretisch die sinnvollste ist. Denn Mitgliederlisten sind, soweit sie überhaupt existieren, wegen der großen Fluktuation in der Regel nicht auf dem neusten Stand: Viele Russlanddeutsche in den Listen sind bereits in die Bundesrepublik ausgewandert, viele noch nicht in den Listen erfasste Gemeindeglieder neu hinzugekommen. Schon daher ist die Untersuchung von „Karteileichen“ nicht praktikabel. Auch gibt es keine sonstigen einheitlichen Kriterien innerhalb der ELKRAS dafür, wie man „Mitgliedschaft“ definiert. Mögliche (und von jeweils bestimmten Gruppen innerhalb der Kirche vorgenommene) Definitionen könnten sein: 1. „Jeder in der evangelisch-lutherischen Kirche Getaufte und nicht aus der Kirche Ausgetretene vor Ort ist ELKRAS-Mitglied.“ Diese theologisch durchaus vertretbare Definition kann für meine Arbeit schon deshalb nicht zugrundegelegt werden, weil die jeweils in der evangelisch-lutherischen Kirche Getauften im Bereich einer Gemeinde überhaupt nicht systematisch erfasst sind. Selbst wenn Taufen in Taufbüchern

23 Im übrigen bestätigte die Fragebogenerhebung, dass ein Großteil der Gottesdienstbesucher regelmäßig zur Kirche geht. Der Anteil derer, die mehrmals im Monat am Gottesdienst teilnehmen, beträgt über 80 % (s. u. Kap. 5.2).

dokumentiert sind, so weiß man nicht, ob die Betroffenen überhaupt noch im Ort wohnen oder welche anderen Getauften zugezogen sind. Zudem gibt es kein Verfahren für einen formellen Kirchenaustritt. 2. Die Definition „Lutheraner ist jeder mit lutherischen Vorfahren“ knüpft an das traditionelle russländische Muster der Ethnokonfessionalität an (vgl. Kap. 3). Diese Definition ist aber offensichtlich weder theologisch vertretbar, noch wäre es praktikabel, in einer Untersuchung von ihr auszugehen. Außerdem könnten hiermit auch aktive Gemeindeglieder der „falschen“ Nationalität ausgegrenzt werden. 3. „Lutheraner sind alle, die irgendwann einmal den Kontakt zur evangelisch-lutherischen Gemeinde gesucht haben.“ Diese Definition macht offensichtlich nur Sinn, wenn man aus der eigenen quantitativen Größe eine besondere Bedeutung herleiten will.

Geht man von der Definition aus, dass die zu untersuchende Gemeinde aus den Menschen besteht, die sich selbst als zur Gemeinde zugehörig verstehen und diese Zugehörigkeit durch Gottesdienstbesuche unter Beweis stellen, so folgt daraus, dass an einem zufällig ausgewählten Sonntag ein Großteil der so definierten Gemeinde anwesend ist. Einige Mitglieder werden aus gesundheitlichen, familiären oder anderen Gründen wie beruflichen Verpflichtungen, Arbeit im Gemüsegarten etc. fehlen. Da aber dieses Fehlen einigermaßen zufällig verteilt sein wird, kann dieser Fehler in Kauf genommen werden. Ebenso werden die weniger verbundenen Gemeindeglieder, also die, die seltener die Gottesdienste besuchen, unterdurchschnittlich vertreten sein. Aber es ist auch hier wieder davon auszugehen, dass dieses Fehlen zufällig verteilt ist. Die Untersuchung der Gottesdienstgemeinde an einem zufällig ausgewählten Sonntag kann daher als repräsentativ gelten (nur) für die im Gottesdienst versammelten Menschen, also für die Kerngemeinde des jeweils untersuchten Orts.

Da die Untersuchung sich ausschließlich auf wenige Gottesdienstgemeinden erstreckt, können Aussagen auch nur über diese Gemeinden gemacht und zwischen ihnen Vergleiche angestellt werden. Allerdings wird sich dann auch die Möglichkeit eröffnen, die so erhobenen Werte kritisch mit den Ergebnissen anderer, außerhalb lutherischer Gemeinden durchgeführter Untersuchungen zu vergleichen, Trends zu erheben und Hypothesen über die Unterschiede aufzustellen. Dies erscheint dann als gerechtfertigt, wenn die Differenzen zwischen anderen Erhebung und meiner eigenen, in die ich einige Fragen aufgenommen habe, die in anderen (religions-)soziologischen Untersuchungen in Russland gestellt wurden, sehr groß sind und sich zudem plausibel erklären lassen. Dies ist z. B. im Blick auf die Beurteilung anderer Konfessionen der Fall (s. u. Kap. 5.2).

Dimensionierung der Religiosität

Um die Frage nach den Prägungen und der Religiosität von Lutheranern in Russland schärfer in den Blick zu bekommen, ist eine weitere Differenzierung der Betrachtungsweise erforderlich. Hierfür bietet sich eine an Charles Young Glock und Rodney Stark angelehnte Dimensionierung von Religiosität an. Glocks und Starks Theorie der verschiedenen Dimensionen von Religiosität ist – obwohl oft kritisiert und abgewandelt – bis heute immer noch der Bezugspunkt zahlreicher religionssoziologischer Studien. Auch die grundlegende religionssoziologische Studie über das postsowjetische Russland²⁴ geht von diesem Ansatz aus, in dem fünf Dimensionen von Religiosität unterschieden werden:²⁵

- Die *Glaubensdimension*. Gemeint ist die Akzeptanz bestimmter religiöser Dogmen und Vorstellungen als wahr.
- Die *religiöse Praxis* oder rituelle Dimension, innerhalb derer wiederum Riten und Andacht (*devotion*) unterschieden werden können. Zu den Riten rechnen Glock und Stark formale religiöse Handlungen wie die Teilnahme an Gottesdiensten und am Abendmahl, Taufen, Hochzeiten etc. Mit *devotion* dagegen meinen die Verfasser persönliche religiöse Handlungen, die relativ spontan, typischerweise privat und wenig formalisiert sind, also privates Gebet, Bibellektüre etc.
- Die *Erfahrungsdimension*, in der es um Erfahrungen des Gläubigen mit Gott oder dem Transzendenten geht.
- Die *Wissensdimension*. Glock und Stark gehen davon aus, dass jeder Gläubige ein bestimmtes Wissen über seine religiöse Tradition (Dogmen, Glaubensvorstellungen, Heilige Schrift[en], Riten etc.) besitzt; allerdings machen sie selbst darauf aufmerksam, dass das Wissen über Religion noch nicht unbedingt Religiosität bedeutet. Andererseits ist eine gewisse Kenntnis der Glaubensinhalte als Bedingung der Akzeptanz nötig.
- Die *Konsequenzdimension*, d.h. Auswirkungen der Religiosität im Alltagsleben. Solche Auswirkungen können wieder bestimmte Glaubensformen, eine bestimmte Praxis, Erfahrung oder Wissen sein.²⁶

24 Kääriäinen: Religion in Russia.

25 Im Folgenden dargestellt nach Stark/Glock: American Piety, S. 14–16.

26 Ebd., S. 14–16.

In ihrem Buch „American Piety“ verzichten Glock und Stark selbst auf eine Untersuchung der Konsequenzdimension.²⁷ Auch ich lasse in meiner Untersuchung diese Dimension unberücksichtigt, weil meiner Meinung nach die Abgrenzung zu den anderen Dimensionen unklar ist: Strenggenommen zeigt ja z. B. die praktische Dimension immer auch die Konsequenzen der Religiosität im Alltagsleben. Die Konsequenzdimension wird aber durch den Bereich von Ethik und Moral ersetzt. Beides ist in einem gewissen Sinne auch eine Folge der Religiosität. Zwar lässt sich im einzelnen oft nicht feststellen, ob sich ethische Einstellungen auf religiöse Motive zurückführen lassen, was die Voraussetzung dafür wäre, sie religiös zu nennen.²⁸ Allerdings ist Religion ein so bedeutender Faktor für die ethische Einstellung (zumindest im Christentum, und hier nach meinen eigenen Beobachtungen in Russland in höherem Maße als z. B. in Deutschland), dass ich diese Dimension nicht auslassen möchte, auch wenn der spezifisch religiöse Einfluss nicht zu isolieren ist. Dies ist im übrigen wahrscheinlich ohnehin nicht möglich, da sich individuelle Ethik kaum jemals monokausal von religiösen Überzeugungen ableiten lassen wird; zu viele Faktoren spielen eine Rolle, wenn sich die moralische Einstellung eines Menschen bildet oder wandelt. Darüber hinaus nehme ich die Dimension der Ethik in meine Untersuchung auf, weil sie von Bedeutung ist für die Frage nach der „Liberalität“ der Gemeinden und ihrer Mitglieder (s. u.), wobei gefragt werden kann, ob Menschen eine bestimmte Moral entwickeln, weil sie in evangelisch-lutherischen Gemeinden sind, oder ob sie solche wählen, weil diese zu ihrer moralischen Einstellung passen, oder ob hier überhaupt keine wechselseitigen Einflüsse vorliegen.

Ein weiterer Bereich, in dem ich in meiner Untersuchung von Glocks und Starks Schema abweiche, ist die Wissensdimension. Glock und Stark machen selbst darauf aufmerksam, dass die Kenntnis religiöser Vorstellungen einerseits und Religiosität andererseits nicht unbedingt miteinander verbunden sein müssen.²⁹ Deshalb kann eine Beschreibung der Religiosität auf Daten verzichten, die die Kenntnis der Gemeindeglieder über ihre religiöse Tradition erheben. Bedeutend wichtiger ist dagegen, dass die Untersuchung durchführbar bleibt, was eine Beschränkung der Fragerichtungen notwendig macht. Für meine Fragebogenerhebungen erschien es mir wichtiger, den

27 Ebd., S. 16.

28 Boos-Nünning: Dimensionen der Religiosität, S. 47.

29 Stark/Glock: American Piety, S. 16.

Fragebogen kürzer zu halten (und so einen höheren Rücklauf zu erreichen), als noch einige Fragen z. B. über die Bibel- oder Kirchengeschichtskenntnis der Menschen einzufügen. Außerdem bringen die Interviews einige Hinweise auf die Bedeutung der Wissensdimension.³⁰

Eine Untersuchung der Erfahrungsdimension ist m. E. ebenfalls schwierig, zumindest in einem standardisierten Fragebogen. Glock und Stark stellen hierzu z. B. Fragen nach bereits erlebten Gefühlen von Gottespräsenz, nach dem Empfinden, in Christus gerettet zu sein, nach dem Gefühl, von Gott bestraft oder vom Teufel in Versuchung geführt worden zu sein.³¹ Mir scheint es wahrscheinlich, dass viele Befragte durch solche Fragestellungen erst dazu angeregt werden, nach entsprechenden Gefühlen zu suchen und dann im Nachhinein etwas als Versuchung oder Strafe deuten, was vorher nicht unbedingt so empfunden wurde. Zudem ist bei einer Frage wie der nach dem Empfinden, in Christus gerettet zu sein, schwer zwischen Glauben und Empfinden zu unterscheiden. Wer dies glaubt, wird leicht die gestellte Frage bejahen, selbst wenn er dies üblicherweise nicht in emotionalen Begriffen ausgedrückt hätte.

Vor dem Hintergrund der dargestellten Situation der ELKRAS scheint es mir aber andererseits unerlässlich, ergänzend weitere Fokussierungen genauer in den Blick zu nehmen, die jeweils verschiedene der Dimensionen nach Glock und Stark berühren. Dies ist zum einen die Frage nach der ethnischen Zugehörigkeit bzw. nationalen Identitätskonstruktion und deren Bedeutung für die Religiosität. Zum zweiten handelt es sich um die Frage nach dem „Liberalitätsgrad“ der Gemeindeglieder, weil – wie sich bereits in der Explorationsphase zeigte – Begriffe wie Freiheit und Demokratie für die Vertreter des „häretischen Typs“ (s. u. Kap. 5.3) von großer Bedeutung sind, aber genauer zu fragen ist, in welchen Bereichen diese Menschen (und andere Gemeindeglieder) als liberal bezeichnet werden können. Die Bedeutung von Ethnizität kann theoretisch in alle fünf Dimensionen hineinwirken, die Frage der Liberalität – je nach Definition – zumindest in die Glaubensdimension, die rituelle und die ethische Dimension.

Als dritte Ergänzung ist wegen der Diasporasituation der ELKRAS eine Fokussierung der konfessionellen Identitätsbildung und des Verhältnisses zu anderen Konfessionen wichtig, vor allem zur Orthodoxie. Auch dieser

30 So zeigen die Interviews, dass Vertreter des „häretischen“ Typs lutherische Gemeinden gerade wegen der Möglichkeit schätzen, hier etwas über das Christentum zu lernen. Vgl. Kap. 5.3.

31 Stark/Glock: *American Piety*, S. 125–140.

Gesichtspunkt kann im Prinzip alle fünf Dimensionen berühren. Als „institutionelle Dimension“ ist gesondert die Sicht der eigenen Kirche in den Blick zu nehmen.³² Die Bedeutung der institutionellen Dimension für Russland wird durch die in Kap. 3.4 erwähnte Tatsache unterstrichen, dass der religiösen Institution der orthodoxen Kirche unter Russen durchschnittlich eine sehr große Bedeutung beigemessen wird.

*Die inhaltliche Gestaltung der Fragebögen
im Blick auf die oben genannten Ziele der Untersuchung*

Da ich, wie dargelegt, ausschließlich Besucher lutherischer Gottesdienste untersuche und weder „distanzierte Mitglieder“ noch eine nichtlutherische Vergleichsgruppe, ist der Fragebogen auf eine kirchliche Zielgruppe zugeschnitten, hier konkret eine evangelisch-lutherische, in der sich ein hoher Anteil von Menschen mit deutschen Vorfahren befindet. Die in Russland verteilte Fassung, die sich im Anhang findet, ist in russischer Sprache, da alle Befragten Russisch verstehen, auch die alten Russlanddeutschen, die noch mit Deutsch als Muttersprache aufgewachsen sind. Im Folgenden wird die Übersetzung vorgestellt, die zudem mit einer Nummerierung der Fragen versehen ist, damit leichter auf einzelne Fragen verwiesen werden kann.

32 Vgl. Kääriäinen: Religion in Russia, S. 6: „However, in analysing Russian religiousness, it is necessary to consider yet another dimension of religion, the *institutional* dimension.“ Diese „institutionelle Dimension“ trägt nach Kääriäinen der Tatsache Rechnung, dass Religion meist innerhalb religiöser Institutionen existiert, was im Falle der in meiner Untersuchung betrachteten Religiosität zweifelsfrei der Fall ist.

Fragebogen

Bitte kreuzen Sie die zutreffende Antwort an oder tragen Sie die Ihrer Meinung nach entsprechende Antwort ein.

1. *Geburtsjahr:* _____
2. *Geschlecht:*
 - ☐ m.
 - ☐ w.
3. *Nationalität:*
 - ☐ Deutscher/Deutsche
 - ☐ Russe/Russin
 - ☐ sonstige (bitte nennen Sie diese):

4. *Muttersprache:*
 - ☐ deutsch
 - ☐ russisch
 - ☐ sonstige (bitte nennen Sie diese):

5. *Ausbildung:*
 - ☐ nichtabgeschlossene Mittelschule
 - ☐ Mittelschule
 - ☐ Technikum
 - ☐ nichtabgeschlossene höhere Ausbildung
 - ☐ höhere Ausbildung
6. *Seit welchem Jahr nehmen Sie am Leben einer lutherischen Gemeinde teil?*
Seit _____
7. *Sind Sie getauft?*
 - ☐ Nein
 - ☐ Ja, im Jahr _____

Ist für Sie in der Kirche wichtig ...

	<i>Ja, unbedingt</i>	<i>Ja</i>	<i>Nein</i>	<i>Auf keinen Fall</i>
8. ... die Predigt?	☐	☐	☐	☐

9. ... die feierliche Atmosphäre des Gottesdienstes?	☐	☐	☐	☐	
10. ... der Empfang des Abendmahls?	☐	☐	☐	☐	
11. ... Musik hören?	☐	☐	☐	☐	
12. ... die Gemeinschaft mit anderen Menschen?	☐	☐	☐	☐	
13. ... die Möglichkeit, nicht an alltägliche Probleme zu denken?	☐	☐	☐	☐	
14. ... die Pflege der deutschen Tradition?	☐	☐	☐	☐	
15. ... die Diakonische Arbeit?	☐	☐	☐	☐	
Wie oft ...		<i>Mehr als einmal in der Woche</i>	<i>Mehr als einmal im Monat</i>	<i>Seltener</i>	<i>Nie</i>
16. ... beten Sie?	☐	☐	☐	☐	☐
17. ... lesen Sie die Bibel?	☐	☐	☐	☐	☐
18. ... lesen Sie Schriften Martin Luthers?	☐	☐	☐	☐	☐
19. ... besuchen Sie Gottesdienste?	☐	☐	☐	☐	☐
20. ... besuchen Sie Veranstaltungen der Gemeinde außer dem Gottesdienst?	☐	☐	☐	☐	☐
21. ... beten Sie zu Heiligen?	☐	☐	☐	☐	☐

<i>Glauben Sie an ...</i>	<i>Ja</i>	<i>Nein</i>	<i>Ich weiß nicht</i>

22. ... Gott?	☐	☐	☐

23. ... die Göttlichkeit Jesu Christi?	☐	☐	☐

24. ... die Rechtfertigung der Sünden durch den Glauben?	☐	☐	☐

25. ... die Seelenwanderung?	☐	☐	☐

26. ... die Auferstehung der Toten?	☐	☐	☐

<i>Stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?</i>	<i>Ja</i>	<i>Nein</i>	<i>Ich weiß nicht</i>

27. Meine nationale Zugehörigkeit ist mir wichtig.	☐	☐	☐

28. Die Russländische Föderation braucht die Freiheit des Wortes.	☐	☐	☐

29. Ökumene ist eine wichtige Angelegenheit.	☐	☐	☐

30. Darwinismus und Christentum sind nicht zu vereinbaren.	☐	☐	☐

31. Mir gefällt, dass in der lutherischen Kirche Frauen Pastoren werden können.	☐	☐	☐

32. Die Kirchen in Russland sollen zusammenarbeiten.	☐	☐	☐

33. Die Orthodoxen sind keine richtigen Christen, denn sie beten vor Ikonen.	☐	☐	☐

34. Russland braucht ein politisches System wie die westlichen Staaten.	☐	☐	☐

35. Ein Deutscher soll Lutheraner sein.
☐ ☐ ☐
36. Ein Russe kann nur orthodox sein.
☐ ☐ ☐
37. Ich bin stolz, Bürger Russlands zu sein.
☐ ☐ ☐
38. Die russische Kultur ist der westeuropäischen überlegen.
☐ ☐ ☐
39. Unter der Sowjetmacht haben die Menschen besser gelebt als heute.
☐ ☐ ☐
40. Moral verändert sich mit der Zeit, auch einige moralischen
Vorstellungen der Bibel sind heute nicht mehr aktuell.
☐ ☐ ☐
41. Der Mann muss die Familie unterhalten,
die Frau aber den Haushalt führen und dem Mann gehorchen.
☐ ☐ ☐
42. Ich halte Abtreibung unter keinen Umständen für zulässig.
☐ ☐ ☐
43. Ich halte Homosexualität nicht für zulässig.
☐ ☐ ☐

- Wie ist Ihre Beziehung zu den folgenden Konfessionen und Religionen?*
- | | <i>sehr
gut</i> | <i>gut</i> | <i>schlecht</i> | <i>sehr
schlecht</i> |
|--------------------|-----------------------|-----------------------|-----------------------|--------------------------|
| 44. Zum Luthertum | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| 45. Zur Orthodoxie | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |
| 46. Zum Baptismus | ☐ | ☐ | ☐ | ☐ |

47. Zu charismatischen Kirchen	☐	☐	☐	☐
48. Zur Römisch-Katholischen Kirche	☐	☐	☐	☐
49. Zum Islam	☐	☐	☐	☐
50. Zu den Krischnaiten	☐	☐	☐	☐

Dabei beziehen sich auf

- die Glaubensdimension von Religiosität die Fragen 22–26;
 - die praktische Dimension von Religiosität die Fragen 6–21;
 - die institutionelle Dimension von Religiosität die Fragen 31 und 44–50;
 - die ethische Dimension von Religiosität die Fragen 40–43 und
 - die ethnische Dimension von Religiosität die Fragen 14, 27, 35, 36, 38.
- Hierzu sind die Fragen 3 und 4 in Bezug zu setzen.

Zusätzlich wird

- der Frage nach der Liberalität der Gemeinden und ihrer Glieder nachgegangen, und zwar in Bezug auf kirchliche, theologische, ethische, ethnische und politische Liberalität: Fragen 28–50;
- die für eine Diasporakirche wichtige Frage nach dem Verhältnis zu anderen Konfessionen thematisiert, da sich eigene Identitätsbildung immer auch im Gegenüber, im Feststellen von Verwandtschaft und in Abgrenzung zu anderen vollzieht: Fragen 21, 29, 32, 33, 35, 36, 44–50.
- Grundlegend werden außerdem Daten zur statistischen Zusammensetzung der Gemeinden erhoben (Alter, Ethnizität, Bildungsstand, Fluktuation: Fragen 1–6).

4. Vertiefende Interviews

Neben den Fallstudien und standardisierten Befragungen wurden in denselben Gemeinden halbstandardisierte Interviews mit Gemeindegliedern geführt. Die Auswahl der Interviewpartner geschah teils über eigene Kontakte in den Gemeinden, teils mit Hilfe der Pastoren. Einige Menschen zeigten von sich aus Interesse an einem Interview, nachdem ich während der Abkün-

digungen im Gottesdienst mein Vorhaben erklärt hatte. Um ein möglichst breites Spektrum an Gesprächspartnern zu bekommen, habe ich Interviewte gezielt nach möglichen weiteren Gesprächspartnern mit einem bestimmten soziodemografischen Profil gefragt. Dadurch konnten sowohl Männer als auch Frauen verschiedener Altersstufen und Bildungshintergründe, verschiedener Frömmigkeitsstile und nationaler Herkunft befragt werden. In der Regel wurden für die Interviews Termine verabredet, häufig vor oder nach Gemeindeveranstaltungen. Einige Interviews fanden in Räumlichkeiten der Kirche statt, andere bei den Interviewten zu Hause oder an „neutralen“ Orten. Die Bereitschaft zu Interviews war überraschend groß. Nur eine einzige Person zog es vor, nicht interviewt zu werden.

Das *Ziel der Interviews* ist es, Informationen zu erlangen, die durch die geplante standardisierte Befragung mit Fragebögen nicht erhoben werden können. Die offenen Fragestellungen ermöglichen es, Informationen über die Wünsche der Gemeindeglieder an ihre Gemeinde zu erheben, über die Gründe für die Wahl einer evangelisch-lutherischen Gemeinde oder dafür, in ihr zu bleiben, sowie über Präferenzen und Akzentsetzungen der eigenen Frömmigkeit etc. Zwar werden auch ohne Antwortvorgaben nicht unbedingt die „realen“ Wünsche, Gründe oder Präferenzen erhoben, sondern nur, soweit diese den Befragten selbst bewusst sind und sie preisgeben wollen. Trotzdem ist diese Ergänzung zur Fragebogenbefragung m. E. unerlässlich, da z. B. eine Frage wie die, wie und warum Menschen in Kontakt zur ELKRAS gekommen und geblieben sind, einigermaßen adäquat nur vor dem je persönlichen Hintergrund beantwortet werden kann.

Der Schwerpunkt der Befragung wurde auf die „neuen“ Gemeindeglieder gelegt. Im Gegensatz zu den „alten“ Vertretern der brüdergemeindlichen Tradition gehört den „Jungen“ die Zukunft innerhalb der ELKRAS. Deshalb ist es für die Bildung von Hypothesen über die Zukunft dieser Kirche von Bedeutung zu erfahren, woher diese Menschen kommen, was sie glauben und wichtig finden, was für Wünsche sie an die Gemeinde haben, wie sie sich innerhalb der nichtlutherischen Gesellschaft verorten. Da bei denen, die keinen deutschen Hintergrund haben, zudem die Wahl einer evangelisch-lutherischen Gemeinde nicht gleichsam biografisch vorgezeichnet war, ist es von besonderem Interesse, etwas über ihre Motivation zur Mitgliedschaft zu erfahren.

Interviewleitfaden und Durchführung

Der Leitfaden, der den Interviews zugrundegelegt wurde, enthält folgende Fragen:

1. Besuchen Sie regelmäßig die Gottesdienste?
2. Besuchen Sie noch andere Veranstaltungen der Gemeinde außer den Gottesdiensten?
3. Was gefällt Ihnen besonders gut in dieser Gemeinde?
4. Was könnte Ihrer Meinung nach in der Gemeinde besser gemacht werden? (Haben Sie irgendwelche Wünsche an die Gemeinde? An den Pastor/die Pastorin?)³³
5. Wann und wo haben Sie das Luthertum/die lutherische Gemeinde kennen gelernt?
6. Was scheint Ihnen ein typisches Merkmal der evangelisch-lutherischen Kirche in Russland zu sein? (Was ist typisch für die lutherische Kirche in Russland? Worin unterscheidet sich die lutherische Kirche von anderen Kirchen?)
7. Könnten Sie sich vorstellen, Mitglied einer anderen, nichtlutherischen Gemeinde zu sein? Wenn ja, welcher? (Angenommen, Sie würden in eine Stadt ziehen, in der es keine evangelisch-lutherische Gemeinde gibt. Was würden Sie tun?)
8. Was sagen Ihre Verwandten, Freunde und Bekannte dazu, dass Sie Mitglied einer evangelisch-lutherischen Gemeinde sind?
9. Ihre Gemeinde ist ein Teil der ELKRAS. Ist für Sie die Existenz dieser Kirche von Bedeutung? Warum/warum nicht?
10. Wie alt sind Sie?
11. Was ist Ihr Beruf? Als was arbeiten Sie?

Die ersten beiden Fragen, auf die kurz mit „Ja“ oder „Nein“ geantwortet werden kann, verfolgen zweierlei Ziele: Zum einen ermöglichen sie es, die Nähe der Person zur Gemeinde und zum Gemeindeleben einzuschätzen, zum anderen erleichtern sie den Einstieg in das Gespräch, weil durch sie in einigen einleitenden, stark dialogischen Gesprächssequenzen eine Kommunikationsatmosphäre aufgebaut werden kann, die die Voraussetzung schafft

33 Die Fragen in Klammern wurden nur gestellt, wenn ein weiterer Impuls notwendig war.

für die ausführlichere und stärker auf einen längeren Monolog angelegte Beantwortung der folgenden offenen Fragen. Diese orientieren sich an den o. g. Erkenntnisinteressen, sind aber zugleich so formuliert, dass sie den Interviewten viel Raum für eigene Schwerpunktsetzungen geben. Die letzten beiden Fragen dagegen sind wiederum kurz zu beantworten. Sie liefern notwendige Hintergrundinformationen für die Auswertung der Interviews.

Die Auskunftsbereitschaft während der Gespräche war erstaunlich groß. In der Regel reichten die Impulse durch die Fragen des Leitfadens, um längere Monologe anzustoßen, und aufmerksames, aktives Zuhören (Blickkontakt mit dem Gesprächspartner, Kopfnicken etc.), um diese in Gang zu halten. Mein Eindruck war bei vielen Gesprächen, dass die Leute sich freuten, erzählen und mit ihrer Geschichte gehört werden zu können. Nachfragen über die Leitfadenfragen hinaus waren deshalb vor allem Verständnisfragen. Weitere Nachfragen wären natürlich möglich gewesen, aber nicht unbedingt nötig, so dass ich nur in wenigen Fällen auf diese Art die Themen des Gespräches vertieft habe. Neben dem Interesse, möglichst wenig in die Interviews einzugreifen und so den Gesprächspartnern die Akzentsetzungen selbst zu überlassen, war dies teilweise auch darin begründet, dass ich Gespräche in russischer Sprache in der Regel weniger souverän führe als in deutsch.

5. Synopse

Im Anschluss an die je gesondert vorgenommenen Auswertungen des quantitativen und qualitativen Teils meiner Untersuchung folgt eine Zusammenfassung, in der die Ergebnisse der Gemeindebeschreibungen und -analysen, der Fragebogenerhebungen und der Interviews aufeinander bezogen werden (Kap. 5.4).

5.

Analyse des empirischen Materials

1. Überblick über die untersuchten Gemeinden

Omsk

Das südwestsibirische Omsk liegt zwischen dem 73. und 74. Längengrad und auf dem 55. Grad nördlicher Breite. Damit befindet sich Omsk etwa auf der Höhe von Süddänemark und dabei so östlich wie das indische Bombay. Die Stadt verdankt ihre Gründung der russischen Expansion nach Sibirien und in die asiatischen Steppengebiete. Als Russen im frühen 18. Jahrhundert in die traditionellen Sommerweidegebiete der Kasachen vorstießen, sicherten sie ihre Stellung durch Festungen in Omsk (1716) und Semipalatinsk (1718). Omsk wurde nach der Annektion der kasachischen Steppe zeitweise neben Semipalatinsk und Orenburg eins von drei Verwaltungszentren für dieses Gebiet.¹

Am Militärstützpunkt Omsk dienten u. a. Menschen lutherischer Konfession, die seit 1763 von einem Militärprediger betreut wurden. Dieser versorgte auch weitere im Umfeld der Festung arbeitende Lutheraner und ihre Familien.² 1792 baute sich die Gemeinde eine steinerne Kirche mit 100 Sitzplätzen. 1907 hatte das Kirchspiel Omsk 7000 Eingepfarrte, von denen gut die Hälfte, 3600 Personen, deutscher Nationalität waren.³ 1924 wurde Omsk das Zentrum eines der 17 lutherischen Synodalbezirke in Russland.⁴

Allerdings gingen die sowjetischen Repressionen gegen Kirchen, Gläubige und Geistliche auch an Omsk nicht vorüber. 1926 wurde der Omsker Pastor Schultz im Urwald von Tara, nördlich der Stadt Omsk, von einem estni-

1 Kappeler: Rußland als Vielvölkerreich, S. 156 und S. 158.

2 Amburger: Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands, S. 13 und S. 149f.

3 M.....r [sic]: Das kirchliche und religiöse Leben der Deutschen in Sibirien und Mittelasien, S. 120f. Die 1792 gebaute Kirche mit der deutschsprachigen Inschrift „evangelische Katharinenkirche 1792“ steht bis heute und ist eines der ältesten erhaltenen Gebäude der Stadt.

4 Kahle: Aufsätze, S. 111.



Die Katharinenkirche in Omsk, erbaut 1792

schen Kommunisten erschossen.⁵ Sein Nachfolger Friedrich erschien bereits 1930 auf einer Liste von „verschickten“, verbannten Pastoren.⁶ Propst Hoerschelmann, der im Alter von 75 Jahren nach Sibirien kam, um verwaiste Gemeinden in Omsk und an anderen Orten zu bedienen, wurde verhaftet, bevor er Omsk erreichte.⁷ Damit war das Omsker Gebiet, in dem nach der Volkszählung von 1926 knapp 35 000 Deutsche lebten,⁸ für die nächsten Jahrzehnte ohne Pfarrer.

Durch die Deportation der Russlanddeutschen 1941 und die Migrationsbewegung aus den unwirtlichen nördlichen Regionen nach Südsibirien und Kasachstan in den 1950er Jahren änderte sich die Zusammensetzung der Bevölkerung noch einmal erheblich. Die Volkszählung von 1970 ergab 111 807

5 Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar, S. 121 (Brief 20).

6 Amburger: Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands, S. 150. Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar, S. 161 und S. 164 (Brief 56 bzw. 58).

7 Tschoerner: Das evangelisch-lutherische Predigerseminar S. 164 (Brief 58).

8 Kahle: Aufsätze, S. 15.



Das Omsker Bethaus, 1970–1995 von der lutherischen Gemeinde genutzt

Deutsche im Omsker Gebiet, also etwa dreimal mehr als 1926.⁹ Nach der Deportation sammelten sich auch in Omsk Kreise zur gemeinsamen Bibellektüre und zum gemeinsamen Gebet und Gesang. Erich Schacht gibt für 1957 an, dass im Omsker Gebiet 23 geheime Gemeinden bestanden hätten. Diese wurden von Frauen geleitet, da die vom Geheimdienst verschleppten Männer nicht zurückkamen.¹⁰ Heinrich Bechthold, der seit seiner Bekehrung 1958 aktives Gemeindeglied ist, berichtet von vier Gemeinden in der Stadt Omsk. In den beiden größeren Gemeinden waren 40 bis 60 Gemeindeglieder und sechs bzw. elf predigende Brüder. Anfang der 1970er Jahre schlossen sich diese Gemeinden zusammen und sammelten gemeinsam Spenden für den Kauf eines Bethauses.¹¹ Gespendet wurde nicht nur von Schwestern und Brüdern aus Omsk selbst, sondern auch aus dem Umland und aus der

9 Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 319.

10 Schacht: Erinnerungen an Rußland, S. 99.

11 Nach anderen Quellen waren es sieben Gemeinden/Hauskreise, die sich 1970 zusammenschlossen; Maennl: Geschichte der lutherischen Gemeinde Omsk, S. 38.

Gemeinde von Nowosibirsk. Als das Bethaus gekauft werden konnte, wurde die Gemeinde auch behördlich registriert¹² und Nikolaus Schneider, der spätere Superintendent der ELKRAS-Eparchie Sibirien, zum Pastor ordiniert. Das gesamte Gemeindeleben fand in deutscher Sprache statt.¹³ Erst 1981/1982 begann ein junger Mann, regelmäßig auf russisch zu predigen. 1990 initiierte er eine russischsprachige Kindergruppe.¹⁴ Der Gottesdienstbesuch lag damals bei 200 bis 300 Personen.¹⁵

Eine für die lutherische Kirchengeschichte von Omsk wichtige Zeitenwende waren die Jahre seit 1988. Die Gemeinde in Omsk hatte nun – wie alle Gemeinden in der Sowjetunion bzw. der Russländischen Föderation – einerseits viel größere Freiräume, andererseits aber litt sie unter der Übersiedlung zahlreicher Gemeindeglieder in die Bundesrepublik.¹⁶

Die neuen Freiräume wurden, wie erwähnt, z. B. dazu genutzt, russischsprachige Arbeit mit Kindern aufzubauen. Außerdem wurden seit 1990 regelmäßig von den jüngeren Teilnehmern des deutschsprachigen Gottesdienstes zusätzlich Gottesdienste in russischer Sprache gefeiert, bei denen auch neuere Lieder gesungen und eine russische Übersetzung der im deutschsprachigen Gottesdienst gehaltenen Lesepredigt vorgetragen wurde. Zwischen dem deutsch- und dem russischsprachigen Gottesdienst gab es eine Kinderstunde. Da auch die Eltern dieser Kinder daran teilnahmen, wählte man Texte aus, die sowohl für Kinder als auch für Erwachsene interessant sind. Dies war die Keimzelle der russischsprachigen Gemeinde und ermöglichte deren Wachstum über die immer kleiner werdende Gruppe der Deutschsprachigen hinaus. 1993 kam es zur Gründung eines Frauenchors (ca. 20 Teilnehmerinnen) und eines Kinderchores (ca. 15 Kinder) im russischsprachigen Gemeindeteil. Allerdings hörte der Kinderchor später auf zu existieren, nachdem alle Beteiligten nach Deutschland ausgewandert waren.¹⁷

12 Die Registrierung der gemeinsamen Gemeinde erfolgte 1971, die Kirchweihe des Omsker Bethauses am 1. August 1972. Gnewuch: Vom Ural bis zum Pazifik, S. 10.

13 Informationen aus einem Gespräch mit Heinrich Bechthold am 27. 05. 2001 in Omsk.

14 Gespräch mit Alexander Winter am 27. 05. 2001 in Omsk.

15 Gespräch mit Heinrich Bechthold am 27. 05. 2001 in Omsk. Nach Heinrich Rathke betrug die Zahl der Gemeindeglieder im Jahr 1980 sogar 360 Personen; Rathke: Ev.-luth. Gemeinden in der Sowjetunion, S. 5.

16 Nach Informationen von Alexander Winter sind in dieser Zeit alle der dreißig Prediger der Gemeinde außer Nikolaus Schneider nach Deutschland ausgewandert; Gespräch am 27. 05. 2001 in Omsk.

17 Interview mit Tatjana Muromceva am 19. 07. 2000 in Omsk.



Das Omsker Kirchenzentrum mit der Christuskirche, erbaut 1992–1995

Eine weitere entscheidende Neuerung ergab sich mit dem Baubeginn des Kirchenzentrums (Christuskirche) am 12. Mai 1992.¹⁸ Der Neubau war zum einen nötig geworden, weil dem Bethaus wie den benachbarten Holzhäusern des Viertels der Abriss drohte. Zum anderen wurde das Bethaus trotz der Massenauswanderung von Russlanddeutschen angesichts des seit der Perestrojka neu erwachten Interesses an Religion zu klein.¹⁹ 1995 konnte das Gebäude, das zu 10 % von der Hannoverschen Landeskirche und zu 90 % von der Bundesregierung finanziert worden war,²⁰ in Dienst genommen werden.²¹ Es besteht aus einem Gottesdienstraum für 300 bis 500 Personen, Mehrzweck-

18 Koch: Spatenstich in Omsk, S. 4.

19 Superintendent Nikolaus Schneider wird mit den Worten zitiert: „Wandert eine Familie aus, kommen zehn neue hinzu.“ Gnewuch: Wachsende Gemeinde, S. 4.

20 Ernst Schacht, Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum. Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 29. Die Hannoversche Landeskirche habe sich vertraglich verpflichtet, das Kirchenzentrum in den nächsten 25 Jahren zu finanzieren; Ralf Männl, Interview am 11. 07. 2000 in Omsk.

21 Stricker: Vielfältiger Neubeginn, S. 42. Stricker: Kirchenzentrum Omsk, S. 11.

räumen für die Gemeinde, Dienstwohnungen, Gästezimmern, einer Bibliothek sowie der Verwaltung der sibirischen ELKRAS-Regionalkirche.²² Das starke finanzielle Engagement der Bundesregierung erklärt sich daraus, dass das Gebäude auch als russlanddeutsches Kulturzentrum fungieren sollte. Die in diesem Rahmen durchgeführten Veranstaltungen (Sprachkurse, Abende über deutsche Geschichte und Kultur etc.) führen, obwohl sie nicht von der Kirche selbst gehalten werden, zu einem Wachstum der Kirchengemeinde, weil mit dem Gebäude auch die lutherische Gemeinde bekannt wird. So ist der Bau, über den in den Medien berichtet wurde und der die Neugierde von Passanten weckt, zu einem wichtigen Wachstumsfaktor geworden.²³

Andererseits lag im Projekt eines Kirchenneubaus auch ein gewisses Konfliktpotential mit den brüdergemeinschaftlichen Kreisen in Omsk, die Alkohol- und Tabakkonsum sowie Tanzveranstaltungen in der Kirche befürchteten.²⁴ Allerdings macht Ernst Schacht, der den Kirchbau im Auftrag der hannoverschen Landeskirche von Anfang an begleitete und von 1996 bis 1998 als Superintendent, als Bischöflicher Visitator bzw. Bischof in Omsk wirkte, darauf aufmerksam, dass die Gemeinde geschlossen in das neue Gebäude gekommen sei und es keinen Boykott gegeben habe.²⁵ Ein Zeichen für die insgesamt positive Annahme des Gebäudes durch die Gemeinde ist der Brauch, zu Beginn des Gottesdienstes nach dem Eingangs-

22 Stricker: Vielfältiger Neubeginn, S. 42. Eigene Beobachtung bei meinen Aufenthalten in Omsk 2000 und 2001.

23 Interview mit Ernst Schacht, 06. 03. 2001. Vgl. z. B. das Interview mit Wladimir, der Weihnachten zufällig an der Kirche vorbeiging, aus Neugierde hineinschaute und heute Mitglied der Gemeinde ist.

24 Omsker Kirchenzentrum geschlossen, S. 11. Eine Konsequenz daraus war die Umbenennung des Kirchen- und Kulturzentrums in Kirchen- und Begegnungszentrum. Neben der traditionellen brüdergemeinschaftlichen Skepsis gegenüber „Welt“ und „Kultur“ ist hier allerdings die Assoziation mit sowjetischen Kulturzentren zu berücksichtigen, die für viele als Orte von Saufgelagen galten. So entstand angesichts der Konzeption eines Kirchen- und Kulturzentrums die Befürchtung, der Gottesdienstsaal könne in der Woche zum Ort übermäßigen Alkoholkonsums werden. Verstärkt wurden entsprechende Ängste durch Anregungen deutscher Pfarrer, die großen Räume für Tanzveranstaltungen zu nutzen. Ernst Schacht, Interview am 6. 3. 2001 in Vöhrum.

25 Ernst Schacht, Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum. Dies bestätigen auch Alexander Winter und Heinrich Bechthold in Gesprächen am 27. 05. 2001 in Omsk. Bechthold hatte zuvor anscheinend zu den schärfsten Kritikern des neuen Gebäudes gehört. In demselben Gespräch meinte er zwar auch über das Bethaus: „Segen war da mehr.“ Allerdings könnte sich dies auch darauf beziehen, dass damals, vor der großen Ausreisewelle in die Bundesrepublik, die Brüdergemeinde noch intakt war.

lied zum Glockengeläut aufzustehen. Nach Pastor Männl findet dies seinen Grund darin, dass die Omsker Glocken die ersten Glocken in einer lutherischen Kirche Russlands nach der politischen Wende überhaupt waren, die wieder erklingen konnten.²⁶

Das Kirchen- und Begegnungszentrum ist heute nicht nur Zentrum der Omsker Gemeinde und der Regionalkirche des asiatischen Teils Russlands, sondern auch für das Omsker Gebiet, das einen Hauptsiedlungspunkt der Russlanddeutschen nach dem Zweiten Weltkrieg darstellt.²⁷ Von Omsk aus werden neunzig lutherische Gemeinden im Omsker Gebiet betreut.²⁸

Seit dem Umzug vom Bethaus in das Kirchenzentrum hat sich die Zusammensetzung der Gemeinde entscheidend geändert. Die früheren Prediger sind mittlerweile fast alle ausgewandert und/oder gestorben. Dasselbe gilt für die Gemeindeglieder der sowjetischen Periode.²⁹ Andererseits aber hat die Gemeinde auch einen deutlichen Zuwachs zu verzeichnen. Zum einen wandern Deutschstämmige aus nun unabhängigen und islamisch geprägten damaligen Sowjetrepubliken ein (Kasachstan, Mittelasien), die aber in der Regel kein Deutsch mehr können.³⁰ Zum anderen kommen seit der Perestrojka neue Menschen in die Kirche, die schon länger in Omsk lebten, aber vorher keiner

26 Interview mit Ralf Männl, 11. 07. 2000 in Omsk. Solche besonderen Lokaltraditionen, die auf die frühen 1990er Jahre zurückgehen, lassen sich auch an anderen Orten finden. So gab es z.B. in Izevsk kurz nach der Gemeindegründung eine kleine Erweckung an Weihnachten, weshalb seitdem jeder Gottesdienst zur Erinnerung an die wunderbare erste Zeit – auch im Sommer – mit „Stille Nacht, heilige Nacht“ begonnen wird; Information aus dem Interview mit Bischof Siegfried Springer, 26. 07. 2000.

27 Wegen des hohen russlanddeutschen Bevölkerungsanteils wurde im Oktober 1991 südlich von Omsk ein deutscher Landkreis mit Zentrum in Asovo gegründet, der zweite in Russland neben einem nationalen Landkreis im Altaj-Gebiet. Klötzel: *Die Rußlanddeutschen*, S. 286f.

28 Interview mit Bischof Volker Sailer, 12. 07. 2000 in Omsk.

29 Ernst Schacht teilt mit, dass es 1992, beim ersten Spatenstich für das neue Gebäude, noch eine intakte Bethausgemeinde gegeben habe. Als die Kirche dann stand, seien die fähigsten Leute schon in Deutschland gewesen. Ernst Schacht, Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum.

30 Interview mit Alexander Winter, 18. 07. 2000 in Omsk. Auf die Gründung des deutschen Landkreises um Asovo 1991 wurde bereits hingewiesen. Die Bundesregierung unterstützt dessen Arbeit in der Hoffnung, damit Russlanddeutsche im Herkunftsland zu halten. Wie ich bei Gesprächen in Asovo feststellen konnte, sind allerdings trotzdem bereits fast alle ansässigen Russlanddeutschen ausgewandert. Die nachkommen-den Deutschstämmigen aus Kasachstan und Mittelasien sehen Südwest-Sibirien eher als Durchgangsstation auf dem Weg in die Bundesrepublik.

Gemeinde angehörten. Hierbei handelt es sich sowohl um Deutschstämmige, als auch um Menschen ohne deutsche Wurzeln.³¹ Zuwanderer einer ganz anderen Kategorie sind bundesdeutsche Pastoren, die in den 1990er Jahren nach Omsk gekommen sind, um hier als Geistliche zu arbeiten.

Für den deutschsprachigen Gottesdienst ergibt sich so folgende Zusammensetzung: 1. Ein Rest der alten Bethausgemeinde, 2. später hinzugekommene Russlanddeutsche, 3. Übersiedler aus Kasachstan und Mittelasien.³² Auch wenn die im deutschsprachigen Gottesdienst versammelte Gemeinde wegen der Massenauswanderung nach Deutschland keine Brüdergemeinde alten Stils mehr ist, so ist sie doch noch deutlich von „alter“ Prägung. Dies zeigt sich etwa darin, dass hier immer noch die Lesepredigten des wolga-deutschen Pastors Blum aus der Zeit vor 1917 sowie die traditionellen Lieder der Brüderbewegung in Gebrauch sind. Auch hält man sich weiterhin an die alten Formen: den schleppenden Gesang und den Brauch, dass die Frauen Kopftücher tragen, usw. Auch die deutsche Gottesdienstsprache, die nicht ins Russische übersetzt wird, gehört ja letztlich zum „alten Stil“.

Die russischsprachigen Gottesdienste dagegen weisen mittlerweile eine große Ähnlichkeit mit Gottesdiensten in Deutschland oder in den Gemeinden im westlichen Russland auf, was auf die Prägung durch den bundesdeutschen Gemeindepastor und den bundesdeutschen Bischof zurückzuführen ist. So entscheiden etwa die Frauen selbst, ob sie ein Kopftuch und einen Rock tragen wollen oder nicht, während im deutschsprachigen Gottesdienst beides erwartet wird. Der russischsprachige Teil der Gemeinde wird vom Gemeindepastor Ralf Männl als sehr heterogen beschrieben: viele „einfache Leute“, obwohl der Anteil der Gebildeten steige, viele Rentnerinnen, Arbeiter, aber auch Universitätslehrer. Nur die Spitzenverdiener fehlten. Die Neuen in der russischsprachigen Gruppe durchlaufen häufig den Konfirmationsunterricht, der sich auch an Erwachsene wendet und die Voraussetzung für die Konfirmation oder – im Falle einer Erwachsenentaufe – für die Taufe ist. Hier bekommen sie eine Einführung in die Grundlagen des christlichen Glaubens und der lutherischen Kirche: das Vaterunser, die Zehn Gebote, Martin Luthers Leben und Wirken etc.³³

31 Vgl. hierzu die Ergebnisse der Fragebogenerhebungen.

32 Ernst Schacht, Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum. Nach Alexander Winter kommen auch Ausreisewillige in diese Gottesdienste, um die Sprache zu lernen; Interview mit Alexander Winter, 18. 07. 2000 in Omsk. Diese würden dann sozusagen eine Untergruppe der später hinzugekommenen Russlanddeutschen darstellen.

33 Interview mit Ralf Männl, 11. 07. 2000 in Omsk.

Der Wandel in der Zusammensetzung der Omsker Gemeinde wird auch deutlich in der Gewichtsverlagerung zugunsten des russischsprachigen Gottesdienstes. So nahmen kurz nach dem Umzug in das neue Kirchengebäude 200 bis 250 Menschen am deutschsprachigen Gottesdienst sonntags vormittags teil, dagegen nur 60 bis 70 am russischsprachigen um 14 Uhr.³⁴ Fünf Jahre nach dem Bezug des neuen Gebäudes betrug dagegen die Zahl der Teilnehmenden am Abendmahl in beiden Gottesdiensten angeblich jeweils ca. 130.³⁵ Diese Zahl scheint etwas hoch gegriffen, bestätigt aber den Trend, wonach die deutschsprachige Gottesdienstgruppe schrumpft, die russischsprachige wächst.³⁶ Angesichts des Interesses von Menschen nichtdeutscher Herkunft und des hohen Assimilationsgrades der Russlanddeutschen sowie dem damit verbundenen Verlust der deutschen Sprache wird sich dieser Trend fortsetzen. Die Gesamtzahl der Gemeindeglieder für das Jahr 2001 beträgt laut einer Liste des Gemeindevorsitzenden Alexander Winter 586.³⁷

Nach Angaben von Pastor Männl seien es höchstens fünf Frauen, die an beiden Gottesdiensten teilnehmen. Sonst handelte es sich 2001 im großen und ganzen um zwei getrennte Gemeinden. Die deutschsprachige Gruppe treffe sich außer zum Gottesdienst noch zu den Brüderversammlungen, in denen keine Vertreter der russischsprachigen Gruppe zu finden seien. In der Bibelstunde (mittwochs abends) und im Gebetskreis (freitags abends) seien dagegen ausschließlich Gemeindeglieder der russischsprachigen Gruppe. Ebenso würde die deutschsprachige Gruppe dem Kirchenvorstand (sechs gewählte

34 Ernst Schacht, Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum. Neben den beiden Sonntagsgottesdiensten gibt es heute wie damals die Brüderversammlung sonntags um 12 Uhr sowie den Jugendkreis am Sonntagnachmittag. Eine weitere Brüderversammlung findet regelmäßig samstags vormittags statt.

35 Interview mit Alexander Winter, 18. 07. 2000 in Omsk.

36 Ich selbst habe während meiner Aufenthalte in Omsk 2000 und 2001 jeweils 50–100 % mehr Besucher in den russischsprachigen als in den deutschsprachigen Gottesdiensten gezählt, wobei das Durchschnittsalter in den deutschsprachigen Gottesdiensten erheblich höher lag.

37 Unklar ist allerdings, wie viele davon sich wirklich noch zur Gemeinde zählen und wie viele noch in Omsk wohnen. Vier Namen der Liste sind durchgestrichen und mit dem Vermerk versehen, dass die Betroffenen in die Bundesrepublik ausgereist seien. Andererseits ist davon auszugehen, dass Gottesdienstbesucher, die erst seit kürzerer Zeit kommen, noch nicht auf der Liste sind. Andere ältere Aktive und regelmäßige Kirchgänger der deutschsprachigen Gruppe sind ebenfalls nicht auf der Liste, weil sie nach Auskunft des damaligen Pfarrers in Omsk, Ralf Männl, Listeneinträge aus Prinzip ablehnen. Interview mit Ralf Männl, 11. 07. 2000 in Omsk.

Mitglieder sowie Bischof und Gemeindepastor) keine Bedeutung beimessen.³⁸ Hierzu muss allerdings gesagt werden, dass dessen Vorsitzender, Alexander Winter, an den deutschsprachigen Gottesdiensten teilnimmt und in ihnen predigt.

Seit dem Fortgang von Pastor Männl, dessen Vertrag in Omsk 2001 auslief, wirkte mit Bischof Sailer nur noch ein bundesdeutscher Geistlicher in Omsk. Bei der 11. Synode der sibirischen Kirche im Oktober 2002 wurde Eugen Lukinov, ein Absolvent des Theologischen Seminars in Novosaratovka, zum neuen Gemeindepastor ordiniert.³⁹

Zusammenfassung

Im Blick auf den weiteren Verlauf der Arbeit sollen folgende Züge der lutherischen Gemeinde in Omsk festgehalten werden: Die Gemeinde entstammt der brüdergemeinschaftlichen Tradition. Durch die Ausreise alter Gemeindeglieder, die Assimilation der Jüngeren und einen bedeutenden Zufluss neuer Gemeindeglieder haben sich die Zusammensetzung und der Stil der Gemeinde im Verlaufe der 1990er Jahre entscheidend verändert. Aus der russischsprachigen Jugendarbeit ist mittlerweile eine russischsprachige Gottesdienstgruppe entstanden, die an Größe bereits die deutschsprachige Gruppe übertrifft. In der russischsprachigen Gruppe ist die brüdergemeinschaftlich geprägte Frömmigkeit ebenso wie die deutsche Herkunft von geringerer Bedeutung. Sie ist stärker geprägt durch die Geistlichen aus der Bundesrepublik, die hier arbeiten. Beide Gruppen leben weitgehend getrennt voneinander und besuchen jeweils unterschiedliche Veranstaltungen, so dass man fast von zwei Gemeinden sprechen kann.

Moskau

In Moskau, der im 12. Jahrhundert gegründeten Hauptstadt Russlands, leben offiziell knapp neun Millionen Einwohner. Die Stadt ist nicht nur das politische Zentrum des Landes, sondern auch das Zentrum von Wissenschaft, Kunst, Kultur und Religion.⁴⁰ Nach den Daten der Volkszählung von 1989

38 Interview mit Ralf Männl, 11. 07. 2000 in Omsk.

39 Selesnawa: 11. Synode der Ev.-Luth. Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, ohne Seitenzählung.

leben in Moskau mehr als 120 (!) Nationalitäten. Der ethnischen Vielfalt der Stadt entspricht die religiöse.⁴¹

Die Geschichte der Lutheraner in Moskau reicht zurück bis ins Reformationsjahrhundert. Bereits 1576 entstand die St. Michaelis-Gemeinde, im Jahre 1626 die Pfarrei St. Peter und Paul.⁴² Die Peter-Pauls-Kirche im Starosadskij Pereulok, in der sich die heutige Moskauer ELKRAS-Gemeinde versammelt, wurde 1812 errichtet. Bei ihrer Einweihung 1818 war auch der preußische König Friedrich Wilhelm III. anwesend. Das neue Gebäude hatte 1600 Sitzplätze. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts lebten 21 600 Personen lutherischer Konfession in Moskau, von denen 17 000 zur Peter-Pauls-Gemeinde gehörten. Unter ihnen stellten die Deutschen mit 14 000 die größte Gruppe dar. Während des Ersten Weltkriegs wurde die Gemeinde zum Ziel antideutscher Pogrome, in deren Verlauf fünf Gemeindeglieder ums Leben kamen. Nach der Oktoberrevolution 1917 mussten die Moskauer lutherischen Gemeindeschulen geschlossen werden, und es kam zu einer Massenemigration. Mitte der 1920er Jahre gab es nur noch 8000 Gemeindeglieder, also knapp halb so viele wie zwei Jahrzehnte zuvor.⁴³ Im Zuge der verschärften antikirchlichen Politik ab dem Ende der 1920er Jahre wurde das organisierte religiöse Leben der Moskauer Lutheraner vollständig zerstört: 1934 wurden in der Nacht vom 10. auf den 11. April die Kirchenratsmitglieder⁴⁴ verhaftet und teilweise zu hohen Haftstrafen verurteilt.⁴⁵ 1936 wurde auch Pastor Alexander Streck verhaftet. Seit 1938 liegen keine Nachrichten mehr über ihn vor, er gilt als verschollen.⁴⁶ Die verbliebenen Gemeindeglieder

40 Art. Moscow (Britannica 2001, CD-ROM-Version). Art. Moskau (Brockhaus 2002, CD-ROM-Version).

41 Logašova: Moskva, S. 3.

42 Kahle: Aufsätze, S. 21. Vgl. auch den historischen Überblick über das Luthertum in Russland in Kap. 2.2.

43 Kurilo: Ljuterane v Moskve, S. 56–59. Kahle: Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden, S. 4. Nach Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 228, sank die Zahl der Gemeindeglieder zwischen 1913 und 1926 sogar um 75 % – allerdings nennt Licenberger keine absoluten Zahlen.

44 Mitte der 1920er Jahre hatte sich der Kirchenrat in „Revolutionskomitee der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Moskau“ umbenannt, weil dies zu dieser Zeit ungefährlicher gewesen sei und dem Zeitgeist entsprochen habe; Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 228 f.

45 Ebd., S. 274.

46 Mensing/Rathke (Hgg.): *Widerstehen*, S. 55. Bachmann: ... Ihr Ende schauet an, S. 150.

der versammelten sich weiterhin sonntäglich zu Lesegottesdiensten in der Kirche. Die Tatsache, dass diese auch von den Angehörigen ausländischer Botschaften besucht wurde, mag zu einer gewissen Schonung beigetragen haben. Am 7. August 1938 allerdings fanden die Gottesdienstbesucher ihre Kirche verschlossen vor. Da sie angeblich nicht mehr in Gebrauch war und zerfiel, wurde sie der Roten Garde übergeben, später zum Kino umgebaut und schließlich bis zur Rückgabe nach der Perestrojka von der Firma „Diafilm“ genutzt.⁴⁷

Zur lutherischen Reorganisation kam es erst Ende der 1980er Jahre. Seit 1989 wurden in Moskau wieder lettische Gottesdienste gefeiert, es folgten Gemeindebildungen in der deutschen und der ingermanländischen Tradition. Die neueste Geschichte der Peter-Pauls-Gemeinde kann in vielem als exemplarisch dafür gelten, wie sich unterschiedlichste Interessen und Faktoren im kirchlichen Bereich – innerhalb aller Konfessionen – zu Beginn der 1990er Jahre mischten, und welche Bedeutung einzelne Personen für die jeweilige Entwicklung hatten.

Im Falle der Wiedergründung der Peter-Pauls-Gemeinde sind dies der damalige Bischof der evangelisch-lutherischen Kirche (der heutigen ELKRAS), Harald Kalnins, sein (ehemaliger) Mitarbeiter und Gründer der „Einen Evangelisch-Lutherischen Kirche“ (EELK), Joseph Baronas, und Vladimir Sergeevič Pudov. Pudov, heute Vertreter der ELKRAS in Moskau und zuständig für den Kontakt zu staatlichen Stellen, war in den 1980er Jahren im Rat für religiöse Angelegenheiten tätig, der sowjetischen Kontrollbehörde des religiösen Lebens in der UdSSR. In dieser Funktion lernte er Harald Kalnins kennen. Dieser wandte sich Anfang der 1990er Jahre mit einer Bitte an Pudov: Joseph Baronas, der für seine EELK den Anspruch erhob, Nachfolgerin der vorrevolutionären lutherischen Kirche zu sein, hatte die Registrierung einer seiner Gemeinden in Moskau in Angriff genommen, um dann die Rück- bzw. Übergabe der Peter-Pauls-Kirche an seine EELK beantragen zu können. Da dies offensichtlich eine Niederlage für die mit der EELK in Konkurrenz stehende Kirche von Kalnins bedeutet hätte, versuchte dieser die Übergabe an Baronas zu verhindern und das traditions- und prestige-reiche (und, nebenbei bemerkt, wegen seiner zentralen Lage auch wertvolle) Kirchengebäude für seine eigene Kirchenorganisation zu sichern. Um seinerseits Anspruch auf das Gebäude erheben zu können, war allerdings die

47 Kahle: Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden, S. 142f. Licenberger: *Evangeličesko-ljuteranskaja Cerkov'*, S. 279. Kurilo: *Prošloe i nastojaščee*, S. 120.

Existenz einer dazugehörigen behördlich registrierten Gemeinde unerlässlich. Pudov schildert im Rückblick die Situation so, dass „das Problem [für Kalnins darin] bestand [...], dass er außer mir keinen einzigen Bekannten in Moskau hatte. Es ist völlig verständlich, dass er sich an mich wandte mit der Bitte, eine Gemeinde zu gründen.“ Er, Pudov, habe eingewilligt und von Kalnins die Adressen von fünf oder sechs Personen bekommen, die vielleicht bereit wären, sich an der Registrierung zu beteiligen. Allerdings stellte sich heraus, dass die Adressen veraltet waren. Von der säkularen russland-deutschen Interessenvertretung „Wiedergeburt“ bekam Pudov ablehnende Antworten, weil diese Baronas unterstützte und sogar mit ihm zusammen Gottesdienste vor der noch von der Firma „Diafilm“ genutzten Kirche organisierte. So begann Pudov, auf andere Arten mögliche Mitinitiatoren einer lutherischen Gemeinde in Moskau zu suchen. Die ersten beiden fand er in seinem Bekanntenkreis, weitere durch Nachfragen unter anderen Bekannten.⁴⁸ Ein Anhaltspunkt bei der Suche waren deutsche Namen, die auf „lutherische Abstammung“ schließen ließen. So durchsuchte er auch die Personalliste der Moskauer Lenin-Bibliothek, in der seine Frau arbeitete und mit dessen Direktor er befreundet war, nach entsprechenden Nachnamen und sprach diese Personen dann an.⁴⁹ Als sich gut zehn Menschen gefunden hatten, erhielten sie einen Brief von Kalnins, in dem dieser die Gründung und Registrierung der Gemeinde unterstützte. Im Mai 1991 konnten die Dokumente für die Registrierung eingereicht werden, und schon Anfang Juni erhielt man das Zeugnis der Registrierung – am selben Tag wie Baronas, obwohl dieser die Unterlagen viel früher eingereicht hatte.⁵⁰

Pudov macht keinen Hehl daraus, dass die Gemeinde zuerst nur formal bestand, um Ansprüche auf das Kirchengebäude erheben zu können. Die Gründungsgeneration hatte offensichtlich an Religion im Allgemeinen und Luthertum im Speziellen kein Interesse. Auch lässt Pudov im Interview durchblicken, dass er als früherer Mitarbeiter des Rates für religiöse Angelegenheiten natürlich die für die Gemeinderegistrierungen zuständigen Beamten kannte und dies bei der überaus schnellen Bearbeitung der Unterlagen sehr zuträglich gewesen sei, ebenso wie es sicherlich das Registrierungsverfahren von Baronas' Gemeinde etwas gebremst habe. So waren die Gottesdienste weniger das Zentrum des gemeindlichen Lebens, wenn man

48 Christianskoe voskresenie, S. 2–4 (das wörtliche Zitat findet sich S. 3).

49 Interview mit Pudov am 24. 08. 2000.

50 Christianskoe voskresenie, S. 4.



Die Peter-Pauls-Kirche in
Moskau, kirchlich genutzt von
1818 bis 1938 und seit 1991.
Rechts eine Aufnahme aus
der Zeit der Rückgabe.

von so etwas unter diesen Bedingungen überhaupt sprechen kann, sondern eine Notwendigkeit, um die Fiktion einer Gemeinde aufrecht zu erhalten. Pudov erklärte mir: „Nun, man muss einen Gottesdienst halten, und da haben wir den Ort abgesprochen und die Zeit, aber dann mussten noch Leute geholt werden.“ – Man beachte die Reihenfolge! Ebenfalls ist aus zweierlei Gründen bezeichnend, wenn Pudov sagt: „Der erste Gottesdienst wurde schon mit echten Lutheranern gefeiert.“ – Er hätte auch ein Dutzend Freunde holen können, um mit Kalnins einen Gottesdienst zu feiern, aber das hätte nicht seinem Gewissen entsprochen.⁵¹ Zum einen unterstreicht auch diese Aussage noch einmal den rein formalen Charakter der Gemeindegründung, zum anderen wird in der Aussage, man habe schon mit „echten Lutheranern gefeiert“, das erstaunliche Faktum deutlich, dass innerhalb von kürzester Zeit eine wirkliche lutherische Gemeinde aus diesen Anfängen entstand.

⁵¹ Interview mit Pudov am 24. 08. 2000.



Die Gottesdienste, die seit dem 4. September 1991 regelmäßig stattfanden, wurden zunächst im Vorführsaal der „Diafilm“ gehalten. Im Gegensatz zu Baronas, der dem Chef der Firma gegenüber mit Drohungen die sofortige Übergabe gefordert habe, habe man sich mit ihm besser gestellt und so die Erlaubnis zur Nutzung bekommen.⁵² Bekannt gemacht wurden diese Gottesdienste in Zeitungsannoncen, gehalten wurden sie von Bischof Kalnins oder von Stefan Reder, Kalnins' damaligem Mitarbeiter und späteren Rektor des Theologischen Seminars sowie Stellvertreter des Erzbischofs. Sowohl Kalnins als auch Reder mussten zu diesem Zwecke jeweils extra nach Moskau reisen.⁵³ So wuchs die Gemeinde schnell, und bereits nach drei oder vier

52 Christianskoe voskresenie, S. 5. Im Interview mit Pudov vom 24. 08. 2000 klingt auch dies etwas anders: Hier erklärt er, dass er an den Gesprächen mit dem Chef von „Diafilm“ nicht als Gemeindeglied teilgenommen habe, sondern als Staatsvertreter. Man kann mutmaßen, dass also nicht alleine der gute Wille der „Diafilm“ und das diplomatische Feingefühl der Gemeinde die Nutzung des Vorführsaals ermöglichten.

53 Christianskoe voskresenie, S. 5.

Monaten konnte ein völlig neuer Gemeinderat gewählt werden, der, so Pudov, nun schon aus Menschen bestand, die sich selbst als Lutheraner verstanden. Unter den ca. vierzig Menschen im ersten Gottesdienst sei die Hälfte noch vor der Schließung in der Peter-Pauls-Kirche getauft worden. Die anderen dagegen waren vor allem neugierige Russlanddeutsche, während nur wenige Russen kamen (z. B. Pudov selbst).⁵⁴ Durch die Etablierung einer Gemeinde wahrte man zudem die Chance, das Kirchengebäude zugesprochen zu bekommen, um das man weiterhin mit Baronas konkurrierte, was letztlich auch gelang.⁵⁵

Ein erster Pastor, Igor' Malkov, verließ die Gemeinde nach kurzer Zeit. Der erste Geistliche, der für längere Zeit in der Peter-Pauls-Kirche tätig war, war der Hamburger Gunnar von Schlippe, der seinen Dienst am 12. Juli 1992 antrat.⁵⁶ Schlippe blieb bis 1994 und kam danach noch sporadisch bis 1996, um Vertretungen zu übernehmen.⁵⁷ Nach ihm waren mit Johannes Launhardt (bis 1995) und Martin Beer noch zwei weitere bundesdeutsche Pastoren für längere Zeit in der Moskauer Gemeinde tätig, außerdem kamen Gastpastoren in den Vakanzzzeiten. Von 1997 bis 2001 arbeitete Peter Urie in der Moskauer Gemeinde. Außer dem bereits erwähnten Igor' Malkov waren als einheimische Pastoren zeitweise Aleksandr Drosdov und seit 1997 Dmitrij Lotov (ein früherer Pastor der EELK) tätig.⁵⁸ Zudem ist Moskau der Amtssitz von Siegfried Springer, seit 1992 bischöflicher Visitator bzw. Bischof der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland.⁵⁹

Der Gottesdienstraum der Gemeinde ist, nachdem seit Ostern 1993 die renovierte Kapelle neben der Kirche genutzt werden konnte, seit 1999 der renovierte Altarraum der Peter-Pauls-Kirche in der 1. Etage – während der sowjetischen Periode war eine Zwischendecke eingezogen worden.⁶⁰ Seit

54 Interview mit Pudov am 24. 08. 2000.

55 Christianskoe voskresenie, S. 4 und S. 7.

56 Ebd., S. 5. Nolte: Rückkehr nach fünfzig Jahren, S. 10. Benz: Kirche nach dem Winterschlaf, S. 4.

57 Interview mit von Schlippe, 30. 11. 2000.

58 Interview mit Heinbüchner, 03. 08. 2000. Bibelstunde in Moskau, S. 11.

59 Vgl. hierzu den historischen Überblick in Kap. 2.4.

60 Bibelstunde in Moskau, S. 12. Christianskoe voskresenie, S. 7. Das ist nicht wenig, S. 13. Die Umbaumaßnahmen der Kirche wurden erheblich erschwert durch riesige Mengen von Müll und Bauschutt, die von der Firma „Diafilm“ zurückgelassen wurden. Bereits 1998 schrieb Pastor Urie von einigen Hundert Tonnen Müll, die aus der Kirche geräumt worden seien. Urie: Moskaus Lutheraner haben eine neue Heimat, S. 8.

1993 finden jeden Sonntag zwei Gottesdienste statt: um 10.30 Uhr in deutscher Sprache (mit russischer Übersetzung) und um 12.30 Uhr in russischer.⁶¹ Seit 2001 feiert außerdem eine afrikanische lutherische Gemeinde sonntags nachmittags Gottesdienste in französischer Sprache.

In den 1990er Jahren wuchs auch die Gemeinde beträchtlich. Die Zahl der Gottesdienstbesucher stieg von vierzig im ersten Gottesdienst (September 1991) bis zum Frühjahr 1994 auf 100 bis 150, die Zahl der Gemeindeglieder auf 300.⁶² Zugleich änderte sich mit dem Wachstum auch die Zusammensetzung der Gemeinde. War nach Auskunft Pudovs am Anfang noch die Hälfte der Gemeindeglieder vor der Schließung der Kirche hier getauft worden, so teilt Kourilo 1994 mit, dass lediglich eine kleine Zahl alter Moskauer am Gemeindeleben teilnehme, dagegen ein bedeutender Teil der Gottesdienstteilnehmer in den kompakten Siedlungsgebieten der Russland-deutschen geboren worden war und auch immer mehr Flüchtlinge aus den früheren sowjetischen Republiken Mittelasien sowie Übersiedler aus Kasachstan kämen. Unter den Jüngeren nehme außerdem die Zahl der Russen deutlich zu.⁶³ Bis 2001 wuchs die Zahl der Gottesdienstbesucher auf 200 bis 250 im deutschsprachigen Gottesdienst und 80 bis 100 im russischsprachigen.⁶⁴

Neben den sonntäglichen Gottesdiensten gibt es verschiedene regelmäßige Veranstaltungen der Gemeinde während der Woche: Eine Bibelstunde, an der ca. 20 Personen teilnehmen, einen Gebetskreis, einen Jugendkreis, einen Kirchenchor, einen Seniorenkreis und zwei Frauenkreise.⁶⁵ Die letztgenannten Kreise werden von einer bundesdeutschen Diakonisse, Schwester Luise Kunze, organisiert, die auch Kindergottesdienste hält und diakonisch

61 Kurilo: *Ljuterane v Moskve*, S. 61.

62 Kurilo: *Prošloe i nastojaščee*, S. 122.

63 Ebd., S. 121 und S. 126.

64 Bibelstunde in Moskau, S. 12. Lässt man allerdings die hohen Feiertage außer acht, dann scheinen mir diese Zahlen tendenziell zu hoch gegriffen. Dieser Eindruck, den ich aus eigener Anschauung gewonnen habe, wird gestützt durch die Zahlen der Teilnahme am Abendmahl, die Pastor Lotov in seinem „Sacristeri=Buch“ der „St. Petri-Pauli Domkirchengemeinde zu Moskau“ notiert hat. Hier werden für 2000/2001 jeweils um 150 Personen gezählt (der Tiefstwert lag am 25. 12. 2000 – in Russland kein gesetzlicher Feiertag – bei 79, der Höchstwert am 4. 3. 2001 – dem ersten Sonntag der Passionszeit – bei 178). Selbst wenn man in Betracht zieht, dass nicht alle Gottesdienstteilnehmer zum Abendmahl gehen, sprechen diese Zahlen doch dafür, dass die o. g. Zahlen eher nach unten zu korrigieren sind.

65 Interview mit Peter Urie, 03. 08. 2000, und mit Schwester Luise, 24. 04. 2001.

tätig ist.⁶⁶ Die Integration neuer Gemeindeglieder verläuft über den 12-wöchigen Unterricht, der der Taufe bzw. der Konfirmation vorausgeht. Hieran nehmen nach Angaben Uries 30 bis 35 Personen teil. Konfirmationen werden zweimal jährlich gefeiert, nämlich zu Pfingsten und am 3. oder 4. Advent.⁶⁷

Im Blick auf die verschiedensprachigen Gottesdienste ist zu beachten, dass nicht nur die nationale Abstammung ein Grund dafür ist, welchen Gottesdienst jemand besucht. Zwar ist Pastor Lotov, der den russischsprachigen Gottesdienst leitet, darin zuzustimmen, dass dort praktisch keine Deutschen seien, sondern Menschen, die statt aus nationalen aus genuin religiösen Gründen kämen.⁶⁸ Doch sind daneben die unterschiedlichen theologischen Prägungen der Pastoren zu berücksichtigen, die für einige Menschen den russischsprachigen, für andere den deutschsprachigen Gottesdienst attraktiver machen – zumal der deutschsprachige Gottesdienst ins Russische übersetzt wird, so dass er für jeden verständlich ist. Generell kann gesagt werden, dass die bundesdeutschen Pfarrer als bedeutend liberaler gelten. Gunnar von Schlippe beschreibt sich selbst als einen ausgesprochen liberalen und ökumenisch offenen Theologen, und er wurde auch von der Moskauer Öffentlichkeit so wahrgenommen. Schlippe wollte den Menschen nicht nur lutherische Tradition nahe bringen, sondern auch Kultur, und er scheute sich nicht, seine psychotherapeutische Erfahrung für die kirchliche Arbeit zu nutzen.⁶⁹ Aber auch Pastor Urie, in Deutschland Prediger des Gnadauer Gemeinschaftsverbandes,⁷⁰ der sicherlich nicht zum liberalen Teil des bundesdeutschen Protestantismus gezählt wird, gilt mit seinem „bundesdeut-

66 Nach Angaben von Schwester Luise verteilt sie zweimal pro Monat Kleidung an 50 bis 80 Familien und zweimal im Jahr Lebensmittel an ca. 250 Menschen. Interview mit Schwester Luise vom 24. 04. 2001.

67 Bibelstunde in Moskau, S. 11.

68 Interview mit Dmitrij Lotov, 05. 08. 2000. In der Fragebogenerhebung gaben im russischsprachigen Gottesdienst nur 16 % an, deutscher Nationalität zu sein. Allerdings meint Lotov, dass die Betonung des Nationalen auch im deutschsprachigen Gottesdienst in den letzten Jahren abgenommen habe.

69 Podberezskij vergleicht in einem Buch über Protestantismus in Russland Schlippe und Oleg Sevast'janov, den Pastor der Moskauer Gemeinde der ELKIR, und zeichnet folgendes Bild: Hier Sevast'janov, in Albe und Stola, dort Schlippe in einem „Umhang, eher dem eines Gelehrten gleichend“ („mantija, skoree doktorskaja“), hier der strengere und monologische arbeitende Sevast'janov, dort der dem Auditorium zugewandte, dialogische Schlippe. Podberezskij: Byt' protestantom, S. 232.

70 Grasse: Vom Gämmler in der DDR zum Pastor in Moskau, S. 1.

schen“, eher dialogischen Stil und seinen warmen und einladenden, weniger strengen Gottesdiensten mit klassischer Musik, als liberal.

Pastor Lotov dagegen legt großen Wert sowohl auf liturgische (hochkirchliche) Strenge, als auch auf ein entschiedenes Festhalten an den lutherischen Lehrformulierungen des 16. Jahrhunderts. Mit Stolz erzählt er etwa, dass manchmal Katholiken in seinen Gottesdienst kämen, die mit den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht einverstanden seien und eine strenge Liturgie ohne Modernismus feiern wollten. Seine Kontakte zur Römisch-Katholischen Kirche (RKK) seien sehr gut, er werde zu allen Veranstaltungen eingeladen und habe gute Kontakte zum örtlichen römisch-katholischen Erzbischof. Nach Lotovs Meinung ist die lutherische Kirche die reformierte katholische, man habe daher viel gemein. Ebenso sei das Verhältnis zur anglikanischen Kirche gut. Das Verhältnis zur ROK hänge von den jeweiligen Gesprächspartnern ab. Probleme hat Lotov dagegen mit „radikalen Protestanten“ wie Baptisten. Da diese keine „wirklichen“ Sakramente hätten, seien sie keine Kirche und könne es zu ihnen auch keine kirchlichen Kontakte geben. Ähnlich sieht seine Bewertung des reformierten Flügels der reformatorischen Bewegung aus: „Ich will hier eine Gemeinde aufrichten, die hart [*tverdo*] auf dem lutherischen Bekenntnis steht. Keine unierte. Eine lutherische Gemeinde, die auf dem Konkordienbuch steht.“ Sein Ideal ist „eine Rückkehr zum Luthertum vor der preußischen Union, die ich als sehr großen Schlag für das lutherische Bekenntnis sehe.“ So sieht Lotov die lutherische Kirche als „Goldene Mitte“ zwischen der ROK und der RKK auf der einen Seite, und den Reformierten und Baptisten auf der anderen – wobei seine Sympathie deutlich in Richtung ROK und Katholizismus neigt.⁷¹

Durch diese streng konfessionalistisch und zugleich hochkirchlich ausgerichtete Prägung unterscheidet sich Lotov von seinen bundesdeutschen Amtsbrüdern. Dies ist beiden Seiten durchaus bewusst. Lotov etwa ist der Meinung, viele deutsche Pastoren predigten viel zu wenig von Christus und der Erlösung, sondern stattdessen von Soziologie, Politik, Ethik, Nationalismus. Das sei aber nicht die Sache der lutherischen Kirche, die den gekreuzigten Christus predige. Ein anderer kirchlicher Ansatz als etwa bei Pastor von Schlippe wird zudem deutlich, wenn Lotov auf die Frage nach Kontakten zu nichtkirchlichen Organisationen antwortet: „Ich bin Gemeindepfarrer [...], und ich strebe nicht danach, mit der Welt Kontakt aufzunehmen.“ „Die

71 Interview mit Pastor Lotov, 05. 08. 2000.

Kirche ist mein Haus, und das will ich nicht verlassen.“ Trotzdem betont Lotov wie meine anderen Gesprächspartner, dass es keine Spannungen zwischen den beiden Gemeindegruppen gebe, der des deutschsprachigen Gottesdienstes und der des russischsprachigen.⁷²

Moskau ist zudem das Zentrum einer Propstei, für die als Propst bis zu seinem Amtsantritt als Bischof für Kasachstan (2001) Pastor Peter Urie zuständig war. Zur Propstei gehören zwölf Gemeinden (z. B. Jaroslavl', Vladimir, Tula, Smolensk, Orel', Balabanovo, Kolomna), die u. a. in den historisch bedeutsamen Städten des „Goldenen Rings“ um Moskau liegen, wo während und nach der Perestrojka lutherische Gemeinden entstanden sind.⁷³ Des weiteren befindet sich im Gebäudekomplex um die Peter-Pauls-Kirche die Kanzlei von Bischof Siegfried Springer. Damit ist Moskau das Zentrum der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland.

Zusammenfassung

Die Moskauer Gemeinde ist eine neue Gemeinde, obwohl ihre Geschichte bis ins 16. Jahrhundert zurückreicht. Ihre Neugründung 1991 war die Folge mehrerer für diese Zeit typischer Faktoren, unter denen v. a. hervorzuheben sind: Das Engagement einzelner wichtiger Persönlichkeiten; die Verquickung von religiösen und nichtreligiösen Interessen (bei der Rückforderung des Kirchengebäudes); die ungewöhnlichen Koalitionen (ein Bischof und ein ehemaliger Mitarbeiter der sowjetischen Behörden, der seine Kontakte nun im Dienste der ELKRAS bzw. deren Vorläuferin nutzt, auf der einen Seite, und auf der anderen der Initiator einer russländischen Lutherischen Kirche, der sich von der lutherischen Konkurrentin wegen deren angeblich zu starker Betonung des deutschen Elements und der deutschen Vergangenheit abgrenzt, in Moskau aber Verbündete in der russlanddeutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“ findet).

Auch die Entwicklung der ersten Monate ist nur vor dem historischen Hintergrund zu verstehen. So wäre ohne die allgemeine religiöse und nationale Renaissance, der in weiten Teilen der Gesellschaft festzustellenden Suche nach religiösem Sinn und ethnischer Identität (s. o. Kap. 3.4) schwer verständlich, warum die virtuelle Gemeinde schon bei ihrem ersten Gottesdienst zu einer „wirklichen“ Gemeinde wird, in die „echte Lutheraner“ kommen.

72 Interview mit Pastor Lotov, 05. 08. 2000.

73 Bibelstunde in Moskau, S. 12. Interview mit Peter Urie vom 03. 08. 2000.

Dieser neugegründeten Gemeinde, in der sich in der Anfangszeit aus den genannten Gründen vor allem Menschen deutscher Herkunft sammelten, stellte sich die Frage nach der gottesdienstlichen Sprache anders als etwa in Omsk. In Moskau wurde die Gemeinde zu einer Zeit gegründet, als viele Russlanddeutsche, die sich selbst als deutsch (und daher lutherisch) verstanden, die Sprache ihrer Vorfahren schon nicht mehr beherrschten. Daher konnte nicht, wie in Omsk, eine russischsprachige Gemeinde aus einer deutschen herauswachsen. In Moskau entstand eine Gemeinde aus dem Nichts bzw. aus den Vorstellungen von Luthertum, die jeder Einzelne sich bewahrt oder gemacht hatte. Obwohl es auch in Moskau zwei Gottesdienstgruppen gibt, kann man hier zudem nicht von zwei Gemeinden sprechen, wie es im Blick auf Omsk möglich ist. Denn beide Gottesdienstgruppen kommen aus einem ähnlichen Hintergrund und sind durch dieselbe kurze Geschichte geprägt worden. Außerdem gibt es zahlreiche persönliche Kontakte und auch institutionelle Bindeglieder, wie die Bibelstunde oder den Gebetskreis, wo Besucher des russischsprachigen und des deutschsprachigen Gottesdienstes zu finden sind.

Orenburg

Die Festung Orenburg wurde 1735 gegründet, allerdings nicht an ihrem jetzigen Ort, sondern knapp 250 km östlich am Flusse Or', wo sich heute die Stadt Orsk befindet. Das Zentrum des heutigen Orenburg liegt am Fluss Ural und damit zwar noch in Europa, aber unmittelbar an der Grenze zu Asien. Nach Kasachstan sind es gut 100 km. Die Stadt liegt etwa auf der Höhe von Münster in Westfalen, dabei allerdings so östlich wie Dubai.

Bis 1868 war Orenburg die wichtigste Festung zum Schutz der russländischen Grenze und das Zentrum des Handels mit den zentralasiatischen Steppenvölkern. Nach der Revolution wurde Orenburg für wenige Jahre (1920–1925) zur Hauptstadt der Kirgisischen Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik, der späteren Republik Kasachstan, dann zum administrativen und wirtschaftlichen Zentrum (Maschinenbau, Erdgasverarbeitung, Nahrungsmittel- und Schuhindustrie, Seidenwerk) des Orenburger Gebietes (*oblast'*). In Orenburg, wo heute 526 800 Menschen leben, gibt es vier Hochschulen sowie mehrere Museen und Theater.⁷⁴

74 Art. Orenburg (Great Soviet Encyclopedia, New York/London, Bd. 18 [1978], S. 526). Art. Orenburg (Brockhaus Enzyklopädie, 19. Auflage, Bd. 16, Mannheim 1991, S. 250). Art. Orenburg (Brockhaus 2002, CD-ROM-Version).

Die Aufgabe der Festung Orenburg – die Sicherung der Grenze gegenüber den Steppennomaden – bestimmte auch die ursprüngliche Zusammensetzung der Siedler, unter denen sich viele Angestellte des Militärs befanden. Die Evangelischen im Dienste der russländischen Armee waren vor allem Deutsche aus dem Baltikum sowie aus Deutschland. Daneben finden sich auch einige französische Namen in den Gemeindeakten der frühen Jahre. Für sie richtete Katharina II. 1767 durch einen Erlass eine lutherische Divisionspredigerstelle ein.⁷⁵ Um 1900 wuchs die Zahl der Lutherischen im Gebiet durch die Einwanderung von deutschen Bauern aus dem Wolgagebiet und von estnischen Siedlern. Für das Jahr 1905 werden 3817 Gemeindeglieder genannt, für 1914 sogar 6000. (Zum Vergleich: 1843 lebten 280 Evangelische in Orenburg.) Allerdings scheint es eine bleibende Distanz zwischen den bäuerlichen Siedlern und der alteingesessenen städtischen, adeligen bzw. bürgerlichen Gemeinde gegeben zu haben.⁷⁶ Im Ersten Weltkrieg fiel in den Aufgabenbereich des hiesigen Pastors auch die Betreuung von 25 000 deutschen und österreichischen Zivilgefangenen, die in das Orenburger Gebiet deportiert worden waren. Der damals amtierende Pastor Johannes Stenzel musste 1921 nach siebenjähriger Amtszeit die Gemeinde verlassen und siedelte nach Deutschland über. 1923 konnte mit dem später nach Sibirien verbannten Pastor Gottlieb Koch noch einmal für kurze Zeit ein Pfarrer in der Gemeinde wirken.⁷⁷ Zwar schrumpfte die Gemeinde nach 1917 erheblich zusammen – der Tierarzt N. Stange, der bis in die frühen 1920er Jahre in Orenburg wohnte, redet von „der 5–6gliedrigen Gemeinde“ – doch ermöglichte die regelmäßige Nutzung der Kirche auch durch diese kleine Gruppe zumindest für einige Zeit, die Enteignung der Kirche und ihre Umwandlung in ein Kulturhaus zu verhindern. In den 1930er Jahren allerdings wurde die kirchliche Organisation vollständig zerstört.⁷⁸

Zu einer Wiederbelebung lutherisch kirchlichen Lebens kam es im Orenburger Gebiet erst nach den Deportationen von 1941. Als traditionelles

75 Kahle: Zur Geschichte der evangelisch-lutherischen St. Katharinen-Gemeinde in Orenburg, S. 223.

76 Ebd., S. 228–231. Zur Zusammensetzung der Gemeinde: Neben Generälen und Gouverneuren sowie anderen höheren Offizieren gehörten der Gemeinde Apotheker, Ingenieure, Kaufleute, höhere Zivilbeamte, Lehrer, Handwerker und Industrielle an. Eine besonders prominente Person unter den lutherischen Militärs war Johannes von Reinsdorf, der Verteidiger Orenburgs gegen Pugačev, den Puschkin in seiner Erzählung „Die Hauptmannstochter“ verewigt hat. Ebd., S. 230.

77 Ebd., S. 225f.

78 Ebd., S. 235.



Lutherische Kirche in Orenburg, in gemeinsamer Nutzung mit der russlanddeutschen Organisation „Wiedergeburt“

Verbannungsgebiet wurde die Gegend auch zur Zeit des Zweiten Weltkriegs mit deutschen Deportierten besiedelt. Die Zahl der hier lebenden Deutschen, die nach Angaben der Volkszählung von 1926 gut 10 000 Personen betragen hatte,⁷⁹ erhöhte sich. Die Volkszählung von 1970 registrierte 40 168 Menschen deutscher Nationalität im Orenburger Gebiet.⁸⁰ Damit wurde die Gegend auch zu einem der Schwerpunkträume deutscher Gemeinden.⁸¹ Allerdings bildete sich keine Gemeinde in der Stadt Orenburg selbst, wo wohl auch zunächst keine Deportierten wohnen durften.⁸²

79 Kahle: Aufsätze, S. 15.

80 Pinkus/Fleischhauer: Die Deutschen in der Sowjetunion, S. 319.

81 Kahle: Die lutherischen Kirchen und Gemeinden, S. 115.

82 Nach Auskunft der Pröpstin und Gemeindepastorin Inessa Thierbach im Interview am 18. 05. 2001 gibt es keine Zeugnisse dafür, dass es in Orenburg vor der Perestrojka irgendeine lutherische Gruppe gab. Beispiele für Gemeinden in der Umgebung werden unten vorgestellt (Orsk und Sol'-Ileck).

In Orenburg begann die Wiedererrichtung kirchlichen Lebens erst 1991/1992, und zwar innerhalb der russlanddeutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“. Hier, so Inessa Thierbach, die Pastorin der Gemeinde und Pröpstin des Orenburger Gebietes, seien sie sich zuerst bewusst geworden, dass sie Deutsche seien. Da sie aber kein Deutsch konnten, hätten sie sich der Religion besonnen und erinnert, dass man lutherische und römisch-katholische Vorfahren habe. So wurde auf zwei Listen festgehalten, wer von den in der „Wiedergeburt“ Aktiven welcher konfessioneller Abstammung war. Beide Gruppen wurden zu den Keimzellen sowohl für die evangelisch-lutherische, als auch die römisch-katholische Gemeinde Orenburgs.

In der lutherischen Gruppe trafen sich zu Beginn nur zehn bis zwölf Menschen, was aber für die behördliche Registrierung als Gemeinde ausreichte. Thierbach berichtet, dass sie unsicher gewesen seien, wie solch eine Registrierung durchgeführt werden müsse. So nahm schließlich sie sich dieser Aufgabe an, nicht, weil sie gläubiger oder erfahrener als die anderen Gemeindeglieder gewesen sei, sondern schlicht jünger und besser ausgebildet. 1993 erfolgte die Registrierung als Evangelisch-Lutherische Gemeinde der Stadt Orenburg, zunächst innerhalb der EELK von Joseph Baronas. Als dann die ELKRAS (bzw. deren Vorläuferin) in ihr Blickfeld kam, schloss sich die Gemeinde dieser Kirche an, die man für die rechtmäßige hielt.⁸³

Zu Beginn versammelte sich die neugegründete Gemeinde vor den Treffen der „Wiedergeburt“ in deren Räumen, weil danach auch die Mitglieder der lutherischen Gemeinde an diesen Treffen teilnahmen. Doch je intensiver die gottesdienstlichen Feiern der Gläubigen geworden wären, so Thierbach, desto weniger wollten sie unmittelbar nach dem Gottesdienst an anderen Veranstaltungen teilnehmen. So begann die Gemeinde, sich in Privatwoh-

83 Interview mit Inessa Thierbach, 18. 05. 2001. Auch die Informationen und Zitate der folgenden Absätze entstammen diesem Gespräch. Über den Übertritt von der EELK zur ELKRAS gab es keine Diskussionen in der Gemeinde. Thierbach im Interview: „Die Gemeinde sagte: Uns ist das egal. Wir kommen, wir haben einen Prediger, wir haben das Wort Gottes, Lieder, das reicht. Aber zu welcher Kirche wir gehören, ist uns egal.“ Hier kommen m. E. die brüdergemeinschaftliche Prägung der Schwestern, für die der primäre Bezugspunkt das religiöse Leben in der Gemeinde ist, und eine lange eingeübte hierarchische Einstellung zusammen, nach der die Predigerin als Leiterin der Gruppe die Entscheidung trifft. Vgl. den Grund, den Pastor Lotov in Moskau für seinen Übertritt von der EELK zur (heute so genannten) ELKRAS angab: Ihm sei es – anscheinend wie Inessa Thierbach – um die kirchliche Legitimität gegangen, die wohl nur bei einer einzigen Kirche gefunden werden kann. Interview mit Pastor Lotov, 05. 08. 2000.

nungen zu treffen, um hier die Gottesdienste zu feiern. Nach einiger Zeit kehrte man zwar wieder in die Räume der „Wiedergeburt“ zurück, nahm aber nun nicht mehr unbedingt auch an deren Programm teil.⁸⁴

Nach Auskunft von Inessa Thierbach waren die ersten Gemeindeglieder über sechzig Jahre alt und erinnerten sich noch aus der Kindheit an die Kirche. „Man kann sagen, dass alle, die als erste gekommen sind, schon als Kinder getauft waren und eine Vorstellung davon hatten, was Kirche ist.“ So hätten sie auch die ganze Zeit gefühlt, dass ihnen ohne Kirche etwas fehle.⁸⁵ Die Gottesdienste der Anfangszeit waren im Stil von Brüderversammlungen, denn die Schwestern kamen aus der brüdergemeinschaftlichen Tradition. Da alle die Versammlungen auf je ihre Art gewohnt waren, war es zu Beginn schwierig, sich etwa auf eine Melodie für ein Lied zu einigen. Außerdem stand die Gemeinde vor dem Problem, dass nach brüdergemeindlichem Verständnis eigentlich ein Mann für die Leitung der Versammlungen zuständig ist. Der einzige Bruder aber, ein Analphabet, war dazu nicht in der Lage. Deshalb luden die Schwestern Männer anderer Konfessionen ein, die als Russen aber auch nicht dem Bild entsprachen, das sie sich von einem Prediger machten.⁸⁶

So kam auch diese Aufgabe auf Inessa Thierbach zu, die damals schon Kurse für Pastoren und Kirchenleiter in St. Petersburg absolviert hatte und gerade dabei war, am Institut für Evangelisation von „Campus for Christ“ eine Ausbildung zur Evangelistin/Missionarin zu absolvieren.⁸⁷ Zuerst habe sie hauptsächlich als Missionarin gearbeitet und die lutherische Kirche bekannt gemacht. Als Predigerin arbeitete sie bis 1994 sowohl in Orenburg, als auch in umliegenden Gemeinden. Am 1. Advent 1994 wurde sie bei einer Tagung des Präsidiums der Synode in Orenburg zur Pastorin ordiniert. Der Ordination war die Frage an die anwesenden Brüder vorangegangen, ob

84 Dass das Verhältnis zwischen Kirchengemeinde und „Wiedergeburt“ gespannt ist, kommt in Gesprächen in Orenburg immer wieder zum Ausdruck. Pastorin Thierbach sieht es u. a. als einen Fehler an, dass man beim Bau des Orenburger Kirchengebäudes nicht auf eine räumliche Trennung von der „Wiedergeburt“ bestanden habe. Die gemeinsame Nutzung des Hauses – die Kirchengemeinde im Erdgeschoss, die „Wiedergeburt“ in der ersten Etage – war allerdings eine Voraussetzung dafür, dass die Bundesregierung die Hälfte der Kosten übernahm.

85 Allerdings war niemand in diesem Kreis noch in der Kirche in Orenburg getauft worden, alle waren erst später in diese Gegend gekommen.

86 Vgl. hierzu auch Gast-Kellert: Inessa Thierbach, S. 61.

87 Später absolvierte Inessa Thierbach außerdem ein dreimonatiges Gemeindepraktikum in Leipzig.

sie damit einverstanden seien. Thierbach legt besonderen Wert darauf, dass man sich nicht über die konservativ eingestellten Vertreter der Brüdergemeinden hinwegsetze, sondern ihre Meinung achte.⁸⁸ Diese Zustimmung sei die Voraussetzung dafür gewesen, in jeder Gemeinde predigen zu dürfen, ohne auf Schwierigkeiten zu stoßen. Bis etwa 1998 arbeitete Inessa Thierbach ehrenamtlich für die Gemeinde. Als diese aber wuchs, wurde das zunehmend schwierig, so dass der Bischof ihr durch ein Gehalt ermöglichte, sich vollzeitlich der Gemeindearbeit zu widmen. Nach einem Jahr wurde ihr Gehalt dann von der Sächsischen Landeskirche übernommen, zu der im Orenburger Gebiet eine Partnerschaft besteht.⁸⁹

Dass die Gemeinde wuchs, ist eine Entwicklung, die Orenburg mit wohl allen Gemeinden in Russland teilt, die russischsprachige Gottesdienste feiern und für neue Gemeindeglieder offen sind, auch wenn sie keine besonderen Missionsprogramme durchführen. Im Fall von Orenburg stieg die Zahl der Mitglieder von anfänglich zwölf innerhalb eines Jahrzehnts auf 188 gemäß der Mitgliederliste. Dabei macht Thierbach darauf aufmerksam, dass in der Zwischenzeit viele Menschen nach Deutschland übersiedelt sind und andernfalls die Gemeinde 250 bis 300 Personen zählen würde.⁹⁰ Nachdem die erste Generation der Gemeinde aus der „Wiedergeburt“ gekommen war, hät-

88 Wörtlich im Interview: „Es war wichtig, sie zu fragen, weil sie alle aus Brüdergemeinden kamen, sie waren alle Konservative, ja? Und sich nicht über sie hinwegzusetzen, sondern mit Hochachtung auf sie zuzugehen, dass war für sie sehr wichtig.“ In diesem Zusammenhang macht Thierbach darauf aufmerksam, dass die Ablehnung der Predigerin in der Gemeinde in Orsk, auf die später näher eingegangen wird, gerade daraus resultierte, dass diese nicht in Absprache mit der Gemeinde eingesegnet worden sei.

89 Vgl. auch Kretschmar: Rechenschaftsbericht, S. 29. Im sächsischen Kamenz hat Orenburg zudem eine Partnergemeinde.

90 Im Juni 2002 betrug die Zahl der Gemeindeglieder gemäß der Mitgliederliste 216 Personen; Jubilej v Orenbure, S. 1. Allerdings ist bei diesen „offiziellen“ Zahlen zu beachten, dass sich diese Menschen nicht unbedingt wirklich zur Gemeinde halten. Pastorin Thierbach sagte 1994 selbst: „Der Personenliste nach ist sie [die Orenburger Gemeinde] sehr groß, weil die Menschen kommen, sich taufen und konfirmieren lassen. Wir tragen sie als vollberechtigte Mitglieder ein, sie gehen nicht weg [im Sinne von: treten nicht aus]. Aber sie sind nicht zu sehen. Das sind laue Christen. Solche, die den Kern bilden, sind nur zehn bis zwölf Personen. [...] Das ist einfach ein Brauch. Wenn ich ein Kind taufen lasse, wird es also nicht krank sein. [...] Und man läßt sich konfirmieren hauptsächlich wegen der Ausreise nach Deutschland.“ Kofler/Mintschenko: Wie gewinnt man Menschen, S. 29. Im Interview am 18. 05. 2001 gibt Thierbach an, dass im Sommer ca. 50 Personen, im Winter ca. 80 an den Gottesdiensten teilnehmen würden.

ten diese dann Verwandte oder Freunde mitgebracht. Andere fanden Zugang zur Gemeinde über ihre Teilnahme an christlichen Kinder- und Familien-Ferienlagern, die die Gemeinde z. B. mit finanzieller Hilfe des Lutherischen Weltbundes oder des Gustav-Adolf-Werkes für Flüchtlingskinder aus Tschechien oder sozial schwache Familien organisierte. Ein weiteres Projekt mit Außenwirkung und evangelistischer Zielsetzung ist die kirchliche Musikschule, deren Kinder hier eine Ausbildung erhalten, den Einflüssen „der Straße“ (Alkoholismus, Drogen, Prostitution) entzogen werden – da die Kinder aus armen Familien kommen, erhalten sie hier auch ein Essen – und an den hohen Feiertagen den Gottesdienst mit ihrer Musik bereichern.⁹¹

Am 20. Juni 1999 konnte die Gemeinde in die neu errichtete lutherische Kirche umziehen.⁹² Bei der Einweihung der Kirche war neben dem Erzbischof der ELKRAS, Georg Kretschmar, und zahlreichen in- und ausländischen Gästen auch der Bürgermeister von Orenburg anwesend, der das symbolische rote Band durchschnitt.⁹³ Seitdem ist das bisher schnellste Wachstum der Gemeinde zu verzeichnen. Dies ist darauf zurückzuführen, dass zum einen immer wieder Menschen kommen, um sich zu erkundigen, was für eine Kirche das sei, zum anderen die Gottesdienste in den neuen Räumlichkeiten ansprechender gestaltet werden können. Dabei hat sich die Gemeinde verjüngt, auch wenn die Gruppe der Jugendlichen weiterhin schwach vertreten ist, und hat das durchschnittliche Bildungsniveau zugenommen. Die stärkste Altersgruppe ist die mittlere Generation, weil die Alten aussterben.

Außer im Gottesdienst gibt es zahlreiche andere Gelegenheiten, am Leben der Gemeinde Anteil zu nehmen. Neben den bereits genannten Gruppen existieren ein Jugendkreis und zwei Kinderkreise, die Bibelstunde, „Mütter im Gebet“ (eine internationale Bewegung, die in Deutschland unter dem Namen „Mütter in Kontakt“ arbeitet) sowie eine Gruppe zur Herausforderung: „Wie kann man der Kirche helfen zu wachsen?“. Außerdem wird versucht, einen Chor aufzubauen.

91 In der Musikschule gehört auch eine Einführung in den christlichen Glauben zum Programm. Da die Musikschule bei mehreren Wettbewerben vordere Plätze belegte, schicken auch gerne Nichtgläubige und Nichtlutheraner ihre Kinder hierher zum Unterricht. Jubilej v Orenburge, S. 1.

92 Anders als in anderen Städten war es in Orenburg nicht möglich, die Rückgabe der nach der Revolution enteigneten Kirche zu fordern, da diese nicht mehr erhalten ist. Sie stand an der Hauptstraße, der heutigen „Sowjetstraße“ [ulica sovetskaja], unweit des Uralfusses. (Nach Angaben von Inessa Thierbach.)

93 Jubilej v Orenburge, S. 1.

Neben ihrer Aufgabe als Gemeindepastorin ist Inessa Thierbach seit Oktober 1997 Pröpstin der Propstei Orenburger Gebiet innerhalb der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland⁹⁴, in der außer der Gemeinde in Orenburg noch zwei weitere registrierte Gemeinden und drei nicht registrierte lutherische Gruppen bestehen. Zwei weitere Gruppen zerfielen dagegen mit der Ausreise der Beteiligten nach Deutschland.⁹⁵

Zusammenfassung

Die lutherische Gemeinde in Orenburg ist ein Beispiel für zahlreiche andere, vor allem in der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland, die aus der russlanddeutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“ hervorgegangen sind, sich aber in den Folgejahren immer weiter von ihr fortentwickelten. Dabei zeigt die Zusammensetzung der Gemeinde in den ersten Jahren, dass das Bild zu einfach ist, nach dem in Russland entweder Brüdergemeinden bestehen, die an der deutschen Sprache festhalten und die vor allem aus älteren, schlecht ausgebildeten Gemeindegliedern bestehen, oder liberale, junge, intellektuelle Stadtgemeinden von assimilierten Russlanddeutschen, die aus säkularen russlanddeutschen Interessenvertretungen hervorgegangen sind. Im Fall von Orenburg war gerade die „Wiedergeburt“ auch der Sammlungspunkt für Menschen aus der brüdergemeinschaftlichen Tradition. Die heutige größtenteils russischsprachige Gemeinde ist anscheinend relativ harmonisch aus der brüdergemeinschaftlich geprägten Gruppe hervorgegangen.⁹⁶ Der entscheidende Faktor war hierbei die Person Inessa Thierbachs, die zunächst aus Mangel an Alternativen zur Pastorin der Gemeinde wurde, und die mit ihrer nicht auf deutsche Sprache und Kultur festgelegten Arbeit sowie durch

94 Damit ist sie die erste weibliche Pröpstin innerhalb der ELKRAS. Ein Jahr später wurde eine weitere Frau, Natalie Boldt, als Pröpstin für das kasachischen Pavlodar eingeseget. Tatsenko: Die Rolle der Frauen, S. 17.

95 Interview mit Inessa Thierbach, 18. 05. 2001. 1998 nennt Thierbach noch sechs Orte neben Orenburg: Orsk, Buguruslan, Sol'-Ileck, Gaj, Soročinsk und Egorevka; Thierbach: Pröpstin zwischen Europa und Asien, S. 12.

96 Dies schließt nicht aus, dass zum Beispiel die Frage nach der Verwendung der deutschen Sprache im Gottesdienst zuweilen zu Spannungen oder zumindest Meinungsverschiedenheiten führen kann. Die Interviews mit Roman und Melitta sowie mit Boris zeigen, dass sowohl Menschen, die des Deutschen noch mächtig sind, sich einen Gottesdienst in dieser Sprache wünschen können, als auch assimilierte Russlanddeutsche, die sich damit eher ihrer nationalen Selbstdefinition vergewissern wollen.

ihr Alter auch andere Bevölkerungsgruppen ansprach als die alten, noch kirchlich sozialisierten Deutschen. An ihrem Beispiel wird zudem deutlich, dass es zu einfach ist, mit Brüdergemeinden in jedem Fall eine Ablehnung von weiblichen Geistlichen zu verbinden.⁹⁷ Das Wachstum der Gemeinde vor allem nach dem Kirchenneubau zeigt, dass in Russland ein Interesse an Glauben und Kirche verbreitet ist. Ist eine Gemeinde bekannt, wie etwa durch einen auffälligen Neubau im Stadtzentrum, so besteht für Interessierte die Möglichkeit zum Anschluss an diese Gemeinde, die zumindest von einigen auch wahrgenommen wird.

Sol'-Ileck und Orsk

Die Gemeinden von Sol'-Ileck und Orsk gehören beide zur Orenburger Propstei der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland und haben eine in vielen Punkten ähnliche Geschichte.

Sol'-Ileck

Sol'-Ileck, ca. 80 km südlich von Orenburg und nur wenige Kilometer nördlich der russländisch-kasachischen Grenze gelegen, wurde 1754 als Festung an der Südgrenze des Russländischen Reiches gegründet, um es gegen die Nomadenstämme aus dem Süden zu verteidigen. Außerdem entstanden hier bald Straflager, deren Insassen im örtlichen Salzbergwerk arbeiten mussten. Heute leben in Sol'-Ileck 20 000 Menschen. Die nächste größere Stadt ist Orenburg, zu dessen Gebiet Sol'-Ileck administrativ gehört.

Über die Ursprünge des Luthertums in Sol'-Ileck ist wenig bekannt. Es ist vorstellbar, dass auch hier Lutheraner im Dienste des russländischen Militärs standen, die in diesem Falle vom Divisionsprediger in Orenburg religiös betreut worden sein dürften. Die Wurzeln der heutigen lutherischen Gemeinde lassen sich allerdings nicht bis in die Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg zurückverfolgen.⁹⁸ Die alten Menschen, mit denen ich sprechen konnte, kamen als Deportierte nach Sol'-Ileck. Wie an anderen Orten war den Lutheranern kirchliches Leben durch die atheistische Obrigkeit unter-

97 Dies wird am Beispiel der Gemeinde in Orsk noch deutlicher werden.

98 Die Informationen der folgenden Absätze beruhen auf eigenen Erhebungen in Sol'-Ileck im Mai 2001.

sagt. Allerdings trafen sich auch hier ungeachtet dessen Christen verschiedener Konfessionen, geeint vor allem durch die deutsche Sprache, in der man die Bibel las und geistliche Lieder sang. Eine 90 Jahre alte Lutheranerin, die die gesamte Geschichte der Lutheraner in Sol'-Ileek nach der Deportation selbst miterlebt hat, berichtete mir, dass in ihrem Hauskreis Ende der 1940er Jahre Männermangel geherrscht habe (die Männer waren in der Arbeitsarmee oder den Speziallagern, auch wurde damals wie heute das kirchliche Leben stärker von Frauen getragen). Deshalb habe sie selbst die Predigt gelesen und in den Häusern getauft, obwohl diese Aufgaben ihrem Verständnis nach eigentlich von einem Mann übernommen werden müssten. Gerne habe sie diese deshalb abgegeben, als sich einer fand: ein mennonitischer Bruder.

Anfang der 1970er Jahre, als die politische Situation einfacher geworden war, habe man Geld gesammelt und ein Bethaus gekauft. Zu dieser Zeit bekam der mennonitische Prediger auch einen „Gehilfen“, einen Lutheraner. Außerdem konnte die Gemeinde sich nun behördlich registrieren lassen (nach Angaben von Pastor Surovjatkin war dies im Jahre 1974 der Fall) und damit einen legalen Status erreichen. Da die Gemeinde noch immer konfessionell gemischt war, lautete ihr offizieller Name „Mennonitisch-Lutherische Gemeinde“.

In den Gottesdiensten und Versammlungen der „Mennonitisch-Lutherischen Gemeinde“ predigten laut Auskunft der Gemeindeglieder Brüder beider Konfessionen, und zwar ausschließlich in deutscher Sprache. Aber obwohl das Verhältnis zwischen den Konfessionen sehr gut war, wie mir alle Gesprächspartner bestätigten, blieben die Unterschiede zwischen Mennoniten und Lutheranern doch sichtbar, vor allem bei der Taufe. Die erwähnte alte Predigerin etwa erzählte, dass die Lutheraner ihre Kinder im gemeinsamen Gottesdienst getauft hätten (übrigens ohne dass es deshalb zu Problemen mit den Mennoniten gekommen wäre). Andere Frauen berichteten mir dagegen, allerdings wohl für die Zeit nach der Perestrojka, von Taufen der Mennoniten im Fluss und Nottaufen der Lutherischen in den Wohnhäusern. Einige hätten ihre Kinder auch von neuapostolischen Missionaren aus Deutschland taufen lassen, die sich kurzzeitig ebenfalls im gemeinsamen Bethaus trafen. Offensichtlich fungierte als Kristallisationspunkt für konfessionelle Identität nicht eine spezifische Bekenntnisschrift oder die Zugehörigkeit zu einer konfessionellen Organisation. Vielmehr hielt man sich an die Rituale, die man selbst in der Kindheit kennen gelernt hatte. Die Einigkeit von Konfessionsverschiedenen innerhalb einer Gemeinde wurde dabei offensichtlich in erster Linie durch die gemeinsame deutsche

Gemeindegesang mit
Klavierbegleitung in Sol'-Ileck



Sprache und Herkunft ermöglicht, zudem sicherlich auch durch die gemeinsame pietistische Tradition.⁹⁹

Viele Jahre konnte die „Mennonitisch-Lutherische Gemeinde“ in Sol'-Ileck die konfessionellen Unterschiede der beiden Gemeindegruppen aushalten, ohne sie nivellieren zu müssen oder an ihnen zu zerbrechen. Die

99 Die Erweckungsbewegung, die im russländischen Luthertum zur Bildung zahlreicher Brüdergemeinschaften geführt hatte, war eine überkonfessionelle Bewegung. In der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden auch mennonitische Gemeinden von ihr ergriffen – in der Folge kam es zur Trennung der Mennoniten-Brüdergemeinden von den sog. kirchlichen Mennoniten. Kahle: Evangelische Freikirchen und freie Gemeinden, S. 118–121. Zum Phänomen eines bleibenden und sich sogar verstärkenden konfessionellen Selbstverständnisses in Verbindung mit einer stärkeren ethnischen Identität unter russlanddeutschen Protestanten nach den Deportationen von 1941 vgl. Willems: Russian German Lutheran ‚Brotherhoods‘, S. 221–226. Ob es sich allerdings im Falle der Mennoniten in Sol'-Ileck nach deren Selbstverständnis um brüderliche oder kirchliche handelte, ist mir nicht bekannt. Ebenso entzieht sich meiner Kenntnis, welche Gemeinde mit einer von John Friesen genannten Kirchlichen Mennoniten-Gemeinde mit 60 Gemeindegliedern in Sol'-Ileck gemeint ist (erwähnt bei Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“, S. 47, Fn. 60).

beiden Gemeindeteile fielen erst auseinander, als 1998 ein junger Prediger aus Kasachstan kam, der die Wiedertaufe der Lutheraner verlangte und sie andernfalls vom gemeinsamen Abendmahl auszuschließen drohte. Etwas später, im Frühjahr 1999, trat zudem im Dienste der ELKRAS Nikolaj Fedorovič Surovjatkin (geb. 1950) sein Pastorenamt an. Surovjatkin legt sehr viel Wert auf ein „kirchliches“ Ambiente. Er richtete das Bethaus entsprechend mit Kreuz, Altar, Kanzel und Klavier her – vorher entsprach die Einrichtung der traditionellen mennonitischen und auch lutherisch-brüdergemeinschaftlichen Schlichtheit – und vertritt eine strenge konfessionelle Linie. In den Gottesdiensten ist ihm eine feierliche Atmosphäre wichtig, und er betont – anders als die pietistische Tradition – liturgische Formen. Der Gottesdienst wird nun nicht mehr ausschließlich in deutscher Sprache gehalten, sondern deutsch und russisch: Einen Großteil der Liturgie liest der Pastor daher zweimal, sogar das Vaterunser und das Glaubensbekenntnis werden von der gesamten Gemeinde zweimal gesprochen. Lieder werden ebenfalls in beiden Sprachen gesungen, die Predigt dagegen hält Surovjatkin ausschließlich in russisch.¹⁰⁰

Die Gemeinde, oder nun besser: die Gemeinden scheinen in keinen Prozess der Entscheidungsfindung über den weiteren Weg ihrer Gemeinschaft einbezogen worden zu sein und bedauern die Trennung. Auf Seiten der Lutheraner scheint man dies zu verarbeiten, indem man die Schuld dem jungen Prediger aus Kasachstan gibt. Weil dieser Russisch statt Deutsch redet und angeblich baptistisch geprägt ist, unterscheidet die lutherische Gemeinde heute die (deutschen und „guten“) Mennoniten scharf von den (russischen, intoleranten und „schlechten“) Baptisten.¹⁰¹ Die Neuerungen im

100 Die russischsprachigen Lieder entstammen dem baptistischen Liederbuch „Pesn' vozroždenija“ (s. Literaturverzeichnis), das in vielen lutherischen Gemeinden in Gebrauch ist. Bei den deutschsprachigen Liedern handelt es sich um die traditionellen lutherischen Choräle und Gesänge aus dem vorrevolutionären Wolgaliederbuch, dem Wolga-Gemeinschaftsliederbuch und ähnlichen Liedersammlungen.

101 Eine „objektive“ konfessionskundliche Einordnung der mennonitischen bzw. baptistischen Gemeinde ist schwierig. Historische Unterschiede zwischen Baptisten und Mennoniten in Russland wie in der Frage nach der Verweigerung des Wehrdienstes und der Eidesverweigerung (vgl. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“, S. 44) spielen heute in der Praxis keine Rolle mehr. Außerdem bestand, wie die Berichte über Taufen im Fluss zeigen, kein Unterschied zur baptistischen Taufpraxis. – Die Taufe im Fluss ist übrigens ein Merkmal der Mennoniten-Brüdergemeinden im Unterschied zu den kirchlichen Mennoniten (vgl. ebd., S. 45) und spricht für eine entsprechende Einordnung der Sol'-Ilecker Gemeinde.

eigenen Gottesdienst, zum Beispiel die Klavierbegleitung des vorher unbegleiteten Gesangs, akzeptierte man nach einiger Zeit, anscheinend, weil man sie in das eigene Deutungsschema einordnen konnte. Zumindest teilte mir der Pastor mit, der Hinweis darauf, dass es auch in Deutschland Tasteninstrumente in den Kirchen gebe, habe die Gemeinde, die sich vorher dagegen gesträubt hatte, überzeugt.

Pastor Nikolaj Fedorovič Surovjatkin ist, was in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde überrascht, Russe und hat keine deutschen Vorfahren (seine Frau ist zwar Russlanddeutsche, aber erst durch ihn in die Kirche gekommen). Auch hat er, wie bereits erwähnt, einen anderen liturgischen Stil als die alte Brüdertradition. Im Gegensatz zu dieser ist sowohl sein Verständnis von Liturgie als auch von Theologie konservativ-hochkirchlich. Surovjatkin stammt aus der usbekischen Hauptstadt Taschkent, wo er sich in einer Phase religiösen Suchens Anfang der 1990er Jahre zeitweise den Baptisten anschloss, sich aber von ihnen wieder trennte, da er die Wiedertaufe als Sünde ansieht. Er kam zur ELKRAS wegen der hier praktizierten Kindertaufe und einem Abendmahlsverständnis, das von der Realpräsenz Christi in Brot und Wein ausgeht – aber auch, weil man hier nicht grundsätzlich gegen ein Glas Wein und eine Zigarette sei. Seit 1996 arbeitet er als Vollzeitmitarbeiter in der Kirche und kam auf Bitten von Bischof Springer im Frühjahr 1999 nach Sol’-Ileck, wo er nun mit seiner Familie neben dem Bethaus wohnt.

Seit Surovjatkins Ankunft hat sich die Gemeindegemeinschaft intensiviert. Neben dem sonntäglichen Gottesdienst trifft sich die Gemeinde samstags zur Bibelstunde und zum Musikunterricht (!), in dem man Lieder lernt und übt. Der Pastor legt viel Wert auf geschmackvolle Musik im Gottesdienst, weshalb er auch sein Klavier in das Bethaus brachte und eine Pianistin anstellte, die er im ersten Jahr aus der eigenen Tasche zahlen musste, da sie von der Gemeinde nicht akzeptiert wurde. Wie bereits gesagt, legte sich die Ablehnung der Klavierbegleitung durch Surovjatkins Hinweis darauf, dass auch in Deutschland Tasteninstrumente in den Kirchen seien. Parallel zum Sonntagsgottesdienst hält Oxana, die Tochter des Pastors, die Sonntagsschule für sechs bis zwölf Kinder. Den Raum hierfür hat der Pastor an das Bethaus angebaut, Tische und Regale wurden von der russlanddeutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“ gespendet, da diese hier Deutschunterricht durchführt und plant, ein deutsches Begegnungszentrum einzurichten. Dienstags liest der Pastor im örtlichen Gefängnis über das Gefängnisradio Lektionen über das Christentum. Zum Dank hierfür haben Gefangene der Kirche zu Ostern 2001 zwei selbstgefertigte Lesepulte geschenkt.

Anders als in Moskau, Omsk und Orenburg hat die Gemeinde seit der Perestrojka kein bedeutendes Wachstum zu verzeichnen. Nach Auskunft eines alten Bruders, des erwähnten „Gehilfen“ des mennonitischen Predigers, habe die Gemeinde Mitte der 1970er Jahre aus zwanzig Personen bestanden – der notwendigen Zahl für eine behördliche Registrierung – und sei dann schnell auf 70 angewachsen. Heute kommen jeweils zwanzig bis dreißig Personen in die beiden Gottesdienste (den lutherischen und den mennonitisch-baptistischen).¹⁰² Zählt man hierzu die mehr als zehn Personen, die aus Altersgründen oder wegen Krankheit nicht zur Kirche kommen können, so ergibt sich, dass die Zahl nahezu konstant geblieben ist. Allerdings muss auch in Rechnung gestellt werden, dass ein Großteil der „alten“ Gemeinde mittlerweile nach Deutschland ausgereist ist – nach Auskunft der erwähnten alten Predigerin 43 Menschen – und dass außerdem gewiss mehrere nach der Wende gestorben sind. Nach den Ergebnissen meiner Fragebogenerhebung haben nur 13 % der heutigen Gottesdienstbesucher schon vor 1988 am lutherischen Gemeindeleben teilgenommen.

Orsk

Orsk, knapp 250 km östlich von Orenburg gelegen, befindet sich, wie bereits gesagt, an der Stelle, wo 1735 die Stadt Orenburg gegründet wurde. Heute gehört Orsk administrativ zum Gebiet Orenburg und kirchlich zur Orenburger Propstei der ELKRAS.¹⁰³ Die Stadt hat 274 400 Einwohner und wird durch eine Nickelhütte, Erdölverarbeitung und Schwermaschinenbau geprägt.¹⁰⁴

Die lutherische Gemeinde der Stadt ist bereits kurz nach der Deportation entstanden, und zwar wie im Falle von Sol'-Ileck als gemeinsame Gemeinde von Lutheranern und Mennoniten/Baptisten. Zur Trennung kam es auch hier, als die Baptisten von den Lutheranern die Wiedertaufe verlangten und

102 Nach Angaben von Pastor Surovjatkin sind auf einer Liste knapp 50 Gemeindeglieder verzeichnet. Die Zahl der Gottesdienstbesucher sei an Feiertagen allerdings bedeutend höher, dann kämen etwa hundert Menschen, u. a. die Mitglieder der russlanddeutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“.

103 Zu Beginn des Wiederaufbaus kirchlicher Strukturen hatte Orsk zur Regionalkirche Ural, Sibirien, Ferner Osten gehört, wechselte aber mit der Gründung der Propstei Orenburg die regionalkirchliche Zugehörigkeit.

104 Art. Orsk (Brockhaus 2002, CD-ROM-Version).



Gottesdienst in Orsk

dies zur Voraussetzung zur Teilnahme am Abendmahl machten. Allerdings geschah dies, anders als in Sol'-Ileck, bereits in den 1960er Jahren.¹⁰⁵

Wie andere Gemeinden, so war auch die Orsker Gemeinde von der erleichterten Möglichkeit zur Ausreise in die Bundesrepublik betroffen. Von 115 Gemeindegliedern im Jahre 1992 seien ca. 25 gestorben und 55 ausge- reist. Daher gebe es jetzt (Angaben vom Mai 2001) laut Mitgliederliste nur noch 52 Menschen in der Gemeinde, von denen zehn allerdings wegen ihres Alters und/oder ihrer schlechten Gesundheit nicht mehr kommen können.¹⁰⁶ Auch die zehn bis elf Kinder der Sonntagsschule, die Anfang der 1990er Jahre bestand, seien alle bis auf vier in die Bundesrepublik übersiedelt. Aber auch die verbliebenen vier kämen nicht in die Kirche, da es ihnen, wie

105 Die Gemeindegeschichte wird in diesem Kapitel anhand von Informationen dargestellt, die ich bei einem Gruppengespräch mit Gemeindegliedern im lutherischen Bethaus von Orsk am 14. 05. 2001 erhielt.

106 Interessant ist, dass nach Auskünften während des Gruppengesprächs keine Menschen mehr in der Gemeinde sind, die seit der Kindheit in die Kirche gehen. Nach dem Krieg seien viele wegen des Drucks nicht gegangen, später hätten dann einige gar nicht gewusst, dass es eine Gemeinde am Ort gab.

jüngeren Menschen überhaupt, unter ansonsten fast ausschließlich alten Frauen nicht gefalle. Deshalb ist heute die Gemeinde durchschnittlich sehr alt.¹⁰⁷

In den Sonntagsgottesdiensten wurden Predigten aus dem Epistelbuch des (vorrevolutionären) russlanddeutschen Pfarrers Blum gelesen, dessen in anderen Gemeinden ebenfalls sehr beliebtes Evangelienbuch in Orsk nicht vorhanden war. Durch die Ausreisewelle nach Deutschland verlor man allerdings die Brüder, die zuvor die Gottesdienste gehalten hatten. Als ich im Mai 2001 die Gemeinde besuchte, war nur noch ein alter Bruder übriggeblieben, der allerdings nicht lesen konnte. Nun wird der Gottesdienst von einem Russen gehalten, der 1995 oder 1996 über seine russlanddeutsche Frau in die Gemeinde gekommen ist, und der die deutschsprachige Liturgie und Predigt vorliest. Außerdem gibt es in der Gemeinde eine 1992 vom sibirischen Superintendenten eingesegnete Predigerin, Schwester Brigitte. Sie hält keine Gottesdienste, da dies nach Meinung der Gemeinde ein Mann machen muss. Allerdings predigt Schwester Brigitte unmittelbar nach dem Abschluss der Liturgie, und zwar in russischer Sprache. Neben den Gottesdiensten trifft sich die Gemeinde noch donnerstags zur Bibelstunde. Kinder- und Jugendarbeit wird nicht durchgeführt.

Neben der Russischen Orthodoxen Kirche ist in Orsk ein breites Spektrum an Religionsgemeinschaften aktiv. Eine lebendige Gemeindegarbeit bietet die Römisch-Katholische Kirche an, die zur Zeit meines Besuches in Orsk gerade eine Kirche und ein Gemeindezentrum in demselben Viertel baute, in dem sich auch das lutherische Bethaus befindet. Hier sind neben einem jungen Priester aus Polen weitere polnische Mitarbeiterinnen tätig, wodurch die Gemeinde für breitere Schichten (jüngere, russischsprachige etc.) attraktiv wird und sich dementsprechend in ihrer Zusammensetzung verändert. Nach Auskunft einer Lutheranerin gibt es mit *Blagaja Vest'* (Gute Nachricht) mindestens eine charismatische Kirche in Orsk. Werbung in der Straßenbahn für ein esoterisches Zentrum zeigt, dass auch nichtchristliche und nichttraditionelle Religiosität angeboten wird und wohl auf Interesse stößt.

107 Bei meiner Fragebogenbefragung am 13. 05. 2001 waren sechs Personen der Geburtsjahrgänge 1912–1920 anwesend, 19 Personen, die zwischen 1921 und 1930 geboren sind, und vier Menschen aus den Jahrgängen 1931–1940. Das Durchschnittsalter der Anwesenden betrug 78 Jahre.

Die Geschichte der Gemeinde in Sol'-Ileck zeigt eine eigentümliche Verbindung von ethnischem und konfessionellem Bewusstsein, wie es sich nach den Deportationen 1941 in der Diasporasituation entwickelte. In den Jahrzehnten, in denen Lutheraner und Mennoniten in einer Gemeinde zusammenlebten, bildete, wie dargestellt, der Bezug auf ihr Deutschtum die Klammer, die die Gemeinde zusammenhielt. Die Gemeinsamkeit der deutschen Sprache in Liedern, Bibellesungen, Gebeten und Predigten stellte eine ausreichende Basis dar, um trotz bleibender konfessioneller Unterschiede diese Gemeinschaft nicht aufzulösen. Im nichtdeutschen und nichtprotestantischen Kontext bildete sich so eine lutherisch-mennonitische Diaspora, die sich durch die Sprache von der Umwelt unterschied.¹⁰⁸ Hinzu kam eine Binnendifferenzierung innerhalb dieser Diaspora, bei der nicht ethnische Merkmale oder dogmatische Traditionen zur Unterscheidung herangezogen wurden, sondern bestimmte Riten, vor allem in der Taufpraxis, die ihre Bedeutung anscheinend in erster Linie dadurch erhielten, dass sie als von den Vorfahren überkommene gesehen wurden und dadurch *per se* einen normativen Anspruch innehatten.¹⁰⁹ Man kann deshalb davon sprechen, dass es nach 1941 zu einer Neu- und Höherbewertung der eigenen ethnischen Zuordnung kam und dass sich zugleich die Art der konfessionellen Selbstdefinition wandelte: im Gegenüber zur Umgebungsgesellschaft wurde Konfessionalität ethnisch aufgeladen, und im Gegenüber zur mennonitischen Gruppe kam es zu einer Akzentuierung von spezifischen, Unterschiede zur täuferischen Tradition herausstellenden Riten.¹¹⁰

Inwiefern dieser Befund auch auf die Gemeinde von Orsk zutrifft, kann nicht gesagt werden, da hierzu meine Informationen nicht ausreichen. Auf jeden Fall zerbrach die Gemeinde nicht wie in Sol'-Ileck im Zusammen-

108 Kretschmar macht darauf aufmerksam, dass Deutsche wie Finnen, Esten und Letten als Angehörige der Nation von den Deportationen betroffen waren. Dies habe als Folge gehabt, dass sich die „Unterdrückung als Christen und als Menschen ihres Volkes mit einer Sprache [...] in der Erinnerung der Menschen kaum scheidbar ineinander“ schoben. „Deshalb begann nun die Neusammlung auch im ethnisch-nationalen Rahmen.“ Kretschmar: Eine ethnische Kirche, S. 144.

109 Sowohl in Sol'-Ileck, als auch in Orsk und an anderen Orten sagten mir Lutheraner, dass ein „Umtaufen“ Sünde sei und man in dem Glauben bleiben müsse, in den man geboren sei. Vgl. z. B. die Interviews mit Ivan, Roman und Melitta.

110 Vgl. hierzu Willems: Russian German Lutheran ‚Brotherhoods‘, S. 222–224.

hang mit einem Übergang zur russischen Sprache, der der Gemeinde die gemeinsame Basis entzog. In Orsk machte die für die Lutheraner inakzeptable Forderung nach Wiedertaufe, die ja auch in Sol'-Ileck einer der Gründe für die Trennung war, ein weiteres Zusammenleben der beiden Konfessionen innerhalb einer Gemeinde unmöglich. Hier zeigt sich, dass der „deutsche Konsens“ nicht ausreicht, sondern dass zugleich eine Akzeptanz der anderen Riten erforderlich ist, auch wenn man die Übernahme dieser für sich selbst ausschließt. Auf jeden Fall wird man aber auch für Orsk einen Relevanzzugewinn der ethnischen Selbstzuordnung und eine ethnische Aufladung konfessioneller Selbstdefinition konstatieren müssen. Dies zeigt sich u. a. im Beharren auf deutschsprachigen Gottesdiensten, obwohl alle Beteiligten fließend Russisch sprechen und außerhalb des Gottesdienstes untereinander eher Russisch kommunizieren, und obwohl die Beteiligten wissen, dass sich so die Gemeinde für Jüngere verschließt und aussterben wird.

Die Tatsache, dass sowohl in Orsk als auch in Sol'-Ileck ethnische Russen die Gottesdienste leiten, scheint der hier entfalteten Hypothese zu widersprechen. Allerdings ist in diesem Zusammenhang auf zwei weitere Aspekte der lutherischen brüdergemeinschaftlichen Tradition hinzuweisen: Zum einen auf den Wunsch nach ordinierten Amtsträgern zur Verwaltung der Sakramente, zum anderen auf die biblizistisch begründete Ablehnung von Frauen in diesem Amt und auf den damit verbundenen Wunsch nach männlichen Pastoren oder Predigern. Offensichtlich sind den Gemeinden dabei die Kriterien „männlich“ und „eingesegnet“/„ordiniert“ wichtiger, als das Kriterium „deutsch“.¹¹¹

Allerdings ist auch hier noch einmal zu differenzieren. Denn obwohl die Frage der Frauenordination seit dem Wiederaufbau kirchlicher Strukturen einen der wichtigsten Konfliktpunkte zwischen den Brüdergemeinden einerseits und (zumindest Teilen der) neuentstandenen Stadtgemeinden sowie bundesdeutschen Amtsträgern andererseits darstellt,¹¹² verhält es sich nicht so einfach, wie man auf den ersten Blick annehmen könnte. Dies wird daran

111 Dem gegenüber kann sogar das Kriterium „lutherisch“ an Bedeutung verlieren, wie die Tatsache zeigt, dass die alte lutherische Predigerin in Sol'-Ileck, die, wie sie sagt, immer um männliche Prediger gebetet habe, ihr Amt einem Mennoniten übergeben hat. Hier ist zu beachten, dass dieser Prediger nicht im lutherischen Sinne ordiniert war. Der Wunsch nach einem so ordinierten Pastor wäre aber zu dieser Zeit illusorisch gewesen.

112 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 404.

deutlich, dass Inessa Thierbach als Pröpstin akzeptiert wird und Schwester Brigitte in Orsk immerhin nach dem Gottesdienst predigen darf. Auch sollte die Tatsache, dass in Orsk erst ein deutsches Land nur begrenzt mächtiger Russe eine deutsche Liturgie und Predigt verliert, dann eine deutsche Frau frei russisch predigt, vor voreiligen Einordnungen in Kategorien wie „biblizistisch-konservativ“, „deutsch-national(istisch)“ o. ä. warnen.

Pröpstin Thierbach sieht den Grund ihrer Anerkennung darin, dass vor ihrer Ordination die Vertreter der Brüdergemeinden um ihre Zustimmung gefragt wurden, während die Einsegnung von Schwester Brigitte durch Nikolaus Schneider in Omsk ohne das Wissen der Gemeinde erfolgt sei. Hinzu kommt, dass Schwester Brigitte sich Ende der 1950er Jahre von der Gemeinde löste, um Schwierigkeiten im Berufsleben aus dem Weg zu gehen, woran sich die Glaubensschwestern noch gut erinnern. Außerdem können Akzeptanzprobleme auch auf übliche zwischenmenschliche Spannungen zurückgeführt werden. Inessa Thierbach dagegen ist der Gemeinde in Orsk seit ihrer Kindheit bekannt. In Orsk geboren und von ihrer Orsker Großmutter in jungen Jahren mit den Grundlagen des christlichen Glaubens bekannt gemacht,¹¹³ hatte sie einen Sympathievorsprung in der Gemeinde. Die Zustimmung, die sie durch die Orsker Lutheranerinnen während eines Abendmahls-gottesdienstes erfuhr, an dem ich teilnahm, beweist, dass das Argument, man akzeptiere nur einen Mann als Pfarrer, nur in bestimmten Zusammenhängen verwendet wird und nur dort den Akteuren plausibel erscheint.

Als Schlussfolgerung lässt sich hieraus ziehen, dass sich praktisch verschiedene Plausibilitätsstrukturen mischen, v. a. „ethische“ Argumentationen, brüdergemeinschaftlich-biblizistische und kirchlich-lutherische Vorstellungen, die zudem noch überlagert werden durch den Anspruch, in bestimmten Fragen nicht übergangen zu werden (konkret: bei der Frage, wer aus der Gemeinde ordiniert/eingesegnet werden soll und wer nicht). Der Fall von Sol'-Ileck zeigt zudem, dass die Kirche in Deutschland als Leitbild fungiert. Nur so erklärt es sich, dass der Hinweis auf Orgeln in deutschen Kirchen die Gemeinde letztlich von der Legitimität eines Klaviers im Bethaus überzeugte. Dahinter scheint ein Verständnis zu stehen, nach dem es eine „richtige“ Form (und wohl auch einen „richtigen“ Inhalt) gibt, der man sich annähern hat. Statt die Frage nach musikalischer Begleitung für nebensächlich zu erklären oder auf eine Pluralität von Möglichkeiten hinzuweisen, er-

113 Gast-Kellert: Inessa Thierbach, S. 59.

fordert die Anerkennung der Tatsache von Orgeln in Kirchen, sich dieser normativen Vorgabe so weit wie möglich anzunähern.¹¹⁴

Ein weiterer Punkt, der im Blick auf die Gemeinden in Orsk und Sol'-Ileck angesprochen werden soll, ist die Frage nach den Wachstumsfaktoren des russländischen Luthertums. Im Unterschied zu den Gemeinden in Moskau, Orenburg und Omsk haben die Gemeinden von Orsk und Sol'-Ileck kein Wachstum zu verzeichnen. Hierzu fällt als erstes auf, dass die nach 1988 neu zur Gemeinde Hinzugekommenen – wie die gesamte Gemeinde – bereits relativ alt sind. Bei ihnen handelt es sich wohl um Menschen, für die der Anschluss an eine Gemeinde eine Rückkehr zur Religion der Kindheit darstellt. Zumindest ist eine klare Mehrheit innerhalb der Gemeinde im Kindesalter getauft worden.¹¹⁵ Angesichts des großen Zuwachses vor allem unter jungen (sowie gut ausgebildeten) Menschen in den Gemeinden in Omsk, Orenburg und Moskau zeigt sich, dass gerade diese Zielgruppe nicht erreicht wird. Auf jeden Fall liegt dies an der verwendeten deutschen Sprache, die von jungen Russlanddeutschen nicht mehr beherrscht wird. Hinzu kommt ein äußeres Erscheinungsbild, das für „moderne“ Jugendliche nicht ansprechend ist: alte Frauen mit Kopftüchern, die in einem schmuck- oder sogar geschmacklosen Raum¹¹⁶ auf alten Bänken sitzend langsam und schleppend alte Kirchenlieder singen. Als Hindernis erweist sich zudem ein fehlender Bekanntheitsgrad zumindest der Orsker Gemeinde in der Stadt.

114 Nach Inessa Thierbach würde die Orsker Gemeinde, wenn sie einen Pfarrer aus Deutschland hätte, das Gemeindeleben nach seinen Vorgaben gestalten, da Deutsche *per se* Autorität besäßen. Auch der Bischof, Siegfried Springer, habe als Bundesdeutscher und qua Amt Autorität. Informelles Gespräch mit Inessa Thierbach am 16. Mai 2001. Dies zeigt, worauf übrigens auch Pröpstin Thierbach hinweist, dass hier letztlich kein brüdergemeinschaftliches Verständnis mehr vorherrscht. Nach diesem hätte vor allem eine biblische Argumentation Autorität, die Aussage eines deutschen Pfarrers oder eines Bischofs würde an diesem Maßstab gemessen werden. Dass die kirchliche Wirklichkeit in Deutschland – oder das, was man nach Erzählungen von Aussiedlern dafür hält – zugleich oft extrem kritisch gesehen wird, steht hierzu zwar in Spannung, ändert aber nichts an der grundsätzlichen Orientierung auf ein Idealbild von Deutschland.

115 In Sol'-Ileck 12 von 15, wobei eine Person kein Taufjahr angibt. In der Orsker Gemeinde wurden 23 Personen in der Kindheit getauft, zwei in den 1990er Jahren, bei vier Personen wird dies aus ihren Angaben nicht deutlich.

116 Diese Wertung des Orsker Bethauses, die mir als Außenstehenden nicht unbedingt zusteht, nimmt auch die Pröpstin selbst vor.

Die Beispiele der schnell wachsenden Gemeinden haben gezeigt, dass ein wichtiger Faktor für die Bekanntheit der Gemeinde ein auffälliges Gebäude oder auch die Berichterstattung über den Neubau bzw. die Renovierung einer Kirche in den örtlichen Massenmedien ist. Im Falle von Orsk dagegen ist das Gebäude nicht nur nicht bekannt, die alten Gemeindeglieder sind sogar dagegen, ein schon gemaltes Schild „Lutherisches Bethaus“ oder ein Kreuz daran aufzuhängen und es so als Bethaus erkennbar zu machen.¹¹⁷ Anscheinend will man eher seine Ruhe haben und ohne Änderungen weiterleben, auch fürchtet man sich nach den schlechten Erfahrungen der Sowjetzeit noch davor, sich öffentlich zu „exponieren“.

Eine weitere Möglichkeit, die Gemeinde bekannt zu machen, sind säkulare russlanddeutsche Vereinigungen wie die „Wiedergeburt“. Im Falle von Orsk wurde mir mitgeteilt, dass die „Wiedergeburt“ ihren kirchlichen Partner bei den örtlichen Baptisten gefunden habe. Damit fällt auch dieser Wachstumsfaktor weg.¹¹⁸

Da in Sol'-Ileck – im Gegensatz zu Orsk – der Pfarrer versucht, die Gemeinde bekannt zu machen, ihre Räumlichkeiten zu verschönern und sie für die Jugend zu öffnen (z. B. durch eine Sonntagsschule und den Übergang zur russischen Sprache) und da zudem Verbindungen zur „Wiedergeburt“ bestehen, müsste diese Gemeinde eigentlich in den kommenden Jahren wachsen und sich verjüngen. Ob dies geschieht oder nicht, können nur zukünftige Untersuchungen erweisen.

117 Dies teilten mir sowohl Pröpstin Thierbach als auch der Prediger der Orsker Gemeinde und seine Frau mit.

118 Das Potential, das durch eine russlanddeutsche Bevölkerung am Ort für die Gemeinde gegeben ist, ist entscheidend für deren Größe. Denn immer noch sind Russlanddeutsche in lutherischen Gemeinden überproportional vertreten. Nach Informationen von Inessa Thierbach, die diese vom Leiter der Orenburger „Wiedergeburt“ erhalten hat, leben in Orenburg 1500 Deutschstämmige, in Orsk sogar 7000. Gespräch mit Thierbach, 16. Mai 2001.

2. Auswertung der Fragebögen

Datenbasis

Die im Folgenden nun vorzustellende Auswertung der Fragebögen kann sich auf eine Datenbasis von 314 ausgefüllten Fragebögen stützen, die in den gerade beschriebenen Gemeinden, wie in Kap. 4.3 erläutert, nach dem Gottesdienst verteilt wurden. Zu den Rücklaufquoten:

In Omsk/deutsch waren im Gottesdienst (3. Juni 2001) 79 Personen anwesend,¹¹⁹ an die 65 Bögen verteilt wurden. Ausgefüllt zurückgegeben wurden am Ausgang 63.

In Omsk/russisch (27. Mai 2001) betrug die Zahl der Gottesdienstteilnehmer 103. Da sich hierunter eine Taufgesellschaft befand, die sofort nach dem Ende des Gottesdienstes den Saal verließ, konnten nur 58 Bögen verteilt werden, von denen 56 ausgefüllt abgegeben wurden.

In Moskau/deutsch (29. April 2001) konnten an alle 101 Gottesdienstteilnehmer – auch unter diesen befand sich eine Taufgesellschaft – Fragebögen verteilt werden. Der Rücklauf betrug 85.

In Moskau/russisch (29. April 2001) betrug die Zahl der Gottesdienstbesucher 39, darunter zwei Gäste aus Finnland ohne Russischkenntnisse, die unmittelbar nach dem Gottesdienst den Raum verließen. Verteilt wurden 34 Bögen, die alle ausgefüllt zurückgegeben wurden. Da drei Personen auch schon am deutschsprachigen Gottesdienst teilgenommen und dies auf dem danach ausgefüllten Fragebogen vermerkt hatten, können diese hinzugezählt werden, so dass sich – mit Ausnahme der beiden Finnen – alle Gottesdienstbesucher an der Befragung beteiligten.

In Orenburg (6. Mai 2001) waren 42 Personen im Gottesdienst, 33 Fragebögen wurden verteilt, zurück kamen 32.

Am Orsker Gottesdienst (13. Mai 2001) beteiligten sich 33 Personen (zusätzlich sechs Gäste aus Orenburg), an die 31 Fragebögen verteilt werden konnten, wobei der Rücklauf 29 betrug.

119 Bei den hier und im Folgenden angegebenen Gottesdienstzahlen ist hinzuzufügen, dass in den russländischen lutherischen Gottesdiensten eine größere Fluktuation als in Deutschland herrscht. Wie in orthodoxen Kirchen – allerdings quantitativ längst nicht in demselben Maß! – kommen und gehen Menschen während der Liturgie, so dass die angegebenen Zahlen nur für den Zeitpunkt der Zählung stimmen.

In Sol'-Ileck (20. Mai 2001) wurden an 24 Gottesdienstbesucher 21 Fragebögen verteilt, von denen 15 ausgefüllt vorliegen.

Die Rücklaufquoten bewegten sich damit zwischen 71 % (Sol'-Ileck) und 100 % (Moskau/russisch). Bezogen auf die Gesamtzahl der verteilten Fragebögen liegt die Rücklaufquote bei 89 %, was als hoch anzusehen ist. Daher kann die Befragung im Blick auf die jeweiligen Gemeinden und unter Berücksichtigung der in Kap. 4.3 vorgestellten Definition von Gemeindegliedschaft einen Anspruch auf Repräsentativität erheben.

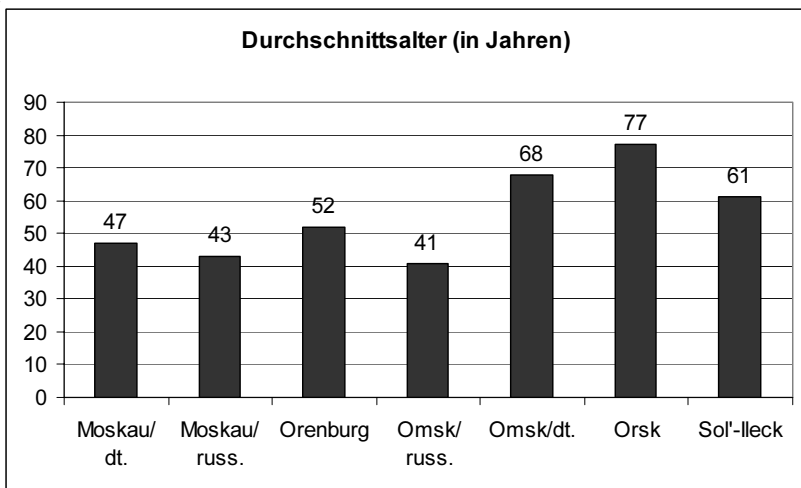
Das Profil der Gemeinden im Vergleich

Die Auswertung der Fragebögen bestätigt das bereits skizzierte Profil der Gemeinden und erlaubt eine erste Zuordnung zu zwei Gruppen: zu derjenigen der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden einerseits und zu derjenigen der „neuen“ Gemeinden andererseits. Zu den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden gehören diejenigen, die bereits in der Sowjetunion bestanden, und, wie im historischen Überblick sowie den Absätzen über die jeweiligen Gemeinden beschrieben, aus der pietistisch-erwecklichen Tradition der Brüderbewegung kommen. In der vorliegenden Untersuchung sind dies die Gemeinden in Omsk (die Besucher des deutschsprachigen Gottesdienstes), Orsk und Sol'-Ileck. Wenn ich diese Gemeinden nicht als „Brüdergemeinden“ bezeichne, sondern das Adjektiv „brüdergemeinschaftlich“ verwende und es zudem in Anführungsstriche setze, so deshalb, weil sich die Gemeinden um die Jahrtausendwende wesentlich von dem unterscheiden, was man früher unter einer Brüdergemeinde verstand. Hierauf wird im Folgenden genauer eingegangen werden. Das Kriterium dafür, eine Gemeinde als „neu“ zu klassifizieren, ist zuerst einmal die Tatsache ihrer Entstehung während oder nach der Perestrojka, wie dies für die Gemeinden in Moskau und Orenburg sowie für die russischsprachige Gruppe in Omsk der Fall ist. Darüber hinaus unterscheiden sich die beiden Gruppen von Gemeinden – „brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ – in ihrer sozialen, ethnischen und demografischen Struktur, was im Folgenden gezeigt werden soll.

Das Alter der Gemeindeglieder

Ein typisches Merkmal der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ist ihr hohes Alter. Vergleicht man das Durchschnittsalter der befragten Gemeindeglieder, so zeigt sich der Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“

und „neuen“ Gemeinden deutlich: Es liegt in Sol'-Ileck bei 61 Jahren, in Omsk/deutsch¹²⁰ bei 68 Jahren, und in Orsk sogar bei 77 Jahren! Die älteste „neue“ Gemeinde dagegen, die Gemeinde in Orenburg, hat ein Durchschnittsalter von 52 Jahren, in den anderen Gemeinden liegt es sogar bei unter 50 Jahren:



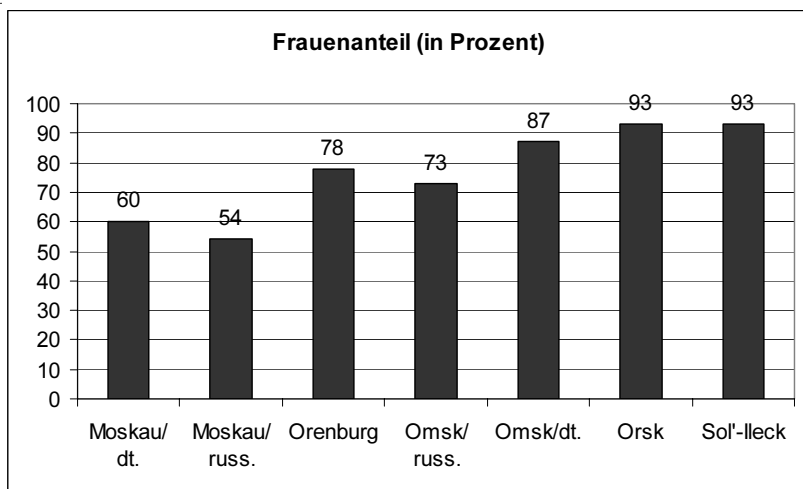
Vergleicht man die Standardabweichungen vom Durchschnittsalter, so zeigt sich zudem, dass die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden homogener sind. Die Werte liegen zwischen 9,14 (Orsk) und 12,57 (Omsk/deutsch), wobei ein niedrigerer Wert geringere Abweichungen vom Durchschnittsalter anzeigt. Die höheren Werte in den „neuen“ Gemeinden zeigen, dass die Altersspanne hier bedeutend breiter und die Gemeinden deutlich heterogener sind: Orenburg ist dabei den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden noch am nächsten (16,84), in Moskau/deutsch, der unter diesem Gesichtspunkt heterogensten Gemeinde, beträgt der Wert 19,87.

120 Mit „Omsk/deutsch“ bezeichne ich die Gruppe, die im deutschsprachigen Gottesdienst in Omsk befragt wurde. „Deutsch“ bezeichnet nicht unbedingt die Nationalität der Befragten oder die von ihnen gebrauchte Sprache. Entsprechendes gilt für „Omsk/russisch“, „Moskau/deutsch“ und „Moskau/russisch“.

Dieser Befund wird bestätigt, wenn man die Stärke der jüngsten und ältesten Gruppe in den jeweiligen Gemeinden betrachtet: Die bis 1941 Geborenen stellen in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden 80 % (Sol'-Ileck) bis 100 % (Orsk) der Gemeindeglieder dar, in den „neuen“ Gemeinden dagegen nur 18 % (in Omsk/russisch) bis 41 % (in Orenburg). Entsprechend sind nur 7 % der Gemeindeglieder von Sol'-Ileck 1972 oder später geboren, und in den Gemeinden Omsk/deutsch und Orsk fällt keine einzige befragte Person in diese Altersgruppe. In den „neuen“ Gemeinden dagegen beträgt deren Anteil bis zu einem knappen Drittel (32 %), nämlich in Moskau/russisch.

Die Verteilung von Männern und Frauen

Auch der Anteil von Frauen an den Gemeinden zeigt den Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ lutherischen Gemeinden in Russland. So ist der Frauenanteil in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden deutlich höher, wobei, wie bei der Altersstruktur, Orenburg die „brüdergemeinschaftlichste“ der „neuen“ Gemeinden ist:



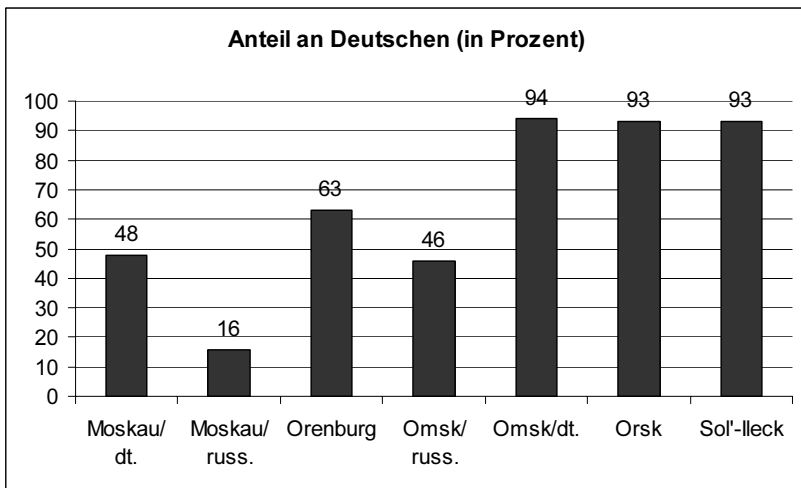
Der niedrige Anteil an Männern in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden erklärt sich zum Teil aus der geringeren Lebenserwartung von Männern. 1996 betrug diese in Russland für Männer knapp 60 Jahre, für Frauen dagegen 72,5 Jahre.¹²¹ Worin daneben der Grund für den überaus hohen Frauenanteil liegt, muss offen bleiben. Denkbar wäre, dass Klischees wie das von Religion als „Frauenangelegenheit“ oder eine etwaige extreme Minderheitensituation Männer von der Teilnahme am Gemeindeleben abhalten.

Die Regel „Je ‚brüdergemeinschaftlicher‘, desto weiblicher“ gilt nicht nur für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden selbst. Je näher die „neuen“ Gemeinden noch der brüdergemeinschaftlichen Tradition stehen, umso höher ist ihr Frauenanteil: Orenburg, wo am Beginn der Gemeindegeschichte nach der politischen Wende die Treffen alter Lutheranerinnen aus dem Umfeld der „Wiedergeburt“ standen, hat einen Frauenanteil von 78 %. (Möglicherweise hängt dies auch damit zusammen, dass hier eine weibliche Pfarrerin wirkt.) Omsk/russisch, eine Gemeinde, die aus der alten russlanddeutschen Brüdergemeinde in Omsk herausgewachsen ist, hat einen annähernd hohen Anteil von 73 %. In Moskau/deutsch dagegen beträgt dieser Wert nur 60 %, in Moskau/russisch sogar nur 54 %. Hier entspricht das Geschlechterverhältnis also beinahe dem der Gesamtbevölkerung. Da auch im Blick auf die nationale Zusammensetzung der Gemeinden Moskau/russisch die größte Ähnlichkeit mit der Gesamtbevölkerung aufweist, lässt sich sagen, dass hier in höherem Maße als in den anderen untersuchten Gemeinden die Kirche in der Gesellschaft steht und weniger eine Angelegenheit nur bestimmter Schichten, ethnischer Gruppen oder Altersgruppen darstellt.

Ethnische Zusammensetzung der Gemeinden

Typisch für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ist ihr hoher Anteil an Deutschen:

121 Cockerham: Health and Social Change, S. 84.



Dabei ist zu beachten, dass die nationale Einordnung den Befragten selbst überlassen wurde und für viele Menschen mehrere Antworten möglich gewesen wären: So entsprechen sich nicht unbedingt das Selbstverständnis einer Person und ihre nationale Einordnung in ihrem Pass, der in Russland – wie zuvor in der Sowjetunion – eine eigene Rubrik „Nationalität“ beinhaltet. Vor allem Menschen mit ethnisch gemischten Vorfahren bzw. Eltern könnten sich unterschiedlich einordnen oder haben multiple ethnische Identitäten (in einigen Fällen gaben Befragte im Fragebogen in der Tat mehrere Nationalitäten an). Auch müssen Selbst- und Fremdbild nicht immer übereinstimmen.¹²² Dies ist bei der hier vorgestellten nationalen Zusammensetzung der Gemeinden im Blick zu halten: Ein Bekenntnis zum Deutschtum muss nicht unbedingt heißen, dass die entsprechende Person etwa der deutschen Sprache mächtig ist, so wie die Selbstbezeichnung „russisch“ nicht in jedem Falle heißt, dass die jeweilige Person keine deutschen Vorfahren oder Elternteile besitzt.

¹²² Vgl. hierzu etwa Oswald: Die Nachfahren des „homo sovieticus“, S. 61–64 und passim.

Trotzdem sind die Unterschiede im Anteil Deutschstämmiger an der Gesamtgemeinde von Bedeutung. Der hohe Anteil in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden erklärt sich damit, dass hier die Gottesdienste und Versammlungen in deutscher Sprache abgehalten werden oder – im Falle von Sol’-Ileck – bis vor kurzem wurden. Damit war Russen praktisch der Weg in die Gemeinde versperrt.

Die relativ hohe Zahl Deutschstämmiger in Orenburg erklärt sich aus der Entstehung der Gemeinde, die ihren Ursprung in der russlanddeutschen Kulturgesellschaft „Wiedergeburt“ hatte und offensichtlich bis heute stark deutsch bestimmt ist. In Moskau und im russischsprachigen Gemeindeteil der Omsker Gemeinde dagegen ist der Anteil der Deutschstämmigen deutlich niedriger: Die gleichfalls relativ hohe Zahl von fast 50 % im russischsprachigen Teil der Omsker Gemeinde und dem deutschsprachigen Teil der Moskauer Gemeinde macht allerdings deutlich, dass auch hier noch eine enge Bindung an die ethnische Tradition besteht. In Omsk erklärt sich dies daraus, dass der russischsprachige Teil aus der deutschsprachigen Gemeinde „herauswuchs“ und zu Beginn vor allem aus den assimilierten Familienangehörigen der Besucher des deutschsprachigen Gottesdienstes bestanden, in Moskau daraus, dass hier – ähnlich wie in Orenburg – Russlanddeutsche am Beginn der Gemeindegeschichte um 1990 standen und zum wichtigsten Potential der wachsenden Gemeinde wurden. Die niedrigere Zahl von Deutschen im russischsprachigen Gemeindeteil von Moskau hängt damit zusammen, dass Deutsche tendenziell eher die deutschsprachigen Gottesdienste besuchen, zumal sie hier wegen der Übersetzung von Predigt und Gebeten ins Russische dem Verlauf auch dann folgen können, wenn sie der Sprache ihrer Vorfahren nicht mächtig sind. Damit bleiben im russischsprachigen Gottesdienst diejenigen, die keinen Bezug zu Deutschland haben oder diesem keine große Bedeutung beimessen, sowie diejenigen, die sich für den theologischen und liturgischen Stil von Pastor Lotov entschieden haben.

Außerdem muss darauf hingewiesen werden, dass der Anteil von Deutschen nicht nur in den „neuen“ Gemeinden niedriger ist als in den „brüdergemeinschaftlichen“. Derselbe Trend hin zu einem „russländischeren Profil“, bei dem „deutsch“ und „lutherisch“ nicht mehr als unzertrennbar einander zugehörig gelten, lässt sich in Moskau/deutsch auch im Blick auf die verschiedenen Altersgruppen feststellen. So ist der Anteil an Deutschen (und Angehörigen anderer „lutherischer“ Völker) unter den älteren Gemeindegliedern höher als unter den jüngeren. Von den vor 1942 Geborenen sind 55 % deutscher Nationalität, ebenso in der Gruppe der zwischen 1942 und

1971 Geborenen, unter den nach 1971 Geborenen dagegen nur 33 %.¹²³ In Omsk allerdings ist dieser Trend hin zu einer „russländischeren“ und weniger deutschen Zusammensetzung der Gemeinde nicht so deutlich. In Omsk/deutsch sind 94 % der vor 1942 Geborenen Deutsche, in der Gruppe der zwischen 1942 und 1971 Geborenen immerhin noch 90 % (Jüngere gab es bei dieser Teilbefragung nicht). In Omsk/russisch waren 60 % der vor 1942 Geborenen deutscher Abstammung und 38 % der zwischen 1942 und 1971 Geborenen, allerdings steigt die Zahl unter den nach 1971 Geborenen wieder auf 50 %.

Wie erwähnt, bedeutet eine Selbstdefinition als „deutsch“ nicht unbedingt, dass man tatsächlich einen lebendigen Bezug zur deutschen Sprache hat. Betrachtet man die Zahl derjenigen, die als Muttersprache entweder deutsch oder deutsch und russisch angeben, zeigt sich wiederum ein deutlicher Unterschied zwischen „brüdergemeindlichen“ und „neuen“ Gemeinden. So ist die Zahl derer, die mit deutsch als Muttersprache oder zweisprachig aufgewachsen sind, in Omsk/deutsch, Orsk und Sol’-Ileek deutlich höher als in den übrigen Gemeinden. Sie beträgt 89 %, 97 % und 67 %.¹²⁴ In den „neuen“ Gemeinden dagegen liegt der Wert lediglich zwischen 50 % (Orenburg) und 8 % (Moskau/russisch).

Wenn in den „neuen“ Gemeinden die Zahl der Deutschen deutlich höher ist als diejenige derer, die Deutsch als Muttersprache sprechen, so zeigt dies, dass viele Gemeindeglieder in diesen Gemeinden keinen wirklichen Bezug mehr zur Sprache und Tradition ihrer Vorfahren haben, sich aber gleichwohl als Deutsche verstehen. Nach der Typologie russländischer Lutheraner, die durch die Analyse der Interviews erstellt wird, handelt es sich daher bei den Mitgliedern der „neuen“ Gemeinden vor allem um Vertreter des „ethnischen“ und des „häretischen“ Typs, während sich in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden hauptsächlich Vertreter des „traditionalen“ Typs finden.

123 1995 fand Olga Kourilo in der Moskauer Gemeinde unter den über 70-jährigen ausschließlich Menschen „lutherischer“ Nationalität, in der Gruppe der 50- bis 69-jährigen hatten die Deutschen nur noch eine knappe Mehrheit, bei den 30- bis 49-jährigen waren sie schon in der Minderheit, und unter den noch Jüngeren stellten sie nicht einmal mehr ein Drittel. Kurilo: Prošloe i nastojaščee, S. 124.

124 Dass die Zahl der mit deutsch als Muttersprache aufgewachsenen Orsker Gemeindeglieder (97 %) die der Deutschen (93 %) übersteigt, findet seinen Grund darin, dass die betreffende Person, auf die diese Differenz zurückzuführen ist, bei „Nationalität“ gar keine Angabe gemacht hat. Da sie als Muttersprache deutsch nennt, ist davon auszugehen, dass es sich auch bei ihr um eine Deutsche handelt.

Es überrascht die relativ niedrige Zahl von Menschen deutscher Muttersprache in Sol'-Ileck. Mit 67 % ist sie deutlich niedriger als in Omsk/deutsch und Orsk. Im Folgenden wird sich zeigen, dass auch unter anderen Gesichtspunkten die Gemeinde von Sol'-Ileck eine größere Ähnlichkeit mit den „neuen“ Gemeinden hat als Omsk/deutsch und Orsk. Die Gemeinde Orenburg wiederum ist mit 50 % die „brüdergemeinschaftlichste“ unter den „neuen“ Gemeinden.

Ein Blick auf das Alter derjenigen, die Deutsch als ihre Muttersprache angeben, zeigt, dass der Verlust der deutschen Sprache ein Generationenphänomen ist. So geben in Omsk/russisch 23 % Deutsch als ihre Muttersprache an, unter den bis 1941 Geborenen allerdings 40 %. In Moskau/deutsch liegen die entsprechenden Zahlen bei 33 % und 55 %, in Orenburg bei 50 % und 77 %, in Sol'-Ileck bei 67 % und 83 %. Dies zeigt, dass die Unterschiede zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden in diesem Punkt auch mit dem Alter der Gemeindeglieder zu tun haben. Betrachtet man die Gruppe der zum Zeitpunkt der Untersuchung über 60-jährigen, so fallen die Unterschiede zwischen den Gemeindetypen nicht mehr so deutlich aus, obwohl die Zahl der Menschen mit deutscher Muttersprache in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden immer noch höher liegt. Allerdings zeigt sich hier eher eine Pärchenbildung als eine Unterteilung in zwei große Gruppen von Gemeinden: Omsk/deutsch und Orsk mit 94 % bzw. 97 % an der Spitze, gefolgt von Sol'-Ileck und Orenburg (83 % und 77 %) sowie Moskau/deutsch und Omsk/russisch (55 % und 40 %). Zumindest zum Teil also erklärt sich das demografische Profil der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden an dieser Stelle mit dem Faktor Alter. Wie dargestellt, ist das Durchschnittsalter in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden deutlich höher als in den „neuen“ Gemeinden.¹²⁵

Ein Blick auf die nationale Zusammensetzung des nichtdeutschen Teils der Gemeinden zeigt ebenfalls wiederum Unterschiede zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden. So bestehen die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden (und auch Orenburg) ausschließlich aus Deutschen und Russen. In Omsk/russisch finden sich dagegen außer deutsch und rus-

125 Moskau/russisch stellt einen Sonderfall dar. Hier gaben 8 % der Befragten Deutsch als ihre Muttersprache an, bei der Gruppe der bis 1941 Geborenen allerdings 0 %. Es liegt die Vermutung nahe, dass es sich zumindest bei einem der Muttersprachler um einen Bundesdeutschen in Moskau handelt, da er 1980 geboren wurde und es äußerst unwahrscheinlich ist, dass in russlanddeutschen Familien zu dieser Zeit noch Deutsch gesprochen wurde.

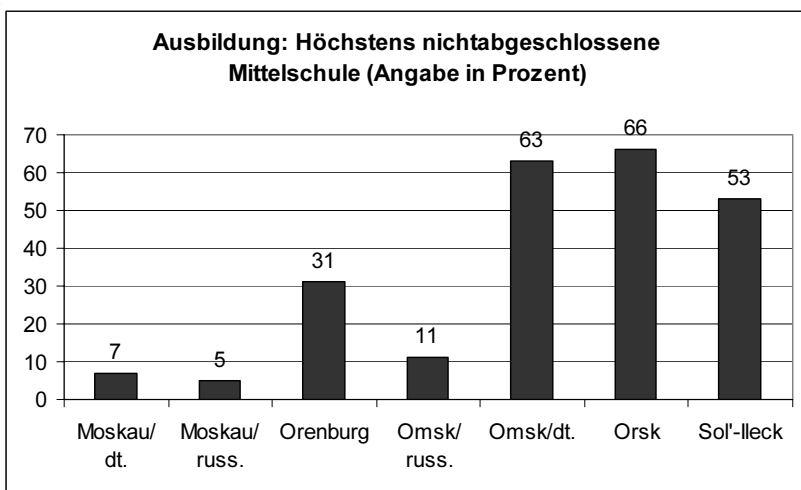
sich die Nationalitäten finnisch, ukrainisch, weißrussisch und „sibirisch“, womit wohl ein Lokalpatriotismus mit einer Distanz zum russländischen Gesamtstaat und seinem Moskauer Zentrum zum Ausdruck gebracht wird, unter Umständen auch auf die Tatsache angespielt wird, dass Sibirien als relativ spät von Europäern (oft unfreiwillig) besiedeltes Land ethnisch stärker gemischt ist als das europäische Russland. In Moskau finden sich außer den bisher genannten Nationalitäten noch die folgenden: österreichisch, lettisch, litauisch, jüdisch¹²⁶, georgisch, ossetisch, peruanisch, polnisch, dänisch, estnisch.¹²⁷ Eine Person bezeichnet sich – ähnlich dem „Sibirier“ in Omsk – als „international“. Diese bunte Mischung spiegelt die multiethnische Situation der Hauptstadt Moskau wider, in der wohl nicht nur Bürger der GUS-Staaten die Gottesdienste besuchen, sondern auch in Moskau lebende Ausländer. Dies ist im Falle des Peruaners mit Spanisch als Muttersprache wahrscheinlich. Der Österreicher allerdings spricht als Muttersprache russisch, was auf einen russländischen Pass schließen lässt.

126 „Jüdisch“ gilt in Russland wie zuvor in der UdSSR als Nationalität, wobei man sprachlich zwischen „evrejskij“ im ethnischen Sinne und „iudejskij“ im religiösen unterscheiden kann.

127 In Kourilos Untersuchung von 1995 fanden sich in der Moskauer Gemeinde zudem eine Ungarin, eine Tatarin und ein Madegasse. Kurilo: *Prošloe i nastojaščee*, S. 124.

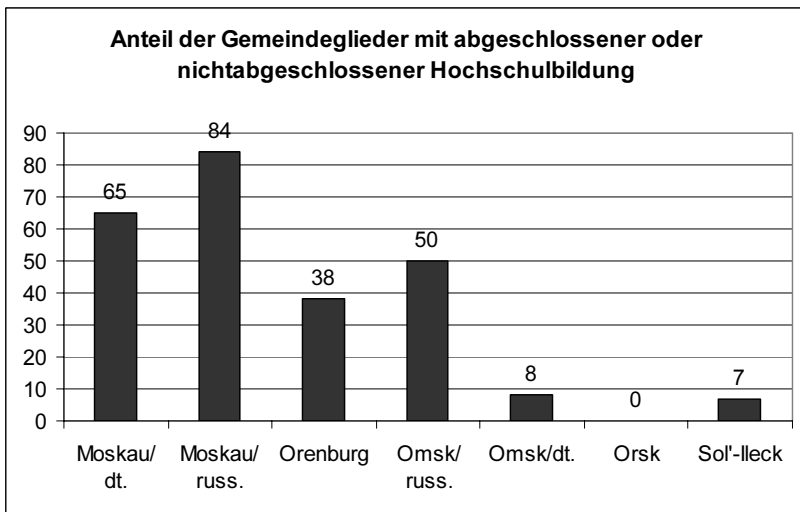
Ausbildung

Weitere Unterschiede zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden ergeben sich im Blick auf den Ausbildungsstand der Gemeindeglieder. Dieser ist in den „neuen“ Gemeinden deutlich höher. Ein Großteil derjenigen, die heute den Bestand der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ausmachen, war von den Deportationen 1941 betroffen. Für russland-deutsche „Sondersiedler“ waren die Möglichkeiten zum Schulbesuch extrem eingeschränkt. Dies zeigt die Zahl derjenigen, die lediglich über eine nicht-abgeschlossene Mittelschulbildung (sowjetische Gesamtschule) verfügen:



Entsprechende Ergebnisse zeigt ein Blick auf die Zahl derer, die über eine (nichtabgeschlossene oder abgeschlossene) Hochschulbildung verfügen. Ihr Anteil liegt in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden bei höchstens 8 % (Omsk/deutsch), in den „neuen“ Gemeinden dagegen zwischen 38 % (Orenburg) und 84 % (Moskau/russisch).¹²⁸

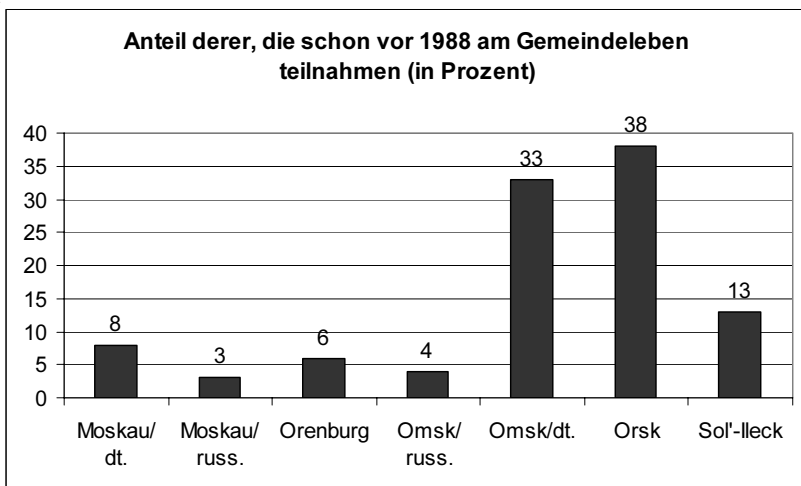
128 Dies entspricht – angesichts von 65 % in Moskau/deutsch – etwa den Ergebnissen von Kourilo, wonach 75 % in der Moskauer Gemeinde über eine höhere oder nichtabgeschlossene höhere Bildung verfügten. Ebd., S. 123.



Vor allem im Blick auf Moskau, aber auch auf Omsk/russisch, kann man also von einer ausgesprochenen Intellektuellen-Gemeinde sprechen.

Dauer der Gemeindemitgliedschaft

Die „neuen“ Gemeinden haben, wie ja schon ihre Definition zeigt, ein geringeres Alter vorzuweisen als die „brüdergemeinschaftlichen“. Daher überrascht nicht, dass die Zahl derer, die schon vor 1988 am Leben einer lutherischen Gemeinde teilnahmen, in den „neuen“ Gemeinden bedeutend geringer ist als in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden.

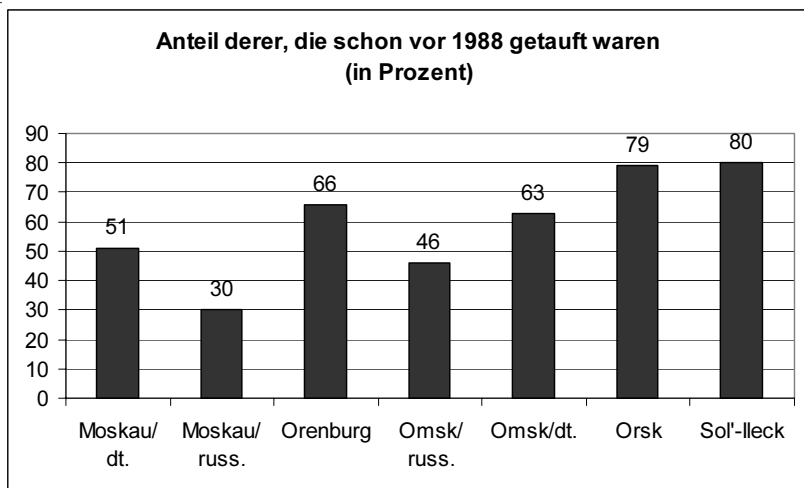


Insgesamt überrascht vor allem der selbst in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden verhältnismäßig geringe Anteil von Menschen, die bereits vor 1988 am Leben einer lutherischen Gemeinde teilnahmen. In Omsk/deutsch und Orsk sind ca. zwei Drittel der Gemeindeglieder erst während oder nach der Perestrojka zur Gemeinde dazugekommen. Dabei sei daran erinnert, dass zugleich die Mehrzahl der ursprünglichen Gemeindeglieder in die Bundesrepublik übersiedelt und/oder gestorben ist. Die große Fluktuation und die Tatsache, dass weit über die Hälfte der Gemeinde erst in den letzten Jahren am kirchlichen Leben teilnimmt, unterstreicht noch einmal mit großer Deutlichkeit, dass sich das, was heute „Brüdergemeinde“ genannt werden könnte, erheblich von dem unterscheidet, was man in den 1940er bis 1980er Jahren darunter verstanden hat. Dies gilt erst recht im Blick auf

Sol'-Ileck, wo nur 13 % bereits vor der Perestrojka am Gemeindeleben beteiligt waren.

Wenn mit 8 % in Moskau/deutsch jedes zwölfte bis dreizehnte Gemeindeglied schon vor der Eröffnung der Moskauer Gemeinde am Leben einer lutherischen Gemeinde teilgenommen hat, so ist hier – wie auch für Orenburg, wo der Wert 6 % beträgt – vor allem an Umsiedler zu denken, die aus anderen Teilen der früheren Sowjetunion nach Moskau bzw. Orenburg gekommen sind.

In einem deutlichen Gegensatz zu der relativ geringen Zahl von Menschen, die schon vor der Perestrojka am Leben einer lutherischen Gemeinde teilgenommen haben, steht ein hoher Prozentsatz von Menschen, die zu dieser Zeit getauft wurden.



In Orsk, wo alle Gemeindeglieder über 60 Jahre alt sind, beträgt der Anteil derjenigen, die in der Kindheit getauft wurden, knapp 80 %. In Sol'-Ileck beträgt die Zahl der in ihrer Kindheit Getauften ebenfalls 80 %. 53 % wurden bis 1941 getauft, 67 % der Gemeinde waren im Jahr 1955 und 80 % im Jahr 1987 bereits getauft. In Omsk/deutsch wurden ebenfalls über die Hälfte der Gemeindeglieder (54 %) bis 1955 getauft, bis zum Beginn der Perestrojka hatten fast zwei Drittel (63 %) die Taufe empfangen. Hinzu kommt in Omsk

eine große Zahl von Menschen, die kein Datum angeben (24 %), so dass von noch höheren Werten ausgegangen werden kann. Dabei waren 57 % der Taufen Kindestaufen, 16 % Erwachsenentaufen. Bei den übrigen 27 % bleibt dies wegen fehlender Angaben unklar. Damit ergibt sich etwa für Omsk/deutsch eine Zahl von einem Drittel, das in der Kindheit getauft wurde, sich aber erst während oder nach der Perestrojka der Gemeinde anschloss.

Diese Zahlen zeigen, dass das immer noch verbreitete Bild einer „gottlosen“ UdSSR zu relativieren ist. Zwar sind die hier angegebenen Zahlen nicht repräsentativ, nicht einmal für die Deutschen in Russland, und es muss davon ausgegangen werden, dass der Anteil von in der Kindheit Getauften innerhalb von religiösen Gemeinschaften höher ist, als außerhalb. Trotzdem ist es erstaunlich, dass weit über die Hälfte der Befragten bereits vor der Perestrojka getauft wurde, und zwar in den meisten Fällen als Kind. Dies beweist, dass zumindest ein Rest volkskirchlicher Kultur durch die sowjetische Periode hindurch erhalten blieb.

Dieser Befund bestätigt sich auch, wenn man einen Blick auf die „neuen“ Gemeinden wirft. In Moskau/deutsch beträgt der Anteil der bis 1987 Getauften gut die Hälfte (51 %, 27 % der Gemeinde wurden bereits bis 1955 getauft), in Omsk/russisch knapp die Hälfte (46 %, 20 % bis 1955). In Orenburg ist der Anteil mit zwei Dritteln (66 %, 44 % bis 1955) noch höher, in Moskau/russisch dagegen mit knapp einem Drittel (30 %, 16 % bis 1955) erheblich niedriger. Angesichts der Tatsache, dass nur einzelne in den „neuen“ Gemeinden schon vor 1987 am kirchlichen Leben teilnahmen, kann auch hier von einem Rest volkskirchlicher Struktur gesprochen werden. Diese äußerte sich darin, dass Kinder getauft wurden oder sich in einigen Fällen auch Erwachsene taufen ließen, aber dass dies nur in seltenen Fällen weitere kirchliche Aktivitäten zur Folge hatte.¹²⁹

Die Bedeutung verschiedener Aspekte des kirchlichen Lebens

In den Fragen 8 bis 15 wurden die Gemeindeglieder gefragt, wie wichtig ihnen in der Kirche die Predigt, die feierliche Atmosphäre des Gottesdienstes, das Abendmahl, die Musik, die Gemeinschaft, die Möglichkeit, nicht an die Alltagsprobleme zu denken, die Bewahrung der deutschen Tradition

129 Dieser Eindruck ergibt sich auch aus den Interviews: Etwa zwei Drittel der Interviewten berichten von einer religiösen Erziehung oder Kontakten zu einer Gemeinde bzw. zu Gläubigen vor der Perestrojka.

und diakonische Tätigkeiten sind. Als Antwortalternativen waren vorgegeben: Ja, unbedingt; Ja; Nein; Nein, auf keinen Fall. Dabei ergab die Befragung, dass in allen Gemeinden der Predigt die größte Wichtigkeit beigegeben wird. In vier Gemeinden verneint kein einziges Gemeindeglied deren Bedeutung (Omsk/deutsch, Moskau/deutsch, Orsk, Sol'-Ileck; in Omsk/russisch und Orenburg gibt je eine Person „Nein“ an, in Moskau/russisch sogar zwei). Im Gegenteil bestätigt sogar in allen Gemeinden eine absolute Mehrheit die Frage nach der Wichtigkeit der Predigt mit „Ja, unbedingt“ (von 51 % „Ja, unbedingt“ in Omsk/deutsch bis 93 % in Sol'-Ileck).

An zweiter Stelle der Wichtigkeit steht in allen Gemeinden das Abendmahl. Hier findet sich kein „Nein“ oder „Nein, auf keinen Fall“ in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und Orenburg. Außer in Omsk/deutsch, wo die Zahl der Befragten, die in diesem Fragekomplex gar keine Angabe machen, durchgängig bei einem Drittel liegt, entschied sich auch bei dieser Frage jeweils eine absolute Mehrheit für die Option „Ja, unbedingt“.

Bei allen weiteren Fragen differieren die Gemeinden in ihrem Antwortverhalten, wobei fast alles mehrheitlich als wichtig angesehen wird. Ausnahmen bilden die Möglichkeit, nicht an Alltagsprobleme zu denken, und die Bewahrung der deutschen Tradition. Der erste Punkt findet in beiden Moskauer Gruppen von Befragten mehr negative als positive Antworten. Es wäre möglich, dass sich die Befragten von einer Sicht der Religion und des Gottesdienstes als „Opium des Volkes“ abgrenzen und gar nicht den Verdacht aufkommen lassen wollen, dass es sich bei der aktiven Teilnahme am Gemeindeleben um eine Weltflucht handeln könnte. Auch in den anderen Gemeinden wird die Möglichkeit, in der Kirche die Alltagsprobleme zu vergessen, als relativ unwichtig angesehen. In allen Gemeinden außer in Moskau/russisch nimmt diese Option den letzten Platz bei einem Ranking ein, das die angegebenen Optionen von „am wichtigsten“ bis „am wenigsten wichtig“ ordnet. In Moskau/russisch allerdings ist, wie gesagt, nicht etwa die Zustimmung zu der hier diskutierten Möglichkeit größer – im Gegenteil lehnt eine Mehrheit diese Vorstellung ab –, vielmehr nimmt dieser Punkt hier nicht den letzten Platz ein, weil die Ablehnung einer anderen Möglichkeit noch eindeutiger ist: der Bewahrung der deutschen Tradition. Deren Wichtigkeit wird von 62 % der Befragten verneint. Dies liegt daran, dass in Moskau diejenigen, denen die Bewahrung der deutschen Tradition am Herzen liegt, sicherlich den deutschsprachigen Gottesdienst besuchen, zumal dieser ins Russische übersetzt wird und damit auch den assimilierten Russlanddeutschen verständlich ist, die der deutschen Sprache nicht mächtig sind. Die Möglichkeit, auf den deutschsprachigen Gottesdienst auszuwei-

chen, haben in Omsk dagegen diejenigen nicht, die kein Deutsch können und Wert auf die Verständlichkeit von Liturgie, Gebeten und Predigt legen. Denn in Omsk wird der deutschsprachige Gottesdienst ohne Übersetzung gehalten. In Moskau/russisch kommt hinzu, dass Pastor Lotov immer wieder und mit noch mehr Nachdruck als seine Kollegen in den anderen Gemeinden den übernationalen Charakter von Kirche betont und sich dagegen wehrt, Kirche zu einer Institution zur Wahrung einer nationalen Kultur oder Tradition zu machen. Auch ist der Anteil an Deutschen im Vergleich zu den anderen Gemeinden mit 16 % sehr gering.

Überhaupt werden bei der Frage nach der Wichtigkeit der deutschen Tradition die größten Unterschiede zwischen den Gemeinden sichtbar. Hat dieser Punkt die geringste Bedeutung in Moskau, so ist die Bewahrung der deutschen Tradition der Gemeinde in Omsk wichtiger als alle anderen angebotenen Aspekte des kirchlichen Lebens mit Ausnahme von Predigt und Abendmahl. Einen ebenfalls hohen Stellenwert (an vierter Stelle der Prioritäten) nimmt dieser Punkt in Omsk/deutsch und Orenburg ein. In Omsk/russisch dagegen wird nur die Möglichkeit, in der Kirche nicht an die Alltagsprobleme zu denken, als unwichtiger angesehen. Hier stehen offensichtlich andere Motive für den Kirchbesuch stärker im Vordergrund. Diese Unterschiede in der Bewertung erklären sich aus der Zusammensetzung der Gemeinden. Dass in den Gruppen, die die deutschsprachigen Gottesdienste in Omsk bzw. Moskau besuchen, der Anteil derer höher ist, die der Bewahrung deutscher Tradition eine große Bedeutung beimessen, als in den Besuchergruppen der russischsprachigen Gottesdienste, versteht sich von selbst (der Unterschied beträgt im Ranking jeweils drei Plätze). Ebenso ist leicht verständlich, dass die Gemeinden mit einem hohen Anteil an Deutschen (Orenburg, Omsk/deutsch, Sol'-Ileck) dieser Frage eine große Bedeutung beimessen, so wie die Gemeinde in Orenburg, die ebenfalls einen relativ hohen Anteil an Deutschstämmigen in sich birgt und die in der russland-deutschen Gesellschaft „Wiedergeburt“ entstanden ist.¹³⁰ Interessant ist allerdings hierbei, dass in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die Bedeutung der deutschen Tradition tendenziell von größerer Bedeutung ist,

130 Im Blick auf Sol'-Ileck muss darauf hingewiesen werden, dass der Punkt „Bewahrung der deutschen Tradition“ in einem Ranking nur einen der hinteren Plätze einnimmt, etwa gleichauf mit den Optionen „Gemeinschaft“, „Möglichkeit, nicht an die Alltagsprobleme zu denken“ und „Diakonie“. Allerdings ist der Prozentsatz derer, die die Bewahrung der deutschen Tradition sehr wichtig finden, mit 60 % überaus hoch, höher als in allen anderen Gemeinden.

als in Orenburg und Moskau/deutsch. So gibt es in den drei „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zusammengekommen keine einzige Stimme, die die Antwortoption „Nein, auf keinen Fall“ wählt, und lediglich eine „Nein“-Stimme. Im Blick auf die als Ergebnis der Interviewanalyse erarbeitete Typologie bedeutet dies, dass anscheinend die nationale Herkunft für den „traditionalen“ Typ von eher noch größerer Bedeutung ist als für den „ethnischen“ Typ (s. u.).

Mit Ausnahme dieses Punktes – der Frage nach der Bedeutung der deutschen Tradition – zeigt ein Vergleich der in ihrer Struktur ähnlichen „neuen“ Gemeinden auch ein ähnliches Ranking von Bedeutungen. So stehen sowohl in Omsk/russisch als auch in Moskau/deutsch „Gemeinschaft“ und „feierliche Atmosphäre“ auf den Plätzen drei und vier, die Möglichkeit, nicht an Alltagsprobleme zu denken, hat den geringsten Stellenwert, und die Musik erscheint wichtiger als die Diakonie. Auch die Gemeinde in Orenburg setzt ähnliche Prioritäten. Hier ist die deutsche Tradition im Verhältnis etwas wichtiger (Platz drei), und Musik und Diakonie tauschen ihre Plätze. Dies könnte damit zusammenhängen, dass die musikalische Gestaltung der Orenburger Gottesdienste recht dürftig ist: Die Lieder werden von einer elektronischen Orgel begleitet, ein Chor befand sich zur Zeit der Befragung erst im Aufbau. In Moskau/deutsch dagegen werden die Gottesdienste oft durch kleine Darbietungen von Musikstudierenden bereichert, und in Omsk/russisch gibt es einen Chor, der über die Grenzen der Gemeinde hinaus in der Stadt bekannt ist. Die „neue“ Gemeinde Moskau/russisch schiebt, wie erwähnt, die Bewahrung der deutschen Tradition auf den hintersten Rang, und lässt im Vergleich zu Omsk/russisch und Moskau/deutsch „Gemeinschaft“ (in Moskau/russisch Platz 5) und „Musik“ (Platz 3) ihre Plätze tauschen. Dies könnte damit zusammenhängen, dass Pastor Lotov Wert auf einen hochkirchlichen Gottesdienststil legt und den Charakter der Kirche als Heilsgemeinschaft betont. Dies erklärt möglicherweise, warum in Moskau/russisch die Musik und die „feierliche Atmosphäre“ auf den Plätzen drei und vier stehen, während die zwischenmenschliche Gemeinschaft, die in den anderen Gemeinden – wie auch die Interviewauswertung noch deutlicher zeigen wird – einen sehr hohen Stellenwert einnimmt, demgegenüber an Bedeutung verliert. Kirche ist nach diesem Verständnis ja gerade keine Institution wie ein weltlicher Verein, in dem sich Menschen der Sozialkontakte wegen treffen.

Die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zeigen im Blick auf den hier behandelten Fragenkomplex eine geringere Homogenität als die „neuen“ Gemeinden. Sie eint, wie gesagt, vor allem die Besonderheit, dass hier die

Bewahrung der deutschen Tradition eine große Rolle spielt. Außerdem ist die feierliche Atmosphäre der Gottesdienste von großer Bedeutung (Rang 3 in Omsk/deutsch und Sol'-Ileck, Rang 4 in Orsk, was vor allem mit der sehr großen Bedeutung der Bewahrung der deutschen Tradition zusammenhängt, die die „feierliche Atmosphäre“ auf Rang vier verbannt). Dieser Befund überrascht, sind doch die Gottesdienste in der brüdergemeinschaftlichen Tradition in der Regel sehr schlicht gehalten, wie auch die Räumlichkeiten, in denen diese stattfinden. Während in Omsk, Moskau und Orenburg die Gottesdienste in Kirchengebäuden gefeiert werden, treffen sich die Gemeinden in Orsk und Sol'-Ileck in Bethäusern, die – in Sol'-Ileck zumindest bis zur Ankunft von Pastor Surovjatkin – über höchstens provisorische Altäre verfügen, auf denen nicht selten alte, gegen eine Neonröhrenbeleuchtung ankämpfende elektrische Kerzen stehen. Die Bänke oder Stühle sind bunt zusammengewürfelt, ebenso die Bilder, die die Wände schmücken. Deshalb ist davon auszugehen, dass in diesen Gemeinden unter „feierlich“ etwas anderes verstanden wird als in „neuen“ Gemeinden in Russland oder in bundesdeutschen Kirchen. Dabei kann man vor allem an ein Gefühl von Ehrfurcht vor dem Heiligen denken. Natascha etwa sagt im Interview, dass sie den strengeren, ehrfurchtsvolleren Stil der Gottesdienste im alten Omsker Bethaus vermisst. Dem stellt sie die familiäre, oft laxe und nachlässige Atmosphäre in den heutigen Gottesdiensten gegenüber, in denen Menschen während des Abendmahls „schwätzen“.¹³¹ Den Ausdruck „große Ehrfurcht“ benutzt auch Rathke in einer Charakterisierung der Einstellung der alten

131 „Aber jetzt sehe ich, also – mir tut das weh, dass Abendmahl ist, und die Leute unterhalten sich einfach. Also, vielleicht ist sogar irgendwie, also, also, in dieser Strenge, also, in der die, in der die Brüderversammlungen ablaufen, wie es früher bei uns war. Wahrscheinlich ist das trotz allem richtig. [...] Ich weiß nicht, mir scheint, das ist nicht richtig, dass man in der Kirche alles darf. Dass man in der Kirche alles machen kann, ohne Grenzen zu kennen, sich völlig frei benehmen. Das ist nicht, nicht richtig. Das ist das Haus Gottes. [...] Warum dürfen wir dann schwätzen, wenn die Leute zum Abendmahl gehen? Warum dürfen wir dann einfach tratschen und uns benehmen, wie wir wollen, wenn die Leute, wenn gerade getauft wird? Warum? – Warum, angenommen, früher sind die Leute immer aufgestanden, wenn Abendmahl war, wenn – und den Leuten war das *nicht* zu beschwerlich, so lange zu stehen. Und wir hatten Bänke. Wir hatten keine Rückenlehnen. Wir hatten einfach nur Bänke. Und die Leute saßen und standen, und niemand fand das zu beschwerlich. Aber jetzt brauchen wir alles. Wir, also, ich habe das Gefühl, dass, also, wir aus der Kirche auch so etwas machen, wir werden noch ein Sofa aufstellen, zum Hinlegen, einen Zeitschriftentisch, Kaffee, und dann kann man endlich die Predigt hören. – Ich weiß nicht.“

Brüdergemeinden zum Abendmahl, darüber hinaus Ausdrücke wie „ungeheurer Respekt“ und „bis ins Ekstatische hinein“.¹³² Daher gehe ich davon aus, dass mit der feierlichen Atmosphäre, deren Wichtigkeit in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden betont wird, diese ehrfurchtsvolle Haltung im Gottesdienst gemeint ist. In den „neuen“ Gemeinden, die die feierliche Atmosphäre gleichfalls relativ hoch schätzen (Rang 4 bzw. – in Orenburg – Rang 5), steht dagegen wahrscheinlich eher das ästhetische Erlebnis und das Gemeinschaftserlebnis im Vordergrund, was im übrigen der unten beschriebenen Haltung des „ethnischen“ und „häretischen“ Typs in den „neuen“ Gemeinden eher entspricht.

Es lässt sich also sagen, dass in der vorliegenden Befragung alle Gemeinden der Predigt und dem Abendmahl den höchsten Stellenwert zusprechen. Die Punkte Alltagsprobleme und Diakonie werden dagegen durchgängig als relativ unwichtig angesehen. Die Diakonie, vor 1917 ein besonders typisches Merkmal der lutherischen Kirche im russländischen Kontext, könnte seine Bedeutung deshalb verloren haben, weil man befürchtet, dass ein Bekenntnis zu deren Wichtigkeit so ausgelegt werden könnte, als nähme man am Gemeindeleben teil, um in den Genuss materieller Vorteile zu kommen. Ähnlich könnte die Möglichkeit, seine Alltagsprobleme zu vergessen, nicht als ein in genügendem Maße „genuin religiöses“ Motiv gesehen werden. Dann würde sich in den Gemeinden ein Zug zu Antworten finden, die genuin religiös und im lutherisch-dogmatischen Sinne „korrekt“ sind, worauf ja auch die unangefochtene Stellung von Predigt und Abendmahl hindeutet.

Praktizierte Frömmigkeit

Die Fragen 16 bis 21 erkundigen sich nach der Frömmigkeitspraxis der Gottesdienstbesucher: nach der Häufigkeit von Gebet, der Bibellektüre, der Lektüre von Lutherschriften, des Gottesdienstbesuchs und des Besuchs anderer Veranstaltungen der Gemeinde sowie der Heiligenverehrung.

132 Interview mit Heinrich Rathke, 15. 11. 2001 in Schwerin.

Gebet

Die Frage nach der Gebetshäufigkeit zeigt, dass über die Hälfte der Gemeindeglieder in allen Gemeinden täglich betet, allerdings sind die Unterschiede zwischen den Gemeinden groß. So fällt Moskau/deutsch mit einem verhältnismäßig niedrigen Wert von nur 55 % der Befragten, die täglich beten, etwas aus der Reihe, während in Sol'-Ileck der Wert mit 100 % extrem hoch liegt. Die übrigen Gemeinden bewegen sich zwischen 73 % (Moskau/russisch) und 86 % (Orsk). Damit weisen zwei der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die höchsten Werte auf, während sich die „neue“ Gemeinde in Moskau am unteren Ende des Gemeindevergleichs bewegt.¹³³ Trotzdem lässt sich keine eindeutige Gegenüberstellung von „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden vornehmen, weil Omsk/deutsch mit 75 % hinter Omsk/russisch (77 %) und Orenburg (83 %) bleibt. Versteht man allerdings Orenburg als verhältnismäßig „brüdergemeinschaftlichste“ der „neuen“ Gemeinden, so lässt sich trotzdem eine Tendenz zu einer höheren Gebetshäufigkeit in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ausmachen.

Bibellektüre

Eindeutig dagegen ist der Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden in der Frage nach der Bibellektüre. Hier belegen die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die ersten Plätze. In Sol'-Ileck geben alle bis auf eine Person an, mindestens mehrmals pro Woche die Heilige Schrift zu lesen. Die Person, die dies nicht macht, fügte im Fragebogen hinzu, dass die Schrift zu klein sei – sie kann die Bibel also lediglich wegen ihrer schlechten Augen nicht lesen. In Orsk lesen 83 % der Befragten mindestens mehrmals pro Woche die Bibel, in Omsk/deutsch 66 %. Ähnlich hoch sind die Werte in Omsk/russisch (64 %) und Orenburg (63 %). In Moskau dagegen tut dies weniger als die Hälfte: 49 % (Moskau/deutsch) bzw. 41 % (Moskau/russisch). Hängt dies mit der Großstadtsituation zusammen, die mehr Ablenkungen bietet und weniger Zeit und Ruhe lässt? Dies könnte erklären, warum Moskau sowohl im Blick auf das Gebet als auch auf die Bibellektüre hinter den anderen Gemeinden zurückbleibt. Ein

133 1995 hatte sogar nur ein Viertel angegeben, täglich zu beten. Kurilo: Prošloe i nastojaščee, S. 128.

Vergleich der Zahlen in Moskau legt außerdem den Gedanken nahe, dass sich die höhere Gebetsfrequenz in der Gruppe des russischsprachigen Gottesdienstes und die häufigere Bibellektüre in der Gruppe des deutschsprachigen Gottesdienstes aus der Prägung durch die Pastoren erklären lässt: Während die deutschsprachige Gruppe mehr in der Bibel liest, legt der hochkirchlich orientierte Pastor Lotov u. U. ein stärkeres Gewicht auf Gottesdienst, Abendmahl und Gebet. Allerdings wird der Vergleich der Zahlen zur Häufigkeit von Gottesdienstbesuchen zeigen, dass hier die deutschsprachige Gottesdienstgruppe eindeutig vor der russischsprachigen liegt. Letztlich reichen die vorliegenden Daten nicht aus, um die relativ niedrigen Werte in Moskau und die spezifischen Unterschiede zwischen den beiden Gruppen in Moskau zu erklären.

Lektüre von Schriften Martin Luthers

Eine weitere Frage erkundigte sich nach der Häufigkeit der Lektüre von Schriften Martin Luthers. Wie bei den anderen Fragen, vielleicht in noch höherem Maße als dort, ist zu erwarten, dass die angegebenen Werte nicht unbedingt die wirkliche Häufigkeit widerspiegeln, sondern die Angabe einer großen Häufigkeit auch ein Bekenntnis zum Reformator selbst darstellt. Nach Auskunft von Heinrich Rathke war in den Brüdergemeinden während der Sowjetzeit Luthers Kleiner Katechismus „unbedingt“ in Gebrauch und stellte neben der Heiligen Schrift den „Grundstock“ der Gemeinden dar.¹³⁴ In den „neuen“ Gemeinden wiederum ist Luthers Kleiner Katechismus ebenso wie andere seiner Schriften (etwa im Konkordienbuch) in russischen Übersetzungen zugänglich. Für diejenigen, die Zugang zum Internet haben, besteht darüber hinaus auf diesem Wege theoretisch die Möglichkeit, an Schriften des Reformators zu gelangen. Allerdings bin ich selbst bei meinen Aufenthalten in den verschiedenen lutherischen Gemeinden der ELKRAS nicht auf die Beschäftigung von Gemeindegliedern mit dem Schrifttum des 16. Jahrhunderts gestoßen.¹³⁵ Daher sind die folgenden Zahlen mit der Einschränkung zu lesen, dass sie eine Selbsteinschätzung der Befragten darstellen, die nicht unbedingt ihrer realen Praxis entspricht. Gleichwohl aber haben die Angaben deshalb Aussagekraft, weil sie ein Bekenntnis zum Wert

134 Interview mit Heinrich Rathke, 15. 11. 2001 in Schwerin.

135 Anders verhält es sich mit der SELC, den Missionen von LC-MS und WELS, teilweise auch der ELKIR, in denen die Bekenntnisschriften eine sehr viel größere Rolle spielen.

der Lektüre dieses Schrifttums darstellen und so auch als Indikator für das konfessionelle Selbstverständnis dieser Gemeinden gewertet werden können.

Wie bei der Frage nach der Bibellektüre belegen auch hier die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die vordersten Ränge. So geben in Orsk 48 % der Befragten an, mindestens mehrmals im Monat Lutherschriften zu lesen, in Sol'-Ileck 47 %, in Omsk/deutsch 43 %. In Omsk/russisch sowie in den beiden Gemeindeteilen in Moskau sagt etwa ein Viertel der Befragten, mindestens mehrmals im Monat Werke Luthers zu lesen. Die Werte Orenburgs dagegen weichen mit nur 13 % deutlich nach unten ab. In dieser relativ kleinen Gemeinde in einer Provinzstadt, in der die Pastorin zudem kein ausgeprägtes konfessionelles Selbstverständnis hat, ist wohl die Verfügbarkeit von Lutherschriften sehr viel geringer als in Moskau oder Omsk, so dass der niedrige Wert nicht nur mit einem geringen Interesse der Gemeindeglieder erklärt werden muss. Dass Moskau/russisch keine höheren Werte aufweist, überrascht angesichts der altlutherisch-orthodoxen Einstellung ihres Pfarrers und des hohen Bildungsgrades der Gemeinde.¹³⁶ Beide Faktoren führen aber offensichtlich nicht zu signifikanten Unterschieden gegenüber Moskau/deutsch und Omsk/russisch.

Häufigkeit des Gottesdienstbesuches

Wie die Frage nach der Häufigkeit des Gottesdienstbesuches zeigt, haben die untersuchten Gemeinden eine verhältnismäßig hohe Bindungskraft. Durchgehend liegen die Werte für mindestens mehrmaligen Gottesdienstbesuch pro Monat bei über 80 % – die einzige Ausnahme stellt Omsk/deutsch dar, wo der Wert bei nur 63 % liegt, allerdings bei einer sehr hohen Zahl von Menschen, die überhaupt keine Angabe machen (25 %).

Anteile von 90 % bzw. 93 % an Gemeindegliedern, die mehrmals monatlich zum Gottesdienst kommen, weisen die Gemeinden in Orsk und Sol'-Ileck auf. Dies überrascht nicht, da es sich hier um kleine, feste und teilweise seit langer Zeit gewachsene Gemeinschaften handelt. Dasselbe würde wahrscheinlich auch für diejenigen in Omsk gelten, die die deutschsprachigen Brüderversammlungen samstags vormittags und sonntags mittags besuchen. Zum deutschsprachigen Gottesdienst dagegen kommen in Omsk auch Men-

136 Schon 1995 bemerkte Olga Kourilo, dass die Mehrheit der Moskauer Gemeinde überhaupt keine Schriften Luthers liest und auch nur eine Minderheit den Kleinen Katechismus kennt. Kurilo: *Prošloe i nastojaščee*, S. 129.

schen mit einem besonderen Interesse an der deutschen Sprache, wie z. B. ausreisewillige Russlanddeutsche, die sich auf die Bundesrepublik vorbereiten wollen. In Orsk und Sol'-Ileck dürfte der Anteil solcher Menschen mit vermutlich schwächerer Bindung an die Gemeinde geringer sein, weil sich hier die Gemeinden in relativ kleinen Bethäusern treffen und vor allem die Gemeinde in Orsk weitgehend abgeschieden vom öffentlichen Leben und in der Stadt unbekannt ist.

Allerdings ist die Zahl derer, die regelmäßig am Gottesdienst teilnehmen, auch in Orenburg und Moskau/deutsch mit 91 % bzw. 94 % an Menschen, die mehrmals pro Monat zum Gottesdienst gehen, ähnlich hoch wie in den genannten „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden. Omsk/russisch und Moskau/russisch dagegen liegen mit 84 % bzw. 81 % deutlich dahinter. Da hier die Gottesdienste in russischer Sprache gefeiert werden, ist es möglich, dass der Anteil an Neugierigen und religiös Suchenden höher ist, die verschiedene Religionsgemeinschaften der Reihe nach aufsuchen – ein Phänomen, das im postsowjetischen Russland weit verbreitet ist.¹³⁷

Besuch weiterer Veranstaltungen der Gemeinde

Die Frage nach dem Besuch weiterer Veranstaltungen der Gemeinde außer dem Gottesdienst zeigt eine große Spannweite: Bei keiner anderen Frage differieren die Antworten so stark wie hier. Der Anteil derjenigen, die mindestens einmal im Monat eine andere Veranstaltung als den Gottesdienst besuchen, liegt in Omsk/deutsch bei nur 13 %, in Sol'-Ileck dagegen bei 93 %. In Orsk liegt der Wert mit 21 % ebenfalls recht niedrig, Omsk/russisch und Orenburg erreichen dagegen schon 32 % bzw. 38 %. In Moskau liegen die Werte bei über der Hälfte: 51 % (Moskau/russisch) und 55 % (Moskau/deutsch).

Die großen Unterschiede lassen sich, wie anhand der Extreme Omsk/deutsch und Sol'-Ileck deutlich wird, nicht mit dem Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden erklären. Auch dürfte das unterschiedlich breite Angebot zumindest in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden keine Erklärung für die großen Unterschiede bieten. Denn auch wenn in Omsk die Bibelstunde, der Gebetskreis und der Tauf- bzw. Konfirmationsunterricht vor allem von Angehörigen der russischspra-

137 Auch meine Interviewpartner, v. a. des „hätetischen Typs“ (s. u.), haben Erfahrungen mit nichtlutherischen Gemeinden gemacht.

chigen Gottesdienstgruppe besucht werden, so setzen sich doch die zweimal pro Woche stattfindenden Brüderversammlungen ausschließlich aus Angehörigen der deutschsprachigen Gottesdienstgruppe zusammen. Da der relativ feste Kern der Teilnehmenden an den Brüderversammlungen nach meiner Beobachtung nahezu geschlossen den deutschsprachigen Gottesdienst besucht, müsste der angegebene Wert für Omsk/deutsch eigentlich höher liegen. Wahrscheinlich erklärt sich dies damit, dass viele Befragte Verständnisprobleme hatten, worauf der hohe Wert von über 70 % derer hinweist, die zu dieser Frage überhaupt keine Angabe gemacht haben. Man war sich wohl nicht sicher, ob es sich bei der Brüderversammlung um eine „andere Veranstaltung“ oder um einen Gottesdienst handelt. Ähnliches könnte für Orsk gelten. Die hohe Zahl in Sol'-Ileck wäre dann vor allem auf die auch bei anderen Fragen zu beobachtende Neigung der Gemeinde zurückzuführen, in großer Zahl zustimmend zu antworten, u. U. auch in Zweifelsfällen, wenn man sich in anderen Gemeinden eher für die Antwortverweigerung entschließt.¹³⁸

Die Unterschiede zwischen den „neuen“ Gemeinden erklären sich nur zum Teil aus dem unterschiedlichen Angebot an außergottesdienstlichen Veranstaltungen. Vor allem der niedrige Wert in Omsk/russisch zeigt, dass hier ein bestehendes Angebot relativ schlecht wahrgenommen wird. Ob dies an der Qualität des Angebotes oder an Besonderheiten der hiesigen Gemeindeglieder liegt, oder ob es mit Zufällen zusammenhängt, lässt sich nicht sagen. Zumindest aber entspricht der relativ niedrige Wert meinen eigenen Beobachtungen, nach denen die Bibelstunde und der Gebetskreis von bedeutend weniger Menschen besucht werden, als die entsprechenden Veranstaltungen in Moskau. Trotzdem ist der Wert von fast einem Drittel an Gemeindegliedern, die sich auch außerhalb des Gottesdienstes engagieren, indem sie mehr oder weniger regelmäßig an weiteren Veranstaltungen teilnehmen, immer noch beachtlich. Dies gilt auch für Orenburg, wo die entsprechende Zahl bei 38 % liegt.

138 So findet sich auch bei den Fragen, was in der Kirche wichtig sei, eine durchgehend höhere Zahl von Menschen in Sol'-Ileck als in anderen Gemeinden, die mit „Ja, unbedingt“ antworten, während die Zahl der „Nein“ und „Nein, auf keinen Fall“-Stimmen niedriger ist. Auch dies muss nicht damit zusammenhängen, dass in Sol'-Ileck wirklich dem Gemeindeleben in allen seinen Facetten eine höhere Wichtigkeit beigemessen wird, sondern erklärt sich ebenso gut aus einer Tendenz, vergleichsweise „euphorischer“ zu antworten.

Die noch höheren Zahlen in Moskau zeigen m. E. zweierlei: Zum einen die starke interne Verbundenheit der Gemeinde, von der sich über die Hälfte der Gottesdienstbesucher nicht nur sonntags trifft, sondern auch innerhalb der Woche. Zum anderen zeigt die Tatsache, dass in beiden befragten Gruppen der Moskauer Gemeinde die Zahlen ähnlich hoch sind, dass es sich bei der Moskauer Gemeinde wirklich um eine einzige Gemeinde handelt, auch wenn man zu verschiedenen Gottesdiensten geht. Denn da ich keine Verteilung der jeweiligen Gottesdienstgruppen auf bestimmte Veranstaltungen ausmachen konnte, gehe ich davon aus, dass sich über die Hälfte der Besucher beider Gottesdienste mit Vertretern der jeweils anderen Gruppe in der Bibelstunde, im Gebets-, Frauen- oder Seniorenkreis trifft.

Heiligenverehrung

Unter Frage Nr. 21 wurden die Gottesdienstbesucher gefragt, ob sie zu Heiligen beten. Der Hintergedanke bei der Aufnahme dieser Frage in den Fragebogen war, zu prüfen, ob bzw. inwiefern sich orthodoxe Einflüsse in der Frömmigkeitspraxis von Lutheranern feststellen lassen. Für den gesamten Komplex der interkonfessionellen Beeinflussung sollte diese Frage ein Beispiel sein, das sinnvoll erschien, weil die Heiligenverehrung ein Thema ist, über das ich mehrmals Diskussionen in russländischen lutherischen Gemeinden miterlebt habe, und bei dem man mutmaßen könnte, dass gerade hier lutherische Identität in der Abgrenzung zur orthodoxen Umwelt bzw. eben Einflüsse derselben sichtbar werden könnten.

Die Angaben, die in den einzelnen Gemeinden gemacht werden, zeigen eine große Spannbreite. Sie reicht von 10 % in der Gemeinde in Orsk, die mindestens mehrmals im Monat zu Heiligen beten, bis zu 53 % in Sol'-Ileck. 32 % in Omsk/deutsch geben eben dies an und unterstreichen die große Heterogenität innerhalb der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden in diesem Teil der Untersuchung. Die „neuen“ Gemeinden sind ebenfalls nicht auf einen Nenner zu bringen: Bei diesen stehen sich Omsk/russisch und Moskau/russisch mit je 14 % und Moskau/deutsch sowie Orenburg mit je 28 % an Gemeindegliedern gegenüber, die mehrmals monatlich zu Heiligen beten.

Vergleicht man die Zahlen derer, die angeben, nie zu Heiligen zu beten, so bestätigen sie dieses Bild: Orsk, Omsk/russisch und Moskau/russisch weisen hier die höchsten Werte auf, nämlich 48 %, 41 % und 54 %. Die Zahlen in Orenburg und Moskau/deutsch liegen ebenfalls relativ hoch, und zwar bei 38 % bzw. 31 %, in Sol'-Ileck sind es dagegen nur 13 %, die „nie“ antworten, und in Omsk/deutsch gar nur 6 %.

Ein Blick auf das Antwortverhalten der verschiedenen Gemeinden wäre unvollständig, würden nicht noch die Prozentsätze derer angeführt, die überhaupt keine Angabe machen. Dies sind im Falle von Omsk /deutsch deutlich mehr als die Hälfte, nämlich 57 %. In den übrigen Gemeinden liegen die Werte zwischen 0 % (Sol'-Ileck) und 34 % (Orsk).

Wie in einigen anderen Fällen, so zeigt sich auch hier, dass die beiden Gruppen der „brüdergemeinschaftlichen“ bzw. der „neuen“ Gemeinden in ihrem Antwortverhalten nicht unbedingt einheitlich sind. Zugleich überrascht, dass gerade zwei Gemeinden aus der Gruppe der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, bei denen eigentlich ein eindeutigeres protestantisches Profil zu erwarten gewesen wäre, die höchsten Werte an Heiligenverehrung vorzuweisen haben. Oder wurde hier die Frage von vielen Menschen missverstanden? Immerhin gehören zu den drei „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden überdurchschnittlich viele alte Menschen mit sehr wenig Schulbildung. Versucht man allerdings, die vorliegenden Werte auf diese Art zu erklären, dann fällt es schwer, eine Begründung dafür zu finden, dass gerade in Orsk die Werte bei der Frage nach der Heiligenverehrung einen Tiefstand erreichen. Für Sol'-Ileck könnte man den hohen Wert vielleicht damit erklären, dass hier insgesamt eine Tendenz zu hohen Werten und entsprechenden Angaben besteht: Bei den Fragen 16 bis 21 hat diese Gemeinde immer entweder die höchsten oder die zweithöchsten Werte im Vergleich zu den anderen Gemeinden vorzuweisen. Darauf, dass die Frage in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde für Verwirrung sorgen konnte, weist der hohe Wert an Menschen in Omsk/deutsch hin, die keine Angabe zu diesem Punkt machten. Allerdings kann auch diese Beobachtung nicht verallgemeinert werden, da die geringste Zahl an Antwortverweigerungen – nämlich 0 % – ebenfalls in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde auftrat, in Sol'-Ileck. Letztlich bleibt wohl als ein Ergebnis festzuhalten, dass sich trotz aller Unterschiede die in ihrer Tradition und Zusammensetzung ähnlichen Gemeinden doch nicht vorschnell „über einen Kamm scheren“ lassen.

Ein weiteres Ergebnis, das gerade durch die Unterschiede im Antwortverhalten nahegelegt wird, ist, dass von einer gewissen Rezeption russischer orthodoxer Frömmigkeitspraktiken auch in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ausgegangen werden muss, die bei der Frage nach der Lektüre von Schriften Luthers ein größeres konfessionelles Bewusstsein an den Tag gelegt hatten als die „neuen“ Gemeinden. Selbst wenn nur die niedrigste Zahl im Gemeindevergleich stimmt, dann hieße das immerhin, dass jedes zehnte Gemeindeglied einer lutherischen Gemeinde zu Heiligen betet! Nimmt

man die Zahlen ernst, die in den Gemeinden erhoben wurden, so ist sogar noch von einem weitaus größeren Anteil auszugehen.

Im Gegensatz zu den hohen Werten in Sol'-Ileck und Omsk/deutsch überraschen die relativ niedrigen Werte in den „neuen“ Gemeinden. Hier, wo sich vor allem Menschen treffen, die erst in einem höheren Alter zur lutherischen Kirche gefunden haben, könnte ein stärkerer Einfluss durch die russische orthodoxe Umwelt erwartet werden. Andererseits kann auch gerade die Tatsache, dass man sich hier, anders als in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, nicht gleichsam selbstverständlich einer lutherischen (statt einer orthodoxen) Gemeinde anschließt,¹³⁹ zu einer stärkeren und bewussteren Abgrenzung von der Umwelt führen. Dies scheint im Blick auf die russischsprachigen Gottesdienstgruppen in Moskau und Omsk der Fall zu sein, wie der relativ niedrige Wert von 14 % zeigt. In Moskau/russisch wird dies zudem unterstrichen durch die absolute Mehrheit an Personen, die angeben, nie zu Heiligen zu beten. Auch dies passt im übrigen wieder, wie andere in Moskau/russisch erhobene Daten, zur altlutherisch-orthodoxen Theologie des dortigen Pfarrers.

Moskau/deutsch dagegen überrascht wie Orenburg mit annähernd einem Drittel an Kirchgängern, die mehr oder weniger regelmäßig zu Heiligen beten. Gerade für Moskau/deutsch ist nicht von einem Missverständnis oder Unkenntnis in dieser Frage auszugehen, da, wie mir die Pastoren mitteilten und ich selbst erleben konnte, das Thema häufiger von verunsicherten Gemeindegliedern angesprochen wird, die mit der russischen orthodoxen Frömmigkeitspraxis konfrontiert waren und nun die lutherische Sichtweise erfragen. Eher wird man davon auszugehen haben, dass hier – und wohl auch in Orenburg – wirklich eine recht große Zahl von Gemeindegliedern sich im Gebet an Heilige wendet, während eine ebenfalls recht große Zahl in dieser Frage verunsichert ist, wie der Anteil an Menschen zeigt, die keine Angabe zu dieser Frage machen (29 % in Moskau/deutsch, 19 % in Orenburg).¹⁴⁰

139 Vgl. hierzu auch die Auswertung der Interviews.

140 Die Frage orthodoxen Einflusses auf die lutherische Frömmigkeit in Russland wäre ein interessantes Thema für eine Folgestudie, die allerdings v. a. mit qualitativen Methoden (narrativen Interviews) arbeiten müsste.

Die Glaubensdimension

In den Fragen 22 bis 26 wurden die Gemeindeglieder gefragt, ob sie an Gott, die Göttlichkeit Christi, die Rechtfertigung durch den Glauben, die Seelenwanderung und die Auferstehung der Toten glauben. Nach dem noch nicht unbedingt spezifisch christlichen Glauben an Gott thematisiert die Frage nach dem Glauben an die Göttlichkeit Christi ein spezifisch christliches Dogma. Die Frage nach der Rechtfertigung durch den Glauben verwendet eine typisch lutherische Formulierung, so dass die ersten drei Fragen eine Bewegung von einer allgemein religiösen Orientierung über eine christliche zu einer spezifisch lutherischen darstellen. Die nächsten beiden Fragen thematisieren dann zwei mögliche eschatologische Vorstellungen: die christliche Vorstellung einer Auferstehung der Toten und die hinduistische sowie esoterisch-neureligiöse Vorstellung einer Seelenwanderung. Dabei interessierte zum einen, wie groß die Zustimmung zu der für viele Zeitgenossen sperrigen Vorstellung von der Auferstehung ist, zum anderen sollte mit der Frage nach der Seelenwanderung exemplarisch ein in Russland wie im Westen in den letzten Jahren weit verbreiteter Topos angesprochen werden, um mögliche Einflüsse der außerkirchlichen religiösen Szene auf die Gemeindeglieder feststellen zu können.

Glaube an Gott

Wie zu erwarten war, glaubt eine überwältigende Mehrheit der befragten lutherischen Gemeindeglieder an Gott. In keiner der untersuchten Gemeinden haben sich Menschen für die Antwortoption „Nein“ entschieden. Die Zahl der „Ja“-Stimmen beträgt zwischen 89 % in Omsk/deutsch und 100 % in Sol'-Ileck. Dies weist schon darauf hin, dass die Zustimmungswerte zu dieser Frage keine Einteilung in „brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden erlauben: Mit Sol'-Ileck hat eine „brüdergemeinschaftliche“ Gemeinde den höchsten Wert vorzuweisen, allerdings liegt mit Omsk/deutsch eine Gemeinde derselben Gruppe auf dem letzten Platz, während sich Orsk mit 93 % im Mittelfeld bewegt.

Lenkt man den Blick allerdings auf diejenigen, die sich nicht für die Antwortalternative „Ja“ entschieden haben, so wird dennoch wieder ein Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden sichtbar. In den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden nämlich entscheiden sich diese Gemeindeglieder für keine der vorgegebenen Antworten,¹⁴¹ während in Moskau und Orenburg (nicht allerdings in Omsk/russisch) ein-

zelle eine agnostische Position einnehmen und „Weiß nicht“ ankreuzen. Geht man davon aus, dass in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden der in der Interviewanalyse herausgearbeitete „traditionale“ Typ vorherrscht, in den „neuen“ Gemeinden dagegen der „häretische“ und der „ethnische“ Typ (s. u.), so wird der Befund verständlich, dass die eher „moderne“ Sichtweise des Agnostizismus ausschließlich in den „neuen“ Gemeinden vorkommt.

Glaube an die Göttlichkeit Christi

Der Glaube an die Göttlichkeit Christi ist, wie zu erwarten war, ebenfalls sehr hoch, die Werte bleiben aber – außer in Sol'-Ileck – hinter den bei der vorangegangenen Frage erreichten Werten zurück. Auch bei dieser Frage gibt es keine „Nein“-Stimme, dafür erhöht sich die Zahl derer, die mit „Weiß nicht“ antworten. Diese Antwortalternative wird nun auch, anders als bei der vorangegangenen Frage, in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde gewählt, nämlich von einer Person in Omsk/deutsch, wo zudem wiederum eine hohe Zahl von Befragten keine Angabe macht (21 %).

Wie im Falle der Frage nach dem Gottesglauben, so sind bei der Frage nach der Göttlichkeit Christi die „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden in ihrem Antwortverhalten sehr ähnlich, doch lässt sich auch hier wieder ein Unterschied bei einem Blick auf die „Weiß nicht“-Stimmen erkennen, die in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden tendenziell weniger zahlreich sind.

Glaube an die Rechtfertigung sola fide

Waren bei der Frage nach der Göttlichkeit Christi die Zustimmungswerte niedriger als bei der Frage nach Gott, so sind die entsprechenden Werte bei der Frage nach dem Glauben an die Rechtfertigung aus Glauben in allen Gemeinden noch einmal niedriger (außer in Sol'-Ileck, wo wiederum eine 100-prozentige Zustimmung vorliegt, und in Moskau/russisch, wo die Zustimmung um drei Prozentpunkte höher [bei 92 %] liegt als bei der vorangegangenen Frage). Sie reichen von 76 % in Omsk/deutsch, wo mit 24 %

141 Die niedrige Zahl von 89 % „Ja“-Stimmen in Omsk/deutsch erklärt sich daraus, dass in dieser Gemeinde durchgehend die Zahl derer, die keine Angabe machen, sehr viel höher ist als in den anderen Gemeinden – so auch zu dieser Frage, bei der sich 11 % für keine der angegebenen Antwortalternativen entscheiden.

wiederum ein großer Anteil der Gemeinde keine Angabe macht, bis zu 100 % in Sol'-Ileck.

Auf dem mit Blick auf die Zustimmungquote niedrigeren Niveau reproduziert sich wiederum das Bild, das sich bei der Auswertung der letzten beiden Fragen ergeben hatte: So ist die Zustimmung in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden nicht prinzipiell höher als in den „neuen“ Gemeinden, dafür aber ist hier die Zahl der Agnostiker geringer. Wie bei der Frage nach Gott antwortet kein Befragter in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden mit „Weiß nicht“, in den „neuen“ Gemeinden dagegen zwischen 5 % (in Omsk/russisch und Moskau/russisch) bzw. 6 % (in Orenburg) und 12 % (in Moskau/deutsch). Hinzu kommt bei dieser Frage erstmals eine geringe Anzahl von Befragten, die sich für die Antwortoption „Nein“ entscheidet: 2 % in Moskau/deutsch und 4 % in Omsk/russisch.

In Moskau/deutsch und Omsk/deutsch scheint ein Viertel der Befragten (so viele antworten mit „Weiß nicht“ oder machen keine Angabe) unsicher zu sein, wie es antworten soll. Wie es zu diesem hohen Wert kommt, ist nicht ganz klar. In Omsk/deutsch hängt er sicherlich mit der durchgehend zu beobachtenden Tendenz zusammen, überhaupt keine Angaben zu machen. Wenn sich diese Zahl dann hier noch einmal erhöht, weist dies wohl darauf hin, dass die Formulierung, die nach der Rechtfertigung fragt, weniger selbstverständlich und bekannt ist als die Fragen nach Gott und der Göttlichkeit Christi. In Moskau/deutsch könnte der Grund für die vielen Menschen, die „Weiß nicht“ antworten oder keine Angabe machen, damit zusammenhängen, dass hier weder der Bezug auf die Tradition so stark ist wie in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, noch die lutherische Dogmatik derart betont wird wie in Moskau/russisch (wo die Zustimmung zur Rechtfertigung aus Glauben mit 92 % größer ist als die zur Göttlichkeit Christi). Allerdings lässt sich mit diesem Erklärungsmuster nicht plausibel machen, warum die Zustimmung in diesem Punkt in Orenburg größer ist als in Omsk/deutsch. Denn in Orenburg wird auch kein stärkerer Akzent auf die lutherische Dogmatik gelegt als in Moskau/deutsch, und der Traditionalismus ist hier sicherlich geringer als in der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde Omsk/deutsch.

Glaube an Seelenwanderung

Dass der Glaube an die Seelenwanderung in allen Gemeinden geringer ist als an die übrigen angesprochenen Vorstellungen und Dogmen, überrascht nicht, da es sich hierbei um die einzige dezidiert nichtchristliche Überzeu-

gung handelt. Allerdings scheint es, dass in vielen Gemeinden die Befragten mit dieser Vorstellung überhaupt nichts anfangen können. Darauf weist zum einen die hohe Zahl an Menschen hin, die mit „Weiß nicht“ antwortet oder gar keine Angabe macht (zwischen 25 % in Orenburg und 53 % in Omsk/deutsch und Moskau/deutsch). Absolute Mehrheiten für „Ja“ oder „Nein“ finden sich lediglich in zwei Gemeinden: Orenburg (53 % Ja) und Orsk (55 % Nein).

Die große Zahl an Unentschiedenen spricht m. E. dafür, dass viele Befragte unsicher waren, wie die Frage gemeint ist. In Orenburg, wo sich eine Mehrheit für die Seelenwanderung gefunden hatte, habe ich etwa nach der Befragung erfahren, dass mindestens eine Befragte meinte, es sei die Wanderung/Übersiedlung der Seele nach dem Tod des Körpers in den Himmel gemeint.¹⁴² Da gerade auch in der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde Omsk/deutsch nicht von einem hinduistischen Einfluss ausgegangen werden kann, scheint die hohe Zustimmung eher auf die Unkenntnis der Verwendung des Begriffs für die Wanderung der Seele von einem Lebewesen in ein anderes nach dem Tode zu verweisen.

Interessant ist dann allerdings, dass die Gemeinden in Orsk und Sol'-Ileck, die in ihrer Struktur der Gemeinde Omsk/deutsch stark ähneln, hier die niedrigsten Werte der Zustimmung und höchsten Werte an „Nein“-Stimmen vorzuweisen haben. Anscheinend liegt dies daran, dass die Vorstellung der Seelenwanderung in diesen beiden Gemeinden in dem Sinne bekannt ist, wie er im Fragebogen gemeint war, während dies in Omsk/deutsch nicht der Fall ist. Die Gründe hierfür bleiben bei der gegebenen Datenbasis im Dunkeln, die Tatsache selbst aber kann wieder einmal davor warnen, die alten Gemeinden der brüdergemeinschaftlichen Tradition vorschnell über einen Kamm zu scheren.

Der Befund, dass die große Zustimmung zur Seelenwanderung offensichtlich mit einer Unkenntnis dieser Vorstellung im hinduistischen und neureligiösen Kontext zusammenhängt, stellt die Interpretation der in den „neuen“ Gemeinden erhobenen Daten vor die Frage, ob hier bei einer Zustimmung von einem esoterischen Einfluss auf die Gemeindeglieder ausgegangen werden kann. Da in der Stadt Orenburg esoterische Lehren kaum in

142 Wörtlich aus dem Russischen rückübersetzt heißt „Seelenwanderung“ „Übersiedlung der Seele“. Der Begriff der Übersiedlung (*pereselenie*) ist übrigens identisch mit dem Wort, das für die russlanddeutsche Auswanderung in die Bundesrepublik gebraucht wird.

Erscheinung treten,¹⁴³ gehe ich davon aus, dass hier die eine Person, die unter „Seelenwanderung“ den Eingang einer unsterblichen Seele ins Himmelreich (im christlichen Sinne) verstand, auch für andere Befragte steht, die die entsprechende Frage mit „Ja“ beantworteten. Der Anteil derer, die solch ein Verständnis teilten, ist allerdings nicht mehr auszumachen. Einzig der Vergleich mit den Prozentsätzen an „Weiß nicht“-Stimmen und an Menschen, die gar keine Angaben zu dieser Frage machten, mit den entsprechenden Prozentsätzen bei der Frage nach der Auferstehung der Toten kann u. U. einige Schlussfolgerungen erlauben. So lässt die Tatsache, dass bei beiden Fragen je ein Viertel der Befragten in Orenburg weder mit „Ja“ noch mit „Nein“ antwortete, darauf schließen, dass die Unsicherheit etwa gleich groß war. Geht man davon aus, dass theoretisch ein Glaube an die Seelenwanderung im hinduistischen Sinne zwar zugleich mit dem Glauben an die Auferstehung der Toten im christlichen Sinne vertreten werden kann, dass dies aber gleichwohl eine seltene Ausnahme darstellen dürfte, so wäre als Schlussfolgerung möglich: Die große Mehrheit derer, die an die Seelenwanderung glauben, meint dies im christlichen Sinne, während die Mehrzahl derer, die Seelenwanderung ablehnt, die hinduistische Vorstellung vor Augen hat. Letztlich bleibt diese Interpretation aber spekulativ.

Für die übrigen „neuen“ Gemeinden stellt sich ebenfalls die Frage, wie der Begriff „Seelenwanderung“ von den Befragten verstanden wurde. Zumindest für Moskau ist von einem größeren Bekanntheitsgrad der Vorstellung im hinduistischen Sinne auszugehen. Hier gehörten etwa Missionare der „Gesellschaft für Krischnabewusstsein“ (ISKCON) Anfang der 1990er Jahre geradezu zum Stadtbild, wie ich selbst bei Aufenthalt in Moskau zu dieser Zeit feststellen konnte. Auch ist die Dichte esoterischer Läden und Kioske in Metrostationen und auf der Straße relativ groß, entsprechende Abteilungen finden sich zudem, wie auch in Deutschland, in allen größeren Buchläden. Die beiläufige Erwähnung einer Interviewpartnerin, dass sie an

143 So konnte ich in ganz Orenburg nur einen einzigen esoterischen Buchladen entdecken, der schwer zu finden in einem Hinterhof gelegen und selbst der Pastorin der Gemeinde nicht bekannt war. Die Vermittlung esoterischer Lehren über die Massenmedien findet dagegen auch in Orenburg statt. Die Frage nach dem Verhältnis zu den Anhängern der Gesellschaft für Krischnabewusstsein, die als Beispiel für eine neureligiöse Strömung in den Fragebogen mit aufgenommen wurde, lässt allerdings vermuten, dass diese Gruppierung in der Orenburger Gemeinde relativ unbekannt ist: Der Wert derer, die bei dieser Frage keine Angabe machten, war in Orenburg mit 41 % der höchste im Vergleich mit den anderen „neuen“ Gemeinden.

einer hinduistischen „Geistlichen Universität“ Vorlesungen über die Seele und die Reinkarnation gehört habe, weist ebenfalls auf eine gewisse Selbstverständlichkeit hin, mit der man entsprechenden Vorstellungen begegnet.¹⁴⁴ Trotzdem scheint mir die Zahl von 20 % (Moskau/deutsch) bzw. 22 % (Moskau/russisch) ebenfalls zum Teil auf einem christlichen (Miss-)Verständnis des Begriffs zu beruhen.¹⁴⁵ Die Zahl von 8 % (Moskau/deutsch) bzw. 5 % (Moskau/russisch), die nicht an die Auferstehung der Toten glauben, könnte ein Hinweis auf die wirkliche Zahl derer sein, die an eine Seelenwanderung im hinduistischen Sinne glauben. Allerdings zeigt eine nähere Betrachtung, dass in Moskau/deutsch von sieben Personen, die nicht an die Auferstehung glauben, sechs auch nicht an Seelenwanderung glauben. Eine Person glaubt nicht an die Auferstehung und kreuzt bei der Frage nach der Seelenwanderung „Weiß nicht“ an. Nimmt man als weiteres Indiz die Stellung derer, die die Seelenwanderung bejahen, zu den „Krischnaiten“ hinzu, so kommt man zu folgendem Ergebnis: Von 17 Personen, die in Moskau/deutsch an die Seelenwanderung glauben, machen sieben Personen keine Angabe, als sie nach ihrer Stellung zu „Krischnaiten“ gefragt werden, drei weitere Personen äußern sich negativ. Diese Angaben machen es wahrscheinlich, dass die Befragten diese Gruppe – eine der wichtigsten Trägergruppen des Glaubens an eine Seelenwanderung im hinduistischen Sinne im heutigen Russland – nicht kennen oder ihr ablehnend gegenüberstehen. Wenn dies so ist, dann ist gleichzeitig unwahrscheinlich, dass diese Befragten wirklich eine Seelenwanderung im hinduistischen Sinne im Blick haben, wenn sie diese bejahen. Von den sieben Personen, die sich den „Krischnaiten“ gegenüber positiv äußern (ihr Verhältnis als „gut“ oder „sehr gut“ beschreiben), bewerten vier Personen alle nichtlutherischen Konfessionen undifferenziert gleich. Auch

144 Interview Irma: „Ich – wissen Sie, ich habe mich mal einige Zeit sehr für, also, sehr dafür interessiert, was die Seele eigentlich ist. Das fand ich interessant. Hier bei uns in Moskau gibt es die Geistliche Universität, das sind Hindus dort. So. Und ich habe mir dort einige Vorlesungen angehört. Was ist die Seele des Menschen, so. Aber bei denen, wissen Sie, für die ist die Seele des Menschen, die ist auch unsterblich, die Seele des Menschen. Und diese Seele, beim Tod, wenn ich sterbe, dann wandert meine Seele in einen anderen Körper, das heißt: Reinkarnation.“

145 Im übrigen bewegt sich damit die Moskauer lutherische Gemeinde etwa in dem Bereich, der in den letzten zehn Jahren für die Gesamtbevölkerung Russlands erhoben wurde. Bei Untersuchungen 1993, 1996 und 1999 lag der Wert derer, die an die Seelenwanderung glaubten, jeweils bei 20 % bis 21 %. Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*, S. 17. – Zu fragen wäre sicherlich auch hier, welche Vorstellung die Befragten mit dem Begriff verbanden!

hier kann also nicht unbedingt von einer Kenntnis dieser Gruppe ausgegangen werden. Damit legt sich die Schlussfolgerung nahe, dass auch in Moskau/deutsch – wie schon in Orenburg – nur eine Minderheit der 20 %, die angeben, an Seelenwanderung zu glauben, dies im hinduistischen Sinne tun. Die einzelnen Personen, bei denen dies der Fall sein könnte, müssten dann allerdings zugleich keine Leugner einer Auferstehung der Toten sein. Von einem nennenswerten esoterischen Einfluss in Moskau/deutsch ist daher, zumindest im Blick auf die Lehre der Seelenwanderung, nicht auszugehen.

Dasselbe lässt sich für Moskau/russisch sagen. Die beiden Personen, die hier nicht an die Auferstehung der Toten glauben, verneinen ebenso die Lehre von der Seelenwanderung, und unter den acht Personen, die an die Seelenwanderung glauben, machen drei keine Angabe zu ihrem Verhältnis zu den „Krischnaiten“, drei weitere bezeichnen ihr Verhältnis zu dieser Gruppe als „sehr schlecht“. Eine Person, die das Verhältnis „gut“ nennt, definiert so ihr Verhältnis zu allen angegebenen Konfessionen und Religionen. Auch hier ist daher höchstens von einzelnen „Neureligiösen“ und „Eklektikern“ auszugehen.

Glaube an die Auferstehung der Toten

Der Glaube an eine Auferstehung der Toten findet in den Gemeinden durchgängig eine niedrigere Zustimmung als der Glaube an Gott, die Göttlichkeit Christi und die Rechtfertigung aus Glauben. Trotzdem ist der Glaube an die Auferstehung immer noch eindeutig hoch: Nur 0 % bis 5 % (außer in Sol’-Ileck, hier sind es 13 %) kreuzen „Nein“ an, und die Differenz zwischen dem Prozentsatz derer, die „Ja“, und derer, die „Nein“ angeben, beträgt (außer in Moskau/deutsch) jeweils 60–75 Prozentpunkte.

Verglichen mit dem Glauben an eine Seelenwanderung ist die Zahl derer, die an die Auferstehung glauben, in allen untersuchten Gemeinden höher, während zugleich die Unsicherheit, die vermutlich der Grund für die hohe Zahl von „Weiß nicht“-Stimmen und Antwortverweigerungen bei der Frage nach der Seelenwanderung war, bedeutend geringer ist. Nur in Orenburg legt sich bei beiden Fragen gleichermaßen ein Viertel der Befragten nicht auf „Ja“ oder „Nein“ fest.

Die größere Zustimmung zur Auferstehung als zur Seelenwanderung überrascht höchstens angesichts der Tatsache, dass anscheinend viele Befragte unter Seelenwanderung eine christliche „Übersiedlung“ der Seele ins himmlische Paradies verstanden, ist aber ansonsten in einer lutherischen Gemeinde nicht verwunderlich. Dass der Glaube an Gott höher ist, ist ebenfalls nicht

erstaunlich, da auch viele Menschen, die sich am Rande oder außerhalb der „rechtgläubigen“ christlichen Lehre bewegen, diese Frage mit „Ja“ beantworten können, während der Glaube an eine Auferstehung der Toten für viele moderne Menschen im Westen wie in Russland ungleich sperriger erscheint.

Es kann allerdings verwundern, dass das gleichfalls schwierige Dogma der zwei Naturen Christi, das hinter der christlichen Vorstellung von einer Göttlichkeit Christi steht, mehr Zustimmung findet als die Lehre von der Auferstehung. Doch ist gut möglich, dass einige Befragte die Göttlichkeit Christi nicht im Sinne der altkirchlichen Dogmatik verstehen, sondern anderen Vorstellungen anhängen, etwa einem Verständnis von Christus als Träger göttlicher Energien, Kräfte etc. Hier bewegen wir uns aber im Bereich der Spekulation.

Eine Zustimmung zur Auferstehung der Toten von einem anderen als dem „rechtgläubig“ christlichen Standpunkt aus scheint mir dagegen unwahrscheinlich. Dies wäre u. U. im Falle von (ehemaligen) Moslems möglich, die eine lutherische Gemeinde besuchen könnten. Aber zumindest in den untersuchten Gemeinden ist höchstens in sehr vereinzelt Fällen von einem (ehemaligen) muslimischen Hintergrund auszugehen.¹⁴⁶

Wie bereits bei den anderen Fragen zur Glaubensdimension kann auch hier kein klarer Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden auf der einen Seite und „neuen“ Gemeinden auf der anderen herausgearbeitet werden. Bei der Anzahl der „Ja“-Stimmen nehmen die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden mit 60 % (Omsk/deutsch) bis 73 % (Sol'-Ileck) eine mittlere Position ein. Höhere Werte finden sich in Moskau/russisch (76 %) und Orenburg (75 %), niedrigere in Moskau/deutsch (55 %). Omsk/russisch nimmt mit 70 % „Ja“-Stimmen einen Platz zwischen Omsk/deutsch und den beiden anderen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ein.

Anders als bei den Fragen nach Gott, der Göttlichkeit Christi und der Rechtfertigung aus Glauben lässt allerdings auch das Antwortverhalten im Blick auf die „Nein“- und „Weiß nicht“-Stimmen keinen Gegensatz zwischen

146 Nur eine einzige Person hat bei der Frage nach der Nationalität eine Angabe gemacht, bei der ein muslimischer Hintergrund theoretisch möglich wäre, nämlich „ossetisch“. Allerdings sind auch die nordkaukasischen Osseten größtenteils Christen (orthodoxer Konfession), nur ein kleinerer Teil dieses gut 400 000 Personen umfassenden Volkes bekennt sich zum sunnitischen Islam. Jarlykapov: Osetin verovanija, S. 323. Hinzu kommt in der Moskauer Gemeinde noch eine Person, die als Nationalität „jüdisch“ angibt. Ob diese Person vor ihrer Konversion zum Luthertum allerdings jüdisch im religiösen Sinne war, ist unwahrscheinlich, da der russische Begriff zur Bezeichnung der ethnisch-jüdischen Herkunft gebraucht wird.

den beiden Gruppen von Gemeinden erkennen. Waren bei den genannten Fragen die „neuen“ Gemeinden wegen einer tendenziell agnostischen – oder, im Blick auf die Frage nach der Rechtfertigung, sogar „ungläubigen“ – Minderheit aufgefallen, so finden sich Menschen, die angeben, nicht an die Auferstehung der Toten zu glauben, sowohl in „neuen“ (Omsk/russisch, Moskau/deutsch und Moskau/russisch) wie „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden (Orsk, Sol'-Ileck), während sich andererseits sowohl in der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde in Omsk wie in der „neuen“ Gemeinde in Orenburg keine Person findet, die mit „Nein“ antwortet. Ebenso wenig lässt ein Blick auf diejenigen, die weder mit „Ja“ noch mit „Nein“ antworten, einen Unterschied zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden erkennen. Sowohl der diesbezüglich höchste Wert (38 % in Omsk/deutsch) tritt in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde auf, als auch der tiefste (7 % in Sol'-Ileck).

Ein Vergleich der Gemeinden bringt ein überraschendes Ergebnis im Blick auf die Gemeinden in Sol'-Ileck und Orenburg. War die Gemeinde in Sol'-Ileck vorher durch ein überaus „korrektes“ Antwortverhalten im traditionell lutherischen Sinne aufgefallen, so überrascht sie mit immerhin 13 % an Gottesdienstbesuchern, die nicht an die Auferstehung glauben – der im Vergleich der Gemeinden höchste Wert! Die Gemeinde in Orenburg dagegen, die vorher z. B. im Blick auf die Seelenwanderung und die Heiligenverehrung eher von der lutherischen Norm abwich, kann nun die eindeutigen Werte in diesem Sinne aufweisen. Moskau/deutsch entpuppt sich mit nur 55 % „Ja“-Antworten auch hier wieder, wie bei anderen Fragen zur Glaubensdimension und zur praktischen Dimension der Religion (Bibellektüre, Gebetshäufigkeit, Gebet zu Heiligen) als verhältnismäßig „unlutherisch“ im Sinne der Tradition.

Das Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen

Die Frage nach dem Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen soll Aussagen darüber ermöglichen, wie die Befragten zu ihrer eigenen Kirche stehen und wie die ökumenische Einstellung der Gemeindeglieder zu beschreiben ist. Darüber hinaus sagt die Sichtweise der Anderen einiges über die Selbstdefinition der Befragten aus: Wem fühlt man sich mehr, wem weniger verbunden?

Im Folgenden werden die Ergebnisse in der Reihenfolge der Beliebtheit der unterschiedlichen Konfessionen und Religionen vorgestellt. Diese Rei-

henfolge weicht von derjenigen im Fragebogen ab, wo zuerst nach dem Verhältnis zu verschiedenen christlichen Konfessionen gefragt wurde, dann nach dem Verhältnis zum Islam (exemplarisch als Beispiel für eine nicht-christliche, für Russland traditionelle Religion)¹⁴⁷ und abschließend nach dem Verhältnis zum für Russland nicht traditionellen „Krischnaismus“.

Stellung zum Luthertum

Wie nicht anders zu erwarten, kennzeichnen die Besucher lutherischer Gottesdienste ihr Verhältnis zum Luthertum mit großer Mehrheit als „Sehr gut“. Die Werte derer, die sich für diese Antwortoption entscheiden, reichen von 71 % in Omsk/deutsch, wo aufgrund einer hohen Zahl von Personen, die gar keine Angaben macht, wieder ein niedriger Wert erreicht wird, bis 93 % in Sol’-Ileck, wo, wie schon bei anderen Fragen, der Wert besonders hoch ist. Die große Zustimmung zur eigenen Konfession wird außerdem deutlich, wenn man einen Blick auf die Antwortalternativen „Schlecht“ und „Sehr schlecht“ wirft. Denn diese Möglichkeit wird in keiner Gemeinde gewählt, der Wert beträgt durchgängig 0 %.

Selbst wenn man davon ausgeht, dass nicht nur überzeugte Lutheraner die Gottesdienste besuchen, sondern auch Neugierige daran teilnehmen, die u. U. auch zu anderen Religionsgemeinschaften gehen, überraschen diese hohen Zustimmungswerte nicht angesichts des Ergebnisses anderer Untersuchungen, die ein sehr hohes Vertrauen in die (orthodoxe) Kirche und ein starkes Zugehörigkeitsgefühl zur Orthodoxie konstatieren.¹⁴⁸ In diesen Studien wurden Menschen russischer Nationalität befragt, Vergleichsdaten für die deutschstämmige Bevölkerung Russlands liegen nicht vor. Allerdings kann davon ausgegangen werden, dass sich unter diesen ähnlich hohe Zustimmungswerte zur kirchlichen Institution *ihrer* Vorfahren finden lassen. Zieht man in Betracht, dass das hohe Vertrauen in die (orthodoxe) Kirche mit einem durch die Umbruchssituation bedingten Vertrauensverlust in andere Institutionen zusammenfällt, so lässt sich ebenfalls erklären, dass auch

147 Da – schon um den Fragebogen nicht zu lang werden zu lassen – nur exemplarisch nach dem Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen gefragt werden konnte, habe ich auf eine Frage zum Judentum verzichtet. Wegen des hohen muslimischen Anteils an der Gesamtbevölkerung Russlands schien mir eine Frage zum Islam wichtiger zu sein.

148 Vgl. Kap. 3.4. Außerdem Pollack: Religiöser Wandel, S. 33f, und Kaariainen/Furman (Hgg.): Starye cerkvi, novye verujuščie, S. 15f.

Nichtdeutsche, die die Offenheit besitzen, an einem lutherischen Gottesdienst teilzunehmen, der ELKRAS und dem Luthertum eine große Sympathie entgegenbringen.

Stellung zur Orthodoxie

Die Stellung der Befragten zur Orthodoxie, der Konfession, der die überwiegende Mehrzahl ihrer konfessionell bestimmten Mitbürger angehört, ist ebenfalls größtenteils positiv. In allen untersuchten Gemeinden ist die Zahl derer, die ihr Verhältnis zur Orthodoxie als „Gut“ oder „Sehr gut“ bezeichnen, eindeutig höher als die Zahl derer, die es „Schlecht“ oder „Sehr schlecht“ nennen. Der niedrigste positive Wert findet sich wieder in Omsk/deutsch (43 % bei 52 %, die gar keine Angabe machen). Trotz einer im Vergleich zu Omsk/deutsch größeren Zahl an positiven Stimmen ist insgesamt die Haltung zur Orthodoxie in Orsk am kritischsten. Hier stehen 52 % an positiven Stimmen nämlich 28 % an negativen Stimmen entgegen. Am positivsten der Orthodoxie gegenüber ist man in Orenburg eingestellt, wo sich 94 % positiv zur Orthodoxie äußern und keine Person negativ.

Aussagekräftiger als die Prozentsätze positiver und negativer Stimmen ist ein Blick auf das Ranking, das die Gemeinden den anderen Konfessionen und Religionen gegenüber einnehmen. Dabei ergibt sich, dass die Orthodoxie die beliebteste nichtlutherische Konfession in allen Gemeinden außer in Orsk ist, wo der Baptismus positiver gesehen wird.

Unterschiede zwischen den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden auf der einen Seite und den „neuen“ auf der anderen Seite lassen sich bei der Frage nach ihrer Stellung zur Orthodoxie nicht feststellen. Zwar ist die „orthodoxiekritischste“ Gemeinde „brüdergemeinschaftlich“ (Orsk), dafür ist Sol'-Ileck nach Orenburg die „orthodoxiefreundlichste“ Gemeinde (87 % positive Antworten, 0 % negativ). Die Unterschiede in der Bewertung der Orthodoxie innerhalb der Gruppe der „neuen“ Gemeinden sind zwar nicht derart groß, reichen aber trotzdem von 94 % positiver Stimmen bei 0 % ablehnenden (Orenburg) bis zu 70 % positiver bei 18 % negativer Stimmen (Omsk/russisch).

Vergleicht man die „deutschen“ bzw. „russischen“ Gruppen der Gemeinden in Moskau und Omsk, so zeigt sich, dass die Besucher der deutschsprachigen Gottesdienste der Orthodoxie jeweils positiver gegenüberstehen als die Teilnehmenden an den russischsprachigen Gottesdiensten. Dies passt zu anderen Teilergebnissen der vorliegenden Untersuchung. So war die Zahl derer, die zu Heiligen beten, in Moskau/deutsch und Omsk/deutsch jeweils

deutlich höher als in Moskau/russisch und Omsk/russisch. Es könnte sein, dass in den russischsprachigen Gottesdienstgruppen ein größeres Bedürfnis nach Abgrenzung der Russischen Orthodoxen Kirche gegenüber besteht, vor allem unter Angehörigen traditionell orthodoxer Völker. Denn solange Menschen sich nicht nur in ihrer Konfession von der Umwelt unterscheiden, sondern auch in ihrer Sprache und Kultur, so könnte angenommen werden, erlaubt eine klare Grenzziehung die Akzeptanz der Anderen, zumindest, wenn diese Grenzen nicht überschritten werden. In einem gewissen Sinne geschieht solch eine Grenzüberschreitung nicht nur, wenn die Mehrheit versucht, die Minderheit zu assimilieren oder zur eigenen Konfession zu bekehren, sondern vor dem Hintergrund der russländischen Geschichte und ihrer über lange Zeit üblichen Mechanismen zur Regelung des multikonfessionellen Zusammenlebens auch dort, wo Menschen lutherischer Herkunft als kulturell und sprachlich Russifizierte an der Religion ihrer Vorfahren festhalten. Es wäre nun möglich, dass diese Personen, die sich „äußerlich“ von ihrer Umwelt nur durch ihre Konfessionszugehörigkeit unterscheiden,¹⁴⁹ gerade aus diesem Grunde ihre Identität als Lutheraner in Abgrenzung zur Orthodoxie konstituieren, zumindest in einer stärkeren Abgrenzung als die Besucher der deutschsprachigen Gottesdienste, die, unabhängig davon, ob sie wirklich noch der deutschen Sprache mächtig sind oder nicht, ihre Identität als Lutherische über den Bezug zum Deutschtum konstituieren können – was auch immer dies im Einzelnen für diese Menschen bedeutet. Ein noch eindeutigeres Bedürfnis nach Abgrenzung von der Orthodoxie wäre dann bei Menschen zu erwarten, denen überhaupt keine Möglichkeit bleibt, ihre Selbstdefinition durch einen Bezug auf eine „lutherische Abstammung“ zu konstituieren, weil sie als Russen oder Ukrainer nach der „ethnokonfessionellen Logik“ orthodox sein müssten.

Diese Argumentation könnte für Omsk richtig sein. Diejenigen Befragten im russischsprachigen Gottesdienst, die „lutherischen“ Völkern angehören, sind der Orthodoxie gegenüber positiver eingestellt, als Angehörige traditionell orthodoxer Völker. Zwar gibt auch unter diesen noch eine Mehrheit an, die Orthodoxie positiv zu sehen (75 %), die entsprechenden Werte sind allerdings unter den Menschen „lutherischer Abstammung“ deutlich höher (84 %). Hinzu kommt, dass sich unter den „ethnisch Orthodoxen“ mehr

149 „Äußerlich“ ist hier gemeint im Sinne eines von anderen feststellbaren Merkmals, das in Handlungen, im Aussehen etc. deutlich wird, im Gegensatz zu „innerlich“ im Sinne von Selbstdefinitionen und des Selbstverständnisses einer Person.

Befragte für die Alternative „Gut“ (54 %) als für „Sehr gut“ entscheiden (21 %), während bei den „ethnisch Lutherischen“ die Zahl der „Sehr gut“-Stimmen (46 %) überwiegt („Gut“: 38 %).

Unter den Besuchern des russischsprachigen Gottesdienstes in Moskau dagegen ist das Bild umgekehrt. Hier sind die ethnisch Deutschen, Finnen und Esten der Orthodoxie gegenüber kritischer eingestellt als die Russen. Der Prozentsatz derer, die ihr Verhältnis zur Orthodoxie mit „Sehr gut“ angeben, ist unter den Angehörigen „orthodoxer Völker“ (10 %) höher als unter den Angehörigen „lutherischer Völker“ (9 %), ebenso der Prozentsatz derer, die sich für die Antwortalternative „Gut“ entschieden (76 % gegenüber 64 %). Bei den negativen Stimmen fällt allerdings auf, dass sich die Menschen „lutherischer Abstammung“ zwar mit 27 % für die Antwort „Schlecht“ entschieden, dagegen niemand mit „Sehr schlecht“ antwortete. Unter den „ethnisch Orthodoxen“ dagegen liegen die entsprechenden Werte bei 5 % und 10 %. Das heißt, dass zwar insgesamt das Verhältnis der Menschen aus traditionell orthodoxen Völkern in Moskau/russisch zur Orthodoxie besser ist als das der Menschen aus traditionell lutherischen Völkern. Zugleich aber findet sich die schroffe Abgrenzung, wie sie sich in der Antwortalternative „Sehr schlecht“ äußert, nur unter Russen, von denen jeder Zehnte diese Angabe macht.

Insgesamt zeigen die Ergebnisse aus Omsk und Moskau, dass sich die Hypothese eines stärkeren Bedürfnisses nach Abgrenzung gegenüber der Orthodoxie unter Russen empirisch nicht stützen lässt. Möglich bleibt aber die Hypothese, dass diejenigen, die an deutschsprachigen Gottesdiensten teilnehmen, ihre lutherische Identität – vor dem Hintergrund der in Russland traditionellen Bindung von Konfessionalität an Ethnizität – über einen (positiven) Bezug zur deutschen Tradition konstituieren können, während der Anteil derer, die ihre lutherische Identität (negativ) auf dem Wege der Abgrenzung konstituieren, höher unter denen ist, die an den russischsprachigen Gottesdiensten teilnehmen. Dabei sei allerdings noch einmal darauf hingewiesen, dass auch hier noch das Verhältnis zur Orthodoxie mit 70 % (Omsk/russisch) bzw. 76 % (Moskau/russisch) positiven Antworten bei nur 18 % bzw. 19 % negativen Antworten immer noch als sehr gut beschrieben wird.

Das differenzierte Bild, das sich bei einer Betrachtung der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und bei einem Vergleich der Gemeinden mit je einem deutsch- und einem russischsprachigen Gottesdienst ergibt, weist m.E. aber vor allem auf folgendes hin: Keine der in der Untersuchung auftretenden ethnischen Gruppen und Frömmigkeitstypen lässt sich eindeu-

tig mit einer bestimmten Haltung der Orthodoxie gegenüber in Verbindung bringen. Wahrscheinlich lassen die je unterschiedlichen Voraussetzungen verschiedene Konsequenzen zu, so dass im Ergebnis dann die Gemeinsamkeiten zwischen Einzelnen aus unterschiedlichen Nationalitäten und Frömmigkeitstypen größer sein können, als innerhalb dieser Gruppen. Darauf weisen im übrigen auch die Interviews hin. So kann sich unter ethnischen Russen sowohl eine klare Abgrenzung von der Orthodoxie finden (Tamara), als auch ein bleibender Bezug zur orthodoxen Tradition, der man sich in früheren Phasen des Lebens verbunden gefühlt hatte (Natalja). Ebenso kann das Verhältnis Russlanddeutscher zur Orthodoxie sehr gut sein, etwa dann, wenn man sich auf die traditionell in Russland verbreitete Kongruenz von Volks- und Konfessionsgrenzen bezieht, oder weil man aus ökumenischer Überzeugung die orthodoxe Konfession Russlands hoch achtet. Andererseits kann ein Überlegenheitsgefühl oder eine Ablehnung der Orthodoxie sowohl dann auftreten, wenn man als Individuum schlechte Erfahrungen mit der ROK gemacht hat, als auch dann, wenn sich ein nichtrussischer („lutherischer“) Nationalismus, der von der Überlegenheit über die russische Kultur, Nation und Tradition ausgeht, mit einem lutherischen Selbstbewusstsein paart.¹⁵⁰

Stellung zur Römisch-Katholischen Kirche

Zieht man alle untersuchten Gemeinden in Betracht, so zeigt sich, dass der Katholizismus die nach der Orthodoxie angesehenste nichtlutherische Konfession ist. In allen Gemeinden außer in Orsk belegt die RKK bei einem Ranking der Konfessionen und Religionen den dritten Platz. In Orsk folgt die RKK in ihrer Beliebtheit ebenfalls der Orthodoxie, allerdings rutschen diese beiden Konfessionen jeweils im Vergleich zu der Wertung in anderen Gemeinden wegen des überaus guten Verhältnisses zum Baptismus um einen Platz nach hinten. Die Zustimmungswerte reichen von 29 % in Omsk/deutsch (bei 8 %, die sich negativ äußern) bis zu 80 % (bei 0 % an negativen Stimmen) in Sol'-Ileck. In allen Gemeinden ist also eine deutliche Mehrheit an positiven Stimmen gegenüber den negativen festzustellen. In Moskau/russisch und Orsk unterscheiden sich die Werte des Katholizismus zudem kaum von denen der durchgängig beliebten orthodoxen Konfession.

150 Vgl. Interview Boris. Die Konstellation von „lutherischem“ Nationalismus und Ablehnung der Orthodoxie findet sich deutlich auch bei mordwinischen Lutheranern; vgl. Willems: Inkulturationsprozesse, S. 27–32.

Wie auch schon im Blick auf die Orthodoxie, so lassen sich auch hier keine grundsätzlichen Unterschiede im Antwortverhalten der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden einerseits und der „neuen“ Gemeinden andererseits feststellen. Orsk und Omsk/deutsch antworten am wenigsten zustimmend, Sol'-Ileck dagegen mit der größten Sympathie.

Wie lässt sich diese positive Sichtweise des Katholizismus erklären? Zum einen ist darauf hinzuweisen, dass der Katholizismus neben dem Mennonitentum zu den in Russland traditionell deutschen Konfessionen gehört. Die Ethnisierung der Religion, die sich etwa in Sol'-Ileck und Orsk in der Möglichkeit einer lutherisch-mennonitischen Gemeinde auf der Basis der gemeinsamen deutschen Herkunft zeigte, könnte auch zu einer positiven Sichtweise des „deutschen“ Katholizismus beitragen. Zudem ist keine größere Zahl Konversionen von russlanddeutschen Lutheranern zum Katholizismus bekannt, während solche zum Mennonitentum/Baptismus vorkamen, teilweise auch wegen einer aktiv proselytistischen Haltung der mennonitischen/baptistischen Seite.¹⁵¹ Dies könnte heißen, dass die RKK u. U. von Lutheranern in Russland als eine Kirche wahrgenommen wird, die die traditionellen konfessionellen Grenzen respektiert und damit keine „Gefahr“ darstellt. Hinzu kommt, dass sowohl in Untersuchungen der frühen 1990er Jahre als auch von 1999 der Katholizismus in Russland als beliebteste christliche Konfession außer der Orthodoxie erschien.¹⁵² Ein weiterer Grund für die positive

151 Vgl. z. B. die Geschichte der Gemeinde in Sol'-Ileck und das Interview mit Roman und Melitta. Außerdem Stricker: *Lutherans in Russia*, S. 104 und S. 108.

152 Vgl. für die Jahre 1990 (positive Beziehung zum Katholizismus: 35 %, negativ: 10 %), 1991 (positiv: 34 %, negativ: 9 %) und 1992 (positiv: 27 %, negativ: 6 %): Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*, S. 56. Für 1999 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*, S. 12 (58 % „Sehr gut“ und „Gut“, 12 % „Schlecht“ und „Sehr schlecht“). Inwiefern die jüngsten Spannungen zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan Einfluss auf die Meinung der russländischen Gesamtbevölkerung hatten, ist nicht bekannt. Da die Proselytismusvorwürfe der ROK an die Katholische Kirche allerdings schon älter sind als 1999 (Thiermeyer datiert den Beginn der Spannungen spätestens in das Jahr 1995; Thiermeyer: *Katholiken unerwünscht*, S. 13), erscheint es mir als unwahrscheinlich, dass sich zwischen 1999 und 2001, dem Jahr meiner eigenen Erhebungen, ein grundlegender Stimmungsumschwung ereignet hat. Darauf weisen auch die Teilnehmerzahlen an antikatholischen Demonstrationen am 28. April 2002 hin, als sich trotz weit verbreiteter Demonstrationsaufrufe verschiedener orthodoxer Laienorganisationen und Geistlicher nur einige Hundert Demonstranten in Moskau versammelten; Stricker: *Tag des Protestes und des Gebets*, S. 7.

Wahrnehmung der Katholiken könnte zumindest in Moskau/russisch und Omsk daran liegen, dass die Pastoren Lotov und Männl gute, sogar freundschaftliche Beziehungen zu römisch-katholischen Priestern pflegen.

Stellung zum Baptismus

In den meisten der untersuchten Gemeinden nimmt der Baptismus im Ranking der verschiedenen Konfessionen und Religionen den vierten Platz ein, nach Luthertum, Orthodoxie und Katholizismus, und vor – je nach Gemeinde in unterschiedlicher Reihenfolge bewertet – dem Islam, den „Krischnaiten“ und den charismatischen Kirchen. Ausnahmen stellen Orsk und Sol'-Ileck dar. In Orsk wird der Baptismus deutlich positiver gesehen und landet noch vor Katholizismus und Orthodoxie auf dem zweiten Platz hinter der eigenen lutherischen Konfession (positive Stimmen: 69 %, negative: 17 %). In Sol'-Ileck dagegen belegt der Baptismus (positive und negative Stimmen je 47 %) nur den fünften Platz, und zwar noch hinter dem Islam. Beide von der sonst in den untersuchten Gemeinden üblichen Einschätzung abweichenden Meinungen lassen sich aus der Gemeindeggeschichte erklären. So waren beide Gemeinden früher mennonitisch-lutherisch gemischt. Die jeweils mennonitischen Teile der Gemeinden sind allmählich im Baptismus aufgegangen.¹⁵³ Während aber die Trennung der beiden Gemeindeteile in Orsk anscheinend relativ harmonisch verlief – die lutherische Gemeinde nutzt bis heute das ehemals baptistische Bethaus, nachdem die Baptisten in ein größeres Gebäude umgezogen sind –, kam es in Sol'-Ileck zu dem beschriebenen Zerwürf-

153 Mennoniten und Baptisten haben in ihrer gemeinsamen Ablehnung der Kindertaufe ohnehin ähnliche Wurzeln. Seit 1963 die Mennoniten-Brüdergemeinden in den Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten eintraten (Sawatsky: Protestantism in the USSR, S. 243), verwischten sich in vielen Fällen die Unterschiede noch einmal. Innerhalb des Bundes der Evangeliumschrsten-Baptisten wurde später nicht mehr zwischen deutschen Baptisten und Mennoniten unterschieden, zudem bewirkte die verstärkte Russifizierung der Russlanddeutschen den Übergang in russischsprachige baptistische Gemeinden. Kahle: Evangelische Freikirchen, S. 29. Vgl. zur Nähe von Mennonitentum und Baptismus und deren teilweisen Verschmelzen auch Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“, S. 44–46. Für die Zeit seit der Perestrojka ist die fast vollständige Auswanderung von Mennoniten in die Bundesrepublik zu berücksichtigen, die innerhalb von zehn Jahren im hier in Frage stehenden Orenburger Gebiet dazu führte, dass nur noch vereinzelte Deutsche in den einstmaligen mennonitischen Dörfern leben. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“, S. 62.

nis, wobei „gute“ deutsche Mennoniten von „bösen“ russischen Baptisten unterschieden werden. Vor diesem Hintergrund ist die negative Einstellung dem Baptismus gegenüber in Sol'-Ileck nicht verwunderlich. Interessant wäre zu erfahren, wie die Befragten geantwortet hätten, wenn ich statt nach „Baptismus“ nach „Mennonitentum“ gefragt hätte. Es ist davon auszugehen, dass dann die Zustimmungswerte ähnlich hoch gewesen wären wie in Orsk.

In den übrigen Gemeinden bewegen sich die Prozentsätze derer, die ihr Verhältnis zum Baptismus als „Gut“ und „Sehr gut“ kennzeichnen, zwischen 24 % in Omsk/deutsch (bei 68 %, die keine Angabe machen) und 57 % in Moskau/russisch. Die negativen Stimmen erreichen zwischen 8 % (Omsk/deutsch) und 31 % (Moskau/deutsch). Insgesamt wird das Verhältnis zum Baptismus damit in allen Gemeinden außer Sol'-Ileck als positiv beschrieben.

Wie bereits im Blick auf andere Konfessionen zeigt sich keine Besonderheit bei den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden. Gerade im Blick auf den Baptismus wäre eine positivere Einstellung dieser Gemeinden nicht verwunderlich gewesen, da zu dieser Konfession in Theologie und gottesdienstlicher Praxis eine große Nähe besteht. (Ausnahme: Tauftheologie und -praxis!)

Stellung zum Islam

Überblickt man die Ergebnisse aller untersuchten Gemeinden, so landet der Islam in der Gunst der befragten lutherischen Gemeindeglieder im Ranking auf dem fünften Platz, und zwar noch vor den charismatischen Kirchen und den Anhängern der „Gesellschaft für Krischnabewusstsein“. Allerdings unterscheidet sich die Stellung des Islam im Ranking der einzelnen Gemeinden voneinander. War die Reihenfolge der Prioritäten bei den bisher betrachteten Konfessionen relativ eindeutig, so kommt es nun zu stärkeren Differenzierungen. Einen besseren Rang erreicht der Islam etwa in Sol'-Ileck, was an der historisch erklärbaren überaus schlechten Stellung zum Baptismus liegt, der noch hinter der Lehre Mohammeds rangiert. Schlechter wird der Islam in Moskau/deutsch gesehen, wo man ihm die – allerdings ebenfalls mehrheitlich negativ bewerteten – charismatischen Kirchen vorzieht. In Moskau/russisch sind die Unterschiede zwischen Islam, Charismatikertum und Krischnaismus sehr gering, der Islam findet diesen Glaubensgemeinschaften gegenüber zwar mehr positive, aber auch mehr negative Stimmen. Dies hängt wohl mit dem geringeren Bekanntheitsgrad der beiden anderen, zumindest für Russland relativ neuen religiösen Strömungen zusammen.

Vergleicht man die „brüdergemeinschaftlichen“ mit den „neuen“ Gemeinden, so ergibt sich, dass die „neuen“ Gemeinden dem Islam gegenüber tendenziell weniger wohlwollend sind. In Omsk/deutsch etwa beträgt die Zahl der positiven Stimmen dreimal mehr als die der negativen Stimmen (24 % bzw. 8 %). In Sol'-Ileck sind es fast doppelt so viele positive wie negative Stimmen (60 % bzw. 33 %). In Orsk allerdings ist mit 28 % positiven Stimmen und 55 % negativen Stimmen das Verhältnis in etwa umgekehrt. In den „neuen“ Gemeinden dagegen ist die Zahl der positiven und negativen Stimmen im besten Falle ausgeglichen (in Omsk/russisch und Orenburg beträgt sie jeweils je 34 %). In Moskau überwiegt die Zahl der negativen Stellungnahmen (Moskau/deutsch: 21 % bzw. 45 %, Moskau/russisch: 24 % bzw. 57 %).

Die geringe Sympathie für den Islam könnte sich in Moskau zumindest zum Teil mit dem Krieg in Tschetschenien erklären. Neben den Gebieten, die geografisch an die nach Unabhängigkeit strebende Republik grenzen, sind vor allem die Hauptstadt und ihre Bewohner von terroristischen Anschlägen bedroht. Hinzu könnte eine verbreitete Aggression gegenüber Menschen „kaukasischer Herkunft“ kommen, die, so eine weitverbreitete Überzeugung, mit angeblich mafiösen Mitteln und Strukturen den Handel auf den Märkten der Hauptstadt kontrollieren. Orenburg dagegen und Omsk liegen in Gebieten mit einer seit Jahrhunderten ansässigen muslimischen Bevölkerung. Damit könnte auch die relativ positive Sicht des Islam in Sol'-Ileck und Omsk/deutsch zusammenhängen. Allerdings bliebe dann noch zu erklären, warum in Orsk, das gleichfalls im Orenburger Gebiet liegt, die Werte derart abweichen, und warum in Omsk gerade der „brüdergemeinschaftliche“ Teil der Gemeinde dem Islam positiver gegenübersteht.

Es ist nicht auszuschließen, dass die positive Sicht des Islam auf einem Missverständnis beruht. So sagte mir eine Frau in Sol'-Ileck, das Verhältnis zum Islam müsse doch gut sein, das sei doch auch eine Kirche, die genauso wie „wir“ (Lutheraner) an Jesus Christus glauben würde. Die negativere Sicht in Orsk könnte dann möglicherweise mit einem genaueren Wissen über die andere Religion zusammenhängen. Bereits bei der Frage nach der Heiligenverehrung und der Seelenwanderung war Orsk ja als „kundige“ Gemeinde aufgefallen. In beiden Fällen wurde hier der niedrigste Wert im Vergleich der Gemeinden erzielt. Eine andere Möglichkeit ist, dass nicht auszumachende individuelle Faktoren innerhalb der Gemeinde oder des Ortes die in Orsk spezifische und von den anderen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden abweichende Sicht bedingt haben. Dies ist vor allem angesichts der geringen Zahl an Befragten in Orsk nicht auszuschließen.

Eine andere mögliche Erklärung für die geringere Skepsis dem Islam gegenüber in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden wäre ein Rekurs auf die „ethnokonfessionelle Logik“. Da in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden der „traditionale Typ“ (s.u.) vorherrscht, wäre eine stärkere Orientierung an dem in Russland traditionellen Schema des Zusammenlebens verschiedener Konfessionen und Religionen möglich, nach dem die Zugehörigkeit des Angehörigen eines Volkes zu der spezifischen Volksreligion als selbstverständlich angesehen und das Prinzip der Nichteinmischung hochgehalten wird. Von dieser Basis aus wäre dann eine gewisse Toleranz dem Islam gegenüber denkbar – im Sinne eines tolerierenden Desinteresses oder einer wohlwollenden Indifferenz. Für viele Mitglieder der „neuen“ Gemeinden, die als Angehörige „nichtlutherischer“ Völker dieses ethnokonfessionelle Schema durchbrechen, könnte dieses auch im Blick auf den Islam von geringerer Geltung sein, ebenso wie für russlanddeutsche oder finnische Gemeindeglieder multiethnischer Gemeinden (Moskau und Omsk/russisch), die sich an eine Gemeinschaft außerhalb des ethnokonfessionellen Schemas gewöhnt haben.¹⁵⁴ Für diese Hypothese spricht, dass die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden in Omsk/deutsch und Sol’-Ileck auch der Orthodoxie gegenüber verhältnismäßig positiv eingestellt waren. Die Gemeinde in Orenburg war zwar noch „proorthodoxer“ als Omsk/deutsch, allerdings könnte dies an gemeindespezifischen Faktoren liegen, die bei den gegebenen geringen Quantitäten der Samples nicht auszuschließen sind. Außerdem spricht für diese Hypothese, dass die weniger islamkritischen der „neuen“ Gemeinden (Orenburg und Omsk/russisch) auch der Orthodoxie gegenüber positiver eingestellt waren als die beiden untersuchten Gruppen in Moskau. Die Gemeinde in Orsk wich bei der Frage nach der Stellung zur Orthodoxie, wie schon bei der Frage nach der Stellung zum Islam, von den anderen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden im „intoleranten“ Sinne ab.

154 Dies legen auch die Antworten auf die Fragen Nr. 35 und Nr. 36 nahe. Wie zu zeigen sein wird, stimmen dem traditionellen „ethnokonfessionellen“ Schema („Ein Deutscher muss Lutheraner sein.“ – „Ein Russe kann nur orthodox sein.“) die Gemeindeglieder der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden weitaus eher zu, als die der „neuen“ Gemeinden.

Stellung zu charismatischen Kirchen

Charismatische Kirchen und Pfingstkirchen erleben in den letzten Jahren in Russland einen regelrechten Boom, was nicht zuletzt mit der aggressiven Mission unter Russen sowie unter Angehörigen anderer Völker zusammenhängt.¹⁵⁵ Zugleich ist ihr Wachstum aber von einer in vielen Fällen negativen Haltung der Öffentlichkeit begleitet, die zum einen auf die generelle Ablehnung gegenüber „neuen“ Konfessionen in der russländischen Politik, Justiz und weiten Teilen der Massenmedien zurückzuführen ist,¹⁵⁶ zum anderen auf einige Praktiken, die in Russland erstaunen oder sogar schockierten – wie z. B. die Verwendung von Pepsi-Cola beim Abendmahl.¹⁵⁷ Für die lutherischen Gemeinden in Russland sind vor allem zweierlei Stellungnahmen zu charismatischen Kirchen denkbar: Auf der einen Seite könnte die Stellung zu ihnen positiv sein, handelt es sich doch auch bei ihnen um christliche Kirchen, die zudem ein Teil des protestantischen Flügels des Christentums sind. Das Antwortverhalten der Befragten könnte durch die Frage nach der Stellung „zu charismatischen Kirchen“ – und nicht etwa zum „Charismatikertum“ oder zur „Pfingstbewegung“ – in diese Richtung beeinflusst worden sein, da das Wort Kirche in den lutherischen Gemeinden sicherlich positiv besetzt ist. Auf der anderen Seite ist es möglich, dass die allgemein eher negative Stimmung in der Gesellschaft diesen Kirchen ge-

155 Vgl. Lunkin: *Pjatidesjatkini v Rossii*, S. 349–360. Ders.: *Nechristianskie narody*, S. 366–375.

156 Sergej Filatov schreibt von russländischen Politikern, Geistlichen und Journalisten, die unter einer „nichttraditionellen“ Religion alles verstünden, was ihnen nicht gefalle, einschließlich Katholizismus und Protestantismus, vor allem aber Pfingstler. Filatov: *Novye religioznye dviženija*, S. 402. Vgl. zum Zusammenhang der gegen Sekten und neue religiöse Bewegungen gerichteten Rhetorik und der Verschärfung des russländischen Religionsgesetzes 1997 z. B. Shterin: *New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia*, passim.

157 Von der Verwendung von Pepsi-Cola beim Abendmahl berichtet Lunkin: *Pjatidesjatkini v Rossii*, S. 354. Ebd., S. 351f und S. 338f, werden weitere in Russland auffällige Praktiken aufgeführt, und zwar so unterschiedliche wie: die Taufe im Namen des jeweiligen Pastors (analog zur Taufe im Namen Christi), „Heiliges Gelächter“, Fallen in Trance nach dem Gebet des Pfarrers, die große Bedeutung des Gebets um Reichtum und Gesundheit, Glossolalie. Ebd., S. 350, wird von antipfingsterischen Stereotypen noch zu Zeiten der Sowjetunion berichtet und auf einen Film verwiesen, in dem Pfingstchristen unterstellt wurde, sie würden Menschenopfer betreiben.

gegenüber¹⁵⁸ auch in den lutherischen Gemeinden ihren Niederschlag findet. In einigen Gemeinden habe ich selbst Diskussionen miterlebt und mitgeführt, in denen die Frage verhandelt wurde, ob es sich bei den charismatischen Veranstaltungen um Konzerte oder um Gottesdienste handle, und wie diese – vor allem das Klatschen und Tanzen – zu bewerten seien. Zumindest von der Gemeinde in Sol’-Ileck ist mir bekannt, dass ihr Pfarrer dem Phänomen des Pfingstchristentums negativ gegenübersteht.¹⁵⁹

Obwohl charismatische Gemeinden und die Stellung zu diesen in mehreren von mir besuchten Gemeinden ein Thema waren, ist davon auszugehen, dass eine mehr oder weniger große Anzahl von Befragten mit dem Begriff selbst nichts anfangen kann, da eher der Name der jeweils vor Ort dominierenden Gemeinde(n) bekannt ist.

Die Auswertung der Ergebnisse zeigt zunächst einmal, dass anscheinend wirklich eine große Zahl den Begriff nicht kennt oder zumindest eine gewisse Unsicherheit in den Gemeinden darüber besteht, wie man sich zu charismatischen Gemeinden verhalten soll. So lässt sich der verhältnismäßig hohe Anteil derer erklären, die zu diesem Punkt keine Angabe machen. In drei von sieben untersuchten Gemeinden ist die Zahl derer, die keine Angaben machen, bei den „charismatischen Kirchen“ höher als bei allen anderen Konfessionen (Omsk/deutsch, Omsk/russisch und Moskau/deutsch). Insgesamt reicht die Spannweite von knapp einem Viertel (24 % in Moskau/russisch) bis gut drei Vierteln (76 % in Omsk/deutsch).

Ein Blick auf die Verteilung der positiven und negativen Stimmen zeigt die große Skepsis, die charismatischen Kirchen gegenüber herrscht. Allein in Omsk/deutsch übersteigt die Zahl derer, die ihr Verhältnis zu diesen als „Gut“ oder „Sehr gut“ definieren (14 %), die Zahl der „Schlecht“- und

158 In der Untersuchung von Kääriäinen und Furman bezeichneten 16 % der Befragten ihr Verhältnis zum „Pfingstlertum“ (*pjatidesjatničestvo*) als positiv, 36 % dagegen als negativ. Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 12. Da man unter „Pfingstlertum“ eher die traditionellen Pfingstkirchen versteht, die die ganze sowjetische Periode hindurch in Russland präsent waren, müsste das Verhältnis zu den „charismatischen Kirchen“ – also Gemeinden, die durch amerikanische oder europäische Missionare sowie durch von diesen inspirierte jüngere russische Pfingstpastoren initiiert wurden und sich von den traditionellen Pfingstgemeinden etwa in der Verwendung elektronisch verstärkter Musik, größerer Lautstärke „und andere[r] Emotionsäusserungen“ unterscheiden (Lunkin: *Pjatidesjatniki v Rossii*, S. 350) – noch schlechter sein.

159 So sagte er mir auf die Frage nach anderen Religionsgemeinschaften im Ort, „Pfingstler, Buddhisten und Hinduisten“ gebe es „zum Glück nicht“.

„Sehr schlecht“-Stimmen (10 %). Allerdings sind hier wegen der großen Zahl an Menschen, die gar keine Angabe machen, die positiven Stimmen nur eine kleine Minderheit. In allen übrigen Gemeinden überwiegt die Zahl der negativen Stimmen die der positiven. Noch relativ freundlich antwortet man in Omsk/russisch und Moskau/deutsch (20 % bzw. 24 % positiv, 33 % bzw. 40 % negativ), sonst übersteigt die Zahl der negativen Stimmen die der positiven um mehr als das zweifache (Moskau/russisch, Sol'-Ileck) bis zum 4,5-fachen (Orsk, Orenburg).

Diese negative Sicht überrascht nicht nur angesichts der hier vorgestellten Prozentzahlen, sondern auch mit Blick auf ein Ranking der unterschiedlichen Konfessionen. Denn hier wird deutlich, dass in fünf von sieben Gemeinden der Islam besser bewertet wird als die christlichen und protestantischen charismatischen Kirchen (Omsk/deutsch, Omsk/russisch, Orenburg, Orsk, Sol'-Ileck). In Moskau/russisch sind beide Konfessionen etwa gleich schlecht angesehen. In Orenburg werden Charismatiker sogar noch hinter den „Krischnaiten“ (s. u.) eingeordnet, in Omsk/russisch sind diese beiden Konfessionen ähnlich schlecht angesehen. Es wäre interessant, ob diese Werte u. U. noch schlechter ausgefallen wären, hätte die Formulierung im Fragebogen nicht „charismatische Kirchen“ gelautet, sondern wäre hier auf das positiv konnotierte Wort Kirche verzichtet worden.

Wo liegen die Gründe für diese Sicht? Dass der Islam im Vergleich positiver gesehen wird, könnte mit dem in Russland weiterhin wirksamen ethnokonfessionellen Schema zusammenhängen, nach dem die Religion der Tataren, Baschkiren, Kasachen und anderer Völker anerkannt wird, mit dem man sich aber schwer tut, für das Land neue Religionsgemeinschaften zu akzeptieren. Selbst die in Russland weitverbreiteten und allgemein bekannten Baptisten schnitten ja in der hier vorliegenden Untersuchung schlechter ab als die (russische) Orthodoxie und der (polnische, deutsche etc.) römische Katholizismus. Andererseits zeigen die Antworten auf andere Fragen, dass das ethnokonfessionelle Schema sogar in den traditionelleren „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden nur begrenzt in Geltung steht.

Da allerdings entsprechende kulturelle Prägungen nicht unbedingt „logisch“ funktionieren, ist es durchaus möglich, dass Menschen, direkt darauf angesprochen, ob ein Russe orthodox sein müsse, dies mehrheitlich verneinen, dass sie aber ansonsten trotzdem empfänglich für Argumente sind, die auf ethnokonfessionellen Prämissen aufbauen. Angesichts der schlechten öffentlichen Meinung über charismatische Kirchen, die in Politik, (orthodoxer) Kirche und Presse oft mit antiwestlicher Rhetorik verbunden wird und mit der Notwendigkeit argumentiert, das orthodoxe Russland vor einer „gei-

stigen Invasion“ aus Amerika und Westeuropa zu schützen, könnten entsprechende Muster auch innerhalb von lutherischen Gemeinden wirksam werden, in denen man sich eigentlich weder als Teil dieses orthodoxen Russlands fühlen kann, noch antiwestliche Stimmungen teilt (s. u.). Dies gilt umso mehr, als keine der von mir untersuchten Gemeinden näheren Kontakt zu einer charismatischen Kirche hatte, also zusätzlich noch mit Unkenntnis zu rechnen ist. Weitere Gründe könnten aus der jeweiligen Gemeindesituation heraus gefunden werden. Vergewahrtigt man sich etwa, dass der Pastor der Gemeinde Moskau/russisch gegen lutherisch-reformierte Unio-nen ist und reformierten und baptistischen Gemeinden wegen ihres Sakramentsverständnisses abspricht, Kirche zu sein, so kann man sich denken, dass die Wertung charismatischer Kirchen, nicht aber der RKK und ROK, dann zwangsläufig noch negativer ausfällt. Insgesamt wird aber festzuhalten sein, dass anscheinend die negative Wertung der charismatischen Kirchen als „neue“ Religionsgemeinschaft stärker ist als die Verbundenheit mit ihnen als mit protestantischen Kirchen.

Stellung zu den „Krischnaiten“

Die letzte der Religionsgemeinschaften, nach denen in den Fragebögen gefragt wurde, sind die „Krischnaiten“, die Anhänger der „Internationalen Gesellschaft für Krischnabewusstsein“ (ISKCON). Diese Bezeichnung wurde als die in Russland übliche gewählt. Alternativ wäre es auch möglich gewesen, nach „Hinduisten“ zu fragen. Dabei hätten zwar sicherlich auch viele der Befragten an „Krischnaiten“ gedacht, einige allerdings wohl auch an die Religion von in Indien lebenden Indern, denen gegenüber die Meinung wohl anders, vor allem die Indifferenz ungleich höher sein dürfte.

Was oben zu den charismatischen Kirchen als „neuer“ Religion gesagt wurde, gilt erst recht für den „Krischnaismus“, der in noch höherem Maße mit dem Etikett einer „Sekte“ versehen ist und damit auch ins Visier russländischer „Antikult“-Gruppen geriet.¹⁶⁰ Dies sowie öffentlichkeitswirksame Missionskampagnen zu Beginn der 1990er Jahre erklären auch die relativ große Bekanntheit der „Krischnaiten“, die in einem seltsamen Widerspruch zu ihrer tatsächlichen Größe steht – nach Angaben von Marat Shterin soll es

160 Vgl. Shterin: *New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia*, S. 367–369. Vgl. zur „Antikult“-Bewegung im „Westen“ z.B. Wiesberger: *Bau-
steine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, S. 37–60.

1998 nur 2500 bis 3000 ISKCON-Mitglieder in ganz Russland gegeben haben.¹⁶¹

Wie nach den Ergebnissen zu den charismatischen Kirchen nicht anders zu erwarten, ist das Verhältnis der lutherischen Gemeindeglieder zur ISKCON durchgängig negativ, in allen untersuchten Gemeinden liegt die Zahl der negativen Antworten über der Zahl der positiven. Hierbei ist der Abstand in Omsk/deutsch und Omsk/russisch relativ knapp (11 % bzw. 29 % positive Antworten, 14 % bzw. 41 % negative), in Orsk (3 % zu 66 %) und Sol'-Ileck (0 % [!] zu 53 %) dagegen deutlich. Auch in Moskau/russisch findet sich eine absolute Mehrheit an negativen Stimmen (22 % Stimmen, 51 % negative Stimmen), in den übrigen Gemeinden beträgt die Zahl der negativen Stimmen jeweils noch über 40 % (Moskau/deutsch: 19 % zu 49 %, Orenburg: 16 % zu 44 %). Wie bereits bei der Auswertung der Ergebnisse zu den charismatischen Gemeinden erwähnt, ist die Zahl derer, die sich auf keine Antwort festlegen, durchgängig hoch und erreicht in vier Gemeinden die höchsten Werte dieses Fragenkomplexes (Moskau/russisch, Orenburg, Orsk und Sol'-Ileck), was sich wohl wiederum einerseits auf Unsicherheit in der Bewertung dieses für viele neuen Phänomens zurückführen lässt, andererseits darauf, dass nicht allen bekannt ist, um wen es sich bei „Krischnaiten“ handelt.

Die Erklärung für die überwiegend ablehnende Haltung dem „Krischnismus“ gegenüber ist verhältnismäßig naheliegend: Die ISKCON besitzt weder den Vorteil des Islam, eine für Russland als traditionell anerkannte Religion zu sein, noch den der charismatischen Kirchen, zum Christentum zu gehören. Angesichts dessen überrascht an den hier präsentierten Zahlen vor allem, dass die „Krischnaiten“ im Ranking der Gemeinde Orenburg noch *vor* den charismatischen Kirchen liegen und in Omsk/russisch und Moskau/russisch etwa den gleichen Beliebtheitsgrad verzeichnen können. Dies könnte damit zusammenhängen, dass die Befragten beide Religionsgemeinschaften nicht oder nur sehr schlecht kennen und deshalb in ihrem Urteil unsicher sind. Allerdings überrascht es, dass die drei in Frage stehenden Gemeinden ausgerechnet „neue“ Gemeinden sind, deren Gemeindeglieder jünger und besser ausgebildet sind als die Gemeindeglieder der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, weshalb es schwierig ist, gerade in ihrem Falle mit Unkenntnis zu argumentieren. Hinzu kommt, dass für die größeren Städte auch unabhängig vom Alter und Ausbildungsgrad eher davon ausge-

161 Shterin: New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia, S. 362.

gangen werden muss, dass die Befragten in Kontakt mit der ISKCON einerseits und charismatischen Gruppen andererseits gekommen sind. Möglich wäre deshalb, dass gerade die größere Kenntnis zu einer stärkeren Skepsis gegenüber der christlichen Pfingstbewegung führt. Dies ist allerdings Spekulation.

Die Stellung lutherischer Gemeinden zu anderen Konfessionen und Religionen im Vergleich zur gesamtgesellschaftlichen Sicht verschiedener Bekenntnisse

In der bereits mehrfach zitierten Untersuchung von Kääriäinen und Furman über Religion in Russland wurden ebenfalls Fragen nach dem Verhältnis der befragten Russen¹⁶² zu verschiedenen Religionen und Konfessionen gestellt, wobei, wie in meiner Untersuchung, die Antwortalternativen „Sehr gut“, „Gut“, „Schlecht“ und „Sehr schlecht“ vorgegeben waren.¹⁶³ Aus methodologischen Gründen ist ein direkter Vergleich der dort gewonnenen Ergebnisse mit den in meiner Untersuchung erhobenen Daten problematisch. Trotzdem ist es möglich und weiterführend, unterschiedliche Tendenzen auszumachen sowohl im Blick auf die einzelnen Prozentsätze, als auch dort, wo bestimmte Konfessionen im Ranking deutlich abweichen. Ein Vergleich der Ergebnisse zeigt im Einzelnen:

Im Blick auf die *Orthodoxie* erreichen lediglich die Gemeinden in Orenburg (94 % positiv, 0 % negativ) und – mit Abstrichen – Sol'-Ileck (87 % zu 0 %) ähnlich hohe Zustimmungswerte, wie sie Kääriäinen und Furman für die Gesamtbevölkerung (94 % positiv, 1 % negativ) erheben.

Im Blick auf den *Katholizismus* zeigen sich keine größeren Unterschiede. In Kääriäinens und Furmans Untersuchung beschrieben 58 % der Befragten ihr Verhältnis zum Katholizismus als „Sehr gut“ oder „Gut“, nur 12 % als „Schlecht“ oder „Sehr schlecht“. In einigen der untersuchten lutherischen Gemeinden ist das Verhältnis zum Katholizismus positiver (Sol'-Ileck, Moskau, Orenburg, Omsk/russisch), in Orsk und Omsk/deutsch allerdings deutlich schlechter.

162 In die Untersuchung waren also keine Russlanddeutschen oder Angehörige anderer Völker einbezogen.

163 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*, S. 12. In der hier abgedruckten Tabelle finden sich auch die Daten, die im Folgenden analysiert werden.

Auch im Blick auf die *Pfingstbewegung*¹⁶⁴ unterscheiden sich die für die Gesamtbevölkerung erhobenen Werte nicht wesentlich von denen der lutherischen Gemeinden. Definieren nach Kääriäinen und Furman 16 % ihr Verhältnis positiv, so stehen dem 32 % negative Stimmen entgegen. In den untersuchten lutherischen Gemeinden finden sich bei einer ebenfalls (außer in Omsk/deutsch) mehrheitlichen Ablehnung zum Teil größere, zum Teil geringere Unterschiede zwischen den positiven und den negativen Werten. So scheint man etwa in Omsk/russisch und Moskau/deutsch der Pfingstbewegung positiver als in der russischen Gesamtbevölkerung gegenüberzustehen, in Moskau/russisch, Orenburg, Orsk und Sol'-Ileck dagegen negativer.

Dem *Baptismus* gegenüber ist das Verhältnis innerhalb der lutherischen Gemeinden deutlich besser als in der russischen Gesamtbevölkerung. Äußert sich hier eine Mehrheit negativ dieser Denomination gegenüber (45 % bei 25 % positiver Stimmen), so überwiegt in den lutherischen Gemeinden die positive Wertung (außer in Sol'-Ileck) deutlich.

Anders verhält es sich im Blick auf den „*Krischnaismus*“. Diesem gegenüber ist man in der ELKRAS tendenziell negativer eingestellt. Die für die russische Gesamtbevölkerung erhobenen Werte liegen bei 21 % an positiven Stimmen und 33 %, die sich negativ dem „*Krischnaismus*“ gegenüber äußern. Etwas positivere Zahlen weist die Gemeinde in Omsk auf, deutlich negativer als in der Gesamtbevölkerung ist man vor allem in Orsk und Sol'-Ileck dieser Glaubensrichtung gegenüber eingestellt.

Auch dem *Islam* gegenüber sind die lutherischen Gemeindeglieder skeptischer. Dieser erreicht in der Bewertung durch die russische Gesamtbevölkerung 59 % an positiven Stimmen, nur 21 % äußern sich negativ. Eine ähnliche Prozentzahl positiver Stimmen findet sich in den untersuchten lutherischen Gemeinden einzig in Sol'-Ileck (60 %), wo allerdings mit 33 % die Zahl der negativen Stimmen deutlich höher ist. Ebenso unterschreitet nur eine einzige lutherische Gemeinde den Wert von 21 % negativen Stimmen, nämlich Omsk/deutsch. Hier liegt der niedrige Wert zwar vor allem an der hohen Zahl von Antwortverweigerungen, allerdings ist mit dreimal mehr positiven als negativen Stimmen die Gesamtsicht des Islam etwas positiver als in der Gesamtbevölkerung, während sie in allen anderen Gemeinden negativer ist.

164 Kääriäinen und Furman fragen nach der Beziehung zum „Pfingstlertum“, während in meiner Untersuchung nach „charismatischen Kirchen“ gefragt wird.

Im Blick auf die lutherischen Gemeinden zeigen diese Ergebnisse, dass die positiven Werte gegenüber der Orthodoxie und auch dem Katholizismus keine Besonderheit der lutherischen Gemeinden darstellen, vielmehr muss im Blick auf die Orthodoxie sogar konstatiert werden, dass der lutherische Durchschnitt weniger Sympathien für die traditionelle russische Konfession hegt, als der Durchschnitt der Bevölkerung nach der Untersuchung von Kääriäinen und Furman. Ein Vergleich dieser Werte muss allerdings berücksichtigen, dass die positive Wertung der Orthodoxie in der Gesamtbevölkerung nicht überrascht, da hier ausschließlich ethnische Russen befragt wurden, die sich daher größtenteils zu ihrer eigenen Religion oder zu der ihrer Vorfahren äußerten, während in den lutherischen Gemeinden die Orthodoxie entweder als Konfession eines anderen Volkes gilt, oder, im Falle lutherischer Russen, als die Konfession, gegen die man sich mindestens implizit durch die Konversion zum Luthertum entschieden hat. Dies erklärt die positivere Wertung der Orthodoxie in der Untersuchung von Kääriäinen und Furman. Andererseits muss allerdings in Betracht gezogen werden, dass in dieser Untersuchung auch Nichtgläubige und Atheisten befragt wurden, bei denen die Wertschätzung der Orthodoxie vermutlich niedriger liegt als bei gläubigen Russen, die als solche ja in ihrer Mehrheit orthodox sind. In meiner Untersuchung lutherischer Gemeinden dagegen wurde eine christlich-religiöse Gruppe befragt. Trotzdem darf bei dem Ergebnis, dass die Orthodoxie in lutherischen Gemeinden die angesehenste Fremdkonfession ist, nicht der gesamtgesellschaftliche Kontext übersehen werden, in dem ein „proorthodoxer Konsens“¹⁶⁵ herrscht, der die Sympathie für die Orthodoxie innerhalb der ELKRAS deutlich übersteigt.

Demgegenüber relativieren die dargestellten Werte im Blick auf den Baptismus das lediglich mittlere Ansehen dieser Denomination in der ELKRAS. Zwar hätte ich einen höheren Platz des Baptismus im Ranking der lutherischen Gemeinden erwartet, ist doch der Baptismus die im 20. Jahrhundert wichtigste protestantische Denomination in Russland und zudem vor allem den lutherischen Brüdergemeinden sehr ähnlich. Allerdings muss auch hier der gesamtgesellschaftliche Kontext in Rechnung gestellt werden, in dem der Baptismus mehrheitlich negativ gesehen wird. Vor diesem Hintergrund ist das eindeutig positive Verhältnis der lutherischen Gemeinden (außer Sol'-Ileck) ihm gegenüber hervorzuheben. Trotz der besseren Ergebnisse,

165 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*, S. 11. Vgl. auch Kap. 3.4.

die der Katholizismus und vor allem die Orthodoxie in den lutherischen Gemeinden erzielen, zeigt sich hier eine innerprotestantische Solidarität, die sich freilich nicht mehr auf die Gruppe der charismatischen Kirchen erstreckt.

Aufschlussreich ist auch eine erneute Betrachtung der Stellung lutherischer Gemeindeglieder zum Islam. Könnte bei einem gemeindeinternen Vergleich die relativ wohlwollende Beurteilung des Islam in vielen Gemeinden überraschen, vor allem mit Blick auf die fast durchgängig negativer bewerteten charismatischen Kirchen, so relativiert sich dieser Wert, zieht man die überaus positive Stimmung dem Islam gegenüber in Betracht, die in der russischen Gesellschaft vorherrscht. Denn dann erscheint die zumindest in einigen Gemeinden positive Sicht dieser Religion als im Blick auf das gesellschaftliche Umfeld immer noch verhältnismäßig kritisch.

Ein Blick auf die Ergebnisse zum „Krischnaismus“ zeigt, dass sich die durchgängig negative Sichtweise innerhalb der lutherischen Kirche nicht ausschließlich auf die gesamtgesellschaftliche Stimmung zurückführen lässt. Diese ist zwar durchaus kritisch und negativ dieser Religionsgemeinschaft gegenüber eingestellt, allerdings nicht in dem Maße, wie dies in den untersuchten lutherischen Gemeinden der Fall ist.

Diese Schlussfolgerungen bedürfen eines erklärenden Kommentars. Wie kommt es dazu, dass in lutherischen Gemeinden die Stimmung gegenüber zumindest einigen anderen Religionsgemeinschaften schlechter ist als in der Umgebungsgesellschaft?

Anscheinend kommt es nicht zu einer besonderen interreligiösen Solidarität oder Solidarität religiöser Minderheiten, die sich dann zeigen würde, wenn in lutherischen Gemeinden die Sympathien etwa für den Islam höher wären als in der Umgebungsgesellschaft. Vielmehr scheint das religiöse Bekenntnis zum Christentum lutherischer Ausformung die Abgrenzung gegenüber anderen Religionen tendenziell zu verstärken. Dies gilt zumindest im Blick auf die Orthodoxie, den Islam und den „Krischnaismus“. Die religiös und konfessionell nur zum Teil festgelegte russische Bevölkerung kann demgegenüber anderen Religionen offener begegnen, zumindest dann, wenn sie als „traditionelle“ Religionen gelten und in das bereits vor der Revolution 1917 geltende ethnokonfessionelle Schema eingeordnet werden können, wie es bei der Orthodoxie, dem Islam und dem Luthertum der Fall ist.

Dass die in lutherischen Gemeinden geringere Offenheit gegenüber anderen traditionellen Religionen nicht unbedingt mit der Tatsache der christlichen Orientierung an sich in Verbindung gebracht werden kann, zeigt sich daran, dass russische orthodoxe „traditionelle“ Gläubige diesen Religionen

gegenüber sogar noch ein wenig positiver eingestellt sind als der Durchschnitt der Befragten.¹⁶⁶ Dies führt zu der Vermutung, dass die Verhaftung im traditionellen ethnokonfessionellen Schema unter traditionellen orthodoxen Gläubigen wie unter der russischen Gesamtbevölkerung stärker ist, als in den lutherischen Gemeinden, wo diesem Schema, das sich etwa noch in der Stellung zu „Krischnaismus“ und Charismatismus zeigt, die stärkere Orientierung daran entgegensteht, ob eine Konfession christlich ist oder nicht.¹⁶⁷ Dies wäre dann der Grund dafür, dass der Islam in der Untersuchung der lutherischen Gemeinden nur jeweils auf einem der unteren Plätze landet, während er in der Untersuchung von Kääriäinen und Furman deutlich besser abschneidet.

Auf diese Art lässt sich auch das Ranking innerhalb der lutherischen Gemeinden erklären, wo dem Luthertum die Orthodoxie, der Katholizismus und der Baptismus folgen und der Islam als bestangesehene nichtchristliche Religionsgemeinschaft zwar nur in der unteren Hälfte platziert wird, aber noch vor den charismatischen Kirchen und den Krischnaiten. Die Reihenfolge der Konfessionen, wie sie die Untersuchung von Kääriäinen und Furman zeigt, weicht hiervon insofern ab, als Katholizismus und Islam von ihrer Beliebtheit her in etwa gleichauf liegen und die beliebtesten Religionsgemeinschaften nach der Orthodoxie sind. Das Luthertum folgt, und zwar noch deutlich, vor Baptismus, Krischnaismus und Pfingstlertum. Der auffälligste Unterschied – sieht man einmal von der Verortung des Luthertums ab – zeigt sich bei der Beurteilung von Islam und Baptismus, die im Vergleich mit den Ergebnissen meiner Untersuchung die Plätze tauschen, wobei der Islam in der russischen Bevölkerung eindeutig eine positive Wertung bekommt, der Baptismus eine negative. Diese Differenz lässt sich, wie gesagt, mit Hilfe des „ethnokonfessionellen“ Schemas erklären, das in der russischen Bevölkerung von größerer Wichtigkeit ist als die Einordnung in ein Schema, das dem Kriterium von christlich oder nichtchristlich eine größere Bedeutung beimisst.

166 Die Zahl derer, die ihr Verhältnis zur Orthodoxie, zum Islam, zum Judentum und auch zum Luthertum als „Schlecht“ oder „Sehr schlecht“ beschreiben, ist unter der Gesamtzahl der Befragten jeweils ein bis drei Prozentpunkte höher als unter den „traditionellen“ (orthodoxen) Gläubigen – wobei allerdings die Stellung von „traditionellen“ Gläubigen zum gleichfalls „traditionellen“ Katholizismus negativer ist. Ebd., S. 56.

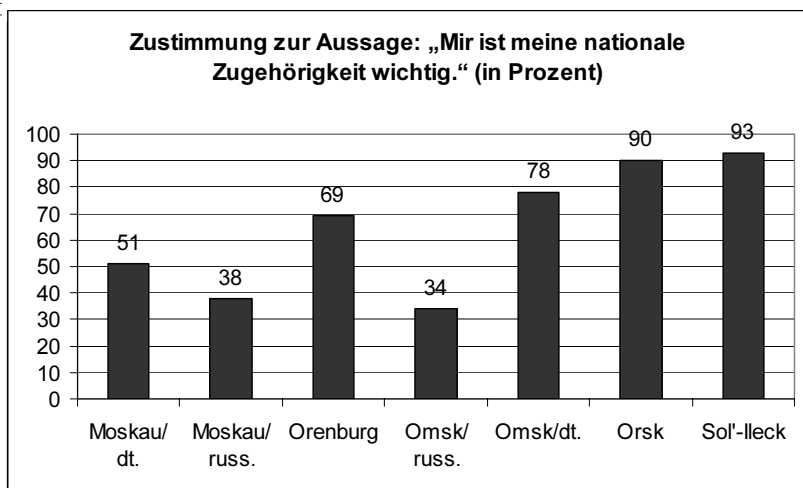
167 Dies gilt übrigens auch im Blick auf die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, die bei einigen Fragen eine stärkere Verhaftung im ethnokonfessionellen Schema aufweisen als die „neuen“ Gemeinden.

*Untersuchung der Einstellungen und Meinungen zu den Themenbereichen
Ethnizität und Konfessionalität, Ökumene und Liberalität*

Der Komplex der Fragen 27 bis 43 spricht die Themen Ethnizität und Konfessionalität, Ökumene und Liberalität an. Wegen der Menge der hier erhobenen Daten sollen die Ergebnisse nicht wie bisher Frage für Frage nach Gemeinden geordnet dargestellt und analysiert werden, sondern thematisch strukturiert.

Patriotismus, Ethnizität und Konfessionalität

Die erste Frage dieses Fragenkomplexes erkundigt sich nach der Bedeutung der nationalen Zugehörigkeit. Der Aussage „Mir ist meine nationale Zugehörigkeit wichtig“ stimmt eine Mehrheit in allen Gemeinden außer in Moskau/russisch und Omsk/russisch zu, wobei die Zustimmung in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden besonders deutlich ist.



Die Vermutung liegt nahe, dass sich die geringere Bedeutung der nationalen Zugehörigkeit in den Besuchergruppen der russischsprachigen Gottesdienste in Omsk und Moskau aus dem höheren Anteil von Menschen nichtlutheri-

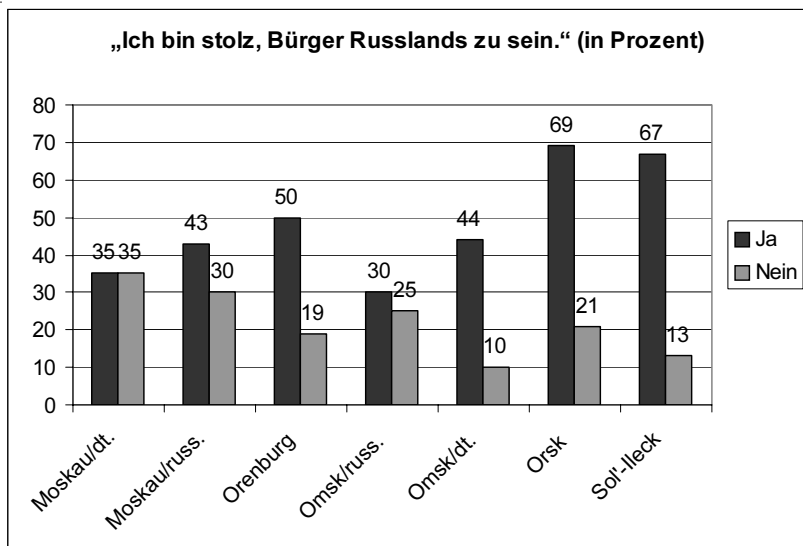
scher Herkunft erklärt. Da in Russland das traditionelle ethnokonfessionelle Schema immer noch weiter wirksam bleibt und selbst viele Atheisten sich als orthodox betrachten, soweit sie Russen sind (s. o. Kap. 3.4), ist es naheliegend, dass lutherische Russen auf ihre nationale Zugehörigkeit weniger Wert legen, ist diese doch im allgemeinen Bewusstsein mit der Zugehörigkeit zur Orthodoxie als der „russischen Konfession“ verbunden. Ein näherer Blick auf die Ergebnisse in Moskau/russisch und Omsk/russisch stützt diese These. Betrachtet man nämlich das Antwortverhalten der Angehörigen slawischer (= „orthodoxer“) Völker und das von Deutschen, Finnen und Esten gesondert, so ergibt sich, dass sich unter den Angehörigen der „lutherischen“ Nationen auch in den Besuchergruppen der russischsprachigen Gottesdienste jeweils eine Mehrheit findet, die der Aussage zustimmt, ihnen sei ihre nationale Zugehörigkeit wichtig. In Omsk/russisch ist diese Zustimmung relativ knapp (13 Personen bzw. 54 % bei einer Ablehnung durch 11 Personen bzw. 46 %), in Moskau/russisch dagegen deutlich (7 Personen bzw. 78 % bei einer Ablehnung durch 2 Personen bzw. 22 %). Die Angehörigen „orthodoxer“ Nationen dagegen bestreiten mehrheitlich die Bedeutung der Nationalität für sich – in Omsk/russisch antworten nur 6 Personen bzw. 26 % mit „Ja“, 17 Personen bzw. 74 % dagegen mit „Nein“; in Moskau/russisch liegen die entsprechenden Werte bei 5 Personen (28 %) und 13 Personen (72 %).

Dabei ist auch ein Blick auf Vergleichsdaten einer anderen Untersuchung interessant. Ende 1999 gaben demnach 54 % der repräsentativ ausgewählten Befragten (und 65 % der über 60-jährigen) an, „auf jeden Fall“ auf ihre Nationalität stolz zu sein. Der Prozentsatz derer, die „überhaupt nicht“ stolz waren, lag bei nur 6 % (5 % der ältesten Befragtengruppe).¹⁶⁸ Vor dem Hintergrund der offensichtlich großen Bedeutung, die in Russland der eigenen Nationalität beigemessen wird, erscheint das Antwortverhalten der Lutheraner „nichtlutherischer Herkunft“ als noch auffälliger, während der starke Bezug auf die Nationalität in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden – auch angesichts des Alters der hier Befragten – weniger überrascht.

Da Russland ein Vielvölkerstaat ist, der sich als *Russländische* Föderation versteht und eben nicht als *russische* in dem Sinne, dass er nur aus Russen bestünde oder die Russen den alleinigen Herrschaftsanspruch erhöhen, sagt das Bekenntnis zu einer nichtrussischen Nationalität noch nichts über das Verhältnis zum russländischen Staat. Ebenso ist es gut möglich, dass Russen ihrer nationalen Zugehörigkeit keine Bedeutung schenken, sich aller-

168 Rose: Russia between Elections, S. 68.

dings als „Russländer“ durchaus mit ihrem Staat identifizieren.¹⁶⁹ Deshalb wurde in einer weiteren Frage danach gefragt, ob man stolz sei, Bürger Russlands zu sein. Bis auf Moskau/deutsch, wo die Zahl der „Ja“- und „Nein“-Stimmen ausgeglichen ist (je 35 %), äußern sich alle anderen Gemeinden mehrheitlich zustimmend, wobei in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die Zustimmung wiederum besonders deutlich ist.



Dies zeigt, dass tendenziell diejenigen Gemeinden, in denen viel Wert auf die eigene nationale Zugehörigkeit gelegt wird, auch patriotischer im Blick auf Russland gesonnen sind. Dabei sind allerdings die Unterschiede zwischen den Gemeinden bei der Frage nach der nationalen Zugehörigkeit größer: In den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, die hierauf besonderen

¹⁶⁹ Die Verfassung der Russländischen Föderation spricht, etwa in der Präambel und in Art. 3, von dem „multinationalen Volk der Russländischen Föderation“ und unterscheidet damit die „Russländer“, zu denen auch Tataren oder Deutsche gehören können, von den „Russen“. Orlov: Rußland auf der Suche nach einer neuen Identität, S. 473. Vgl. außerdem Simon: Rußländische Nation, passim.

Wert legen, erreicht die Zustimmung eindeutiger Werte als bei der Frage nach dem Stolz, Bürger Russlands zu sein. In den Gemeinden, in denen die meisten der eigenen Nationalität nur geringere Bedeutung beimessen, ist man dagegen immer noch mehrheitlich patriotisch eingestellt. Moskau/deutsch stellt als Gemeinde, der die eigene Nationalität wichtig ist, in der sich aber nur je ein Drittel der Befragten positiv und negativ zum Stolz auf die Staatsbürgerschaft äußert, eine Ausnahme dar. Hängt dies mit einer stärkeren Orientierung nach Deutschland hin zusammen? Allerdings dürfte eine solche in Omsk, Orenburg und auch den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden nicht geringer sein.

Vergleicht man diese Ergebnisse mit denen anderer Untersuchungen, so zeigt sich trotz der mehrheitlich patriotischen Haltung der lutherischen Gemeindeglieder eine gewisse Zurückhaltung. So gaben in der Untersuchung von Kääriäinen und Furman 1999 65 % der Befragten an, „Sehr stolz“ oder „Eher stolz“ zu sein, dass sie Bürger Russlands sind. Unter den traditionellen orthodoxen Gläubigen lag die Zahl deutlich höher, und zwar bei 71 % (bei einem im Vergleich höheren Anteil an Menschen, die sich für die Variante „Sehr stolz“ entschieden hatten). Die Zahl derer, die sich für die negativen Antwortvarianten („Eher nicht stolz“ und „Überhaupt nicht stolz“) entschieden, lag bei 30 % aller Befragten bzw. 23 % der traditionellen orthodoxen Gläubigen.¹⁷⁰ Andere im Oktober 2000 erhobene Daten zeigen sogar noch einen höheren Prozentsatz an Patriotismus,¹⁷¹ während die im Juni 2001 – also zur selben Zeit wie meine Erhebungen – durchgeführte Untersuchung des „New Russia Barometer“ etwas niedrigere Werte als die von Kääriäinen und Furman ergibt: Dabei wurde ein Prozentsatz von 63 % der Bevölkerung erhoben, die sehr oder eher stolz sind, Bürger Russlands zu sein, während 37 % „Nicht sehr stolz“ oder „Überhaupt nicht stolz“ darauf sind. Hier wurde nicht zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen unterschieden, dafür nach Altersgruppen, wobei sich zeigt, dass die über 60-jährigen deutlich patriotischer eingestellt sind (stolz: 71 %; nicht stolz: 29 %).¹⁷²

Obwohl Unterschiede in verschiedenen Untersuchungen auf unterschiedlichste Faktoren zurückgeführt werden können – Konzeption des Fragebogens und Zeitpunkt sowie Kontext der Befragung, Unterschiede in der demografischen Zusammensetzung der Befragten etc.¹⁷³ – so wird doch eine

170 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujušcie*, S. 65.

171 Auf die Frage: „Würden Sie sich als Patriot bezeichnen?“ antworteten 77 % mit „Ja“ und nur 16 % mit „Nein“. VCIOM: *Obščestvennoe mnenie*, S. 81.

172 Rose: *Russians under Putin*, S. 71f.

Tendenz deutlich: Die „neuen“ Gemeinden sind, mit Ausnahme von Orenburg, als weniger patriotisch im Vergleich zum Durchschnitt der russischen Bevölkerung zu bezeichnen, die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden dagegen sind tendenziell sogar patriotischer als die Gruppe der traditionellen orthodoxen Gläubigen bzw. der nichtlutherischen Menschen über 60 Jahren. Dies muss nicht unbedingt mit dem lutherischen Bekenntnis der Befragten zusammenhängen. Obwohl mir keine Daten über die Altersstruktur der „Patrioten“ in der Untersuchung von Kääriäinen und Furman vorliegen, so wird die patriotische Gesinnung sicherlich im Zusammenhang mit dem durchschnittlich höheren Alter und vielleicht auch mit dem niedrigeren Bildungsstand und einer stärkeren Orientierung an „traditionellen“ Werten überhaupt in der Gruppe der traditionellen orthodoxen Gläubigen zusammenhängen. Alles drei wären Faktoren, von denen auch in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ausgegangen werden kann.

Der Patriotismus der Befragten muss sich nicht unbedingt auf die heutige Russländische Föderation beziehen, sondern kann auch auf Russland „ansich“ gerichtet sein, unabhängig von dem gerade herrschenden politischen System. Dass in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden der Bezug zum heutigen Russland trotz ihres Bürgerstolzes nicht besonders positiv ist, zeigen die Einschätzungen der sowjetischen Periode. Die Befragten wurden zu einer Stellungnahme zu der Aussage „Unter der Sowjetmacht lebten die Menschen besser als heute“ gebeten. Obwohl die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden noch während der sowjetischen Periode entstanden waren und die damals herrschende antireligiöse Politik erlebten, äußern sich gerade deren Gemeindeglieder – anders als die der „neuen“ Gemeinden – mehrheitlich positiv dem sowjetischen Regime gegenüber: Mit der zitierten Aussage erklären sich in Omsk/deutsch 32 % der Befragten einverstanden, 14 % tun dies nicht. In Orenburg betragen die entsprechenden Werte 45 % bzw. 38 %, in Sol’-Ileck 40 % bzw. 27 %. In allen anderen Gemeinden dagegen überwiegt die Zahl der „Nein“-Stimmen die der „Ja“-Stimmen. In Moskau wird die Antwortalternative „Nein“ von jeweils einer absoluten Mehrheit der Befragten gewählt, in Orenburg und Omsk/russisch von einer relativen Mehrheit, wobei die Zahl der „Ja“-Stimmen mindestens doppelt so hoch liegt wie die der „Nein“-Stimmen.

173 Bei den Befragungen von lutherischen Gemeindegliedern handelt es sich um Befragungen, die einen Anspruch auf Repräsentativität lediglich für die jeweiligen Gemeinden erheben können. Dabei sind die Zahlen zu klein, um die Ergebnisse mit denen eines repräsentativen Querschnitts der Bevölkerung zu vergleichen.

Wie erklärt sich dieser Befund? Zum einen muss darauf hingewiesen werden, dass das sowjetische System, wie es vor der Perestrojka herrschte, bei Umfragen zwischen 1992 und 1998 regelmäßig eine höhere Zustimmung erhielt als das gegenwärtige System. Dabei ist interessant, dass diese Zustimmung mit der Zeit sogar wuchs: Lag sie 1992 bei 50 % (gegen 37 % an negativen Stimmen), so waren es 1998 sogar 72 % (18 %).¹⁷⁴ Auf die Frage, ob es besser wäre, zum kommunistischen Regime zurückzukehren, äußerten sich im Juni 2001 – also zum Zeitpunkt meiner Erhebungen – 47 % zustimmend, während 53 % dagegen waren. Unter den über 60-jährigen – der Altersgruppe, um die es sich in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden handelt – lag die Zustimmung dagegen bei deutlichen 73 %.¹⁷⁵ Verglichen mit der gesamtrossischen Vergleichsgruppe ihres Alters sind also die Glieder der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden immer noch deutlich weniger sowjetnostalgisch eingestellt.¹⁷⁶

Blickt man auf diejenigen Gemeindeglieder, die schon vor 1988 am Leben einer lutherischen Gemeinde teilgenommen haben, also vor der großen kirchenpolitischen Wende in der UdSSR, so zeigt sich, dass auch diese Gruppe nicht negativer auf die sowjetische Periode zurückblickt als der Rest der Gemeinde. In Omsk/deutsch sind die Zahlen sehr ähnlich: 33 % derer, die schon vor 1988 in der/einer Gemeinde waren, geben an, dass die Menschen unter dem sowjetischen Regime besser lebten als heute (der Wert beträgt für die Gesamtgemeinde 32 %), 10 % verneinen dies (Gesamtgemeinde: 14 %). In Orsk ist die Gruppe der langjährigen Gemeindeglieder sogar noch „prosovietischer“: So beantworten die hier verhandelte Frage 56 % mit „Ja“ (Gesamtgemeinde: 40 %) und 22 % mit „Nein“ (Gesamtgemeinde: 27 %).¹⁷⁷ Sollte es stimmen, dass die Sowjetnostalgie auch in lutherischen Gemeinden mit zunehmendem Alter der Befragten steigt, so könnte

174 Rose: *New Russia Barometer Trends*, S. 17.

175 Rose: *Russians under Putin*, S. 26. Vgl. zur unter den Älteren weiter verbreiteten Sowjetnostalgie auch Serebriany: *Culture in Russia and Russian Culture*, S. 170.

176 Die positive Sicht der Sowjetunion in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden wird zudem verständlicher, wenn man sich die Situation der Befragten in diesen Gemeinden vor Augen hält: Als Rentnerinnen gehören sie zu einer im nachsovietischen Russland sozial schlecht gestellten Gruppe, die in besonders hohem Maße von Armut betroffen ist. McAuley: *Inequality and poverty*, S. 184.

177 Da in Sol'-Ileck nur zwei Personen vor 1988 am lutherischen Gemeindeleben teilnahmen, macht hier ein Vergleich wenig Sinn. Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, dass von diesen beiden eine Person die Frage mit „Ja“ und eine Person mit „Nein“ beantwortete.

dies der Grund für die „prosojetischere“ Einstellung der langjährigen Gemeindeglieder in Orsk sein, denn ihr Alter liegt mit 81 Jahren durchschnittlich um vier Jahre höher als das Durchschnittsalter der Gemeinde. In Omsk/deutsch allerdings ist das Durchschnittsalter der langjährigen Gemeindeglieder ebenfalls höher als das der Gemeinde insgesamt (74 Jahre bzw. 68 Jahre), ohne dass sich hieraus Unterschiede in der Sicht auf die sowjetische Zeit ergeben würden.

Die Hypothese, dass der nostalgische Blick zurück auf die Sowjetunion mit dem Alter der Befragten zusammenhängt, lässt sich zudem in den „neuen“ Gemeinden durch eine gesonderte Betrachtung des Antwortverhaltens der über 60-jährigen überprüfen. Dabei ergibt sich, dass zwar unter den Älteren eine positivere Sicht der Sowjetzeit verbreiteter ist, allerdings meint nur in Omsk/russisch eine Mehrheit in dieser Altersgruppe, dass die Menschen vor der politischen Wende besser gelebt hätten (50 % „Ja“, 20 % „Nein“). In Moskau/russisch ist die Sicht der Sowjetzeit in der älteren Generation zwar etwas positiver als in der Gesamtgemeinde, aber trotzdem ist es nur eine Minderheit, die das Leben damals als „besser“ bezeichnet (33 %, in der Gesamtgemeinde 22 %). Die Mehrheit verneint die dementsprechende Aussage (56 %, in der Gesamtgemeinde 57 %). In Moskau/deutsch und Orenburg sind sogar kaum Unterschiede zwischen den Altersgruppen feststellbar.¹⁷⁸ Es zeigt sich also, dass sich die positivere Beurteilung der sowjetischen Periode in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zwar mit dem Alter der Befragten erklären lässt – im Vergleich zu ihren nichtlutherischen Altersgenossen ist man ja eher sowjetkritisch eingestellt –, dass aber die Vergleichsgruppen desselben Alters in den „neuen“ Gemeinden keineswegs diese Sichtweise teilen. Worin liegen die Gründe hierfür?

Dies kann nicht mit Sicherheit gesagt werden. Möglich ist, dass die Werte in Moskau auf die spezifische Entwicklung in der Hauptstadt zurückzuführen sind, die eher zu den Gewinnern der Wende unter den russländischen Regionen gehört. Eine andere Möglichkeit ist, dass sich hier die unterschiedliche Sozialstruktur der Gemeinden bemerkbar macht und dass die Glieder der intellektuell geprägten „neuen“ Gemeinden die neuen Entfaltungsmöglichkeiten stärker nutzen – trotz einer gleichfalls verhältnismäßig schwierigen materiellen Situation –, während dies für die Glieder der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden so eher nicht zutrifft. Vielleicht haben die Ange-

178 Moskau/deutsch: 21 % „Ja“ – 62 % „Nein“ (Gesamtgemeinde: 18 % – 60 %); Orenburg: 23 % „Ja“ – 46 % „Nein“ (Gesamtgemeinde: 22 % – 44 %).

hören der traditionelleren Gemeinden auch wegen des Frömmigkeitsstils größere Probleme, sich in der unübersichtlicheren Situation des Pluralismus nach 1991 zurechtzufinden? Oder macht sich hier ein allgemeiner Konservatismus bemerkbar, der die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeindeglieder am Gewohnten festhalten lässt?

Vorerst bleibt nur zu konstatieren, dass die Sicht zurück auf die Sowjetunion in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden mehrheitlich wehmütig erfolgt, während man in den „neuen“ Gemeinden froh ist, diese Zeit hinter sich gelassen zu haben. Werfen wir einen Blick auf einige weitere Ergebnisse, so wird sich dieses Zwischenresultat weiter verfeinern – es lassen sich nämlich die Gründe für die (vermeintlich) „prosowjetische“ Option in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden näher bestimmen.

Wie bereits gesagt, muss die verhältnismäßig positive Sicht der Sowjetunion nicht mit einer politischen Option für die damaligen Regierungen und ihre Ideologie zusammenkommen, sondern kann sich auch auf die damalige persönliche materielle Situation im Vergleich zur jetzigen beziehen. Diese zweite Interpretation wird wahrscheinlich, wirft man einen Blick auf die Antworten auf eine andere Frage, nämlich die, ob die Russländische Föderation ein politisches System wie in den westlichen Staaten brauche. Hierauf wurde in allen Gemeinden mehrheitlich zustimmend geantwortet. In den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden gab es sogar überhaupt keine [!] „Nein“-Stimme bei dieser Frage, allerdings waren die Zustimmungswerte hier ebenfalls relativ niedrig (Omsk/deutsch: 33 %; Orsk: 45 %; Sol'-Ileok: 13 %), was mit einer verbreiteten Angst oder zumindest Unsicherheit zusammenhängen könnte, auf politisch möglicherweise brisante Fragen zu antworten. Man muss sich vor Augen halten, dass das Durchschnittsalter in diesen Gemeinden zwischen 61 und 77 Jahren liegt, die Befragten also viele Jahrzehnte unter sowjetischer Herrschaft gelebt haben und damit in Verhältnissen, in denen eine offene Antwort auf solch eine Frage nicht opportun gewesen wäre. In Anbetracht dessen scheint mir die eindeutige Zahl von 0 % „Nein“-Stimmen besondere Aufmerksamkeit zu verdienen. Allerdings antworteten auch die Befragten in den „neuen“ Gemeinden eindeutig, und zwar in demselben Sinne wie die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden: So beträgt die Zahl der „Ja“-Stimmen in allen „neuen“ Gemeinden mindestens etwa das Vierfache der Zahl der „Nein“-Stimmen.¹⁷⁹

179 Omsk/russisch: Ja: 43 % – Nein: 11 %; Moskau/deutsch: 55 % – 13 %; Moskau/russisch: 57 % – 11 %; Orenburg: 41 % – 3 %.

Angesichts der bereits erwähnten Untersuchungen, die eine weit verbreitete Sowjetnostalgie unter der russländischen Bevölkerung konstatieren, überraschen diese Zahlen. Auch ist dort die Wertschätzung des westeuropäisch-politischen Systems weitaus geringer. So antworteten bei einer Befragung im März 2000 auf die Frage, welchen historischen Weg Russland gehen solle, nur 15 %, dass dies der gemeinsame Weg der europäischen Zivilisation sei müsse. 18 % dagegen wollten zurück zum sowjetischen Kommunismus, 60 % betonten, man brauche einen eigenen und besonderen Weg. Auf die Frage, welches politische System am besten sei, antworteten in derselben Untersuchung 42 %, dies sei das sowjetische, während nur 26 % für die Demokratie im Sinne der westeuropäischen Staaten votierten.¹⁸⁰ Vor diesem Hintergrund und in diesem gesellschaftlichen Kontext erscheinen die lutherischen Gemeinden als eindeutig „prowestlich“.¹⁸¹

Die letzte Frage, die sich auf den Patriotismus innerhalb der lutherischen Gemeinden bezieht, fragt danach, ob die russische Kultur der westeuropäischen überlegen sei (Frage 38). Bot die Frage nach dem Stolz darauf, Bürger Russlands zu sein, die Möglichkeit, sich zu einer gleichsam „weichen“ Form des Patriotismus zu bekennen, die nicht unbedingt mit einem Überlegenheitsgefühl anderen gegenüber gekoppelt sein muss, so thematisiert die nun zu behandelnde Frage ausdrücklich solch ein Überlegenheitsgefühl. Hierbei bestätigt sich das bisher gewonnene Bild: In allen Gemeinden wird diese exklusive Form des Patriotismus mehrheitlich abgelehnt. Jeweils zwischen gut zweimal und fast zehn Mal mehr Personen entschieden sich hier für die Antwortalternative „Nein“, als für „Ja“, wobei keine Unterschiede zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und „neuen“ Gemeinden festzustellen sind.¹⁸² Schon deshalb, weil sich die Mehrzahl der Befragten nicht als „russisch“ definiert (s. o.), war dieses Ergebnis zu erwarten. Wer als seine Nationalität „deutsch“ angibt, wird der russischen Kultur kaum gegenüber der westeuro-

180 VCIOM: Obščestvennoe mnenie, S. 82f.

181 Dieses Fazit wird auch gestützt durch Daten von Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*, S. 68. Danach gaben 16 % aller Befragten an, man müsse „zur sowjetischen Ordnung zurückkehren“, und 70 % meinten, man müsse zwar nicht dorthin zurückkehren, „aber das Beste davon übernehmen“. Unter den traditionell-orthodoxen Gläubigen lagen die entsprechenden Zahlen bei 25 % bzw. 61 %.

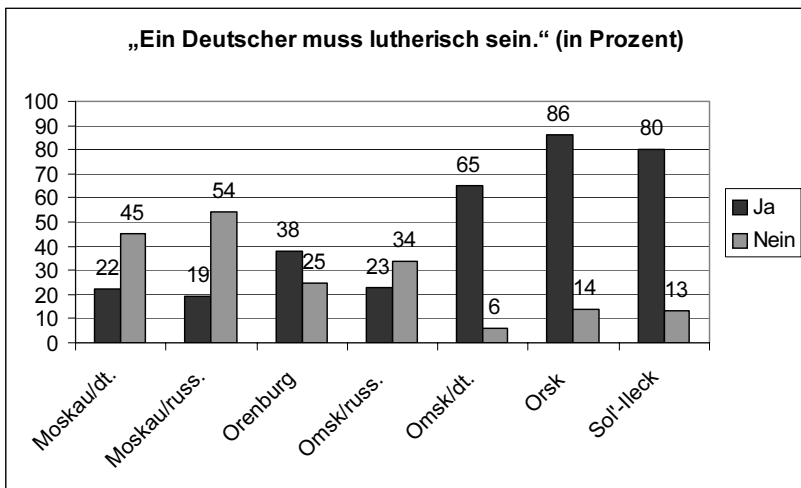
182 Zumindest stimmt dies im Blick auf die Höhe der Zustimmung. Dabei ist allerdings festzustellen, dass in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die Zahl derer, die mit „Weiß nicht“ antworten oder gar keine Angabe machen, deutlich höher ist.

päischen, wozu ja auch die deutsche gehört, den Vorzug geben.¹⁸³ Allerdings ist interessant, dass Moskau/russisch, die Gemeinde mit dem höchsten Anteil an Russen (62 %) und dem niedrigsten an Deutschen (16 %), die höchsten Werte im Blick auf einen russischen „Kulturpatriotismus“ aufzuweisen hat. Hier meinen immerhin 22 %, die russische Kultur stehe höher als die west-europäische, der gegenteiligen Meinung sind 46 %, wobei sich unter den Deutschen dieser Gemeinde keine einzige „Ja“-Stimme findet.¹⁸⁴

Oben war festgestellt worden, dass vor allem die deutschen Befragten in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden viel Wert auf ihre nationale Zugehörigkeit legen. Unter den Deutschen in den „neuen“ Gemeinden meint ebenfalls eine Mehrheit, dass ihr die nationale Zugehörigkeit wichtig ist, während dies unter Russen mehrheitlich nicht der Fall ist. Die Vermutung war, dass lutherische Russen schon aus Gründen ihrer konfessionellen Zugehörigkeit wahrscheinlich weniger Wert auf ihre Nationalität legen, da mit dieser nach Meinung vieler auch ein Bekenntnis zur Orthodoxie verbunden sein müsste. Wenden wir uns nun den beiden expliziten Fragen zu, mit denen die Geltung des traditionellen ethnokonfessionellen Schemas überprüft werden soll. Dabei zeigt sich, dass der Aussage, ein Deutscher müsse lutherisch sein, eine Mehrheit in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und in Orenburg zustimmt, wo die Zustimmungswerte aber weniger deutlich sind. Die übrigen „neuen“ Gemeinden antworteten dagegen mehrheitlich ablehnend, am deutlichsten Moskau/russisch.

183 Da die Frage nach der nationalen Zugehörigkeit eine Frage nach der Selbsteinschätzung darstellte, hätte es hier die Möglichkeit gegeben, sich zum Russen zu erklären, was im Falle einer Präferenz der russischen Kultur wahrscheinlich wäre. Dies gilt umso mehr, als ein Großteil der jüngeren russlanddeutschen Befragten sprachlich und kulturell faktisch russifiziert ist und zudem viele aus ethnisch gemischten Familien kommen, was die Möglichkeit zur Wahl der Nationalität noch erhöht.

184 Dies zeigt die Möglichkeit an, dass sich mit einer Zunahme des russischen Moments in den Gemeinden auch ein entsprechender russisch-lutherischer Patriotismus entwickeln könnte. Von einem solchen berichten Filatov/Stepina: *Rossijskoe l'juteranstvo*, S. 334: Danach sei der Pastor der SELC-Gemeinde in Irkutsk, Vjačeslav Pljaskin, ein ausgesprochener russischer Nationalist und vertrete die These, Russland stehe auf zwei Säulen: Der Orthodoxie und dem Luthertum. Hier wird also das ethnokonfessionelle Schema gleichsam um das Luthertum erweitert, bleibt ansonsten aber in Kraft. Ein weiterer Versuch, eine russisch-lutherische Kirche aufzubauen, war bekanntlich die Gründung der EELK durch Joseph Baronas (vgl. hierzu Kap. 2.5).



Offensichtlich ist das für Russland traditionelle ethnokonfessionelle Schema unter den älteren und weniger russifizierten Gläubigen in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden noch am stärksten in Geltung. Wie die Interviewauswertung zeigen wird, ist vor allem in diesen Gemeinden der von mir so genannte „traditionale“ Typ zu Hause, für den auch im Blick auf die ethnokonfessionellen Muster von einem stärkeren Traditionsbezug ausgegangen werden kann (s. u.). Für Orenburg könnte sich die mehrheitliche Zustimmung zu der Aussage, dass ein Deutscher lutherisch sein müsse, aus einem stärkeren Bezug zum Deutschtum erklären als in den anderen Gemeinden. Obwohl die Pastorin der Orenburger Gemeinde gegen eine nationale Verengung des christlichen Glaubens eintritt, schien mir doch in dieser Gemeinde die deutsche Tradition eine größere Bedeutung als in anderen Gemeinden zu besitzen.¹⁸⁵ Es sei auch an die Entstehungsgeschichte der Gemeinde erinnert, die aus der russlanddeutschen Vereinigung „Wiedergeburt“ herausgewachsen ist. Deshalb ist hier mit einer starken Präsenz des

185 Dies spiegelt sich auch in den Interviews wider. Diejenigen, für die das deutsche Moment in der Kirche die größte Bedeutung hat, sind Orenburger: Roman und Melitta, Boris, Margarita, Tamara. Allerdings zeigt sich der Bezug auf deutsche Sprache und Tradition auch in anderen Gemeinden, wie in der Interviewauswertung deutlich werden wird.

„ethnischen“ Typs (s.u.) zu rechnen, was ebenfalls die große Zustimmung zu der zitierten Aussage erklärt. Die Gemeinden in Moskau/deutsch und Omsk/russisch dagegen stellen als „neue“ Gemeinden mit größerer Distanz zu säkularen russlanddeutschen Organisationen ein Verständnis von Glauben in den Vordergrund, für das die ethnische Verortung keine oder eine geringere Bedeutung besitzt. Im Blick auf die zu konstruierenden Typen lutherischer Gemeindeglieder entspricht dies dem „häretischen“ Typ. Einige der exemplarischsten Vertreter dieses Typs finden sich in den erwähnten Gemeinden.¹⁸⁶

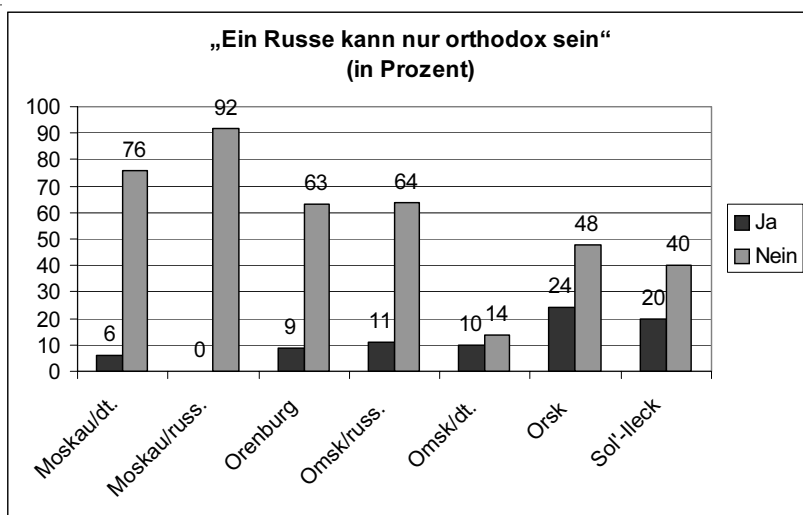
Die deutlichste Abgrenzung von der Aussage, dass ein Deutscher lutherisch sein müsse, findet sich erwartungsgemäß in Moskau/russisch. Hier ist der Anteil Nichtdeutscher und anderer nicht aus traditionell lutherischen Völkern stammender Menschen am höchsten. Würden sie an der Geltung des traditionellen ethnokonfessionellen Schemas festhalten, müssten sie sich ja gleichsam selbst das Existenzrecht absprechen. Daher verwundert in Moskau/russisch weniger die absolute Mehrheit, die die verhandelte Frage mit „Nein“ beantwortet, sondern vielmehr die Tatsache, dass immer noch fast jeder Fünfte diese bejaht. Dies liegt auch nicht etwa daran, dass die deutschen Befragten sich zustimmend, die russischen aber ablehnend äußern würden. So sind innerhalb der Gruppe derer, die die hier zu behandelnde Aussage bejahen, mehrheitlich Russen (vier von sieben) sowie eine Polin, die sich der ethnokonfessionellen Logik entsprechend eigentlich zum Katholizismus bekennen müsste. Eine Befragte, die meint, Deutsche müssten lutherisch sein, bezeichnet sich selbst zugleich als Deutsche *und* Russin und kann damit zusammen mit einer Estin als einzige am ethnokonfessionellen Schema festhalten, ohne dass sich für sie persönlich ein Widerspruch auftut. Allerdings ist zu beachten, dass die Forderung an Deutsche, lutherisch zu sein, sich im Falle von lutherischen Russen und Polen auch so erklären lässt, dass sie meinen, Angehörige traditionell lutherischer Völker müssten auf jeden Fall lutherisch sein, andere könnten es – oder sogar der Überzeugung sind, auch alle anderen Völker *müssten* zu dieser Konfession geführt werden.

Der Blick auf die im Fragebogen dargebotene Aussage, dass ein Russe nur orthodox sein könne, unterstreicht diese Interpretation. Denn dieser Satz

186 Etwa Olga in Moskau/deutsch und Wladimir in Omsk/russisch. Allerdings erscheint dieser Typ auch in Orenburg, wie es andererseits Vertreter der anderen Typen in Moskau und Omsk/russisch gibt.

findet in Moskau/russisch keine einzige zustimmende Antwort, aber 92 % Ablehnung. (Ähnlich klar äußert sich diese Gemeinde nur im Blick auf die Frage nach der Zusammenarbeit christlicher Kirchen.) Dies beweist, dass die Zustimmung zur Aussage, dass ein Deutscher lutherisch zu sein habe, nicht in dem Sinne gemeint ist, dass alle Völker bzw. ihre Angehörigen an der überkommenen Konfession festhalten müssten.¹⁸⁷

Auch bei den anderen Gemeinden zeigt sich, dass der Zustimmung zum ethnokonfessionellen Schema im Blick auf die konfessionelle Bindung eines Deutschen nicht die Geltung desselben Schemas im Falle von Russen entsprechen muss. So sind die Zustimmungswerte in allen Gemeinden bei dieser Frage deutlich niedriger als bei jener und überall überwiegt die Ablehnung. Allerdings zeigt sich eine Entsprechung immer noch in der Gestalt, dass die Ablehnung der Aussage, ein Russe könne nur orthodox sein, in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sehr viel weniger deutlich ist, als in den „neuen“.



187 Wer dies unter den Russlanddeutschen in der Moskauer Gemeinde so sieht, wird wohl eher den deutschsprachigen Gottesdienst besuchen, dem ja selbst sprachlich vollständig russifizierte Deutschstämmige wegen der Übersetzung ins Russische folgen können.

Daraus lässt sich zweierlei schlussfolgern: Erstens ist das ethnokonfessionelle Schema immer noch im Bewusstsein vieler lutherischer Gemeindeglieder in Kraft – zwar nicht in Moskau/russisch und auch nur schwach in den anderen „neuen“ Gemeinden, dafür aber noch verhältnismäßig stark in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, wo eine klare Mehrheit bis 86 % (Orsk) meint, ein Deutscher müsse lutherisch sein, und immerhin bis zu einem knappen Viertel (Orsk) die Meinung vertritt, ein Russe könne nur der Orthodoxie angehören. Zweitens wird aber auch deutlich, dass die Geltung des ethnokonfessionellen Schemas vor allem da anerkannt wird, wo es der eigenen Konfession zugute kommt. Wer der Aussage zustimmt, dass Russen nur orthodox sein könnten, verschließt damit ja theoretisch die eigene Gemeinde grundsätzlich Menschen russischer Herkunft – eine Konsequenz, vor der anscheinend dann doch eine absolute Mehrheit zurückschreckt.

Ökumenische Beziehungen und das Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen

Angesichts der Tatsache, dass die ELKRAS in Russland eine kleine Kirche darstellt, die im ganzen Lande in einer extremen Diasporasituation lebt, wurden in den Fragebögen Fragen zum Verhältnis zu anderen Konfessionen aufgenommen. Dabei ergab sich folgendes Bild:

Die Aussage, dass christliche Kirchen zusammenarbeiten sollen, trifft in den ELKRAS-Gemeinden auf breite Zustimmung. In fünf Gemeinden (Omsk/deutsch, Moskau/russisch, Orenburg, Orsk und Sol'-Ileck) findet sich keine einzige Stimme, die diese Aussage ablehnt, in Omsk/russisch und Moskau/deutsch beträgt der Prozentsatz derer, die „Nein“ ankreuzten, lediglich 4 % bzw. 1 %. Die Zustimmungswerte sind dabei ebenfalls sehr deutlich und reichen von 67 % (Omsk/deutsch, wo die Zahl derer, die sich nicht festlegen, wie bei allen Fragen sehr groß ist) bis 94 % (Moskau/deutsch). Damit ist dies die Frage, in der sich die Gemeinden insgesamt am deutlichsten äußern. Wie zu erwarten, ist dagegen die Stellungnahme zur Aussage, dass Ökumene eine wichtige Angelegenheit sei, nicht so eindeutig. In Omsk/deutsch sagen sogar nur je 3 % „Ja“ und „Nein“ auf die Frage, ob sie dieser Aussage zustimmen. In den anderen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sind die zustimmenden Werte mit 17 % bzw. 27 % ebenfalls relativ niedrig,¹⁸⁸ ähnlich auch in Omsk/russisch.¹⁸⁹ In den übrigen „neuen“ Ge-

188 „Ja“ bzw. „Nein“ in Orsk: 17 % bzw. 10 %, in Sol'-Ileck: 27 % bzw. 7 %.

189 Omsk/russisch: 29 % „Ja“ bzw. 7 % „Nein“.

meinden finden sich zwar klare Mehrheiten von um die 50 %, die dieser Aussage zustimmen,¹⁹⁰ allerdings bleiben auch diese Gemeinden in ihrer Zustimmung weit hinter den bei der Frage nach der Zusammenarbeit von christlichen Kirchen erreichten Werten zurück.

Die Gründe hierfür liegen zum einen in der negativen Konnotation des Wortes „Ökumene“ im gesellschaftlichen Diskurs in Russland,¹⁹¹ die eine Zustimmung hierzu gewiss schwieriger macht, als die Zustimmung zur Zusammenarbeit der christlichen Kirchen. (In Einzelfällen kommt hier möglicherweise auch ein Missverständnis zum Tragen: In einer Gemeinde dachte eine Frau, mit „christlichen Kirchen“ seien die ELKRAS-Gemeinden in verschiedenen Orten Russlands gemeint.) Angesichts der hohen Prozentsätze derer, die sich bei der Frage nach der Ökumene überhaupt nicht festlegen (in Omsk/deutsch immerhin 94 %!), ist zumindest für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und Omsk/russisch von einer großen Unsicherheit auszugehen, die wohl mit einer Unkenntnis des Begriffs „Ökumene“ zusammenhängt. Aber auch hier ist die negative Konnotation des Wortes in Betracht zu ziehen.

Trotzdem ist zu betonen, dass in der Sache eine überwältigende Mehrheit der Befragten proökumenisch eingestellt ist. Selbst bei der Frage, in der das Wort Ökumene fällt, bestätigt sich nicht die Einschätzung von Erzbischof Kretschmar, nach der „das Wort Ökumene [...] heute keinen guten Klang in Russland [hat], weder bei den Orthodoxen noch bei uns.“¹⁹² Zumindest in den „neuen“ Gemeinden finden sich klare Mehrheiten selbst bei der Nennung des Wortes, und auch in Sol'-Ileck antworten fast vier Mal mehr Personen zustimmend als ablehnend.

Dass die Gemeinden eher proökumenisch eingestellt sind, zeigen auch die Antworten auf eine andere Frage, nämlich diejenige, ob man der Aussage zustimme, dass die Orthodoxen keine Christen seien, weil sie vor Ikonen beten. Hier überwiegt in allen untersuchten Gemeinden die Ablehnung, al-

190 Moskau/deutsch: „Ja“ 53 % bzw. „Nein“ 2 %, Moskau/russisch: 51 % bzw. 14 %, Orenburg: 47 % bzw. 13 %.

191 So meint etwa Gerd Stricker, die „Ablehnung der Ökumene gehört praktisch zu den Grundpositionen vieler patriotisch gesonnener Russen. Die große Mehrheit aller heute tätigen [orthodoxen] Geistlichen lehnt die Ökumene als ‚schlimmste Häresie des 20. Jahrhunderts‘ ganz entschieden ab.“ Stricker: Reformbestrebungen in der Russisch-Orthodoxen Kirche, S. 521. Vgl. Ders.: Das Moskauer Patriarchat, S. 277–279.

192 Kretschmar: Die Evangelisch-Lutherische Kirche, S. 578.

lerdings ist diese unterschiedlich ausgeprägt: In Orsk und Omsk/russisch weniger deutlich – hier antworten 17 % bzw. 18 % mit „Ja“, 21 % bzw. 38 % mit „Nein“ –, deutlicher dagegen in Orenburg, Moskau/deutsch und Moskau/russisch („Ja“: zwischen 6 % und 8 %, „Nein“: 38 % in Orenburg, 57 % in Moskau/russisch und 62 % in Moskau/deutsch).

Bei dieser Frage ist allerdings in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und in Orenburg die am häufigsten gewählte Option nicht „Ja“ oder „Nein“, sondern die Stimmenthaltung („Weiß nicht“ oder keine Angabe). Dies überrascht angesichts der hohen Wertschätzung der ROK, wie sie in den Antworten auf Frage 45 (Verhältnis zur Orthodoxie) deutlich wurde. Achtet man die Orthodoxie als Teil der russischen Gesellschaft, Kultur und Geschichte hoch, weiß aber nicht, wie man sie religiös einordnen soll? Für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden wäre es denkbar, dass man sich kein kompetentes Urteil hierüber zutraut. Dies würde zumindest der Charakteristik des „traditionalen Typs“ (s. u.) entsprechen. Möglich wäre allerdings auch, dass die negativ formulierte Aussage die Befragten verwirrt hat, so dass einige „Ja“ im Sinne von „doch“ meinten, und nicht, bezogen auf die einleitende Frage zu diesem Fragenkomplex, als Zustimmung zur Aussage „Orthodoxe sind keine Christen...“.

Im Blick auf die ökumenische Einstellung der untersuchten Gemeinden sei zudem auf den bereits behandelten Fragekomplex verwiesen, in dem es um die Stellung der Befragten zu anderen Konfessionen und Religionen ging. Hier wurde deutlich, dass das Verhältnis der Befragten aller Gemeinden zu den anderen christlichen Kirchen – mit Ausnahme der charismatischen – und teilweise auch zum Islam mehrheitlich als gut oder sehr gut beschrieben wird. Es kann also insofern von einer großen ökumenischen Offenheit in den untersuchten Gemeinden gesprochen werden, als man anderen christlichen Konfessionen positiv gegenüber steht und sich für die Zusammenarbeit mit anderen Kirchen einsetzt.

Liberalität

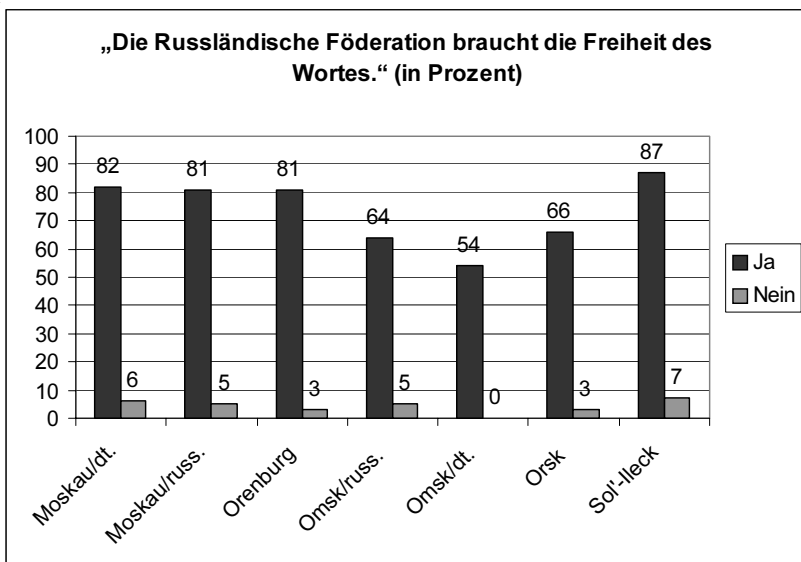
Ein weiteres Thema von besonderem Interesse stellt in der vorliegenden Untersuchung die Frage dar, ob bzw. inwiefern die Gemeinden der ELKRAS als „liberal“ bezeichnet werden können. Um hierauf eine Antwort zu geben, wurden in der Fragebogenbefragung verschiedene Dimensionen von Liberalität angesprochen: „Kirchliche“, politische, gesellschaftliche, ethische. Dabei macht schon eine derartige Dimensionierung deutlich, wie unzureichend der Begriff der Liberalität ist, denn hierunter werden zahlreiche Phänomene

subsumiert, die erstens sehr unterschiedlich sind und nicht zwangsläufig gemeinsam auftreten müssen, und deren Beurteilung als „liberal“ oder „nicht liberal“ zweitens derart kulturabhängig ist, dass schon ein Vergleich verschiedener russländischer Gemeinden Fragen aufwirft. Daher dient die folgende Auswertung auch von vornherein einer Dekonstruktion des Begriffes der „Liberalität“, mit dem ich mich deshalb auseinandersetze, weil die ELKRAS weithin als „liberale Kirche“ gilt.¹⁹³ Eine Dekonstruktion des Begriffes soll dabei eine differenziertere Betrachtung der „Liberalität“ der ELKRAS ermöglichen, ohne die richtigen Momente in einer derartigen Beschreibung aufzugeben. Dabei wird zugleich ein neuer Blick auf die Vorstellung möglich, die „Liberalität“ der ELKRAS lebe nur in deren „neuen“ Gemeinden, nicht aber in den alten Gemeinden aus der brüdergemeinschaftlichen Tradition.

Einige der Dimensionen von Liberalität wurden bereits behandelt: So muss im Blick auf die ökumenische Haltung der Gemeinden von einer weitgehenden Liberalität gesprochen werden, wenn ökumenische Offenheit, die Anerkennung anderer Konfessionen und ihrer religiösen Praxis als liberal gilt. Allerdings macht diese ökumenische Liberalität der lutherischen Gemeinden an den Grenzen des Christentums halt – die Verehrer Krischnas werden davon nicht mehr erfasst, und der Islam ist zumindest nicht in dem Maße angesehen wie in Russland außerhalb der ELKRAS. Auch erstreckt sich die ökumenische Liberalität nicht auf die für Russland neuen charismatischen Kirchen. Im Bereich der Politik dagegen hat sich wieder ein hohes Maß an Liberalität gezeigt, wenn man das westliche politische System als liberaler definiert als das sowjetische und postsowjetisch-russländische. Dabei ist interessant, dass die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden in diesen Punkten nicht weniger liberal sind als die „neuen“.

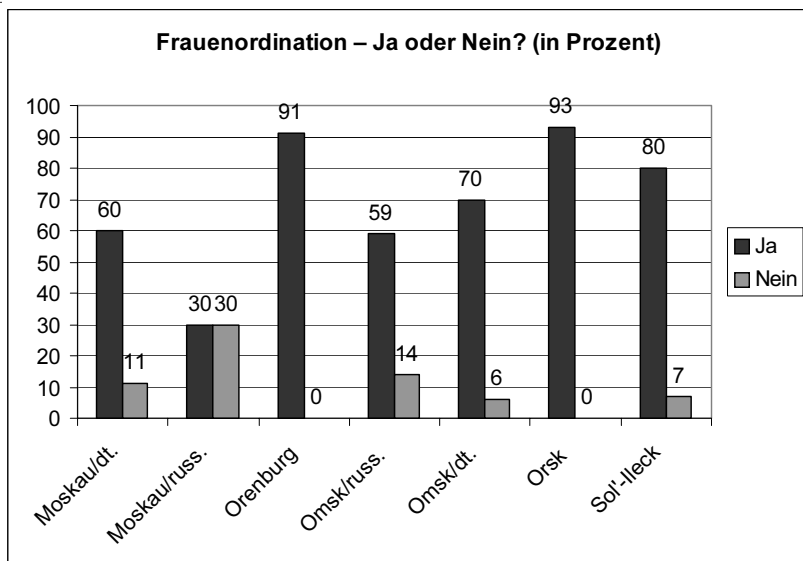
193 Diese Meinung findet sich in zahlreichen Interviews, in denen im Blick auf die ELKRAS mit Liberalität verbundene Begriffe wie Freiheit, Offenheit, Demokratisch-Sein u. a. verwendet werden. Sergej Filatov sieht in der Liberalität geradezu das hervorstechendste Merkmal der ELKRAS im russländischen Kontext. Er schreibt: „Einer der Gründe für den Erfolg der ELK liegt darin, dass sie die in Russland leerstehende Nische des liberalen Christentums besetzt. [...] In Russland existiert ein gewisser kultureller Code: Wenn ein Mensch beginnt, ein praktizierender [...] Gläubiger zu werden, dann ein konservativer Gläubiger.“ Deshalb könne das liberale, aus Deutschland importierte Luthertum bestimmte liberal eingestellte Menschen erreichen, die vorher zu keiner Kirche Kontakt hatten. Filatov/Stepina: *Rossijskoe l'juteranstvo*, S. 328.

Dieses Bild bestätigt sich, wenn man einen Blick auf eine weitere Frage wirft: Die nach der Bedeutung der „Freiheit des Wortes“ (Pressefreiheit, Redefreiheit etc.). Nur 0 % bis 7 % sind nicht mit der Aussage einverstanden, dass Russland dieses Recht braucht. Dem stehen jeweils absolute Mehrheiten (54 % bis 87 %) an Menschen entgegen, die dieser Aussage zustimmen, wobei wiederum kein Unterschied zwischen dem Antwortverhalten der „neuen“ Gemeinden einerseits und der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden andererseits deutlich wird.



Bei der Frage nach der Geltung ethnokonfessioneller Muster dagegen tun sich Unterschiede auf. Definiert man Liberalität in diesem Zusammenhang als Wahlfreiheit im religiösen Bereich unabhängig von der nationalen Herkunft, so sind die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, die, wie dargestellt, zumindest im Blick auf Deutsche diese Wahlfreiheit zugunsten des Prinzips deutsch = lutherisch ablehnen, nicht als liberal zu bezeichnen. Dasselbe gilt für Orenburg, nicht aber für die anderen „neuen“ Gemeinden, obwohl auch in diesen etwa jeder Fünfte an diesem „nichtliberalen“ Muster festhält.

Kommen wir zurück zur „kirchlichen Liberalität“, die nicht nur durch eine ökumenische Einstellung gekennzeichnet ist, sondern auch durch eine Zustimmung zur Frauenordination. Diese Frage wurde in der vorliegenden Untersuchung als exemplarisch gewählt, da die Anerkennung von weiblichen Geistlichen ein – nicht unumstrittenes – Proprium der ELKRAS innerhalb Russlands darstellt, das sie nicht nur von der ROK unterscheidet, sondern auch von den lutherischen Schwesterkirchen, der ELKIR und der SELC.¹⁹⁴ Da nach bisher vorherrschender Meinung die Akzeptanz der Frauenordination eher in „neuen“ und „liberalen“ Stadtgemeinden verbreitet ist, von Gläubigen der brüdergemeinschaftlichen Tradition aber abgelehnt wird,¹⁹⁵ sind die Ergebnisse hierzu von besonderem Interesse. Denn die eindeutige Zustimmung zur Frauenordination in Orsk und Sol'-Ileek (93 % bzw. 80 % „Ja“, 0 % bzw. 7 % „Nein“) widerspricht diesem Bild völlig.



194 Vgl. Filatov/Stepina: Rossijskoe l'juteranstvo, S. 327. In der karelischen Abspaltung der ELKIR dagegen werden Frauen ordiniert, s. o. Kap. 2.5.

195 Stricker: Deutsches Kirchenwesen, S. 403 f.

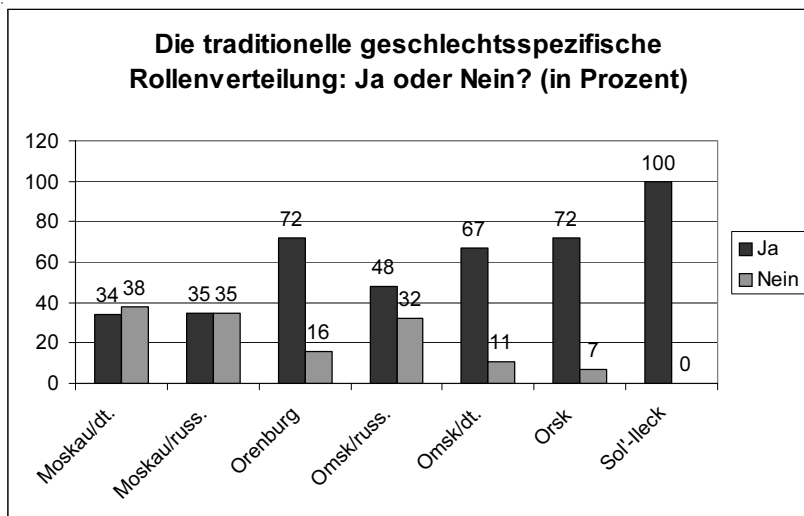
Könnte man im Falle dieser beiden „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden noch argumentieren, ihre Zustimmung hänge mit der Tatsache zusammen, dass sie zu einer von einer Frau geleiteten Propstei gehören,¹⁹⁶ so ist dies im Blick auf Omsk/deutsch nicht möglich. Aber auch hier ist die Zustimmung mit 70 % „Ja“ und nur 6 % „Nein“ deutlich, wenn auch nicht ganz so hoch. Diese Zahlen überraschen nicht nur in ihrer absoluten Höhe, sondern erst recht im Vergleich zu den in den „neuen“ Gemeinden erhobenen Zahlen. Außer in Orenburg, einer von einer Pastorin geleiteten Gemeinde, sind die Zustimmungswerte hier nämlich deutlich niedriger, die Zahl der ablehnenden Stimmen höher – bis hin zu einem „Patt“ in Moskau/russisch. (Hier könnte sich die einerseits „katholisierende“ und andererseits konfessionalistisch-konservative Haltung des Pastors im Antwortverhalten seiner Gemeinde widerspiegeln.) Bei dieser Frage zeigt sich also, dass die Vorstellung einer „liberalen“ ELKRAS zum Teil auch auf den „brüdergemeinschaftlichen“ Teil dieser Kirche zutrifft, der im Blick auf die Frauenordination sogar den „Liberalismus“ der „neuen“ Gemeinden überbietet.¹⁹⁷

Ein anderes, wenig „liberales“ Bild ergibt sich dagegen im Blick auf die geschlechtsspezifischen Rollenbilder in den Gemeinden. Sind die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zwar erstaunlich liberal, wenn es um die pastorale Tätigkeit von Frauen geht, so hängen sie doch entschieden dem traditionellen Rollenverständnis an, nach dem der Mann die Familie zu

196 Wie in dem Überblick über die Geschichte der Orsker Gemeinde deutlich wurde, wird Pröpstin Thierbach nicht nur anerkannt, sondern geradezu geliebt. Allerdings bleibt auch daran zu denken, dass die Ablehnung der Predigerin Schwester Brigitte gerade damit begründet wird, dass sie eine Frau ist. Man darf eben nicht a priori von Widerspruchsfreiheit und Konsistenz in den Argumentationen und Überzeugungen von Menschen ausgehen. – Für Sol’-Ileck ist im Blick auf die Frage nach der Frauenordination zu beachten, dass der Pastor der Gemeinde ein klarer Gegner davon ist.

197 Die eindeutigen Zahlen lassen trotzdem Fragen offen. Einige Kenner dieser Art von Gemeinden, mit denen ich dieses Ergebnis diskutierte, waren hierüber überrascht. Zumindest teilweise lassen sich die eindeutigen Werte vielleicht mit den sonst beobachteten Meinungen in diesen Gemeinden in Einklang bringen, wenn man annimmt, dass einige sich bei der Antwort gedacht haben: „Ja, Frauen sollen ordiniert werden, wenn es keine Männer gibt, um dieses Amt zu versehen.“ Dies wäre dann eine Lehre aus der historischen Erfahrung, dass Brüderkreise nach dem Zweiten Weltkrieg oft ausschließlich aus Schwestern bestanden, wie ja auch in Sol’-Ileck, und dass sich viele Gemeinden auch heute wieder in einer ähnlichen Situation befinden, weil viele ehemalige Gemeindeglieder nach Deutschland ausgewandert sind und die russifizierte Jugend fehlt.

ernähren hat und die Frau den Haushalt versorgt und dem Mann „gehört“ (Frage 41). Diesem Rollenbild stimmen in Sol'-Ileck 100 % der Befragten zu – eine solche Eindeutigkeit wird in keiner anderen Gemeinde und bei keiner anderen Frage erreicht.¹⁹⁸



198 Allerdings muss hinzugefügt werden, dass eine solche Zustimmung – zumal in einer Gemeinde mit einem Frauenanteil von 93 % – auf unterschiedliche Gründe zurückgeführt werden kann. So habe ich in Sol'-Ileck gehört, dass eine Frau sich im Zusammenhang mit dieser Frage aufregte und unter Zustimmung anderer weiblicher Gemeindeglieder sagte: Warum solle sie ihrem Mann gehorchen, wenn sie von diesem nicht versorgt werde und mehr Geld nach Hause bringe als er. Im Anschluss daran wurde erzählt, wie eine Frau zwei schwere Taschen getragen habe, während der Mann rauchend und ohne zu helfen nebenher gegangen sei. So, meinten die Frauen, sei das hier in Russland. Dass sich in dieser Gemeinde trotzdem 100 % zustimmend zum traditionellen Rollenbild äußerten, könnte daran liegen, dass man es gleichwohl als Ideal ansieht, nur eben als ein Modell, in dem beide Seiten ihre Aufgaben erfüllen müssen: Man hofft, der Mann würde die Familie ernähren (können), und unter dieser Bedingung würde man gerne zu Hause bleiben, der Doppelbelastung durch Erwerbs- und Hausarbeit entgehen und dem Mann „gehören“.

Wie bei anderen Fragen steht die Gemeinde in Orenburg den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden näher als die übrigen „neuen“ Gemeinden. In Omsk/russisch dagegen liegt die Zustimmung nur bei einer relativen Mehrheit. In Moskau dagegen ist das Verhältnis zwischen beiden Antwortalternativen ausgeglichen bzw. überwiegen sogar die „Nein“-Stimmen.

In einer Untersuchung aus dem Jahre 1992 äußerten sich in Russland 38 % der Befragten (und 40 % der Gläubigen) bei der identisch formulierten Frage zustimmend, wobei leider die Zahl der Ablehnungen nicht angegeben wird.¹⁹⁹ Verglichen mit diesen Werten sind die Ergebnisse in den untersuchten „neuen“ Gemeinden ähnlich und in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden eindeutig höher.²⁰⁰ Dies gilt nicht nur bei einem Vergleich mit der russischen Gesamtbevölkerung, sondern auch mit der Gruppe der Gläubigen innerhalb dieser. Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass ein direkter Vergleich der Daten problematisch ist, da zwischen den beiden Untersuchungen fast ein ganzes Jahrzehnt gewaltiger Veränderungen liegt. Auch handelt es sich bei der Gruppe der Gläubigen in der Untersuchung von 1992 nicht unbedingt um Gläubige mit einer Kirchenbindung, sondern insgesamt um Menschen, die angeben, an einen Gott in irgendeiner Form zu glauben. Interessant wäre ein Vergleich etwa zu orthodoxen Kirchgängern, unter denen, wie ich vermute, das (angeblich) biblisch begründete Verhältnis der Geschlechter stärker verfochten werden dürfte.

Als Zwischenergebnis lässt sich trotzdem festhalten, dass im Blick auf die Frage 41 die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden deutlich weniger liberal sind als die „neuen“ Gemeinden, dass aber auch unter diesen höchstens für die Moskauer Gemeinde von einer stärker „liberalen“ Einstellung (als im gesellschaftlichen Kontext, in dem sich die Gemeinde bewegt) ausgegangen werden kann.²⁰¹

199 Rossijskaja Akademija Nauk (Hg.): *Religija i politika*, S. 89.

200 Wäre die Untersuchung in Deutschland durchgeführt worden, so könnte man mutmaßen, dass die höhere Zustimmung in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden mit deren sehr viel höherem Durchschnittsalter zusammenhängt. Allerdings zeigt die zitierte Untersuchung, dass zumindest 1992 die Zustimmung zum traditionellen Rollenbild mit steigendem Alter sinkt! Ebd., S. 89.

201 Eine Untersuchung aus dem Jahre 2000 stellte eine sehr viel „weicher“ formulierte Frage und wollte wissen, ob die Befragten der folgenden Aussage zustimmen: „Gleichheit in der Familie ist gut, aber im Ganzen muss bei der Lösung von familiären Problemen der Mann das letzte Wort haben.“ Diesem Satz stimmten 54 % der Befragten zu, 40 % lehnten ihn ab. VCIOM: *Obščestvennoe mnenie*,

Nach dem Rollenbild soll als nächstes die Einstellung zur Sexualmoral in den Gemeinden in den Blick genommen werden. Konkret wurde in den Fragen 42 und 43 nach der Zulässigkeit von Abtreibung („unter keinerlei Umständen“) und Homosexualität gefragt. In allen Gemeinden wird beides mehrheitlich als nicht zulässig angesehen.

Absolute Mehrheiten in Orenburg, Orsk und Sol'-Ileck lehnen alle Fälle von Abtreibungen ab. (Antwort „Ja“ [= Ablehnung]: 69 %, 72 % und 60 %; „Nein“: 9 %, 7 %, 13 %), in den übrigen Gemeinden liegen die Prozentsätze derer, die sich ablehnend äußern, zwischen 32 % und 44 %. Demgegenüber ist die Ablehnung von Homosexualität in allen Gemeinden außer Orsk und Sol'-Ileck größer. Im Falle der beiden genannten Gemeinden ist allerdings davon auszugehen, dass mehrere Befragte den Begriff Homosexualität gar nicht kannten.²⁰²

Vergleicht man diese Daten mit denen, die in der Untersuchung von Kääriäinen und Furman erhoben wurden, so fällt zunächst die verhältnismäßig hohe Zahl derer in den lutherischen Gemeinden auf, die Abtreibung ablehnen. Für die russische Bevölkerung erhoben Kääriäinen und Furman einen Wert von 13 % an Menschen, die Abtreibung für „niemals zulässig“ hielten. In der Gruppe der traditionellen orthodoxen Gläubigen lag der Wert danach bei 27 %.²⁰³ Auch dies sind immer noch fünf Prozentpunkte weniger als in Omsk/deutsch, der Gemeinde mit der niedrigsten Zustimmung zur Aussage, dass Abtreibung unter keinen Umständen zulässig sei. Dabei ist zudem zu beachten, dass über die Hälfte der Befragten in Omsk/deutsch überhaupt keine ablehnende oder zustimmende Meinungsäußerung von sich gegeben hat. Der höchste Wert (72 % in Orsk) ist fast dreimal so hoch wie der unter den orthodoxen traditionellen Gläubigen erhobene.

Ein anderes Bild ergibt sich im Blick auf die Beurteilung von Homosexualität. Hier erreicht lediglich die Gemeinde in Orenburg (72 %) den hohen Wert von 69 % der russischen Befragten, die Homosexualität für „niemals zulässig“ halten. Traditionelle orthodoxe Gläubige sind sogar zu

S. 102. Hieraus lässt sich schließen, dass die öffentliche Meinung eher einem traditionellen Rollenbild in der Familie anhängt, so dass sich das Ergebnis bestätigt, dass die lutherische Gemeinde in Moskau als liberaler gelten kann als die russische Gesellschaft. Ebenso wird das Ergebnis bestätigt, dass die Zustimmung zu den traditionellen Rollenbildern in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden deutlich höher ist als in der Gesamtgesellschaft.

202 Dies wurde zumindest in Gesprächen mit Gemeindegliedern in Sol'-Ileck deutlich.

203 Kaariainen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 58.

73 % dieser Meinung.²⁰⁴ Moskau/russisch dagegen stellt mit 35 % „Ja“-Stimmen bei 30 % „Nein“-Stimmen die „liberalste“ Gemeinde dar.²⁰⁵

Überraschend für westeuropäische Betrachter ist vielleicht diese starke Differenz zwischen der relativen Akzeptanz von Abtreibung und der klaren Verurteilung von Homosexualität, die in Russland allerdings vor dem Hintergrund der jüngeren Geschichte verständlich ist: In der Sowjetunion war Homosexualität gesellschaftlich geächtet, Abtreibung dagegen ein übliches und vielfach angewandtes Mittel der Familienplanung. Vor diesem Hintergrund überrascht im Blick auf die Haltung zur Abtreibung in den lutherischen Gemeinden die Deutlichkeit der Ablehnung, während im Blick auf die Beurteilung von Homosexualität trotz deren klarer Verurteilung die relative Toleranz verblüfft. Auch wenn besonders für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden bei mehreren Befragten mit einer Unkenntnis des Begriffs Homosexualität zu rechnen ist und u.U. auch einige durch die negative Formulierung verwirrt waren,²⁰⁶ so scheint doch in den lutherischen Gemeinden von einer geringeren „Liberalität“ im Vergleich zur Gesamtbevölkerung auszugehen zu sein, wenn es um Abtreibung geht, von einer größeren dagegen im Blick auf Homosexualität.

Nimmt man die Unterschiede im Antwortverhalten der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden einerseits und der „neuen“ Gemeinden andererseits in den Blick, so zeigt sich bei der Beurteilung von Abtreibungen eine strengere Haltung in Orsk, Sol'-Ileck und Orenburg als in den anderen Gemeinden. Dies zeigt eine weniger „liberale“ Tendenz in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden an – Orenburg ist auch bei anderen Fragen die „neue“ Gemeinde mit dem „brüdergemeinschaftlichsten“ Antwortverhalten –, obwohl mit Omsk/deutsch immerhin eine von drei „brüdergemein-

204 Ebd., S. 59.

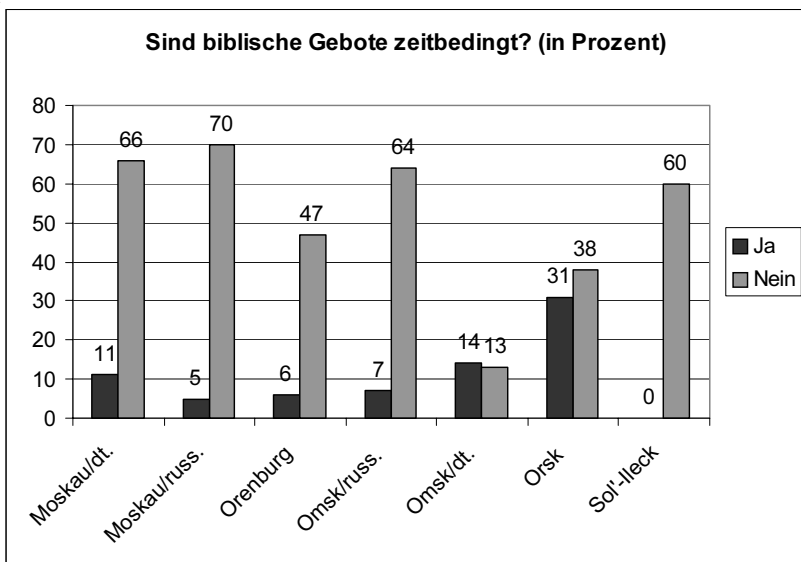
205 Dies überrascht angesichts der konservativen Haltung des Gemeindepfarrers in vielen Fragen und einem damit korrespondierenden konservativen Antwortverhalten der Gemeinde z. B. bei der Frage nach der Frauenordination.

206 Der gesamte Fragenkomplex ist überschrieben mit der Leitfrage: „Stimmen Sie den folgenden Aussagen zu?“ Wenn dann eine dieser Aussagen negativ formuliert ist („ist nicht zulässig“), dann muss mit „Ja“ geantwortet werden, wenn man die beschriebene Handlung für nicht zulässig hält. Nachfragen einiger Befragter allerdings zeigten, dass sie überlegt hatten, „Ja“ anzukreuzen im Sinne von „Doch“ = „Ist zulässig“. Da die Ergebnisse aber im Großen und Ganzen stimmig sind (so auch etwa bei der gleichfalls negativ formulierten Frage 33), gehe ich nicht von einer völligen Verfälschung der Ergebnisse durch diese nicht optimale Fragestellung aus.

schaftlichen“ Gemeinden aus diesem Schema herausfällt. Bei der Frage nach der Beurteilung von Homosexualität dagegen ist Sol'-Ileck die im Verhältnis „liberalste“ Gemeinde, Omsk/deutsch und Orsk dagegen bewegen sich mit ca. dreimal so vielen „Ja“- wie „Nein“-Stimmen etwa im Rahmen der „liberaleren“ unter den „neuen“ Gemeinden (Moskau/deutsch und Moskau/russisch). Das am wenigsten „liberale“ Antwortverhalten fand sich in Omsk/russisch und Orenburg. Diese Daten widersprechen der Sichtweise, dass es sich bei den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden um konservative, bei den „neuen“ dagegen um liberale handelt. Allerdings bin ich der Überzeugung, dass im Blick auf die Stellungnahmen der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zur Homosexualität von einem Missverständnis unter vielen Befragten ausgegangen werden muss. Vor dem Hintergrund der gesamtgesellschaftlichen Ablehnung von Homosexualität erscheint es mir als nicht vorstellbar, dass gerade in einer traditionalistischen kleinstädtischen Gemeinde wie in Sol'-Ileck zu diesem Thema eine besondere Offenheit herrschen soll.²⁰⁷

Blicken wir nach dieser Behandlung konkreter ethischer Fragen auf die moralische Grundlegung der Bewertungen. Dabei ergibt sich ein relativ einheitliches Bild. So gehen alle Gemeinden außer Omsk/deutsch davon aus, dass die biblischen Gebote im Wandel der Zeit nicht verändert werden (dürfen).

207 Dies gilt umso mehr, als auch der Pastor mir gegenüber von sich aus das Thema ansprach und Homosexualität als eine der schlimmsten Sünden strikt ablehnte. Sein Bericht über den Umgang damit im Theologischen Seminar der ELKRAS zeigt noch einmal deutlich den Umgang in dieser Kirche und die Meinung des Pastors selbst: Dort habe ein Professor gesagt, man müsse auch Homosexuelle so annehmen, wie sie sind. Daraufhin seien die Studenten zum Rektor des Seminars gegangen, hätten sich beschwert und gesagt, solche Professoren aus Deutschland wollten sie nicht.



Dabei findet sich sowohl die eindeutigste Ablehnung als auch die größte Zustimmung in einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde. In den „neuen“ Gemeinden dagegen ist das Bild einheitlicher. Was die Grundlegung der Moral und die vertretene Hermeneutik im Blick auf die Bibel angeht, können die Gemeinden im Ganzen kaum als „liberal“ bezeichnet werden.

Ein letzter Punkt, der im Blick auf die Frage nach dem „Liberalismus“ der Gemeinden angesprochen werden soll, ist die Stellung zum Darwinismus, einer Lehre, die zur Sowjetzeit dezidiert als im Gegensatz zum christlichen Schöpfungsglauben stehend propagiert wurde. Nicht zuletzt dadurch gewann die Ablehnung der Darwinschen Lehre an Bedeutung für die Brüdergemeinden.²⁰⁸ Heute wird von Seiten konservativer US-amerikanischer

208 Schacht: Erinnerungen an Rußland, S. 57, S. 90, S. 121, S. 155 u. ö. Ders.: In Russland erlebt mit Jesus, S. 17, S. 20f, S. 104, S. 111 u. ö. So zitiert Schacht etwa ein Gespräch seines Vaters mit einem Mann vom Kreis-Lehrerkomitee im Jahr 1924: „Ich bin als Küsterlehrer verpflichtet, den Kindern zu sagen, daß das Weltall wie auch alle Lebewesen von Gott, dem Schöpfer, kommen. Die Lehre von der Evolution ist eine Irrlehre. Darwin und seine Gehilfen haben eine Lehre entwickelt, die grundfalsch ist. Sie bringt der Menschheit nur großen Schaden. Solange ich lebe, werde ich die Evolutionslehre ablehnen und die Bibel mit aller Freude groß und

Lutheraner (LC-MS, WELS) die Ablehnung dieser wissenschaftlichen Hypothese zu einem oder sogar *dem* „status confessionis“ gemacht, an dem sich angeblich entscheide, ob jemand wirklich gläubig sei oder nicht. Denn „wahrer“ Glaube beinhalte, dass man die Tageszählung des biblischen Schöpfungsberichts wortwörtlich nehme und historisch für wahr halte.

Zwar kann nicht einfach gesagt werden, dass die antidarwinistische Position ein Indikator für Rückständigkeit ist, deren Ablehnung dagegen Indikator für Intellektualität, Vorurteilsfreiheit und Offenheit. Denn immerhin wurde in der Sowjetunion mit Hilfe der Evolutionslehre antichristliche Propaganda betrieben und damit von der Gegenseite dieses Thema zur Bekenntnisfrage hochgespielt. So ist es verständlich, wenn alte Russlanddeutsche nicht der Sowjetmacht gleichsam nachträglich zum Sieg verhelfen wollen, indem sie die wörtliche Geltung der Schöpfungsgeschichte preisgeben.²⁰⁹ Falls allerdings Liberalität und die Möglichkeit, den christlichen Glauben und die Freiheit von Denkverböten zu verbinden, also nicht die *Ratio* als Opfer beim Eintritt in die Kirche bringen zu müssen, wirklich ausschlaggebend für viele Menschen (vor allem der Intelligenzija) für den Kircheneintritt sein sollten, dann müsste die Zahl derer, die antidarwinistisch denken, gering sein – mit Ausnahme vielleicht von Angehörigen des brüdergemeinschaftlichen Typs von Gemeindegliedern.

In der Fragebogenerhebung zeigt sich allerdings, dass bei dieser Frage die Meinungen auseinandergehen. Sowohl in der „neuen“ Gemeinde Moskau (russisch *und* deutsch), als auch im „brüdergemeinschaftlichen“ Orsk hält man Darwinismus und Christentum mehrheitlich für unvereinbar. Die gegenteilige Ansicht wird in Omsk/russisch vertreten. Ein Patt zwischen „Ja“ und „Nein“ ergibt sich in Omsk/deutsch, Orenburg und Sol’-Ileck. Der erwartete Dissens zwischen „brüdergemeinschaftlichen“ und neuen Gemeinden stellt sich hier also nicht ein. Möglicherweise erklärt sich das Patt in Omsk/deutsch und Sol’-Ileck aus dem niedrigen Bildungsstand der Befragten, was dann bedeuten würde, dass es hier keine ausgeprägte Meinung zu diesem Punkt gibt, weil die Frage der Vereinbarkeit von Darwinismus und Christentum einfach kein Thema (mehr) ist, dass sich also die Identität brüdergemeinschaftlich-lutherischer Frömmigkeit hier nicht (mehr) fest machen lässt. Ähnlich könnte dann auch die relativ knappe Mehrheit („Ja“: 34 %; „Nein“: 28 %) in Orsk erklärt werden. Der biblizistischen Prägung

klein als Fundament des Lebens verkündigen.“ Schacht: In Russland erlebt mit Jesus, S. 17.

209 Dieses Argument nannte im Interview Bischof Reder, 20. 06. 2000.

der Frömmigkeit in diesen Gemeinden entspräche eine solche Interpretation auf jeden Fall eher, als die Annahme einer wirklichen „Liberalität“.²¹⁰

Schwierig ist dann allerdings die Interpretation der Ergebnisse in den „neuen“ Gemeinden. Ist auch hier die Meinung, Darwinismus und Christentum seien vereinbar, letztlich ein Zeichen von Unkenntnis oder Indifferenz? Vor dem Hintergrund der durchschnittlich höheren Schulbildung in den „neuen“ Gemeinden ist m. E. hier von einem größeren Problembewusstsein auszugehen sowie eher davon, dass die Ergebnisse eine mehr oder weniger reflektierte Meinung der Befragten widerspiegeln. Warum allerdings eine Mehrheit in Omsk/russisch von einer Vereinbarkeit dieser beiden Weltansichten ausgeht, die Gemeindeteile in Moskau dagegen nicht, lässt sich anhand der vorliegenden Datenbasis nicht sagen.²¹¹

Zusammenfassend kann demnach im Blick auf die Liberalität lutherischer Gemeinden in Russland folgendes festgehalten werden:

Vor allem die „neuen“ Gemeinden haben ihren Ruf, liberal zu sein, in vielen Punkten zu Recht. Diese Gemeinden stellen ein politisch und ökumenisch liberales Milieu dar, das sich am Vorbild Westeuropas orientiert – auch in einer Frage wie der Frauenordination, in der in den übrigen Kirchen Russlands ein anderer Konsens herrscht. Nicht als liberal ist dagegen die ethische Haltung zu beschreiben, in der man entschieden am Wortlaut der Heiligen Schrift festhalten will und so etwa zu einer deutlicheren Ablehnung von Abtreibungen kommt, als dies in der Umgebungsgesellschaft üblich ist. Hier zeigt sich, dass man in der Frage nach der „Liberalität“ gesellschafts-

210 Hier ist ein Blick in die Interviews von Interesse. So kommt die „brüdergemeinschaftliche“ Maria selbst auf dieses Thema, wobei ihre klare Ablehnung des Darwinismus als unvereinbar mit dem Christentum deutlich wird: „Mir ware dumm. Dumm, dumm. Uns hen se in die Schule weisgemacht, mir stamme von Affe.“

211 Auch hier sei ein Interview zitiert, nämlich dasjenige mit Tamara. Darin kommt zum Ausdruck, dass auch für eine Akademikerin die biblizistische Ablehnung des Darwinismus plausibel sein kann: „Heute im Fragebogen habe ich geschrieben: Ich halte Darwinismus für unvereinbar. Also, das habe ich jetzt geschrieben. Aber damals? Selbstverständlich Darwinismus, selbstverständlich. Also. Und deshalb bin ich den Adventisten dankbar, dass sie mir die Bibel eröffnet haben.“ Gerade der Hinweis auf die Adventisten, die ihr „die Bibel eröffnet haben“, zeigt die genuin religiöse und bibli(zisti)sche Verwurzelung der Ablehnung der Evolutionslehre. Zugleich zeigt Tamaras Hinweis darauf, dass sie im Fragebogen entsprechend ihr Kreuz gesetzt habe, dass man im Falle der „neuen“ Gemeinden vermutlich in der Tat von einer bewussteren Stellungnahme in der Fragebogenerhebung ausgehen muss.

und wirtschaftspolitische Überzeugungen von religiösen Entscheidungen im engeren Sinne trennen muss. Bei jenen votiert man liberal, bei diesen ist dies eher nicht der Fall – zumindest, wenn es um ethische Fragen geht, während man bei der Frage nach der Ordination von Frauen dann doch einer anderen (impliziten) Hermeneutik folgt.

Noch stärker muss die Vorstellung von einer liberalen ELKRAS im Blick auf die untersuchten „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden relativiert werden. Auch diese sind zwar liberal, wenn es um die Offenheit anderen Kirchen gegenüber oder um grundsätzliche politische Richtungsentscheidungen geht. Ebenso überrascht in der Frage der Frauenordination die eindeutige liberale Stellungnahme zugunsten dieser Praxis, die sogar noch stärker begrüßt wird, als dies in den „neuen“ Gemeinden der Fall ist. Allerdings teilt man auch die in den „neuen“ Gemeinden verbreitete Ablehnung von Abtreibung und meint, dass biblische Gebote eine immerwährende Gültigkeit besitzen. Zudem hängt man mit großer Mehrheit der traditionellen innerfamiliären Aufgabenteilung zwischen den Geschlechtern an. Das traditionelle ethnokonfessionelle Muster, das in den „neuen“ Gemeinden überwunden ist, ist in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ebenfalls – mindestens teilweise – noch in Geltung.

Damit bestätigt sich die eingangs aufgestellte These, dass die einfache Gegenüberstellung von „liberalen“ „neuen“ Gemeinden und „konservativen“ „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ebenso einer Differenzierung bedarf, wie die pauschale Bezeichnung der ELK als „liberal“. Dabei müssten die Begriffe „liberal“ und „konservativ“ zudem genauer definiert werden. Im Großen und Ganzen allerdings können zumindest die „neuen“ Gemeinden als eine „liberale Nische“ (Filatov) auf dem russländischen religiösen Marktplatz verstanden werden. Teilweise gilt dies sogar für die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, die wegen ihres starken Bezugs zu deutscher Tradition und Sprache und wegen ihres spezifischen soziokulturellen Milieus allerdings kaum so zur Heimat für religiös suchende russländische Intellektuelle werden können wie die während oder nach der Perestrojka gegründeten Stadtgemeinden.

Zusammenfassung

Überblickt man die Ergebnisse der Fragebogenerhebung im Ganzen, so lassen sich folgende Ergebnisse festhalten:

1. Von großer Bedeutung ist innerhalb der lutherischen Gemeinden der Gottesdienst, an dem eine feste Gruppe regelmäßig teilnimmt und in dem den Gemeindegliedern die Predigt und das Abendmahl am wichtigsten sind. Neben dem Gottesdienst ist vielen Befragten das regelmäßige Gebet ein besonderes Anliegen.
2. Diese für lutherische Gemeinden nicht verwunderlichen Akzente, die typisch lutherische Charakteristika in den Vordergrund stellen, kommen mit einer sehr positiven Haltung anderen christlichen Konfessionen gegenüber zusammen. Dabei macht sich allerdings auch eine gesamtgesellschaftlich verbreitete Skepsis gegenüber den für Russland neuen Religionsgemeinschaften bemerkbar, die dazu führt, dass sich die ökumenische Offenheit nicht auf charismatische Kirchen erstreckt. Im Unterschied zur Umgebungsgesellschaft ist zudem das Verhältnis nichtchristlichen Religionen gegenüber skeptischer, während eine gewisse innerprotestantische Solidarität zu einer positiveren Bewertung des Baptismus führt, als dies sonst in der Gesellschaft der Fall ist.
3. Die untersuchten lutherischen Gemeinden erweisen sich als eindeutig prowestlich im politischen Sinne und als proökumenisch. Das Bild von der ELKRAS als einer liberalen Kirche muss allerdings im Blick auf ethische Fragen ebenso wie im Blick auf den Umgang mit der Bibel relativiert werden.
4. Neben diesen Zügen, die allen Gemeinden gemeinsam sind, finden sich in vielen Punkten deutliche Unterschiede zwischen den Gemeinden, die eine Einteilung in zwei Typen von lutherischen Gemeinden erlauben: in „brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden, wobei einige Gemeinden auch noch innerhalb dieser Typen näher definiert werden können. So ist etwa Moskau/russisch die „neuste“ der „neuen“ Gemeinden insofern, als sie die größte Distanz zu den Charakteristika der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden aufweist. Orenburg dagegen tendiert deutlich zu diesen, während Sol'-Ileck eine gewisse Nähe zu den „neuen“ Gemeinden erkennen lässt.
5. Charakteristika der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sind ihr hohes Durchschnittsalter und das geringe formale Bildungsniveau der fast vollständig weiblichen und deutschen Gemeindeglieder sowie die damit gegebene starke Homogenität. Eine große Bedeutung hat in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden die Tradition: Im Vergleich zu den „neuen“ Gemeinden wird es als wichtige Aufgabe der Kirche gesehen, die deutsche Tradition zu bewahren. Dem ethnokonfessionellen Schema aus der Zeit vor 1917 ist man immer noch stark verhaftet – zumindest im Blick auf

die eigene Nationalität und Konfession. In der Familie stehen traditionelle Rollenbilder sehr hoch im Kurs. Und auch in der politischen und gesellschaftlichen Sphäre orientiert man sich an traditionellen Werten wie dem Patriotismus, ohne dass damit allerdings ein kulturelles Überlegenheitsgefühl verbunden wäre. Eine anscheinend größere Strenge zeigt sich im Blick auf die Bedeutung, die man im Gottesdienst der feierlichen Atmosphäre und der ehrfurchtsvollen Haltung dem Heiligen gegenüber beimisst. Dem entspricht eine intensive religiöse Praxis im Blick darauf, wie häufig man betet, die Bibel liest und zur Kirche geht.

6. Die „neuen“ Gemeinden dagegen sind deutlich jünger und verfügen über eine höhere formale Bildung. Ihre Zusammensetzung entspricht eher der Demografie ihrer Umwelt, insofern der Anteil an Frauen und an Deutschstämmigen nicht so deutlich überwiegt wie in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden. Auch ist unter den Deutschstämmigen die Assimilation an die russländische Umwelt weit fortgeschritten. Die geringere Homogenität im Blick auf die Zusammensetzung der Gemeinden ist wohl einer der Gründe dafür, dass die Glieder der „neuen“ Gemeinden vergleichsweise wenig Wert auf ihre Nationalität legen, was vor allem für die Menschen nichtdeutscher/nichtlutherischer Herkunft gilt. Aber auch der Patriotismus Russland gegenüber ist – obwohl man sich mehrheitlich hierzu bekennt – kleiner als in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden und der Umgebungsgesellschaft. Ebenso hat das traditionelle ethno-konfessionelle Schema vor allem für nichtdeutsche Gemeindeglieder an Bedeutung verloren. Geringer als in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ist auch der Traditionalismus. Traditionelle geschlechtsspezifische Rollenbilder besitzen in den „neuen“ Gemeinden weniger Plausibilität. Den positiven Blick zurück auf die Sowjetunion, der wohl aus materiellen Gründen in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden vorherrscht, teilt in den „neuen“ Gemeinden nur eine kleine Minderheit. Das geringere Maß an Traditionalismus zeigt sich auch im Blick auf die Wahrnehmung des Gottesdienstes, in dem zwar auch der Predigt und dem Abendmahl eine große Bedeutung zukommt, bei dem aber ebenso das Gemeinschaftserlebnis wichtig ist. Zudem findet sich in den „neuen“ Gemeinden eine kleine Minderheit, die im Blick auf die Glaubensdimension der Religiosität zum Agnostizismus tendiert.
7. Allerdings zeigen die Antworten auf mehrere Fragen, dass die Unterteilung in zwei Blöcke von Gemeindetypen nicht alle Phänomene adäquat beschreiben kann. So lassen sich etwa im Blick auf das Verhältnis zu anderen Konfessionen, auf Heiligenverehrung und Seelenwanderung und

überhaupt bei vielen Fragen, die die Glaubens- und die praktische Dimension der Religiosität betreffen, keine Unterschiede feststellen.

8. Ein anderes kategoriebildendes Kriterium, dass der Einordnung in „brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden hinzugefügt werden kann, ist bei einigen Fragen das der ethnischen Zuordnung. So lässt sich unter Russen und anderen Angehörigen traditionell nichtlutherischer Völker etwa ein starkes Desinteresse an der eigenen nationalen Zugehörigkeit erkennen, auch ist hier die „ethnokonfessionelle Logik“ weitaus schwächer ausgeprägt.

3. Auswertung der Interviews

Das vorliegende Interviewmaterial besteht aus 15 Interviews, die mit 16 Gemeindegliedern der ELKRAS in Moskau, Orenburg, Omsk und dem Omsker Gebiet geführt wurden. Ein Interview konnte nicht auf Tonträger aufgezeichnet werden, weil sich die Interviewte hiermit nicht einverstanden erklärte. Die Mitschrift (Stichworte) soll dennoch herangezogen werden. Die übrigen Interviews dauerten zwischen ca. zwanzig Minuten und über einer Stunde. Vier der Interviews wurden in deutscher Sprache geführt, drei davon mit älteren Russlanddeutschen, eines mit einer russischen Deutschdozentin. Das Alter der Interviewten betrug zum Zeitpunkt der Interviews zwischen 16 und über 80 Jahre, von den 16 interviewten Personen sind elf weiblich und fünf männlich.

Kurze Darstellung der Interviews

Im Folgenden sollen, bevor die Ergebnisse der Interviewanalysen vorgestellt werden, die Interviews kurz zusammengefasst werden. Auf die Publikation der vollständigen Interviewtranskripte wird verzichtet, um die Anonymisierung der Befragten zu gewährleisten.

Herr K. (Interview in deutscher Sprache):
„Also das Wichtigste ist, dass ich Gottes Wort höre ...“

Herr K., von Beruf Maschinenbaukonstrukteur, ist zum Zeitpunkt des Interviews 83 Jahre alt und ein aktives Gemeindeglied, das an den Gottesdiensten

als Übersetzer mitwirkt und regelmäßig die Bibelstunden und das Seniorentreffen besucht. Da er mit Deutsch als Muttersprache aufgewachsen ist, führten wir das Gespräch in dieser Sprache.

Herr K. ist in einer religiöse Familie im georgischen Tiflis/Tbilisi aufgewachsen und hat als Kind den Kindergottesdienst besucht, bis 1930 die Kirche geschlossen und der Pastor deportiert wurde. So konnte er nicht konfirmiert werden. In der Folgezeit wurde zwar noch im Familienkreis Weihnachten gefeiert, aber dann ließ der Bezug zur Religion langsam nach: „Aber je weiter, desto mehr haben wir eigentlich Gott vergessen, das muss man eingestehen, wissen Sie?, das war nicht darum – das waren sehr schwere Zeiten [...]“.

Erst nach der Perestrojka und dem Tod seiner Frau dachte er wieder, mittlerweile in Moskau wohnhaft, an die Religion seiner Kindheit. In einer christlichen Zeitschrift oder Radiosendung erfuhr er von einer missionarischen Organisation in Wien, an die er sich wandte und ein russischsprachiges Neues Testament mit Psalmen zugeschickt bekam. Durch die Lektüre der Bibel und das Hören christlicher Sendungen sei er „zurück zum Glauben gekommen“. Jetzt ist er überzeugt, dass Gott ihn in gefährlichen Situationen gerettet hat, damit er heute „Gottes Ruf“ folgen und in der Gemeinde mitarbeiten kann. Das wichtigste in der Kirche ist für ihn die Predigt und, wie er sagt, „dass ich Gottes Wort höre“.

Eine mögliche Verbesserung für das Leben der Gemeinde wäre es, wenn es einen ständigen Pastor geben könnte. Herr K. sieht die große Fluktuation der Amtsträger als Problem an. Ein zweiter Wunsch ist, noch das Ende der Renovierung des großen Kirchraums seiner Gemeinde erleben zu können.

Als typische Merkmale der lutherischen Kirche nennt Herr K. die Bescheidenheit sowohl in der Ausstattung der Kirchen als auch in der Kleidung der Pastoren. Beides stellt er in einen Gegensatz zum orthodoxen „Prunk“. Auch weitere Besonderheiten sieht er im Vergleich mit der orthodoxen Kirche. So müsse man in der lutherischen Kirche nicht „stundenlang [...] auf den Beinen [stehen] und sich bekreuzigen“. Auch werde die Bibel in einer modernen Übersetzung gelesen, wie überhaupt die Verständlichkeit, z. B. der Predigten, wichtig sei. Daher könnte sich Herr K. nicht vorstellen, sich einer orthodoxen Gemeinde anzuschließen. Auf die Frage, was er im Falle eines Umzugs an einen Ort machen würde, wo es keine lutherische Gemeinde gibt, meint er, er würde dann seine eigene Bibelarbeit „ganz im Stillen“ intensivieren und sich „mit Selbstunterricht beschäftigen“. Vielleicht würde er zu den Baptisten gehen oder zur RKK, aber beide kenne er nicht genug, um das sagen zu können.

Von den Reaktionen anderer Leute auf seine Aktivität in einer lutherischen Gemeinde berichtet er, dass er keine Feindschaft, „widersprüchliches Verhalten, oder unfreundliches Verhalten dazu angetroffen“ habe. Bekannte und Verwandte verhielten sich „ehrfürchtig sogar zu meinem Glauben und zu der lutherischen Religion.“

Die Bedeutung der Gesamtkirche sieht Herr K. darin, dass sie es anderen Menschen ermöglicht, zum Glauben zu kommen. Das freue ihn.

Interview Boris (Interview in russischer Sprache):

Luthertum als Ausdruck des Deutschtums und als Psychotherapie

Das Interview mit Boris, 56 Jahre alt und Maschinenführer in der Gasverarbeitung, beginnt auf seinen Wunsch in deutscher Sprache, aber schon nach den ersten Worten geht er ins Russische über, da er sich letztlich in Deutsch nicht ausdrücken kann. Boris ist regelmäßiger Kirchgänger, der zudem noch ab und zu den Chor besucht, weil er gerne singe.

Seine Erzählung, wie er in die lutherische Gemeinde gekommen ist, beginnt bei seinen wolgadeutschen lutherischen Vorfahren. Als Kind, noch bevor er in die Schule kam, habe seine Großmutter ihm „das Luthertum beigebracht“. In der Schule sei ihm aber „das alles ausgetrieben [wörtlich: herausgeschlagen]“ worden. Auch habe man ja in der Stalinzeit „nicht einmal daran denken“ dürfen, dass man Deutscher und Lutheraner war. „Im Hinterkopf“ allerdings sei „irgendwo was geblieben“, und wenn er die Glocken einer orthodoxen Kirche hörte oder deren Kuppeln sah, habe er sich gesagt: „Nein, ich bin Protestant, ich bin Lutheraner.“ Orthodoxe Kirchen habe er nur ungefähr einmal im Jahr betreten, „wie ein Museum“, oder mit seiner Frau, „um für irgendwen eine Kerze anzuzünden“. Der Verweis auf seine Frau soll offensichtlich seine eigene Distanz unterstreichen, ebenso seine Erklärung, „das gehört sich so, also, in den orthodoxen Kirchen“ und der zweimalige Nachsatz: „Aber nicht mehr!“, mit dem er zum Ausdruck bringen will, dass sein „orthodoxes Engagement“ auf keinen Fall über Besichtigungen und das Aufstellen von Kerzen hinausgegangen sei.

Der Kontakt zur lutherischen Kirche kam über das russlanddeutsche Kulturzentrum der Stadt zustande, wo sich alte Frauen zum gemeinsamen Gebet und Gesang trafen. Dabei habe er, Boris, verstanden, „dass das meins ist“, und, wohl als Konsequenz, das Vaterunser (auf deutsch!) sowie das Glaubensbekenntnis gelernt. Boris schließt diesen Abschnitt seiner Erzählung mit der Feststellung, dass er dann „wärmer mit diesen Leuten“ wurde und sich nun nicht mehr von der lutherischen Kirche trennen könnte, was er mit

seinem Alter in Verbindung bringt. Denn „man sagt ja, dass sich der Mensch, je älter er wird, umso mehr dem Herrn annähert“.

In der Kirche gefallen Boris besonders die Pastorin und ihre Predigten, weil aus diesen „so eine Aufrichtigkeit durchklingt“. Das gehe ihm so zu Herzen, dass dieses, „wenn es schmerzt, [...] ruhig wird“. Deshalb sei der Gottesdienst für ihn „so eine Art Psychotherapie“. Ein anderes wichtiges Moment ist für ihn die deutsche Tradition. Explizit erwähnt er, wie sehr er die Möglichkeit schätze, von den alten Frauen der Gemeinde beim gemeinsamen Teetrinken die deutsche Kultur übermittelt zu bekommen. Worin diese Kulturvermittlung allerdings besteht, wird nicht deutlich. Wichtiger als der Inhalt scheint zu sein, dass er im Kontakt mit alten, nicht vollständig assimilierten Russlanddeutschen dem Bedürfnis nachkommen kann, sich seiner Identität als Deutscher zu vergewissern.

Dazu passt auch seine Kritik daran, dass der Gottesdienst nur zu einem kleinen Teil auf Deutsch gehalten wird. Das Argument der Pastorin, dies sei wegen der Russen in der Gemeinde nötig, akzeptiert er nicht. Obwohl er selbst kaum Deutsch versteht, beharrt er darauf, dass das Luthertum eine deutsche Konfession sei und sich die Russen dem anzupassen hätten. Er favorisiert offensichtlich einen ausschließlich in deutscher Sprache gehaltenen Gottesdienst: „Wenn ein Deutscher in die orthodoxe Kirche geht, dann gibt es dort keinen Gottesdienst für Tataren, keinen für Baschkiren, keinen für Mordwinen, keinen für Deutsche, nur für Russen. Warum müssen wir uns dann an sie anpassen? Sie kommen in unsere Konfession, sollen sie sich doch anpassen.“

Auch die Frage nach den typischen Merkmalen der lutherischen Kirche beantwortet er mit einem Verweis auf die Orthodoxie. Anders als diese sei die lutherische Kirche demokratisch. Die inhaltliche Füllung des Begriffs „demokratisch“ erschließt sich aus der Beschreibung der „undemokratischen“ Seiten der Orthodoxie: Diese habe strenge Canones, Ikonen und das Sakrament der Beichte. Außerdem sei sie voller „Pomp“. Die Lutheraner dagegen kämen in die Kirche, „um Gemeinschaft mit Gott zu haben, und nicht in ein Museum oder eine Gemäldegalerie“.

Zur „lutherischen Demokratie“ gehört für Boris auch, „dass jeder Mensch jeder Nationalität kommen und das Luthertum annehmen kann.“ Diese Aussage steht eigentlich in einer deutlichen Spannung zu seinem Beharren darauf, dass das Luthertum deutsch sei. Doch anscheinend ist dies für ihn deshalb plausibel, weil er an die Konvertiten die Forderung stellt, dem deutschsprachigen Gottesdienst zu folgen, so wie ja auch ein orthodoxer Baschkire oder Deutscher der kirchenslawischen Liturgie folgen muss.

Die Teilnahme am Leben einer anderen, nichtlutherischen Gemeinde wäre für Boris ausgeschlossen. Seine erste Assoziation bei der diesbezüglichen Frage ist ein Film über russische Kriegsgefangene in Afghanistan, die den Islam angenommen haben, was Boris für sich ausschließt. Seine negative Sicht der Orthodoxie würde es ihm auch unmöglich machen, im Falle eines Umzugs in eine andere Stadt regelmäßig am orthodoxen Gottesdienst teilzunehmen. Er habe, wie er mit großem Nachdruck sagt, das Luthertum „mit der Muttermilch“ in sich „eingesogen“. Im Falle eines Umzugs würde er daher für sich alleine die Bibel lesen, das Vaterunser beten, singen, sich vor dem Einschlafen ein Kruzifix vorstellen und Gott um Vergebung bitten. Dann, so meint er, werde ihm leichter.

Auf die Reaktionen darauf angesprochen, dass er Lutheraner ist, berichtet Boris davon, dass seine orthodoxen Bekannten ihn immer für einen Katholiken hielten, weil sie glaubten, alle Deutschen seien römisch-katholisch. Seine Frau habe er einmal Ostern mit in die Kirche genommen, aber ihr habe es nicht gefallen, sie sei eben orthodoxe Kirchen gewohnt. Im Großen und Ganzen scheint seine Kirchenzugehörigkeit in seinem Umfeld kein Thema zu sein, was er selbst damit erklärt, dass es seit der Perestrojka Religionsfreiheit gebe.

Die Existenz der ELKRAS-Gesamtkirche ist für ihn vor allem deshalb von Bedeutung, weil er darüber froh ist, dass Luther eine „demokratischere Kirche gemacht hat“ und er „ein kleines Teil dieses großen Glaubens“ ist, der über so viele Länder verbreitet sei.

Interview Irma (Interview in russischer Sprache):
„Und die Seele findet Ruhe.“

Irma, 65 Jahre alt und Geschichtslehrerin, besucht seit 1997 eine lutherische Gemeinde. Von sich aus beginnt sie am Anfang des Gesprächs, von ihren Vorfahren zu erzählen, um damit ihren Weg in die Gemeinde zu erläutern. Diese lebten an der Wolga und waren, wie Irma betont, „sehr gläubig“. Weil sie von dort deportiert wurden, sei sie selbst in einer Stadt westlich der Wolga geboren worden und habe ihre Großeltern erst als junge Erwachsene kennen gelernt.²¹² Erst zu diesem Zeitpunkt erlebt sie in Gestalt der Groß-

212 Da Irma im Jahre 2001 ihr Alter mit 65 Jahren angibt, muss sie vor den Deportationen 1941 geboren sein. Möglicherweise waren Irmas Eltern Opfer von Repressionen zu Beginn der 1930er Jahre im Zusammenhang mit der Kollektivierung, „Entkulakisierung“ und der Durchsetzung des ersten Fünfjahresplans, u. U. auch im Zusammenhang mit dem Stalinschen Terror Mitte der 1930er Jahre.

eltern auch praktizierende Gläubige. Von ihren Eltern berichtet Irma, diese hätten nicht gebetet. Allerdings erinnert sich Irma an eine Begebenheit ihrer Kindheit: Als Kind habe sie Alpträume gehabt, weshalb ihre Oma der Mutter geschrieben habe, sie solle Irma beten lehren. Daraufhin hätten die Alpträume aufgehört, „und irgendwie, offensichtlich, hat sich meine Seele beruhigt“. In der Schule sei dann aber die atheistische Propaganda „natürlich stärker [gewesen] als die Religionspropaganda von Oma und Opa“. Obwohl sie ihre Eltern als nicht gläubig bezeichnet, ist Irma als Kind einige Male in Gottesdiensten gewesen, die ein alter Lutheraner gehalten habe, der „die Bibel kannte“ und Predigten aus einem alten Predigtbuch in „gotischer Schrift“ las. Dieser Mann taufte sie auch.

Als Irma erwachsen wurde und das Elternhaus verließ, verlor sie den Kontakt zur Kirche, außer während der Besuche bei ihren Eltern – ihre Mutter traf sich zu dieser Zeit mit einer kleinen Hausgemeinde. An ihrem neuen Wohnort, wo sie zeitweise als Pförtnerin arbeitete, fand sie einmal bei einem Rundgang eine Kinderbibel und las diese in einer Nacht durch. Dies habe in ihr den Wunsch nach einer „richtigen“ Bibel geweckt. Als sie eine solche bekam, war ihr allerdings „sehr vieles [...] unverständlich“. Nach einem wohl eher lockeren Kontakt zu einer neuapostolischen Gemeinde traf sie bei der Vorbereitung von Dokumenten für die Übersiedlung nach Deutschland 1996 eine Frau, die ihr von der lutherischen Kirche in dem Ort erzählte, wohin Irma mittlerweile gezogen war. Seit 1997 gehe sie regelmäßig zum Gottesdienst, zur Bibelstunde, zum Frauentreffen, zum Gebetstreffen und zu anderen Veranstaltungen.

Irma berichtet, dass ihr besonders die interessanten „Vorlesungen“ des Pastors über die lutherische Kirchengeschichte, über Religion im Allgemeinen und über die Bibel gefielen, außerdem die Predigten des Pastors und der Diakonisse. Diese Predigten seien nicht nur interessant „im Sinne von Kenntnissen“, sondern würden auch im Leben helfen. Auch das gemeinsame Gebet sei ihr wichtig. Da sie in den Gebetsversammlungen auf deutsch beten wolle – wie sie auch die deutsche Bibel lese –, aber diese Sprache nur schlecht beherrsche, schreibe sie vorher ihre Gebete auf, um „vor Verlegenheit“ nichts zu vergessen.

Etwas anderes, was Irma offensichtlich sehr wichtig ist, ist, dass „die Seele“ „Ruhe“ findet. Hatte sie dies schon im Zusammenhang mit ihren Alpträumen als Kind als Wirkung des Gebets berichtet, so kommt sie auch später wiederholt auf dasselbe Motiv zurück. Wenn man regelmäßig die Kirche besuche und das Wort Gottes höre, so wachse man geistlich und finde Frieden, „deine Seele wird ruhig“. Auch andere Veränderungen nehme

sie an sich wahr, z. B. eine größere Fähigkeit zur Vergebung und „Nachsicht den Menschen gegenüber, die mir etwas Schlechtes tun“.

Defizite in der Kirche sieht Irma lediglich an einer Stelle: Der großen Fluktuation von Geistlichen. Sie bedauert sehr die zum Zeitpunkt des Interviews kurz bevorstehende Abreise des Pfarrers.

Als typische Merkmale der lutherischen Kirche fallen ihr Unterschiede zu Katholiken ein: Gehe es bei den Lutheranern vor allem um Jesus Christus und das Kreuz, so hätten die Katholiken noch die Jungfrau Maria und ihre Heiligen. Dabei habe „doch Jesus Christus unsere Sünden auf sich genommen, da müssen wir doch zu Jesus Christus beten“. Bei der Frage, ob sie sich vorstellen könnte, Mitglied einer nichtlutherischen Gemeinde zu werden, erschrickt Irma geradezu. Außer mit den bereits erwähnten Neupapostolischen hat sie nähere Bekanntschaft mit einer hinduistischen geistlichen Universität gemacht, wo sie aus Interesse an der Seele Vorlesungen zum Thema Reinkarnation besuchte, den hartnäckigen Versuchen der Veranstalter, sie in deren Religionsgemeinschaft zu ziehen, aber widerstanden habe. Denn sie sei lutherisch von Kindheit an, weshalb sie sich keinen Konfessionswechsel vorstellen könne.

Die Reaktionen ihres Umfeldes darauf, dass sie einer lutherischen Gemeinde angehört, beschreibt sie teilweise als zuerst schlecht, da einige Bekannte und Freunde gedacht hätten, das sei eine Sekte. Wenn sie dann allerdings erkläre, dass Lutheraner nur das machten, was in der Bibel stehe, nur Christus bekennen würden, auch Märtyrer hätten und sich die Struktur des Gottesdienstes nicht von der in der orthodoxen Kirche unterscheide, änderten die Leute ihre Meinung. Einige kämen daraufhin sogar mit zum Gottesdienst.

Die Existenz der Gesamtkirche ist für Irma vor allem deshalb von Bedeutung, weil sie als Kind von einem Lutheraner getauft wurde. Anscheinend stellt diese Taufe für sie die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche dar, der sie sich deshalb auch verbunden fühlt. Außerdem erinnert Irma an die alten Gemeinden, die den Glauben tradiert hätten, und deren Existenz deshalb sehr wichtig sei.

Interview Ivan (Interview in russischer Sprache):

„... ich will mein Leben dem Herrn weihen.“

Ivan ist 41 Jahre alt, Invalide und seit 1993 in einer lutherischen Gemeinde. Zu dieser Zeit absolvierte sein Cousin dort ein Praktikum als Pastor, und Ivan habe ihn gebeten, mit in die Kirche kommen zu dürfen. Seine Mutter

sei früher schon zur Kirche gegangen und er selbst wenige Male bei den Baptisten gewesen, die wollten, dass er ihren Glauben annehme. Den Wechsel der Konfession betrachtet Ivan allerdings als „eine große Sünde“. Seinen Weg in die lutherische Gemeinde beschreibt Ivan als Führung Gottes durch den Heiligen Geist, wobei er ein stark vorgeprägtes, floskelhaftes Vokabular benutzt, das auf seine Verwurzelung in der brüdergemeinschaftlichen Frömmigkeit hinweist.²¹³

Besonders wichtig ist Ivan die Gemeinschaft mit den „Brüdern und Schwestern“. Sein Ziel sei es, sein „Leben für den Herrn [zu] weihen“, fest zu glauben und „Zeugnis ab[zu]legen von Jesus Christus“, damit Gott auch die „Herzen“ anderer Menschen „mit seiner Hand berührt“, sie in die Gemeinde und zum Heil führt. Auf die Frage, was in der Gemeinde besser gemacht werden könnte, antwortet er dementsprechend, „man könnte mehr [...] Gemeinschaft haben“.

Das spezifisch Lutherische erklärt Ivan in der Gegenüberstellung der ELKRAS mit der ROK, wo man Ikonen küsse, Kerzen anzünde (so „dass man gar nicht atmen kann“) und wo sogar die Predigt (!) gesungen werde. Im Gegensatz dazu sei in der lutherischen Kirche alles deutlich und verständlich. Mitglied einer nichtlutherischen Gemeinde zu sein, kann Ivan sich nicht vorstellen. Zöge er an einen Ort ohne lutherische Gemeinde, würde er zu Hause die Bibel lesen, beten und singen.

Befragt nach den Reaktionen anderer Leute darauf, dass er Lutheraner ist, meint Ivan, er lade alle zur Kirche ein, aber man könne ja niemanden mit Gewalt herbringen. Die Bedeutung der ELKRAS-Gesamtkirche sieht er vor allem darin, dass sie Seelen retten könne.

213 „Aber ich – ich bin dem Herrn Gott sehr dankbar, dass er mich hierher geführt hat, also, durch seinen Heiligen Geist. [...] das Ziel meines Lebens, das ist, mein Leben dem Herrn Gott zu weihen. Das ist mein Ziel. So. Ich bin dem Herrn Gott sehr dankbar, dass er mich gefunden hat, mich hergeführt hat und mich geheilt hat – ich war schon dem Tode nahe. So. Er hat mich geheilt.“ – Wie gesagt, ist diese Sprache in einem hohen Maße traditionell vorgeprägt. Deshalb ist nicht klar, ob es sich bei der erwähnten Todesnähe um eine wirkliche Gefahr handelt, die ihn für den christlichen Glauben empfänglich gemacht hat, oder ob es sich um einen traditionellen Topos handelt (Verwicklung in die Sünde, die den Tod bedeutet – Errettung von Sünde und Tod durch Bekehrung zu Jesus Christus). Dasselbe gilt für die Frage, wovon bzw. ob Ivan Heilung von einer somatischen oder psychischen Erkrankung erfahren hat.

Interview Katharina (Interview in deutscher Sprache):
Gekommen, um „das Wort zu hören“.

Da Katharina keine Aufnahme des Interviews wünschte, beziehe ich mich im Folgenden lediglich auf die Notizen, die ich während des Gesprächs angefertigt habe. Obwohl das Fehlen eines vollständigen Transkripts eine eingehende Analyse des Interviews verhindert, soll es dennoch für die vorliegende Untersuchung als ein Beispiel für den im Folgenden zu konstruierenden „häretischen Typ“ lutherischer Frömmigkeit mit herangezogen werden.

Katharinas Weg in die Gemeinde führte über das Gebäude der lutherischen Kirche, in dem zugleich Deutschkurse (ohne Bezug zur Kirchengemeinde) durchgeführt werden und in denen Katharina 1995 zu unterrichten begann. Vorher hatte sie bereits Kontakt mit lutherischen und baptistischen Missionaren gehabt, war aber „grundsätzlich gegen die Kirche“, die sie für unnötig hielt. Dann allerdings beeindruckte sie ein Satz Dietrich Bonhoeffers, dass man den Glauben dort lernen müsse, wo geglaubt werde – in der Kirche. Dies war der Anlass, zum ersten Mal zum Gottesdienst zu kommen, wo sie interessante Menschen getroffen und dann als Übersetzerin zu arbeiten begonnen habe.

Besonders gefällt Katharina in der ELKRAS das, was den „Unterschied zur Orthodoxen Kirche bildet“: Das „Fehlen des Prunks“ und die große Bedeutung, die der Predigt beigemessen werde. Denn sie sei gekommen, um „das Wort zu hören“. Auch das typisch Lutherische beschreibt Katharina wohl im Blick auf die orthodoxe Kirche: In der lutherischen Kirche stehe man ohne (priesterlichen) Vermittler vor Gott. Daraus resultiere die Verantwortung des Einzelnen, und ohne Vermittler bekomme man auch die Vergabe der Sünden. Die zweite konfessionelle Wahl nach der lutherischen Kirche wären für Katharina die Baptisten, weil sie dort Leute kenne und wisse, dass diese den Glauben ernst nehmen. In die orthodoxe Kirche dagegen würde sie höchstens nach einer Reformation dieser Kirche gehen. Dort seien vor allem die Riten wichtig, weniger dagegen der Glaube.

Die Reaktionen ihrer Mitmenschen auf ihre Aktivität in der lutherischen Kirche seien nicht negativ gewesen. Als sie zu Hause zu predigen begann, habe ihr Mann sie zwar für verrückt gehalten. Auf eine orthodoxe Predigt hätte er allerdings genauso reagiert. Ihre Arbeitskollegen, so berichtet sie, hätten zuerst versucht, sie „auszufragen“, sich dabei aber nicht für den Glauben interessiert. In solchen Situationen würde sie schweigen.

Interview Margarita (in russischer Sprache):

Der „Geist der Gemeinde“ und die Erinnerung an die (deutsche) Kindheit

Margarita, 36 Jahre alt und Lehrerin, nimmt regelmäßig an den Gottesdiensten teil und begleitet den Gemeindegesang auf dem Keyboard. Obwohl sie noch mit nostalgischen Gefühlen an die deutschen Gebete und Gesänge ihrer Großeltern zurückdenkt, die in einer lutherisch-mennonitischen Gemeinde waren, kam sie mit ihrer heutigen lutherischen Gemeinde zufällig in Kontakt. Zum einen machte sie eine nicht näher bezeichnete Person darauf aufmerksam, dass in der lutherischen Gemeinde deutsch gesungen werde, was sie offensichtlich reizte. Zum anderen schlug die Leiterin der kirchlichen Musikschule ihrer Tochter vor, im dortigen Chor mitzusingen, und sie kam dann am Sonntag, um zuzuhören.

In der Gemeinde gefalle ihr besonders der „Geist der Gemeinde“, bei dem ihr „leicht“ und sie „ruhig“ werde und sich gut fühle. Es seien „angenehme Menschen“ dort, und sie sehne sich die ganze Woche hindurch nach dem Sonntag. Im Gottesdienst schätzt sie besonders die Predigt und die Auslegung der Bibel für „unser modernes Leben“, die „von der Hast, von der alltäglichen“, ablenke. Außerdem höre sie gerne die deutsche Sprache, etwa bei den Schriftlesungen („besonders, wenn richtige Deutsche lesen“), auch wenn sie diese nur in der russischen Übersetzung verstehe. Denn das erinnere sie an ihre Kindheit und die Großeltern.

Auf die Frage danach, was ein typisches Merkmal der lutherischen Kirche sei, fällt ihr ein, dass sich die Gläubigen hier nicht bekreuzigen. Das gefalle ihr, weil es auf solche „äußere[n] Attribute“ nicht ankomme. Offensichtlich ebenfalls in Abgrenzung zur Orthodoxie fügt sie hinzu, dass es in der lutherischen Kirche nicht „so ein[en] Prunk“ gebe, „nicht so eine Augenwischerei“, sondern dass „alles irgendwie einfacher – und ruhig“ ist. Wenn sie umziehen müsste, könnte sie sich dementsprechend auch nicht vorstellen, sich einer anderen, nichtlutherischen Gemeinde anzuschließen. Stattdessen würde sie sich „selbst Leute organisieren, die mir nahe sind, vom Geist her“.

Die Reaktionen ihres Umfeldes beschreibt sie als positiv. Ihre Verwandten seien Deutsche und „freuen sich natürlich“, dass sie in einer lutherischen Gemeinde sei, auch eine Freundin fände die lutherische Kirche „so eine angenehme Kirche“. Andere seien Atheisten und solchen Fragen gegenüber gleichgültig. Kollegen von ihr würden sich zwar wundern, aber negative Reaktionen gebe es nicht.

Auf die Bedeutung der Gesamtkirche angesprochen, beschreibt sie, wie „angenehm“ es sei, Grüße aus anderen Gemeinden übermittelt zu bekommen

und am Weltgebetstag dieselben Choräle zu singen, die auch in anderen Ländern gesungen werden, darunter in Deutschland. Hier leben ihre Verwandten, die sie seit Jahren nicht gesehen habe.

Interview Maria (in deutscher Sprache):

„Ich bleib an des, was ich gelernt hab.“

Maria, eine 81 Jahre alte ehemalige Buchhalterin, wohnt seit ihrer Kindheit in einem sibirischen Dorf, das von ihren Eltern zu Beginn des 20. Jahrhunderts mitgegründet wurde. Deshalb kennt sie das Luthertum seit ihrer Kindheit, als es noch eine Kirche mit Glockenstuhl im Dorf gab, die sie mit ihrer Großmutter besuchte. Die Kirche sei aber von den Kommunisten zerstört worden, und auch in der Schule sei es verboten gewesen, von Gott zu reden. Zwar gab es nach der Zerstörung der Kirche weiterhin private Versammlungen von Gläubigen, teils unter großer Geheimhaltung. An diesen nahm Maria allerdings nicht teil.

Rückblickend meint Maria, sie habe trotzdem immer an Gott geglaubt, war aber „so dumm in die Bibel“, dass sie nur von Gott wusste, nicht aber, „dass mer n Heiland nachm Gott hätt“. Sie wusste also nur von der ersten Person der Trinität, nichts von Jesus Christus als Erlöser. Ihre Unkenntnis der Bibel unterstreicht sie mit dem Bericht davon, dass sie mehrfach die Bibel zu lesen angefangen habe, aber immer wieder aufhörte, wenn sie auf die Frage stieß, woher Kain seine Frau hatte. Bis dahin wurde doch in der Heiligen Schrift nur von Adam, Eva, Kain und Abel berichtet. Auch die anderen im Ort hätten ihr bei dieser Frage nicht weiterhelfen können.²¹⁴

214 Diese Stelle des Interviews und die Lösung des Problems – nicht etwa: bei Gen 4,17 handelt es sich um eine Beispielgeschichte für eine menschliche Grundsituation, die daher nicht in einer ansonsten menschenleeren Welt spielen muss, sondern: auch durch das Gesangbuch kann man selig werden, wenn man die Bibel nicht versteht – ist so schön, dass sie im Folgenden im Wortlaut zitiert werden soll: „Aber – von Anfang, ich wollt gern lese in die Bibel. Hab ich gelese bis Kain geheiratet hat. Woher der a Frau hätt. ‚Mama, wo hat der Kain ’ne Frau her?’ – ‚Ich weiß doch net!’ – Da hab ich’s Bibel eben net – ich versteh se net. Und so hab ich dreimal anfangen lese. Kommt auch Frau, keiner wusst net, wo Kain die Frau herhat. Un hett weiter hinne, ’s Eckhaus, e Bruder gewohnt, Bruder Krieger. Un hett dort arbeitet an die Bäume, gereinicht. ‚Maria, du glaubst an ’nen Gott?’ – ‚Joo!’ – ‚Lest Du in die Bibel?’ – ‚Naa.’ – ‚Ja, warum net?’ – ‚A, ich weiß net, wo der Kain die Frau herhat. [Lacht.] Ich versteh se net.’ – ‚Nu, durch ’n Gesangbuch kann man auch [sehr leise] seelich werre sei.’ [Lacht.]“

Erst 1989 schloss sich Maria wieder der Gemeinde an. In diesem Jahr kaufte diese ein Bethaus. Maria half bei den Formalitäten. Denn von den zwölf Personen der Gemeinde, die das Haus kaufen wollten, habe keine ausreichend lesen und schreiben können. Maria dagegen war als Buchhalterin des Dorfrats kompetent für den Schriftverkehr mit den Behörden in der Stadt. Diese Arbeit und die Angst, sie zu verlieren, waren wohl auch ein wichtiger Grund dafür, dass sie sich erst in dieser Zeit, als Rentnerin, der Gemeinde zuwandte.

Auf die Frage, was ihr in der Kirche besonders gefalle, betont Maria den Gottesdienst, die Predigten und die Lieder. Obwohl Maria sieht, dass man die Zeit nicht zurückdrehen kann und dass nun fast alle „alten“ Gemeindeglieder verstorben oder nach Deutschland ausgewandert sind, vermisst sie das Alte: Den Gottesdienst in deutscher Sprache – sie verstehe die russische Bibel nicht so gut wie die deutsche – und die Tatsache, dass es damals noch *Brüder*, also Männer gab, die predigten. Das Besondere an der lutherischen Kirche (im Unterschied zur orthodoxen) beschreibt Maria folgendermaßen: In der orthodoxen Kirche gebe es keine Predigt und man höre die Kirchgänger nicht beten (!) – sie schlugen nur ein Kreuz und stellten eine Kerze auf. Ihnen dagegen, den Lutheranern, seien solche Formen gleichgültig. Das einzig wichtige für sie sei der Glaube. Mitglied einer anderen, nichtlutherischen Gemeinde zu sein, kann Maria sich nicht vorstellen, weder einer baptistischen noch einer orthodoxen. Falls es in ihrer Nähe keine lutherische Gemeinde gäbe, würde sie zu Hause (die Bibel, das Gesangbuch, ein Predigtbuch) lesen. Der Grund, den sie hierfür angibt, ist weniger theologischer Natur. Vielmehr will sie sich anscheinend auf nichts Neues mehr einstellen: „Ich bleib an des, was ich glernt hab. [...] Lutherisch. [...] So mecht ich auch bleiben.“

Die Reaktionen ihres Umfeldes auf ihr Engagement in der Gemeinde sind vor dem Hintergrund zu sehen, dass sie in einem bis heute mehrheitlich deutschen (wenn auch sprachlich und kulturell weitgehend russifizierten) Dorf lebt. Deshalb bringt die Tatsache, dass sie einer *lutherischen* Gemeinde angehört, anscheinend keine Schwierigkeiten mit sich. Eher fordert der Umstand, dass sie überhaupt einer Kirche angehört, Spott heraus. Mit ihrer Cousine, einer Baptistin, spreche sie kaum. Sie ließen sich beide in Ruhe und kritisierten nicht den jeweils anderen Glauben.

Die lutherische Gesamtkirche scheint für Maria keine große Bedeutung zu besitzen. Sie wisse davon nichts, nur über die Zeitschriften, die sie lese. Mit den Gemeinden der umliegenden Dörfern gebe es Kontakte, auch gemeinsame Gottesdienste und Feiern. Dies sei aber mit der Auswanderung

der Deutschen in die Bundesrepublik weniger geworden, auch habe man kein Auto und könne sich daher nur schwer besuchen.

Interview Natascha (in russischer Sprache):
Liebe und Strenge

Natascha ist zum Zeitpunkt des Interviews 36 Jahre alt und von Beruf Kindergärtnerin. In ihrer Gemeinde leitet sie u. a. den Kindergottesdienst. Um von ihrem Weg in die Gemeinde zu berichten, beginnt sie bei ihren gläubigen Vorfahren. Ihre Mutter sei ausschließlich auf dem Dorf ihrer Eltern zum Gottesdienst gegangen, wohl aus Angst vor Repressionen. Hier kam auch Natascha zum ersten Mal mit einer lutherischen Gemeinde in Kontakt. Gegen die Einladungen ihrer Oma in die Kirche aber wehrte sie sich, weil sie als junge Erwachsene vom Atheismus fasziniert gewesen sei. Nach verschiedenen Unglücksfällen in ihrem Leben allerdings begann sie, zur Kirche zu gehen, weil sie sich von der Güte der Menschen dort angezogen gefühlt habe. Mit der Zeit habe sie erkannt, dass Gott es war, der sie diesen schweren Weg geführt habe. Als ein Zeichen Gottes fasst sie auch auf, dass ihr Mann, der sie verlassen hatte, (aufgrund ihres Gebets?) wieder zu ihr zurückkam. Die Erzähleinheit über ihren Weg in die lutherische Gemeinde beendet Natascha damit, wie ihr Mann, der sie zuerst vor die Entscheidung zwischen sich selbst und der Kirche stellen wollte, sich überzeugen ließ, an den Feiertagen mit ihr zum Gottesdienst zu gehen und sich taufen zu lassen.

Die Frage, was ihr in der Gemeinde besonders gefalle, beantwortet Natascha mit einer Gegenüberstellung der alten Bethausgemeinde und dem heutigen Zustand der Kirche. Für die Zeit früher stellt sie positiv die „Liebe der Leute“ sogar zu ihnen Unbekannten heraus, während heute „sehr wenig Liebe gepredigt“ werde und zudem die Predigt und das eher gleichgültige Leben nicht miteinander übereinstimmen würden. Sie wünsche sich daher eine „Goldene Mitte“ zwischen der alten Brüdergemeinde und der heutigen, durch bundesdeutsche Pastoren geprägten Gemeinde: Eine Gemeinde, die zwar vom Wissen der Pastoren profitieren könne und durch diese neue Impulse bekomme, in der aber zugleich die „Wärme“ zwischen den Menschen zu spüren sei, die sie selbst früher in der Gemeinde erlebt habe. Auch die Strenge der alten Brüder hebt sie teilweise positiv hervor, obwohl sie sich ansonsten dagegen ausspricht, Menschen durch Aufrufe zur Buße für die Kirche zu werben oder Pflichten statt Liebe zu predigen.

Die Frage danach, was typische Merkmale der ELKRAS seien, beantwortet Natascha mit der Feststellung, früher hätte sie gesagt, „dass das

Deutsche sind“. Jetzt aber meine sie, das sei eine ganz gewöhnliche christliche Kirche, mit dem Unterschied (zur orthodoxen Kirche), dass es in ihr keine Ikonen gebe und weniger Kerzen. Mitglied einer anderen, nichtlutherischen Gemeinde zu werden, kann sich Natascha allerdings nicht vorstellen. Im Falle eines Umzugs würde sie darum beten, dass es an ihrem neuen Wohnort eine Gemeinde gebe. Wäre dies nicht der Fall, so würde sie versuchen, eine solche zu gründen. Allerdings könne sie sich vorstellen, bei einer anderen Konfession die Gottesdienste zu besuchen. Dabei wären ihr die Baptisten am nächsten. Dort sei sie einige Male gewesen, bevor es in der lutherischen Gemeinde Veranstaltungen in russischer Sprache gab. Sie meint aber, sie habe dort nicht ihren „Platz gefunden“. Während der lutherische Pastor „etwas sehr Gutes“ geredet und sie dort in schwerer Zeit Ruhe gefunden habe, sei es bei den Baptisten ständig um die Buße gegangen und dementsprechend Druck ausgeübt worden. Sie erinnert sich etwa an die ständige Warnung vor dem Höllenfeuer.

Die Reaktionen ihres Umfeldes darauf, dass sie Lutheranerin ist, beschreibt sie als nicht negativ. Sie sei aber immer sehr vorsichtig – wohl, weil sie nicht mit Vorurteilen und Klischees konfrontiert werden will. Freunde, die sie längere Zeit nicht gesehen habe, seien überrascht, wie sehr sie sich verändert habe, dass sie nun weniger jähzornig sei und gelernt habe zu vergeben. Von diesen Wirkungen ihres Glaubens berichtet Natascha anscheinend, weil ihre Freunde, die sehen, wie sich Menschen in der Kirche zum Positiven verändern, damit auch ein gutes Bild von der Kirche selbst bekommen.

Interview Mascha (in russischer Sprache):

„Also, dieses Wort ‚Gemeinde‘, das ist für mich gleichbedeutend geworden mit ‚Familie‘.“

Mascha, 16 Jahre, Schülerin, ist zum Zeitpunkt des Interviews seit zwei Jahren in der Gemeinde. Nebenbei erwähnt sie zwar, dass sie in der ROK getauft wurde, aber offensichtlich hat ihre Familie keinen näheren Kontakt zur orthodoxen Kirche. Die lutherische Kirche lernte sie kennen, als eine Bekannte ihrer Familie, die bei der städtischen Sozialbehörde arbeitete, ihr die Teilnahme an einem Ferienlager der Gemeinde vermittelte. Damals fühlte sie sich gerade niedergeschlagen und war in einer biografischen Umbruchphase: Sie stand kurz vor der Beendigung der 9. Klasse und hatte sich erfolglos um einen Platz in einer weiterführenden Ausbildungseinrichtung beworben. In dieser Situation erschien ihr die Teilnahme am Sommerlager

als willkommene Abwechslung und Erholung. Sie befreundete sich schnell mit anderen Mädchen, fand den morgendlichen Unterricht interessant und genoss die frische Luft, die schöne Landschaft und das gute Wetter. Auch nach der Rückkehr aus dem Sommerlager wollten die Mädchen sich weiterhin treffen und kamen zu diesem Zweck sonntags in die Kirche. Mascha selbst meint, zuerst sei sie nicht wegen der Kirche oder wegen Gott gekommen, sondern wegen der menschlichen Gemeinschaft. Erst „Schritt für Schritt“ hätte sich durch die Bibelstunden und die Predigten „alles das“ in ihr „gefestigt“. Dabei füllt sie allerdings dieses „alles das“ nicht näher mit Inhalt. Überhaupt steht für Mascha das Gemeinschaftsmoment stark im Vordergrund. Immer wieder benutzt sie den Begriff „Familie“, um ihr Verhältnis zur Gemeinde auszudrücken. Dies ist sowohl das, was ihr an der ELKRAS besonders gefällt, als auch das ihrer Meinung nach besondere Merkmal einer lutherischen Gemeinde.

Sie kann sich nicht vorstellen, Mitglied einer nichtlutherischen Gemeinde zu werden, hat über diese Frage aber noch nicht nachgedacht, denn sie kann sagen: Ich habe hier „wirklich meinen Platz gefunden [...], den ich gebraucht habe“. Auch im Falle eines Umzugs in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde wüsste sie nicht, was sie tun würde. Sie habe immer das Gefühl gehabt, „dass es lutherische Kirchen überall in Russland gibt“. Die orthodoxe Kirche beschreibt Mascha im Gegensatz zur lutherischen: Dort gebe es „Prunk“, während sie sich in der lutherischen Gemeinde „wie zu Hause“ fühle.

Das Motiv „Familie“ erscheint auch in Maschas Antwort auf die Frage, welche Bedeutung die lutherische Gesamtkirche, über die Einzelgemeinde hinaus, für sie hat. Kirche bedeute, dass man „ein Teil einer sehr, sehr großen Familie“ sei. Gerne erinnert sie sich deshalb an ein Seminar über das Alte Testament, zu dem auch Kirchenglieder aus den benachbarten Städten gekommen seien und sie neue Bekanntschaften geschlossen habe. „Und es war angenehm, dass, also – nun, wir sind nicht allein.“

Die Reaktionen ihrer Umwelt darauf, dass sie die lutherische Kirche besucht, beschreibt Mascha als eher gleichgültig. Die Eltern seien atheistisch aufgewachsen und nicht religiös, ihre Mutter finde es aber gut, dass die Tochter zur Kirche gehe, weil sie sich so keine Sorgen zu machen brauche und immer wisse, wo sie ist. Ihre Bekannten wüssten zum größten Teil nichts davon, weil sie nicht wolle, „dass diese Leute überhaupt etwas von meinem Privatleben wissen“.

Interview Tamara (in russischer Sprache):
Statt Ritualismus „Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist“
und Studium der Bibel

Tamara, 67 Jahre alt, hat vor ihrer Pensionierung als Schauspielerin und Theaterpädagogin gearbeitet. Bei der Beschreibung ihres Weges in die lutherische Gemeinde grenzt sie sich von ihrer eigenen Vergangenheit ab. Früher sei sie Komsomolzin und Atheistin gewesen, „alles lasterhafte, alles das war ich“. Zwar habe sie drei Hochschulabschlüsse gemacht, aber nichts von Gott gelernt. Wort für Wort betont sagt sie im Interview, dass sie alles kannte, außer Gott. Während oder nach der Perestrojka ließ Tamara sich in der ROK taufen, meint allerdings, dies sei lediglich ein „Zugeständnis an die kulturelle Tradition“ gewesen. Die orthodoxe Kirche, der ihr Ehemann als ein aktives Mitglied angehört, habe ihrer „Seele nichts gegeben“. Dort gebe es nur Ritualismus, und Riten könne sie sich als Künstlerin selbst ausdenken. Sie dagegen brauche „den Kern“, die „Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist“, die sie zumindest zeitweise bei den Adventisten fand. Denen sei sie bis heute dankbar, weil sie dort eine Bibel bekam und lernte, sie zu lesen. Dadurch habe sich ihr Leben „völlig umgewendet“, und sie „wurde wirklich gläubig“. Als sie nach sieben Jahren merkte, dass auch die Adventisten ihre „Riten“ hätten, verließ sie deren Gemeinde und suchte eine neue Kirche, denn: „In der Seele glauben, aber überhaupt keiner Kirche angehören, das geht nicht.“ Man brauche doch das Abendmahl und müsse die Bibel ausgelegt bekommen. Auch habe Christus Petrus den Auftrag gegeben, seine Herde zu weiden, was zeige, dass die Kirche „das wichtigste [ist], was Christus vererbt“.

Die lutherische Kirche lernte Tamara in Deutschland kennen, wo sie bei ihrer Tochter zu Besuch war, die mit einem Russlanddeutschen verheiratet ist. Dort ging sie zur lutherischen Kirche, da sie schon vorher von der „Persönlichkeit Luthers“ beeindruckt gewesen sei. Weil sie in der lutherischen Kirche „das Fehlen all dieser Riten“ schätzt, fühlte sie geradezu den Zwang, diese Kirche zu suchen.

Neben dem „Fehlen all dieser Riten“ gibt es weitere Punkte, die Tamara an der ELKRAS schätzt. Dies ist zum ersten der Gottesdienst, den sie als „das Zentrum“ bezeichnet, und im Gottesdienst die Predigt, die sie „verändert“, und das Abendmahl, ohne das sie „die Kraft verlieren“ würde. Zum zweiten ist ihr die „Gemeinschaft mit den Leuten, mit Gläubigen“ wichtig, und zum dritten die „endlose[n] Gespräche über Deutschland“, wo ihre Angehörigen leben, weshalb für sie „jedes Wort über Deutschland und über die Menschen dort [...] wie Balsam auf die Seele“ sei.

Als typische Merkmale der lutherischen Kirche bezeichnet Tamara deren Klugheit, Güte, Bescheidenheit, Offenheit. Es gebe in ihr keinen „Ritualismus“, sie sei für alle Menschen offen, würde aber niemandem etwas aufdrängen. Unter Klugheit versteht sie vor allem: „Bei uns gibt es keinen Tag ohne Bibel.“ Im Gegensatz dazu beschreibt sie ihren orthodoxen Ehemann, der aus dem Gottesdienst komme und dort keine Inhalte erfahren habe: „Er singt Worte. Keine Gedanken, sondern Worte. Und er kommt vollkommen leer [aus der Kirche zurück].“ Deshalb könne sie sich auch auf keinen Fall vorstellen, Mitglied einer orthodoxen Gemeinde zu werden. Auch zu den Adventisten würde sie nicht mehr gehen. Bei ihnen habe sie viel gelernt, das sei für sie wie eine Universität gewesen, an die sie sich mit Dankbarkeit, aber auch mit „Überdruß“ erinnere. Zum römischen Katholizismus und zum Papst habe sie ein negatives Verhältnis, will dies aber nicht näher ausführen. Der Islam käme für sie als Russin sowieso nicht in Frage. Falls sie in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde ziehen würde, müsste sie „irgendwie irgendeinen Hausgottesdienst“ halten, würde sich aber keiner anderen Gemeinde anschließen.

Die Reaktionen auf ihre Konversion zum Luthertum beschreibt sie als eher negativ. Orthodoxe würden ihr unterstellen, sie sei Lutheranerin geworden, um sich über die hier gewonnenen Kontakte ein „Schlupfloch nach Deutschland“ zu schaffen, oder würden ihr sogar Vaterlandsverrat vorwerfen. Zuvor schon hatte Tamara im Interview erzählt, dass ihr Mann ihr vorwarf, zu „Sektierern“ zu gehen, als sie Adventistin wurde.

Die Gesamtkirche erfährt sie als Unterstützung: Es unterstütze sie, wenn sie erfahre, dass auch in den anderen GUS-Republiken Lutheraner leben. In einem gewissen Sinne scheint für sie damit der Relevanzverlust nach dem Zusammenbruch der UdSSR ausgeglichen zu werden: „Mir gefällt sogar sehr, dass jetzt, gerade wo es die GUS gibt, Grenzen, und eigentlich, also, wie es in der Sowjetunion war, das heißt, also, dass wir viele sind. Das gefällt mir sehr.“

Interview Olga (in russischer Sprache):
Gemeinschaft und Freiheit

Olga arbeitet in einem Reisebüro und ist etwa Mitte dreißig. Sie kommt aus einer atheistischen Familie, die multireligiöse Wurzeln hat: Olga berichtet von orthodoxen, jüdischen, römisch-katholischen und lutherischen Vorfahren. Sie selbst sei „wahrscheinlich schon immer ein gläubiger Mensch“ gewesen, aber ohne konkrete Kirchenghörigkeit. Dies änderte sich erst,

als sie aus ihrem Elternhaus ausgezogen war und sich einer orthodoxen Reformgemeinde anschloss.²¹⁵ Diese Kirche legte großen Wert auf ökumenische Kontakte, man fuhr z. B. gemeinsam nach Taizé zur dortigen ökumenischen Kommunität. Obwohl Olga diese Offenheit gegenüber anderen christlichen Konfessionen positiv hervorhebt, empfand sie die orthodoxe „Reformkirche“ immer noch als zu streng. So habe sie etwa im Gottesdienst einen Rock tragen müssen. Der Hauptanlass für ihre Trennung von dieser Gemeinde war allerdings, dass der Priester das Beichtgeheimnis verletzte, indem er sich mit seiner Frau über ein Problem Olgas beriet und seine Frau anderen Gemeindegliedern davon erzählte. Außerdem legte ihr der Priester zu einer anderen Gelegenheit als Buße auf, nicht mit nach Taizé zu fahren, weil er meinte, sie wolle dort nur Leute kennen lernen (und hätte gar keine eigentlich geistlichen Interessen).

Warum sie danach gerade die lutherische Kirche aufsuchte, wird im Interview nicht deutlich. Olga berichtet, sie habe zufällig von der Existenz dieser Kirche in der Stadt erfahren, aber nicht die Zeit gefunden, dorthin zu gehen. Als sie dies doch tat, war das gerade zur Zeit des Jugendtreffens, was Olga als göttliche Fügung ansieht. Anscheinend gefiel ihr dieses Treffen derart, dass sie von nun an (ca. 1997) regelmäßig an den Jugendtreffen und den Gottesdiensten teilnahm, den Konfirmationskurs absolvierte und konfirmiert wurde. Zwar sieht sie die lutherische Kirche nicht als „ideal“ an, meint aber trotzdem, das sei die Kirche, „die meinem Charakter entspricht“. Hier findet sie die Freiheit etwa in Kleidungsfragen, die sie in der orthodoxen Gemeinde nicht gefunden hat, so dass sie wahrscheinlich dies meint, wenn sie das Luthertum als „die demokratischste Religion“ bezeichnet. Wichtiger als die Form sei nämlich, „was in deiner Seele ist“ und ob man nach Gottes Geboten lebe oder nicht. Auch gefalle ihr, dass hier so viele interessante Leute seien, und am Pastor lobt sie seine Offenheit auch für andere als religiöse Fragen (Fußball, Rockmusik) sowie seine Fähigkeit, auf Jugendliche zuzugehen.

Allerdings vermisst sie – trotz ihrer negativen Erfahrungen damit – die Beichte, denn der Pastor sei ein Glied zwischen Gott und dem Menschen. Um aber die Beichte abnehmen zu können, müsse der Pastor russisch sprechen, was bei dem Pastor, den Olga im Blick hat, nicht der Fall ist. Außerdem vermisst sie eine aktivere Jugendarbeit und es stört sie, wenn es in der

215 Ob diese Gemeinde Teil der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats war oder nicht, geht aus dem Interview nicht hervor, ist für die Interpretation aber auch nicht von Bedeutung.

Gemeinde zu Spannungen kommt wegen materieller Fragen und Reisemöglichkeiten zu Konferenzen ins Ausland. Auch die Spannungen zwischen den beiden Pastoren (wegen Fragen des Bekenntnisses und des Gottesdienstablaufs) belasten nach ihrer Meinung das Gemeindeleben. Daneben kritisiert sie, dass in der Gemeinde zuweilen thematisiert werde, wer welcher Nationalität sei. Dabei sei doch die nationale Zugehörigkeit eines Menschen nicht wichtig, sondern allein das, was er mache.

Als „typisch lutherisch“ sieht Olga, wie schon erwähnt, das „Demokratische“ am Luthertum: Die Freiheit in Kleidungsfragen und die Gleichberechtigung der Geschlechter. Auch die Schlichtheit der lutherischen Kirche nennt Olga, etwa im Unterschied zu den schönen orthodoxen Kirchen. Deren Atmosphäre gefalle ihr zwar, gleichwohl aber lenke sie vom Gebet ab.

Einen Wechsel der Konfession oder gar Religion kann sich Olga eigentlich nicht vorstellen. Dies sei höchstens möglich unter Zwang – etwa, wenn ihr Land von Moslems besetzt und sie mit Gewalt zur Konversion zum Islam gezwungen werde – oder bei einer Ehe mit einem Nichtlutheraner. Denn es sei schwierig, einen lutherischen Ehepartner zu finden, und sie wolle nicht, dass die Kinder wegen der unterschiedlichen Konfessionen oder Religionen der Eltern Probleme bekämen.

Die Reaktionen ihrer Umwelt auf ihre Mitgliedschaft in einer evangelisch-lutherischen Gemeinde seien nicht negativ. Eher gebe es Verwunderung, weil viele Leute nicht wüssten, was Luthertum sei. Negative Reaktionen würde es höchstens wegen dieser Unwissenheit geben.

Die Bedeutung der ELKRAS-Gesamtkirche sieht Olga in zweierlei: Zum einen ist die Existenz dieser Kirche für sie ein Zeichen dafür, dass das Luthertum nicht stirbt, zum anderen finde sie es schön, in anderen Städten immer einen Anknüpfungspunkt zu haben: Bei Reisen würde sie häufiger Literatur, Briefe oder Grüße überbringen.

Interview Melitta und Roman (in deutscher Sprache):

Deutsche Tradition und die „Scheinheit“ eines „richtigen“ Gottesdienstes

Das Ehepaar Melitta (* 1928), und Roman (* 1922) entstammt noch der Generation von Russlanddeutschen, die mit (Dialekt-)Deutsch als Muttersprache aufgewachsen ist. An lutherisches Glaubensleben haben beide Erinnerungen, die bis in die Kindheit zurückreichen. Melitta etwa berichtet, dass ihr Großvater vor dem Krieg Pastor war und ihnen zu Hause heimlich beigebracht habe, zu beten und die Bibel zu lesen. Als Jugendliche aber hätten sie dann den Bezug zur Religion verloren, „nicht mehr nach dem

nichts jefraacht“. Auch habe es keine Gemeinde gegeben. Im Zuge der Liberalisierung unter Leonid Brežnev nahmen beide dann wieder Kontakt zu einer Gemeinde auf. Melitta begründet dies damit, dass ja auch ihre Eltern lutherisch waren. Ein besonders eindrückliches Ereignis zu dieser Zeit war ein heimliches Erntedankfest im Wald, zu dem sich Gläubige aus vielen Dörfern versammelt hatten und an dem Roman immer wieder hervorhebt, wie „schejn“ es dort gewesen sei, vor allem der Gesang.

Nach einem Umzug in eine andere Stadt Mitte der 1990er Jahre verloren beide eine Zeit lang den Kontakt zur lutherischen Kirche und nahmen am Leben einer baptistischen Gemeinde teil. Als deren Prediger sie allerdings aufforderte, ordentliche Mitglieder der Gemeinde zu werden und sich „umtaufen“ zu lassen, verließen sie die Baptisten, denn dies kam für sie nicht in Frage. Als Roman zufällig im Radio von der lutherischen Kirche in der Stadt hörte, begannen sie, in dieser regelmäßig die Gottesdienste zu besuchen. Da Melitta und Roman weder konfirmiert noch kirchlich getraut waren, holten sie nun beides nach. Sie fragten den Bischof, ob man nach 53 Jahren Ehe noch kirchlich getraut werden könne. Dieser meinte, das dürfe man nicht nur, das müsse man sogar.

Dieses Beispiel zeigt, dass Melitta und Roman viel Wert auf die „richtige“ Form legen. So bemerkt Melitta, dass die Pastorin ihrer Gemeinde gut ausgebildet sei. Roman findet es positiv, dass sie zudem einen Talar trägt und der Gemeindegesang von einem Tasteninstrument begleitet wird. Das sei besser als in ihrer früheren Gemeinde vor der Perestrojka, wo es weder Musikinstrumente noch Liederbücher gab und weniger Menschen am Gottesdienst teilgenommen hätten. Daneben legen beide großen Wert auf die Bibel und das „Lernen“ in der Bibelstunde. Auch zu Hause liest Melitta regelmäßig in der alten Bibel ihres Großvaters und bezieht das Gelesene auf die Gegenwart. Ein weiterer Punkt, auf den Melitta und Roman großen Wert legen, ist die deutsche Sprache.

Interview Natalja (in russischer Sprache):
Kirchlichkeit und Gebet, Freiheit und Aufrichtigkeit

Natalja, 34 Jahre, Ärztin und Psychologin, hat die lutherische Konfession in Deutschland kennen gelernt, als ihr damaliger Ehemann als Militärangehöriger in der DDR stationiert war. Dort war sie für längere Zeit im Krankenhaus und hatte eine gläubige Lutheranerin als Bettnachbarin, die an derselben lebensbedrohlichen Krankheit litt wie sie selbst. Mit ihr redete Natalja viel über den Glauben. Natalja erinnert sich daran, dass zu ihrer Bettnachbarin

ein Pastor kam, der auch ihr „die Hand aufgelegt“ und ihr „warmherzige Worte gesagt“ hat, was sie sehr beeindruckte. Denn sie dachte, als Orthodoxe sei sie in einem evangelischen Land eine Häretikerin. Aber der Pastor und ihre deutsche Freundin hätten sich ihr gegenüber ganz selbstverständlich wie zu einer Christin verhalten. Eine weitere Begegnung mit einer evangelischen Frau hatte Natalja, als sie wieder in Russland war. Diese Gläubige war ihre Nachbarin, und Natalja erinnert sich, dass diese sie „einige Male viel besser behandelt [hat], als es meine orthodoxen Freunde getan haben“. Außerdem habe sie „einen starken Glauben“ gehabt. Die anderen hätten sie wegen ihres nichtorthodoxen Glaubens „schikaniert“, sie aber „niemals die anderen angegriffen“. Als vorbildlich und glaubwürdig für eine Christin erlebte sie auch das Familienleben der Nachbarin.

Zu dieser Zeit besuchte Natalja noch orthodoxe Gottesdienste. Sie ging zwar nicht in die städtische Kirche, in die die Menschen lediglich gekommen seien, um Kerzen anzuzünden, die Kirchgänger häufig betrunken gewesen seien und es „ein Durcheinander, [...] keine Stimmung zum Beten“ gegeben habe. Statt dessen nahm sie an den Gottesdienste eines Frauenklosters teil, „wo sehr intensiv gebetet wurde, wo alles einfacher war“.

Nach einem weiteren Umzug in die Stadt, in der auch das Interview stattfand, begann sie, als Ärztin mit behinderten Kindern zu arbeiten. Mit diesen Kindern wollte sie gerne Ostern feiern, wurde aber von der orthodoxen Kirche abgewiesen. Der Priester wäre nur für Geld gekommen und habe nicht einmal verstanden, warum er überhaupt in dem Krankenhaus gebraucht werde. Nataljas Reaktion hierauf war: „Wenn nicht unsere Kirche hilft – vielleicht gibt es dann andere Kirchen, denen das Schicksal dieser Kinder nicht gleichgültig ist.“ Da sie über ihre damalige Deutschlehrerin von der Existenz einer kürzlich eröffneten lutherischen Gemeinde wusste, wandte sie sich an diese, und so konnte sie mit den Kindern zusammen in der lutherischen Kirche Weihnachten feiern. Hier blieb sie, wofür sie verschiedene Gründe angibt: Als sie in der Kirche „diese Blume“ (wohl die Lutherrose) sah, die auch ihre Freundin in Ostdeutschland als Schmuckstück getragen hat, fühlte sie sich gleich heimisch. „das war mein Eindruck, das Gefühl, dass ich in die Heimat zurückgekehrt bin. Also, dass ich lange, lange, lange gegangen bin, und jetzt bin ich in meiner Heimat angekommen.“ Außerdem erzählt Natalja von einem Traum, den sie hatte, lange bevor sie in die lutherische Kirche gekommen sei. In diesem Traum seien Frauen zu ihr gekommen, um sie „in die lutherische Kirche“ zu „rufen“.

An der lutherischen Kirche schätzt Natalja besonders die Freiheit und die Offenheit der Leute. Im deutlichen Gegensatz zur orthodoxen Kirche, wie

Natalja sie erlebt hat, hebt sie hervor, dass in der lutherischen Kirche kein Geld für Fürbittengebete genommen wird. Außerdem ist ihr die Verständlichkeit des Gottesdienstes wichtig, der in der lutherischen Kirche in modernem Russisch gehalten wird und nicht in Kirchenslawisch wie in der ROK. Dadurch würden „Ecken meiner Seele an[gesprochen], die irgendwo in mir verschlossen waren. Ich schaue dann irgendwie anders auf mich selbst.“ Diese Möglichkeit, einen anderen Blick zu gewinnen, schwingt anscheinend auch mit, wenn Natalja die „Möglichkeit zur Bildung“ und die „Möglichkeit, irgendwie zu wachsen“, als wichtige Pluspunkte der ELKRAS nennt. Kritik hat Natalja kaum, die Pastorin sei immer aufgeschlossen für Fragen und Anregungen. Allerdings würde sie sich eine stärkere Betonung des Gebets wünschen.

Typisch für die lutherische Kirche findet Natalja die starke menschliche Verbundenheit der Gemeindeglieder untereinander, die sich gegenseitig kennen und umeinander kümmern.

Obwohl Natalja eine lange Zeit ihres Lebens orthodox war und immer noch viel Positives in dieser Konfession sieht, kann sie sich nicht mehr vorstellen, einer nichtlutherischen Gemeinde anzugehören. Falls sie in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde ziehen würde, würde sie zu Hause beten und – falls sie „die richtigen Leute treffen würde“ – sich möglicherweise mit diesen zusammentun. Ihrer Meinung nach könne man überall beten, wichtig sei nicht, wo man bete, sondern ob man das aufrichtig tue.

Die Reaktionen auf ihre Mitgliedschaft in der lutherischen Kirche seien zwiespältig. Ihre Mutter habe sich erst Sorgen gemacht, was das für eine Gruppierung sei, die ihre Tochter Sonntag für Sonntag aufsuche. Als Natalja sie dann zum Gottesdienst mitgenommen habe, habe dieser der Mutter sehr gut gefallen. Ihr Ehemann sei Atheist, stehe der Kirche und dem Glauben aber wohlwollend gegenüber. Ihre Freunde beschreibt sie als zurückhaltend, aber interessiert.

Die Bedeutung der ELKRAS-Gesamtkirche sieht Natalja vor allem darin, dass ihre Existenz der Isolation entgegenwirke und die lutherische Kirche so von einer Sekte unterscheide. Die Existenz der Kirche komme ihr ins Bewusstsein, wenn sie in anderen Städten sei und dort die lutherische Kirche besuche.

Interview Valentina (in russischer Sprache):
Teilhabe an einer alten Religion und Freude über die Liebe Gottes

Valentina, 55 Jahre, Ingenieurin, ging wenige Wochen vor dem Interview in Rente und widmet nun einen Großteil ihrer Zeit der Kirche, in der sie verschiedene Ämter innehat.

In ihrer Kindheit und Jugend gehörte sie keiner Kirche an. Sie meint zwar, dass sie „unbewusst [...] offensichtlich immer bei Gott“ war. Auf der „bewussten Ebene“ aber gehöre sie „zu der Generation, die in der Schule atheistisch erzogen wurde“. Außerdem war sie als Pionierin und Komso-molzin Mitglied der kommunistischen Jugendverbände. Nur von den Großeltern und anderen älteren Leuten habe sie gehört, dass „wir nicht alles ungestraft tun können, dass es jemand Höheres gibt, der [...] auf unser Leben aufpassen kann“. Schon vor der Perestrojka war Valentina offensichtlich religiös auf der Suche. Seit 1981 nahm sie am Gottesdienst einer Brüdergemeinde in Kasachstan teil, wenn sie dort ihre Verwandten besuchte. In dieser Gemeinde ließ sie auch ihre jüngere Tochter taufen. Leider habe sie wenig verstanden, da der gesamte Gottesdienst in deutscher Sprache gehalten wurde. Aber trotzdem seien ihr aus diesem Grund die Gottesdienstordnung, die Atmosphäre in der Kirche und die Gesänge „sehr vertraut“.

Ein einschneidendes Erlebnis, das sie „Erleuchtung“ nennt, hatte Valentina, als sie 1982 in Moskau das Donskoj-Kloster besuchte. Als die Führerin vom bevorstehenden Millennium der orthodoxen Christianisierung Russlands (1988) sprach, sei sie ins Grübeln gekommen. Sie habe das Alter des Christentums mit der Dauer des Sowjetsystems verglichen, was die Bedeutung der sowjetischen Ideologie für sie anscheinend stark relativierte. Denn die Leute damals, in den Jahrhunderten vor 1917, seien doch nicht dümmer gewesen als die heutigen.

Ende der 1980er Jahre sei sie dann ernsthaft zum Glauben gekommen. 1990 schloss sie sich einer baptistischen Gemeinde an und ging auch zu einer römisch-katholischen Kirche, nachdem sie vorher anscheinend von Zeit zu Zeit auch orthodoxe Gottesdienste besucht hatte. Über die russland-deutsche Gesellschaft „Wiedergeburt“ kam sie in Kontakt mit der lutherischen Kirche. Seit 1995 ist sie deren Mitglied und denkt, „ich bin nun an dem Ufer, das ich gesucht habe“. Denn hier gefalle ihr das „Mikroklima“ sehr gut, die „Atmosphäre der Freundlichkeit“ und die „Aufmerksamkeit“, die jedem zuteil werde. Die Gemeinschaft „mit den Menschen“ ist ihr ebenfalls sehr wichtig, „vor allem der älteren Generation, die für uns die Reinheit unseres Glaubens bewahrt hat, die Richtigkeit unseres Glaubensbekenntnis-

ses, die uns gelehrt haben, wie man das alles richtig macht“. Dieses Glaubensbekenntnis versteht sie als ein „fröhliches“, als Freude „aus dem Bewusstsein dessen, dass der Herr uns *liebt*“. Daher ist ihr auch der Ort wichtig, an dem dies gefeiert wird: der Gottesdienst. Sie habe „das geistliche Bedürfnis nach Gemeinschaft und Gebet und Gesang. Lob Gottes“. Diese Freude halte jeweils die ganze Woche, bis zum nächsten Sonntag.

Im Gegensatz zum römischen Katholizismus schätzt sie in der lutherischen Kirche die „Demokratie in der Gottesdienstordnung“ und die Tatsache, dass die Predigten verständlich und lehrreich seien. Außerdem sei ihr wichtig, dass es in der lutherischen Kirche „keine Mittler zwischen mir Sünderin und Jesus“ gibt, dass man direkten Zugang zu und Gemeinschaft mit Jesus haben und ihm seine Probleme vorlegen kann. Daneben habe ihr bei den Katholiken nicht gefallen, dass man sich küssen musste.²¹⁶

„Demokratie“ sieht Valentina als ein typisches Merkmal der ELK an. Was sie genau damit meint, ist mir nicht ganz klar, es scheint aber eine Verbindung zu den anderen Punkten vorzuliegen, die sie als „typisch lutherisch“ bezeichnet und die man „demokratisch“ nennen könnte: Das ist zum einen die Freiheit von „obligatorischen Regeln“; es sei z. B. egal, ob man kniend oder stehend bete. Zum anderen sei typisch, dass, anders als in der orthodoxen Kirche, die gesamte Gemeinde am Gottesdienst beteiligt ist. Kritik an der Arbeit der Gemeinde bezieht sich vor allem auf das, was ihrer Meinung nach noch nicht optimal ist und verbessert werden könnte und müsste. Da ist zum einen die musikalische Gestaltung des Gottesdienstes, die kompetenter und qualifizierter durchgeführt werden könnte. Dann findet Valentina, dass die Evangelisationsarbeit noch ungenügend und die Jugendarbeit zu schwach sei. Außerdem beklagt sie den „Mangel an theologischer Bildung“ und setzt sich für die Einrichtung von theologischen Fernkursen ein.

Einer anderen Kirche anzugehören, kann sich Valentina nicht vorstellen. In der orthodoxen Kirche habe sie die langen Gottesdienste als ermüdend empfunden. Auch sei sie sich wie „ein kleiner Fremdkörper“ vorgekommen, habe sich „nicht eingeweiht gefühlt, also, in die Handlungen, die dort am Altar vor sich gingen. Ich war dort wie eine Beobachterin.“ In der lutherischen Kirche dagegen fühlt sie sich „als Teil dieser betenden Gruppe“. Wenn sie umziehen würde, würde sie zuerst ein „Gebetseckchen“ zu Hause einrichten. Dann würde sie anfangen zu evangelisieren, eine Gebetsgruppe gründen und Menschen suchen, um mit diesen gemeinsam die Bibel zu lesen.

216 Meint sie hiermit den Friedensgruß vor der Austeilung des Abendmahls?

Die Reaktionen ihres Umfeldes darauf, dass sie Lutheranerin ist, sind verschieden. Ihre Tochter sei auch Mitglied der Gemeinde, ihr Sohn immerhin häufiger bei Veranstaltungen. Ihr Bekanntenkreis bestehe vor allem aus Lutheranern. Unter ihren orthodoxen Bekannten gebe es dagegen die Meinung, dass es sogar schon ein Laster sei, eine nichtorthodoxe Kirche nur zu betreten, und viele hielten die lutherische Kirche für eine Sekte. Die negativen Reaktionen kämen aber vor allem von Menschen, die nicht „sehr tief [...] in die Wurzeln des Glaubens“ eingedrungen seien, die als „ziemlich militante Christen“ „auf der Oberfläche was aufgeschnappt haben, und die jeden anderen Glauben ablehnen“. Darauf würde sie gar nicht reagieren. Eine weitere Reaktion berichtet Valentina aus der ökonomisch schwierigen Zeit 1998. Damals habe sich eine Frau gewundert, dass Valentina trotz der prekären Lage so fröhlich und zufrieden sei. Dies habe Valentina damit erklärt, dass sie an Gott glaube und wisse, dass sie nicht allein sei.

Die Bedeutung der lutherischen Gesamtkirche sieht Valentina vor allem darin, dass ihre Gemeinde wegen deren Existenz nicht allein sei. Sie wüssten sich „von so vielen Glaubensgenossen in der ganzen Welt unterstützt“. Außerdem unterscheide das Alter der lutherischen Kirche diese von einer Sekte.

Interview Wladimir (in russischer Sprache):

„aber ich muss vielleicht durch das Wissen hindurch [zu Gott] kommen.“

Wladimir, 52 Jahre alt, Ingenieur, ist seit 1997 oder 1998 in der lutherischen Gemeinde. Vorher ging er gelegentlich in die orthodoxe Kirche, wo er 1987 getauft wurde. Sein Bezug zur ROK war relativ eng, er ging auf jeden Fall an allen Feiertagen zum dortigen Gottesdienst, außerdem zur Beichte und zum Abendmahl. Seine Lebenssituation zu dieser Zeit beschreibt er als schwierig: Er hatte gerade seine Arbeit verloren, fühlte sich unnütz und war enttäuscht, weil seine Freunde ihn nicht finanziell beim Aufbau eines eigenen „Business“ unterstützten.

1997 oder 1998 kam er, immer noch in keinem festen Arbeitsverhältnis, in Kontakt mit der lutherischen Kirche. Bei einem Spaziergang am 24. Dezember sah er die Menschen in der Kirche. Aus Neugierde ging er hinein und war vom Gottesdienst angetan: von den Glocken, den vielen Menschen im Saal, den Kindern, dem Lächeln des Pastors. Positiv bemerkte er, dass die Predigt aus dem Deutschen ins Russische übersetzt wurde – anders als in den kirchenslawischen Gottesdiensten der orthodoxen Kirche achte man also, so seine Schlussfolgerung, die Russischsprachigen. Auch habe es, an-

ders als in der ROK, Bänke gegeben. Daraus folgerte er, in der lutherischen Kirche herrsche ein „anderes kulturelles Niveau“, man habe „eine andere Beziehung zum Menschen“.

Dies alles weckte sein Interesse. Er lieh in der Bibliothek Bücher über das Luthertum aus, lernte den Pastor kennen und begann, die Veranstaltungen der Gemeinde zu besuchen. Er wollte, so sagt er, die „Bibel studieren“ und Wissen erwerben. Denn in der orthodoxen Kirche habe er nichts gelernt, da büffle man höchstens stur und lerne auswendig. Auch gefiel ihm, dass in der lutherischen Kirche alle leise, friedlich und nüchtern waren und niemand geraucht habe. In die orthodoxe Kirche dagegen kämen auch Betrunkene, sogar der Priester sei betrunken gewesen.²¹⁷ Nach einem halben Jahr in der ELKRAS wurde Wladimir konfirmiert und ist seitdem offizielles Gemeindeglied.

Neben den bereits genannten Punkten gefällt Wladimir, dass man in der ELKRAS nicht vor dem Priester Buße tue wie in der ROK, sondern vor Gott. Auch gefalle ihm das „Prinzip Luthers“: Man bleibe sein Leben lang Sünder und könne Rechtfertigung allein durch Christus erlangen. Er selbst sei nämlich auch „so ein Sünder“, ein „unverbesserlicher“, und hoffe, wegen dieses „Prinzips“ gerade in der lutherischen Kirche „Rettung zu erlangen“.

Allerdings hat er auch Kritik am Gemeindeleben. So sei die Gemeinschaft „kühler“ als etwa bei den Baptisten. Im Blick auf die Gemeindefinanzen beklagt er die fehlende Transparenz. Außerdem berichtet er von einem Konflikt mit dem Bischof, der ihn aus einer Gruppe ausgeschlossen habe, die auf den umliegenden Dörfern evangelisieren sollte, weil er nicht so denke wie dieser.

Auf die Frage, was seiner Meinung nach „typisch lutherisch“ ist, antwortet Wladimir kurz und prägnant: „Das sind Frauen in Hosen.“ Im Gegensatz zur orthodoxen Kirche, wo Frauen im Gottesdienst Röcke und Kopftücher tragen müssen, gebe es in der ELKRAS Freiheit. Auch seien hier die Beziehungen demokratischer und es gebe mehr Gleichheit zwischen den Gemeindegliedern untereinander sowie zwischen dem Pastor und der Gemeinde. Sonst seien in Russland hierarchische Unterschiede sowohl im alltäglichen Berufsleben als auch in der ROK viel ausgeprägter. Ein weiteres typisches Merkmal der ELKRAS seien die Konzerte, die anscheinend für Wladimir zugleich Ausdruck des bereits erwähnten höheren „kulturellen Niveaus“ sind.

217 Wladimir erwähnt, dass er selbst Alkoholiker und auch deshalb zur lutherischen Kirche gegangen ist, weil er sich hier Befreiung von der Sucht erhoffte, die er in der ROK nicht gefunden habe.

Eigentlich kann sich Wladimir aus diesen Gründen nicht vorstellen, Mitglied einer anderen Kirche zu werden, vor allem nicht der orthodoxen. Gäbe es keine lutherische Gemeinde, dann würde er aber auf jeden Fall eine andere aufsuchen, denn er sei ein geselliger Mensch. Allerdings entspreche das Luthertum am ehesten seinem Charakter. Das kann Wladimir deshalb sagen, weil er sich aus Interesse verschiedene Religionsgemeinschaften angeschaut hat: Baptisten, Pfingstler, Krischnaiten und alle möglichen „neumodischen religiösen Sekten“. Auch habe er den Koran gelesen und sich mit dem Buddhismus beschäftigt.

Die Reaktionen anderer Menschen darauf, dass er Lutheraner ist, beschreibt Wladimir anhand von drei Beispielen. Seine Schwester, eine Baptistin, meine, dass Lutheraner „zweitklassige“ Christen seien. Trotzdem aber wäre es immer noch besser, er sei Lutheraner, als dass er säuft. Einen Onkel bezeichnet Wladimir als Kriegsveteranen und strammen Atheisten. Dieser habe ihn ausgeschimpft, weil er in die Kirche geht. Jetzt aber, da er alt und krank sei, werde er „gemäßigter“ und lasse ihn in Ruhe. Von seinen Arbeitskollegen berichtet Wladimir, dass sie sich, obwohl sie eigentlich nicht gläubig seien, als orthodox bezeichnen und deshalb nicht mit ihm in die lutherische Kirche kommen wollen. Einmal habe er eine Abmahnung bekommen, weil er am zweiten Weihnachtstag, dem 26. Dezember, der Arbeit ferngeblieben ist. Er sieht allerdings ein, dass das keine negative Reaktion auf seine Religionszugehörigkeit darstellt, sondern sein eigener Fehler war, ist doch der 26. Dezember in Russland kein Feiertag.

Die Bedeutung der ELKRAS-Gesamtkirche sieht Wladimir in den Kontakten zwischen den Gemeinden und Gemeindegliedern und in den Möglichkeiten zur Weiterbildung, die diese ermögliche. So berichtet er von Konferenzen, Seminaren und Synoden, bei denen man neue Bekanntschaften schließe, sich austausche und gemeinsam lerne.

Typologie lutherischer Gläubiger

Keine Typologie beansprucht, die Wirklichkeit adäquat abzubilden. Vielmehr sind Idealtypen Konstruktionen, die so in der Realität nicht vorkommen. Der Sinn von Typologien ist es, Strukturen im untersuchten Feld herauszuarbeiten, indem das empirische Material auf innere Zusammenhänge hin befragt wird und dabei Häufungen bestimmter Merkmale bei bestimmten Individuen gefunden werden. Diese Individuen lassen sich dann als Vertreter eines Typs verstehen, wenn sie – im Blick auf das Forschungs-

interesse – eine große Ähnlichkeit mit anderen Angehörigen desselben Typs besitzen, und wenn sie sich gleichzeitig von den Vertretern anderer Typen deutlich unterscheiden, mit anderen Worten: wenn die Typen intern ein hohes Maß an Homogenität und extern ein hohes Maß an Heterogenität aufweisen. Dabei ist klar, dass nie ein bestimmtes Individuum genau ein Typ *ist*. Aber in einzelnen Individuen (und nur in ihnen) werden Typen sichtbar. Da alle Wirklichkeiten, auch die soziale Wirklichkeit, zu der u. a. Ausprägungen von Frömmigkeiten und religiösen Identitäten gehören, unendlich komplex sind, lassen sich empirisch Übergänge zwischen Typen und vielfältige Mischformen finden. Aus diesem Grund ist eine Typologie dann als gelungen anzusehen, wenn sie Beobachtungen versteh- und/oder erklärbar macht.²¹⁸

Die folgende Darstellung dreier Typen ist das Ergebnis einer Analyse des Interviewmaterials, die die beobachteten Merkmale und Besonderheiten ordnet und insofern ein besseres Verständnis des untersuchten Phänomens erlaubt. Denn diese einzelnen Merkmale werden in einen inneren Zusammenhang gestellt und das so entstehende Bild der je einzelnen Typen in den in Kap. 3 beschriebenen Kontext eingeordnet, so dass die Dialektik zwischen ihnen und den gesellschaftlichen Mustern der russländischen Geschichte und Gegenwart deutlich wird.

Der traditionale Typ: „Ich bleib an des, was ich glernt hab ...“ (Maria)

Zum traditionellen Typ gehören die Interviewpartner Maria, Roman und Melitta. Auch Ivan und Natascha haben traditionale Züge. Stellt man einen Bezug her zwischen den individuellen Typen lutherischer Prägungen einerseits und den Gemeindetypen andererseits, so gehört der traditionale Typ zum „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeindetyp. Wie am Beispiel von Roman und Melitta deutlich wird, die den traditionellen Typ in relativer „Reinheit“ repräsentieren, können „traditionale“ Gläubige aber auch in den neugegründeten Gemeinden zu finden sein.²¹⁹ Allerdings zeigt ihr Beispiel auch, dass

218 Vgl. hierzu etwa Kelle/Kluge: Vom Einzelfall zum Typus, S. 75–97.

219 In den untersuchten „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden habe ich keine Interviews geführt. Deshalb ist der traditionale Typ quantitativ im Sample unterrepräsentiert. Der Hauptgrund dafür ist, dass die „formelle“ Situation der Interviews – Verabredung eines Termins, weil das Interview am Stück und ohne Zeitdruck durchgeführt werden sollte, Orientierung an einem Leitfaden, Aufnahme auf einen Tonträger – sich in „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden schwierig gestaltete.

der traditionale Typ schwerlich in neuen Gemeinden entsteht, sondern gleichsam hierher „importiert“ wird. Denn beide haben sich wegen eines Umzugs in eine andere Stadt der neuentstandenen örtlichen Gemeinde angeschlossen, waren vorher aber Mitglieder einer brüdergemeinschaftlichen Gemeinde.²²⁰

Das herausragende Merkmal des traditionellen Typs ist, wie die für ihn gewählte Bezeichnung deutlich macht, der Bezug auf eine aus sich selbst heraus als normativ geltende Tradition. Diese Tradition gilt es, nicht zu verändern oder zu hinterfragen, sondern umzusetzen und zu leben. Wenn es Unklarheiten darüber gibt, wie das normative traditionelle Ideal aussieht, dann geht es nicht darum, kreative neue Lösungen für ein Problem zu finden, sondern die objektiv und unabhängig von Person und Situation bestehende Wahrheit zu erkennen. Bei der Beschreibung der innergemeindlichen Diskussion in Sol'-Ileck über die Zulässigkeit eines Klaviers zur Begleitung des Gemeindegesangs war dieser Zug bereits deutlich geworden. Zwar bezog sich die Gemeinde zuerst auf ihre eigene Tradition (unbegleiteter Gesang), dieser faktischen Tradition allerdings blieb die „ideale Tradition“ übergeordnet. Der Verweis darauf, dass in Deutschlands Kirchen Orgeln erklingen, ermöglichte es, die eigene Tradition zu korrigieren. Im vorliegenden Fall gilt die lutherische Tradition im Kernland der Reformation und der Heimat der eigenen Vorfahren als bindend. Wahrscheinlich könnte die Wirklichkeit in Deutschland ebenfalls kritisiert werden, nämlich mit Hilfe einer Tradition, die einen noch höheren Grad an Zuverlässigkeit beanspruchen kann, etwa der Bibel, die aber im vorliegenden Falle offensichtlich nicht herangezogen wurde.

Insofern ist der traditionale Typ konservativ, allerdings nicht unbedingt in dem Sinne, dass das Faktische und die eigene Tradition verabsolutiert werden. Vielmehr will man ein in der Vergangenheit angesiedeltes *Ideal* konservieren, also bewahren, oder ein solches erst umsetzen, falls Diskre-

(Die Interviewpartnerin Maria allerdings, die ich schon von einem früheren Aufenthalt in Russland kannte, entstammt einer – in der vorliegenden Arbeit nicht untersuchten – „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde.) Hier konnten eher kurze Gespräche am Rande geführt werden, von denen ich im Forschungstagebuch Gesprächsnotizen anfertigte. Diese können in der weiteren Darstellung des traditionellen Typs mit herangezogen werden. Das Interview mit Roman und Melitta hielt sich aus den genannten Gründen ebenfalls weniger eng an den Interviewleitfaden.

220 Maria gehört einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde an, Natascha kam ebenfalls zu einer Gemeinde dieser Tradition, aus der dann ein neuer russischsprachiger Zweig herauswuchs, dem sie sich zum Zeitpunkt des Interviews zugehörig fühlte. Ivan kennt den brüdergemeinschaftlichen Gemeindetyp durch seine Verwandten.

panzen zwischen der Wirklichkeit und der normativen Vorgabe entdeckt werden. In diesem Falle kann dem Faktischen gegenüber sogar ein dynamisches Moment wirksam werden.

Erhellende Beispiele für diese Form von Orientierung an einer normativen Tradition, die es zu erkennen gilt, finden sich besonders deutlich im Interview mit Roman und Melitta. So haben beide in ihrem Leben an Gottesdiensten, Brüderversammlungen und anderen Gemeindeveranstaltungen teilgenommen, die in Bethäusern, Privatwohnungen oder sogar auf einer Waldlichtung stattfanden. Trotzdem orientieren sie sich nicht an dieser faktischen Tradition, sondern daran, wie ihrer Meinung nach ein „richtiges“ und „ordentliches“ kirchliches Leben auszusehen habe. Dazu gehört offensichtlich ein Kirchengebäude. Deshalb sind sie über die Einweihung eines Kirchenneubaus ihrer Gemeinde überglücklich: „Und *osobenno* [besonders] war das a Freid für uns alle, *osobenno* für uns Alte, wie se die Kerch ham anjenommen.“ Dabei ist nicht nur die Tatsache von Bedeutung, dass man endlich in eine richtige Kirche umziehen kann, sondern auch die Umstände der Einweihung. Hier taucht das Wort „richtig“ bzw. „wirklich“ sogar explizit auf, wenn Roman betont, dass die fünf anwesenden Pastoren aus Russland und Deutschland „*nastoljaščie* [richtige/wirkliche] Predijer, Pastors“ gewesen seien.

Was Roman und Melitta unter „wirklichen“ Pastoren verstehen, erhellt sich aus ihren Aussagen über ihre Gemeindepastorin, den „Predijer“. An ihr wird positiv hervorgehoben, dass sie ihre Aufgabe „jelernt“, sogar ein Studium absolviert („Institut jeendicht“) hat. Deshalb ist anscheinend davon auszugehen, dass man ihr zutrauen kann, die Kirche „richtig“ zu führen – zumal sie auch zum Praktikum in Deutschland war.²²¹ Hinzu kommt, dass die Pastorin wie der Kirchenraum seit wenigen Jahren dem Bild dessen entsprechen, wie beides ihrer Meinung bzw. ihrem Ideal nach sein soll. Dabei achtet Roman auch auf äußere Merkmale wie die Kleidung der Pastorin, die im Gottesdienst einen Talar trägt, und die Begleitung des Gemeindegesangs.²²²

221 Melitta: „Hier ist doch jetzt schon mehr, und mehr Leit [als in der Gemeinde, die sie früher besuchte], und der – auch der Predijer, der hat jelernt, der hat’s Institut jeendicht, und – und jetzt schon so viel Male, war schon nach Deitschland, hat Praktika jefahren.“

222 „Jetzt is das schon ganz anderscht. Und auch viel – – besser, oder freundlicher, anzuhörn und anzuschau, als es wohl mal war. Sehr ihr jetzt kommt, wird, wird

Ein weiteres Beispiel aus demselben Interview zeigt die Suche nach dem „richtigen“ Ideal, an dem es sich zu orientieren gilt, und macht deutlich, wer als Autorität bei der Beantwortung solcher Fragen angesehen wird. Melitta berichtet, dass sie und ihr Mann sich vor drei Jahren kirchlich trauen und konfirmieren ließen. Als sie jung waren, war keine Konfirmation möglich, und die Heirat musste sich auf die standesamtliche Eheschließung beschränken. Deshalb fragte Melitta den Bischof, ob man sich in einem solchen Falle – nach 53 Jahren Eheleben – noch trauen lassen dürfe. Dieser habe geantwortet, dass man das sogar müsse. Der Wunsch nach einer kirchlichen Trauung zeigt, dass die standesamtliche Eheschließung als nicht ausreichend angesehen wird. Das Ehepaar weiß, dass es auch einen kirchlichen Ritus hierzu gibt, der anscheinend, da sie den Bischof darauf ansprechen, als notwendig angesehen wird.²²³ Unsicherheit besteht nicht darüber, ob sie dies wollen, und auch nicht darüber, ob eine Trauung grundsätzlich richtig ist, sondern nur über das Verhalten in ihrem besonderen Fall. Melitta: „Ja, ich hab ihn jefraacht, ob [...] man kann jetzt noch, oder [ob man] schon zu alt is [...].“ Da beide sich kein Urteil hierüber zutrauen, wird der Bischof befragt, dessen Autorität und Deutungshoheit über das, was (objektiv) richtig ist, offensichtlich anerkannt wird und nach dessen Urteil sie sich richten. Ein ebenfalls mögliches Verständnis der Trauung als für das Eheleben hilfreiches Ritual, über dessen Durchführung seelsorgerliche oder gar psychologische Erwägungen entscheiden, ist bei Melitta und Roman nicht im Blick. Wichtiger als die Kategorien „hilfreich“ – „nicht hilfreich“ oder „erwünscht“ – „nicht erwünscht“ (im Sinne einer autonomen Entscheidung des Individuums) ist die Kategorie „richtig“ – „falsch“, für die eine objektive normative Wirklichkeit als Bezugspunkt angenommen wird.²²⁴

hier bei uns jetzt in Orenburg – die Kerch, der Pastor is anjezoochen, 's predicht seine Predicht, was – ihre [parane?] is. So, und 'n Lied wird jesungen. Und da stimmen se's an, der *rojal'* [Flügel – in Wirklichkeit gibt es in der Kirche nur ein Keyboard] spielt's. *Nu*, warst ja dabei, hörst, wie sie's. *Vor* [also], das ist alles gut. Das is schejn. Noch viel besser, als wie wir jinger waren oder jung waren.“

223 Dabei mögen selbstverständlich auch weitere Motive mitgespielt haben, wie die Lust auf ein Fest im Familienkreis oder einen feierlichen Gottesdienst, bei dem man selbst im Zentrum steht.

224 Eine weitere wichtige Autorität im Blick auf die normative Tradition sind selbstverständlich die eigenen Vorfahren, die ja die Vermittler von Tradition sind. So erzählt Maria, sie hätten in der sowjetischen Zeit Pfingsten gefeiert, weil es die „Voreltern“ ebenfalls gefeiert haben: „Un des hen mer gfeiert, weil unsre Voreltern hen's gfeiert, hen's auch mir gfeiert.“ Die religiöse Bedeutung aber kannten sie, wie aus dem Interview hervorgeht, nicht mehr.

In den untersuchten „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden machten einige Gemeindeglieder bei der Rückgabe der Fragebögen die Bemerkung, sie verfügten nicht über viel Bildung und wüssten deshalb nicht, ob sie überall richtig geantwortet hätten. Ein alter Mann gab mir sogar in Sol'-Ileck erst einen Tag nach der Erhebung einen handgeschriebenen Zettel mit einer Liste von Bibelstellen, die sich anscheinend auf verschiedene Fragen des Fragebogens beziehen sollten. Auch er meinte, die Fragen seien zu schwierig für ihn gewesen, trotzdem wollte er sie offensichtlich so gut wie möglich beantworten, was dann in der Form von Schriftzitenen geschah.

Die Betonung des traditionellen Typs liegt also nicht auf dem Neuen, sondern es gilt im Gegenteil gerade als „Qualitätskriterium“, wenn etwas *nicht* neu und nichts Besonderes ist. So betonten Roman und Melitta, auf die Unterschiede der früher von ihnen besuchten brüdergemeinschaftlichen Gemeinde und ihrer heutigen Gemeinde angesprochen, dass es eigentlich keine Unterschiede gebe: Die Bibel und die Predigten seien dieselben, nur die Lieder unterschieden sich etwas. Im Blick auf diese wird wieder positiv hervorgehoben, dass sie in ihrer derzeitigen Gemeinde instrumental begleitet werden und der Gesang stärker ist, da mehr Menschen mitsingen.²²⁵ Dabei ist zu beachten, dass vermutlich ein Großteil des Liedrepertoires in ihrer derzeitigen und früheren Gemeinde identisch ist, während dies auf die Predigten nicht zutrifft! Aber hier steht weniger der jeweilige Inhalt im Vordergrund, zumindest dann, wenn er in einem gewissen, als selbstverständlich vorausgesetzten Rahmen des Christlichen bleibt, sondern, so ist anzunehmen, mehr die Art, in der gepredigt wird.

Die Beobachtung, dass Neues eher negativ als positiv beurteilt wird, lässt sich auch anhand des Antwortverhaltens auf die Frage belegen, was in der Gemeinde besser gemacht werden könnte. Maria verweist darauf, dass es früher besser gewesen sei, und zwar zum einen, weil damals das gesamte Gemeindeleben in deutscher Sprache stattfand, zum anderen, weil es in ihrer Gemeinde noch Brüder gab, die gepredigt haben, das Wort Gottes also von männlichen Predigern verkündet wurde, während heute sie selbst dieses

225 Melitta: „Jede, wolln mer so sagen, jede Städtchen hat seine, seine Lieder auch. Und so ist auch das. Dort ham se – dort die Notenbücher waren dort überhaupt noch nicht, und hat auch keiner nich jespield. Da war kein Spielsach [= Musikinstrument] nich, hier ham se jetzt schon die Fußharmonie [Keyboard, kein Harmonium!]. Spieln se, auch Noten. Hier is jetzt schon mehr als wie dort. Dort is schwächer.“

Amt übernehmen muss.²²⁶ Auch Roman und Melitta fänden es besser, wenn die Gottesdienste in deutscher Sprache gehalten werden würden. Alle drei haben also keine Wünsche an die Gemeinde in dem Sinne, dass sie sich etwas Neues wünschten, sondern sie vermissen das Alte.²²⁷

Allerdings muss im Blick auf die „rückwärtsgewandten“ Verbesserungsvorschläge von Maria, Roman und Melitta beachtet werden, dass diese Nostalgie sich auch mit dem hohen Alter der Befragten erklären lässt, wie überhaupt die typische Vertreterin des traditionellen Typs als Repräsentantin brüdergemeinschaftlicher Frömmigkeit weit jenseits des Rentenalters ist.

Wie ein Blick auf die Biografien der Befragten des traditionellen Typs zeigt, ist der Bezug auf eine als normativ erfahrene Tradition nicht erst das Ergebnis einer Konversion und der Annahme eines Glaubens, der stark traditionell akzentuiert ist. Vielmehr wuchs man in das Luthertum hinein und erfuhr die Geltung der Tradition von vornherein als selbstverständlich, ebenso, wie die

226 „Ich hab so gearbeitet. Ich musst auch viel an Tisch [Predigtisch im Bethaus], musst viel predije. Der Bruder D., der alte, is fort, not [?] hatte mer 'n junge Bruder, der D. is fort, na [?] hen mer lauter Weiber allein gstanne. Musst ich an Tisch, musst predije. Un hatt ich die russ'sch Bibel [schlägt auf den Tisch] und die deitsch Bibel [schlägt auf den Tisch]. Was ich do net verstanne hab, hab ich do neigschaut, was ich [lacht und klopft weiter auf den Tisch] – do neigschaut.“

227 Allerdings muss in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass sowohl Maria, als auch Roman und Melitta bewusst ist, dass nur noch eine Minderheit in den Gemeinden die deutsche Sprache versteht. So erklärt Maria zwar, das Alte zu vermissen, erkennt aber auch, dass dies nicht mehr zurückgeholt werden kann: „Mir sind so gelernt worre, so wie uns unser Bruder D. gelernt hat – so sin mer. Un jetz is alles ganz anderscht. Un mir sin still. Weil mir kenne das Alte jetzt net mehr zurick nemme.“ Vgl. Melitta: „Viele Junge jejechen jetzt, und was auch schon seien Ältere, so wie wir so, und die kennen nicht deutsch. Die verstehen *daže* [sogar] nich deutsch. Und da tut se's auf zwei Sprachen [...]“. Auch wird zumindest von Maria ihre Präferenz des Deutschen damit begründet, dass sie die Bibel auf deutsch besser verstehe: „Un jetz, jetz is fast alles Russ'sch. Un mir hen die Bibel, un des alles hen mer deutsch gelernt. Und jetz is alles russ'sch. Vor [Also], ich kann lese, ich kann überfiehre [übersetzen], un ich versteh aber die, die russ'sch Bibel net so, wie ich se deutsch versteh.“ Ihr Argument ist hier also nicht die Tradition, sondern die Verständlichkeit der Heiligen Schrift. Maria stellt sogar explizit fest, dass es gut sei, wenn der Gottesdienst heute auf Russisch gehalten wird: „Weil net bloß die Deutsche müsse, müsse Gott kenne, und Bibel kenne. Vor [Also], jetzt sind se Russemensche, die müsse auch zum Gott gezooche [gezogen] werre.“ Auch hier zeigt sich wieder, dass der traditionale Typ nicht ausschließlich das Alte konserviert. Die Orientierung am traditionellen christlichen Wert von Mission und Bekehrung führt gerade zu einer Akzeptanz der Neuerung im Sprachlichen.

eigene konfessionelle Zuordnung selbstverständlich war. Melitta etwa antwortet auf die Frage, wie sie dazu gekommen sei, in eine lutherische Gemeinde zu gehen, mit dem Verweis auf ihr Umfeld und ihre Eltern: „Hier [an ihrem früheren Wohnort] waren wieder lauter diese Lutherische jewest. Nu, und so sind wa auch bei die Lutherische jegangen. Unsere Eltern waren lutherisch, und so sind auch wir bei die Lutherische jegangen.“ In ihrer Kindheit stand Melitta im engen Kontakt mit dem Christentum, weil ihr Großvater vor dem Krieg Pastor war und ihre Großeltern mit ihr beteten, die Bibel lasen und sangen. Nach dem Tod von Oma und Opa habe sie dann „nicht mehr nach dem nichts jefraacht“. Dabei verweist sie auf die antikirchlichen Repressionen: Kirchen habe es nicht mehr gegeben, beten konnte man nur noch im Stillen für sich. Somit war der fehlende Kontakt zu einer Gemeinde erklärlich. Als aber die Repressionen nachließen, erfolgte – in ihrem Fall in den 1970er Jahren – ein Wiederanschluss an eine Gemeinde. In dieser Sicht ist die erneute Mitgliedschaft in einer lutherischen Gemeinde eigentlich keine Änderung im Leben und auch keine Entscheidung, sondern die Wiederherstellung des „Normalzustandes“. Deshalb wird dem Zeitpunkt des Wiedereintritts in die empirische Kirche auch keine besondere Bedeutung beigemessen, sondern dieser nur auf Nachfrage erwähnt. Als wichtiger wird das Ende der antireligiösen Verfolgungen angesehen, das die Wiederherstellung des „Normalzustandes“ ermöglicht.²²⁸

228 Melitta: „Die Mama, die hat immer jearbeit, die hat uns nicht konnte lernen, und der Großvater, die Großmutter, die hat schen jesungen, die hat im Chor jesungen, friher noch, *vot* [also], wo se jung war. Die konnt scheen singen. Sind auch noch Bicher, Notenbicher da, dass [?] Notenbicher jesungen un so jesungen. Nja, *vot*, die sin jestorben, da jing alles – wir warn schon jetzt ranjewachsen, wir warn jetzt schon groß. Ham wir auch nicht mehr nach dem nichts jefraacht. War nergends war nichts nich, keine Jemeinde, kein nichts, das durft man gar nicht soweren [?] lassen, dass man – jebet wenn hast, dann hast heimlich still den Abend jebet, oder wenn wo warst, warst ganz still. Am Tisch hat keiner nich jebet. Nu, das is jetzt erst wieder alles ufjekommen.“

„Und warum haben Sie dann gerade Ende der 70er Jahre wieder eine Gemeinde gesucht und nicht vorher oder später? Warum gerade zu dieser Zeit?“

Roman: „Nun, das war schon die Zeit, die sie höher jekommen [?] ...“

Melitta (ins Wort fallend): „Es wurd ja schon leichter, das hat sich schon verjährt ...“

Roman (ins Wort fallend ab „leichter“): „Leichter, wir sind nicht mehr – *presledovat* [verfolgen] ...“

Melitta (ins Wort fallend): „Diese *stalinskie repressii* [stalinschen Repressionen], die ...“

Roman: „... war fort ...“

Melitta: „... schon fort jewest.“

Auch Maria berichtet, dass sie, die die Kirche noch aus ihrer Kindheit kennt, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht an den Hauskreisen der Gläubigen teilnahm. Sie sei aber immer religiös geblieben und habe sich der Gemeinde angeschlossen, als dies wieder möglich wurde – wobei sie den Zeitpunkt der Möglichkeit eines Gemeindeanschlusses erst 1989 gekommen sah.²²⁹

Die Sichtweise, dass man einer Konfession angehört, weil man in diese quasi hineingeboren wurde, entstammt der in Kap. 3 dargestellten Situation vor 1917 und war in dieser Form auch in West- und Mitteleuropa über viele Jahrhunderte (in vielen Fällen bis heute) üblich. Interessant ist daher weniger diese Sichtweise an sich, sondern die Tatsache, dass sie offensichtlich durch die sowjetische Periode hindurch überleben konnte. Neben der geschilderten Situation – durch die Politik der Zeit erzwungenes Fernbleiben von der Kirche und Wiederanschluss, sobald die Repressionen schwächer werden – zeigt sich die Selbstverständlichkeit der Verwurzelung in der Konfession der Eltern auch in der Ablehnung eines Konfessionswechsels. Melitta und Roman etwa wussten nach einem Umzug nicht, ob es in ihrer Stadt eine lutherische Gemeinde gab, weshalb sie baptistische Gottesdienste besuchten. Dies stellte offensichtlich auch kein Problem dar, bis der baptistische Prediger nach einem halben Jahr eine erneute Taufe vorschlug, ein „Umtaufen“, wie Melitta und Roman es nennen. Damit hätten die beiden Lutherischen ihre Konfession aufgegeben.²³⁰ Deshalb kam dies für sie genauso wenig in

229 „Aber Sie meinen schon, dass dann auch viele Leute hier, und auch Ihre Mutter, religiös geblieben sind ...“

„Sind religiös gebliebe, aber sind net gange.“

[...]

„Und als dann möglich war, dass Sie ...“

„Wie ich gehe konnt, dort hab ich – mit Ohr und Maul und alles gehorcht. 's war mir dort alles so interessant.“

230 M: „Wir waren von Anfang – ham wer nich jefunden wo diese lutherische, dieses ist. Sind wir in die Baptistenkerch gangen. Hier is – die is *daže* [sogar] dichter zum Fahren. Is auch 'ne schöne Kerch, Baptistenkerch. Sind wer dort gegangen, halbes Jahr sind wer dort jegangen. Nu, und dann hat der Prediger hat uns jesacht, wenn wir wollen sein – wie soll man sagen?“

R: „Mitteile.“

„Mitglied.“

R: „Mitglied, vot [so].“

M: „Mitglied, ja, zu ihre Kerch, dann sollen wir uns lassen umtaufen. Baptisten taufen doch groß die Kinder. *Nu vot* [Nun also], sollten wer sich umtaufen lassen. Umtaufen wollten wer uns nich lassen. Und dann haben wer jefunden dieses hier [zwei Wörter unklar] die lutherische sich sobiraen [von *sobirat'sja* = sich treffen].“

Frage wie für Ivan. Auch er war von Baptisten zu einer Neuertaufe aufgefordert worden, die er mit einer Begründung ablehnt, die zeigt, dass er seine Konfessionszugehörigkeit als passiv empfangene unveränderliche Größe ansieht: „Ich habe damals in Tara gelebt. Dort bin ich zweimal, wahrscheinlich, oder drei, zu den Baptisten gegangen. Aber die wollten mich – wie – dass ich ständig komme. Und ihren Glauben an-, annehme. Aber das ist doch eine große Sünde, irgend einen anderen Glauben anzunehmen, oder nicht?“ Auch Maria vertritt im Prinzip diese Position. Auf die Frage, ob sie sich unter bestimmten Bedingungen die Teilnahme am Leben einer nicht-lutherischen Gemeinde vorstellen könnte, antwortet sie klar mit „Nein“. Das Lutherische habe sie „gelernt“, und „an des“ wolle sie bleiben.

Damit besteht in den Augen der Gläubigen des traditionellen Typs letztlich keine Möglichkeit, eine Konfession zu wählen oder nicht. Es ist nur möglich, in Ausnahmefällen vorübergehend am Leben einer anderskonfessionellen Gemeinde oder gar keiner Kirche teilzunehmen – bis die Wiederherstellung des „Normalzustandes“ gelingt.²³¹

Diese klare konfessionelle Zuordnung der Gläubigen des traditionellen Typs ermöglicht eine relativ große Toleranz anderen Konfessionen gegenüber, die vor allem auf einer gewissen Indifferenz beruht. Dies wird etwa deutlich in den Berichten von Melitta und Roman über ihre Erfahrungen mit der RKK und der ROK. Die römisch-katholische Gemeinde ihrer Stadt haben beide zweimal besucht, weil eine russlanddeutsche römisch-katholische Bekannte sie dorthin eingeladen hat. Melittas lakonischer Kommentar über die Gottesdienste ist: „Nu jeder hat seine – *osobennosti* [Besonderheiten] [...]“. Für sie steht fest, dass die Katholiken einen „anderen Glauben“ haben, was Roman mit dem Satz kommentiert: „*Pravil'no* [Richtig]. Jeder hat seine

231 Dies betrifft zumindest die *eigene* Stellung zur ererbten Konfession. Wie die Ergebnisse der Fragebogenerhebung gezeigt haben, ist das dahinterstehende traditionelle ethnokonfessionelle Schema in den Brüdergemeinden v. a. dort in Geltung, wo es um die Unmöglichkeit geht, die *lutherische* Konfession zu verlassen. Ein Anschluss von Russen an die eigene Kirche wird nur sehr viel seltener abgelehnt. Von diesen Ergebnissen ausgehend lässt sich annehmen, dass der traditionale Typ auch im Hinblick auf Russen kaum die Kategorie der Wahl anwenden würde – deren Verwurzelung in der orthodoxen Kirche wird als selbstverständlich akzeptiert. Falls aber ein Russe eine Wahl zugunsten des Luthertums treffen sollte, würde er wohl in den meisten Fällen nicht zurückgewiesen werden. Beispiele hierfür sind der Prediger in Orsk, der Pastor in Sol'-Ileck oder auch eine Polin in der Gemeinde Marias (s. u.).

Gab' von Kind auf jekricht.“ Offensichtlich wird also als selbstverständlich hingenommen, dass auch die Katholiken ihren Glauben genauso unveränderlich von ihren Vorfahren empfangen haben, wie auch die Lutheraner. Darauf weist nicht nur der Ausdruck „von Kind auf jekricht“ hin, sondern auch die Kennzeichnung der Konfessionszugehörigkeit als Gegebenes, als „Gab“²³². Die Besonderheiten, „*osobennosti*“, werden zwar konstatiert, aber ansonsten relativ emotionslos hingenommen. Romans Begründung dafür, dass es ihnen dort nicht gefallen habe, verweist ebenfalls allein darauf, dass es ungewohnt war.²³³ Dabei mischen sich dogmatische und profane Gründe in der Ablehnung dessen, was ihnen in der RKK nicht gefallen hat: Zum einen etwa wird bemängelt, dass der Gemeinde das Abendmahl nicht unter beiderlei Gestalt gereicht,²³³ zum anderen, dass der Gottesdienst in Polnisch und Russisch, aber nicht in Deutsch gehalten wurde.

Angesichts der Tatsache, dass Russland ein orthodox geprägtes Land ist, überrascht das Desinteresse der Orthodoxie gegenüber, das Roman und Melitta an den Tag legen. So waren sie nur ein einziges Mal überhaupt in einer orthodoxen Kirche, und der Grund hierfür war der Wunsch bundesdeutscher Gäste, eine Kirche dieser Konfession zu besuchen. Auch darin wird deutlich, dass die Toleranz, d.h. die fehlende Ablehnung einer anderskonfessionellen Kirche, auf Desinteresse beruht.²³⁴

Aber auch das Interesse an der lutherischen Gesamtkirche ist bei den Vertretern des traditionellen Typs relativ gering. Die Bezugsgruppe ist die eige-

232 „Nu [Nun], wir warn das so jewöhnt, hat uns das nich jefallen.“

233 Melitta: „Er hat wenn er hat dies Abendmahl jegeben, und dann hat er für alle jetrunken, hat er einjejossen diesen – Kelch – voll Wein. Dann hat er selbst – wir tragen rum, tun alle dieses – 'n Schlucks nehmen. Und der hat selbst – ‚Ich tu das für euch alle.‘ Und hat er den Kelch ausjetrunken, dieses –. Nu, *svoi osobennosti* [Nun, seine eigenen Besonderheiten] iberall 'n bisschen.“

234 Melitta: „In die *pravoslavneje* [orthodoxen – ergänze: Kirche] warn wer nich in die Andacht, aber wir warn – wir ham uns – *vot* [also] eben grad, wo die Deitsche warn von dieses Adolfswerk [Gustav-Adolf-Werk] jekommen jewest. Nu, und die ham sich jeinteressiert, wie's in die *pravoslavneje* is. Und da warn wer alle jegangen, unsere ganze Kerch ging mit die Weibslait, und da jingen wer in die *pravoslavneje*. Nu, und da ham wer dort jehorcht, und ham jestanden, dieses – aber dass wer grad in die Andacht ihre waren wer nich.“ Es ist anzunehmen, dass dieses Desinteresse an der Orthodoxie vor dem Hintergrund des traditionellen russländischen ethnokonfessionellen Schemas beinhaltet, dass die Vertreter des traditionellen Typs es als selbstverständlich ansehen, wenn ethnische Russen, Ukrainer u. a. die orthodoxe Kirche besuchen und sich ebenso wenig für das Luthertum interessieren, wie Melitta für die Orthodoxie.

nen Gemeinde, nicht oder nur in sehr viel geringerem Maße die ELKRAS. So denken Roman und Melitta, die ELKRAS gebe es noch gar nicht, sie solle erst noch aufgebaut werden. Den Bischof aus Moskau verstehen sie als Pastor der dortigen Gemeinde. Erst später erinnert sich Melitta an die Zeitschrift der ELKRAS, den „Boten“, und beginnt, in der neuesten Ausgabe blättern, lutherische Gemeinden in verschiedenen Städten Russlands aufzuzählen.

Auch Maria sagt im Interview, dass sie nichts über die ELKRAS wisse, „bloß durch Journale, aber so sind wir net verbunden mit ihnen“. Von den zwei Zeitschriften, die sie in diesem Zusammenhang namentlich erwähnt, ist zudem eine gar nicht lutherisch, sondern baptistisch. Die Grenzen der Gemeinde sind für sie die Grenzen ihrer Lebenswelt, wie ihr weiterer Bericht zeigt. Unmittelbar nach der zitierten Erwähnung der beiden Zeitschriften erzählt sie von gemeinsamen Gottesdiensten und Feiern (Pfingsten, Erntedank) mit den Glaubensgeschwistern der umliegenden Dörfer bis vor vier Jahren, als die Deutschen in die Bundesrepublik übersiedelten.

Dieser Bezug auf die Ortsgemeinde erklärt sich durch die Herkunft der Vertreter des traditionellen Typs aus dörflichen Milieus (und wohl auch durch den meist geringen formalen Bildungsstand in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden). Vor allem am Beispiel Marias wird dies deutlich: Sie lebte ihr Leben lang in ein und demselben Dorf im vergleichsweise dünn besiedelten Sibirien. In dieser Situation fallen die Welt des Dorfes und die Welt der Gemeinde zusammen, auch wenn, bedingt durch die Politik der sowjetischen Periode, nur ein Teil des Dorfes am kirchlichen Leben teilnimmt. Denn die Gläubigen, die sich in der Gemeinde treffen, kommen auch täglich in anderen, außerkirchlichen Lebensbezügen zusammen. Die Welt außerhalb dieses Dorf- und Gemeindelebens dagegen ist bedeutend weniger wichtig. Auch sei daran erinnert, dass der traditionale Typ der Tradition der Brüdergemeinden entstammt, die schon vor der Revolution 1917 tendenziell kirchenkritisch eingestellt waren und nach 1941 in extremer Isolation voneinander leben mussten. Ist in dieser Situation die Gesamtkirche wichtig, dann dort, wo sie konkret und greifbar wird – in Form von Zeitschriften oder einem Bischof, der die in der Jugend verpasste Möglichkeit zur Konfirmation und kirchlichen Trauung gibt –, oder der Kirche wird eine eher abstrakte Aufgabe zugewiesen, wie im Falle von Ivan, der die Bedeutung der Kirche in der Rettung der Seelen sieht.²³⁵

235 Ivan auf die Frage, ob die Existenz der ELKRAS wichtig sei: „Nun, selbstverständlich. Es ist natürlich wünschenswert, dass so viele wie möglich kommen. Zu Jesus

Auch die Frömmigkeit der Vertreter des traditionellen Typs ist durch den Bezug auf die Tradition gekennzeichnet, die als normative lebendig bleibt und somit die Vergangenheit und die Gegenwart auf das engste aneinander bindet. Schon der erwähnte Versuch, die Fragen des Fragebogens „richtig“ zu beantworten, indem auf entsprechende Bibelstellen verwiesen wird, impliziert ja die bleibende Aktualität von biblischer Tradition, ohne dass diese Aktualität durch einen historischen „garstigen Graben“ beeinträchtigt wäre. Besonders deutlich wird dies, wenn Melitta von ihrer täglichen Bibellektüre berichtet. Schon die Kennzeichnung Jeremias als „Prediger“ und sogar „Pastor“ zeigt, wie sie den Propheten des Alten Testaments als unmittelbar gegenwärtig erlebt. Seine Botschaft erscheint ihr direkt in unsere Gegenwart hineingesprochen. Das folgende Zitat bringt dies so eindrücklich zum Ausdruck, dass es ausführlich wiedergegeben werden soll:

„Wie 'ne Zeit dann war, wo der Prediger, oder wie der Pastor Jeremia war, wie 'ne Zeiten dann waren, wie die Städt' auch ham – wie Gott hat vernicht' die Städt' was ungläubig waren, wo die Getzen ham, diese, anjebet'. Nun, das is alles [zwei russische Worte unklar], *vot*, jetzt jehet auch so 'ne Zeit. Das Wasser kommt und reißt fort [zu dieser Zeit war eine schwere Hochwasserkatastrophe in Sibirien, über die in den Medien viel berichtet wurde], und dann hat Gott auch jestraft und hat auch so 'ne Städte fortje – – jestraft, die Leit. Wollten nich glauben, und ham sich jemacht Getter von Gold und von Silber und ham se anjebeten und Kälber und all sowas. *Nu vot*, so, denkt man, jetzt is noch so 'ne Zeit. Nich ganz, aber das Ganze – die Strafe, das ist auch, wie auch dann war. *Vot*, grad Jeremias Zeit, das sind grad so 'ne Strafen, wie jetzt jehen. *To samolet razbilsja*, *to* – dieses – *navodnenie*, *to požar*' [dort zerschlägt ein Flugzeug, dort – dieses – Überschwemmung, dort ein Feuer] – all sowas war dann. Da wurden ganze Städte wurden verbrennt, hat Gott von Himmel jelassen Feier und hat verbrennt alles. [...] Auch so 'ne Zeit wie auch jetzt. Wenn ich lese, dann denk ich, es ist grad so 'ne Zeit wie donn. Gott straft auch jetzt, auch so wie er donn hat.“

Christus. Damit die Menschen sich um ihre Seelen kümmern. Damit ihre Seele nicht in den Flammensee fällt. Nicht brennt, nun, nicht kocht im Teer. Damit so viele wie möglich kommen. Dafür bete ich, bitte den Herrn Gott, dass der Herr Gott so viele Schwestern und Brüder wie möglich herführt. Und nicht nur am Sonntag, sondern auch zur Bibelstunde, und – zu dieser – dass er auch zum Gebetskreis so viele Brüder und Schwestern führt.“ Auch hier sehen wir, wie der Blick Ivans gleich wieder zurück zur eigenen Gemeinde kommt („herführt“, Erwähnung der Bibelstunde).

Der Bezug auf den alttestamentlichen Zusammenhang von Tun und Ergehen in dieser Welt, der im Zitat zum Vorschein kommt, ist überhaupt ein deutliches Merkmal der Frömmigkeit des traditionellen Typs.²³⁶ Dies zeigt sich auch, wenn Melitta an anderer Stelle von ihrem Schwager berichtet, der nicht an Gott geglaubt habe und, wie seine Frau, plötzlich gestorben sei. Dem plötzlichen Tod der Ungläubigen stellt Roman eine Tante gegenüber, die gläubig sei und jetzt noch im Alter von 84 Jahren lebe.²³⁷ Den Zusammenhang von Tun und Ergehen thematisierte ein russlanddeutscher Prediger, den ich am 2. Juni 2001 hörte. Er habe einmal an einem Sonntag im Haus gearbeitet, statt zum Gottesdienst zu gehen. Dabei fiel er von der Leiter und habe dann, mit einem „gebrochenen Kreuz“ im Bett liegend, Gott um Verzeihung angefleht. Nach einer längeren Trockenperiode im Sommer 2000 (die „Frucht verdorrt auf dem Felde“) berichtete mir eine Frau, dies geschehe, weil die Menschen so „garschtig“ seien. Man müsse „niederknien und beten, niederknien und beten“. In einer Nachbargemeinde war der ausbleibende Regen eines der Hauptthemen einer Brüderversammlung, in der um Regen gebetet und Lieder gesungen wurden, in denen die Bitte um und der Dank für Regen im Zentrum standen.

Bei diesem Beispiel wird auch ein passiver Zug in der Frömmigkeit des traditionellen Typs deutlich. Seine Vertreter fühlen sich der Welt und der Natur ausgeliefert – oder, ihrem Verständnis wohl eher entsprechend, dem allmächtigen Gott, der es regnen lässt oder den Regen zurückhält, wenn die Menschen gesündigt oder nicht genügend gebetet haben. Die einzige Aktivität, die dem Menschen bleibt, ist dann das Gebet und die eigene Bekehrung. Dieses Weltbild bezieht das ganze Leben der Gläubigen und ihrer menschlichen und nichtmenschlichen Umwelt ein und lässt keine autonomen oder säkularen Bereiche offen. Was geschieht, wird vom religiösen Standpunkt aus betrachtet, der Mensch steht so einer höheren Wirklichkeit gegenüber, dessen Normen er in der Bibel erkennen und dann befolgen kann. Der Erfolg – etwa beginnender Regen – wird dann als Bestätigung des Glaubens und Gebets interpretiert, der Misserfolg hingegen als Strafe oder

236 Dies gilt auch für die Gemeinschaftsbewegung vor 1917. Vgl. hierzu Kahle: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums, S. 254f.

237 M: „Unsere Freinde seien jetzt schon alle tot. Und wo se jelebt ham, da wollten se auch nichts von die Kerch wissen. Der eine war *partijnj* [Parteimitglied der KP], was sein [R.s] Bruder war.“
R: „Nach mir der zweite.“

Prüfung Gottes oder als Zeichen dafür, dass nicht inständig oder beharrlich genug gebetet wurde.²³⁸

In den Erzählungen einer über 90-jährigen Frau mit brüdergemeinschaftlichem Hintergrund lassen sich darüber hinaus Beispiele für den Umgang mit dem Problem finden, dass einem Tun im Leben nicht unbedingt ein entsprechendes Ergehen folgt. Neben dem Glauben an einen innerweltlichen Ausgleich ist der Glaube an Lohn und Strafe im Jenseits lebendig. So rezitierte mir die alte Lutheranerin zwei erbauliche Gedichte über verstorbene Frauen, die über ihre Höllenqualen klagen und die Schuld dafür jeweils von sich schieben: In einem Fall suchen sie diese beim (eigenen, aber als im Gegensatz zur Seele stehend interpretierten) „Fleisch“, d. h. ihrem faulen und eitlen Körper, und im zweiten Fall bei den Verwandten und Freunden. Dabei ist der Tenor immer: Jetzt ist es zu spät, sie hätten eben zu Lebzeiten in die Kirche gehen sollen, statt etwa vor dem Spiegel zu stehen und ihre Schönheit zu bewundern. Auch von ihren eigenen Kindern und Enkeln erwartete meine Gesprächspartnerin, dass diese wegen ihres Unglaubens in die Hölle kommen werden. In dieses Schicksal, dessen Vollendung nicht innerhalb dieser Welt erwartet wird, fügt sie sich ebenso passiv und fatalistisch, wie in die von ihr selbst erlebten Unglücksfälle. Während sie von ihrer leidvollen Biografie berichtet, greift sie immer wieder auf formelhafte fromme Wendungen zurück, vor allem auf den Satz „Gott sei Lob und Dank“ – sogar, wenn sie davon erzählt, wie ihr Vater und ihr Mann erschossen wurden, als sie gerade 30 Jahre alt war, oder wenn sie von ihren Krankheiten berichtet, die ihr den Gang zum Gottesdienst unmöglich machen.

M: „Der andere, der war nichts. Aber er wollt auch vom Glauben nichts wissen. Wie se von der Arbeit sind jekommen, hat er sich am *televisor* [Fernseher] jesetzt, ham se *televisor* jeguckt. Alle beide mit seiner Frau. Un so sind auch sie so pletzlich jestorben, er war krank is jestorben, dieses – und so von unsre Freinde sin keine nich.“

R: „Die Alte, was jetzt schon, die Eltern ihre Jeschwister, die, die wo was ihre Tante is – 'n Vater seine Schwester, die lebt noch. Is auch jetzt schon 84 Jahr. Aber die glaubt auch an Gott, und auch ihre Mann war gleibich.“

- 238 Dabei ist von Bedeutung, dass überindividuelles Unheil gleichfalls als Folge individuellen oder kollektiven Fehlverhaltens verstanden werden kann – so etwa in einer Predigt, die ich hörte, in der Umweltzerstörung nicht als unmittelbare Folge menschlichen Handelns gesehen, sondern ebenfalls in das Schema eingeordnet wird: Fehlverhalten des Menschen – Strafe Gottes. Auch dies zeigt, dass der traditionale Typ sich in höhere Zusammenhänge eingefügt sieht, die einer Individualität des Einzelnen wenig Spielraum lassen.

Auch in den Berichten anderer Gläubigen des traditionellen Typs wird die Aktivität Gottes betont, der gegenüber der Mensch nur passiv bleiben kann und die keinen oder wenig Raum für menschliche Autonomie lässt. So berichtet Ivan davon, dass er Menschen zur Kirche einlädt, die meisten von ihnen aber der Einladung nicht nachkommen. Dies erklärt sich Ivan mit Hilfe einer Prädestinationsvorstellung: Wer nicht kommt, den hat Gott nicht darauf vorbereitet. Auf diese Art bleibt auch in dieser Hinsicht Gott der aktive Part, der Mensch derjenige, dem göttliche Handlung widerfährt.²³⁹

Ebenso betont Natascha die Aktivität Gottes bei der Beschreibung ihres Wegs in die Gemeinde. Als sich Natascha gegen die Einladung in die Gemeinde wehrt, die erst ihre Großmutter und dann ihre Mutter aussprechen, ist es Gott selbst, der durch gezielte Schicksalsschläge ihren Willen bricht:

„Und ich habe verstanden, dass Gott geholfen hat, offensichtlich hatte Gott einen bestimmten Plan für mich. Ich denke das jetzt einfach so, dass offensichtlich, also, Gott es so geführt hat. Sehr sorgfältig, obwohl – manchmal war es schmerzhaft. Nun, andererseits, vielleicht, wusste Gott wirklich – nun, er weiß, dass es auf eine andere Art mit mir unmöglich gewesen wäre, etwas zu machen.“

Auch im Blick auf die Passivität, zuweilen sogar den Fatalismus der traditionellen Frömmigkeit ist es wichtig, an die jüngere Vergangenheit der Brüdergemeinden zu erinnern, die diese in der älteren brüdergemeinschaftlichen Frömmigkeit angelegten Momente sicherlich noch verstärkt hat: zum einen deshalb, weil die unsichere Situation der Gläubigen unter dem sowjetischen Regime wirklich ein planendes Eingreifen in den Weltlauf oder auch nur die eigene Biografie weitaus schwieriger machte als die pluralistische demokratische Situation nach dem Zweiten Weltkrieg im Westen. In vielerlei Hinsicht wurde Geschichte erlitten, musste passiv hingenommen werden. Die Deportationen 1941 waren auf jeden Fall ein prägendes Erlebnis, dessen Wirkung auch den Nachgeborenen in der Familie vermittelt wurde. Politische Richtungsänderungen entzogen sich nicht nur dem Einfluss der Gläubigen, sondern aller Sowjetbürger außerhalb der obersten Machtsphäre, aber Gläubige erlitten die Folgen, etwa neue Repressionen, oft in besonders deut-

239 „Das wichtigste ist, dass ich sie eingeladen habe. So. Aber das ist ihre Sache. Zu kommen oder nicht zu kommen. Ich habe so ein paar Mal eingeladen. An der Hand nehmen und hinführen kann man sie nicht. [...] Der Mensch muss selbst kommen. Aber der Herr Gott, der Herr Gott hat einfach, Jesus Christus hat den Menschen nicht vorbereitet. So. Nicht vorbereitet. Aber ich lade ein, versuche einzuladen.“

licher Form. Zum anderen kann die Betonung der Aktivität Gottes als eine gewisse Form von Widerstand gegen die damals herrschende marxistische Ideologie verstanden werden, nach der allein der Mensch der Schöpfer seiner Verhältnisse, seines Glückes und des Fortschritts ist. Indem sich Gläubige vertrauend oder auch klagend in den Willen Gottes fallen ließen, bestritten sie der sowjetischen Staatsreligion ihre Gültigkeit und eroberten der Religion einen Raum zurück. Mochten es die Herrschenden anerkennen oder nicht, auch ihr Verhalten stand – so die Überzeugung der Gläubigen – unter dem Gericht Gottes. Insofern ist es also nicht nur ein Zeichen von Passivität und Fatalismus, wenn Gott als der Strafende für das eigene Unglück verantwortlich gemacht wird, sondern auch die Inanspruchnahme einer Gegenmacht gegen die weltliche Ideologie und ein *empowerment* der Schwachen.

Ein weiteres Element der traditionellen Frömmigkeit ist ein Zug zur Abkehr von der „Welt“. Auch dieser Zug muss vor dem historischen Hintergrund gesehen werden: Zum einen wird hier das pietistische Erbe in der Gemeinschaftsbewegung deutlich,²⁴⁰ zum anderen muss die Situation unter der Sowjetherrschaft in Betracht gezogen werden, in der den Gläubigen ein gestaltendes Eingreifen ins bzw. Mitwirken am gesellschaftlichen Leben unmöglich gemacht wurde. Daher blieb, unabhängig von den theologischen Überzeugungen und Prägungen, in der Praxis nur ein Rückzug hinter die Kirchenmauern, oder genauer: die Bethauswände. In einem weit höherem Maße als etwa in der DDR, in der die evangelische Kirche an allen historischen Universitäten über die Theologischen Fakultäten präsent war oder 1983 das Lutherjahr öffentlich begangen werden konnte, waren die lutherischen Gemeinden im sowjetischen Russland und Mittelasien aus der Öffentlichkeit verbannt. So wurde etwa der Gemeinde in Celinograd, als diese sich in den 1950er Jahren als erste lutherische Gemeinde nach dem Zweiten Weltkrieg behördlich registrieren lassen konnte, die Installation eines Kreuzes an ihrem Bethaus an der Straßenfront verboten. Indem das Kreuz nur vom Hof aus sichtbar sein sollte, wollte man verhindern, dass das Haus in seiner kirchlichen Funktion erkennbar würde. Denselben Zweck, Kirche öffentlich unsichtbar zu machen, hatte die strikte Einschränkung der pastoralen Tätigkeit

240 Vgl. hierzu für die Zeit vor 1917 Kahle: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums, S. 250–253.

auf die erwachsenen Glieder der Ortsgemeinde – Religions- und Konfirmationsunterricht, Kindergottesdienste und diakonische Tätigkeiten wurden ebenso untersagt wie jede Arbeit des Pastors in oder Hilfe für Nachbargemeinden.²⁴¹ Man kann davon ausgehen, dass diese vom Staat erzwungene Trennung der Kirche von der Gesellschaft und ihre Verbannung ins Privatleben die weltabgewandten Tendenzen der pietistischen Tradition weiter verstärkten.

Wie bereits die beobachtete Passivität der Frömmigkeit, so ist auch die Tendenz zur Abkehr von der Welt ein Ausdruck eines Weltbildes, das durch und durch mit Hilfe religiöser Kategorien strukturiert wird. Stellt die Haltung, sich in Gottes Willen zu fügen und Änderungen im Leben vor allem auf dem Wege des Gebets herbeizubitten, eine religiöse Durchdringung der Welt dar, indem sie als Ganze als Gott untertänig verstanden wird, so ordnet die Weltabkehr den Kosmos: Tendenziell trennt sie einen Bereich, in dem Gott herrscht, von einem anderen Bereich ab („Welt“), in dem Gottes Gebote nicht anerkannt werden. Allerdings liegt zwischen diesen beiden Konzepten nicht unbedingt eine (logische oder theologische) Spannung vor, weil die „Welt“ (als theologisch negativ definierte) insofern trotz ihres Gegensatzes zu Gott im Bezug zu Ihm bleibt, als hier der Ort der Versuchung und Bewährung ist, an dem Seine Gebote gelebt werden sollen. Gleichwohl ist es nach diesem Verständnis „sicherer“, möglichst wenig mit der „Welt“ in Kontakt zu treten, und sich stattdessen in der Gemeinschaft der Brüder und Schwestern und im Gebet Gott zuzuwenden.

Deutlich wird dieser Zug der Frömmigkeit in den Aussagen von Schwester S., einer alten Russlanddeutschen in Omsk. Sie betonte: „Ein Mensch kann ein Journalist sein oder ein Christ.“ Beides zugleich sei nicht möglich, auch nicht, wenn das Thema des Buches, an dem man arbeitet, die lutherische Kirche in Russland ist. Denn der Christ müsse sich von der Welt abwenden und „nach oben schauen“. Nur dort finde er etwas Beständiges. Im Gegensatz zu den vielen Büchern, die geschrieben, gelesen und weggeworfen würden, blieben nur Bibel und Gesangbuch. Dies erläuterte sie anhand von zwei Wunderberichten, in denen die Bibel ihre Lebendigkeit²⁴² und Fähigkeit, zu „bleiben“, unter Beweis stellt. Im ersten Bericht ging es um eine Hausdurchsuchung, bei der die Hausfrau heimlich die Familien-

241 Bachmann: In Ihm geborgen, S. 224.

242 Schwester S. betonte mehrmals, die Bibel sei „*živaja*“ (lebendig), obwohl sie ansonsten deutsch sprach.

bibel in den gerade zubereiteten Brotteig wickelte und in den Ofen schob. Als die Miliz fort war, habe sie die Bibel unversehrt aus dem fertigen Brot holen können. Der zweite Bericht handelt von einem Mann, der von der Bibel nichts mehr wissen wollte und diese einmauerte, als er sich ein Haus baute. Später sei das Haus eingestürzt, die Bibel aber, wiederum unversehrt, zwischen den Steinen gefunden worden. Dabei wird weder klar, warum der Mann die Bibel einmauerte, noch, warum das Haus einstürzte. Möglich ist, dass auch hier wieder das bereits erwähnte Schema von Tun und Ergehen zugrunde liegt: Der Einsturz des Hauses wäre dann die Strafe für den Frevel an der Bibel. Die Pointe allerdings ist, wie im ersten Bericht, dass die Bibel „lebendig“ ist und „bleibt“. Da die beiden Berichte illustrieren sollten, dass ein Christ sich den bleibenden Gütern zuzuwenden habe – Bibel und Gesangbuch, dahinter stehend offensichtlich Gott und der Glaube an Ihn –, wird so zugleich erläutert, was demjenigen droht, der sich der Welt zuwendet und mit weltlichen Dingen abgibt.

Die hier beschriebene Vorliebe für Wundererzählungen ist ein weiterer typischer Zug der traditionellen Frömmigkeit. Des öfteren wird von wunderhaften Ereignissen oder Träumen berichtet, die häufig bestimmte Handlungen und Entscheidungen der Gläubigen (oft gegen den Willen der Akteure) bewirken oder legitimieren. So berichtete etwa ein fast 90-jähriger Bruder in Sol’-Ileck, dass er in den 1970er Jahren erst nicht zur Gemeinde gehörte, die sich gerade registrieren ließ und ein Bethaus kaufte, weil er Angst um seinen Arbeitsplatz hatte. Auf dem Weg zur Arbeit sei er dann (seiner Interpretation nach anscheinend von Gott) auf die Knie gezwungen worden und habe beten müssen. Danach besuchte er regelmäßig die Gottesdienst und wurde bald sogar Gehilfe des Predigers.

Ein Prediger in Omsk trennte sich – ebenfalls in den 1970er Jahren – nach einem Streit im Brüderrat mit einem Teil der Gläubigen von der übrigen Gemeinde. Die Spaltung wurde überwunden, als seine Frau ihn bat, den Weihnachtsgottesdienst im Bethaus zusammen mit dem anderen Teil der Gemeinde zu feiern, und sich daraufhin zu Neujahr bekehrte. Dies sah der Prediger als Zeichen an, sich wieder mit der übrigen Gemeinde zusammenzuschließen und die Trennung zu beenden.

In Orsk berichtete mir eine russlanddeutsche Frau, dass sie nach dem Tod ihrer Mutter verschiedene Kirchen besucht habe: die neuapostolische, die baptistische, eine Pfingstgemeinde. Doch sei sie bei keiner dieser Kirchen zur Überzeugung gekommen, die wahre gefunden zu haben. Dann sei ihr im Traum ihre Mutter erschienen und habe ihr gesagt, sie solle deutsch

beten. Deshalb habe sie begonnen, die lutherische Gemeinde zu besuchen, in der auch ihre Mutter gewesen war, und obwohl sie kaum noch Deutsch verstand, sei sie beharrlich weiter gekommen und habe es wieder erlernt.²⁴³

Der enge Bezug auf eine als normativ und objektiv verstandene vorgegebene Tradition kann zu extrem strengen und starren Formen führen: die Tradition gibt Halt und klare Weisungen, kann aber auch einengen. Gerade in der momentanen Situation, in der die verbliebenen Brüdergemeinden wegen der Russifizierung der Russlanddeutschen der mittleren und jüngeren Generation und wegen der massenhaften Ausreise in die Bundesrepublik vom Aussterben bedroht sind, klammern sich die verbliebenen Gemeindeglieder oft an alles Traditionelle, das im rasanten Wandel der Lebensumstände Sicherheit gewährt. Dasselbe kann Vertreter des traditionellen Typs betreffen, die etwa durch einen Umzug zu ihren Kindern in die Stadt zu Gliedern einer modernen russischsprachigen lutherischen Gemeinde geworden sind. Klammert man sich aber an die Tradition, so wird oft die Unterscheidung von wichtigen und unwichtigen Dingen, zentralen Glaubensinhalten und nebensächlichen Formen, unmöglich. Themen, die zu Symbolen für das Festhalten an der Tradition werden können, sind etwa die Sprachenfrage – Gottesdienste in deutsch oder russisch? –,²⁴⁴ die Frage, ob Frauen (im Gottesdienst) ein Kopf-

243 Ein anderes Ereignis, von dem dieselbe Frau berichtete: Als sie einmal krank war, habe ihr eine Frau besprochenes Wasser geben wollen. Daraufhin habe sie nachts, aber, wie sie betont, im wachen Zustand, gesehen, wie von unten ein schwarzes Buch aufstieg, ihr aber von oben die Bibel gereicht wurde. Auch dies verstand sie als Zeichen, in die Kirche zu gehen und sich zudem von Zauberei fernzuhalten. (Ob es sich bei dem geschilderten Erlebnis „in Wirklichkeit“ um einen Traum handelt oder nicht, ist in diesem Zusammenhang nebensächlich – hier kommt es vor allem auf die Interpretation und den Glauben der Berichterstatlerin an.) Dieselbe Frau hatte kurz vor unserem Gespräch, am Gründonnerstag 2001, eine Erscheinung während des Gottesdienstes. Dabei sei das gesamte Bethaus in ein gleißendes Licht getaucht gewesen, ebenso seien die Glaubensschwestern vor ihr leuchtend weiß gewesen, und sie habe mit großer Deutlichkeit und Sicherheit die Anwesenheit Gottes gespürt.

244 Vgl. hierzu die erwähnten Stellungnahmen von Maria, Roman und Melitta, wobei allerdings vor allem Maria eine realistische Haltung einnimmt, weil sie sieht, dass ein Großteil der Gemeinde des Deutschen nicht mächtig ist. Welch ein brennendes Thema die Sprachenfrage immer noch ist, wird im Bericht der 2. Generalsynode der ELKRAS (1999) deutlich. So thematisiert Erzbischof Kretschmar dies ausführlich (Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 41–43) und ebenso die Bischöfe der Regionalkirchen (ebd., S. 73, 79, 89, 95, 104).

tuch tragen müssen oder nicht,²⁴⁵ oder die Frage, ob man im Sitzen beten darf, oder ob man dazu aufstehen oder niederknien muss.²⁴⁶

Wie u. a. das Beispiel von Melittas und Romans nach über 50 Jahren nachgeholten Trauung zeigt, können Rituale überhaupt eine große Bedeutung für den traditionellen Typ haben. Allerdings bedeutet dies nicht, dass der traditionale Typ unbedingt ritualistisch sein muss. So kritisiert Maria an der orthodoxen Kirche, dass dort nicht gepredigt und gebetet (!) werde, sondern sich die religiöse Praxis im Kreuzschlagen und Aufstellen von Kerzen erschöpfe. Trotzdem gesteht Maria einer römisch-katholischen Polin, die an den lutherischen Gottesdiensten teilnimmt, zu, dass sie sich weiterhin bekreuzigt. Ihre Begründung dafür ist sehr protestantisch und relativiert in typisch lutherischer Weise die Bedeutung des Rituals: „Macht, wie ihr wollt. [...] die Hauptsache is Glaube.“²⁴⁷ Wichtiger als die Bewahrung der Formen der Tradition, zu der ein enger Bezug erhalten bleibt, ist der Inhalt, wie er im Gottesdienst, in der Predigt und den geistlichen Liedern seinen Ausdruck findet.²⁴⁸

Wie lässt sich der traditionale Typ vor dem in Kap. 3 skizzierten Hintergrund soziologisch verorten? Die (nicht unbedingt bewusste) Überzeugung, dass man in eine Konfession hineingeboren wird und ein späterer Konfessionswechsel in der Regel ausgeschlossen ist, erinnert an die Situation vor 1917: Der oder die Einzelne hat keine Wahlfreiheit in Bezug auf die Reli-

245 Aus einer Brüdergemeinde im Ural wurde mir die Meinung berichtet, dass das Gebet einer Frau ohne Kopftuch nicht einmal bis zur Bethausdecke aufsteige, geschweige denn, zu Gott.

246 In den brüdergemeinschaftlichen Gemeinden ist es üblich, zum Gebet niederzuknien.

247 „Nu, die Pravoslavneje [Orthodoxen], die lese kei Predicht nit. Die hert man net bete in ihre Kerche. Die komme bloß rei und mache 's Kreiz un stelle 'n Kerze hin, un der – *svjaščennik* [Priester], der singt – und also man lest da auch Liturgije. [...] – [Über eine polnische Mitbürgerin:] [...] die is eine Polin. Un ist eine Katholik. Un geht aber bei uns in die Kerch. Mir nemme se freundlich auf. Sie will Gottes Wort häre [hören], sie will Gott diene. Diens, so wie's du kannst. Sie macht auch 's Kreiz, und alles. Mach, wie du willst. Auch die Russe, wann se komme, sagn mer: Macht, wie ihr wollt. Da Haupt-, die Hauptsache is Glaube.“

248 Aus dem Interview mit Maria:

„Was gefällt Ihnen besonders in der Kirche?“

„Gottesdienst.“

„Und was im Gottesdienst?“

„Predicht. Die schene Prediche, die schene Gotteslieder, die freundliche.“

gion, sondern seine Identität ist von Geburt an vorgegeben. Da zudem die religiöse Zugehörigkeit mit der ethnischen Zuordnung übereinstimmt, ist die konfessionelle Identität in einem hohen Maße biografisch integriert. Konfessionelle und ethnische Selbstverortungen stützen sich so gegenseitig. Dies gilt vor allem da, wo noch eine wirkliche Verwurzelung im „Deutschtum“ vorliegt, wo die Gemeindeglieder also noch deutsch sprechen, deutsche Traditionen weiterführen und damit auch ein von der Umgebungsgesellschaft (zumindest teilweise) abweichendes Normensystem verinnerlicht haben.

Ebenso werden auch im Blick auf andere die traditionellen ethnokonfessionellen Grenzen akzeptiert, wie die auf Indifferenz basierende Toleranz z. B. der Orthodoxie gegenüber im Interview mit Roman und Melitta ebenso zeigt, wie die Fragebogenergebnisse in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden im Blick auf die Stellung zu verschiedenen Konfessionen und Religionen.

Dieser Verwurzelung in den vor der Revolution von 1917 geprägten gesellschaftlichen Mustern und Koordinaten im Blick auf die Konfessionszugehörigkeit und Religiosität entspricht, dass entscheidende gesellschaftliche Modernisierungen nicht mitvollzogen wurden. Dies gilt für die mit der institutionellen Spezialisierung verbundene Ausdifferenzierung von Normen und der Zunahme von Wahlmöglichkeiten, wie sie von Luckmann und Berger beschrieben werden (s. o. Kap. 3.4). Für die Vertreter des traditionellen Typs bleibt die gesamte Welt in der beschriebenen Weise vollständig unter religiösen Vorzeichen durchstrukturiert. Deshalb fügen sich auch Erzählungen wunderhaften Charakters nahtlos in das Weltbild des traditionellen Typs ein – statt wunderhafte Elemente zu eliminieren, werden sie im Gegenteil bestätigt und gepflegt.

Die Stellung zur Gesellschaft kann aus diesen Gründen mit den Begriffen Absonderung und Widerstand beschrieben werden. Widerstand meint hier im Sinne Bergers eine von zwei idealtypischen Möglichkeiten für Kirchen, mit dem Faktum der gesellschaftlichen Pluralisierung und deren Auswirkungen auf die Plausibilität traditioneller Religion umzugehen. Die eine ist die der Anpassung, wobei man z. B. die religiöse Institution so reorganisiert, dass sie für die moderne Welt „relevanter“ wird, und die Glaubensinhalte so auslegt, dass der (idealtypische) moderne Mensch keinen Anstoß an ihnen nimmt und sie möglichst als für sein Leben wichtig empfindet. Die andere Umgangsweise ist die des Widerstandes, wobei der Anspruch des eigenen Glaubens in der traditionellen Form aufrecht erhalten wird, obwohl diese Form durch Aufklärung, Pluralisierung und andere Faktoren in Frage gestellt wurde.²⁴⁹

249 Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 146 und S. 148.

Auf diese Infragestellung wird allenfalls reagiert, indem die Grundlagen des eigenen Glaubens bekräftigt und wiederholt werden, nicht dagegen, indem sie in die moderne Vorstellungswelt „übersetzt“ oder ihr gar angeglichen werden.

Im vorliegenden Falle liegt „Widerstand“ insofern vor, als die Vorstellung des traditionellen Typs von einer objektiven Tradition mit normativem Anspruch theoretisch *per definitionem* keiner Anpassung fähig ist, sondern in ihrer traditionellen Form umgesetzt und bewahrt werden muss.²⁵⁰ Dies führt dann auch zu der von Berger beschriebenen, notwendig mit dem Widerstand verbundenen Organisationsform, die sich nach außen hin abschottet. Denn da die im Innern der Gemeinde geteilten Wirklichkeitsdefinitionen von den sozial allgemein anerkannten Plausibilitätsstrukturen „draußen“ abweichen, bedarf ihre Erhaltung des möglichst engen Zusammenschlusses seiner Mitglieder und der Trennung von der Umgebung.²⁵¹ Dies muss selbstverständlich keine vollständige räumliche Trennung sein, es muss aber ein deutlicher Unterschied zwischen der kognitiven Welt bzw. der Lebenswelt der Nichtmitglieder und derjenigen der Mitglieder erkennbar bleiben, so dass die Wirklichkeitsdefinitionen der Anderen entsprechend als „fremd“ oder auch „falsch“ eingeordnet werden können.

Im Blick auf die russlanddeutschen Lutheraner des traditionellen Typs ist allerdings ein wichtiger Unterschied zum Westen im Auge zu behalten. Vollzieht sich nämlich im Westen die Option des Widerstandes ebenso wie die der Anpassung in Kirchen, die grundsätzlich gesellschaftlich anerkannt, Volkskirchen oder sogar Staatskirchen sind, und deren Theologen in vielen

250 Praktisch allerdings sind Anpassungen durchaus möglich, nämlich dann, wenn sie unter Rückgriff auf die Tradition legitimiert werden. Ein Beispiel für eine Anpassung ist Marias Begründung für den Übergang zur russischen Sprache: Sie nimmt eine Akzentverschiebung innerhalb der Tradition vor und gibt das Beharren auf der Sprache der Vorfahren preis, indem sie sich auf die Notwendigkeit der Verkündigung bezieht (s. o.).

251 Berger: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft, S. 155. Dies habe, so Berger, „sektiererische sozioreligiöse Organisationsformen im Gefolge. Die Sekte in ihrer klassischen religionssoziologischen Konzeption ist das Organisationsmodell für den Selbstschutz kognitiver Minderheiten gegen eine feindliche, oder mindestens anders- bzw. nichtgläubige Umwelt. Die Notwendigkeit zu dieser Organisationsform besteht ganz unabhängig von der jeweiligen religiösen Selbstauffassung der Minderheit.“ Hinzuzufügen wäre, dass die Bezeichnung dieser Organisationsform als sektiererisch vom soziologischen Gehalt des Begriffs Sekte ausgeht und keine theologische Wertung darstellt.

Fällen das Für und Wider beider Optionen als staatlich besoldete Professoren abwägen und theologisch legitimieren können, so handelt es sich bei den lutherischen Gemeinden Russlands um über Jahrzehnte marginalisierte Gemeinden von nationalen Minderheiten. Insofern stellt die Option des Widerstandes weniger den Versuch dar, die Kirche (neu) in einer sich wandelnden Gesellschaft zu positionieren, als vielmehr den Versuch, diejenigen traditionelle Strukturen zu bewahren, die zumindest in Resten in einer ungebrochenen Kontinuität seit der Übersiedlung von Deutschen an die Wolga und das Nordufer des Schwarzen Meeres bestehen. Denn schon vor der Revolution 1917 waren die lutherischen Gemeinden sprachlich, ethnisch und religiös Inseln in einer andersgearteten, v. a. russischen orthodoxen Umwelt. Die doppelte (sprachliche und konfessionelle) Absonderung von der Mehrheitsgesellschaft war vor allem auf dem Lande der Normalfall, die deutsche, lutherische Identität erhielt sich auch in den Städten, wo sie einer russischen orthodoxen Umgebung gegenüberstand. Der sprachliche (und teils auch konfessionelle) Assimilationsdruck war dabei in den Städten größer als in den ländlichen Siedlungen, die ihre russische Umwelt weitgehend ignorieren konnten. Diese Situation änderte sich vor allem mit den Deportationen des Jahres 1941 wesentlich. Nun fanden sich russlanddeutsche Lutheraner zunehmend unter anderen Völkerschaften, die aber ebenfalls noch von dem vorrevolutionären ethnokonfessionellen Schema geprägt waren, so dass die Aufrechterhaltung eines deutschsprachigen lutherischen Gemeindelebens und einer deutschen, lutherischen Identität möglich blieb. In den gegenwärtigen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sehen wir nun die Überreste von kirchlich-ethnischen Organisations- und Bewusstseinsformen einer vergangenen Epoche vor uns: In ihnen, die von der Umgebungsgesellschaft in wesentlichen Bereichen geschieden waren,²⁵² erhält sich das vorrevolutionäre ethnokonfessionelle Schema bis heute. Indem Vertreter des traditionellen Typs also am Vergangenen festhalten, führen sie nicht nur den Widerstand der Sowjetzeit gegen die gesellschaftlichen Änderungen und die Ansprüche einer säkularen Kultur weiter, sondern ebenso vorrevolutionäre soziale Formen.

252 Diese Absonderung war meist weniger eine räumliche, als eine solche der Wirklichkeitsdefinition und der Weltbilder, die beide auf religiösen Überzeugungen basierten. Damit einhergehen konnte eine soziale Absonderung insofern, als die Gruppe der „Brüder“ und „Schwestern“ zur primären Bezugsgruppe neben der Familie erhoben und der Kontakt mit der „Welt“ gemieden wurde.

Dass der traditionale Typ – anders als vor allem der „häretische“ Typ (s. u.) – diese vorrevolutionären Formen fortführt, erklärt sich zudem mit der gesellschaftlichen Stellung seiner Vertreter. Thomas Luckmanns Unterscheidung zweier Richtungen, aus denen die kirchliche Religiosität betrachtet werden kann, macht darauf aufmerksam, dass Kirchlichkeit zum einen als eine der vielen Manifestationen neu aufkommender, institutionell nicht spezialisierter Formen der Religion erscheint – auch wenn ihr wegen ihrer historischen Beziehungen zum traditionellen christlichen Modell ein besonderer Platz zukomme. Daneben aber – und dies ist im Blick auf den traditionellen Typ offensichtlich der Fall – existiert kirchengebundene Religiosität als Überbleibsel der traditionellen, institutionell spezialisierten Form der Religion weiter, und zwar, nach Luckmann, am Rande der Gesellschaft.²⁵³

Solch eine gesellschaftliche Randstellung ist für den traditionellen Typ offensichtlich gegeben: Als Rentnerinnen sind seine Vertreterinnen nicht mehr in den Prozess der Erwerbsarbeit integriert, ihre Kontakte zur Umgebungsgesellschaft außerhalb der Gemeinde oder Familie beschränken sich auf Einkäufe von Lebensmitteln u.ä., ihre hauptsächliche Bezugsgruppe bleiben die Brüder und Schwestern der Kirche sowie die eigenen Verwandten, ansonsten nur, vor allem, falls man dörflich wohnt, noch die nicht am kirchlichen Leben partizipierenden Nachbarn.²⁵⁴ Innerhalb dieser Gruppe, die, wie beschrieben, zudem aufgrund ihrer Konfessionszugehörigkeit und ihrer ethnischen Zugehörigkeit von der Umgebungsgesellschaft getrennt lebt,

253 Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 143. Vgl. auch Kap. 3.4.

254 Dies zeigt sich etwa bei der Frage nach den Reaktionen ihrer Umwelt auf die Tatsache, dass sie Lutheraner sind: Während Maria, Melitta und Roman nur von den Reaktionen ihrer Verwandten bzw. – im Falle von Maria – ihrer „Kameraden“ berichten (wohl ehemalige Arbeitskollegen und Freunde, die im selben Dorf leben), kommen bei den anderen Befragten weitere Kreise in den Blick: Arbeitskollegen, Mitschüler, größere nichtlutherische Bekanntenkreise etc. Eine Ausnahme stellen dabei allerdings auch die jüngeren Interviewpartner mit traditionellen Zügen dar. Ivan berichtet, er würde Außenstehende einladen, was dafür spricht, dass er auch Kontakt zu Menschen außerhalb der lutherischen Kirche hat. Allerdings wird nicht deutlich, um wen es sich dabei genau handelt. Möglicherweise ist auch dies lediglich der engere Verwandtenkreis. Da Ivan lange in einem Behindertenheim gelebt hat und auch jetzt anscheinend keiner Erwerbsarbeit nachgeht, kann er zudem ebenfalls zum „Rand der Gesellschaft“ nach Luckmann gerechnet werden. Natascha dagegen ist im Blick auf ihre gesellschaftliche Einbindung offensichtlich eine Ausnahme innerhalb derer mit traditionellen Zügen. Ihr lutherisches Profil weist entsprechend auch in anderen Punkten Unterschiede zu dem des typischen „Traditionalen“ auf.

können sich kirchliche und traditionale christliche Plausibilitätsstrukturen erhalten, die sonst in der modernen Gesellschaft einem Druck von außen und einer ständigen Infragestellung preisgegeben sind: durch Anfragen von anders- oder nichtgläubigen Bekannten und Kollegen, durch wissenschaftliche Anfragen an die traditionellen christlichen Vorstellungswelten und Hermeneutiken, durch die notwendige Akzeptanz autonomer Normen in den Bereichen der Gesellschaft, in die man involviert ist.

Entsprechendes gilt im übrigen nicht nur für das russländische Luthertum, sondern auch im Blick auf andere Konfessionen. Auf den traditionellen Typ innerhalb der Orthodoxie, den „traditionellen Gläubigen“ nach der Terminologie von Kääriäinen und Furman, war in Kap. 3.4 hingewiesen worden. Die Konstruktion dieses Typs geschah auf einem anderen Wege als die des traditionellen lutherischen Typs in dieser Arbeit, nämlich über eine quantitative Untersuchung, in der Indikatoren für Kirchlichkeit bestimmt wurden. In ihrem sozialen Profil aber ähneln sich der traditionale orthodoxe und der traditionale lutherische Typ offensichtlich: Wichtige Merkmale sind der große Frauenanteil (81 %), ein hohes Alter (meist Rentnerinnen), eine unterdurchschnittliche formale Bildung, ein niedriges materielles Lebensniveau und ein dörflicher Lebensmittelpunkt.²⁵⁵

Der ethnische Typ:

„... also, höre ich gerne Deutsch, wenn die Bibel auf deutsch gelesen wird, obwohl ich natürlich nur das erste Wort verstehe.“ (Margarita)

Die Hauptvertreter des ethnischen Typs im Interviewsample sind Boris und Margarita, Züge dieses Typs finden sich auch bei Tamara und in der Biografie Valentinas. Lassen sich Bezüge zwischen dem traditionellen Typ und den brüdergemeinschaftlichen Gemeinden aufzeigen, so entsprechen dem ethnischen Typ diejenigen lutherischen Gemeinden, die aus einem russland-deutschen Kulturverein oder einer russlanddeutschen Organisation wie der „Wiedergeburt“ hervorgegangen sind. Wie aber im Falle der traditionellen Gläubigen, so gilt auch für die ethnischen Gläubigen, dass sie in verschiedenen Gemeinden und Gemeindetypen gefunden werden können, so wie sich die verschiedenen Gemeindetypen nicht unbedingt nur aus einem einzigen individuellen lutherischen Typ zusammensetzen. Allerdings ist auffällig,

255 Vgl. Kap. 3.4 und Kaariäinen/Furman (Hgg.): *Starye cerkvi, novye verujuščie*, S. 25–35.

dass die genannten Vertreter des ethnischen Typs im Interviewsample aus der Gemeinde in Orenburg kommen, der einzigen Gemeinde im Interviewsample, die im Umfeld einer säkularen russlanddeutschen Vereinigung entstand.

Wie der für diesen Typ gewählte Name deutlich macht, ist das Hauptmerkmal des ethnischen Typs der enge Bezug auf die eigene nationale Herkunft, also in unserem Falle die deutsche.²⁵⁶ Die Worte lutherisch und deutsch gelten als Synonym, nicht wegen der Bedeutung der Tradition überhaupt (wie beim traditionellen Typ) oder weil man schon in einer lutherischen Gemeinde war, als noch ein deutsch-lutherisches Milieu existierte, sondern weil das Lutherische nach Meinung der Vertreter des ethnischen Typs gleichsam ontologisch zum Wesen des Deutschtums gehört. Deshalb ist die Bedeutung des deutschen Elements auch nicht abhängig von einer faktischen Verwurzelung in deutscher Sprache und Tradition, sondern durch die nationale Herkunft vorgegeben. Wie die nationale Zugehörigkeit, so wird auch die Konfession nach dieser Meinung vererbt und ist quasi genetisch bedingt.²⁵⁷ Es ist sogar auffällig, dass die Vertreter des ethnischen Typs nach außen gerade nicht als Deutsche erkennbar sind, was sie von vielen Gläubigen des traditionellen Typs unterscheidet, die untereinander deutsch sprechen, deutsche Lieder singen und viele Bräuche und Sitten ihrer Vorfahren bewahrt haben. Die „Ethnischen“ dagegen sind faktisch assimiliert und russifiziert.

Das hier beschriebene Verhältnis zum Deutschtum wird im Interview mit Boris gleich zu Beginn deutlich. Auf seinen Wunsch eröffnen wir das Ge-

256 In für diese Arbeit nicht herangezogenen Interviews mit Lutheranern der ELKIR wurde deutlich, dass es dort ebenso einen ethnischen Typ gibt, der sich dann auf die finnische statt auf die deutsche Herkunft bezieht. Von ethnischen Typen in anderen Konfessionen, die ursprünglich die Bekenntnisse nationaler Minderheiten in Russland waren, ist ebenso auszugehen, wie von einem ethnischen russischen orthodoxen Typ. Insofern können die im Folgenden herausgearbeiteten Charakteristika für zukünftige Untersuchungen russländischer nichtlutherischer Konfessionen von Nutzen sein.

257 Das Wort „genetisch“ ist nach meiner Beobachtung im gegenwärtigen Russland überhaupt sehr beliebt und wird innerhalb und außerhalb der Kirchen häufig verwendet, um Interessen oder Vorlieben von Menschen mit deren nationaler Herkunft in Verbindung zu setzen. Auch Ingrid Oswald entdeckt in einem Teil der Diskurse über Ethnizität im postsowjetischen Russland eine „offensive Betonung von als ‚typisch‘ erachteten, essentialistisch verstandenen ethnischen Merkmalen“. Oswald: Die Nachfahren des „homo sovieticus“, S. 167.

sprach in deutscher Sprache, nach weniger als einem Satz muss er allerdings ins Russische wechseln. Als er sich später dafür einsetzt, den Gottesdienst nicht zweisprachig, sondern ausschließlich in deutscher Sprache zu begehen, unterstreicht er dies, indem er auf deutsch sagt: „[...] das ist *meine* [betont] Meinung. Meine *eigene* Meinung. Meine s- [= *sobstvennoe* – eigene?], *meine* Meinung.“ Auch dabei wird deutlich, dass er sich letztlich in der Sprache seiner Vorfahren, die er für den Gottesdienst als einzige Sprache fordert, nicht hinreichend ausdrücken kann. Sein Argument für die Verwendung des Deutschen ist, dass die lutherische Kirche eben eine deutsche Kirche sei und sich die Angehörigen anderer Völker, die die Gottesdienste besuchen, dem anzupassen hätten. In der Russischen Orthodoxen Kirche gebe es ja auch keine Gottesdienste für Deutsche oder Baschkiren in deren Sprachen. Auch dies zeigt, dass deutsche Sprache und Volkszugehörigkeit für ihn untrennbar mit dem Luthertum verbunden sind.²⁵⁸

Margarita betont ebenfalls, ihr gefalle es, wenn im Gottesdienst die Bibel in deutscher Sprache vorgelesen werde, obwohl sie dann kaum etwas verstehe. Wie Boris begründet Margarita dies mit ihrer deutschen Herkunft, allerdings greift sie nicht auf das Argument einer „naturegegebenen“ Bindung von Luthertum und Deutschtum zurück, sondern erklärt ihre Option für das Deutsche eher emotional. Wenn sie diese Sprache höre, erinnere sie sich an die Kindheit und ihren Großvater, der mittlerweile in der Bundesrepublik lebt.²⁵⁹ Für sie – wie wohl für den ethnische Typ überhaupt – bedeutet die Zugehörigkeit zu einer lutherischen Gemeinde, (psychologisch) eine Heimat zu finden. Wie Boris, so geht auch Margarita davon aus, dass die Bindung an das Deutsch-, und damit auch das Luthertum, im Prinzip unver-

258 Andererseits wird hier deutlich, dass zwar nach Meinung von Boris nicht die Verbindung von deutscher Sprache, deutscher Volkszugehörigkeit und lutherischer Konfessionszugehörigkeit zertrennt werden darf, dass aber eine Lösung der grundsätzlichen Bindung von Ethnizität und Konfessionalität individuell durchaus vorstellbar ist – nur muss sich in solch einem Fall der Konvertit auch der fremden Sprache anpassen, nicht nur in eine andere Konfession hineinwachsen.

259 „Nun, und außerdem, also, höre ich gerne Deutsch, wenn die Bibel auf deutsch gelesen wird, obwohl ich natürlich nur das erste Wort verstehe. [Lacht.] Und das letzte. [Lacht.] Nun, erstens, weil es so schnell ist, und zweitens sind die Wörter, ich habe einen Wortschatz – einen sehr kleinen Wortschatz. Nur auf dem Niveau eines primitiven Gesprächs. [...] So. Nun, und außerdem, bin ich im Gottesdienst irgendwie sehr, irgendwie also – nicht einmal so, dass ich mich über die weltliche Hast erhebe, sondern ich bin da irgendwie so nostalgisch, also, erinnere mich an meine Kindheit. Ich erinnere mich, als, nun, an meinen Opa und die Oma – sie lebten in Orsk – nun, jetzt lebt der Opa in Düsseldorf, die Oma ist schon tot.“

änderlich ist. Ihre frühkindliche Prägung lässt ihr der eigenen Darstellung nach keine konfessionelle Wahl. So würde es ihr schon die orthodoxe Praxis, sich zu bekreuzigen, unmöglich machen, sich der Orthodoxie anzuschließen: Ihr gefalle in der lutherischen Gemeinde, dass sich die Gläubigen

„nicht bekreuzigen. Weil das alles hier sein muss, so. [Zeigt sie dabei auf ihre Brust, ihr Herz?] Mit der Muttermilch muss das dem Kind übergeben werden, so. [...] Sich bekreuzigen, das würde ich nicht lernen, natürlich, scheint mir. Also, aber in der lutherischen Gemeinde das – passt mir das – nun, das ist mir wahrscheinlich näher, so.“

Einen Sonderfall stellt Tamara dar. Sie ist Russin und kann auf keine deutschen Vorfahren verweisen. Trotzdem besitzt Deutschland für sie einen überaus hohen Stellenwert, da ihre Tochter mit einem Russlanddeutschen verheiratet ist und mit ihm und den gemeinsamen Kindern in der Bundesrepublik lebt. Daher betont Tamara, ähnlich wie Margarita, die Bindung der Gemeinde an Deutschland und findet in der lutherischen Kirche Trost sowie eine Verbindung zu den fernen Verwandten. Auf die Frage, was ihr in der Gemeinde besonders gut gefalle, nennt sie neben dem Gottesdienst und der Gemeinschaft mit anderen Gläubigen die „endlose[n] Gespräche über Deutschland“: „Ich kann für mich persönlich sagen: endlose Gespräche über Deutschland, weil ich dort – die Meinen sind alle dort. Und für mich ist jedes Wort über Deutschland und über die Menschen dort, das ist für mich wie Balsam auf die Seele.“ Da auch für Tamara die Verbindung von Konfession und Nationalität selbstverständlich ist und eigentlich keine Wahl der Konfession besteht, ist diese doch von Geburt an vorgegeben, steht sie vor dem Problem, als Russin ihre Zugehörigkeit zur lutherischen Kirche zu rechtfertigen. Hierbei greift sie zu der Konstruktion, dass die auf eine andere Art als durch Abstammung erlangte Verbindung zur Kultur eines Volkes die Wahl von dessen Konfession ebenfalls ermöglicht, andere theoretische Optionen – etwa den Islam – dagegen ausschließt: „Ich gehe nicht zum Islam, oder? Ich sage ihnen: Ich – zumal ich Russin bin. Aber verbunden mit der deutschen Kultur, ja? Ich muss entweder orthodox sein, weil ich Russin bin, oder Lutheranerin. Ich denke, eine andere Wahl habe ich nicht.“

Im Blick auf diese enge Bindung von Deutschtum und Luthertum stellt sich die Frage, was eigentlich wichtiger ist: die Konfessionszugehörigkeit oder die Volkszugehörigkeit? Zieht man die Forderung nach deutschsprachigen Gottesdiensten in Betracht, obwohl dann die Inhalte nicht verstanden werden, so legt sich der Verdacht nahe, dass der Gottesdienst vor allem für die

nationale Selbstbestätigung von Bedeutung ist, weniger dagegen als Ort des Gebets und der geistlichen Stärkung in Predigt und Abendmahl. Setzen sich dagegen Vertreter des traditionellen Typs für deutschsprachige Gottesdienste ein, so tun sie es als solche, die diese Sprache immerhin verstehen.²⁶⁰ Der Eindruck, dass das Nationale Priorität vor dem Religiösen besitzt, wird durch die Antwort von Boris auf die Frage bestätigt, was ihm in der Gemeinde besonders gut gefalle. Seiner Ansicht nach ist ein wichtiger Punkt der „Kulturaustausch“ der Russlanddeutschen aus verschiedenen Teilen des Landes, die seit 1941 in Orenburg und Umgebung leben, und die Tradierung der deutschen Kultur.²⁶¹

Allerdings werden im Blick auf den Gottesdienst auch nichtnationale Momente als wichtig angesehen. So gibt Boris an, die „Hauptsache in der Gemeinde“ seien die aufrichtigen Predigten und das „Herannahen an den Herrn“. Margarita schätzt den „Geist der Gemeinde“ sowie die „angenehme[n] Menschen“ und betont, dass sie sich in der Kirche gut fühle. Außerdem höre sie die Predigten gerne, in denen die Bibel in einen Bezug zum modernen Leben gesetzt werde und die sie von der „weltlichen Hast“ ablenken. Tamara nennt den Gottesdienst „das Zentrum“ und schätzt die „Gemeinschaft [...] mit Gläubigen“. Beides erwähnt sie, noch bevor sie auf die ihr so wichtigen „endlose[n] Gespräche über Deutschland“ zu sprechen kommt. Im Gottesdienst wiederum seien ihr die Predigt, die sie „verändert“, und das Abendmahl, ohne das sie „die Kraft verlieren würde“, besonders wichtig.

Auch bei diesen nichtnationalen Momenten wird eine spezifische Akzentsetzung sichtbar: Betont werden emotionale Elemente (Gemeinschaftsgefühl) und solche, bei denen dem eigenen Erleben ein hoher Stellenwert zukommt. Dabei wird ein therapeutischer und dynamischer Zug deutlich:

260 Dies gilt für Maria, Melitta und Roman, ebenso für die Gemeinde in Orsk. Ivan und Natascha dagegen erwähnen zwar ihre deutsche Abstammung, äußern aber nie den Wunsch, dies in der Kirche zu thematisieren oder aus diesem Grunde deutsche Lesungen und Predigten zu hören.

261 „[...] also diese Omas, ich bin natürlich auch nicht mehr der Jüngste, bin 56 Jahre alt, aber diese Omas, die schon 60, 70 sind, sie übermitteln uns in der Gemeinde, vor der Gemeinde und wenn wir zusammen Tee trinken, die Kultur, die ich noch teilweise von meinen Eltern übernommen habe, zum Teil aber auch schon nicht mehr. Und außerdem sind hier, in Orenburg, sehr viele Deutsche aus allen Ecken Russlands. Im Grunde sind alle irgendwohin deportiert worden. [...] Wir sind alle hier, wir haben irgendeine – einen Kulturaustausch, wir durchdringen uns irgendwie gegenseitig, bereichern uns und arbeiten etwas eigenes heraus.“

So etwa, wenn Tamara betont, das Abendmahl gebe „Kraft“ und die Predigt „verändert“, wenn sich Margarita durch den Gottesdienst von der „weltlichen Hast“ ablenken lässt, oder wenn Boris betont, dass das „Herannahen an den Herrn“ sein schmerzendes Herz beruhigt – wobei das Herz als Symbol für die emotionale Seite des Menschen steht, gemeint ist nicht das Organ selbst. Boris benutzt in diesem Zusammenhang sogar selbst den Begriff „Psychotherapie“.²⁶²

Es ist leicht verständlich, dass zum nationalen Interesse ein religiöses Bedürfnis hinzukommen muss, damit die Vertreter des ethnischen Typs in der Kirche bleiben. Schon in der Darstellung der Geschichte der Orenburger Gemeinde war deutlich geworden, dass die Organisation von Gottesdiensten zwar aus dem Wunsch heraus geschehen kann, die nationale Tradition der Vorfahren zu pflegen und wiederzubeleben. Sobald sich allerdings das kirchliche Leben festigt, geraten die Normen der säkularen nationalen Ideologie mit denen des Christentums in Konflikt. Vor allem wird die Bedeutung der Nationalität im Lichte der universellen, an alle Menschen gerichteten Botschaft der Bibel relativiert. Auch Differenzen zwischen Stimmung und Atmosphäre in der säkularen und der kirchlichen Vereinigung tun sich auf, so dass, wie die Orenburger Pastorin berichtet, die Gläubigen nach den Gottesdiensten nicht mehr an den Veranstaltungen der „Wiedergeburt“ teilnehmen wollten.²⁶³ Da für die vorliegende Arbeit keine *ehemaligen* Gemeindeglieder befragt wurden, kann nur vermutet werden, dass diejenigen, die sich allein aus nationalen Gründen der Kirche zuwenden und keine religiöse lutherische Identität entwickeln, nicht auf Dauer in einer Gemeinde bleiben. Zumindest finden sich im Interviewsample keine „ausschließlich ethnischen“ Gemeindeglieder ohne religiöses Interesse. Wie dargestellt, beziehen sich Boris, Mar-

262 „So ein Herannahen an den Herrn, so dass es mir innerlich, also innerlich, sogar im Herzen manchmal, wenn es schmerzt, es ruhig wird. Das ist so eine Art Psychotherapie. Verstehen Sie mich? Das ist sehr schön.“ An anderer Stelle berichtet er, wie er vor dem Einschlafen die Bibel liest, das Vaterunser betet, singt, sich das Bild des Gekreuzigten vorstellt und um Vergebung bittet. Dies beruhige ihn, wobei seine Ausdrucksweise die Bedeutung des therapeutischen Moments unterstreicht: Er bitte um Vergebung, „damit mir leichter wird, dass ich das alles von mir nehmen kann“. Die Bitte um Vergebung ist also intentional eher auf den ruhigen Schlaf gerichtet, zumindest ist diese erwünschte Folge greifbarer als Belohnung oder Strafe im Jenseits.

263 S. o. zur Geschichte der Orenburger Gemeinde (Kap. 5.1).

garita und Tamara nicht nur auf das Deutschtum, sondern repräsentieren auch eine bestimmte Frömmigkeit, die nicht in Verbindung mit der nationalen Herkunft steht.²⁶⁴

Trotz der Selbstdefinition als Lutherische aufgrund einer spezifischen nationalen Selbstverortung stellt sich die Frage, was die Vertreter des ethnischen Typs überhaupt als lutherisch ansehen. Der Wille, aus nationalen Gründen lutherisch zu sein, benötigt ja eine irgendwie geartete Füllung mit lutherischem Inhalt. Hier zeigt sich folgendes Muster: Da die Vertreter des ethni-

264 Zwei Vertreter mit, soweit ich beobachten konnte, „ausschließlich ethnischer“ Orientierung traf ich allerdings im Jahr 2000 in einer neu entstandenen Gemeinde im Süden des Moskauer Gebiets, die aus russlanddeutschen Übersiedlern aus Kasachstan ohne kirchlichen Hintergrund besteht. Einer von ihnen war H., der kein Deutsch konnte, und dessen stolze Betonung, dass er an seinem Deutschtum festhalte, dem Augenschein widersprach. Konkret nannte er „deutsche Hochzeitsbräuche“ und „deutsche Lieder“. Beides allerdings kann, weil er die Sprache nicht beherrscht, bestenfalls oberflächlich folkloristisch sein. Zudem stellt sich die Frage, wie oft er die Gelegenheit hat, in seinem Umfeld Hochzeiten zu feiern. Weitere Punkte, an denen sich sein Deutschtum offenbare, seien Sauberkeit, Ordnung und Fleiß, was ihn von den Russen und Kasachen unterscheide. Auch diese Aussage wirkt nicht nur befremdlich, wie alle ethnischen Stereotype befremdlich wirken, sondern erst recht angesichts des verwahrlosten Bethauses, neben dem er sich zu diesen „deutschen Wesenszügen“ bekannte: Ein kaputtes Plumpsklo, Schulter hohes Unkraut, dazwischen Autowracks und Müllhaufen, extrem unebene und schlammige Wege. So ist es verständlich, dass er am Leben der lutherischen Gemeinde teilnimmt, denn das damit unter Beweis gestellte Bekenntnis zum Deutschtum ist auch assimilierten Russlanddeutschen möglich, zumal die Gottesdienste des aus der nächsten Großstadt angereisten bundesdeutschen Pastors ins Russische übersetzt werden. Allerdings wird im Gespräch mit H. kein spezifisch religiöses Interesse deutlich. Ihm gefalle, dass die Lutheraner nicht so streng seien, wie Orthodoxe, Katholiken und Baptisten. Sie bräuchten, anders als Orthodoxe, keine Kirche, Kerzen oder Ikonen, und würden es nicht – wie ein baptistischer Bekannter – als Sünde ansehen, Fernsehen zu schauen, Zeitung zu lesen, Wein zu trinken und zu rauchen. (H. selbst raucht während des Gesprächs.) Die Vorteile des Luthertums werden also vor allem negativ bestimmt: Es fordere keine Einschränkungen oder Änderungen des bisherigen Lebens. – M.E. ist es wahrscheinlich, dass sich diese Einstellung der lutherischen Kirche gegenüber nicht auf Dauer halten lässt. Wer an den religiösen Inhalten wirklich kein Interesse hat, wird kaum über einen längeren Zeitraum hinweg am Leben der Kirche teilnehmen. Entweder wird er sein kirchliches Engagement einstellen und eine nationale Identität aufbauen, in der Religion höchstens an hohen Feiertagen aktiviert wird, oder er wird eine eigene religiöse oder konfessionelle Identität entwickeln.

schen Typs faktisch kein Wissen von oder nur vage Erinnerungen an kirchliches Leben haben, aber den Wunsch, ein solches zu praktizieren, sind sie auf Experten angewiesen, die ihnen die Tradition vermitteln können. Dies können alte Russlanddeutsche sein, auf die sich Boris ebenso bezieht wie Valentina:

„[...] besonders teuer ist [mir] hier die Gemeinschaft mit den Menschen, vor allem der älteren Generation, die für uns die Reinheit unseres Glaubens bewahrt hat, die Richtigkeit unseres Glaubensbekenntnisses, die uns gelehrt haben, wie man das alles richtig macht.“

Eine andere Möglichkeit ist es, sich dem Wissen der jeweiligen Amtsträger in den Gemeinden anzuvertrauen, die entweder gelernt haben, was die deutsche und lutherische Lehre und Tradition beinhaltet – zum Beispiel in den vom Theologischen Seminar der ELKRAS angebotenen Kursen –, oder die durch ihre bundesdeutsche Herkunft die Autorität besitzen, Tradition zu vermitteln.²⁶⁵ In allen Fällen aber sind die Vertreter des ethnischen Typs vom Interesse geleitet, in einer Situation, in der ihnen faktisch eine Vielzahl unterschiedlicher Sinnmodelle zur Auswahl steht, eine einzige Weltanschauung *en bloc* zu verinnerlichen,²⁶⁶ wobei ihnen eine Wahlmöglichkeit anscheinend nicht bewusst ist. Im Hintergrund steht die dem traditionellen Typ ähnliche implizite Überzeugung, dass man, bedingt durch seine Herkunft, faktisch in einer Tradition steht, die unabhängig vom Individuum objektiv existiert und normativen Anspruch erhebt. Deshalb muss man lernen, wie Valentina es ausdrückt, „wie man das alles richtig macht“ (s. o.). Im Unterschied zum traditionellen Typ steht beim ethnischen Typ aber das nationale Moment stark im Vordergrund und verdrängt religiöse Themen wie Erlösung, Bekehrung oder Heiligung, wodurch sich in der Praxis erhebliche Abweichungen von der Tradition ergeben, die man doch eigentlich wiederbeleben will.

265 Dies ist etwa im Falle der Gemeinde von H. südlich von Moskau der Fall. In ihren Gottesdiensten predigte der bundesdeutsche Pastor mehrere Monate hindurch ausschließlich über Grundtexte des christlichen Glaubens, wie das Vaterunser oder das Glaubensbekenntnis. Von der Gemeinde wurde diese Katechese, die *en bloc* in das lutherische Christentum einführt, offensichtlich in dem Willen angenommen, sich das zwar faktisch noch fremde, durch die ethnische Herkunft aber gleichwohl als „eigenes“ angesehene Luthertum anzueignen.

266 Vgl. zur Möglichkeit der Verinnerlichung eines „einigermaßen zusammenhängenden Modell[s]“ *en bloc* die Überlegungen in Luckmann: Die unsichtbare Religion, S. 148, und in Kap. 3.4 dieser Arbeit.

Wie von allen Befragten, so wollte ich in den Interviews auch von den Vertretern des ethnischen Typs wissen, wie ihr Verhältnis zu anderen Konfessionen und Religionen ist. Der Erhellung dieses Themas diene u. a. die Frage, welcher Gemeinde sie sich anschließen würden, wenn sie nicht die Möglichkeit hätten, eine lutherische Gemeinde zu besuchen. Dabei bestätigt sich das bereits gewonnene Ergebnis, dass der typische ethnische Gläubige keine Alternative zum Luthertum sieht, weil allein diese Konfession seinem betonten Deutschtum gerecht zu werden vermag. Margarita reagiert auf die Frage, ob sie sich vorstellen könnte, Mitglied einer anderen Gemeinde zu sein, sichtlich irritiert. Dieser Gedanke ist ihr anscheinend noch nicht gekommen: „Ich denke, wozu? – Nun, ich weiß nicht.“ Auch für den Fall, dass sie in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde umziehen würde, wisse sie nicht, was sie tun würde. Sie meint, lutherische Gemeinden gäbe es doch überall, auch plane sie keinen Umzug. Käme sie allerdings in die beschriebene Situation, so würde sie selbst „Leute organisieren, die mir nahe sind, vom Geist her“.²⁶⁷

Besonders entschieden betont Boris, dass er sich in keinem Falle für eine andere Konfession entscheiden würde. Mit Nachdruck sagt er: „Ich habe die lutherische Kirche mit der Muttermilch in mich eingesaugt.“ Dieser Ausdruck bestätigt im übrigen auch noch einmal den unveränderlichen Charakter der konfessionellen Zugehörigkeit als einer von Geburt an übernommenen Prägung. Zum Thema Islam fällt ihm ein Film über russische Kriegsgefangene in Afghanistan ein, die Muslime geworden sind. Dabei scheint es ihm so selbstverständlich, dass jemand, der nicht in einer solchen Situation ist, auch nicht zum Islam konvertiert, dass er dies nicht einmal näher begründen muss.²⁶⁸ Sein Urteil über die Orthodoxie fällt gnädiger aus. Nachdem er

267 Ähnlich antworten andere Vertreter des ethnischen Typs, für die ebenfalls keine anderen konfessionellen Möglichkeiten in Frage kämen. Tamara und Valentina meinen, sie würden im Falle eines Umzugs für sich zu Hause ihren Glauben praktizieren: Beten, die Bibel lesen, dann auch evangelisieren und eine Gebetsgruppe mit anderen gründen bzw., wie Tamara sich ausdrückt, „irgendwie irgendeinen Hausgottesdienst“ halten.

268 „Ich kann mir das nicht vorstellen, verstehen Sie?, in keiner anderen Kirche! Ich habe Filme gesehen. Filme über die Afghanen. Dort gibt es Leute, die sind in Gefangenschaft gekommen und haben das Moslemtum angenommen – nein, wie heißt das?“ – „Islam.“ – „Haben den Islam angenommen. Vier [sic] mal haben sie gebetet, sie sind Orthodoxe, wahrscheinlich, Nachkommen von Orthodoxen – und sie haben vier mal am Tag gebetet. Ich habe den Film gesehen – das war natürlich ein Spielfilm, das war natürlich Fiktion zu 70 %. Aber ich kann mir nicht vorstel-

berichtet hat, dass er nicht zum Islam übertreten würde, sagt er: „mit den Orthodoxen kann man Umgang haben“. Dies impliziert, dass man mit Moslems keinen Umgang haben kann und erklärt sich wohl daraus, dass sowohl seine Frau orthodox ist („ihrer Herkunft nach, aber nicht dem Glauben nach“), als auch seine Schwester, die einen Russen geheiratet hat und konvertiert ist. Allerdings ist es durchaus ambivalent und kein Zeichen einer besonderen ökumenischen Offenheit, wenn er diesen Übertritt zur Orthodoxie nicht bewerten will. Denn dies versteht er mit der Begründung, dass es Gott allein zustehe, zu richten. Inhaltlich wird nicht ganz klar, warum für ihn selbst kein Übertritt in Frage käme – zumindest dann nicht, wenn man dies nicht mit ethnischen Gründen erklären will.

Die hier dargestellten Aussagen über andere Konfessionen legen die Vermutung nahe, dass Vertreter des ethnischen Typs, die aus irgendwelchen Gründen aufhören, am Leben ihrer lutherischen Gemeinde teilzuhaben, sich wohl keiner anderen Kirche anschließen werden. Andere Konfessionen kommen vor allem als negative Identitätsstifter in den Blick: Durch die Abgrenzung von ihnen stärkt man die eigene Selbstdefinition.²⁶⁹ Die Tatsache, dass andere Kirchen keine Alternative für die Vertreter des ethnischen Typs sind, stellt eine Gemeinsamkeit mit dem traditionellen Typ dar. Lösen sich ihre lutherischen kirchlichen Bindungen, so ist damit wahrscheinlich ein Ende

len, dass ich den Islam annehme.“ Interessant ist hier im übrigen die Kennzeichnung der Konvertiten als „Orthodoxe“, bevor Boris sich verbessert, und sie als „Nachkommen von Orthodoxen“ bezeichnet, um die unsinnige Konsequenz zu umgehen, die russischen Moslems als „christlich/russische orthodoxe“ Muslime zu definieren. Nach der Vorstellung des ethnischen Typs ist es naheliegend, wie sich hier wieder einmal zeigt, die Menschen konfessionell grundsätzlich von ihren Vorfahren her zu definieren. Vgl. hierzu auch die Aussagen von Pastorin Thierbach im Überblick über die Geschichte der Gemeinde in Orenburg, nach denen sich die Russlanddeutschen in der „Wiedergeburt“ in jeweils eine von zwei Listen eintrugen: Diejenigen mit katholischen Vorfahren in die Liste der Katholiken, diejenigen mit lutherischen Vorfahren in diejenige der Lutheraner. Wie oben dargestellt, wurden die Menschen auf diesen Listen zu den jeweiligen Keimzellen der neu entstehenden römisch-katholischen und evangelisch-lutherischen Gemeinde (s. Kap. 5.1).

- 269 Dies zeigen die ausführlich zitierten Aussagen von Boris. Auch im Interview mit Tamara wird die Abgrenzung von anderen Konfessionen deutlich: Von der ritualistischen, inhaltsleeren Orthodoxie, die „nur Theater“ sei, „und dabei schlechtes“, von den Adventisten („Sektierer“, „irgendwie sind sie alle sehr streng“ und darüber hinaus auch nicht frei von „Riten“), von der römisch-katholischen Kirche (sie habe „ein negatives Verhältnis zur Römisch-Katholischen Kirche“ und zum Papst, will dafür aber keine Gründe nennen).

aller kirchlichen Bindungen gegeben. Dabei halte ich es für unwahrscheinlich, dass Vertreter des ethnischen Typs ohne die soziale Bestätigung christlicher Plausibilitäten auf Dauer religiös praktizierend bleiben. Zumindest bei denjenigen Vertretern des ethnischen Typs, für die ethnische Momente die Hauptsache des Luthertums darstellen – also alle wirklichen Vertreter dieses Typs –, wird etwa ein Umzug in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde eher den Schritt in die religiöse Indifferenz bedeuten, was nicht ausschließt, dass bestimmte lutherische Fragmente, die der nationalen Selbstdefinition dienen, z. B. an Feiertagen, beibehalten werden.

Die Vermutung, dass sich die Vertreter des ethnischen Typs wahrscheinlich keiner anderen Konfession anschließen würden – zumindest dann, wenn sie Vertreter dieses Typs bleiben –, wird dadurch gestützt, dass diese Gemeindeglieder in der Vergangenheit in der Regel keiner anderen Gemeinde angehörten.²⁷⁰ Auch dies erklärt sich daraus, dass nach ihrem Verständnis die deutsche Herkunft ihre konfessionelle Wahl prädestiniert. Als Boris berichtet, dass ihm in der sowjetischen Schule seine von der Großmutter empfangene lutherische Erziehung „herausgeschlagen“ wurde, dass aber trotzdem „im Hinterkopf [...] irgendwo was geblieben“ sei, grenzt er sich damit nicht etwa dem atheistischen Staat gegenüber ab, sondern der orthodoxen Kirche: „Wenn, also, die Glocken geläutet haben, ich die Kuppeln dieser orthodoxen Kirchen gesehen habe, da habe ich mir gesagt: Nein, ich bin Protestant, ich bin Lutheraner.“ Er will also unterstreichen, dass sein konfessionelles Selbstbewusstsein – auch in Abgrenzung zu anderen Konfessionen – unveränderbar bleibt, selbst wenn zeitweise der Kontakt zur empirischen Kirche unterbrochen ist.

Dieser Betonung des konfessionellen Selbstbewusstseins entspricht, dass die Existenz der lutherischen Gesamtkirche, über die einzelnen Gemeinden hinaus, für die Vertreter des ethnischen Typs von großer Wichtigkeit ist. Da sie nicht in einem stabilen und homogenen Milieu leben bzw. einem solchen entstammen, wie die Vertreter des traditionellen Typs, ist ihr Bezug auf die Ortsgemeinde schwächer. Als an die russische Gesellschaft Assimilierte, die sich aber in Abgrenzung von dieser als Deutsche definieren und zu diesem Zwecke eine lutherische Identität konstruieren, ist ihr Bezugspunkt die Kon-

270 In diesem Punkt sind die Russin Tamara und die russlanddeutsche Valentina, die zwar über die „Wiedergeburt“ in die lutherische Gemeinde fand, vorher aber auch Gottesdienste anderer Konfessionen besuchte, keine typischen Vertreter einer ethnischen Orientierung.

fession „an sich“, das als deutsch geltende Luthertum, weniger eine konkrete Gemeinde, in der sich die Konfession zwar manifestiert, die ihre Bedeutung aber doch nur als Erscheinungsform der deutsch-lutherischen Idee erhält. Denn wird die Konfessionszugehörigkeit zu einem bzw. *dem* entscheidenden Element der nationalen Identitätskonstruktion, so steht eben nicht die Mitgliedschaft in einer speziellen Gemeinde im Vordergrund, sondern die Teilhabe an der Konfession.²⁷¹ Der Konfession an sich wiederum entspricht weniger die Einzelgemeinde als vielmehr die lutherische Gesamtkirche, und zwar nicht nur die ELKRAS, sondern genauso die lutherischen Kirchen in anderen Ländern der Welt, vor allem in Deutschland. Dies erklärt sich daraus, dass der Anziehungspunkt, zu dem die ethnischen Typen gravitieren, Deutschland ist, während Russland eher dasjenige Land darstellt, von dem man sich abgrenzt. Besonders deutlich wird dies in einer Aussage von Boris, der sich explizit als Deutscher und als Protestant definiert. Die identitätsstiftende Funktion der Konfession und der Kirche zeigt sich, wenn er sich zweimal als deren „Teil“ bezeichnet:

„Nein, verstehen Sie, ich – man kann sagen – verstehe mich als Deutscher. Verstehe mich als Protestant, und ich bin eigentlich froh, dass Luther den Protestantismus erfunden [wörtlich: gemacht] hat. Eine demokratischere Kirche gemacht hat, und mir ist wichtig, dass ich ein kleines Teil dieses großen Glaubens bin. Obwohl die Hälfte von Skandinavien, von Deutschland die Hälfte, und dort sind noch einige Länder, genau weiß ich das gerade nicht, sie glauben, vielmehr, unterstützen den Protestantismus, und ich bin ein Teil des Protestantismus. Das ist alles. Ich finde das schon sehr angenehm.“²⁷²

271 Dies schließt natürlich nicht aus, dass daneben auch die Ortsgemeinde für die Vertreter des ethnischen Typs von Bedeutung ist. Z. B. hatten wir gesehen, dass der „Geist der Gemeinde“ und die „Gemeinschaft [...] mit Gläubigen“ als wichtig angesehen werden. Allerdings ist zu beachten, dass in diesem Zusammenhang nicht die ethnische Selbstdefinition im Vordergrund steht, dass Gemeindebezug und Konfessions- bzw. Kirchenbezug ihren jeweiligen Platz an verschiedenen Orten des Sinnzusammenhangs finden: Das Gemeinschaftserlebnis gehört in den Kontext derjenigen attraktiven Elemente des Gemeindelebens, die hinzukommen müssen, um die Vertreter des ethnischen Typs in der Kirche zu halten. Denn der Wunsch nach nationaler Selbstbestätigung alleine ist, wie oben ausführlich begründet wurde, kein hinreichendes Motiv für eine dauerhafte Mitgliedschaft.

272 Der Gegensatz Deutschland/Luthertum – Russland/Orthodoxie wird zusätzlich dadurch betont, dass Boris die lutherische Kirche als „demokratischere Kirche“ kennzeichnet, während er einige Minuten zuvor im Interview die ROK als weniger demokratisch und strenger beschrieben hatte.

Auch für Margarita ist die lutherische Kirche eine Garantin für die Beziehung nach Deutschland und Westeuropa. Ihre Assoziationen bei der Frage nach der Bedeutung der Gesamtkirche betreffen nicht die ELKRAS, sondern den Weltgebetstag der Frauen. Dieser gefiel Margarita besonders deshalb, weil durch die gemeinsamen Choräle, die an diesem Tag weltweit gesungen wurden, eine Verbindung bis hin zu den „Inseln im Stillen Ozean“ geschaffen wurde, vor allem aber nach Deutschland, wo ihre Verwandten wohnen, die sie seit Jahren nicht gesehen hat.²⁷³

Solch eine emotionale Verbindung zu den Verwandten, die über „endlose Gespräche über Deutschland“ erreicht wird, wo ihre Tochter und die Enkel leben, ist auch für Tamara von großer Bedeutung (s. o.). Sie allerdings behält einen stärkeren Bezug zu ihrer Heimat Russland und sogar zur (damaligen) Sowjetunion. Die ELKRAS erscheint geradezu dem Relevanzverlust entgegenzuwirken, der nach der Auflösung der UdSSR empfunden wird. Damit wird allerdings keine politische Stellungnahme für das damalige Regime verbunden, sondern das Gefühl, nicht allein zu sein, das wir auch bei der Beschreibung des „häretischen“ Typs wiederfinden werden, steht im Vordergrund:

„Mir gefällt sogar sehr, dass jetzt, gerade wo es die GUS gibt, Grenzen, und eigentlich, also, wie es in der Sowjetunion war, das heißt, also, dass wir viele sind. Das gefällt mir sehr. Wenn ich erfahre, dass auch in Moldawien, in Georgien, in Kasachstan – das unterstützt mich sehr. [...] Ich lese mit Vergnügen unsere Zeitschrift [d. h. die der ELKRAS], also, den Boten. Die mag ich sehr. Mit Vergnügen. Ja, mir gefällt, dass wir viele sind. Mir gefällt, dass wir viele sind.“

Dass sich gerade Tamara, anders als Boris und Margarita, in dieser Art auf die ELKRAS und damit auf die lutherische Kirche in den Staaten der damaligen Sowjetunion bezieht, erklärt sich aus ihrer Biografie. Unter der Sowjetherrschaft gehörte sie als Akademikerin eher zur privilegierten Schicht. Im Interview betonte sie: „Ich habe drei Institute absolviert. Drei. Verstehen Sie, ich bin ja Russin, deshalb war ich nicht eingeschränkt.“ Im Gegensatz dazu haben sich Margarita und Boris durchaus als eingeschränkt erlebt: Boris thematisiert die Deportation der Russlanddeutschen 1941 und die atheistische Erziehung in der Schule, die er mit der Prägung durch die religiöse

273 „Und, ich denke, in Deutschland haben meine Verwandten, die ich überhaupt, nun, den Vater habe ich fünf Jahre nicht gesehen, sechs, sechs Jahre. Den Onkel, also, vier Jahre schon, den Bruder schon vier Jahre, den Opa. Ich denke, sie singen auch – auch die Lieder. [Lacht.]“

Großmutter kontrastiert. Ebenso betonen die Berichte von Margarita über ihre religiösen Großeltern den Gegensatz zur sowjetischen Gesellschaft, in der sich Tamara heimisch fühlen konnte. Erst heute, nach ihrer Konversion, sieht auch Tamara diese Vergangenheit zumindest teilweise negativ, weil sie an den sowjetischen Hochschulen zwar alles kennen lernen konnte, aber „außer Gott“.²⁷⁴ Von dieser Ausgangslage her wird verständlich, warum zwar Tamara im Blick auf die ELKRAS hervorhebt, dass sie grenzüberschreitend (fast) das ganze Gebiet der zerfallenen UdSSR umfasst, Margarita und Boris dagegen aber den Blick nach Westen richten.

Tamaras Antwort auf die Frage nach den Reaktionen der Umwelt auf ihre Mitgliedschaft in einer lutherischen Gemeinde lenkt das Thema ebenfalls auf ihre Stellung zu Russland, der GUS und Deutschland. Tamara berichtet, dass ihr unterstellt werde, sie schaffe sich „ein Schlupfloch nach Deutschland“, indem sie über die Kirche Kontakte knüpfe. Ihr Engagement in der ELKRAS habe „nichts mit Religion zu tun [...], das hat mit Deutschland zu tun.“ Gläubige Menschen würden sie zudem verurteilen, weil sie ihr „Vaterland“ verrate. Boris und Margarita dagegen berichten nicht von negativen Reaktionen. Auch dies erklärt sich aus der nichtdeutschen Herkunft Tamaras. Einer Russlanddeutschen würden orthodoxe Gläubige kaum vorwerfen, ihre Heimat zu verraten, da selbst von den meisten nationalistischen Russen anerkannt wird, dass in Russland nichtrussische Ethnien mit eigenen konfessionellen Bindungen leben. Wie in Kap. 3.4 dargestellt, ist das Verständnis, dass die Konfession ein wichtiger Bestandteil der nationalen Identität ist, unter Russen weit verbreitet. Von daher wird auch akzeptiert, dass solch eine Verbindung bei Nichtrussen gleichfalls existiert. Bei national orientierten Russen dagegen stößt das Bekenntnis zum Luthertum im Falle einer Russin nicht auf Verständnis und wird – durchaus der Logik auch des lutherischen ethnischen Typs entsprechend – als Verrat an der eigenen nationalen Zugehörigkeit empfunden oder mit „niederem“, nichtreligiösen Beweggründen erklärt.²⁷⁵

274 Es sei darauf hingewiesen, dass sich auch Boris und Margarita nicht zwangsläufig ihr Leben lang als gesellschaftliche Außenseiter verstanden haben müssen. Ihre *heutige Selbstdarstellung* im Interview betont aber viel stärker den Gegensatz zur sowjetischen Gesellschaft, als dies bei Tamara der Fall ist, so dass sich die heutige Sicht der Kirche durchaus hierzu in Beziehung setzen lässt.

275 Hier sei noch einmal darauf hingewiesen, dass auch Tamara sich dem Problem ausgesetzt sieht, die von ihr geteilte ethnisch-konfessionelle Logik mit ihrem Lutherisch-Sein überein zu bringen.

Valentina dagegen, die als Russlanddeutsche von negativen Reaktionen berichtet, meint, orthodoxe Bekannte würden sich das lutherische Kirchengebäude nicht einmal anschauen, weil sie es für ein Laster hielten, eine fremde Kirche zu betreten, oder sie würden fragen, was das denn für eine „Sekte“ sei. Hierbei ist zu beachten, dass die Frage, um was für eine „Sekte“ es sich bei den Lutheranern handelt, eben gerade das Nichtwissen darum offenbart, dass es sich beim Luthertum um die traditionelle Konfession (eines Teils) der Deutschen handelt. Dieses Wissen hätte höchstwahrscheinlich den russländischen ethnokonfessionellen Plausibilitäten entsprechend eine Neubewertung der lutherischen Kirche zur Folge.²⁷⁶

Vor dem Hintergrund der in Kap. 3 erarbeiteten Charakteristika gesellschaftlicher Muster im Blick auf die Religion lässt sich festhalten, dass auch der ethnische Typ – wie der traditionale – insofern an den vorrevolutionären Koordinaten festhält, als in seinen Augen die konfessionelle Zugehörigkeit durch die Herkunft vorgegeben ist. Allerdings zeigt sich, dass dieses ethnokonfessionelle Schema bei genauerer Betrachtung nicht demjenigen von vor 1917 entspricht, sondern dass es sich um eine Re-Konstruktion handelt, die sich aus den spezifischen Bedürfnissen und Bedingungen der Zeit heraus erklärt. Eine solche Re-Konstruktion wurde in vielen, wohl fast allen Völkern Russlands seit der Perestrojka vorgenommen. In Kap. 3.4 war referiert worden, wie für Russen, unabhängig von ihrem persönlichen Glauben, die Orthodoxie zu einem Merkmal ihrer nationalen Selbstdefinition wurde. Ein wichtiger Grund für diese Entwicklung einer nationalen Identitätsbildung unter Zuhilfenahme der Religion liegt sicherlich darin, dass das ideologische Vakuum nach dem Zusammenbruch der marxistisch-leninistischen UdSSR den Rückgriff auf nicht kompromittierte nationale Symbole notwendig machte, die v. a. in der Kirche gefunden wurden. Zudem erleichterte der proreligiöse Konsens seit den frühen 1990er Jahren die Rezeption religiöser Tradition ebenso, wie Verunsicherungen im persönlichen Umfeld, die durch den politischen, wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Wandel verursacht

276 Daraus müsste allerdings nicht resultieren, dass die orthodoxen Bekannten sich die Kirche anschauen würden, denn auch als traditionell deutsche Konfession, so könnten diese denken, stellt das Luthertum eine Abweichung von der Rechtgläubigkeit dar. – Auch im vorrevolutionären Russland ging die Akzeptanz anderer Konfessionen zumeist einher mit der Abgrenzung von ihnen. Toleranz in dem Sinne, dass man die anderen „tolerat“, erträgt, bedeutet ja noch nicht, dass man sich für sie interessiert oder in einen Dialog mit ihnen tritt.

wurden: Ängste um den Arbeitsplatz oder gar dessen Verlust, finanzielle Probleme infolge nicht oder verspätet ausgezahlter Löhne und Gehälter, die Verschlechterung der ärztlichen Versorgung etc.

Im Falle der russlanddeutschen Lutheraner kommt ein weiteres hinzu: Die Attraktivität Deutschlands, das zum Gegenbild zum problembeladenen Russland werden kann.²⁷⁷ Einerseits konnte dieses Deutschland zum Hoffnungsobjekt derjenigen werden, denen es gelang, die Papiere für die Übersiedlung zu bekommen. Andererseits konnte auch für die, die aus irgendwelchen Gründen in Russland bleiben wollten oder mussten, gerade dieses erklärte Deutschland zu einem Gegenentwurf zur eigenen Wirklichkeit und zum Ansatzpunkt für die Konstruktion einer neuen Identität werden. Indem man sich nämlich wegen seiner deutschen Abstammung als Deutscher definiert, obwohl man faktisch an die russische Kultur, Gesellschaft und Sprache assimiliert ist, wechselt man die Seiten und geht von der Seite des vermeintlichen historischen Verlierers über zu der des Gewinners und Vorbildes im Blick auf Reichtum und Demokratie.

Wie bereits ausführlich dargestellt, bekommt die Religion eine besondere Bedeutung bei dieser Konstruktion von Identität. Denn es ist eben leichter, sich in der lutherischen Kirche taufen zu lassen oder sich einmal pro Woche mit anderen Menschen zum Gottesdienst zu treffen, als die deutsche Sprache zu lernen. Und es ist zumal leichter, den Bezug zur deutschen Sprache darüber zu wahren, dass man eine unverständene deutsche Liturgie hört, als dass man sich aktiv um den Spracherwerb bemüht. Auf diese Weise wird die lutherische Kirche zu einem Ort der Tradierung von Deutschtum, wobei man sich auf dem Wege der Selbstvergewisserung als Lutheraner zugleich seiner nationalen Zugehörigkeit versichert. Dies kann die lutherische Identität dann insofern stärken, als die nationale Verortung einen Religionswechsel ausschließt. Für die Vertreter des ethnischen Typs kommt ja – wie auch für die des traditionellen Typs – eine Konversion nicht in Frage.

Darüber hinaus finden sich in der lutherischen Identität des ethnischen Typs weitere Charakteristika, die sich nicht aus dem Zusammenhang der Rückbesinnung auf nationale religiöse Traditionen erklären lassen. So schätzen die Vertreter des ethnischen Typs die menschliche Wärme in ihrer Gemeinde

277 Dass das Deutschlandbild vieler Vertreter des ethnischen Typs – und auch anderer Bewohner Russlands – eher eine Verklärung und ideologisch-mythologische Überhöhung darstellt, sei hier nur am Rande bemerkt.

und erfahren in den Gottesdiensten und anderen Veranstaltungen der Gemeinde Hilfe, Stärkung und Trost für ihr alltägliches Leben. Es werden also solche genuin religiösen Momente akzentuiert, die einen therapeutischen Effekt aufweisen.

Hinzu kommen andere Merkmale der „ethnischen“ Prägung: So akzentuiert Boris das demokratische Moment in der lutherischen Kirche, das er darin gegeben sieht, dass die lutherische Kirche „nicht so strenge Canones wie die Orthodoxen“ hat, keine Ikonen, keine Beichte und keinen „Pomp“. Sein Fazit: „Wir kommen, um Gemeinschaft mit Gott zu haben, und nicht in ein Museum oder eine Gemäldegalerie.“ Auch Tamara grenzt die lutherische von der orthodoxen Kirche ab, deren „Ritualismus“ sie abstoße. Im Gegensatz dazu sei die ELKRAS „klug, gut [im Sinne etwa von gutmütig, warmherzig etc.], bescheiden, zurückhaltend. Schwatzt niemandem etwas auf. Und ist für alle offen.“ Die ihrer Meinung nach gegebene Klugheit der lutherischen Kirche sieht sie darin verwirklicht, dass die Bibel im Zentrum stehe. Diese Aussagen greifen zentrale Anliegen des noch darzustellenden „häretischen“ Typs auf: Bildung, Freiheit, Offenheit, Inhalt statt Form und Ritualismus etc.

War die Frömmigkeit des traditionellen Typs und die Organisationsform der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden als ein Widerstand im Sinne Bergers interpretiert worden, so stellen diejenigen Merkmale des ethnischen Typs, die sich nicht vor dem Hintergrund der nationalen Selbstvergewisserung interpretieren lassen, Formen der Anpassung an die moderne Situation dar oder lassen sich zumindest aus der Verwurzelung der Vertreter des ethnischen Typs in der modernen Gesellschaft erklären. Nach Berger und Luckmann führt die gesellschaftliche Pluralisierung und funktionale Differenzierung einer Gesellschaft dazu, dass verschiedene Bereiche der Gesellschaft autonome Normen entwickeln und sich von religiösen Normen emanzipieren. So werde Religion aus immer mehr Teilen des Lebens verdrängt. Derjenige Bereich, in dem Religion noch am ehesten eine Heimat finden könne, sei die Privatsphäre, da diese am wenigsten durch die institutionelle Segmentierung und die in diesen Segmenten vorherrschenden Normen strukturiert sei. In der Privatsphäre wiederum sei das Verhältnis des Einzelnen zur Religion von individuellen Präferenzen geleitet; ein wichtiges Kriterium für die Auswahl von Optionen aus dem religiösen Angebot stelle die Erfahrung dar. Dabei sei es möglich, sich aus diesem Angebot auch unterschiedliche Bausteine zusammenzusetzen, denn die schwache normative Strukturierung des privaten Bereichs fördere das Entstehen von synkretistischen religiösen

Modellen. Zugleich komme es insofern zu einem „Ortswechsel“ der religiösen Inhalte im Bewusstsein, als nicht mehr „objektive“ Momente wie das Wirken Gottes in der Geschichte oder die von ihm geschaffene Weltordnung im Vordergrund stünden, sondern Gott eher in denjenigen Bereichen gesucht und gefunden werde, wo es („subjektiv“) um die eigene Existenz oder Psyche gehe.²⁷⁸

Die „Ethnischen“ machen in diesem Sinne die Erfahrung, dass sie ihre eigene Existenz und Biografie mit Hilfe etwa der Bibel für sich selbst plausibel interpretieren können, dass sie durch die Gottesdienste Änderungen in ihrem Leben und Wohlbefinden erreichen und als Person und Individuum ernst genommen werden. Wenn sie die größere Freiheit und Offenheit in der lutherischen gegenüber der orthodoxen Kirche betonen, zeigt sich darin, dass die Vertreter des ethnischen Typs die Wertvorstellung des autonomen Individuums übernommen haben, die mit der gesellschaftlichen Spezialisierung, Pluralisierung der Normen und damit bewirkten Individualisierung implizit transportiert wurde. Obwohl sie daran festhalten, dass ihre Konfession durch ihre Herkunft vorgegeben sei, und obwohl sie für die inhaltliche Füllung dessen, was sie unter Luthertum verstehen, durchaus auf die Autorität von Experten vertrauen, bleibt ihre Individualität gewahrt.²⁷⁹ Man kann annehmen, dass, wären in der lutherischen Kirche ähnlich „strenge Canones“ (Boris) in Geltung wie in der orthodoxen Kirche, sie u. U. lieber auf das Mittel der Religion zur Identitätskonstruktion verzichten würden. Wie wir bereits gesehen hatten, ist der Wunsch nach nationaler Selbstvergewisserung kein hinreichendes Kriterium für eine länger währende Gemeindegliedschaft. Er muss zusammenkommen mit der Möglichkeit, religiöse Bedürfnisse zu befriedigen, ohne gegen das Selbstverständnis eines modernen Menschen zu verstoßen.

Dem scheint auf den ersten Blick zu widersprechen, dass schon die Vorstellung einer „ererbten“ Religionszugehörigkeit dem modernen Verständnis des autonom wählenden Menschen radikal widerspricht. Allerdings ist hier zu beachten, dass die Vertreter des ethnischen Typs trotzdem faktisch einem Zwang zur Wahl unterworfen sind. Denn zum einen versteht sich ihre nationale Selbstverortung keinesfalls von selbst: Sie könnten sich auch als Russen

278 S. o. Kap. 3.4.

279 Dies zeigt sich z. B., wenn Boris im Interview seine Differenzen mit der Pastorin formuliert, etwa im Blick auf die Gottesdienstsprache.

oder Russländer²⁸⁰ definieren (oder als Deutsche, ohne dies derart zu betonen). Ihr Rückgriff auf die Sicht, ihre nationale und konfessionelle Zugehörigkeit sei durch die Herkunft vorgegeben, ist die Option für eine von mehreren möglichen Varianten. Daran ändert auch das Bewusstsein der Akteure nichts, dem zufolge diese Option quasi naturgegeben ist. Denn die antimodernistische Entscheidung *gegen* die Wahlfreiheit der Konfession bleibt modern und auf die pluralistische, Wahlmöglichkeiten bietende Situation bezogen.

Zum andern zeigt sich die Verwurzelung in der modernen und pluralistischen Situation darin, dass der Bezug auf die deutsche Tradition, die der ethnische Typ vornimmt, faktisch eklektisch ist (und damit typisch modern, nämlich einige Optionen auswählend und zusammenstellend, andere verwerfend). Denn anders als der traditionale Typ ist der ethnische Typ ja nicht in ein deutsches kulturelles Umfeld hineingewachsen und sozialisiert. Das Deutschtum ist kein Faktum²⁸¹, sondern eine biografische Möglichkeit, die er (in der Krisensituation des gesellschaftlichen Umbruchs) ergreift und in sein mehr oder weniger „russisches“ Leben integriert. Zwar stehen alle Menschen aller Gesellschaften vor der Aufgabe, Optionen zu wählen und andere zu verwerfen, auch gibt es keine homogene Gesellschaft in dem Sinne, dass sie für alle ihr Angehörigen absolut identisch und unveränderlich wäre, doch ist der Unterschied offensichtlich: Der traditionale Typ – etwa Maria oder Roman und Melitta – hat seine Identität als Deutscher und Lutheraner nicht wählen müssen. Trotz des russischen orthodoxen Umfeldes kam dessen Option der Selbstdefinition für ihn nicht in Frage, *war* also keine Option. In seiner Familie und seinem Umfeld war sein Deutsch-Sein Konsens – zumal sich seine Vertreter in entscheidenden Merkmalen, vor allem der Sprache, von den Russen um sich herum unterschieden. (Zudem ist für die Jahre nach 1941 anzunehmen, dass diese Menschen auch von der russischen Gesellschaft als Deutsche definiert – und abgelehnt – wurden.) Ebenso hatten sie wegen der Vorstellungen, die ihnen sozial vermittelt wurden, nicht die

280 Neben der Selbstdefinition als Angehöriger einer bestimmten Nationalität (russisch, deutsch, tatarisch etc.) besteht die Möglichkeit der russländischen Identität. Dies beinhaltet, dass man sich in erster Linie als Bewohner des Vielvölkerstaates Russland definiert, nicht über eine der in Russland lebenden Ethnien. Vgl. Simon: Rußländische Nation, S. 11–19.

281 Oder höchstens, wenn man „Faktum“ im ursprünglichen Sinne als etwas „Gemachtes“ ansieht.

Möglichkeit, sich als Orthodoxe zu definieren.²⁸² Den Vertretern des ethnischen Typs dagegen stehen theoretisch verschiedene Möglichkeiten offen: Da in den 1990er Jahren die ethnokonfessionellen Bindungen gelockert waren, hätten sie im Zuge der religiösen Renaissance um 1990 zur Orthodoxie kommen können – wenn sie ihre Verwurzelung in der russischen Sprache und Gesellschaft in den Vordergrund geschoben hätten –, sie hätten eine andere Konfession wählen oder religiös indifferent werden bzw. bleiben können. Im Blick auf ihre nationale Zugehörigkeit war es möglich, diese unter Zuhilfenahme oder ohne Bezug zum Luthertum zu definieren. Faktisch also haben die Vertreter des ethnischen Typs die (wohl meist nicht bewusste) Entscheidung getroffen, a) ihre deutsche Herkunft zu betonen und b) dies mit der Konstruktion einer lutherischen Identität zu verbinden.

Damit ist der ethnische Typ eine moderne – und im lutherischen Spektrum Russlands neue, erst seit der Perestrojka entstandene – Erscheinung, die auf die Herausforderungen der Moderne reagiert und nur vor deren Hintergrund entstehen konnte.²⁸³ Zugleich aber bezieht sich der ethnische Typ auf deutlich *nicht* moderne Vorstellungen wie unabänderliche ethnische Kategorien. Anders als der traditionale Typ ist der ethnische dabei nicht *vormodern*, sondern *gegenmodern*. In der Terminologie von Ulrich Beck repräsentiert er die „Nachseite der Moderne“.²⁸⁴ Beck versteht die Gegen-

282 Wie in Kap. 3.3 ausgeführt, waren die beiden wahrscheinlichsten Möglichkeiten die, an der lutherischen Identität festzuhalten oder sich in Übereinstimmung mit der herrschenden Ideologie von allen konfessionellen Bindungen zu lösen.

283 Historische Vorläufer allerdings sind anzunehmen. In Kap. 3.2 wurde die Entstehung nationaler Bewegungen im 19. Jahrhundert erwähnt, die im Zusammenhang mit der sich damals vollziehenden Modernisierung des Landes zu sehen ist. Zwar entwickelte sich unter den Deutschen in Russland aus verschiedenen Gründen im 19. Jahrhundert lange kein Nationalismus in der Gestalt, wie unter den Russen oder auch den Deutschen in Deutschland. Vgl. hierzu Kahle: Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums, S. 290. Trotzdem kann man davon ausgehen, dass die in Kap. 3.2 erwähnte Gründung von deutschen nationalen Vereinen in diesen Kreisen mit einer ethnischen Aufladung des Luthertums einher gehen konnte. Dasselbe ist für diejenigen Zeiten anzunehmen, in denen Russlanddeutsche ihrer Nationalität wegen Repressionen ausgesetzt waren, v. a. wenn die entsprechenden politischen Maßnahmen auch den Gottesdienst in Mitleidenschaft zogen – so etwa infolge des Verbots der deutschen Sprache während des Ersten Weltkriegs (s. Kap. 2.2) oder nach den Deportationen von 1941, als sich die „Unterdrückung als Christen und als Menschen ihres Volkes [...] in der Erinnerung der Menschen kaum scheidbar ineinander“ schoben. Kretschmar: Eine ethnische Kirche, S. 144.

284 Beck: Die Erfindung des Politischen, S. 99.

modernisierung, die als Parallelerscheinung die Modernisierung begleite, im Kontext seiner These der reflexiven Modernisierung als eine „hergestellte Fraglosigkeit“. Die Moderne sei verbunden mit Begriffen wie „Frage, Entscheidung, Rechenhaftigkeit, Kalkulierbarkeit“. Die Gegenmoderne dagegen, die alte (auch ethnische) Grenzen neu behaupte, ziehe und befestige, versuche Fraglosigkeit und Entscheidungslosigkeit neu zu erzwingen.²⁸⁵ Die Pointe ist, dass wir es hierbei mit einem Paradox zu tun haben: einer Erfindung naturgegebener Merkmale, einer modernen Nichtmoderne. „Das *Erfindensein* gehört zum Begriff der Gegenmoderne wie das Weiße zum Schimmel. [...] Die Gegenmoderne muß [...] hergestellt, *gewählt* werden, ist also ein Projekt und Produkt der Moderne [...]“.²⁸⁶

Ein Blick auf den weiteren Kontext des ethnischen Typs zeigt, dass die Gegenmodernisierung unter ethnischen Vorzeichen kein Proprium der Gesellschaften der Länder ist, die einmal die Sowjetunion bildeten, sondern im gesamten früher „realsozialistischen“ Raum verbreitet ist. Das hervorstechendste Beispiel stellt (das damalige) Jugoslawien dar, in dem sich serbokroatisch sprechende Südslawen seit den Jahren um 1990 zunehmend als Kroaten, Serben und Bosnjaken mit religiösen Unterscheidungsmerkmalen (römisch-katholisch, orthodox, islamisch) definierten und eigene Nationalstaaten zu gründen begannen. Auch in diesem Fall begegnet die eigentümliche Verbindung von Konfessionalität bzw. Religionszugehörigkeit und Ethnizität, wobei die Betonung der Konfession und Religion gerade deshalb so wichtig wurde, weil sie ein viel deutlicheres Kriterium zur Unterscheidung darstellte, als die in anderen Regionen „klassischen“ Merkmale zur ethnischen Definition wie Sprache oder Siedlungsraum. Interpretiert man die postsozialistischen Transformationsprozesse als Modernisierungsschübe, so wird die mitunter explosive Bezugnahme auf ethnische Kategorien als die andere Seite von Pluralisierung und Demokratisierung verständlich: um Grenzen und Fraglosigkeiten neu herzustellen, wird auf konfessionelle und religiöse Selbstdefinitionen zurückgegriffen.

285 Ebd., S. 100.

286 Ebd., S. 101.

Der „häretische“ Typ: Luthertum, das sind „Frauen in Hosen“ (Wladimir)

Zum „häretischen“ Typ gehört die Mehrzahl der von mir Interviewten: Natalja, Olga, Wladimir, Irma, Mascha, Katharina und auch Valentina. Der Name dieses Typs ist Peter L. Bergers Verwendung des Begriffs „Häresie“ im Sinne von Wahl entlehnt. Nach Berger ist die moderne und pluralistische Gesellschaftsform dadurch gekennzeichnet, dass ihre Angehörigen in immer mehr Bereichen des Lebens vor der Chance, aber auch dem Zwang stehen, Wahlen zu treffen, weil immer weniger durch Geburt und Herkunft festgelegt ist. An einige Stichworte wie die Wahl des Wohnortes und des Berufs, politische Wahlen, die Wahl des Lebensgefährten und die Wahl der gemeinsamen Lebensform sei erinnert. Dem „Zwang zur Häresie“ ist der Angehörige einer derartigen Gesellschaft auch im Blick auf die Religion unterworfen.²⁸⁷ Leben die Vertreter des traditionellen und des ethnischen Typs im Bewusstsein, dass ihre Konfessionszugehörigkeit von Geburt an vorgegeben sei – auch wenn im Falle des ethnischen Typs der außenstehende Betrachter weiß, dass dem nicht so ist –, so reagieren die Vertreter des „häretischen“ Typs auf den „häretischen Imperativ“ im Sinne Bergers, indem sie eine Entscheidung für die lutherische Konfession treffen.²⁸⁸ Dies ist das hervorstechende Merkmal des „häretischen“ Typs, aufgrund dessen sein Name gewählt wurde.²⁸⁹

287 S. hierzu ausführlich: Kap. 3.4.

288 Der Begriff Entscheidung, verbunden mit dem der Bekehrung, erinnert an die Frömmigkeit des traditionellen Typs. Bei diesem aber bedeutet seiner pietistischen Prägung entsprechend Entscheidung nicht, dass man sich für eine bestimmte Konfession entscheidet, sondern dass man innerhalb der zumeist ungefragt übernommenen Konfession (eine Alternative stellen höchstens andere protestantische Kirchen aus der Tradition der Erweckungsbewegung dar, v. a. die Baptisten) die Entscheidung trifft, „sein Leben Jesus zu übergeben“. Die Wahlmöglichkeit, die in diesem Zusammenhang gegeben ist, ist die zwischen einem Leben, das der „Welt“ entspricht, und einem geistlichen Leben. Dies stellt eine ganz andere Kategorie dar als die Entscheidung zwischen verschiedenen Kirchen bzw. Konfessionen, die der „häretische“ Typ zu treffen hat.

289 Dabei sei mit Nachdruck betont, dass das Adjektiv „häretisch“ *nicht* im theologischen Sinne gemeint ist: Die Vertreter des „häretischen“ Typs sind keine Ketzer oder Irrlehrer – zumindest nicht in größerer Häufigkeit als die Vertreter der anderen Typen. Auch ansonsten ist im übrigen mit keiner der Beschreibungen in diesem Kapitel ein normativer Anspruch verbunden, der das Recht der Typen aus theologischer Sicht beurteilt, sondern es geht um Deskription und Analyse und damit um ein Verständnis der Situation verschiedener Gemeindeglieder der ELKRAS, die auf je unterschiedliche Weisen mit der gegebenen gesellschaftlichen Lage umgehen.

Wurde die spezifische „un-“ oder „vormoderne“ Prägung des traditionellen Typs mit seiner sozialen Stellung am Rande der Gesellschaft in Bezug gesetzt, so lässt sich entsprechend die spezifisch „moderne“ Prägung des „häretischen“ Typs aus seiner gesellschaftlichen Verortung erklären: Bei seinen Vertretern handelt es sich in den meisten Fällen um Akademiker, die einer Erwerbsarbeit nachgehen, politisch interessiert sind²⁹⁰ und sich mit Wissenschaft und Kunst beschäftigen. Wie dieses soziale Umfeld die Prägung des „häretischen“ Typs beeinflusst und sich dabei gemäß der Analyse Bergers und Luckmanns eine Akzentverschiebung innerhalb des religiösen Systems vollzieht, soll nun im Einzelnen dargestellt werden.

Da die Vertreter des „häretischen“ Typs durch die moderne, pluralistische Gesellschaft geprägt sind, überrascht es nicht, dass sie in der Regel bereits mit anderen Glaubensgemeinschaften Erfahrungen gemacht haben, bevor sie in die lutherische Kirche gekommen sind. Natalja und Olga waren regelmäßige orthodoxe Kirchgängerinnen, ebenso Wladimir, der sich zudem bei Baptisten und Pfingstlern, der Gesellschaft für Krishna-Bewusstsein und amerikanischen Lutheranern der Wisconsin-Synode umgesehen hat. Irma war bei Neuapostolischen und besuchte hinduistische Vorlesungen über Seelenwanderung, Katharina hatte Kontakt zu baptistischen Missionaren, Valentina besuchte eine zeitlang orthodoxe Gottesdienste, später war sie in einer baptistischen Gemeinde. Mascha kennt zwar nur das lutherische Gemeindeleben – obwohl sie in einer orthodoxen Kirche getauft wurde, gingen die Eltern mit ihr nicht zu den Gottesdiensten –, aber auch ihr ist die Möglichkeit der konfessionellen Wahl bewusst.²⁹¹ Der „Häresiezwang“ ist also für die Vertreter des „häretischen“ Typs eine erfahrene Wirklichkeit, nicht nur eine theoretische Möglichkeit oder ein sozialer Kontext, der ihr Handeln und Bewusstsein bedingt.

290 Dies legt die häufige Verwendung des Wortes *Demokratie/demokratičnost* nahe und die Verbindung der Charakterisierung der lutherischen Kirche als demokratisch mit der Option für das politische System des Westens. Vgl. hierzu auch die Fragebogenergebnisse zu Frage 34 in den „neuen“ Gemeinden. Mindestens einer der interviewten Vertreter des „häretischen“ Typs war auch parteipolitisch aktiv, nämlich Wladimir in der liberalen Partei „Jabloko“.

291 „Warum gibt es orthodoxe überall, aber lutherische, warum sollte es die nicht überall geben? Wenn die Leute, wenn die Leute lieber in die orthodoxe gehen, dann gibt es von diesen Kirchen viele. Aber es gibt doch auch Leute, die lieber in die lutherische gehen, warum sollte man davon nicht auch mehr machen?“

Da die Vertreter des „häretischen“ Typs sich nicht ihr Leben lang selbstverständlich einer bestimmten Konfession zugehörig fühlten, sind sie vor das Problem gestellt, Kriterien für die Wahl einer Kirche zu finden. Die Ansprüche der Kirchen, die mit dem Selbstverständnis auftreten, legitime – vielleicht sogar die einzig legitime – Kirche zu sein, können ja von den Vertretern des „häretischen“ Typs erst einmal nicht aus sich selbst heraus anerkannt werden. In dieser Situation erfolgt der von Berger beschriebene Rückbezug auf die eigene Erfahrung mit den verschiedenen Religionsgemeinschaften. So berichtet etwa Olga davon, dass sie einige Zeit einer orthodoxen Gemeinde angehörte, sich dann aber nach Enttäuschungen von dieser trennte und danach (mehr zufällig) zur lutherischen Kirche kam. Sie hatte also kein derart ausgebildetes konfessionelles Bewusstsein, dass für sie nur die Orthodoxie in Frage gekommen wäre – sie hätte ja auch z. B. in eine andere orthodoxe Gemeinde gehen können. Ein Vertreter des traditionellen Typs dagegen wäre wohl allenfalls in eine andere Gemeinde derselben Konfession gegangen, eher aber, allen Spannungen zum Trotz, in seiner „alten“ Gemeinde verblieben. Auch für Vertreter des ethnischen Typs wäre in der dargestellten Situation kein Wechsel der Konfession in Frage gekommen – eher hätten diese wohl den Kontakt zur organisierten und institutionalisierten Form von Religion ganz aufgegeben oder wären ebenfalls – nun vielleicht in loserer Bindung – in der Gemeinde verblieben. Für Olga dagegen standen einem Wechsel in eine andere Konfession offensichtlich keine prinzipiellen Gründe entgegen. In der lutherischen Gemeinde nun waren ihre Erfahrungen positiv, wie im Interview an mehreren Stellen deutlich wird, auch wenn sie sich bewusst ist, dass auch diese Kirche – wie alles im Leben – nicht ideal ist. Bezeichnend ist die Begründung, die sie wählt, um ihre Entscheidung für die lutherische Kirche auszudrücken: „Also, und ich bedaure das heute nicht, obwohl bei uns nicht alles so gut ist, nicht alles so ideal, aber für mich, scheint mir, ist das die Kirche und die Gemeinde, die meinem Charakter entspricht, für meine Seele, für meine, meinen Kopf.“ Im Gegensatz zu den Kriterien der anderen beiden Typen – Tradition und Deutschtum – betont Olga die Übereinstimmung ihrer als weitgehend autonom von solchen Bindungen vorausgesetzten Person mit der von ihr gewählten Konfession. Der Ausdruck „die Kirche [...], die meinem Charakter entspricht,“ kann geradezu als programmatisch für den „häretischen“ Typ gelten und findet sich so oder so ähnlich auch bei seinen anderen Vertreter. Wladimir meint: Das Luthertum „entspricht meinem Charakter, meinem Wesen“, und Valentina formuliert dasselbe negativ: „Nun, ich sage, die übrigen Kirchen entsprechen nicht meiner Seele.“

Allerdings kann eine „lutherische Abstammung“ trotzdem ein Argument unter anderen sein, sich der lutherischen Kirche anzuschließen – schon deshalb, weil es auch für die Vertreter des „häretischen“ Typs nahe liegt, als erste Kirche[n] die der eigenen Vorfahren „auszuprobieren“. Sogar Olga, die sonst keine Argumentationen verwendet, die sich auf ihre nationale Herkunft beziehen, antwortet auf die Frage, wann und wo sie das Luthertum kennen gelernt hat, mit einem Verweis auf ihre entsprechenden nationalen „Wurzeln“. Dennoch sollte dieser Rückgriff auf die Familiengeschichte nicht überbewertet werden, zumal sie der Herkunft ihrer Großeltern nach eine große konfessionelle Auswahl zur Verfügung hat – lutherisch, römisch-katholisch, jüdisch, orthodox.²⁹² Olgas Geschichte ähnelt damit in diesem Punkte der von Natalja, die ebenfalls nicht ethnisch argumentiert (und die zudem keine lutherischen Vorfahren besitzt), die aber dennoch aus biografischen Gründen eine gewisse „Prädisposition“ für das Luthertum besitzt: Ihr erster Ehemann war Deutscher, und sie hat einige Jahre ihres Lebens in Ostdeutschland verbracht.

Ein Beispiel dafür, wie die eigene deutsche Abstammung die Wahl der lutherischen Konfession begünstigen kann, stellt Irma dar. Sie beginnt von sich aus, ohne entsprechende Frage, aus ihrer Kindheit zu erzählen: von ihrer russlanddeutschen Familie, die an der Wolga lebte und lutherisch gläubig war, von der Großmutter, die ihre Mutter aufforderte, die kleine Irma beten zu lehren, von ihrer Taufe durch einen alten Lutheraner, von den Chorälen, dem Vaterunser und der Predigt aus einem alten Predigtbuch in „gotischer Schrift“. Auch für ihren Eintritt in ihre heutige lutherische Gemeinde war Irmas deutsche Herkunft entscheidend: Beim Ausfüllen der Anträge für eine Übersiedlung in die Bundesrepublik wurde sie von einer Frau nach ihrer Konfession gefragt, die ihr auch erzählte, wo sie in der Stadt eine lutherische Kirche finden könne. Offensichtlich also fühlte sich Irma als Lutheranerin, obwohl sie zu diesem Zeitpunkt schon seit ihrer Kindheit

292 „Ich habe nationale – Wurzeln [lacht], weil – in meiner Familie gab es immer Probleme. Konfessionelle Probleme, weil mein Vater – er war Soldat, und meine Mutter Arzt, und deshalb waren wir immer eine atheistische Familie. Obwohl die Großeltern gläubig waren. Und immer war es sehr schwer zu entscheiden, welcher Konfession wir angehören mussten, weil ich gemäß der Wurzeln meines Opas väterlicherseits entweder Lutheranerin oder Katholikin sein müsste, gemäß der Wurzeln meiner Mutter entweder Hebräerin [*evrejka* – Jüdin im Sinne einer Nationalitätszugehörigkeit] oder Orthodoxe, das heißt, also – Jüdin [*iudejka* – als Religionsbezeichnung] oder Orthodoxe.“

keine praktizierende Lutheranerin mehr war, und bekannte sich auch einer Fremden gegenüber dazu. Trotzdem unterscheidet sich Irma von den Vertretern des ethnischen Typs in entscheidenden Punkten. Der wichtigste ist der, dass ihre deutsche Herkunft keine Rolle spielt, wenn sie sich zu ihrem gegenwärtigen Engagement in der lutherischen Gemeinde äußert. Ihre deutsche Abstammung und einige dadurch bedingte biografische Aspekte haben zwar dazu geführt, dass sie in eine lutherische Gemeinde kam, sie begründet ihre Mitgliedschaft aber nicht national und fordert keine stärkere Betonung des deutschen Moments – anders als z. B. Boris, der rein deutschsprachige Gottesdienste wünscht. Auch besteht kein Zusammenhang zwischen ihren Aussagen zu ihrem Glauben und ihrer nationalen Herkunft.²⁹³

Die Beobachtung, dass die Vertreter des „häretischen“ Typs ihre Entscheidung für eine Konfession – hier das Luthertum – mit ihren eigenen Erfahrungen mit dieser Kirche begründen, bedarf nun noch einer Konkretisierung, die dann weitere Unterschiede zu den anderen beiden Typen deutlich werden lässt. Es war bereits gezeigt worden, dass es Vertretern des „häretischen“ Typs wichtig ist, dass das Luthertum ihnen „entspricht“. Dabei versteht sich, dass diese Entsprechung an bestimmten inhaltlichen Punkten festgemacht werden kann. Damit kommt es zu einer Akzentsetzung, die etwa dem traditionellen Typ fremd wäre. Diesem ist es wichtig, dass der Gottesdienst und die Gemeinde der normativen Tradition entsprechen. Die Frage nach persönlichen Vorlieben stellt sich damit weniger, auch wenn solche natürlich in den Interviews deutlich werden. Exemplarisch für die Einstellung des traditionellen Typs ist die Antwort Marias auf die Frage, was ihr in der Gemeinde besonders gefalle. Sie antwortet nur ein einziges Wort: „Gottesdienst“. Die Nachfrage, was ihr im Gottesdienst besonders gefalle, ist ähnlich

293 Allerdings liest Irma neben der russischen Bibelübersetzung die deutsche, obwohl sie wenig deutsch versteht. Dies tue sie, weil sie es interessant finde, wie das auf deutsch klingt. Deshalb, und auch, weil sie sich als Deutsche fühle, lese sie auch die [Hermhuter] Losungen auf deutsch und bete in der Gebetsversammlung auf deutsch. Dabei müsse sie sich allerdings vorher Notizen machen, weil sie diese Sprache nicht gut genug beherrscht. Im Gegensatz zu den Vertretern des ethnischen Typs aber macht sie, wie gesagt, ihren eigenen Gebrauch des Deutschen nicht zum Maßstab für andere und ideologisiert Deutschtum und Luthertum nicht, indes sie beides in Bezug zueinander setzt. Allerdings zeigen die hier zitierten Aussagen, dass Irma als Vertreterin des „häretischen“ Typs eine gewisse Nähe zum ethnischen Typ erkennbar werden lässt.

kurz: Predigt und „Gotteslieder“. Damit nennt Maria die zentralen Punkte, allerdings wird in ihrem Antwortverhalten keine Individualität sichtbar. Wahrscheinlich würde fast ihre gesamte Gemeinde – und ebenso alle übrigen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden – in derselben Art und Weise antworten (wobei noch die Gebete genannt werden könnten).

Die Vertreter des „häretischen“ Typs dagegen können zu derselben Frage viel und elaboriert erzählen. Dabei verweisen sie oft auf Aspekte, die nach der traditionellen Dogmatik nicht von Bedeutung sind, die aber dem „Charakter“ oder der „Seele“ der Befragten entsprechen. Mascha etwa macht diese Entsprechung inhaltlich am „häuslichen“ Charakter der lutherischen Gemeinde fest – wäre Deutsch ihre Muttersprache, hätte sie wahrscheinlich den Ausdruck „Gemütlichkeit“ gebraucht:

„Aber, also, ich bin überhaupt so ein häuslicher Mensch, wie eine Katze. So. Und wenn ich irgendwohin komme, wo es wie zu Hause ist, dann wird mir gleich irgendwie leicht. So war das eben. Und ich habe mich irgendwie schnell eingewöhnt.“

Auf diese Art hat sie „ihren Platz gefunden“²⁹⁴, der ihr nicht schon „objektiv“ von Geburt an vorgegeben war, sondern den sie selbst suchen musste und dessen Richtigkeit *für sich selbst* sie prüfen konnte und musste.

Wenn wir uns den Begründungen zuwenden, die in den anderen Interviews dafür gebraucht werden, dass man sich gerade der lutherischen Kirche angeschlossen hat, und mit denen man erklärt, warum das Luthertum dem eigenen Charakter „entspricht“, so treten auch die Konturen des inhaltlichen Profils des „häretischen“ Typs schärfer hervor. Auf die Frage, was ihr in der lutherischen Gemeinde besonders gefalle, antwortet Natalja:

„In der lutherischen Gemeinde gefällt mir besonders, dass es hier Freiheit gibt. Keinen Zwang oder irgendwelche Schranken, die man unbedingt streng beachten muss. Es gibt zwar einige Grundsätze in jeder Konfession, aber wenn sie zu direkt sind, dann würde es mir schwer fallen, das zu erfüllen. Nein, das gibt es hier nicht. Die Offenheit der Leute. Dass es der Kirche nicht an Freiheit mangelt. Dort [in der orthodoxen Kirche] [lacht] – nein, für mich ist das nicht wichtig aus materiellen Gründen, sondern weil die Kirche trotz allem frei sein muss vom Geld, von – dieser Indulgenz, frei muss sie sein, so dass man nicht zahlen muss, wenn man kommt und bittet, dass für etwas

294 Wörtlich sagt Mascha an einer Stelle des Interviews: „[...] ich habe einfach immer mehr verstanden, dass ich gefunden habe, also, dass ich wirklich meinen Platz gefunden habe, den ich gebraucht habe.“

gebetet wird, dann soll ich nicht dafür zahlen müssen.²⁹⁵ Das ist mir auch wichtig. So. Mir gefällt die Predigt sehr. Sie ist in meiner Muttersprache, in Russisch, mir zugänglich, verständlich. Jedes Mal spricht sie die Ecken meiner Seele an, die irgendwo in mir verschlossen waren. Ich schaue dann irgendwie anders auf mich selbst. So. Und in der Regel erlange ich Lebenserfahrung. Das ist mir wichtig. Und die Möglichkeit zur Bildung. Das mag irgend eine theologische sein, sagen wir mal so, eine oberflächliche. Aber die Möglichkeit, irgendwie zu wachsen.“

In dieser Antwort Nataljas findet sich eine Vielzahl von Werten, Begriffen und Themen, die typisch sind für die „häretische“ Prägung: Freiheit, die „Offenheit der Leute“, die Verständlichkeit der Predigt, die „Möglichkeit, irgendwie zu wachsen“. In der folgenden Interpretation dieses Interviewausschnittes werde ich außerdem Bezüge herstellen von diesen Themen zu anderen, wie der Bevorzugung des Inhalts vor der Form, der Betonung von Demokratie und Gleichheit, dem Charakter der Gemeinde als selbstgewählte Gemeinschaft von Gleichgesinnten und der besonderen Wertschätzung des Gebets. Diese Punkte sind für Religiosität in pluralistischen, modernen Gesellschaften typisch, wie sie in Kap. 3.4 im Anschluss an Berger, Luckmann, Süss und Pitzer-Reyl beschrieben wurde.

Kommen wir zuerst zum Begriff „Freiheit“, dem die Begriffe „Zwang“ und „Schränken“ entgegengesetzt werden. Der hohe Stellenwert von Freiheit verwundert schon deshalb nicht, weil Freiheit die Voraussetzung darstellt für die Wahl einer Religion. Für den ethnischen und den traditionellen Typ muss Freiheit nicht von Belang sein. Ihre Zugehörigkeit zum Luthertum scheint ihnen vorgegeben, unveränderlich. Wer dagegen eine Religion wählt, setzt die Freiheit hierzu implizit oder sogar explizit voraus und nimmt Freiheit wahr, realisiert sie im Vollzug ihrer Anwendung. Insofern überrascht es nicht, dass die Freiheit, die eine Voraussetzung für die Entscheidung für das Luthertum war, zugleich als Wert gilt. Ähnlich wie der traditionale Typ faktisch in einer Tradition steht und dieser als Voraussetzung seiner Existenz als eben dieser Typus zugleich normative Kraft beimisst, verhält sich der „häretische“ Typ zur Freiheit: aus der faktischen Voraussetzung wird ein Wert und eine Norm. Wenn Olga betont: „Der Mensch muss frei sein in

295 Dies bezieht sich auf eine Begebenheit, die Natalja im Interview geschildert hatte: Sie wollte mit den behinderten Kinder zusammen, die sie als Ärztin betreut, Ostern feiern, und wandte sich deshalb an die örtliche orthodoxe Kirche. Deren Priester allerdings verlangte Geld, um eine Feier im Krankenhaus mitzugestalten.

seiner Wahl“, so abstrahiert sie von ihrer Erfahrung der freien Wahl einer Konfession, die ihrem „Charakter entspricht“, und macht die Wahlfreiheit zu einer allgemeineren Norm.²⁹⁶

Zugleich reflektiert die Betonung der Freiheit als Wert, wie ihn der „häretische“ Typ vertritt, die Situation, dass sich die Vertreter dieses Typs unter Rückgriff auf ihre eigenen Erfahrungen entscheiden mussten. Dies setzt ein gewisses Selbstbewusstsein voraus – das durchaus auch implizit und damit nicht bewusst sein kann –, selbst Entscheidungen treffen zu können. Dieses Selbstbewusstsein wird nicht aufgegeben, nachdem eine konfessionelle Wahl getroffen wurde. Mindestens behalten die Vertreter des „häretischen“ Typs sich vor, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem zu unterscheiden, und in dem, was ihnen religiös als eher unwesentlich erscheint, das eigene Verhalten und die eigene Meinung selbst zu bestimmen. Solche Bereiche, die zur Disposition stehen, sind dann Fragen wie: Muss ich im Knien oder im Stehen beten?²⁹⁷ Wie muss ich im Gottesdienst angezogen sein, welche Kosmetika, welche Frisuren sind erlaubt? Darf eine Frau einen Mann berühren, um sein beschmiertes Jackett zu säubern?²⁹⁸

296 Dass die Voraussetzung der Wahl – ein gewisser demokratischer Kontext – zum inhaltlichen Kriterium wird, zeigt auch ein ähnliches Zitat Olgas: „Aus meiner religiösen Lebenserfahrung bin ich zum Schluss gekommen, dass das Luthertum die demokratischste Religion ist, deshalb bin ich bei meiner Wahl dafür geblieben.“

297 Valentina: „Überhaupt keine obligatorischen Regeln. Obligatorischen Regeln. Das heißt, wenn ich will, knie ich. Wenn ich nicht will, dann bleibe ich stehen, oder irgendwie anders, ja?“

298 Olga: „[...] ich verstehe nicht, wie man Christ sein kann und falls ich dorthin [in eine orthodoxe Kirche] komme und kein Tuch auf dem Kopf habe und falls ich keinen Rock trage, heißt das, ich bin keine Christin. Aber das ist doch dumm!“ Vgl. Olgas Bericht über eine Begegnung mit Baptisten: „Aber ich war geschockt, als ich zum Beispiel dort wieder alle Mädchen in schwarzen Röcken gesehen habe, in weißen Blusen, kurze Haare sind eine Katastrophe, die müssen lang sein, so [zeigt anscheinend Länge], dann überhaupt kein Make-up; eine Frau ist eine Frau, sie ist immer eine Frau! Das ist normal. Ich sage nicht, dass wie bei einer Indianerin alles in verschiedenen Farben sein soll, aber solche kleinen Dinge! Dann meine ich, dass die Leute natürlich moralische, irgendwelche ethischen Charakterzüge haben sollen, auf jeden Fall, das ist sehr wichtig. Aber als ich, zum Beispiel, meinem Bruder aus der baptistischen Kirche versucht habe, etwas abzuwischen, weil er sein Jackett beschmiert hatte, da ist der ganz hysterisch geworden, er hat gesagt: Ach, Schwester, berühre mich nicht, das ist eine Sünde. – Ich habe keinen Sex mit dir, ich schlage dir nichts derartiges vor, ich bin nur dein Freund, ich bin deine Schwester, und mir ist nichts schlechtes in den Sinn gekommen. Aber dort ist

Dabei zeigt das ausführlich angegebene Zitat von Natalja, dass diese Freiheit nicht als unbegrenzte Freiheit in allen Bereichen gedacht und gefordert wird. Zwar gebe es nicht „irgendwelche Schranken, die man unbedingt streng beachten muss“, zugleich aber betont Natalja, es gebe „einige Grundsätze in jeder Konfession“. Nur dürften diese nicht „zu direkt“ sein. Leider führt Natalja im Interview nicht aus, wo sie Grenzen von Freiheit sieht und was sie genau unter „direkt“ versteht. In der zitierten Äußerung sagt sie einige Sätze später, dass die Kirche „frei sein muss vom Geld“. Dies lässt die Interpretation zu, dass die Kirche die Freiheit haben muss, ihrer eigentlichen Aufgabe gerecht zu werden. Im Interview berichtet Natalja davon, dass sie mit den behinderten Kindern, die sie als Ärztin versorgt, Ostern feiern wollte, der örtliche orthodoxe Priester aber nur für Geld gekommen wäre, das zu zahlen das Krankenhaus nicht in der Lage war. Da sich Natalja darüber erbost und außerdem mit der lutherischen Kirche die gute Erfahrung gemacht hat, dass deren Pastorin ein Weihnachtsfest für die Kinder ausrichtete, ohne dafür Geld zu nehmen, liegt die Annahme nahe, Natalja habe im Blick auf die orthodoxe Kirche den Fall gegeben gesehen, dass diese sich an einzelnen Regeln (der Gebührenordnung für Amtshandlungen u. ä.) orientiert, dabei aber die übergeordneten Werte (etwa: Dienst am Menschen) aus den Augen verliert.²⁹⁹ Abstrahiert man von diesem konkreten Fall, so kann man annehmen, dass Nataljas implizite Freiheitskonzeption

das tabu, und dies Tabu führt dann die Leute meiner Meinung nach zu irgendwelchen Problemen mit ihrem Kopf.“

Aus dem Interview mit Wladimir: „*Was meinen Sie: Gibt es so etwas wie ein typisches Merkmal der lutherischen Kirche in Russland? Was ist typisch? – Wenn Sie mit einem Wort erklären müssten, was das ist – Luthertum. Was würden Sie sagen?* – [Lacht.] Das sind Frauen in Hosen. In Hosen. Nun, sie kommen in Hosen. – *Ja.* – So was – das wird nicht überall [d.h.: etwa in orthodoxen und vielen baptistischen Kirchen] begrüßt. Aber hier darf man das, bitte sehr. Freiheit. Das ist das Luthertum. Das heißt: Demokratischere Beziehungen – irgendwie. Und nachsichtiger, ja. Niemand verbietet.“

- 299 Dabei soll hier nicht die Frage diskutiert werden, ob diese Sicht in diesem konkreten Fall der orthodoxen Kirche gerecht wird. Trotz aller berechtigter Kritik daran, dass sich ein Priester aus finanziellen Gründen weigert, mit Menschen, die ihn darum bitten, einen Gottesdienst zu feiern, muss beachtet werden, dass die orthodoxen Priester auf solche Einnahmen angewiesen sind. Es gibt in Russland kein Kirchensteuersystem wie in Deutschland. Die lutherische Kirche in Nataljas Stadt wiederum profitiert indirekt von gerade diesem deutschen System, weil sie ohne die erheblichen Gelder von deutschen kirchlichen Stellen in ihrer heutigen Gestalt kaum überlebensfähig wäre – und dann auch keine Gottesdienste für behinderte Kinder umsonst veranstalten könnte.

von absoluten Werten („Grundsätze[n] in jeder Konfession“) ausgeht, die allerdings nicht „zu direkt“ in einzelne Vorschriften übersetzt werden dürfen, damit eine situative Entscheidung und ein gewisser Spielraum für jeden Einzelnen, jedes im Prinzip autonome Individuum, erhalten bleibt. Diese Interpretation legt sich auch von einer anderen Stelle des Interviews mit Natalja her nahe, wo sie erzählt, dass sie grundsätzlich in jeder Kirche beten könne, wenn es nicht die Möglichkeit gebe, eine lutherische zu besuchen: „verstehen Sie, ich befinde mich jetzt auf so einer Stufe, dass ich überall beten kann, überall, und es ist mir schon nicht mehr wichtig, was für eine Kirche das ist, wenn es eine christliche ist. Das Wichtigste ist, *wie* man betet, ob man aufrichtig betet oder nicht. Ob man wirklich mit Gott lebt, in Christus, das ist wichtig.“ Auch an dieser Stelle lässt sich das herausgearbeitete Schema finden: Der absolute Wert wäre hier, aufrichtig zu beten und mit Gott und in Christus zu leben. *Wo* dies geschieht, das kann dagegen zur Diskussion gestellt werden.

Solch ein Verständnis von Freiheit entspricht im übrigen auch demjenigen, wie es in Interviews mit anderen Vertretern des „häretischen“ Typs deutlich wird. Olga etwa unterscheidet die göttlichen Gebote einerseits und (offensichtlich als rein menschlich verstandene) Konventionen andererseits und will dem „Inhalt“ eine größere Bedeutung beimessen als der „Form“. Am Beispiel eines Trägers von verfilzten Haarzöpfchen in der Gemeinde konkretisiert sie: Wichtig sei nicht, welche Frisur ein Mensch hat, sondern, dass er „den kranken und alten Leuten hilft“ und „ein guter Mensch und ein ehrlicher Mensch“ ist.³⁰⁰ Natalja setzt die Form der Gesinnung entgegen,

300 „[...] mir scheint, das wichtigste, das ist, was in deiner Seele ist, und das wichtigste, dass du nach den Gesetzen lebst, die Gott geschrieben hat, und die in der Bibel geschrieben sind, und sie nicht übertrittst, und – verstehst du, wenn Menschen schon anfangen, die ersten Bedeutungen, das wichtigste für sie – das sind die Bedingungen, und danach erst die Form, und danach erst der Inhalt, mir scheint, dass das nicht – richtig ist, weil – nun, was für einen Unterschied macht es, wie ich gekleidet bin, einfach, wahrscheinlich ist mir wichtiger, dass ich wirklich mit Leuten Umgang habe, die an Gott glauben, die danach streben, nach seinen Geboten zu leben, mir ist nicht wichtig, wie ein Mensch angezogen ist, mir – natürlich – dass es ruhig – angenommen – ältere Leute, die zu uns in die Gemeinde kommen, sie verhalten sich zum Beispiel ganz ruhig zur Frisur von unserem geliebten B. [bundesdeutscher Zivildienstleistender], ihnen ist es nicht wichtig, dass dieser junge Mann dort Zöpfchen [dreadlocks] hat, das wichtigste ist, das er bei diesen Äußerlichkeiten ein klasse Kerl ist, der viel arbeitet, der viel den kranken und alten Leuten hilft, und, selbst wenn er ein Punk wäre, aber ein guter Mensch und ein ehrlicher Mensch, der den Leuten hilft, dann ist das wahrscheinlich das wichtigste.“

wie schon in ihrer Aussage deutlich wird, dass es wichtiger sei, *wie* man betet, als *wo* man betet. Ebenso war ihr ja bei der Ausrichtung einer kirchlichen Feier für ihre Patienten nicht so wichtig, in welcher konfessionellen Form für diese gebetet wird. Auf die Aufrichtigkeit des Gebets oder des Pfarrers/Priesters dagegen legt sie großen Wert.³⁰¹

Neben einer allgemeinen Wertschätzung von Freiheit und Demokratie, die sich in einer Wertschätzung der Entscheidungen des autonomen Individuums äußert und so grundsätzlich auch in anderen Konfessionen möglich ist, findet sich in den Interviews noch eine spezifische Verknüpfung von Demokratie³⁰² und Luthertum, die – der Intention Luthers gemäß und überhaupt typisch protestantisch – die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst und das Priestertum aller Getauften betont. So teilt Valentina mit, ihr gefalle in der lutherischen Kirche besonders die „Demokratie in der Gottesdienstordnung“, worunter sie u. a. versteht,

„dass es keine Mitt- [Mittler] gibt – also, dieser Gedanke – als er mir gekommen ist – dass es keine Mittler gibt zwischen mir Sünderin und Jesus. Dass ich, unabhängig davon, in welchem Zustand ich bin, oder welches der Zustand der Pastorin ist, ob sie gesund ist oder lebhaft, ob sie hier ist oder irgendwohin gefahren, ob es einen Pastor gibt oder nicht, ganz egal – ich kann direkt Gemeinschaft haben mit Jesus und ihm direkt meine Probleme vorlegen. Also, das passt mir *besonders* gut, gefällt mir besonders.“

Wladimir betont dies ebenfalls, und zwar mit Bezug auf die Buße, die der Mensch in der orthodoxen Kirche vor dem Priester ablege, in der lutherischen Kirche dagegen ohne Mittler vor Gott (oder auch vor den Glaubensgeschwistern, die dann aber offensichtlich in Wladimirs Verständnis

301 Hier sei noch einmal ihr Ausspruch zitiert: „Das Wichtigste ist, *wie* man betet, ob man aufrichtig betet oder nicht. Ob man wirklich mit Gott lebt, in Christus, das ist wichtig.“ An anderer Stelle erwähnt sie positiv, dass es in ihrer lutherischen Kirche „[a]ufrichtige Predigten“ gibt. Ähnliches findet sich in anderen Interviews. So legt Katharina Wert darauf, das Wort Gottes zu hören, und setzt der lutherischen Kirche, die verkündigt, die orthodoxe Kirche des „Prunks“ entgegen.

302 An den meisten Stellen in den Interviews wird nicht der russische Begriff „*demokratija*“ (= Demokratie) verwendet, sondern „*demokratičnost*“, was adäquater mit „Demokratischkeit“ oder „Demokratisch-Sein“ zu übersetzen wäre und eine grundlegendere, allgemeinere Haltung zum Ausdruck bringt als das eher auf konkrete Staatsformen oder Verfahren bezogene Wort „*demokratija*“. Weil diese Begriffe im Deutschen aber nicht geläufig sind, übersetze ich auch „*demokratičnost*“ mit „Demokratie“.

ebenfalls keine Mittlerrolle einnehmen, sondern eher Zeugen darstellen): „Hier tust du nicht vor einem Popen Buße, sondern du tust das vor Gott. Du kannst in der Seele³⁰³ Buße tun, und an jedem beliebigen Ort. Nun, kannst es auch vor der Versammlung, vor den Kumpels. Also, in der Gebetsversammlung haben bei uns auch manchmal welche Buße getan. Solche Fälle gab es oft.“

Neben der Möglichkeit des direkten, nicht durch einen Priester vermittelten Zugangs zu Christus, ist die Beteiligung der gesamten Gemeinde ein demokratischer Zug in der lutherischen Kirche, der sie in der Wahrnehmung ihrer Glieder von der orthodoxen Kirche unterscheidet.³⁰⁴ Noch einmal Valentina:

„[...] wir alle nehmen zusammen an der Liturgie teil. Also, das liegt mir. Und das ist doch insgesamt auch ein Merkmal der lutherischen Kirche. Die ganze Kirche nimmt Teil an der Liturgie. Gesang, Lob, Gebet, das machen wir alle gemeinsam. Bei den Orthodoxen gibt es das nicht. Bei ihnen dort – ist das anders. Nun, ich sage, die übrigen Kirchen entsprechen nicht meiner Seele. Und hier, also, gerade deshalb. Nun, was noch? Natürlich ist das erste, also, dass mich – wahrscheinlich wohl ist das all-, ist das das Wichtigste. Also, Demokratie, und dass die Gemeindeglieder ziemlich aktiv am Gottesdienst teilnehmen können.“

Demokratie setzt im Staat wie in der Kirche ein Verständnis der grundsätzlichen Gleichberechtigung und Gleichheit der Einzelnen voraus und beinhaltet den Abbau von Hierarchie, da Ämter ihrer sakralen Würde entkleidet werden und nur noch als vom Volk auf Zeit und Widerruf delegiert gelten. Dies hat, neben der theologischen Implikation, dass der Pfarrer nur der eingesetzte Verwalter der Sakramente, aber kein Mittler zu Gott ist, in der Wahrnehmung Wladimirs Auswirkungen auf die empirischen Beziehungen zwischen Pfarrer und Gemeinde, die wiederum einen Unterschied zur Orthodoxie markieren:

303 „In der Seele“ meint: Im Innern, als Gegensatz zur äußeren Beichte vor einem Menschen oder in einer Kirche.

304 Die aktive Beteiligung der lutherischen Gemeinde am Gottesdienst geschieht in Form des gemeinsam gesprochenen Vaterunsers und Glaubensbekenntnis und der von der Gemeinde gesungenen Choräle und Wechselgesänge der Liturgie. Allerdings muss gesagt werden, dass auch in der orthodoxen Kirche die Gemeinde Teile der Liturgie mitsingen kann und ihre Beteiligung am Gottesdienst etwa dadurch ausdrückt, dass sie die Liturgie körperlich mit vollzieht: sich bekreuzigt bei der Anrufung des Dreieinigen Gottes, sich verneigt etc.

„[...] Gleichheit irgendwie – – weniger, weniger Unterschied zwischen dem Pastor und der Gemeinde. Dort. Nicht so eine Distanz, wie bei uns jetzt zwischen den Einfachen und dem Chef. Also, der verdient dreißig Mal mehr als ich. So ist das auch, wenn du zur Orthodoxie gehst, da ist der Pope auch hundert Mal besser als du. Heiliger. Gläubiger als du. So, dass man dort seinen Platz kennen muss. [Lacht.] Aber hier gibt es so was nicht.“

Die auf diese Weise von Wladimir beschriebene menschliche Beziehung in den Gemeinden lenkt den Blick zurück auf das ausführlich wiedergegebene Zitat von Natalja. In diesem nennt sie als Pluspunkt in der lutherischen Kirche die „Offenheit der Leute“. Denn obwohl Natalja selbst, im Gegensatz zu anderen Vertretern des „häretischen“ Typs, die innerkirchliche Demokratie nicht hervorhebt, berührt sich an diesem Punkt ihr Bild des Lutherischen mit dem von Wladimir. Für Natalja zeigt sich die Offenheit der Menschen, wie dargestellt, darin, dass sie frei sind, sich für behinderte Kinder einzusetzen. Dieses Ideal der offenen, den Menschen zugewandten Gemeinde, in der sich keiner wegen seines Amtes oder aus anderen Gründen über die anderen erhebt, entspricht dem Bild einer lutherischen Gemeinde, wie es in den zitierten Aussagen Wladimirs sichtbar wird, und ist zugleich ein weiterer grundlegender Zug im inhaltlichen Profil des „häretischen“ Typs. Denn der „häretische“ Typ betont in der Gemeinde das Gemeinschaftsmoment. Kirche ist vor allem die empirische Gemeinschaft der Gleichgesinnten und ähnelt damit einem selbstgewählten Freundeskreis oder einer Gruppe, die sich aufgrund gemeinsamer Interessen zusammengefunden hat.³⁰⁵ Dies unterscheidet den „häretischen“ Typ vom ethnischen Typ, dessen Vertreter zwar ebenfalls

305 Olga: „Und das hat mich auch in die lutherische Gemeinde geführt, und unmittelbar in unserer Gemeinde gefällt mir, dass es hier viele interessante Leute gibt, mit denen ich sehr gerne zusammen bin, von denen ich was neues erfahre. Unser Pastor ist mir sehr angenehm.“ Den Pastor wiederum beschreibt Olga positiv, weil er mit ihr und den anderen Mitgliedern des Jugendkreises gemeinsame Interessen teile – auch dies ein deutliches Signal für den Charakter der Gemeinde als freigewählter, freundeskreisähnlicher Gemeinschaft: „Also, und ich denke, dass es nicht darauf ankommt, wie alt ein Pastor ist, er kann ein sehr alter Mensch sein, aber wenn er fühlt, dass das sein Leben ist, kann er aktiv mit der Jugend arbeiten, und das macht P. [Vorname des Pastors], er kann zusammen mit den Jungen zum Fußball gehen, und vor kurzem waren wir zusammen mit ihm beim Eric-Clapton-Konzert, das heißt, er interessiert sich parallel nicht nur für Fragen der Religion und der Evangelisation, sondern auch, zum Beispiel, für Rockmusik, was natürlich – nun – deshalb empfinde ich Hochachtung für diesen Menschen, weil er danach strebt – er kann

die menschliche Gemeinschaft und emotionale Wärme betonen können, für die die Gemeinde aber immer auch die Gemeinschaft derer bleibt, die nicht aus „freiem Willen“ zusammengefunden haben, sondern wegen ihrer nicht selbstgewählten Volks- und Konfessionszugehörigkeit. Auch wenn die „häretische“ Mascha betont, die Gemeinde sei für sie eine „Familie“, widerspricht dies dieser Beschreibung nur vordergründig. Denn das *tertium comparationis* ist nicht, dass man sich seine Familie nicht aussuchen kann und ungefragt in sie hineinwächst, sondern der enge Bezug, die menschliche Wärme und Geborgenheit, die beide vermitteln.³⁰⁶

Die Sichtweise der Gemeinde als Gemeinschaft prägt auch die Einschätzung der lutherischen Gesamtkirche. Ist dem traditionellen Typ vor allem die Gemeinde vor Ort wichtig und dem ethnischen Typ die weltweite Gesamtkirche als Repräsentantin der Konfessionalität – daneben allerdings auch, wie für den „häretischen“ Typ, die Ortsgemeinde als Gemeinschaft –, so projiziert der „häretische“ Typ das Gemeinschaftsmoment, das ihm in der einzelnen Gemeinde wichtig ist, auf die Gesamtkirche. Dieser anzugehören, bedeutet für Mascha, „ein Teil einer sehr, sehr großen Familie“ zu sein, überregionale Seminare sind „sehr angenehm“, weil es dabei möglich ist, „diese Glaubensgenossen kennen zu lernen“ und mit jungen Leuten anderer Gemeinden „neue Bekanntschaften zu schließen“.³⁰⁷ Natalja und Olga wird

uns nicht immer helfen, natürlich, weil wir sehr viele sind, jeder hat seine eigenen Probleme, aber er versucht das zu tun.“

In Nataljas Beschreibung der typischen Merkmale der lutherischen Kirche drücken vor allem die Aspekte, dass man sich gegenseitig kennt und umeinander kümmert, die große Bedeutung der Gemeinschaft in der Gemeinde aus: „Das Gemeindeleben, also, dieses Gemeindeleben, wenn alle sich gegenseitig kennen, wenn alle sich umeinander kümmern. Und das fühlt man sogar außerhalb der Kirche. Das heißt, wenn wir uns irgendwo treffen, in irgendwelchen Situationen, wir leben ja alle in einer Stadt, dann fühle ich die Schwester, ich fühle den Bruder, ich fühle den Menschen, der mir Hilfe leistet oder dem ich Hilfe leisten möchte, ich fühle die verwandte Seele.“

306 Dies zeigt sich etwa in Maschas Aussage, dass es in der Familie „immer leichter“ ist und das die „Wände helfen“: „Also, dieses Wort ‚Gemeinde‘, das ist für mich gleichbedeutend geworden mit ‚Familie‘. Und so, also, –. Nun, in der Familie ist es, wie man sagt, immer leichter. Zu Hause. Deine Wände helfen dir. Deshalb – mir war es sehr wichtig, dass die lutherische Kirche, dass das Gemeinden sind, und dass das eine Familie ist, vor allem.“

307 Die Funktion, Menschen verschiedener Gemeinden zusammenzubringen, schätzt auch Wladimir an lutherischen „Konferenzen“ – er meint wohl Seminare: „Nun, ich werde, ich werde damit konfrontiert, also, wenn ich hierhin komme, und hier findet, nun, eine sibirische Konferenz statt – es werden, also, Prediger weitergebil-

die Existenz der Kirche bewusst, wenn sie in andere Städte reisen und dort in der örtlichen lutherischen Gemeinde sofort einen Anknüpfungspunkt haben.³⁰⁸ Olga meint, dass die gemeinsame Konfessionszugehörigkeit „verbindet“: „Das ist irgendwie, also, irgendwie ein Weg, der die Leute verbindet, weil, wenn du irgendwohin kommst, sogar in eine fremde Stadt kommst und sagst, dass du aus der Gemeinde bist, aus der lutherischen, dann begegnet man dir gleichsam anders, dann ist man bereit, dir zu helfen, ist für dich offen, was für alle Menschen sehr wichtig ist.“ Dies hat Olga nicht nur in Russland, sondern auch einmal bei einer Reise nach Deutschland erfahren.³⁰⁹ Dabei tritt neben den geselligen Aspekt derjenige, dass die Größe der weltweiten lutherischen Gemeinschaft eine Hilfe und Unterstützung dar-

det, die vor Ort sind, ja? Vor Ort. Sie kommen hierher, und sie lernen hier ein bisschen. [...] Nun, ich sehe, das ist auch ein interessantes Volk. Die sind vor allem ein nüchternes Volk, ein nüchternes Volk. Ernst. Bescheiden. [...] Ich habe mich mit ihnen unterhalten – ein bisschen mit den verschiedenen Vertretern. Habe auch dort gegessen, teilgenommen.“

- 308 Olga: „Ich reise sehr gerne. Ich finde es klasse, wenn ich weiß, wenn ich zum Pastor komme und sage: Pastor, haben wir eine Gemeinde in dieser Stadt? [Lacht] Und er sagt: *Haben wir*. [Mit Nachdruck] Und ich bin dann gleichsam ein Gesandter, irgendwie, ja? Also, das finde ich immer sehr angenehm. Ich fahre zum Beispiel nach Krasnodar zu meiner Freundin, also, und ich weiß, dass es in Krasnodar eine lutherische Gemeinde gibt. Ich gehe dorthin mit großem Vergnügen zum Gottesdienst. Also. Ich übergebe irgendwelche Literatur, irgendwelche Briefe, angenommen, vom Bischof [deutsches Wort verwendet!], angenommen, ich übermittle irgendwelche Wünsche, Worte von der Gemeinde in M. Den Leuten ist das so angenehm, sie hören, sie sind so froh, dass man an sie denkt, dass man sie auch liebt, dass man sie kennt, dass sie nicht allein sind. Und man kann sich kennen lernen.“

Natalja: „Nun, sagen wir mal so, dass ich jetzt, in welcher Stadt ich auch bin, anfangs, die lutherische Kirche zu suchen, oder – also, ich war zu einer Dienstreise in Moskau, und dort habe ich den Gottesdienst besucht. Wenn ich in einer anderen Stadt bin, dann ist es mir nicht uninteressant zu erfahren, ob es eine Gemeinde gibt und wie sie lebt. Ich würde sie mit Vergnügen besuchen.“

- 309 „In diesem Jahr, als ich Sylvester in Bayern verbracht habe, in Bayern sind vor allem katholische Kirchen, ja?, ich war am 31. Dezember im Gottesdienst in einer lutherischen Kirche. Also. Und dort – das war eine kleine Gemeinde, sehr – und der Pastor hat gesagt: Ich sehe hier ein neues Gesicht. So. [Lacht.] Ich – könnt ihr euch das vorstellen? Ich bin aufgestanden, habe mich vorgestellt. Sie waren in so einem Schock, dass in dieses kleine Dorf in Bayern in den Bergen [lacht] eine junge Frau aus Moskau aus der lutherischen Gemeinde gekommen ist [lacht]. Und das – ich sah, dass die Leute das interessant fanden. Sie waren froh, sie haben mir irgendwelche Souvenire geschenkt, sie haben mir alles Gute gewünscht, und waren auch selbst so glücklich. [...]“

stellt.³¹⁰ Möglicherweise wirkt hier das Wissen darum nach, dass vor noch nicht langer Zeit die Kirche von der Sowjetmacht verfolgt wurde, möglicherweise Alltagserfahrungen, dass Freundeskreise wichtig sind, damit man im Krisenfall von einem sozialen Netz aufgefangen werden kann.

Allerdings können im Blick auf die Kirche auch noch andere Aspekte wichtig werden, die theologisch im engeren Sinne sind: So sieht Natalja in der Größe der lutherischen Kirche nicht nur die angenehme Seite, Teil einer großen Gemeinschaft zu sein, sondern versteht dies auch als grundsätzlichen Unterschied zu einer Existenz als Sekte.³¹¹ Irma verweist auf die Bedeutung der Kontinuität, die die Brüdergemeinden in der Zeit der Sowjetunion bewahrt haben, und damit auf die Aufgabe der Kirche, nicht nur menschliche Gemeinschaft von Gleichgesinnten zu sein, sondern eine Zeugnisgemeinschaft, die den Glauben weitergibt.³¹² Dieser Aspekt aber, wie auch andere mögliche Verständnisweisen der Kirche etwa als Heilsgemeinschaft, sind für das Verhältnis des „häretischen“ Typs zur Kirche nicht konstitutiv.

310 Valentina: „Für uns ist das Verhältnis zu unserer Partnerkirche wichtig. Das ist sehr wichtig. Wir führen zum Beispiel mit unserer Partnerkirche einmal im Jahr einen Tag des gemeinsamen Gebets durch. Das ist bei uns ein Tag. Überhaupt gibt es, in – wir bekommen die Liturgie und die Predigt von dort – uns schickt sie Herr Müller, und wir erörtern ein Thema, wir singen dieselben Lieder. Beten dieselben Gebete. Das ist eine sehr wichtige Unterstützung. Oder das Bewusstsein, dass wir in dieser Welt nicht allein sind.“

311 „[...] das ist wichtig, dass wir nicht so isoliert sind. Wenn wir isoliert wären, dann wären wir trotz allem eher so etwas wie eine Sekte.“ Ähnlich Valentina: Auch sie meint, der Unterschied zwischen der lutherischen Kirche und einer Sekte liege im Alter des Luthertums: „Und, und ich sage, es gibt nichts, was die Wahrheit der Tradition, oder die Wahrheit der Konfession so gut testet, wie die Zeit. Alle übrigen Sekten, oder Neubildungen, sie, nun – eine lebt 100 Jahre, vielleicht 70, vielleicht 50, und mit der Zeit überleben sie sich. Aber unsere Konfession ist ein halbes Jahrtausend alt [...]“

312 Irma erklärt, sie finde die Existenz der lutherischen Kirche wichtig, weil sie als Kind in der lutherischen Kirche getauft und erzogen wurde: „Und ich, ich habe das natürlich, also, seit meiner Kindheit hat mich das erzogen, habe ich das in mich eingesaugt, verstehen Sie, und deshalb habe ich, denke ich, dass es sehr wichtig ist, dass jetzt – also – in unserem Land, und in den Ländern der GUS, nun, dort sind jetzt natürlich sehr viele Deutsche schon nach Deutschland ausgereist, aber das ist sehr wichtig, dass auch dort Gemeinden bestehen, mögen sie auch klein sein – quantitativ, aber das ist sehr wichtig, dass sie dort überhaupt, weil das doch Menschen sind, die dort leben, sie sind doch auch aus der Generation – diese Generationen haben doch tradiert – den Glauben, den lutherischen Glauben, und, wie auch, es wäre sehr schlecht, wenn es diese Gemeinden nicht mehr gäbe.“

Kehren wir noch einmal zu dem längeren Zitat aus dem Interview mit Natalja zurück, so sehen wir zwei weitere Punkte, die typisch sind für die Prägung des „häretischen“ Typs: Natalja legt Wert auf die Verständlichkeit der Predigt, und sie schätzt an der Predigt eine Wirkung, deren verschiedene Aspekte sich mit dem Ausdruck „Möglichkeit, irgendwie zu wachsen“, zusammenfassen lassen.

Die Bedeutung einer verständlichen Predigt und eines verständlichen Gottesdienstes erschließt sich vor dem Hintergrund der orthodoxen Prägung Russlands. Wurde nach der Christianisierung durch Byzanz die Liturgie ins Slawische übersetzt, damit die Menschen sie verstehen können, so wurde sie in den folgenden Jahrhunderten sprachlich nicht entsprechend der Entwicklung des Russischen modernisiert und ist daher für die meisten heutigen Russen nur zu einem sehr geringen Teil verständlich. Hinzu kommt, dass die Predigt in der orthodoxen Liturgie eine weitaus geringere Rolle spielt als im Protestantismus, und dass in der Praxis nur in Ausnahmefällen überhaupt im Gottesdienst gepredigt wird. Deshalb bietet die lutherische Kirche für diejenigen eine Alternative, die einen großen Wert auf die kognitive Aneignung des Christlichen legen und für deren Religiosität rational verstehbare Glaubensinhalte eine größere Rolle spielen als Riten.³¹³ Zumindest stellt sich für lutherische Gläubige des „häretischen“ Typs der Unterschied von Orthodoxie und Luthertum so dar: Dort – in der orthodoxen Kirche – liege der Akzent auf der „korrekten“ Durchführung von Riten, auf der Beachtung von Kleiderkonventionen etc., es gebe keine Möglichkeit, Fragen zu stellen, theologische Bildung zu bekommen oder auch nur zu erfahren, *warum* bestimmte gottesdienstliche Handlungen so sind, wie sie sind; hier – in der lutherischen Kirche – habe man die Möglichkeit, die Bibel kennen zu lernen und sie in der Predigt auf das Alltagsleben zu beziehen, sich in Bibelstunden weiter in die christliche Lehre zu vertiefen usw.³¹⁴ Außer in zahlreichen informellen Gesprächen, die ich in lutherischen Gemeinden führte, kommt diese Sichtweise im Interview mit Natalja zum Ausdruck. Ihr gefallen in der lutherischen Kirche die aufrichtigen

313 Hier unterscheiden sich die Vertreter des „häretischen“ Typs im übrigen auch von den Vertretern des ethnischen lutherischen Typs, der – ähnlich wie die orthodoxe Kirche – an einer den Menschen faktisch nicht mehr verständlichen Gottesdienstsprache festhalten will, nämlich der deutschen.

314 Auch an dieser Stelle soll betont werden, dass es sich um die Wahrnehmung der Orthodoxie durch Lutheraner handelt und dass eine „objektive“ Betrachtung der orthodoxen Kirche differenzierter ausfallen müsste.

„Predigten, zugänglich und verständlich, weil, in der orthodoxen Kirche ist leider alles auf griechisch oder altslawisch, und die Mehrheit, sagen wir mal, 98 % der Leute verstehen überhaupt nicht, wovon die Rede ist. Und wenn du nicht den Sinn deines Besuches verstehst, dann führt das dazu, dass du nur stehst und es ist dir egal, und du denkst, aber woran? – An deine eigenen Dinge, und vorne geht es monoton: Tatatatata.“³¹⁵

Dass gerade die Vertreter des „häretischen“ Typs viel Wert auf Verständlichkeit legen, darauf, „das Wort zu hören“ (Katharina), erklärt sich auch daraus, dass sie in der Regel – anders als vor allem der traditionale Typ – studiert haben und damit gewohnt sind, über den Kopf und die Rationalität Zugänge zu Neuem, auch zur Religion, zu finden. Valentina etwa benutzt sogar das Verb „aufklären“, um zu beschreiben, was sie an der lutherischen Kirche schätzt: „Die klare Position in der Auslegung – die Predigten. Klar. Das heißt, es wird aufgeklärt.“ Der Lebensweg Nataljas zeigt dabei, dass ihre Hochschätzung der Predigt sich nicht erst nach ihrer Entscheidung für das Luthertum entwickelt hat. Im Interview beschrieb sie die Gottesdienste in einem Kloster, an denen sie früher regelmäßig teilnahm, im Unterschied zu den Gottesdiensten in der städtischen Kirche. Dabei erwähnt sie als ein Element der Liturgie im Kloster, das ihr zugesagt habe, die Predigt – auch ein weiteres von ihr positiv gesehenes Element, die Schlichtheit des Kirchenraumes, zeigt im übrigen ihre Affinität zum Protestantismus schon vor ihrer Konversion.³¹⁶

Dass die Wertschätzung einer verständlichen Predigt unter den Vertretern des „häretischen“ Typs ihren Grund in einer grundsätzlich stärker intellektu-

315 Ähnlich berichtet Wladimir von seinem ersten Besuch in der lutherischen Kirche: „Nun, die Predigt war in Ordnung, wurde [aus dem Deutschen ins Russische] übersetzt, man achtet also [die Menschen, indem man verständlich predigt]. Ich bin dort in die orthodoxe Kirche gegangen. Ist auch nicht weit. Dort gibt es eine. Also. In der Straße der Arbeit, so heißt sie. Also, dort wird nichts übersetzt. Dort wird nichts aus dem Kirchenslawischen übersetzt, und ich kann das nicht. Ich kann nicht verstehen, wovon die reden. Das ist ärgerlich. Das hat mir nicht gefallen.“

316 „Es gab dort das Tichon-Kloster, ein Frauenkloster, wo sehr intensiv gebetet wurde, wo alles einfach war. Dort gab es keine Ausschmückungen, nur einen Altartisch, ein paar Ikonen, aber nur sehr wenige. Und dort war es nicht so feierlich, dort wurde gebetet. Es gibt dort auch eine Predigt, das heißt, der Gottesdienst im Kloster und der Gottesdienst in der Stadtkirche unterscheiden sich sehr. Dort ging es mir gut.“ Methodologisch ist allerdings zu sagen, dass es problematisch ist, von Aussagen nach einer Konversion auf Zustände vor dieser zu schließen, da die Erzählung von den momentanen Werten und Überzeugungen der Interviewten geprägt ist.

ellern Ausrichtung findet, wird auch durch die Betonung des Lernens in anderen Zusammenhängen unterstrichen. So beklagt etwa Valentina den Mangel an theologischer Bildung und setzt sich für Fernkurse ein, um auch noch über das Wissen hinaus, das in einer Predigt vermittelt wird, „die biblischen Wahrheiten [zu] verstehen“.³¹⁷ Im Interview mit Wladimir ist „lernen“ geradezu ein Zentralbegriff, der immer wieder auftaucht. Nachdem er zufällig in einen lutherischen Gottesdienst geraten war, suchte er zunächst einmal Informationen über diese Konfession und sprach erst danach den Pastor an: „Habe Bücher genommen, dort, in der Bibliothek, dort gibt es eine gute Bibliothek. Nun, eine ziemlich anständige. Danach habe ich den Pastor kennen gelernt, dort. Habe gefragt, also, wann [wohl: Wann findet der Gottesdienst statt?].“ Sein Interesse an der lutherischen Kirche begründet er in diesem Zusammenhang damit, dass er die „Bibel studieren wollte“, was in der orthodoxen Kirche, wo man nur stupide auswendig lerne, nicht möglich gewesen sei.³¹⁸ Er sei es „doch gewohnt, also, zu lernen, um etwas zu erreichen. Das war mein ganzes Leben so. Ich habe gearbeitet, und ich habe gelernt.“ Deshalb überrascht es auch nicht, dass er vorher bereits „den Buddhismus studiert“ und den Koran gelesen hat, die örtliche Mission der Wisconsin Evangelical-Lutheran Synod wegen ihrer exzellenten didaktischen Methodik lobt und plant, an den Kursen einer baptistischen Fernschule teilzunehmen.³¹⁹

317 „[...] ich fühle einen Mangel an theologischer Bildung. [...] Ich hätte gerne bei uns einige Fernkurse, man könnte kompetenter theologische Fragen studieren. Predigten, das sind Predigten, aber man will doch tiefer die biblischen Wahrheiten verstehen, mit Kommentaren, mit Erklärungen, mit verschiedenen Blickwinkeln auf ein und dasselbe schauen, auf ein und dasselbe biblische Ereignis.“

318 „Die Bibel studieren wollte ich. Das also ist mir in den Kopf gekommen, man muss bedenken, dass ich fühle, dass mein Wissen nicht reicht, aber – in der orthodoxen Kirche, dort lernt man nichts. Dort, also, dort büffelt man nur stur alles. Ist schuldig, und das war's.“ Vgl. auch eine weitere Stelle aus demselben Interview, wo der Ausdruck besonders zu beachten ist, er müsse „vielleicht durch das Wissen hindurch [zu Gott] kommen“.

319 Der Aspekt des Lernens im Gottesdienst kommt auch im Interview mit Irma zum Ausdruck, die die Bibelstunden schätzt, weil sie dort so viel lernt: „Nun, mir gefällt alles. Ich besuche, also, mit großem Interesse die Bibelstunden, weil unser Pastor Urie so interessante Vorlesungen hält über die Geschichte der Entwicklung des Luthertums, über, allgemein über Religion, und dann noch über Texte, über den

Die „Möglichkeit, [...] zu wachsen“, die Natalja im zitierten Interviewausschnitt anspricht (s.o.), umfasst die Möglichkeit zu lernen, daneben aber auch noch weitere Aspekte. Natalja nennt in diesem Zusammenhang, dass die Predigten immer neue „Ecken“ ihrer „Seele“ ansprechen und erschließen würden, ihr einen neuen Blick auf sich selbst ermöglichten und ihre Lebenserfahrung mehrten.³²⁰ Damit ist offensichtlich der Rahmen des rein Rationalen überschritten. Weiterbildung bedeutet danach nicht nur einen Zuwachs an Wissen *über* Religion, sondern auch ein spirituelles Wachstum, das auf eine grundsätzlich noch offene Zukunft hin ausgerichtet ist und bei dem die eigene Persönlichkeit und ihre Selbsterfahrung und Selbsterkenntnis im Zentrum stehen.³²¹

Der „häretische“ Typ sieht sich vor die Wahl zwischen verschiedenen religiösen Angeboten gestellt, von denen die meisten zudem einen Anspruch darauf erheben, im Besitz der (einzigen) Wahrheit zu sein. Darauf war bereits ebenso hingewiesen worden wie darauf, dass es in dieser Situation nahe liegt, sich auf seine eigene Erfahrung zu beziehen. Diesem Bezug auf die eigene Erfahrung, die zumindest ein gewisses Verständnis von individueller Autonomie voraussetzt, entspricht eine spezifische Frömmigkeit: Die Wahl der Konfession bestätigt sich dann *ex posteriori* immer wieder dann, wenn die Vertreter des „häretischen“ Typs die Erfahrung machen, geistlich zu wachsen, sich durch ihre Religion – in der Predigt oder der Bibelstunde – ein neues Verständnis ihrer existenziellen Situation zu erschließen, Hilfe für ihr Leben zu erlangen.

Text der Bibel, sowohl über das Alte Testament als auch über das Neue Testament, über die Briefe, also, das ist sehr interessant, im Sinne von Kenntnis, also, Kenntnis des Wortes Gottes [...].“

Ein ausgeprägtes religionswissenschaftliches Interesse zeigt – ähnlich wie Wladimir – auch Olga: „Moskau ist eine sehr große Stadt, ein Zentrum der Religionen, meine ich, und deshalb besuche ich hier mit Vergnügen von Zeit zu Zeit sowohl die Moschee als auch die Synagoge, ich schaue, was es dort neues gibt, ich rede mit den Leuten, die dort sind. Ich finde das einfach interessant.“

320 „Mir gefällt die Predigt sehr. [...] Jedes mal spricht sie die Ecken meiner Seele an, die irgendwo in mir verschlossen waren. Ich schaue dann irgendwie anders auf mich selbst. So. Und in der Regel erlange ich Lebenserfahrung.“

321 Dass die Predigt diese zwei Seiten hat – die Vermittlung von Kenntnissen und eine spirituelle Komponente –, wird auch im Interview mit Irma deutlich: „unsere Diakonisse, Schwester Luise, sie liest auch sehr interessante Predigten, das ist interessant, und, überhaupt, das ist nicht nur interessant im Sinne von Kenntnissen, sondern das hilft auch im Leben.“

Angesichts solcher theoretischen Erwägungen überrascht es nicht, dass auch andere Interviewpartner ähnliche Akzente setzen wie Natalja. So hofft Wladimir unter anderem, mit Hilfe des Glaubens und der lutherischen Kirche vom Alkohol loszukommen. In der orthodoxen Kirche hatte er die Erfahrung gemacht, dass ihm dies dort nicht glücken kann. Zur Zeit des Interviews dagegen ist er anscheinend „trocken“.³²²

Irma hat in der Kindheit eine Erfahrung gemacht, die sie im Interview, Jahrzehnte später, von sich aus erzählt, ohne dass dies mit einer konkreten Frage zusammenhinge: Wegen regelmäßiger Alpträume Irmas sagte ihre Großmutter der Mutter, sie solle sie beten lehren. Daraufhin hätten diese Träume aufgehört und sich ihr Seele beruhigt.³²³ Das Motiv der Seele, die „ruhig wird“, ist Irma auch heute wichtig. Ebenfalls verbunden mit der Metapher des geistlichen Wachstums beschreibt Irma die Auswirkung des regelmäßigen Kirchgangs als erfahrbare Änderung ihres Lebens:

„– nun, was ich sagen will, ist, dass, natürlich, vollständig mein Leben, sich vollständig verändert hat. Das hängt damit zusammen, dass ich im Grunde regelmäßig zur Kirche gehe. Einmal ist zu uns jemand aus Kanada gekommen, auch ein Geistlicher, und er hat einen sehr wertvollen Rat gegeben. Na ja, keinen Rat, er hat einfach den Vorschlag gemacht, dass es sehr wichtig ist, die Kirche regelmäßig zu besuchen. So. Und das ist wirklich so. Wenn ich so regelmäßig die Kirche besuche, dann hat man natürlich, also, und das Wort Gottes hört, und, also, geistlich, natürlich, wächst man. Das ist das eine, und

322 „Das wichtigste, alle kommen nüchtern, niemand raucht, das also, versteht man, ist gut. Aber in die orthodoxe Kirche kommen sie betrunken. Und dort – ist sogar der Pope betrunken. Das ist auch etwas, was mir nicht gefällt, weil ich selbst so eine schädliche Angewohnheit habe, und ich wollte mich davon befreien [wörtlich: erlösen]. Ich denke, ich komme zu Gott, da befreie ich mich davon. Dort, in der orthodoxen, da befreie ich mich nicht davon – ich, nun, für mich. Ich kenne keine anderen, ich rede nur für mich. Ich denke, nein, das gelingt nicht. Aber hier, ich schaue, alle sind nüchtern.“

323 „[...] ich hatte in der Kindheit – ich weiß nicht, was das war, ich hatte solche schrecklichen Träume, ich bin die ganze Zeit irgendwohin gefallen, und, und da drin, wohin ich gefallen bin, da waren solche schrecklichen Leute, und ich habe die ganze Zeit geschrien, und Mama hat mir erzählt, dass ich im Schlaf, nachts, aufgestanden bin, die Augen aufgemacht habe und angefangen habe zu schreien: Da sind sie, da sind sie! Und das hat Mama offensichtlich Oma geschrieben, das so was mit dem Kind geschehen ist, und die hat ihr gesagt: ‚Lehre sie beten.‘ Also, und als sie mir beigebracht hat zu beten, also, Gebete, hat Gebete gegeben, also, und da ist das alles vorübergegangen. Ich weiß nicht, was da vorbeigegangen ist, aber diese schrecklichen Träume haben aufgehört, und irgendwie, offensichtlich, hat sich meine Seele beruhigt. So war das.“

dann, überhaupt, die Seele, deine Seele wird ruhig. Probleme, die das Leben bringt, wissen Sie, die rücken weg. Und die Seele findet Ruhe. Man findet diesen Frieden, von dem man nie genug hat, so. Wissen Sie, das ist so, das ist so schön, das ist so schön.“³²⁴

Außerdem erzählt Irma, dass sich ihre Beziehungen zu anderen Menschen verändert hätten, seit sie in der Kirche ist. Denn seit sie Gottes Wort in sich aufnehme, sei sie nachsichtiger und könne leichter vergeben. Dies stellt ebenfalls eine konkrete und erfahrbare Auswirkung des Glaubens im Leben dar, deren Suche typisch ist für den „häretischen“ Typ.

Vor dem Hintergrund dessen, dass Erfahrung und Wachstum des Einzelnen für die Vertreter des „häretischen“ Typs eine große Rolle spielen, ist auch die starke Betonung des Gebets zu verstehen, die in einigen Interviews zum Ausdruck kommt, besonders bei Natalja. Dies mag biografische Gründe haben: Als sie in Ostdeutschland schwerkrank im Krankenhaus lag, betete sie um Gesundheit und erfuhr die Erhörung ihrer Gebete.³²⁵ Auch nach der Rückkehr nach Russland legte sie großen Wert auf das Gebet, weshalb sie regelmäßig zum Gottesdienst ein bestimmtes Kloster aufsuchte.³²⁶ Gefragt, was man in der Kirche besser machen könnte, wünscht sie sich „mehr Gebete“ an den Feiertagen. Dabei sind es mehrere Aspekte, die das Gebet für den „häretischen“ Typ wichtig werden lassen können: Die nach dem Gebet erlebte Heilung ist eine besonders eindruckliche Erfahrung, die die

324 Das Motiv der Seele, die Frieden gefunden hat, begegnet im Interview noch häufiger: „Ich gehe immer, wissen Sie, mit so einer befriedeten, ruhigen Seele aus dem Gottesdienst, mit so einer Freude, und gehe mit Freude, verstehen Sie? Mich kann nie, egal, wie das Wetter ist, mich, mich kann nichts zurückhalten. Manchmal sogar, immer, wenn ich mich schlecht fühle, dann komme ich hierhin, und, wissen Sie, ich gehe dann fort, und ich, also, irgendwohin verschwindet das alles.“ Deshalb empfiehlt Irma auch ihrer Cousine, zum Gottesdienst zu gehen und das Wort Gottes anzunehmen: „[...] ich habe noch eine Cousine, die hier in Moskau lebt, sie – sie hat ein sehr schweres Leben, und ich habe versucht, sie, also, ich habe einfach taktisch ihr gesagt: Du musst – nicht musst, aber kannst – zum Gottesdienst gehen, vielleicht wird dein Leben, irgendwie, nun, du wirst ruhiger, deine Seele findet mehr Ruhe.“

325 „Ich habe immer um Gesundheit gebetet, wollte, dass der Herr mir hilft, wieder gesund zu werden. Er half mir, das zu werden [...]“

326 „Ich bin in ein Kloster gefahren. Es gab dort das Tichon-Kloster, ein Frauenkloster, wo sehr intensiv gebetet wurde [...]. Und dort war es nicht so feierlich, dort wurde gebetet.“

Plausibilität einer Konfession oder Religion konstituiert oder erhält. Das meditative Moment des Gebets, das in den vorliegenden Interviews allerdings nicht explizit thematisiert wird, kann darüber hinaus auch ohne eine konkrete Wirkung oder Erhörung des Gebets eine erlebnishafte Bestätigung des eigenen religiösen Weges sein.³²⁷ Außerdem lässt die Vielzahl von Gebetsformen der Vertreterin des „häretischen“ Typs die gewünschte Freiheit: Es kann individuell-individualistisch alleine mit eigener Wortwahl gebetet werden, das Gebet kann aber auch ein Gemeinschaftserlebnis in der Gemeinde darstellen. Natalja berichtet sogar davon, dass sie orthodoxe Gebete in Kirchenslawisch spricht:

„Höchstwahrscheinlich habe ich irgend so einen unkonventionellen Glauben, offensichtlich, überhaupt: Gebete lese ich in Altslawisch, wie es mich meine Großmutter gelehrt hat. Deshalb ist das ein richtiges Chaos, aber das ist typisch, ich halte mich für einen typischen Vertreter der mittleren Generation, ich bin 34 Jahre alt, also, meine, die ich kenne, meine Kollegen, die in der Orthodoxie getauft und in diese Kirche gekommen sind, die besuchen auch katholische Kirchen, evangelische, lutherische Kirchen. Nun, christliche Kirchen. Aber die Gebete, die beten sie so, wie man es sie gelehrt hat. Auch in Altslawisch.“

Überrascht dies auf den ersten Blick, weil dieselbe Interviewpartnerin an der lutherischen Kirche gerade die Verwendung der modernen russischen Sprache schätzt, so ist dies auf den zweiten Blick überaus plausibel: so wird eine Kontinuität in der religiösen Biografie erreicht trotz der Brüche, die durch ihre Konversion[en] hervorgerufen wurden. Denn die altslawischen Gebete stellen einen Bezug zur Großmutter her, von der Natalja sie – wohl noch in der Kindheit – gelernt hat. Außerdem bereitet es dem „häretischen“ Typ keine Schwierigkeit, das seiner Meinung nach Beste aus anderen Konfessionen zu nutzen – dasselbe gilt auch für Menschen mit einem entsprechenden sozialen Hintergrund in der römisch-katholischen und in protestantischen nichtlutherischen Kirchen, wie der Hinweis Nataljas auf ihre Kollegen zeigt. Warum sollte der „häretische“ Typ, der sich selbst seine Konfession wählt, nicht auch zutrauen, einzelne Elemente auszuwählen, so wie er es sich auch selbst zutraut, zwischen wesentlichen und unwesentlichen Elementen des gewählten Bekenntnisses zu unterscheiden? Die Erfahrung wird ja vom „hä-

327 Dabei würde das Gebet funktional der Meditation in denjenigen östlichen Religionen entsprechen, die aufgrund ihrer meditativ-erfahrungsbezogenen Spiritualität seit einigen Jahrzehnten im Westen erfolgreich sind, und zwar gerade in Milieus, die dem des „häretischen“ Typs ähneln.

retischen“ Typ als Kriterium über die konfessionelle Tradition gestellt. – Der dadurch gegebene eklektische Zug zeigt sich im übrigen auch bei anderen Interviewpartnern: bei Wladimir, der baptistische Bibelkurse besuchen will und sich mit den unterschiedlichsten christlichen und nichtchristlichen Bekenntnissen beschäftigt, bei Olga, die sich nach ihrer Trennung von der orthodoxen Kirche nun die Möglichkeit zum Beichten beim lutherischen Pfarrer wünscht³²⁸, oder bei Irma, die aus Interesse Vorlesungen über Seelenwanderung an einer hinduistischen Einrichtung gehört hat – wobei allerdings zu beachten ist, dass das christliche Profil in der Regel eindeutig erhalten bleibt.

Allerdings muss auch darauf hingewiesen werden, dass sich der „häretische“ Typ nicht vollständig von seinem herausstechenden Merkmal, der freien Religionswahl, her erklären lässt. Ein durchaus traditioneller Schwerpunkt christlichen Glaubens im allgemeinen und des Luthertums im speziellen wird in mehreren Interviews thematisiert: die Sündenvergebung *sola gratia*. Wladimir etwa meint:

„Mir hat das gefallen, das Prinzip Luthers. Dass ich Sünder bin und werde es bleiben bis ans Ende meiner Tage, das sehe ich ein, und kann nur gerechtfertigt werden mit der Hilfe Gottes. Und auf ihn vertraue ich. Und sogar – ich weiß, dass ich mich nicht bessere, aber Christus ist für mich am Kreuz gestorben, hat sein Blut vergossen, und mir ist schon vergeben. Dieses Prinzip. Luther gefällt mir sehr. [Lacht.] Ich bin selbst so ein Sünder. Ein unverbesserlicher. Aber das weiß ich schon, nun. Und deshalb bin ich, also, deshalb bin ich hierher gekommen. Hier, also, hoffe ich Rettung zu erlangen. Nun, irgendwie sogar – – irgendwie ist sie mir auch schon gegeben. Kaum habe ich fest geglaubt, schon ist sie mir auch gegeben.“

Irma sieht darin, dass „Jesus Christus unsere Sünden auf sich genommen“ hat und wir deshalb allein „zu Jesus Christus beten“, nicht zu Heiligen, das Besondere am Luthertum.³²⁹ Und auch Valentina betont, dass sie als Sünde-

328 „Mir scheint, dass erstens ein sehr wichtiges Moment ist – im Luthertum ist das nicht üblich –, dass die Menschen kommen und beichten. Aber ich denke, dass das sehr wichtig für die Menschen ist zu kommen und mit dem Pastor zu reden, mit einem Menschen, der ein Glied zwischen Gott, ja?, und dem Menschen ist, und sich mit ihm zu beraten und ihm zu beichten, zu sagen: Ich bereue meine Sünden. Aber bei uns ist das nicht aktuell, im Prinzip im Luthertum [...]“

329 So Irma im Vergleich vom Luthertum und römischem Katholizismus: „Mir scheint, dass – also – erstens, in der lutherischen, der lutherischen Religion, im lutherischen

rin einen direkten Zugang zu Jesus habe und von ihm geliebt sei, ohne auf Mittler oder besondere eigene Eigenschaften oder Werke angewiesen zu sein (s. o.).

Hierin wird noch einmal deutlich, dass sich die Bezeichnung „häretischer Typ“ auf die Tatsache bezieht, dass seine Vertreter unter einer Möglichkeit und einem Zwang zur Wahl stehen, nicht auf etwaige von ihnen vertretene Irrlehren, Häresien. Vergleicht man den „häretischen“ Typ mit dem ethnischen und dem traditionellen, so ist das lutherische Zentrum, die Rechtfertigung, sogar expliziter benannt. Dies mag an den Verbindungen zum „häretischen“ Profil liegen, die in den wiedergegebenen Aussagen deutlich werden: Irma und Valentina verbinden die Rechtfertigung mit dem demokratischen Moment, dass sie keiner Mittler zwischen sich und Christus bedürfen. Wladimir verbindet die Zusage der Sündenvergebung mit seiner Lebenssituation und -erfahrung, vor deren Hintergrund ihm die Lehre der Rechtfertigung *sola gratia* plausibel erscheint und gefällt. Möglich ist auch, dass dieser Frömmigkeitszug in einer anderen Tatsache begründet ist: Die Vertreter des „häretischen“ Typs sind erst im erwachsenen Alter zur lutherischen Kirche gekommen, und zwar zumeist als Angehörige der Intelligenzija. Daher haben sie sich – vor oder kurz nach ihrer Entscheidung für diese Konfession – mit den Bekenntnisgrundlagen dieser Konfession beschäftigt, haben vielleicht auch einen Konfirmationsunterricht durchlaufen wie Wladimir. Möglicherweise ist daher die Aneignung der lutherischen Lehre stärker konfessionell ausgerichtet als im Falle der Vertreter des traditionellen Typs, die in eine brüdergemeinschaftliche Gemeinde hineinwuchsen, wo Bibel und Gesangbuch, Bekehrung, Buße und Heiligung im Vordergrund standen, und die Rechtfertigungslehre (nicht die Rechtfertigung überhaupt!) von geringerer Bedeutung war. Der ethnische Typ wiederum fand seinen Zugang zum Luthertum nicht wegen dessen theologischer Tradition, sondern wegen seines Bezugs zu Deutschland.

Gottesdienst, dort geht es vor allem um Jesus Christus. Sie [die Katholiken] haben da noch die Jungfrau Maria, den Heiligen Augustin, glaube ich, also, hm, aber es hat doch Jesus Christus unsere Sünden auf sich genommen, da müssen wir doch zu Jesus Christus beten. Und, also, damals, dort, wo ich gelebt habe, auch da, auf diesem lutherischen Dorf, wenn man sich versammelt hat, wurde nur zu Jesus Christus gebetet. So. Und – also, mir scheint, also, das ist das wichtigste – das ist richtig. So. Dass Jesus Christus, das *Kreuz* [mit Nachdruck]. Das heißt, Lutheraner sehen das Kreuz. An dem Jesus Christus gekreuzigt wurde. Das ist, scheint mir, das wichtigste. Von hier, alles geht aus von diesem Punkt. Und die Lutheraner, sie sind, also, besonders verbunden, also, Christus, und eben diesem Kreuz [...].“

Die Grenzen der Typologie

Wie bereits gesagt, ist es der Sinn einer Typologie, Strukturen und Unterschiede in einem Feld – hier dem russländischen Luthertum – sichtbar zu machen. Dies bedeutet, dass nach Gemeinsamkeiten und Unterschieden in den Bildern gesucht wird, die sich aus den einzelnen Interviews ergeben, um dann wenige neue Skizzen anzufertigen, die sich möglichst weitgehend voneinander unterscheiden und zugleich den Bildern der Einzelnen, zu denen sie in Bezug stehen sollen, möglichst ähnlich sind. Solche Skizzen – nämlich von drei Typen – sind auf den letzten Seiten vorgestellt worden.

Da aber keine reale Person dem konstruierten Idealtypus vollkommen entspricht, gehören auch die Übergänge zwischen zwei Typen oder Individuen, die ganz aus der Typologie herausfallen, zum empirischen Bild des Luthertums in Russland. Einige von solchen mehr oder weniger untypischen Personen sind in die bisherige Darstellung bereits integriert worden: Denkt man beim traditionellen Typ in erster Linie an alte russlanddeutsche Frauen mit Kopftüchern, die in ihrem dialektgefärbten Deutsch langsame Choräle und Lieder der Erweckungsbewegung singen, so passen weder Natascha noch Ivan in dieses Bild. Beide sprechen russisch und gehören zur mittleren Generation, und beide fallen in einer modernen russischen Großstadt nicht durch ihre Kleidung auf. Tamara wiederum erweist sich durch die Form ihrer Bezugnahme auf Deutschland als Vertreterin des ethnischen Typs. Allerdings ist sie russischer, nicht deutscher Abstammung, was einen bedeutenden Unterschied zur Mehrzahl der Vertreter dieses Typs darstellt und kleinere, biografiebedingte Unterschiede nach sich zieht. Irma dagegen ist, obwohl sie sich als Deutsche fühlt und im Gebetskreis in der Sprache ihrer Vorfahren betet, die sie kaum beherrscht, eher eine Repräsentantin des „häretischen“ als des ethnischen Typs.

Ein Interviewpartner, der sich der vorgestellten Typologie fast vollständig entzieht, ist dagegen Herr K. Als Deutscher, der mit Deutsch als Muttersprache aufwuchs und noch vor der Schließung der Kirche in seiner Heimat die ersten Schritte im Glauben machte, könnte man in ihm einen Vertreter des traditionellen Typs vermuten. Dass er heute in einer lutherischen Kirche ist, ist für ihn allerdings längst nicht so selbstverständlich, wie es bei einem „Traditionalen“ sein müsste. Zu anderen Kirchen hat er differenzierte Meinungen, so dass er seine Wahl des Luthertums, die für ihn als Deutschen und Lutheraner selbstverständlich war, auch inhaltlich begründet. Dabei greift er auf Argumentationen zurück, die auch vom „häretischen“ Typ zu hören sind: Die Verständlichkeit von Gottesdienst und Predigt und die Beschei-

denheit der lutherischen Kirche seien ihm wichtig – Punkte, bei denen er auf den Kontrast zur Orthodoxie hinweist. Allerdings redet er nicht von einer Wahl aufgrund dieser ihm sympathischen Punkte, sondern sieht vielmehr Gottes Ruf und Sein Wirken in seiner Biografie, die ihn in die Gemeinde geführt hätten. Zum einen liegt es wohl an seiner sozialen Herkunft, dass im Falle von Herrn K. eine klare Einordnung in die Typologie nicht möglich ist: Als einziger Interviewpartner mit Deutsch als Muttersprache hat er studiert, seine elaborierten und reflektierten Stellungnahmen bilden einen Unterschied zu den Vertretern des traditionellen Typs. Anders als die Akademiker des „häretischen“ Typs aber ist er Deutscher und hat in der Kindheit eine lutherische Erziehung genossen. Zum anderen führt die bescheidene und zurückhaltende Art von Herrn K. und seine starke Konzentration auf eine rezeptive Frömmigkeit – Hören auf Gottes Wort und Gottes Ruf, Bitte um und Hoffen auf Vergebung – dazu, dass die hervorstechenden Merkmale der verschiedenen Typen relativiert werden: sowohl die Tradition, als auch das Deutschtum, als auch die freie Wahl des autonomen Individuums.

4. Zusammenfassung der Ergebnisse der empirischen Untersuchungen: Lutherische Typen in Russland

Gemeindetypen: „Brüdergemeinschaftliche“ und „neue“ Gemeinden

Dass „brüdergemeinschaftliche“ Gemeinden und „neue“ Gemeinden zu unterscheiden sind, zeigt schon ein oberflächlicher Blick auf die Situation des russländischen Luthertums. Die detaillierten Gemeindefallstudien durch die Befragung von Gemeindegliedern mit Hilfe von Fragebögen und in Interviews sowie die Analyse der Gemeindegeschichte und -situation bereichern und verändern allerdings dieses Bild, nach dem sich zwei homogene Typen deutlich unterscheidbar gegenüberstehen.

Die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden der ELKRAS sind, wie schon im geschichtlichen Überblick in Kap. 2.3 dargestellt wurde, während oder bald nach dem Krieg in den Deportationsgebieten entstanden. Ihre Gründer und Gründerinnen entstammten der Tradition der russländischen Erweckungsbewegungen und waren deutscher Nationalität. Auf der Basis der gemeinsamen deutschen Sprache und pietistisch geprägten Frömmigkeit konnten sich Vertreter unterschiedlicher Denominationen in solchen Gebetskreisen zusammenfinden, wobei gemischtkonfessionelle Gemeinden un-

ter bestimmten Bedingungen bis in die jüngste Gegenwart hinein bestehen konnten (Sol'-Ileck). Die Analyse der Interviews und die Ergebnisse im Blick auf die Stellung des traditionellen Typs, der die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden bildet,³³⁰ zu anderen Konfessionen steuern hierzu weitere Erkenntnisse bei: Da die eigene Konfessionszugehörigkeit als von Geburt an vorgegeben empfunden wird, kann der traditionale Typ Anderskonfessionellen gegenüber weitgehend tolerant sein, solange beide Seiten die jeweils andere konfessionelle Verortung und deren identitätsstiftenden Riten akzeptieren. Problematisch wird es erst, wenn eine der beiden Gruppen ein „Umtaufen“ der anderen und die Anpassung an die eigene Tradition fordert.

Wegen seiner Verwurzelung in der deutschen Sprache und Tradition litt und leidet dieser Gemeindetyp in besonderem Maße unter der Ausreise und der Assimilation von Russlanddeutschen und verlor in den 1990er Jahren einen Großteil seiner Glieder. Wie allerdings ein Blick auf die Ergebnisse der Fragebogenbefragung zeigt, entwickelte sich die Mitgliederzahl nicht etwa so, dass die Gemeindeglieder der Zeit vor der Perestrojka sterben oder ausreisen und keine Neuzugänge zu verzeichnen sind. Im Gegenteil haben viele der untersuchten Gemeindeglieder erst nach 1988 ihren Weg in eine lutherische Gemeinde gefunden. Nur sind es wegen der deutschen Gottesdienstsprache, aber auch dem traditionellen brüdergemeinschaftlichen Stil und der Frömmigkeit, dem Alter der Gemeindeglieder und einer Tendenz zur Abschottung – vor allem in Orsk will man unter sich bleiben – in erster Linie Alte, die einem ähnlichen Milieu entstammen wie die früheren Gemeindeglieder. Dies ist eine immer kleiner werdende Zielgruppe. Für Jüngere und besser Ausgebildete dagegen sind die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden – selbst, wenn man von ihnen weiß – offensichtlich wenig attraktiv.

Die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sind gekennzeichnet durch einen starren und stark konservativen Zug. Dies bedeutet allerdings nicht, dass *jede* Neuerung und Anpassung an die Gegenwart abgelehnt wird. Weil man sich an einer *idealen* Vergangenheit orientiert, deren Definition nicht in allen Fällen zweifelsfrei feststeht, kann die Gemeindegewirklichkeit durchaus kritisiert werden. Neuerungen erscheinen dann allerdings nicht als Anpassungen an die Gegenwart und ihre Erfordernisse, sondern als Rückkehr zum zeitweise nicht umgesetzten Ideal. Dass Neuerungen möglich sind, zeigt

330 Dies kann gesagt werden, obwohl nur eine Interviewte des traditionellen Typs im Moment des Interviews einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde angehört. Die anderen entstammen nämlich, wie dargestellt, ursprünglich ebenfalls diesem Gemeindetyp.

sich z. B. bei der Frage nach der Verwendung der russischen Sprache³³¹ und der Akzeptanz weiblicher Geistlicher (z. B. der Orenburger Präpstin in Orsk). Solche Änderungen sind deutlich die Ergebnisse von Abwägungen: Dem Wunsch nach der vertrauten Muttersprache etwa steht die Überzeugung entgegen, dass das Evangelium auch assimilierten Russlanddeutschen gepredigt werden muss, oder die Möglichkeit, von einer ordinierten Person das Abendmahl zu empfangen, wird für wichtiger angesehen, als die Regel, dass nur Männer die Aufgaben eines Pfarrers übernehmen sollen. Im Blick auf Orsk und Sol'-Ileck ließe sich hinzufügen, dass der „Vorteil“ eines ordinierten Mannes offensichtlich seinen „Nachteil“ wettmacht, Russe zu sein.

Trotzdem ist, wie die Ergebnisse der Fragebogenerhebung zeigen, das traditionelle ethnokonfessionelle Schema in den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden weiterhin in Geltung, wenn auch v. a. im Blick auf die eigene ethnische und konfessionelle Gruppe. Russen wird weit eher als Deutschen zugestanden, dass sie sich aus der Kirche ihrer Vorfahren lösen können. Mit der Bindung der konfessionellen an die ethnische Zugehörigkeit geht einher, dass die Gemeindeglieder des traditionellen Typs ihrer Nationalität eine große Bedeutung beimessen und auch die Bewahrung der deutschen Tradition als eine wichtige Aufgabe des Gottesdienstes verstehen.

Was die Zusammensetzung der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden angeht, so bestätigt die Fragebogenauswertung das Bild, das sich schon bei einer oberflächlichen Betrachtung ergibt: „Brüdergemeinschaftliche“ Gläubige sind erheblich älter und schlechter ausgebildet als die Mitglieder anderer Gemeinden und als der Durchschnitt der Gesamtbevölkerung. Zudem ist der Anteil an Frauen und Deutschen wesentlich höher.

Die neugegründeten Gemeinden unterscheiden sich von den „brüdergemeinschaftlichen“ – wie der Name schon sagt – durch ihr Alter. Dabei können die Gründe für ihr Entstehen sehr unterschiedlich sein: So ist die Gemeinde Omsk/russisch aus der Gemeinde Omsk/deutsch herausgewachsen, Orenburg entstand im Umfeld der russlanddeutschen Organisation „Wiedergeburt“, die Moskauer Gemeinde war zuerst eine rein „virtuelle“ Gründung, die dann aber – offensichtlich, weil sie einem Bedürfnis in der Stadt nach lutherischen Gottesdiensten entgegenkam – schnell zu einer „richtigen“ Gemeinde wurde. Wurden die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden nach 1988 kleiner, so wuchsen die neugegründeten trotz der auch sie erfassenden

331 Vgl. die jüngere Geschichte der Gemeinden in Omsk und in Sol'-Ileck und das Interview mit Maria.

Ausreisewelle nach Deutschland. Der wichtigste Faktor hierfür ist der allgemeine Bekanntheitsgrad. Dieser kann z. B. erhöht werden, wenn die örtlichen Medien über einen Kirchenneubau berichten oder ein solcher auch für zufällige Passanten auffällig ist. Andere Möglichkeiten, die Existenz einer Kirche publik zu machen, sind etwa die Zusammenarbeit mit der „Wiedergeburt“ oder ähnlichen Organisationen, die Durchführung von Ferienlagern, zu denen auch Außenstehende eingeladen werden, oder – wie in Orenburg – die Gründung einer kirchlichen Musikschule.

Interesse am und Neugierde auf das Luthertum, die zum Wachstum der Gemeinden führen, sind v. a. in zwei Gruppen in der russländischen Gesellschaft vorhanden: Vor dem Hintergrund einer religiösen und nationalen Renaissance in Russland zu Beginn der 1990er Jahre und teils bis heute suchen zum einen assimilierte Russlanddeutsche in den Städten lutherische Gemeinden auf, für die aus Gründen ihrer Abstammung keine anderen Konfessionen in Frage kommen (ethnischer Typ), zum anderen intellektuelle, prowestlich eingestellte Russländer (Russen, Ukrainer etc., aber auch „ethnische Lutheraner“), die die Russische Orthodoxe Kirche und andere Konfessionen als undemokratisch, nicht mit der Moderne vereinbar und die Autonomie des Individuums zu wenig achtend betrachten („häretischer“ Typ). Beide Gruppen schätzen aus je spezifischen Gründen die Prägung der Gemeinde durch bundesdeutsche Geistliche, die zugleich Deutschland und – allgemeiner – den Westen symbolisieren. Allerdings ziehen auch einheimische Amtsträger diese beiden Gruppen an, wie die Beispiele der Gemeinden Orenburg und Moskau/russisch zeigen.

Ihrer Zusammensetzung nach sind die neuen Gemeinden dem Querschnitt durch die russländische Bevölkerung wesentlich näher als die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden. Zwar findet sich auch in ihnen noch ein hoher Anteil an Deutschstämmigen (um 50 % in den untersuchten Gemeinden), doch besuchen darüber hinaus auch Angehörige anderer Nationalitäten die dortigen Gottesdienste. Vor allem für diese spielt ihre nationale Herkunft eine geringe oder gar keine Rolle. Wenn dagegen den Deutschstämmigen auch in neugegründeten Gemeinden in vielen Fällen ihre Nationalität wichtig ist, so handelt es sich bei diesen vermutlich in erster Linie um Angehörige des ethnischen und des traditionellen Typs, weniger um deutschstämmige Vertreter des „häretischen“ Typs. Die traditionelle Bindung der konfessionellen an die ethnische Zugehörigkeit wird in neuen Gemeinden mehrheitlich abgelehnt, wobei auch hier – wie die Interviewanalysen zeigen – von Unterschieden zwischen dem ethnischen und traditionellen Typ einerseits und dem „häretischen“ andererseits, auszugehen ist.

Diese im Vergleich zu den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden weiter vorangeschrittene Lösung von der Tradition zeigt sich auch in der eindeutig prowestlichen und in vielen Punkten liberalen Haltung innerhalb der neuen Gemeinden. So bestätigen die Interviewanalysen die große Bedeutung, die für den „häretischen“ und teils auch den ethnischen Typ, die beide in diesen Gemeinden beheimatet sind, Begriffe und Werte wie Freiheit und Demokratie, Selbstbestimmung und Autonomie des Individuums besitzen. Zugleich ist jedoch darauf hinzuweisen, dass etwa im Blick auf das Verständnis der Geschlechterrollen nicht von einer besonderen Liberalität ausgegangen werden kann. Die Haltung der Abtreibungsfrage gegenüber ist sogar in neuen Gemeinden deutlich weniger liberal als in der Umgebungsgesellschaft, auch findet eine liberale Bibelhermeneutik im Zusammenhang mit ethischen Fragen keine Mehrheit. Zudem ist zu betonen, dass in vielen Fragen die lutherische Liberalität keine Besonderheit der neuen Gemeinden ist, sondern sich auch in den „brüdergemeinschaftlichen“ findet. Dies gilt etwa im Blick auf die politische (prowestliche) und die ökumenische Haltung der Gemeinden, aber auch auf die Frauenordination, bei der sich gerade die demografisch am weitesten vom Profil einer „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinde entfernte Gemeinde Moskau/russisch als am wenigsten liberal erweist.³³²

Überhaupt finden sich neben den deutlichen Unterschieden zwischen den hier vorgestellten Gemeindetypen zahlreiche Gemeinsamkeiten. Dies sollte davor warnen, einen zu scharfen Gegensatz zwischen beiden zu konstruieren, zumal sich teilweise eine große Heterogenität auch innerhalb der Gemeindetypen feststellen lässt. Für alle Gemeinden aber gilt, dass – gemäß der lutherischen Tradition – im Blick auf den Gottesdienst die Predigt und das Abendmahl den höchsten Stellenwert besitzen; alle Gemeinden haben zudem (wie erwartet) sehr hohe Zustimmungswerte bei den Fragen nach dem Glauben an Gott, die Göttlichkeit Christi, die Rechtfertigung und die Auferstehung. Die Bindungskraft ebenfalls sowohl der neuen als auch der

332 Im Blick auf die politische Haltung zeigt allerdings ein Blick in die Interviews, dass sich die Gründe für die prowestliche Orientierung bei den unterschiedlichen Typen von Gemeindegliedern wesentlich unterscheiden. So betonen zwar die Vertreter des „häretischen“ Typs immer wieder „westliche“ Werte wie Demokratie, beim ethnischen und traditionellen Typ ist dagegen davon auszugehen, dass der Bezug zu Deutschland als dem Lande der Vorfahren zu einem großen Teil für die Sympathie Westeuropa gegenüber verantwortlich ist. In diesem Rahmen kann dann allerdings durchaus ein Bezug etwa zur Demokratie hergestellt und damit eine Abgrenzung Russland gegenüber vollzogen werden. Dies ist etwa im Interview mit Boris der Fall.

„brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden ist sehr hoch. Im Blick auf andere Kirchen sind zwar die neuen Gemeinden deutlicher proökumenisch eingestellt, in der Bewertung anderer Konfessionen zeigt sich aber bei einer Mehrheit quer durch die Gemeinden eine innerchristliche Solidarisierung bei einer gleichzeitigen kritischen Haltung nichtchristlichen und nichttraditionellen Religionen gegenüber.

Typen lutherischer Gemeindeglieder:

„Traditionale“, „ethnische“ und „häretische“ Gläubige

Konnten für die mittlere kirchliche Ebene – die der Gemeinden – zwei unterschiedliche Typen herausgearbeitet werden, so auf der unteren – der der Gemeindeglieder – drei. Diese lassen sich in Bezug setzen zu den Gemeindetypen: Die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden sind geprägt durch den traditionellen Typ, während die neuen Gemeinden aus Vertretern des ethnischen und des „häretischen“ Typs bestehen. Allerdings können, wie das Beispiel von Roman und Melitta zeigt, auch Vertreter des traditionellen Typs durch einen Umzug in eine neue Gemeinde kommen.

Zum *traditionalen Typ* gehören die meisten der Russlanddeutschen, die in Deutschland ein bestimmtes Bild von russländischen Lutheranern geprägt haben: alte Frauen mit Kopftüchern, die fremde deutsche Dialekte sprechen und schwerfällige Lieder und Choräle singen. Der Eindruck, es handle sich hierbei um Relikte einer vergangenen Epoche, stimmt insofern, als traditionale Gläubige Formen, Inhalte und Werte aus der vorrevolutionären Zeit bewahrt haben, der gesellschaftlichen Modernisierung – und der Assimilation ihrer Kinder und Enkel an die Umgebungsgesellschaft – zum Trotz. Dies hängt mit dem wichtigsten Kennzeichen dieses Typs zusammen: Seine Vertreter leben in einem engen Bezug zu einer als objektiv geltenden Tradition, deren Normen es zu erkennen und im eigenen Leben umzusetzen gilt. Deshalb ist nicht das Neue oder Besondere erstrebenswert; vielmehr gilt das Unveränderte, in Übereinstimmung mit dieser Tradition Stehende als Ideal. Dieser konservative Zug, der gleichwohl ein kritisches Moment der Gegenwart gegenüber beinhalten kann, wurde in dieser Zusammenfassung im Zusammenhang mit dem „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeindetyp bereits dargestellt.

Im Blick auf die Frömmigkeit des traditionellen Typs zeigt sich ebenfalls das vorrevolutionäre Erbe: Seinem Weltbild gemäß ist der gesamte Kosmos religiös strukturiert, ohne dass säkularisierte, vom religiösen Anspruch un-

abhängige Bereiche existieren würden. Ein wichtiges Strukturelement dabei ist der Zusammenhang von Tun und Ergehen sowohl des Einzelnen als auch größerer Gruppen, durch den auch das „gottlose“ Treiben der säkularen Welt interpretiert und in ein religiöses Deutungsschema eingeholt wird: Denn, so die Überzeugung des traditionellen Typs, auch das Verhalten in der vermeintlich säkularen Welt steht unter Gottes Gericht und Führung und wird nicht folgenlos bleiben. Diese Weltsicht spiegelt die Verhältnisse einer Gesellschaft wider, die noch nicht den gegenwärtigen Stand gesellschaftlicher Spezialisierung und die damit verbundene Etablierung autonomer, zweckrationaler Normen erreicht hat. Nach den Deportationen zu Beginn des Zweiten Weltkrieges konnte sich diese Frömmigkeit und Weltsicht der bäuerlichen Kolonien erhalten, weil die Deportierten als Sondersiedler oder in der Arbeitsarmee von der modernen industrialisierten Gesellschaft ausgeschlossen blieben. Gleichzeitig immunisierte die Gemeindeorganisation, die die Gläubigen von der Gesellschaft absonderte, und eine der theologisch negativ konnotierten „Welt“ gegenüber kritische pietistische Frömmigkeit, gegen äußere Einflüsse.

Ein wichtiges Merkmal der modernen industrialisierten Gesellschaften, nämlich der von Peter L. Berger hervorgehobene „Zwang zur Häresie“, scheint daher den traditionellen Typ unberührt zu lassen. Seinem Empfinden nach hat er keine Wahlmöglichkeiten, seine Werte sind ebenso wie seine Konfessionszugehörigkeit vorgegeben und unabänderbar. Dies zeigen sowohl die Interviewauswertungen, als auch die Ergebnisse der Fragebogenerhebung. Andererseits sind – darauf wurde bei der Darstellung der Gemeindetypen hingewiesen – auch unter traditionellen Gläubigen durchaus moderne liberale Züge zu finden, z. B. in ihrer Option für bürgerliche Freiheitsrechte.

Der *ethnische Typ* besteht ebenfalls (in der Regel) aus Russlanddeutschen. Allerdings sind diese sprachlich und kulturell weitgehend an die russische Gesellschaft assimiliert. Ihrer Überzeugung nach gehört das Lutherisch-Sein genauso unauflösbar zum Deutschtum wie das Deutsch-Sein zum Luthertum. Die starke Betonung des nationalen Moments erklärt sich dabei gerade daraus, dass ihre Assimilation faktisch bereits vollzogen ist: In dieser Situation wird der Rückgriff auf die nationale Konfession zu der geeignetsten (und einfachsten) Möglichkeit, sich seiner nationalen Selbstdefinition zu vergewissern. Deshalb legen die Vertreter des ethnischen Typs großen Wert auf die deutsche Sprache im Gottesdienst, der zum Ort der Tradierung deutscher Kultur erklärt wird. Damit bleibt auch beim ethnischen Typ das traditionelle ethnokonfessionelle Muster Russlands in Geltung, nach dem Ethnizität und Konfessionalität zusammenfallen.

Neben nationalen Momenten sind den Vertretern des ethnischen Typs allerdings auch emotionale, therapeutische und erlebnisorientierte wichtig, weil Nationales allein Menschen schwerlich auf Dauer in einer lutherischen Gemeinde hält. Diese Merkmale – jenseits nationaler Identitätssymbole – kennzeichnen die lutherische Prägung und die Frömmigkeit des ethnischen Typs, die in diesen Punkten eine große Nähe zum „häretischen“ Typ aufweist.

Da der ethnische Typ den Wunsch hat, sich die ihm fremde deutsche Tradition, die als mehr oder weniger feststehende, objektive Größe betrachtet wird, im Ganzen anzueignen, ist er auf die Vermittlung durch Autoritäten angewiesen. Als solche sind entweder alte Russlanddeutsche anerkannt oder bundesdeutsche und einheimische Amtsträger der ELKRAS.

Da für den ethnischen Typ die nationale Selbstvergewisserung durch Heranziehung des Luthertums eine große Rolle spielt, hat die lutherische Gesamtkirche für ihn einen weitaus höheren Stellenwert, als dies für den traditionellen Typ der Fall ist. Denn nicht nur eine einzelne Gemeinde, sondern die lutherische Kirche als Ganze repräsentiert das Luthertum, auf das er sich bezieht – und dabei enden die Grenzen der lutherischen Kirche nicht an den Grenzen der ELKRAS, sondern schließen die weltweite Kirche, vor allem die in Deutschland, mit ein. Andere, nichtlutherische Kirchen dagegen sind nicht von Bedeutung und würden auch keine religiöse Alternative für einen Vertreter des ethnischen Typs darstellen, wenn er in eine Stadt ohne lutherische Gemeinde umziehen würde. Fremdkonfessionen dienen vor allem der Selbstvergewisserung auf dem Wege von Abgrenzung.

Trotz des engen Bezugs zum Deutschtum ist interessant, dass auch Angehörige traditionell nichtlutherischer Völker, wie die Russin Tamara, den ethnischen Typ repräsentieren können, wenn deren Bindung an Deutschland aus anderen Gründen als dem der Abstammung sehr eng ist.

Der „*häretische*“ Typ dagegen hat im Unterschied zum traditionellen und ethnischen Typ seine Wahl für das Luthertum nicht aus nationalen Gründen oder Herkunftsgründen getroffen. In der Regel hat er auch Erfahrungen mit anderen Religionsgemeinschaften gemacht und daher Kriterien für seine Wahl entwickelt: Wichtig ist ihm, dass eine Kirche seinem „Charakter“ „entspricht“. Während sich der traditionale Typ von einer objektiven Tradition ergreifen und führen lässt, macht der „häretische“ Typ sich selbst zum Prüfstein für die Traditionen, zwischen denen er auswählt. Da dies Werte wie Freiheit und Autonomie des Einzelnen voraussetzt, verwundert es nicht, dass solche Werte es sind, die dem „häretischen“ Typ in der lutherischen Kirche zusagen: Er nimmt sich die Freiheit, zwischen wesentlichen und un-

wesentlichen Elementen im kirchlichen Leben zu unterscheiden und behält sich eigene Akzentsetzungen und situative Entscheidungen vor. Er schätzt außerdem in der Praxis die Beteiligung der Gemeinde am Gottesdienst sowie die „flachen Hierarchien“ zwischen Pastoren und Laien sowie theologisch die Möglichkeit eines direkten Zugangs zu Gott ohne priesterliche Mittler oder Heilige. Wichtig ist dem „häretischen“ Typ, dass die verständliche, in modernem Russisch gehaltene (oder in dieses übersetzte) Predigt im Zentrum steht, und dass es in der lutherischen Kirche möglich ist, sich theologisch weiterzubilden, geistlich zu wachsen, sich selbst und sein Leben im Lichte der Bibel neu deuten und damit sein Leben ändern zu können.

Die vom „häretischen“ Typ geliebte Freiheit ist keine Option für Vereinzelung. Als Mensch, der die Autonomie des Individuums betont, sucht der „häretische“ Typ Gleichgesinnte. Die Gemeinschaft und Solidarität in der Gemeinde sind ihm wichtig. Die lutherische Gesamtkirche erscheint in diesem Sinne als Erweiterung dieser Gemeinschaft, die eine gegenseitige Unterstützung und das schnelle Knüpfen freundschaftlicher Kontakte in der Fremde ermöglicht.

Vor allem die Fragebogenauswertung weist den „westlichen“ Beobachter allerdings darauf hin, dass die prowestlich-liberale Einstellung des „häretischen“ Typs eine durchaus differenzierte Liberalität ist. Im Blick auf den hermeneutischen Ansatz bei der Bibelexegese im Zusammenhang mit ethischen Fragestellungen (Fragebogen, Frage Nr. 40) etwa erweisen sich die Gemeinden – und damit auch die Gemeindeglieder – als fast durchgängig „nicht liberal“. Nur zwischen 5 % und 11 % der Gemeindeglieder der neuen Gemeinden, in denen eine große Zahl von „Häretikern“ beheimatet ist, stimmen mit der gestellten „liberalen“ Formulierung überein. Auch finden sich in allen neuen Gemeinden Mehrheiten, die Abtreibungen unter allen Umständen ablehnen, und ebenso antworten auf die Frage nach der Vereinbarkeit von Christentum und Darwinismus zahlreiche Menschen „nichtliberal“, so unter anderem in Moskau/russisch, der Gemeinde mit dem vermutlich höchsten Anteil an Vertretern des „häretischen“ Typs. Hier lehnt nicht einmal ein Viertel der Befragten den Satz ab: „Darwinismus und Christentum sind nicht zu vereinbaren.“

5. Die Lutherischen in Russland und ihre konfessionelle Gestalt

Nachdem bisher die verschiedenen lutherischen Typen in Russland miteinander verglichen wurden, soll im Folgenden gefragt werden, welchen Ort das so beschriebene russländische Luthertum innerhalb der eigenen Konfessionsfamilie einnimmt, mit welchen Akzentsetzungen es – in der Auseinandersetzung mit den konfessionellen Grundlagen – auf die Situation antwortet, in der es sich befindet. Dabei ist nach Typen zu differenzieren: Die Situation, auf die sich der traditionale Typ bezieht, ist genauso wenig mit derjenigen identisch, auf die sich der ethnische und der „häretische“ beziehen, wie ihre Antworten identisch sind. Selbst wenn sie, wie im Falle von Roman und Melitta, derselben Gemeinde wie Vertreter der anderen Typen angehören, unterscheidet sich die Lebenswelt der älteren Russland-deutschen von derjenigen der jüngeren Russländer. Deshalb schließt sich an die Frage des lutherischen Profils in Russland die zweite Frage an, ob man überhaupt von *einem einzigen* lutherischen Profil sprechen kann, oder anders formuliert: Was hält eigentlich die verschiedenen Typen zusammen und macht sie als Angehörige ein und derselben Kirche erkennbar? Doch zunächst zur ersten Frage, der Frage nach dem konfessionellen Profil.

Heinrich Rathke stellt fest, dass es „viele Momente gemeindlichen Lebens“ in den Brüdergemeinden gebe, „die uns von unseren Gemeinden [in Deutschland] fremd sind und eher an gemeinschaftliche oder freikirchliche Frömmigkeit erinnern“. Dennoch sehe er „einige wesentliche Punkte, an denen diese Gemeinden die Erkenntnis der Reformation Martin Luthers bewahrt bzw. neu entdeckt haben“: Erstens lebten sie „intensiv aus dem Wort der Bibel“ und verstünden zweitens „die Schrift vom Zentrum, vom Gekreuzigten her“. Drittens „hängen [sie] daher an der Lutherbibel und an Luthers Kleinem Katechismus“. Viertens praktizierten sie „das Priestertum aller Gläubigen“ und hätten fünftens „gelernt, ganz aus der Gnade zu leben“.³³³

Diese von Rathke im Blick auf die alten Brüdergemeinden formulierten Punkte treffen auch noch auf die gegenwärtigen „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden zu, in die ein Großteil der heutigen Gemeindeglieder erst nach der Perestrojka gekommen ist. Wie die Fragebogenerhebung zeigt, wird in diesen Gemeinden viel und regelmäßig in der Bibel gelesen: Sie bleibt das Zentrum der Frömmigkeit. Dabei wird die Heilige Schrift unmittelbar auf

333 Rathke: Kirche unterwegs, S. 109f.

das eigene Leben bezogen. Gott, der damals durch die Propheten sprach und sich in Jesus Christus offenbarte, wirkt nach der Überzeugung des traditionellen Typs auch heute. Die Bibel ist also weniger eine historische Schrift als vielmehr eine lebendige Stimme, die in unsere Zeit hinein spricht, *viva vox* im Sinne Luthers: „Wenn du nun das Evangelienbuch aufstust, liesest oder hörst, wie Christus hier und dahin kommt oder jemand zu ihm gebracht wird, sollst du darin die Predigt oder das Evangelium vernehmen, durch welches er zu *dir* kommt oder *du* zu ihm gebracht wirst.“³³⁴ Gerade das konstitutive Merkmal des traditionellen Typs, der Bezug auf eine als normativ geltende Tradition, zu der kein historischer Graben zu überbrücken ist, ermöglicht ein zuweilen naiv anmutendes Hören auf das unmittelbar präsente Wort Gottes, wie es etwa in Melittas Jeremia-Lektüre zum Ausdruck kommt.

Eine Folge dieser vorkritischen Hermeneutik ist, wie dargestellt, der lebendige Glaube an Gottes Wirken in der Welt im Sinne eines Zusammenhangs von Tun und Ergehen. Dieser Glaube allerdings steht zugleich den weltlichen Dingen ausgesprochen passiv, fatalistisch gegenüber. Im Blick auf das spezifisch Lutherische am traditionellen Typ kann man eine Spannung konstatieren zwischen dieser defensiven Haltung gegenüber dem Weltlichen und den weltgestaltenden Energien, die durch die Reformation freigesetzt wurden. Im Kontext der sowjetischen Gesellschaft aber, deren Führer die Fähigkeit des Menschen propagierten, durch eigene Kraft ein kommunistisches Paradies auf Erden zu errichten, erscheint die traditional-lutherische Abkehrung von der „Welt“ nicht allein als von außen aufgezwungene Notwendigkeit angesichts der ausgesprochen geringen Spielräume für Gläubige, die Gesellschaft aus ihrem Glauben heraus mitzugestalten. Zugleich und vor allem ist sie der Ausdruck einer genuin lutherischen Frömmigkeit: Die traditionellen Gläubigen nehmen Abstand von Versuchen der Selbstrechtfertigung und vertrauen stattdessen, betend und die Bibel lesend, allein auf Gott, den alleinigen Herrn über Leben und Tod, der letztlich auch im nicht-kirchlichen Umfeld herrscht. An diesem Glauben hielten die Frommen fest, obwohl sie in der „Welt“, etwa in den Sondersiedlungen oder der Arbeitsarmee nach 1941, Anlass genug hatten, sich der Macht der weltlichen Regierung ausgeliefert zu fühlen und weniger der gnädigen Führung Gottes.

In Anbetracht der gewandelten politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen ist allerdings zu fragen, ob diese weltabgewandte Haltung

334 Luther Deutsch, Bd. 5, S. 200. Hervorhebungen im Original durch gesperrten Druck.

noch zeitgemäß ist. Dabei kann nicht ein Zeitgeist zum theologischen Kriterium gemacht werden. Mit denjenigen Möglichkeiten aber, die eine Zeit bietet, hängt das in dieser Zeit Gebotene zusammen. Ändert sich die Situation, so können die Antworten auf die Situation aus dem Glauben heraus und von den Grundlagen des Bekenntnisses her nicht unverändert bleiben – egal, ob man diese Grundlagen als unveränderlich ansieht oder nicht. Die Antworten ändern sich schon, gewollt oder ungewollt, weil eine identisch formulierte Antwort, wird sie auf unterschiedliche Fragen gegeben, eben schon nicht mehr dieselbe ist. Halten die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden an ihrer aus sowjetischen Zeiten stammenden Abschottung von der „Welt“ fest, so ist daher zu fragen, ob sie damit nicht wirklich zu einer bestimmten (sektenhaften) Form „freikirchliche[r] Frömmigkeit“ übergehen (s. o.) bzw. klosterähnliche Mauern um sich herum aufrichten, um allein für sich das Heil zu suchen in der Erfüllung der Ansprüche ihrer Tradition. Solche Mauern zur Welt sind heute die verschiedenen Äußerlichkeiten, mit denen sich „brüdergemeinschaftliche“ Gemeinden von ihrer Umwelt abgrenzen, z. B. deutsche Sprache oder mögliche Kleidungs Vorschriften.

Mauern sind nichts Schlechtes, solange sie Türen haben. Dann können sie die Welt ordnen helfen, Geborgenheit geben, Heimat vermitteln. In diesem Sinne ist aus theologischer Sicht nichts dagegen einzuwenden, dass traditionale Gläubige an der ihnen wichtigen deutschen Sprache festhalten oder an einer Kleiderordnung, zu der obligatorisch das Kopftuch für Frauen gehört. Dies gilt umso mehr, als solche Formen ja der Lebenswelt der meisten traditionellen Gläubigen entsprechen, ihr sozialer Kontext eben ein anderer ist als derjenige des „häretischen“ und des ethnischen Typs. Hinzu kommt, dass das Festhalten an äußeren Merkmalen in einer Situation wie der sowjetischen in den Rang eines Bekenntnisses kommen konnte. Angesichts einer totalitären Ideologie, die alle Bereiche des Lebens bestimmen will, können nämlich auch kleine Verweigerungen oder kleine Unterschiede eine Grenze markieren, die dem Anspruch der atheistischen Staatsreligion gesetzt wird. In Zeiten, in denen die Gläubigen von den Quellen der eigenen theologischen Tradition abgeschnitten sind – wie in der Sowjetunion, in der die deutschen Lutheraner weder eine theologische Ausbildungsstätte noch publizistische Foren der wissenschaftlichen Diskussion hatten –, wird möglicherweise die Mehrzahl der theologischen Inhalte symbolisch transportiert und tradiert. „Äußerlichkeiten“ und Zeichen können dann weit über sich hinausweisen und mit konfessionellem Inhalt aufgeladen werden, der das eigene Profil der nichtgläubigen wie der andersgläubigen Umwelt gegenüber bewahren hilft.

Solch eine symbolische Füllung sehe ich z. B. im Blick auf die Taufe gegeben, die als Sakrament natürlich eine qualitativ andere Bedeutung besitzt als Fragen etwa der Kleidung. Trotzdem kann auch die Taufhandlung zu einer Sitte werden, zu einem Ritus, den man vor allem deshalb vollzieht, weil ihn auch die Vorfahren vollzogen haben. Dass solch eine nichtreligiöse Komponente bei vielen Taufen während der sowjetischen Zeit im Vordergrund stand, legt sich angesichts der Fragebogenergebnisse nahe. Diese haben gezeigt, dass eine große Mehrheit innerhalb der untersuchten „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden vor der Perestrojka getauft wurde, aber erst danach begann, am Gemeindeleben teilzunehmen. Die Vermutung liegt nahe, dass für viele – wie auch in volkskirchlichen Situationen nicht ungewöhnlich – die Taufhandlung in erster Linie ein Akt der Traditionswahrung war. Trotzdem stellte vor 1988 *jede* Taufe einen kleinen Akt des Widerstands dar, auch dort, wo keine direkten Repressionen drohten, und bekräftigte implizit oder explizit eine religiöse Weltansicht, indem die Taufenden und Getauften sich der herrschenden Ideologie verweigerten und „Gott mehr gehorchten als den Menschen“ (Apg 5,29).

In der mennonitisch-lutherischen Gemeinde in Sol’-Ileck wiederum diente die Taufpraxis darüber hinaus dem Überleben der Konfession. Obwohl den meisten lutherischen Gläubigen der mennonitisch-lutherischen Gemeinde die Feinheiten der lutherischen Tauftheologie und der Auseinandersetzungen des 16. Jahrhunderts kaum bekannt gewesen sein dürften, bewahrten sie in ihrer Praxis der Kindertaufe doch nicht nur äußere Unterschiede zum mennonitischen Teil der Gemeinde, um an der Sitte der Eltern und Großeltern festzuhalten, sondern auch – zumindest implizit – das Verständnis, dass die Kinder „durch solche Tauf Gott uberantwort und gefällig werden“ (CA 9),³³⁵ ohne vorher eigene Leistungen erbracht haben zu müssen. Anders gesagt: Lutherisch zu sein bedeutet in solch einer Situation möglicherweise weniger, an den theologisch formulierten grundlegenden Artikeln der lutherischen Lehre festzuhalten. Lutheraner waren diejenigen, die im Unterschied zu den Mennoniten ihre Kinder taufen. Doch in diesem praktischen Unterschied wird implizit ein zentrales Moment der lutherischen Reformation transportiert: Die Rechtfertigung *sola gratia*.

Ähnliche symbolische Füllungen von Riten sind auch im Blick auf andere „äußerliche“ Formen denkbar, sogar bei der Kleiderfrage. Denn in einem

335 BSLK, S. 63.

kirchenfeindlichen Kontext kann gerade im Festhalten an starren Formen und Adiaphora die christliche Freiheit bewahrt werden, die sich das Recht nimmt, sich *nicht* anzupassen – und sich gerade damit zum Christentum zu bekennen.

Problematisch allerdings wird es, wenn Formen verabsolutiert werden. Als ein krasses derartiges Beispiel wurde die (allerdings nicht repräsentative) Meinung angeführt, dass das Gebet einer Frau ohne Kopftuch nicht einmal bis zur Bethausdecke steige, geschweige denn bis zum Himmel. Solch eine Frömmigkeit kann nicht mehr lutherisch genannt werden. Denn hier steht nicht mehr das Vertrauen auf die Gnade allein (*sola gratia*) im Vordergrund, die demjenigen Menschen geschenkt wird, der an Christus glaubt (*solus Christus, sola fide*), sondern Werke im theologisch negativen Sinne. Solche Werke aber können uns nach lutherischer Auffassung „nicht mügen mit Gott versöhnen und Gnad erwerben“, denn „solchs geschieht allein durch den Glauben, so man glaubt, daß uns um Christus willen die Sunden vergeben werden, welcher allein der Mittler ist, den Vater zu versöhnen. Wer nun solchs vermeint durch Werk auszurichten und Gnad zu verdienen, der verachtet Christum und suchet ein eigen Weg zu Gott wider das Evangelium.“ (CA 20)³³⁶

Angesichts der Gefahr des Ritualismus, in der der traditionale Typ steht, sei an dieser Stelle noch einmal Maria als typische Vertreterin dieser Frömmigkeit zitiert. Sie formuliert im Blick auf eine römisch-katholische Polin, die an den lutherischen Gottesdiensten teilnimmt und sich dabei bekreuzigt, in protestantisch ritualkritischer Art: „Mach, wie du willst. Auch die Russe, wann se komme, sogn mer: Macht, wie ihr wollt. [...] die Hauptsache is Glaube.“

Steht beim traditionellen Typ die Bewahrung der Tradition und die Treue zu ihr im Vordergrund, so beim „häretischen“ Typ die Freiheit. Diese Freiheit hat verschiedene Dimensionen: Freiheit von starren moralischen Vorschriften und starren gottesdienstlichen Formen, aber auch Freiheit zum Dienst am Nächsten, etwa an den behinderten Kindern, denen eine Weihnachtsfeier ermöglicht werden soll (vgl. das Interview mit Natalja). Damit artikulieren die Vertreter des „häretischen“ Typs nicht nur die Haltung des

336 BSLK, S. 76f. Vgl. CA 15: „Darüber wird gelehret, daß alle Satzungen und Traditionen, von Menschen dazu gemacht, daß man dadurch Gott versühne und Gnad verdiene, dem Evangelio und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen sind.“ BSLK, S. 69f.

prowestlichen, intellektuellen Milieus, aus dem die meisten von ihnen kommen, sondern sie greifen auch ein Grundanliegen der Reformation auf – oft, ohne sich dessen bewusst zu sein, weil sie sich für die lutherische Kirche nicht wegen ihrer Bekenntnisschriften oder aufgrund der Kenntnis der Kirchengeschichte des 16. Jahrhunderts entschieden, sondern wegen der gelebten Freiheit, die sie in den lutherischen Gottesdiensten erleben.³³⁷

Dabei ähneln sich die Abgrenzungen, die Luther im 16. Jahrhundert vornahm, und diejenigen, in denen der „häretische“ Typ heute steht. Verteidigte Luther die „Freiheit eines Christenmenschen“ gegen die Vorstellung, der Mensch müsse gute Werke leisten, um sich Gottes Gnade zu verdienen, so wehren sich viele Vertreter des „häretischen“ Typs dagegen, dass in orthodoxen und baptistischen Gemeinden die Kleidervorschriften ihrer Ansicht nach derart wichtig genommen werden, dass der Glaube darunter erstickt, die Form wichtiger wird als der Inhalt. Luther reformierte den Gottesdienst so, dass das vormundschaftliche gottesdienstliche Praktizieren des Priesters abgeschafft und die Gemeinde an der Feier beteiligt wurde, er verkündete das Priestertum aller Getauften, übersetzte Liturgie und Bibel, damit beides auch denen zugänglich wurde, die der lateinischen Sprache nicht mächtig waren. Analoge Erfahrungen mit der als hierarchisch und ritualistisch empfundenen orthodoxen Kirche, in der die Bibel nicht erklärt werde und die Inhalte der Liturgie für diejenigen unverständlich sind, die kein Kirchenslawisch verstehen, haben die Vertreter des „häretischen“ Typs zur ELKRAS gebracht. Hier können sie dem russischsprachigen Gottesdienst folgen und sich „als Teil dieser betenden Gruppe“ fühlen: „Die ganze Kirche nimmt Teil an der Liturgie. Gesang, Lob, Gebet, das machen wir alle gemeinsam. Bei den Orthodoxen gibt es das nicht“ (Valentina). Sprach Luther vom „Priestertum aller Getauften“, so stellt der „häretische“ Typ die *demokratičnost* in der lutherischen Kirche ins Zentrum – und meint damit wie Luther den Verzicht auf priesterliche Mittler, die sich zwischen die Gläubigen und Christus schieben könnten.³³⁸

337 Es spricht für die lutherischen Gottesdienste in Russland, dass sie offensichtlich in der Lage sind, diesen wesentlichen reformatorischen Aspekt zu vermitteln.

338 Allerdings sei darauf hingewiesen, dass eine so exemplarische Vertreterin des „häretischen“ Typs wie Olga dennoch die Einführung der Privatbeichte wünschen und den Pastor „ein Glied zwischen Gott [...] und dem Menschen“ nennen kann.

Anders als in der orthodoxen Kirche liege der Akzent in der lutherischen Kirche auf dem Wort. Natalja betont diesen Gegensatz und unterstreicht, sie schätze besonders, dass in der lutherischen Kirche die Predigten „zugänglich und verständlich“ seien. Das Wort Gottes zu hören, nennen verschiedene Interviewpartner explizit als Grund, aus dem sie gerade in die ELKRAS gekommen sind. Die Betonung des Wortes, die dem Milieu des „häretischen“ Typs entspricht, öffnet dabei den Blick für die in der orthodoxen Kirche meist (zu) wenig betonte Bedeutung der Predigt, aus der nach Röm 10,17 der Glaube kommt.

Demgegenüber empfinden sie äußere Formen als nebensächlich, die starke Akzentuierung der Form lenke vom Eigentlichen ab: der Gottesbeziehung. Natalja: „Das Wichtigste ist, *wie* man betet, ob man aufrichtig betet oder nicht. Ob man wirklich mit Gott lebt, in Christus, das ist wichtig.“ Auch dies greift ein zentrales Anliegen der Reformation auf. Soll die reformatorische Erkenntnis der Rechtfertigung *sola gratia* im Gottesdienst zur Geltung gebracht werden, so darf die „Freiheit des Christenmenschen“, der niemandem untertan ist, nicht durch starre, obligatorische Formen („*wie* man betet“) gehemmt werden. Diese bergen vielmehr die Gefahr des Missverständnisses in sich, man könne mit ihrer Hilfe die Gnade Gottes erlangen. Damit aber würden sie das auf dem *sola fide* basierende Evangelium zunichte machen. Gottesdienstliche Formen haben allein dazu ihr Recht, dafür zu sorgen, dass „in der Kirche keine Unordnung oder wustes Wesen sei“ (CA 28).³³⁹ Zentral bleibt allein der Glaube an Christus, ob man, wie Natalja sagt, „wirklich mit Gott lebt, in Christus“. Dies ist ein Glaube, der kein Für-wahr-Halten bestimmter Sätze akzentuiert, sondern der Vertrauen in Gott und die dankbare Annahme des Geschenks der Rechtfertigung meint.

Wie die Frömmigkeit des traditionellen Typs (und alle Frömmigkeitsformen), so birgt auch diejenige des „häretischen“ Typs einige Gefahren und Versuchungen, die unmittelbar mit ihren Stärken zusammenhängen. Im Falle des „häretischen“ Typs könnte die Betonung der Freiheit und der Individualität des Einzelnen vor Gott dazu führen, dass der theonome Aspekt in Luthers Dialektik der „Freiheit eines Christenmenschen“ verloren geht: Der Christ als „freier Herr über alle Dinge und niemand untertan“ ist nach Luther zugleich ein „dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann untertan“.³⁴⁰ Indem die Gläubigen in Christus leben, gewinnen sie ihre Individua-

339 BSLK, S. 129.

340 Luther Deutsch, Bd. 2, S. 251.

lität und werden „Könige und Priester mit Christus“.³⁴¹ Dabei aber gleicht der Gläubige sich auch der Knechtsgestalt Christi an und „lebt nicht in sich selbst, sondern in Christus und seinem Nächsten“.³⁴² Heinz Zahrtnt fasst Luthers Anliegen zusammen: „In der Tat liegt für Luther der Grund aller wahren Freiheit des Menschen allein in seiner Bindung an Gott (Theonomie); aber gerade diese Bindung befreit ihn zur Weltüberlegenheit, nicht indem er die Welt passiv sich selbst überläßt, sondern indem er sie aktiv, selbstlos und selbständig zugleich in seine Verantwortung nimmt (Autonomie).“³⁴³ Betont der traditionale Typ in dieser Dialektik von Theonomie und Autonomie vor allem die Theonomie und ist damit in der Gefahr, einen wichtigen Teil aus den Augen zu verlieren, so legt der „häretische“ Typ den Akzent besonders auf die Autonomie, wobei ebenfalls eine Vereinseitigung droht.

Schwieriger als für den traditionellen und den „häretischen“ Typ ist es, für den ethnischen Typ das spezifisch Lutherische seines Profils herauszuarbeiten. Der Grund dafür ist, dass dieser Typ sich deshalb auf das Luthertum bezieht, weil dies die Konfession seiner Vorfahren war. Damit aber werden konfessionelle Merkmale und Inhalte austauschbar. Hätten die Großeltern einer anderen Konfession angehört, dann hätten die Vertreter des ethnischen Typs wohl diese gewählt. Der Anstoß zur Mitgliedschaft in der ELKRAS kommt also nicht aus einer empfundenen Affinität zum Luthertum wie beim „häretischen“ Typ, und die Vertreter des ethnischen Typs sind auch nicht einigermaßen bruchlos aus einem deutschen (und oft auch noch lutherisch geprägten) Milieu in die Kirche hineingewachsen wie die Vertreter des traditionellen Typs. Spezifisch für das Luthertum ist ihnen daher vor allem die enge Bindung an das Deutschtum. Nun lassen sich zwar auch in der deutschen Kirchengeschichte genügend Beispiele dafür finden, dass das Luthertum national gedeutet und vereinnahmt wurde.³⁴⁴ Insofern muss in einer

341 Ebd., S. 259.

342 Ebd., S. 273.

343 Zahrtnt: Martin Luther, S. 121f.

344 Bereits der deutsch-französische Krieg 1870/71 konnte als ein „Sieg Wittenbergs über das Babel Paris, über Atheismus, Ultramontanismus und Revolution“ gedeutet und die Reichsgründung als „Vollendung der Reformation“ gefeiert werden. Nipperdey: Religion im Umbruch, S. 93f. Im August 1914 wurde die angeblich göttliche Sendung des deutschen Volkes geschichtlich hergeleitet (Luther – Bismarck – Wilhelm II.). Gaede: Kirche – Christen – Krieg und Frieden, S. 26f. Vgl. für die Zeit der Weimarer Republik z. B. Kupisch: Kirchengeschichte V, S. 87.

Deskription lutherischer Typen festgestellt werden, dass die „ethnische Option“ einen Typus darstellt, der in der Geschichte des Luthertums nicht neu und somit auch nicht von vornherein „unlutherisch“ ist. Trotzdem steht außer Frage, dass das religiöse Anliegen der Reformation kein nationales, sondern ein im Kern übernationales war: die Verkündigung des Evangeliums, das sich an alle Menschen aller Völker richtet, und dabei an die Einzelnen, nicht das Kollektiv.

Daher scheint mir, dass man von einem spezifisch lutherischen Profil, das mehr ist als eine Etikette, die eigentlich „deutsch“ meint, erst dann sprechen kann, wenn die Vertreter des ethnischen Typs in die Kirche hineinwachsen. Gerade ihr Wille, lutherisch nach Art der Vorfahren zu werden, eröffnet allerdings die Möglichkeit, sich auch genuin religiöse Gehalte dieser Konfession anzueignen. Dabei stehen, wie gezeigt wurde, diejenigen Elemente des Lutherischen im Vordergrund, die ähnlich auch von den Vertretern des „häretischen“ Typs geschätzt wurden. Man kann daher ihr lutherisches Profil beschreiben als eine Mischung aus dem des „häretischen“ Typs einerseits und nationalen Momenten andererseits. Für jene gilt dann das, was oben zum „häretischen“ Typ gesagt wurde, wobei hinzuzufügen ist, dass die Freiheitsthematik beim ethnischen Typ nicht in demselben Maße wichtig ist. Die Betonung liegt bei ihm, wie dargestellt, eher auf therapeutischen Momenten, in denen allerdings gleichwohl eine typisch lutherische Frömmigkeit sichtbar werden kann – so etwa, wenn Tamara erzählt, das Abendmahl gebe ihr Kraft und die Predigt verändere sie, womit sie Wort und Sakrament hervorhebt. Und Boris betont, er könne besser schlafen, wenn er abends die Bibel lese, ein Vaterunser bete, ein Kruzifix imaginiere und um Vergebung bitte. Zumindest die Lektüre der Bibel kann als genuin reformatorische *praxis pietatis* gelten. Die Betonung des Kreuzes entspricht ebenfalls der theologischen Schwerpunktsetzung Luthers, und auch das Beten des Vaterunser und die Bitte um Vergebung sind gewiss nicht unevangelisch.

Trotzdem bleibt es schwierig, beim ethnischen Typ inhaltlich eine spezifisch lutherische Identität nachzuweisen. Das Luthertum scheint für seine Vertreter eher eine kompensatorische Funktion zu erfüllen.

Nach diesen Überlegungen zu den lutherischen Profilen der verschiedenen Typen liegen die Unterschiede auf der Hand. Dies führt zu der zweiten Frage, was das Luthertum in Russland zusammenhält. Eine erste Antwort hierauf kann m. E. vor dem Hintergrund der *Unterschiede* gegeben werden. Denn gerade in ihren Differenzen ergänzen sich die verschiedenen lutheri-

schen Profile – vor allem das des traditionellen und das des „häretischen“ Typs – und zeigen so, dass sie aufeinander angewiesen sind. Betont etwa der traditionale Typ vor allem die Theonomie, so der „häretische“ die Autonomie. Beides aber gehört – wie dargestellt – zusammen. Bewahrt der traditionale Typ in großer Treue – bisweilen Starrheit – die Tradition, so rückt der „häretische“ Typ das dynamische Moment des Glaubens in den Vordergrund. Diese Gegenüberstellung ließe sich fortsetzen. Gerade dadurch also, dass beide Typen in *einer* lutherischen Kirche existieren, korrigieren und ergänzen sie sich gegenseitig.

Hinzu kommen einige Punkte, die bei allen Unterschieden auch die Gemeinsamkeiten v. a. dieser beiden lutherischen Typen zeigen. Von diesen Punkten möchte ich drei herausgreifen:

1. *Rechtfertigung*. In der bisherigen Darstellung war gezeigt worden, dass sowohl der traditionale als auch der „häretische“ Typ einen besonderen Akzent auf die Rechtfertigung im evangelischen Sinne legen. Die Frömmigkeit des traditionellen Typs rückt dabei stärker die Aktivität und Majestät Gottes in den Vordergrund, angesichts derer der Mensch aus sich selbst heraus keine Rechtfertigung erlangen, sondern sich nur vertrauensvoll im Gebet Gott hingeben kann. Der „häretische“ Typ betont im Blick auf die Rechtfertigung *sola gratia* stärker das Moment, das Kreativität freisetzt: Indem Gott vom Zwang befreit, sich selbst Gerechtigkeit verdienen zu müssen, eröffnen sich dem Menschen Spielräume für die Gestaltung der gottesdienstlichen Feier und des Lebens. Trotz der unterschiedlichen Formen, mit denen die Vertreter der verschiedenen Typen auf die Gnade der Rechtfertigung antworten, ist die Quelle doch in beiden Fällen dieselbe: der sich in Jesus Christus offenbarende Gott, der den Menschen unabhängig von dessen Werken gerecht spricht, so dass der Mensch dieses Geschenk im Glauben annehmen kann, ohne vorab eigene Leistungen vollbringen zu müssen.

2. *Kirche des Wortes*. Sowohl der traditionale, als auch der „häretische“ Typ stellen das Wort ins Zentrum. Vor allem im Unterschied zur russischen orthodoxen Frömmigkeit fällt dieser gemeinsame Zug im russländischen Luthertum auf. In den „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden gruppiert sich die gesamte Frömmigkeit um die Bibel: Sie wird zu Hause ebenso gelesen wie im Gottesdienst, in den Predigten und Liedern wird sie ausgelegt, und ihre Sprache prägt noch die individuellen Gebete. Gerade nach den Deportationen von 1941 zeigte sich, dass sich die traditionale Frömmigkeit in Ex-

tremssituationen auf die Bibel – oft nur einige handgeschriebene Teile derselben – und einige Gesangbuchverse zu konzentrieren weiß, ohne ihr Wesen zu verlieren (s. o. Kap. 2.3). Darin tritt der reformatorische Kern dieser Richtung zum Vorschein, die fähig ist, auf Priester, Liturgien, Kirchengebäude und kirchliche Hierarchien zu verzichten, nicht aber auf die Bibel. Auch der „häretische“ Typ konzentriert sich ganz auf das Wort: die Bibel, die Predigt und die Liturgie, auf deren Verständlichkeit er großen Wert legt. Die protestantische Betonung des Wortes wird darüber hinaus deutlich im Antwortverhalten bei der Fragebogenerhebung, die einen durchgehend hohen Stellenwert der Predigt und auch eine häufige Bibellektüre in beiden Gemeindetypen zeigte.

3. *Elemente typisch lutherischer Frömmigkeit.* Eine Gemeinsamkeit der unterschiedlichen lutherischen Typen zeigt sich zudem im Blick auf die Frömmigkeitsformen, die in der Fragebogenerhebung deutlich werden. Auf die wortbezogene Frömmigkeit war bereits hingewiesen worden. Hinzu kommt der hohe Stellenwert, der dem Abendmahl beigemessen wird. Im Großen Katechismus empfiehlt Luther selbst dessen häufigen Empfang, denn das Sakrament sei uns „gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke“.³⁴⁵ Die Wertschätzung des Abendmahls stellt dabei keinen Unterschied zu vielen anderen Konfessionen dar – wobei für den russländischen Kontext in erster Linie an die Orthodoxie und ihre Wertschätzung der Eucharistie zu denken ist. Möglicherweise ist das russländische Luthertum sogar von der orthodoxen Umwelt beeinflusst, nach deren Verständnis Frömmigkeit wesentlich an Sakramente, Symbole und Zeichen gebunden ist, und die damit vielleicht bei der Wiederentdeckung eines genuin reformatorischen Anliegens hilft.

Erwähnung finden soll auch der große Konsens über Typengrenzen hinweg, der sich in der hohen Zustimmung zu traditionell christlichen Glaubensvorstellungen zeigt. In beiden Gemeindetypen wird von nahezu allen Befragten angegeben, dass sie an Gott und die Göttlichkeit Christi glauben. Auch wenn es schwierig ist, vom Antwortverhalten bei einer standardisierten Befragung auf den Glauben selbst zu schließen und man zudem aufgrund der Datenbasis nicht sagen kann, welchen Stellenwert z. B. das für viele Menschen sperrige Dogma der zwei Naturen Christi im Leben der

345 BSLK (Der Große Katechismus: Von dem Sakrament des Altars), S. 712.

Befragten wirklich einnimmt, so zeigt sich hier auf jeden Fall der deutliche Wille, „rechtgläubig“ in der überlieferten Form der Reformation und der Alten Kirche zu glauben.³⁴⁶

346 Allerdings sei in diesem Zusammenhang auch noch einmal exemplarisch auf die Antworten zur Heiligenverehrung verwiesen. Aufgrund der vorliegenden Daten kann man davon ausgehen, dass mindestens jedes zehnte Gemeindeglied zu Heiligen betet. Dies Ergebnis macht darauf aufmerksam, dass das Profil des russländischen Luthertums nicht nur lutherische Züge aufweist, sondern – wie jede Gestalt des Christlichen und auch anderer Religionen – immer auch beeinflusst ist von der Welt, in der die Menschen leben.

6.

Zusammenfassung der Ergebnisse, Rückblicke und Ausblicke

1. Zusammenfassung, Rückblicke und Konsequenzen

„Kirche der Deutschen“ und „Liberale Nische auf dem religiösen Markt“

Eine Zusammenfassung der empirischen Ergebnisse, in der diese auch aufeinander bezogen wurden, findet sich bereits im Kap. 5.4. Dort wurden die beiden Typen lutherischer Gemeinden („brüdergemeinschaftliche“ und „neue“) sowie die drei Typen lutherischer Gemeindeglieder (der „traditionale“, der „häretische“ und der „ethnische“ Typ) in Russland dargestellt. Diese Zusammenfassung soll hier nicht wiederholt werden. Vielmehr sei noch einmal auf die grundsätzlichen Pole verwiesen, zwischen denen sich lutherische Gemeinden und Gemeindeglieder in Russland bewegen.

Der eine Pol könnte „Kirche der Deutschen“ genannt werden, der andere „Liberale Nische auf dem religiösen Markt“. Tendiert die Prägung des traditionellen Typs eindeutig zum ersten Pol, so diejenige des „häretischen“ zum zweiten. Der ethnische Typ hat insofern eine Affinität zu beiden Polen, als er auf der bewussten Ebene den Aspekt der „Kirche der Deutschen“ noch stärker betont als der traditionale Typ. Faktisch aber sind seine Vertreter durchaus von den Modernisierungstendenzen beeinflusst, die den „häretischen“ Typ entscheidend geprägt haben. Diejenigen Elemente der „ethnischen“ Prägung, die nicht unmittelbar mit der von ihnen betonten Funktion des Luthertums in Zusammenhang stehen, nämlich nationale Identität zu stiften (also die Betonung emotionaler, therapeutischer und erlebnisorientierter Elemente), erweisen sich als in großer Nähe zur „häretischen“ Prägung stehend, was die Wertschätzung der lutherischen „Liberalität“ bei den „Ethnischen“ unterstreicht. Lebt also der traditionale Typ in Strukturen, die aus der gegenwärtigen russländischen Gesellschaft zunehmend verschwinden, und der „häretische“ Typ, losgelöst von solchen Strukturen, mitten in der Gegenwart, so meint der ethnische Typ, traditional zu sein, während er faktisch „häretisch“ ist.

Methodologie: Vorteile der Kombination von qualitativen und quantitativen Ansätzen

Im Rückblick auf die Methodik kann gesagt werden, dass sich der Einsatz unterschiedlicher Instrumente – sowohl der qualitativen als auch der quantitativen Sozialforschung – bewährt hat. So konnte z. B. das durch die Fragebogenauswertung erzielte Ergebnis einer in „brüdergemeinschaftlichen“ und neuen Gemeinden ähnlich starken ökumenischen Einstellung mit den unterschiedlichen Haltungen der individuellen Typen anderer Konfessionen gegenüber konfrontiert werden. Dabei zeigte sich, dass die Gründe für die Offenheit anderen Konfessionen gegenüber von Typ zu Typ sehr unterschiedlich sind: Beim „häretischen“ Typ steht etwa der Respekt vor der konfessionellen Wahl des Anderen, der sich für die Religion entschieden hat, die zu seinem Charakter passt, im Vordergrund, oder die Vielfalt der Konfessionen wird aus einer positiven Haltung dem Pluralismus gegenüber gutgeheißen. Der traditionale (und auch der ethnische) Typ dagegen sind tolerant eher auf der Basis einer Indifferenz, die dem Anderen genauso das Beharren auf der ererbten Konfession zugesteht, wie man es für sich selbst als selbstverständlich ansieht. In anderen Fällen stützten sich die Ergebnisse der beiden Erhebungsteile gegenseitig. So zeigt etwa das Interview mit Tamara, dass die unerwartet starke Ablehnung des Darwinismus, die bei der Fragebogenerhebung auch in den neuen Gemeinden deutlich wurde, durchaus möglich und nicht unbedingt ein Messfehler ist (etwa aufgrund einer missverständlichen Formulierung).

Neben Überlegungen im internen Kontext der Fragebogenerhebung ermöglichten die Ergebnisse der Interviewauswertung zudem eine Korrektur des durch die Antworten auf Frage 25 hervorgerufenen Eindrucks, nach dem es in den lutherischen Gemeinden einen erheblichen hinduistischen oder esoterischen Einfluss geben müsste. Auch das in vielen Punkten liberale Image der „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden, das sich aus dem Antwortverhalten bei der Fragebogenerhebung ergeben müsste, erscheint unter Berücksichtigung der Analyse von Interviews mit Vertretern des traditionellen Typs in einem anderen Licht. Dann wird wahrscheinlich, dass der Grund für die Ausrichtung nach Westen in diesen Gemeinden eher darin liegt, dass dort das Heimatland der Vorfahren und der Reformation (und damit der Tradition) liegt, während der „häretische“ Typ sich eher auf „westliche“ Werte wie Demokratie und Freiheit bezieht. Die starke Betonung der Liberalität bei Vertretern des „häretischen“ Typs in den Interviews wiederum wird korrigiert (oder zumindest relativiert und differenzierter betrachtbar).

durch die Ergebnisse im Blick auf die Fragebogenfrage nach der bleibenden Gültigkeit biblischer Normen.

Der Ertrag der erarbeiteten Typologie für das Verständnis der gesamtrussländischen religiösen Situation

Im Rückblick kann zur religiösen Situation innerhalb der Gesamtgesellschaft die Vermutung geäußert werden, dass sich einige der Ergebnisse der vorliegenden Untersuchung für Russland verallgemeinern lassen. Dies gilt v. a. für die drei Typen von Gläubigen. Da wohl bei allen Völkern Russlands nach dem Zusammenbruch des sowjetischen Regimes Prozesse einer neuen nationalen Selbstverortung angestoßen wurden, ist es wahrscheinlich, dass sich auch in allen Völkern ein spezifisch „ethnischer“ Typ findet. Kennzeichen dieses transnationalen ethnischen Typs wären dann 1. eine faktisch weitgehende Assimilation an die russische Umgebung (im Falle der nicht-russischen Völker), 2. eine ebenso weitgehende Entkirchlichung in der Folge der historischen, politischen, ökonomischen und sozialen Entwicklungen im 20. Jahrhundert; 3. die Konstruktion einer engen Bindung von Ethnizität und Konfessionalität und 4. die Instrumentalisierung dieses ethnokonfessionellen Gebildes zur erneuten Begründung nationaler Identität.¹

Da es sich in den meisten Fällen nicht um Reaktivierungen vollständig ausgestorbener Religionen und Konfessionen handelt, sondern Trägergruppen existieren, die eine Kontinuität zur Zeit vor 1917 herstellen, ist zudem von der Existenz von „traditionalen“ Gläubigen in allen Völkern auszugehen. Auf die Parallelen zwischen lutherischen „traditionalen“ und orthodoxen „traditionellen“ Gläubigen (Kääriäinen/Furman) wurde bereits hingewiesen (Kap. 5.3).

Inwieweit alle Konfessionen und Nationalitäten „häretische“ Gläubige kennen, ist dagegen schwieriger zu sagen.² Grundsätzlich dürften alle Reli-

1 Hinweise auf solche Prozesse, bei denen die Religion der nationalen Selbstvergewisserung ethnischer Minderheiten dient, werden u. a. beschrieben bei Filatov: *Altajskij burchanizm*, S. 240–244. Ders./Ščipkov, Aleksandr: *Povolžskie narody*, passim. Willem: *Inkulturationsprozesse*, S. 22–32. Für die Bedeutung der Orthodoxie für die Konstruktion einer russischen nationalen Identität sei auf Kap. 3.4 dieser Arbeit verwiesen.

2 Einen Konflikt zwischen einem traditionellen und einem „häretischen“ Typ (ohne selbstverständlich diese Terminologie zu verwenden) beschreibt der Adventist Michail Kulakow. Nach Kulakow interessierten sich in den ersten Jahren der Perestrojka viele

gionen das Potential besitzen, die Bedürfnisse bestimmter moderner Milieus der Gesellschaft zu befriedigen.³ Allerdings hat das evangelische Christentum im Ganzen – nicht nur das lutherische – besonders viele Affinitäten zum „häretischen Typ“, wie er in dieser Arbeit beschrieben wurde: Als Konfession, die die „Freiheit eines Christenmenschen“ (Luther) ins Zentrum stellt und in ihren Ursprüngen ritual- und hierarchiekritisch war, entspricht es besonders denjenigen Menschen, für die individuelle Autonomie, Freiheit und Demokratie wichtige Werte sind. Allerdings bieten andere Konfessionen ebenfalls je spezifische Anknüpfungspunkte für eine „häretische“ Frömmigkeit. Die russische Orthodoxie etwa ist wohl besonders attraktiv für die Zielgruppe moderner Intellektueller, wenn sie ihr erfahrungsnahes (asketisches und mystisches) Erbe betont und weniger die politische und moralische Rolle der orthodoxen Kirche (verbunden mit einem Anspruch auf öffentlichen Einfluss), wie dies Kirchenführer der ROK immer wieder tun. Zudem sind auch viele Elemente, die die „Häretiker“ an der lutherischen Kirche schätzen, der russischen Orthodoxie keinesfalls fremd oder ihr gar entgegengesetzt. Ich denke hierbei etwa an Katechese und Bildungsarbeit oder den Dialog mit Kultur- und Kunstschaffenden. Dass die Vertreter des lutherischen „häretischen“ Typs in der ROK keine Heimat finden, hat in zahlreichen Fällen eher mit der momentanen Gestalt dieser Kirche zu tun, die von vielen Konvertiten zum Luthertum als hierarchisch und autoritär empfunden wird, als mit der Orthodoxie an sich.

Im Blick auf diejenigen Religionen und Konfessionen, die keine traditionellen Religionen bestimmter Völker sind (z. B. Baptismus, Adventismus

Wissenschaftler für die adventistische Kirche, seien aber mit einer „konfessionellen Subkultur“ konfrontiert worden, „in der die Mitglieder einer Gemeinde von einer Generation zur anderen im Geiste stets derselben schlichten Broschüren und Hymnen, ihnen allein bekannten christlichen Erzählungen und Gesängen aufgewachsen sind“. Die Wissenschaftler dagegen seien, unter dem Einfluss der Werke christlicher Klassiker, durch die Lektüre östlicher Kirchenväter oder russischer Religionsphilosophen, über Musik oder sogar Naturwissenschaft, „jeder einzeln für sich, im Konflikt mit der herrschenden totalitären Ideologie“ zum Glauben gekommen. Diese Einzelkämpfer wollten kein zu eng konfessionell gebundenes Christentum und nicht die Beziehungen zur „Welt“ abbrechen, zu ihren Freunden, ihren Lieblingsschriftstellern und -komponisten, wofür wiederum viele Pastoren kein Verständnis gehabt hätten. Kulakow: Wachsende Gemeinden, S. 20.

- 3 Ob sie allerdings mit einer Modernisierung oder einem *Aggiornamento* nicht ihr Wesen und damit ihre spezifisch konfessionelle Identität aufgeben, darüber dürften die Meinungen innerhalb der Religionsgemeinschaft dann auseinandergehen.

etc.), die aber bereits auf eine längere Geschichte in Russland zurückblicken können, kann nicht von einem „ethnischen Typ“ ausgegangen werden. Allerdings wäre auch hier die Existenz eines traditionellen und eines „häretischen“ Typs möglich.

Im Blick auf die russländische Gesellschaft bleibt auf jeden Fall festzuhalten, dass zahlreiche gesellschaftliche Muster im Blick auf ethnische und konfessionelle Selbst- und Fremddefinitionen virulent sind, die verschiedenen historischen Epochen entstammen (vgl. Kap. 3). Unabhängig davon, ob die eine oder andere Kirche das Erscheinen neuer Muster begrüßt oder nicht, müssen alle mit ihnen als Faktum rechnen und sich auf sie einstellen.

2. Ausblicke

Die Zukunft der gemeindlichen und individuellen Typen

Wie werden die ELKRAS-Gemeinden der Zukunft aussehen? Welche lutherischen Prägungen in Russland werden sich erhalten, welche Fortentwicklungen sind denkbar? Prognosen sind in Russland immer ein schwieriges Geschäft gewesen. Trotzdem lassen sich einige Überlegungen zur Gestalt des russländischen Luthertums in zwanzig oder dreißig Jahren anstellen, die den Anspruch auf eine große Wahrscheinlichkeit erheben können.

Im Blick auf die gegenwärtige Typologie lutherischer Gemeinden und Gemeindeglieder kann es als sicher gelten, dass die „*brüdergemeinschaftlichen*“ Gemeinden und der *traditionale Typ* mit der Zeit aussterben werden. Zwar haben die Daten zur Mitgliedschaftsdauer gezeigt, dass die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden seit der Perestrojka einen erheblichen Zuwachs an Mitgliedern erzielen konnte. Dennoch sind diese Gemeinden überaltert. Zudem stellt die enge Bindung an die deutsche Sprache ein entscheidendes Hindernis dar, wenn neue Zielgruppen erreicht werden sollen. Weder die assimilierten Russlanddeutschen der mittleren und jüngeren Generationen (deren Zahl zudem durch die Auswanderungswelle in die Bundesrepublik erheblich dezimiert ist) noch Menschen nichtdeutscher Abstammung werden diesem Gemeindetyp ein Überleben sichern. Denkbar ist allenfalls eine wesentliche innere Umgestaltung, die dann allerdings fragen ließe, ob es sich danach noch um den Typus „brüdergemeinschaftlicher“ Gemeinden handeln würde. Schritte in diese Richtung hat der Pastor von Sol’-Ileck unternommen: Einführung der russischen Sprache in die Gottesdienste, Ein-

richtung eines kirchlichen Ambiente (Altar, Instrumentalbegleitung des Gemeindegesangs etc.), Etablierung kirchlicher Arbeit mit Kindern.

Ähnliche Umgestaltungen sind für die sibirische Kirche denkbar, in der ja im besonderen Maße das „brüdergemeinschaftliche“ Erbe lebendig war. Da der bundesdeutsche Bischof dem württembergischen Pietismus entstammt und in einige Gemeinden Missionare der Bibelschule Bad Liebenzell einlädt, ist es gut möglich, dass aus der sibirischen Kirche, die durch die Frömmigkeit der Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts geprägt war, eine neopietistisch-evangelikale Kirche wird.⁴ Auch wenn die Beteiligten dies als eine Kontinuität zur „alten“ russlanddeutschen Frömmigkeit empfinden sollten, so ist doch aus religionssoziologischer Sicht darauf hinzuweisen, dass die aus der Bundesrepublik importierten konservativ-evangelischen Formen in einer bestimmten Auseinandersetzung mit der modernen Gesellschaft im „Westen“ entstanden sind und einen eigenen, vom „brüdergemeinschaftlichen“ unterschiedenen Typus repräsentieren. Welche Zukunftsperspektiven diese Form des Luthertums haben wird, bleibt abzuwarten. Ein Wachstums- hindernis könnte sein, dass die Unterschiede zum russischen Baptismus gering sind. Dieser aber ist in Russland gut etabliert, verfügt über ein ausge- dehntes Netz an Gemeinden und eine große Zahl einheimischer Mitarbeiter. Einer evangelikalen lutherischen Kirche blieben deshalb als Missionsfeld nur diejenigen Dörfer, in denen keine baptistischen Gemeinden präsent sind. Der Anknüpfungspunkt der deutschen Abstammung dagegen wird an Be- deutung in dem Maße verlieren, wie Selbstdefinitionen als Deutsche – be- dingt durch Auswanderung und Assimilation – verblassen. Auf jeden Fall geht es realistischerweise für die lutherische Kirche in den traditionell brü- dergemeinschaftlich geprägten Regionen weit weniger darum, erheblich zu wachsen, sondern vielmehr darum, überhaupt als Kirche zu überleben.⁵

Dass die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden aussterben werden (zu- mindest als „brüdergemeinschaftliche“, wenn auch nicht unbedingt als Ge- meinden), ist schon deshalb anzunehmen, weil der sie bildende „traditionale“ Typ ausstirbt. Auch dies gilt zumindest für die herkömmliche Form, die den

4 Allerdings mit einigen „liberalen Nischen“, etwa um Pastor Brockmann in Wladiwo- stok.

5 Die hier angestellten Überlegungen, welche theologischen Entscheidungen zu welchen Zukunftsaussichten führen würden, sind selbstverständlich nicht in dem Sinne zu ver- stehen, dass „Marktförmigkeit“ oder „Zeitgeist“ zu Kriterien für die theologische Posi- tionierung werden sollen. Hier unterscheidet sich die Rolle des religionssoziologischen Beobachters von derjenigen des Theologen.

vorrevolutionären Sozialformen entspricht und weitgehend an die deutsche Tradition gebunden ist. Wie allerdings im Blick auf die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden eine Transformation möglich ist, so auch im Blick auf die traditionellen Gläubigen.⁶ Falls die Transformation „brüdergemeinschaftlicher“ Gemeinden zu evangelikal-neopietistischen gelingt, ist auch von einem entsprechenden individuellen Typus auszugehen, der entstehen könnte. Und wie im Falle des Gemeindetyps, so könnten auch in diesen individuellen Typ Elemente der traditionellen russlanddeutschen Prägung eingehen. Damit würden die Unterschiede zwischen verschiedenen Gemeindetypen geringer werden. Denn unabhängig davon, ob sich ein spezifisch evangelikal-neopietistischer Gemeindetyp als eigener Typ bildet, werden entsprechende Einflüsse sowohl in vielen ehemals „brüdergemeinschaftlichen“ als auch in den westrussisch-großstädtischen Gebieten vermehrt heimisch.⁷

Das Verschwinden des „eigentlichen“ traditionellen Typs, wie er in den Interviews mit Maria, Melitta und Roman deutlich wird, ist allerdings mit Sicherheit vorherzusagen. Für die Kirche folgt daraus, dass es darum geht, die Vertreter dieses Typs im Prozess des Übergangs seelsorgerlich zu begleiten. Vor allem, wenn – wie in Orsk – eine geschlossen traditionale Gemeinde ausstirbt, ist das Leiden derer abzusehen, die als letzte übrigbleiben werden. Im Falle von Orsk wird solch eine seelsorgerliche Begleitung v. a. von der Pröpstin wahrgenommen, die regelmäßig die Orsker Schwestern besucht.

Was die *Zukunft des ethnischen Typs* angeht, so hängt diese von einer Reihe von Faktoren ab, zu allererst davon, ob sich auf mittlere Sicht überhaupt eine spezifisch russlanddeutsche Identität in Russland erhalten wird. Auswanderung und Assimilation sind Fakten, die zu einem Aussterben einer solchen Identität führen können. Schon heute sind die (freiwillig oder unfreiwillig) nicht nach Deutschland ausgewanderten Russlanddeutschen weitgehend russifiziert, und es ist fraglich, ob die kommenden Generationen unter diesen Umständen ein spezifisch deutsches nationales Bewusstsein

6 So zeigt schon das Interview mit Natascha, dass sich wichtige Elemente der „traditionalen“ Prägung bei jüngeren und an die russische Sprache, Kultur und Gesellschaft assimilierten Menschen erhalten können.

7 Der Jugendkreis der Moskauer Gemeinde etwa weist viele entsprechende Einflüsse auf, vermittelt u. a. durch den damaligen Gemeindepfarrer Urie und den Jugendverband „Entschieden für Christus“ (EC), dem der Jugendkreis angehört.

entwickeln werden. Mit dem Aussterben eines deutschen Bewusstseins in Russland wird aber auch zwangsläufig die lutherische Prägung des ethnischen Typs verschwinden.

Allerdings könnte es auch sein, dass sich eine russlanddeutsche Identität bedeutend länger erhält, als die deutsche Sprache oder spezifisch deutsche Traditionen und Bräuche.⁸ Die Vertreter des ethnischen Typs stehen ja schon heute nicht mehr in einer lebendigen deutschen Tradition und beherrschen nicht die Sprache ihrer Vorfahren. Ob oder inwieweit ein – vielleicht folkloristisch zu nennendes – nationales Selbstbewusstsein konserviert und in russlanddeutschen (oder auch ethnisch gemischten) Familien tradiert werden kann, bleibt abzuwarten. Theoretisch ist diese Möglichkeit nicht auszuschließen. In diesem Falle könnte die ELKRAS eine wichtige Rolle für die Konstruktion einer nationalen Identität spielen, da, wie schon jetzt beim ethnischen Typ zu betrachten, sich auch Assimilierte einer als deutsch definierten Konfession anschließen können. Vorstellbar wäre also, dass sich noch in einigen Jahrzehnten Menschen in Russland ihrer deutschen Vorfahren bewusst sind und dieses Bewusstsein an einigen Kristallisationspunkten für Identität festmachen: an bestimmten Erzählungen innerhalb der Familie, möglicherweise an bestimmten Erbstücken, nationalen Symbolen oder auch an der Zugehörigkeit zur ELKRAS, wobei sich diese Zugehörigkeit vielleicht nur an Feiertagen wie Weihnachten im Kirchengang manifestiert, vielleicht aber auch in einer stetigeren religiösen Praxis. Gerade die Tatsache, dass für die Vertreter des ethnischen Typs keine anderen Kirchen als geistliche Heimat in Frage kommen, sichert zudem die lutherische Identität dieses Typs und könnte ihn mittelfristig stabilisieren.

Welche der beiden dargestellten Varianten eintreten wird, kann heute noch nicht gesagt werden. Mehrere Faktoren sind hierbei von Bedeutung, etwa die Nationalitätenpolitik der Russländischen Föderation und die Entwicklung gesellschaftlicher Muster im Blick auf Ethnizität und Konfessionalität, außerdem die Politik und Tätigkeit russlanddeutscher säkularer Organisationen und die Stellung der Bundesregierung dazu, die Entwicklung der Ausreisearzahlen, innerkirchliche Prozesse in der ELKRAS etc. Berücksichtigt man die Entwicklung der letzten Jahrzehnte, so spricht vieles für ein Ver-

8 Dafür spricht, dass sich, laut den Ergebnissen der Volkszählung im Herbst 2002, auch nach der Ausreisewelle der 1990er Jahre immer noch knapp 600 000 Russländer als Deutsche verstehen (Samarina: *Každyj desjatyj Rossijanin – musul'man*, ohne Seitenzählung) und von diesen nur noch einem kleinen Teil die Übersiedlung nach Deutschland möglich sein wird.

schwinden des ethnischen Typs in den lutherischen Gemeinden innerhalb der nächsten Generation. Damit würde er – des Alters seiner Vertreter wegen – etwas länger überleben, als der traditionale Typ. Neben den genannten Gründen macht noch ein weiterer das Verschwinden des ethnischen Typs wahrscheinlich: die Relativierung des Ethnischen im Zuge der Bildung eines lutherischen Selbstverständnisses, also die bereits erwähnte Dynamik, dass das Bekenntnis zum Deutschtum ein Motiv für den Eintritt in eine lutherische Gemeinde sein kann, sich aber in der Regel ein universalistisches Verständnis des Christlichen bildet, wenn der Betreffende in den Glauben hineinwächst. Dann können ehemalige Vertreter des ethnischen Typs eine lutherische Identität entwickeln, die der des nächsten zu beschreibenden Typs entspricht, des „häretischen“ Typs, und auf diese Weise zum Aussterben des ethnischen Typs beitragen.

Im Vergleich der drei in dieser Arbeit konstruierten Typen russländisch-lutherischer Frömmigkeit hat der „häretische“ Typ mit Sicherheit die größte Zukunft. So wie in den 1990er Jahren die Zahl der neuen großstädtischen Gemeinden ständig zu-, die Zahl der „brüdergemeinschaftlichen“ dagegen abnahm, stieg auch der quantitative Anteil des „häretischen“ Typs innerhalb der ELKRAS. Diese Tendenz wird sich sicherlich fortsetzen. Eine Frage, die im Blick auf den „häretischen“ Typ allerdings aufgeworfen wird, ist die nach der Bindungskraft der lutherischen Konfession und der zu erwartenden Fluktuation. Wie dargestellt, haben die meisten Vertreter des „häretischen“ Typs Erfahrungen mit verschiedenen Kirchen gemacht und häufig auch anderen Konfessionen angehört, bevor sie zum Luthertum kamen. Wie lange werden sie also bei *dieser* Wahl bleiben? Grundsätzlich lässt sich wohl sagen: solange, bis sie ihre religiösen Bedürfnisse an einem anderen Ort besser befriedigt sehen. Dabei kann eine größere Bindungskraft des Luthertums dann angenommen werden, wenn sich Vertreter des „häretischen“ Typs bewusst als Deutsche fühlen, wie Irma, und ebenso dann, wenn sie in die konfessionellen Besonderheiten tiefer hineingewachsen sind.

Allerdings ist auch zu beachten, dass sich die meisten interviewten Vertreter des „häretischen“ Typs nicht vorstellen könnten, einer nichtlutherischen Gemeinde anzugehören. Zwar kann es sein, dass ihnen das zum Zeitpunkt und in der Situation des Interviews so erschien und im Falle von innergemeindlichen Auseinandersetzungen, Umzügen, Erfahrungen mit anderen Kirchen o. ä. durchaus ein Wechsel in Betracht käme. Doch muss daran erinnert werden, dass das konstitutive Merkmal des „häretischen“ Typs, die Wahl, seine Einstellung prägt, so dass er Freiheit, Demokratie, die Verständlichkeit des Gottesdienstes etc. schätzt. Dies aber sind im religiösen Spektrum

Russlands besondere Merkmale gerade der ELKRAS, so dass möglicherweise gerade die Freiheit die Freiheitsliebenden an das Luthertum binden kann.

Einen schwierigen Punkt stellt im Falle aller Typen die Weitergabe der Tradition an die nächste Generation dar. Dem traditionellen Typ etwa gelingt die Übergabe ihrer traditionellen Frömmigkeit an die assimilierten Kinder und Enkel in der Regel nicht, und in der Folge überaltern die „brüdergemeinschaftlichen“ Gemeinden. Im Blick auf den „häretischen“ Typ stellt sich die Frage anders: Können die Kinder von „Häretikern“, die von klein auf in eine Gemeinde hineinwachsen, überhaupt noch Vertreter dieses Typs bleiben? Anders als ihre Eltern entscheiden sie sich ja nicht in demselben Maße für eine Kirche. Zwar stellt auch ihre Entscheidung, eine Kirche nicht zu verlassen, deren Existenz und Lehre in der Umgebungsgesellschaft nicht selbstverständlich ist, einen Akt der „*hairesis*“ dar. Trotzdem ist davon auszugehen, dass mit dem Übergang in die zweite Generation eine Veränderung vor sich gehen wird und bereits geht: im Negativen vielleicht eine gewisse Gedankenlosigkeit, mit der man in der Kirche ist, oder eine gewisse Abkühlung der Begeisterung bis hin zur Indifferenz, im Positiven eine größere Selbstverständlichkeit, mit der man sich zum Luthertum bekennt, und eine größere Vertrautheit mit den christlichen, biblischen und reformatorischen Inhalten.

Lenken wir den Blick zurück auf den mutmaßlichen *Zustand der Gesamtkirche* in zwanzig oder dreißig Jahren, so ist zum einen davon auszugehen, dass die ELKRAS ihr quantitatives Potential noch nicht ausgeschöpft hat. So wie die neuen Gemeinden in den 1990er Jahren tendenziell gewachsen sind, werden sie es voraussichtlich auch in den kommenden Jahren tun. Da die Zielgruppe der Russlanddeutschen ständig kleiner wird, wird das wichtigste Milieu für lutherischen Nachwuchs die großstädtische prowestliche Intelligenzija sein, also das Milieu des „häretischen“ Typs.

Zum anderen ist wahrscheinlich, dass an die Stelle des momentanen Nebeneinanders von „brüdergemeinschaftlichen“ und neuen Gemeinden ein Neben-, Mit- oder auch Gegeneinander von prowestlichen und in vielen Fragen liberalen großstädtischen Gemeinden auf der einen und konservativ-evangelikalischen Gemeinden auf der anderen treten wird. In beiden Gemeindetypen wird immer noch ein deutsches Moment sichtbar sein, das aber aller Voraussicht nach schwächer wird. Diese grundsätzliche Polarität (vielleicht auch Polarisierung) von „Liberalen“ und „Evangelikalen“ bzw. „Konservativen“ würde dann der Situation entsprechen, die aus dem evangelischen Spektrum in Westeuropa und Nordamerika bekannt ist. Angesichts der Tat-

sache, dass neben der ELKRAS noch weitere lutherische Kirchen in Russland existieren, könnte dies zu so etwas wie einer „Flurbereinigung“ führen, bei der sich die liberalen Elemente in der ELKRAS sammeln könnten, die ihre Partner in Deutschland in der EKD, in Amerika in der ELCA finden würde. Die konservativen Elemente könnten sich demgegenüber in der ELKIR und der SELC konzentrieren, die bereits heute mit der Ablehnung der Ordination von Frauen und der großen Nähe zur LC-MS deutlich „rechter“ stehen als die ELKRAS. Zum wichtigen Partner in Deutschland würde dann die SELK,⁹ vielleicht auch neopietistisch-evangelikal geprägte Verbände innerhalb und außerhalb der EKD. Für dieses Szenario spricht, dass die heute noch bestehenden Unterschiede zwischen ELKRAS und ELKIR aus Gründen der deutschen Herkunft einerseits, der finnischen andererseits, mit den Jahren an Bedeutung verlieren werden. Fraglich allerdings ist, ob eine „Flurbereinigung“ im dargestellten Sinne nicht daran scheitern müsste, dass das konservative lutherische Spektrum in Russland zu uneinheitlich ist. Dies gilt z. B. im Blick auf die strikte Bindung an den Wortlaut der lutherischen Bekenntnisschriften einerseits, wie sie auch von SELK und LC-MS gefordert wird, und auf die individualistisch-überkonfessionelle Einstellung eines Neopietismus etwa in der sibirischen ELKRAS-Regionalkirche andererseits. Möglich und wahrscheinlicher ist deshalb, dass eine größere Pluralität *innerhalb* der ELKRAS erhalten bleiben wird, ähnlich derjenigen in der EKD.

Ebenfalls nicht auszuschließen ist, dass mit einem schwindenden Einfluss der EKD (über die Tätigkeit bundesdeutscher Geistlicher bis hin zum Erzbischof) und personellen Änderungen in der Führungsebene die gesamte ELKRAS einen „Rechtsruck“ vollziehen wird, bei dem die „nichtliberalen“ Momente auch in der „häretischen“ Prägung gestärkt würden und es im extremsten Falle zu einer Abspaltung einiger „liberalen“ Gemeinden käme.

9 So wird im Nachwort zu einer Publikation über die ELKIR aus dem Umfeld der SELK gefragt, „ob denn die ingrische Kirche tatsächlich schon eine lutherische Konfessionskirche“ sei, und ihr gewünscht: „Gott schenke der Evangelisch-Lutherischen Kirche von Ingrien in Rußland besonders in der Zusammenarbeit mit den Kirchen des Lutherischen Bekenntnisses in der ILC (International Lutheran Council) gute und segensreiche Erfahrungen“. Junker/Arkkila (Hgg.): Nacht und neuer Morgen, S. 84. Dies macht deutlich, dass zumindest von Seiten der SELK eine in Zukunft enge Beziehung auf konservativ-lutherischer Grundlage erwünscht ist.

*Die Zukunft der ELKRAS in der russländischen Gesellschaft:
Das Verhältnis zu den Staatsorganen und zur Russischen Orthodoxen Kirche*

Die zukünftige gesellschaftliche Stellung des Luthertums in Russland hängt – wie die Entwicklung der Kirche, ihrer Gemeinden und Gläubigen – von einer Vielzahl von Faktoren ab. Hierzu zählen auch politische Faktoren und die Entwicklung der Beziehungen zur ROK. Einige lutherische Amtsträger in Russland klagen in diesem Zusammenhang in privaten Gesprächen und Briefen, dass sich das Klima ihnen gegenüber ständig verschlechtere, Behinderungen der Arbeit und Anfeindungen von staatlicher wie von orthodoxer Seite zunehmen. Dabei werden lutherische Gemeinden und ihre Geistlichen in eine Entwicklung hineingezogen, die zu einer Gefährdung der Arbeit der ELKRAS werden könnte: die zunehmende Ablehnung der Tätigkeit (vermeintlich) ausländischer und „fremder“ Religionsgemeinschaften in Russland. Im Folgenden soll diskutiert werden, ob die daraus resultierenden Spannungen zwischen der ROK und den russländischen Staatsorganen auf der einen Seite sowie der RKK auf der anderen Seite Vorboten einer Bedrohung der ELKRAS sein könnten. Um diese Frage zu beantworten, muss zunächst der momentane Konflikt von ROK und RKK dargestellt werden. Dann werde ich prüfen, welche Aspekte dieses Konfliktes auf das lutherisch-orthodoxe Verhältnis übertragen werden könnten und warum sich die Beziehung der ROK zur RKK derart von derjenigen zur ELKRAS unterscheidet. Schließlich soll – unter Aufnahme nichtlutherischer Anregungen zur Verbesserung des Verhältnisses zwischen der ROK und anderen Konfessionen – überlegt werden, wie sich die ELKRAS in der gegebenen Situation verhalten könnte.

Der Kontext: zunehmendes Misstrauen gegenüber „ausländischen“ Konfessionen

Ein besonders deutliches Beispiel für das zunehmende Misstrauen gegenüber „ausländischen Konfessionen“ ist ein Papier der „Arbeitsgruppe des Präsidiums des Staatsrates der Russländischen Föderation zu Fragen des Widerstandes gegen religiösen Extremismus“ vom 30. Oktober 2002.¹⁰ Die-

10 Projekt Doklada rabočeј gruppy prezidiuma Gosudarstvennogo soveta Rossijskoј Federacii po voprosam protivodeјstvija religioznogo ekstremizma v Rossijskoј Federacii ot 30 oktjabrja 2002 g. Der Text wurde von der Zeitung „Gazeta“ im Internet in zwei Teilen publiziert (s. Literaturverzeichnis).

ser Text beginnt mit einem Verweis auf die „globalen Veränderungen der letzten Zeit“ als Hintergrund für das „Problem der Ausbreitung des politischen und religiösen Extremismus in der Russländischen Föderation“ und konstatiert ein „Wachstum extremistischer Äußerungen“, das einhergehe mit „separatistischen Gesinnungen“.¹¹ Scheint dies eine Anspielung auf die Terroranschläge in den USA vom 11. September 2001 und den Krieg in Tschechien zu sein, so wird unter der Überschrift „Bewertung der Gefahren für die nationale Sicherheit, verbunden mit Äußerungen des religiösen Extremismus“ namentlich an erster Stelle die RKK genannt. Es folgen „religiöse Vereinigungen von Protestanten“, sodann Zeugen Jehovas, die Vereinigungskirche („Moon-Sekte“), Scientology, östliche Religionen (wohl „Krischnaiten“ u. a.) und „Anhänger des Satanismus“. Erst später wird auf die eigentlich schon früher erwartete Tätigkeit „einiger islamischer religiöser Vereinigungen“ hingewiesen, namentlich den Wahhabismus.¹²

Interessant ist in unserem Zusammenhang, dass ein wichtiger Grund für das Misstrauen gegenüber den genannten Religionsgemeinschaften ihre ausländische Herkunft ist. Im einleitenden Satz des genannten Kapitels ist vom Wachstum „einer religiösen Expansion von Seiten anderer Staaten“ die Rede sowie später – im Blick auf den Protestantismus – davon, dass sich Bürger Russlands unter dem Einfluss humanitärer Hilfslieferungen vom russländischen Staat entfremden würden. Der Verweis darauf, dass dies besonders in den Randgebieten Russlands der Fall sei, unterstreicht, dass die Tätigkeit von Religionsgemeinschaften, die nicht zu den „traditionell russländischen“ gezählt werden, als eine Gefahr für die Integrität des russländischen Staates angesehen wird. Auch die Entstehung des islamischen Extremismus in Russland wird auf ausländische islamische Organisationen und Personen zurückgeführt.¹³ Im Klartext heißt dies: Das „separatistische Potential“ von aus dem Westen unterstützten protestantischen und römisch-katholischen Gemeinden wird auf eine Stufe gestellt mit dem bewaffneten Kampf von Tschechien für die Unabhängigkeit ihres Landes. Und dies geschieht im Text einer Arbeitsgruppe, die u. a. vom Minister für Nationalitätenpolitik, Vladimir Zorin, geleitet wurde.¹⁴

11 Proekt Doklada rabočej grupy, Teil 1, S. 1.

12 Ebd., S. 2–4.

13 Ebd., S. 2–5.

14 Ein Interview mit Zorin über die Arbeitsgruppe wurde am 8. 12. 2002 von der Zeitung „Gazeta“ unter dem Titel „My razložim èkstreimizm po poločkam“ im Internet veröffentlicht (vgl. das Literaturverzeichnis).

Der Vorwurf des Proselytismus

Bisher kam die ELKRAS noch nicht derart ins Visier von Politikern oder Kirchenvertretern wie die römisch-katholische Kirche oder charismatische Kirchen. Dies mag damit zusammenhängen, dass die lutherische Kirche seit Jahrhunderten im Lande beheimatet ist, nicht so schnell wächst, als dass sie als Bedrohung empfunden würde, und dass die öffentliche Wahrnehmung sie häufig nicht derselben Konfessionsfamilie zurechnet wie die charismatisch-pfingstlerischen, adventistischen oder baptistischen Kirchen, die eher zum Ziel kirchlicher u. a. Propaganda werden. Ihr Status einer für Russland „traditionellen Konfession“ schützt die ELKRAS. Dies bedeutet aber nicht, dass sie auf Dauer von ähnlichen Angriffen verschont bleiben wird. Denn die Toleranz nationalen Minderheitsreligionen gegenüber basiert(e) in Russland zu einem guten Teil auf der Aufteilung von ethnokonfessionellen Einfluss-sphären (vgl. Kap. 3). In dem Maße nun, wie die ELKRAS den Charakter einer deutschen Minderheitenkirche verliert (s. o.), wächst das Konfliktpotential mit der ROK. Ähnliches lässt sich bereits seit einigen Jahren am Beispiel der RKK beobachten, die einen Prozess wie die ELKRAS durchläuft: von einer (polnischen, litauischen, deutschen) Minderheitenkirche hin zu einer Kirche, die in der multiethnischen russländischen Gesellschaft verwurzelt ist. Als solche wird sie zunehmend von der ROK als eine Konkurrentin (und von den Staatsorganen als Gefahr für den inneren Frieden) betrachtet. Die Tatsache, dass gleichzeitig noch eine enge Verbindung zu „katholischen“ Ländern besteht (in den römisch-katholischen Pfarreien sind Priester aus Polen, der Slowakei oder Italien tätig), verstärkt bei einigen Kirchenleuten und Politikern den Eindruck, dass eine fremde Konfession versucht, auf Kosten der ethnischen Russen und ihrer Kirche zu expandieren.

Verschiedene Ereignisse der letzten Jahre haben nach orthodoxer Sichtweise diesen Verdacht gegen die RKK bestätigt, zuletzt im Februar 2002 die Aufwertung der römisch-katholischen kirchlichen Strukturen.¹⁵ Damals schuf der Vatikan vier Bistümer (Moskau, Saratov, Novosibirsk und Irkutsk) mit Erzbischof Tadeusz Kondrusievicz in Moskau als Metropoliten an der Spitze.¹⁶ Die ROK verweist in diesem Zusammenhang auf den altkirchlichen

15 Ein weiterer Dauerstreitpunkt ist die Existenz der mit Rom unierten Kirche in der Ukraine (s. u.).

16 Bremer: Ist die Lage völlig verfahren?, S. 460.

Vgl. <http://www.catholic.ru:981/conf/str.html>, 12. 10. 2002;

http://www.catholic.ru:981/s_rus/bish.html, 12. 10. 2002;

(und damit, so die ROK, von der Orthodoxie und dem Katholizismus gleichermaßen anerkannten) Grundsatz, dass an einem Ort nur ein Bischof residiere. Die Einsetzung der vier römisch-katholischen Bischöfe impliziere deshalb, dass die RKK die ROK nicht als Kirche und die orthodoxen Bischöfe nicht als Bischöfe anerkenne. Damit aber werde Russland endgültig zum römischen Missionsgebiet erklärt, zumal die Strukturen und die Zahl der Bischöfe der wirklichen Größe der russländischen römisch-katholischen Kirche nicht angemessen seien, also deutlich auf Zuwachs angelegt.¹⁷ Allerdings muss hinzugefügt werden, dass die Zahl der zum Katholizismus konvertierten Russen in den letzten zehn Jahren nach Angaben des römisch-katholischen Erzbischofs in Moskau lediglich zwischen 500 und 600 beträgt.¹⁸ Die ROK geht insgesamt von weniger als 500 000 Katholiken in Russland aus.¹⁹ Von einer wirklichen Gefährdung der ROK durch die RKK kann daher in Russland kaum gesprochen werden.

Um die Befürchtungen und Vorwürfe der ROK zu verstehen, muss man sich daher die spezifischen Voraussetzungen in Russland vor Augen halten. Wie dargestellt, ist Russland ein Vielvölkerstaat, in dem traditionell die Bindung der verschiedenen Ethnien an ihre jeweilige(n) Konfession(en) anerkannt wird. Dies wird auch von der ROK im Grundsatz nicht in Frage gestellt. Deshalb ist auch noch nicht die Präsenz römisch-katholischer Gemeinden im Lande das Problem. Problematisch ist die Tatsache, dass sich in ihnen „ethnisch Orthodoxe“ finden. Denn diese gelten dem Patriarchen Aleksij II. als orthodox, auch wenn sie nicht gläubig sind, da die russische Kultur als auf das Engste mit der ROK verbunden gilt. Seiner Meinung nach kann die Zugehörigkeit zur Orthodoxie „entweder durch den Glauben, oder durch die Taufe, oder durch die Erziehung, oder durch die kulturelle Selbstdefinition“ gegeben sein.²⁰ Ist noch akzeptabel, dass Einzelne während ihrer individuellen religiösen Suche einen Zugang zum Katholizismus finden, so ist für die ROK eine Grenze dort erreicht, wo die RKK unter Russen missioniere, also, nach orthodoxer Sicht, orthodoxe Christen abwerbe, Proselytismus betreibe:

http://www.catholic.ru:981/w_sib/index.html, 12. 10. 2002;

http://www.catholic.ru:981/o_sib/index.html, 12. 10. 2002.

17 Vgl. hierzu etwa Bremer: Ist die Lage völlig verfahren?, S. 459–462. Vgl. zum Ganzen außerdem: Katoličeskij Prozelitizm, S. 1–5, sowie Zajavlenie patriarchy, S. 2.

18 Katholische Kirche in Russland, S. 7.

19 Katoličeskij prozelitizm, S. 6.

20 Aleksij II.: „U nas net pričin opasat'sja rosta vlijanija Vatikana“, S. 1.

„[...] es muss gesagt werden, dass das Problem des Proselytismus nicht darin besteht, dass irgend jemand mit dem Katholizismus sympathisiert oder Katholik wird: letztendlich ist dies das Recht jedes einzelnen Menschen, – sondern darin, dass die katholische Mission schwankende Menschen zu dieser Wahl drängt. *Die Frage des Proselytismus betrifft nicht die weltliche Rechtsprechung und nicht die Sphäre der Menschenrechte, sondern die interchristliche, interkirchliche Ethik.* Die missionarische Tätigkeit von Katholiken in Russland verletzt die Normen dieser Ethik in grober Weise.“²¹

Nach diesem Verständnis stellt also die römisch-katholische Tätigkeit in Russland deshalb einen Affront dar, weil die RKK nicht mehr nur ihre Diasporagruppen versorge – ein Recht, das ihr die ROK zugesteht und auch für sich in römisch-katholischen und evangelischen Ländern in Anspruch nimmt –, sondern eine Kirche für die Bewohner Russlands „außerhalb der Abhängigkeit von ihren kulturellen und ethnischen Wurzeln“ begründe. Damit baue sie ein „Konkurrenzsysteem“ zur ROK auf. Dem hält die ROK die Notwendigkeit der „gegenseitigen Anerkennung bestimmter traditioneller Territorien der pastoralen Verantwortung“ entgegen.²²

Proselytismus ist damit nach dem Verständnis der orthodoxen Kirchenführung nicht nur die Abwerbung von praktizierenden Gläubigen einer Konfession durch eine andere, sondern auch die Mission unter den *potentiellen* Mitgliedern einer anderen Kirche, wobei geografisch und ethnisch definiert wird, für wen welche Kirche zuständig ist. Besonders verwerflich werde solch ein Proselytismus, wenn die Werbung von neuen Mitgliedern mit unlauteren Mitteln vor sich gehe, wenn etwa „die katholische Mission schwankende Menschen zu dieser Wahl [des Katholizismus] drängt“ (s. o.).

Wann aber genau sieht die ROK die „interkirchliche Ethik“ „in grober Weise“ (s. o.) verletzt? Das bereits zitierte Dokument nennt hierzu ein knappes Duzend konkreter Beispiele. Darunter finden sich Fälle, bei denen wahrscheinlich weitgehend konsensfähig wäre, von ihrer Unvereinbarkeit mit

21 Katoličeskij prozelitizm, S. 5. (Hervorhebung im Text fett.) Das aufgeführte Zitat zeigt übrigens, dass das pauschale Urteil Kardinal Kaspers falsch ist, die ROK verurteile *jede* Konversion, und der Konflikt zwischen Rom und Moskau sei „letztlich ein Ausdruck der russisch-orthodoxen Kritik an den Menschenrechten und insbesondere an dem Menschenrecht der Gewissens- und der Religionsfreiheit.“ So Kasper: „Was heißt Proselytismus?“, S. 19.

22 Katoličeskij prozelitizm, S. 3–4 + 17. Die Vorstellung einer Aufteilung der Einflusssphären, verbunden mit der Versicherung, die ROK würde in katholischen Ländern keine vergleichbaren Strukturen errichten wie die RKK in Russland, findet sich in Zajavlenie patriarcha, S. 1.

einer (wie auch immer im Einzelnen zu definierenden) „interkirchlichen Ethik“ zu sprechen – zumindest dann, wenn sie so gesehen sind, wie von orthodoxer Seite beschrieben. Dies gilt etwa, wenn die orthodoxen Taufpaten in einem römisch-katholischen Waisenhaus keinen Zutritt zu ihren Patenkindern erhalten. In einem anderen Fall wird Katholiken aus dem Smolensker Gebiet vorgeworfen, (nichtkatholischen) Kindern während einer Exkursion nach Polen in einer römisch-katholischen Kirche die Eucharistie gereicht zu haben, ohne dass diese wussten, um was es sich dabei handelte.²³ Die weiteren von der ROK aufgeführten Beispiele betreffen etwa ein von der RKK in Orenburg organisiertes Jugendtheater, das für den Katholizismus werbe, sowie die Durchführung von Ferienlagern und Religionsunterricht auch für nichtkatholische Kinder in verschiedenen Orten Russlands.²⁴

Exkurs: Das Recht und die Problematik der orthodoxen Definition von Proselytismus

Das hier skizzierte Verständnis der ROK steht mit der westeuropäischen und nordamerikanischen demokratischen Tradition insofern in Spannung, als die religiöse Bindung des Einzelnen danach seine eigene und private Angelegenheit ist. Sie mag zwar durch Tradition und Kultur bedingt sein, allerdings kann der Anspruch einer Religionsgemeinschaft nicht anerkannt werden, dass alle Mitglieder einer ethnischen Gruppe automatisch als Teile einer bestimmten Kirche anzusehen sind. Auch wird von „westlichen“ Kirchen (Katholizismus und Protestantismus) darauf hingewiesen, dass es zu ihrer Aufgabe als Kirche gehöre, nichtgläubigen Menschen das Evangelium anzubieten, wobei der Einzelne wieder über seine individuelle Einstellung dem Glauben gegenüber definiert wird, nicht – wie vom orthodoxen Patriarchen – über seine Abstammung und „kulturelle Selbstdefinition“ (s. o.).

23 Katoličeskij prozelitizm, S. 8f. Allerdings muss bei diesen beiden Beispielen auch auf die Antwort des katholischen Erzbischofs Kondrusievicz hingewiesen werden: Den Fall des Novosibirsker Waisenhauses nennt die katholische Seite „einen ärgerlichen Vorfall, der zu bedauern ist“, allerdings hätten sich die Taufpaten nicht an die Tagesordnung gehalten und antikatholische Propaganda gemacht, „interreligiöse Zwietracht“ gesät. Nun komme ein orthodoxer Priester in das Waisenhaus und kümmere sich um die Kinder, die auch die nahegelegene orthodoxe Kirche besuchten. Im Blick auf den anderen Fall, bei dem nichtkatholischen Kindern in einer katholischen Kirche die Eucharistie gereicht wurde, wird darauf aufmerksam gemacht, dass (der orthodoxe) Metropolit Kyrill dies (dem katholischen) Erzbischof Kondrusievicz mitteilte, woraufhin so etwas nicht mehr vorgekommen sei. Otkrytoe pis'mo, S. 7f.

24 Katoličeskij prozelitizm, S. 9f.

Allerdings ist auch die orthodoxe Position aus vielerlei Gründen verständlich. Zu Recht lässt sich fragen, worum es den – im Einzelnen von sehr verschiedenen Intentionen geleiteten – nichtorthodoxen Missionaren, die sich an Russen wenden, eigentlich geht: Um die Verkündigung des Evangeliums unter nichtgläubigen Menschen – in diesem Falle könnte man auch die ROK unterstützen, statt eigene Gemeinden zu gründen –, oder die Erweiterung der Einflussosphäre ihrer eigenen Kirche, Konfession oder Denomination. Sicherlich greifen hier verschiedenste Motive und Aspekte ineinander: Missionierende Gruppen mit einem Verständnis, nach dem allein ihre Auslegung der Bibel die richtige ist, müssen nicht an einer Erweiterung ihres weltlichen Einflusses interessiert sein. Ihre Mission kann ebenso gut aus der Überzeugung resultieren, die Menschen zum Heil führen zu müssen, das eben nur bei ihnen erreichbar ist. Damit sind nicht unbedingt finanzielle Ambitionen oder ein Griff nach Macht verbunden, wie ihn einige russische Politiker und Kirchenleute bei charismatischen Kirchen und verschiedenen „Sekten“ vermuten (s. o.).²⁵ Andere wiederum vertreten keinen exklusiven Wahrheitsanspruch, sehen aber kein Problem darin, neben der ROK in Russland zu evangelisieren – z. B. um die gemeinsame (Re-)Christianisierung des Landes effektiver zu gestalten oder um Menschen anzusprechen, die von der Orthodoxie nicht erreicht werden.

Faktisch allerdings führt evangelistische Arbeit oder missionarische Präsenz in Russland zu einer Verschiebung des konfessionellen Gleichgewichts zu Lasten der orthodoxen Kirche. Gerade im Blick auf diejenigen Kirchen, die nicht auf einen alleinigen Wahrheitsanspruch ihrer Konfession verweisen, sondern sich auf das Ziel einer erneuten Christianisierung Russlands berufen, lässt sich die Frage der ROK nicht ohne weiteres zurückweisen, warum sie dieses Ziel nicht durch eine Unterstützung der orthodoxen Kirche zu erreichen versuchen. Das gilt vor allem für diejenigen Denominationen, die vor der Perestrojka nicht in Russland präsent waren. Warum richten sie ihre Anstrengungen gerade auf das Gebiet der damaligen Sowjetunion? Ähnliches gilt für traditionelle Konfessionen wie Katholiken und Lutheraner, soweit sie versuchen, unter ethnischen Russen Fuß zu fassen und damit die Mehrheitsverhältnisse im Lande zu ihren Gunsten zu verschieben. Auch angesichts der historischen Erfahrungen in Russland, wo der innere Frieden im multireligiösen und multiethnischen Reich nicht zuletzt durch die gegen-

25 In diesem Punkt ähnelt die Diskussion in Russland etwa derjenigen in Deutschland, wie sie vor einigen Jahren um die Aktivitäten von „Scientology“ geführt – und aus den USA scharf kritisiert – wurde.

seitige Akzeptanz von ethnokonfessionellen Grenzen gewahrt wurde, ist die Position der ROK verständlich, wenn sie an die römisch-katholischen und protestantischen Gemeinden die Frage richtet, warum sie sich nicht lieber um die Evangelisierung der Nichtgläubigen in ihren Herkunftsländern (oder auch in nicht christianisierten Gebieten der Erde) kümmern.²⁶

Zudem ist die Existenz kultureller und auch konfessioneller Traditionen in jedem Land ein Faktum, weshalb man in unserem Zusammenhang nicht allein atomisierte, einzeln für sich betrachtete Individuen in den Blick nehmen sollte: Dass Russland ein kulturell zutiefst orthodox geprägtes Land ist, lässt sich nicht bestreiten, auch wenn sich die ROK momentan in einer durch die sowjetische Periode bedingten Schwächeposition befindet. Ihre Position wird verständlicher, wenn man sich vorstellt, die Kirchen in Deutschland wären in einer ähnlichen Situation der Restrukturierung und Selbstfindung, und genau in dieser Lage würden andere Konfessionen ihre Aktivitäten im Lande intensivieren, so dass eine historische Verschiebung der konfessionellen Strukturen absehbar wäre. Wahrscheinlich würden auch in einem solchen Falle nicht nur die Kirchen, sondern ebenso einige politische und gesellschaftliche Kreise ihre Stimme gegen die „Bedrohung aus dem Ausland“ erheben und die historische und kulturelle Identität ihres Landes in Gefahr sehen.

Andererseits ist selbst dann, wenn man dies alles in Rechnung stellt, im Einzelfall zu fragen, wo Mission bzw. Proselytismus beginnen. Es muss davon ausgegangen werden, dass schon die Präsenz einer römisch-katholischen oder evangelischen Kirche in Russland Neugierde bei religiös Suchenden oder Interessierten weckt, die zu einer Konversion führen kann. Dies kann aber schwerlich diesen Kirchen als eine Verletzung der „interkirchliche[n] Ethik“ (s. o.) vorgeworfen werden, zumal ja die Führung der ROK selbst die Existenzberechtigung von Kirchen wie der RKK oder der ELKRAS nicht in Frage stellt.

26 So reagiert etwa Erzpriester Vsevolod Čaplin, stellvertretender Vorsitzender des Kirchlichen Außenamtes im Moskauer Patriarchat, auf den Hinweis von Kardinal Walter Kasper, die ROK habe Angst vor der „pastoral wesentlich effektiveren katholischen Präsenz“ (so Kasper: „Was heißt Proselytismus?“, S. 18). Čaplin weist auf die geringen quantitativen Erfolge katholischer Mission in Russland hin sowie auf die leeren Kirchen in katholischen Ländern, die die ROK ja auch nicht zum Anlass nehme, im Westen zu missionieren. Tschaplin: „Fehlentscheidung der katholischen Kirche“, S. 22f. Auch in *Katoličeskij prozelitizm*, S. 3, wird darauf hingewiesen, dass die westlichen Staaten trotz der angeblichen katholischen Effizienz immer säkularer und atheistischer werden.

Gibt es lutherischen Proselytismus?

Lassen sich die Vorwürfe des Proselytismus, wie sie gegen die RKK erhoben werden, analog auf die ELKRAS übertragen? Auch in der ELKRAS finden sich ja zahlreiche Russen. Zur Erinnerung: Der Anteil an „ethnisch Orthodoxen“ beträgt unter den Besuchern der russischsprachigen Gottesdienste in Moskau über zwei Drittel, in der Besuchergruppe der deutschsprachigen Gottesdienste in Moskau und der russischsprachigen Gottesdienste in Omsk etwa die Hälfte. Auch wenn nicht auszuschließen ist, dass einige dieser „ethnisch Orthodoxen“ irgendwelche lutherischen Vorfahren vorweisen könnten, ändert das nichts an der „kulturell definierten Zugehörigkeit zur Orthodoxie“ (s. o.) nach der Definition von Patriarch Aleksij II. Sind diese Menschen alle – was die ROK nach eigenen Aussagen als legitim ansehen würde – auf dem Wege ihrer individuellen spirituellen Suche in die ELKRAS gekommen? Aber wäre nicht selbst dann schon – nach orthodoxen Maßstäben – die Existenz lutherischer Gemeinden und übergemeindlicher Strukturen in Russland ein Ärgernis, da sie die angebliche kulturell-konfessionelle Einheit der orthodoxen Russen (zer-)stört? Oder sind andere Gründe dafür verantwortlich, dass der ELKRAS vom Moskauer Patriarchat nicht derselbe Vorwurf des Proselytismus gemacht wird wie der RKK?

Wenden wir den Blick zurück zu den Interviews, so zeigt sich, dass die Gründe für die Konversionen und die Rolle, die die ELKRAS dabei gespielt hat, sehr unterschiedlich sind. Natalja etwa wurde von der lutherischen Kirche höchstens insofern „missioniert“, als ein lutherischer Krankenhausseelsorger in Deutschland sich ihr seelsorgerlich zuwandte, obwohl sie orthodox war. Natalja sagt, es habe sie beeindruckt, nicht als Häretikerin betrachtet und ausgeschlossen zu werden. Nach Russland zurückgekehrt, nahm sie weiterhin am orthodoxen Gemeindeleben teil, so dass selbst bei weitester Auslegung des Begriffes Proselytismus und bei Anerkennung der orthodoxen Definition des Wortes das Verhalten des Krankenhausseelsorgers nicht der lutherischen Kirche als Vorwurf zugerechnet werden kann. Ihr späterer Wechsel in die ELKRAS war dann eine Folge der Erfahrungen mit der lutherischen und der orthodoxen Kirche, als sie einen Oster- bzw. Weihnachtsgottesdienst für behinderte Kinder organisierte. Während der orthodoxe Priester nur für Geld gekommen wäre, das den behinderten Kindern nicht zur Verfügung stand, erklärte sich die lutherische Pastorin bereit, einen gemeinsamen Weihnachtsgottesdienst auszurichten. Vor allem unter Berücksichtigung dessen, dass Natalja schon vor ihrem Beitritt zur lutherischen Gemeinde Sympathien für den Protestantismus hatte, muss ihre Konversion als

eine individuelle Entscheidung gesehen werden, bei der keine Einwirkungen von lutherischer Seite vorlagen, die der von der ROK angesprochenen „zwischenkirchlichen Ethik“ widersprechen könnten. Dasselbe gilt im übrigen auch für Olga und Tamara, die ebenfalls in der ROK getauft sind und an einem bestimmten Punkt ihrer Biografie die Orthodoxie wegen verschiedener Differenzen (Gefühl der Unfreiheit und des Ritualismus etc.) verließen.

Nach der Argumentation der ROK im Blick auf die RKK könnte allerdings gefragt werden, ob nicht die Ausrichtung der Weihnachtsfeier ein klarer Akt von Proselytismus war – nicht im Blick auf Natalja, aber auf die von ihr betreuten Kinder. Gerade die römisch-katholische Arbeit mit russischen Kindern wird ja von der ROK wiederholt als Beispiel für Proselytismus herangezogen. Demgegenüber ist von lutherischer Seite aus klar, dass die Anfrage, einen Gottesdienst abzuhalten, nicht ohne weiteres zurückgewiesen werden kann. Wird aber an die ELKRAS dasselbe Maß angelegt wie an die RKK, so könnte dies von der ROK als Fall von Proselytismus gewertet werden.

Ein anderes Beispiel für Proselytismus nach orthodoxen Kriterien zeigt das Interview mit Mascha. Als in der ROK getaufte Russin zählt sie zur „orthodoxen Herde“, auch wenn sie nur in Einzelfällen orthodoxe Gottesdienste besuchte. Mascha fand Anschluss an die ELKRAS über ein Sommerlager, zu dem sie – obwohl bis dahin noch kein lutherisches Gemeindeglied – eingeladen wurde. In den Augen der ROK ist die Organisation von Ferienlagern für „ethnisch orthodoxe“ Kinder und Jugendliche durch nicht-orthodoxe Kirchen eine der angeprangerten Missionsmethoden.²⁷ Dabei erscheint das Angebot von Ferien, die sonst teuer bezahlt werden müssten, als eine Art des „Kaufs von Gläubigen“ oder zumindest als ein Mittel der Werbung, das die jeweilige Kirche als freigiebig erscheinen lässt. Das Beispiel Maschas zeigt, wie in der Tat der positive Eindruck solch eines Urlaubs zum Anschluss an eine Gemeinde führen kann: Zunächst fühlte sie sich in der Gemeinde wegen der familienartigen Atmosphäre wohl, unabhängig von den religiösen Inhalten, die hier vertreten wurden. Keine individuelle religiöse Suche führte sie in die ELKRAS, sondern die guten Erfahrungen im Zusammenhang mit der Teilnahme am Ferienlager.

Die von mir geführten Interviews erlauben keine Angabe darüber, wie viele der Konversionen von „ethnisch orthodoxen“ ELKRAS-Gemeinde-

27 Z. B. Katoličeskij prozelitizm, S. 9: „Ebenfalls dort, in Kalmückien, organisieren Katholiken für Kinder verschiedener Glaubensbekenntnisse Ferien im Kinderlager ‚Die Birke‘.“

gliedern als Proselytismus (nach orthodoxem Verständnis) bezeichnet werden könnten. Sie zeigen aber, dass Einzelfälle, wie sie von Seiten der ROK der RKK vorgeworfen werden, auch in der ELKRAS vorkommen. Dies führt zu der Frage, warum das Verhältnis zwischen ELKRAS und ROK gleichwohl relativ gut ist. Orthodoxe Kampagnen wie gegen die RKK fanden gegen die ELKRAS (bisher?) nicht statt. Für die kirchenleitende Ebene belegen die wohlwollenden orthodoxen Grußworte etwa zur Eröffnung der 2. General-synode oder zum 75. Geburtstag des lutherischen Erzbischofs Kretschmar sogar ein ausgesprochen gutes Verhältnis beider Kirchen.²⁸

RKK und ELKRAS – Unterschiede in der orthodoxen Wahrnehmung

Ein Grund dafür, dass das orthodox-lutherische Verhältnis in Russland relativ ungetrübt ist, dürfte darin liegen, dass einer der Hauptstreitpunkte zwischen dem Moskauer Patriarchat und dem Vatikan fortfällt: die Frage der Unierten Kirche in der Ukraine.²⁹ Außerdem ist die Kirchenführung der ELKRAS an

28 Das Grußwort von Patriarch Aleksij II. an Bischof Kretschmar und die General-synode der ELKRAS 1999 endet mit dem Satz: „Ich wünsche Ihrer hohen Versamm-lung von ganzem Herzen ein erfolgreiches Arbeiten und verleihe meiner Überzeugung Ausdruck, daß die guten Beziehungen zwischen unseren Kirchen fortgesetzt werden.“ Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 19. Als Vertreter des Metropoliten Vladimir von St. Pe-tersburg und Ladoga verlas im Verlaufe der Generalsynode zudem Prof. Vladimir Fedorov ein Grußwort; ebd., S. 23. Zum 75. Geburtstag von Erzbischof Kretschmar sandte Patriarch Aleksij II. „eine umfangreiche Grußbotschaft, in der er Erzbischof Kretschmar als bedeutenden Theologen, klugen Vorsteher seiner Kirche und wichti-gen Freund der Russischen Kirche würdigte, der mehr als dreißig Jahre lang den theologischen Dialog zwischen Moskauer Patriarchat und Evangelischer Kirche in Deutschland (EKD) geprägt hat.“ Lutherischer Erzbischof 75 Jahre, S. 7.

29 Die mit Rom unierte Griechisch-Katholische Kirche wird seit der Perestrojka neu aufgebaut. Diese Kirche entstand 1595 durch den Anschluss der orthodoxen Bis-tümer in Polen-Litauen an die RKK. Mit der Anerkennung des Papstes wollten orthodoxe Bischöfe dem katholisch-polnisch-litauischen Druck entgehen und eine gesicherte Position unter Beibehaltung ihrer byzantinisch-slawischen Liturgie erlan-gen. Im Russländischen Reich und in der Sowjetunion unterdrückt, wurde die Kirche 1946 unter Stalin zerschlagen, die Gemeinden mussten sich auflösen oder der ROK anschließen. Im Untergrund allerdings blieben Bischöfe, Priester und Gemeindeglieder der Unierten Kirche aktiv, und seit 1989 konnten in der Westukraine wieder die ersten unierten Gemeinden amtlich registriert werden. Diedrich/Stricker/Tschoer-ner (Hgg.): Das Gute behaltet, S. 75–77. Da diejenigen, die sich der wiedererstan-den Unierten Kirche anschlossen, seit 1946 offiziell russisch-orthodox waren, galt

einem guten Verhältnis zur ROK bemüht und provoziert keine Konfrontationen. Hinzu kommt eine abweichende historische Wahrnehmung der RKK einerseits und der lutherischen Kirche andererseits. So gilt dem Moskauer Patriarchat die RKK als gefährlich, weil sie sich im „Laufe der Jahrhunderte“, unter Ausnutzung historischer Schwächephasen Russlands, mit der „Mission unter der orthodoxen Bevölkerung“ beschäftigt habe.³⁰ Der lutherischen Kirche dagegen werden keine ähnlichen Vorwürfe gemacht. Patriarch Aleksij II. betonte im Oktober 2003 gegenüber einer Delegation der EKD ausdrücklich, dass die guten Beziehungen zwischen der ROK und der EKD „auch nach 1989 nicht durch einen Proselytismus von Seiten der deutschen Protestanten verdunkelt wurden. Im Gegenteil: Sie halfen orthodoxen Gläubigen in verschiedenen Gegenden des Landes.“³¹

Eine weitere Möglichkeit für die härtere Linie gegenüber der RKK ist gerade die größere Nähe von Orthodoxie und Katholizismus. So versteht die ROK die RKK, anders als die protestantischen Kirchen, als eine Nachfolgerin der Alten Kirche, mit der sie zusammen die beiden Teile der *einen* heiligen, apostolischen, katholischen Kirche bilde.³² Entsprechend gilt, dass die Errichtung von römisch-katholischen kirchlichen Parallelstrukturen zu den orthodoxen eine qualitativ andere Sache ist als die Errichtung protestantischer Kirchen. Zwar wird auch diese von der ROK nicht gutgeheißen, sofern sich die jeweiligen Gruppen nicht auf die Betreuung der Angehörigen

dem Moskauer Patriarchat deren Übertritt zur Griechisch-Katholischen Kirche als Proselytismus, als Abwerbung orthodoxer Gläubiger. Marynovych: *Bedrängte Orthodoxie?*, S. 26. Die Auseinandersetzungen um die mit Rom unierte Kirche finden in den orthodox-lutherischen Beziehungen kein Äquivalent. Zwar gibt es auch eine lutherische Kirche des byzantinischen Ritus, die Ukrainische Lutherische Kirche (s. o. Kap. 2.5), doch ist diese keine Abspaltung von der orthodoxen, sondern von der mit Rom unierte Kirche. Außerdem gehört die Ukrainische Lutherische Kirche nicht zur ELKRAS.

30 So Metropolit Kyrill von Smolensk und Kaliningrad in: „Net, cerkov' ne molit“, S. 4f. Diese These wird mit dem Verweis auf historische Ereignisse begründet wie dem Befehl Papst Gregors XI. an die orthodoxen Bischöfe im 14. Jahrhundert, das Gebiet der lateinischen Metropole von L'vov/L'viv/Lemberg an die Römisch-Katholische Kirche abzutreten, den Versuchen Papst Pauls V., die Schwächung Russlands zu Beginn des 17. Jahrhunderts für die eigenen Zwecke auszunutzen, oder den Verhandlungen der von dem Jesuiten Michel d'Herbigny geleiteten Kommission „Pro Russia“ mit den Bolschewiki über eine mögliche Zusammenarbeit. Vgl. auch: *Katoličeskoj storone napravleny materialy*, S. 4.

31 Delegation der EKD in Russland, S. 12.

32 Darauf macht aufmerksam Bremer: *Ist die Lage völlig verfahren?*, S. 461.

„ihrer“ Völker beschränken, doch ist die – in orthodoxer Sicht – Expansion der RKK auf das „kanonische Territorium“ der ROK umso enttäuschender, als es sich dabei – wiederum in orthodoxer Sicht – um eine Verletzung der gemeinsamen, altkirchlichen Normen handelt. Wenn protestantische Kirchen nicht als Kirchen anerkannt werden, kann deren „Expansion“ auch kein Angriff auf die kirchliche Integrität sein – was ihre Mission in den Augen der ROK selbstverständlich keineswegs weniger problematisch werden lässt. Auch die „Aufwertung der kirchlichen Strukturen“ der ELKRAS durch die 2. Generalsynode 1999, die Bischof Kretschmar zum Erzbischof erhob, kann nach diesem Verständnis eben gerade nicht als Errichtung einer Parallelstruktur auf dem orthodoxen „kanonischen Territorium“ betrachtet werden, auch wenn der Erzbischof einer Gesamtkirche, gebildet aus mehreren Regionalkirchen unter bischöflicher Leitung, vorsteht.

Allerdings lässt sich fragen, ob die ELKRAS von der Führung der ROK wirklich nicht als Kirche gesehen wird. Dagegen spricht etwa die Bezeichnung der ELKRAS als Kirche, die im Grußwort von Patriarch Aleksij II. zur Eröffnung der 2. Generalsynode der ELKRAS zum Ausdruck kommt.³³ Wahrscheinlicher ist, dass die historisch gewachsenen Konnotationen – hier die relativ „ungefährlichen“ Lutheraner, dort die „gefährlichen“, weil unter Russen missionierenden Katholiken – bis heute nachwirken und die Sichtweise der ROK auf die ELKRAS einerseits und die RKK andererseits bestimmen.

Wie könnte die Zukunft der ELKRAS in Russland vor diesem Hintergrund aussehen? Einerseits ist es möglich, dass die ELKRAS als relativ kleine Kirche, die eine lange Tradition in Russland besitzt und weder heute noch in der Vergangenheit im Ruf stand bzw. steht, aggressiv um Mitglieder zu werben, von Konflikten mit der ROK oder dem russländischen Staat verschont bleibt. Möglich ist aber auch, dass die ELKRAS, wie andere protestantische Kirchen und die RKK, als Bedrohung der ethnokonfessionellen Einheit der Russen betrachtet werden wird. Dies kann dann geschehen, wenn die ELKRAS eine gewisse Größe (und Zahl „ethnisch orthodoxer“ Mitglieder) erreicht hat und damit in das Blickfeld der russischen Öffentlichkeit rückt, etwa in der Folge eines eskalierenden Konfliktes „vor Ort“. Zur Zeit zumindest scheint die ELKRAS noch sowohl von der ROK als auch von der russländischen Gesellschaft als „Kirche der Deutschen“ im Sinne

33 Vgl. die bereits zitierte Aussage von Patriarch Aleksij II. über „die guten Beziehungen zwischen unseren Kirchen“. Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 19.

des traditionellen ethnokonfessionellen Schemas wahrgenommen zu werden – soweit sie überhaupt wahrgenommen wird. In der vorliegenden Arbeit wurde allerdings gezeigt, wie sich die ELKRAS in den 1990er Jahren immer weiter von diesem Schema gelöst hat, und dieser Prozess wird mit Sicherheit weitergehen. Sobald diese Tatsache das öffentliche Bewusstsein erreicht, könnten auch die Lutheraner, ähnlich der RKK, ins Visier orthodoxer Publizistik und staatlicher Behörden geraten. Die RKK etwa erlebte staatlichen Druck bereits in der Form, dass dem Irkutsker Bischof Jerzy Mazur und weiteren römisch-katholischen Priestern ohne russländische Staatsbürgerschaft die Aufenthaltsgenehmigungen entzogen wurden.³⁴ Eben solche Maßnahmen trafen auch protestantische Geistliche, die in Russland für Denominationen außerhalb des traditionellen ethnokonfessionellen Schemas arbeiteten, wobei in einigen Fällen die Visa mit derselben Begründung wie im Falle des römisch-katholischen Bischofs Mazur annulliert wurden: „Im Interesse der staatlichen Sicherheit“.³⁵ In einem anderen Fall mutmaßt der betroffene schwedische Missionar, dessen Kirche auch in einer traditionell muslimischen Region Russlands aktiv ist, dass die örtliche islamische Geistlichkeit hinter seiner Ausweisung stand.³⁶ Auch dies würde darauf hinweisen, dass kirchliche Arbeit als problematisch und gefährlich angesehen wird, sobald sie sich nicht mehr an die traditionellen ethnokonfessionellen Einflussssphären hält. In solchen Fällen sieht sich nicht nur die orthodoxe Kirche zu Stellungnahmen veranlasst, sondern auch die staatlichen Visa- und Ausländerbehörden werden tätig.

Angesichts der Gefahr einer Verschlechterung des lutherisch-orthodoxen Verhältnisses und zukünftiger Behinderungen der kirchlichen Arbeit sowie angesichts der Frage nach einer theologisch und ethisch vertretbaren Missionskonzeption für Russland stellen sich die Fragen: Welche missionarischen Aktivitäten hätten welche Auswirkungen auf das ökumenische Verhältnis im Lande und auf die Stellung der ELKRAS in der russländischen Gesellschaft? Welche ethischen Fragen werden in diesem Zusammenhang aufgeworfen?

34 Bis zum 17. 09. 2002 insgesamt sieben katholischen Geistlichen; Fagan: *Previously Unpublished Case Brings Number of Expelled Catholics to Seven*, S. 1. Im Oktober 2002 veröffentlichte das Keston-Institut eine Liste von 33 Missionaren verschiedener Religionen und Konfessionen, denen der Aufenthalt im oder der Zugang zum Land verweigert wurde. Fagan: *Escalation in Missionary Expulsions*, S. 2f.

35 Fagan: *Five More U.S. Protestants Denied Entry*, S. 1.

36 Corley: *Swedish Protestant is Latest Deportee*, S. 2.

Konsequenzen für die missionarische Arbeit der ELKRAS

Mir scheint es von vorrangiger Bedeutung zu sein, die orthodoxe Position erst einmal differenziert zur Kenntnis zu nehmen, um die Brisanz zu sehen, die solch alltäglichen Ereignissen wie Ferienlagern und Weihnachtsgottesdiensten innewohnen kann. Diese beiden Beispiele aus den Interviews mit Mascha und Natalja zeigen gut die Vielschichtigkeit dessen, was die ROK pauschal als Proselytismus bezeichnet. Das Beispiel des weihnachtlichen Gottesdienstes für behinderte Kinder kann kaum als ethisch bedenklich aus christlicher Sicht verurteilt werden, zumal die örtliche orthodoxe Gemeinde die Anfrage zuvor zurückgewiesen hatte. Auch die Sichtweise der Pastorin, es sei doch christlicher, wenn man sein Geld nicht ausschließlich für Ferien der eigenen Gemeindeglieder verwendet, sondern auch die Kinder sozial schwacher Familien in den Genuss eines Urlaubs kommen lässt,³⁷ kann schwerlich als unmoralisch bezeichnet werden. Trotzdem könnte beides vor dem Hintergrund der orthodoxen Definition des Begriffs Proselytismus zu weitreichenden Folgen führen. Dasselbe gilt für das diakonische Engagement vieler lutherischer Gemeinden in Russland. Wer sich in Russland entsprechend betätigt, sollte sich zumindest bewusst sein, zu welchem Eindruck und welchen Konsequenzen sein Verhalten führen kann.

Wünschenswert wäre darüber hinaus, dass für die orthodoxe Sichtweise Verständnis aufgebracht wird.³⁸ Auch gutgemeinte diakonische Arbeit kann dazu führen, dass es zu Konversionen zur lutherischen Kirche kommt. Selbst, wenn von den kirchlichen Mitarbeitern ausdrücklich darauf hingewiesen wird, dass die Verteilung von humanitärer Hilfe nicht vom religiösen Bekenntnis abhängig gemacht wird, könnten sich Menschen denken, dass sie als Gemeindeglieder leichteren Zugang dazu bekämen, oder sie könnten aus Dankbarkeit der ELKRAS beitreten. Damit wäre aber diakonische Hilfe schon, gewollt oder ungewollt, ein Mittel der Werbung – zuerst der Werbung im Sinne von *publicity*, weil sie das Image der Institution verbessert und positive Assoziationen entstehen lässt, dann auch der Werbung im Sinne

37 So Pröpstin Thierbach im Interview am 18. 05. 2001.

38 Dazu gehört, dass die Orthodoxie nicht pauschal einer „traditionell“ unterentwickelten Akzeptanz der „Rechte einzelner Gläubiger“ bezichtigt oder die Vorstellung des „kanonischen Territoriums“ (s. o.) als Ausdruck einer „Denkweise eines altrussischen Gutsbesitzers“ bezeichnet wird, der „mit der Scholle auch die darauf befindlichen Seelen“ sein eigen nennt. So aber Holm: Kampf gegen den Papst, S. 41. Ähnliche Töne erklingen in der westlichen Presse leider nicht selten.

einer Anwerbung neuer Mitglieder.³⁹ Dabei kann dann leicht übersehen werden, dass die orthodoxe Kirche – abgesehen von ihrer traditionell stärkeren Betonung der Liturgie, weniger der Diakonie – nicht die finanziellen Mittel zur Verfügung hat wie die RKK oder die ELKRAS, die beide weitreichende finanzielle Unterstützung aus dem Westen bekommen. Diakonie ist ja nicht nur eine Sache des Wollens, sondern auch des Könnens. Dies muss ebenfalls im Blick auf das Beispiel der erwähnten lutherischen Weihnachtsfeier für behinderte Kinder betont werden. So sind orthodoxe Priester zum täglichen Überleben auf die Einnahmen aus der Verrichtung von Amtshandlungen angewiesen, während sich lutherische Geistliche nicht für einzelne Gottesdienste bezahlen lassen. Sie leben teilweise von ihrer Rente oder verrichten ihr geistliches Amt neben der Erwerbsarbeit, andere bekommen ein festes Gehalt von der Kirche. Bundesdeutsche Pfarrer in Russland werden in der Regel von den sie entsendenden Kirchen bezahlt, so dass sie für russländische Verhältnisse finanziell extrem gut gestellt sind. Der Zusammenhang von Geld und geistlicher Tätigkeit, den man im Blick auf die orthodoxe Kirche kritisieren kann, ist also bei denjenigen lutherischen Pfarrern ebenfalls gegeben, die ein Gehalt direkt oder indirekt aus dem „Westen“ bekommen. Sie profitieren nämlich vom bundesdeutschen Kirchensteuersystem,

39 Ein Beispiel: Schwester Luise Kunze, die als Diakonisse in der Moskauer Gemeinde u. a. für die Verteilung von humanitärer Hilfe zuständig ist, ist überzeugt, dass es keine Menschen gibt, die wegen ihnen erwiesener Hilfe in die Kirche kommen. Denn sie würden diese Hilfe ja nicht nur an Gemeindeglieder verteilen. Wie diese diakonische Arbeit faktisch allerdings doch als erfolgreiche Anwerbung wirken kann, zeigt ihre unmittelbar daran anschließende Aussage in demselben Interview: „Ich werbe sie [orthodoxe Hilfsempfänger] nicht ab. Ich will keine Proselyten machen. Wenn einer dort [in der ROK] seine Heimat hat und wirklich hingeht, gut. Wenn er aber nirgends hingeht, kann ich ihn zu mir einladen. Aber wir haben das eigentlich nie gemacht. Die haben immer selber gesagt, wir möchten da mal kommen.“ Gerade das Interesse an der lutherischen Kirche, das durch die Verteilung von „lutherischen“ Hilfslieferungen aus Deutschland geweckt wird, stellt aber nach orthodoxem Verständnis bereits ein Problem dar, und erst recht die Einladung von „ethnisch Orthodoxen“, die in der ROK keine „Heimat“ haben. Ein anderes Beispiel für faktische Missionierung auf dem Wege von Diakonie ist ein aus Russinnen bestehender Frauenkreis, der entstand, als Schwester Luise in ihrer Wohnung humanitäre Hilfe verteilte. Einige Frauen hätten daraufhin mit ihr einen Bibelkreis gegründet, der zum Zeitpunkt des Interviews aus sechzehn Frauen bestand. Allerdings muss darauf hingewiesen werden, dass einige der Teilnehmerinnen auf diesem Wege in die ROK gefunden haben, lutherische diakonische Arbeit im Zusammenhang mit spezifisch religiöser Beschäftigung also sogar der ROK *helfen* kann. Interview mit Schwester Luise Kunze, 24. 04. 2001.

da sie und ihre Gemeinden von der EKD, deren Gliedkirchen und Werken unterstützt werden. In Deutschland wiederum ist die Kirchenmitgliedschaft, mit der die Pflicht zur Zahlung von Kirchensteuern verbunden ist, ebenfalls die Voraussetzung dafür, in den Genuss von kirchlichen Amtshandlungen zu kommen – die also gleichfalls, wenn auch mittelbar, „bezahlt“ werden. Wenn die ELKRAS als eine umsonst gebende Kirche erscheinen kann, so ist dies nicht zuletzt eine Folge dessen, dass die Finanzierungswege der ELKRAS und ihrer Gemeinden vielen ihrer Gemeindeglieder und Konvertiten nicht bewusst sind.

Doch selbst wenn dies der Fall wäre, ist durch die unterschiedliche finanzielle Ausstattung der lutherischen oder der römisch-katholischen Kirche einerseits, der orthodoxen andererseits, faktisch keine Parität im Kräfteverhältnis der Kirchen gegeben, die der konfessionellen Verteilung in Russland angemessen wäre. Vor diesem Hintergrund ist die Forderung von formaler (etwa juristischer) Chancengleichheit der Kirchen bei einer gleichzeitigen ungleichen Verteilung von Geld und Macht (zumindest auch) eine Verschleierung bestehender (Macht-)Verhältnisse. Zieht man dies in Betracht, erscheint die Ausweisung von Geistlichen ohne russländische Staatsbürgerschaft immer noch nicht als gerechtfertigt. Das Gefühl innerhalb der ROK – und auch in Teilen der nichtkirchlichen Bevölkerung –, durch die Expansion ausländischer Kirchen bedroht zu sein, die ihre Übermacht und die historisch bedingte Schwäche der Orthodoxie ausnutzen, wird dann aber verständlicher.⁴⁰

Eine Möglichkeit, die Gefahr von Konflikten zu mildern, die sich durch lutherische diakonische Arbeit in Russland ergeben könnten, wäre, möglichst eng mit den örtlichen orthodoxen Gemeinden zusammenzuarbeiten. Der *publicity*-Effekt bei der Verteilung humanitärer Hilfe oder der Durchführung von Ferienlagern würde sich dann auf beide Kirchen verteilen. Allerdings ist fraglich, ob bzw. in wie vielen Fällen eine solche Zusammenarbeit angesichts der fehlenden Beziehungen zwischen orthodoxen und lutheri-

40 Allerdings muss dann auch hinzugefügt werden, dass ebenso der Verweis auf die Trennung von Staat und Kirche in Russland die faktischen Privilegien der ROK verschleiert, z. B. im Blick auf die ihr von der Politik beigemessene Funktion, moralische Grundlagen zu vermitteln und zum Patriotismus zu erziehen, auf die enge Zusammenarbeit von Staat und ROK bei der Militärseelsorge, auf steuerliche Vorteile etc. (Siehe hierzu z. B. Behrens: Die Russische Orthodoxe Kirche, S. 229–248 u. ö.) Dies gleicht den finanziellen Vorteil der westlichen Kirchen mindestens teilweise wieder aus oder bringt sogar die ROK in eine bevorzugte Position.

schen Geistlichen vor Ort möglich wäre. Auch könnte solch ein gemeinsames Engagement einigen orthodoxen Priestern schon deshalb schwer fallen, weil es als eine Anerkennung der lutherischen Gemeinde als gleichgewichtig verstanden werden kann, was das Selbstbewusstsein kränken könnte, zur in Russland größten und wichtigsten Kirche zu gehören. An der Finanzierung der diakonischen Arbeit der orthodoxen Kirche, ohne sich selbst daran zu beteiligen, dürfte wiederum kaum eine lutherische Gemeinde vor Ort ein Interesse haben. Auswege aus einem solchen Dilemma können und müssen, wie häufig, im Dialog gesucht werden.

Dabei könnte man an den Verhaltenskodex im Blick auf die Mission anknüpfen, der 1995 während der ÖRK-Konsultation „Orthodox-Evangelikaler Dialog“ in Alexandria/Ägypten erarbeitet wurde. Einige auch für lutherische Gemeinden bedenkenswerte Punkte seien genannt: Als Grundvoraussetzung für Missionsveranstaltungen wird ein ehrlicher und tiefer Respekt für die bereits vorhandenen lokalen kirchlichen Traditionen genannt. Zwingend sei vor jeder evangelistischen Tätigkeit der Kontakt mit den lokalen und benachbarten Kirchen. Die missionarischen Gruppen oder Einzelpersonen sollten von lokal verwurzelten Gruppen eingeladen sein, deren missionarische und soziale Arbeit vorrangig unterstützt werden sollte, und Neubekehrte sollten den historisch verwurzelten Kirchen zugewiesen werden. Alle Mittel, die mit Zwang, finanziellem Druck oder kultureller Entwurzelung verbunden sind oder die Integrität einer lokal verwurzelten Kirche bedrohen, seien zurückzuweisen. Außerdem wird vorgeschlagen, ein ökumenisch zusammengesetztes Komitee für Mission als Klärungsforum einzusetzen.⁴¹ Analog könnten diese Punkte auch auf die diakonische Arbeit nichtevangelikaler Kirchen angewandt werden, wobei vor allem der Respekt vor und die enge Abstimmung mit den lokal verwurzelten Kirchen von Bedeutung ist – hinzuzufügen wäre, weil auch die ELKRAS in Russland lokal und historisch verwurzelt ist: der Kirche der nationalen Mehrheit, also der ROK.⁴²

Allerdings garantiert auch die Befolgung der genannten Empfehlungen kein spannungsfreies Verhältnis zwischen den Konfessionen. Dies gilt schon deshalb, weil es im Einzelnen zu unterschiedlichen Interpretationen, Definitionen und Schlussfolgerungen kommen kann, wie das Beispiel des unterschiedlichen Verständnisses dessen zeigt, was überhaupt Proselytismus ist.

41 Werner: Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa, S. 113.

42 In eine ähnliche Richtung wie der dargestellte Verhaltenskodex zielt ein Dokument der Römischen Kommission „Pro Russia“ aus dem Jahre 1992. Vgl. „Dokument des Vatikans zu: Evangelisierung und ökumenisches Engagement in Rußland“, passim.

Lässt sich das Verhältnis zur orthodoxen Kirche vor Ort nicht derart gestalten, dass die eigene Arbeit vom Verdacht des Proselytismus befreit wird und kommen Spannungen zwischen beiden Kirchen u. U. sogar zum Ausbruch, so bleibt der jeweiligen lutherischen Gemeinde nur, abzuwägen zwischen dem Gebot des zwischenkirchlichen Friedens einerseits und der Aufgabe diakonischer u. a. Aufgaben andererseits. Allerdings kann auch dann die Kenntnis der orthodoxen Position dazu beitragen, deeskalierend zu handeln und damit u. U. Behinderungen der Gemeindearbeit abzuwenden.

Noch einmal: ELKRAS als Kirche der Deutschen?

Eine grundsätzliche Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die, wie die ELKRAS als ganze und die einzelnen Gemeinden ihre Stellung in der Gesellschaft selbst definieren wollen. Versteht man sich als Gemeinde der Deutschen, wie dies von Vertretern des ethnischen (und teils des traditionellen) Typs favorisiert wird, so ist das Konfliktpotential mit der ROK gering, weil beide Seiten dasselbe Verständnis ethnischer Bindungen an jeweils eine Konfession teilen und damit die Einflussphären – zumindest theoretisch – relativ eindeutig abgegrenzt sind. Problematisch ist allerdings, dass dieses aus einer anderen historischen Epoche stammende gesellschaftliche Muster immer weniger der faktischen Situation angemessen ist: Im Gegensatz zum vorrevolutionären Russland besteht gegenwärtig keine ethnisch segmentierte Gesellschaft mehr in dem in Kap. 3 beschriebenen Sinne. Die Zahl von ethnisch gemischten Ehen hat im 20. Jahrhundert zugenommen, Urbanisierung und Industrialisierung sowie freiwillige und erzwungene Migrationsbewegungen haben zu einer verstärkten Mischung und zugleich Angleichung von Kulturen geführt. In dieselbe Richtung wirkte die Verbreitung von Massenmedien, vor allem Fernsehen und Internet, und der vermehrte internationale Warenaustausch.⁴³ Als moderner demokratischer Rechtsstaat, als der sich die Russländische Föderation versteht, kann sie zudem den Religionsgemeinschaften keine rechtlichen Autonomien in dem Maße zugestehen, wie dies im Zarenreich möglich war. Die Tatsache, dass der Einzelne dem Staat und seinen Gesetzen unmittelbar gegenübersteht, und dass er staatlicherseits nicht über eine religiöse oder ethnische Gruppe definiert wird, lässt die Funktionsfähigkeit traditioneller ethnokonfessioneller Schemata zusätzlich brüchig werden.

43 Vgl. hierzu Kap. 3.

Mit diesen Entwicklungen erwächst auch die Notwendigkeit, neue Formen des friedlichen Zusammenlebens jenseits der Trennung ethnokonfessioneller Einflussphären zu suchen. Grundsätzlich wird sich das Handeln russländischer Lutheraner zwischen zwei Polen vollziehen (müssen): dem (relativ aussichtslosen) Versuch, an den beschriebenen historischen Koordinaten festzuhalten, oder der Lösung von diesen. Im ersten Falle wäre eine Stagnation und mittelfristig ein Rückgang der Mitgliederzahlen die Folge, die Beziehung zur ROK würde allerdings erheblich erleichtert. Im zweiten Falle würde man sich in die soziohistorische Nähe der „radikalen“ Protestanten (Baptisten, Adventisten, Pfingstler etc.) begeben. Diese waren in Russland nie an eine Volksgruppe gebunden, was ihrem Selbstverständnis auch nicht entspräche, da sie das Individuum gerade *als Individuum* zur Bekehrung und zum Glauben aufrufen. Die Folgen einer solchen Verortung wären sicherlich bessere Zukunftsaussichten, was die Quantität der Mitgliedszahlen angeht, zugleich würde sich aber auch das Konfliktpotential mit der ROK vergrößern.

Vor dem Hintergrund des sich seit vielen Jahrzehnten vollziehenden gesellschaftlichen Wandels wäre es illusorisch, sich als Kirche an eine bestimmte ethnische Gruppe binden zu wollen. In einer Situation, in der die meisten Russlanddeutschen faktisch assimiliert sind, würde eine solche Selbstbindung der lutherischen Kirche an das Deutschtum einer Ideologisierung von Religion und einer ideologisierten Konstruktion nationaler Identität zudem Vorschub leisten. Auch theologisch wäre zu fragen: Kann sich eine lutherische Kirche auf bestimmte Nationen beschränken? Ist nicht Kirche als solche immer übernational? Innerhalb der ELKRAS hat sich die Sichtweise, dass man sich nicht an das „Deutschtum“ binden darf, weitgehend durchgesetzt, die Notwendigkeit der russischen Sprache wird von den jeweiligen Verantwortungsträgern gesehen.⁴⁴ Trotzdem wird das deutsche Moment mittelfristig noch von großer Bedeutung in der ELKRAS sein: vor allem wegen der deutschen Abstammung vieler Gemeindeglieder und der engen kirchlichen Bindung an die EKD und ihre Gliedkirchen. Faktisch wird deshalb die lutherische Kirche in Russland noch lange einen Mittelweg beschreiten – weder ausschließlich eine deutsche Kirche, noch eine russische, noch eine russländisch-übernationale Kirche.

44 Vgl. z.B. die Reden während der Zweiten Generalsynode 1999 in: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien 1994–1999, S. 41–43, 72f, 89, 95f.

Gerade dieser Mittelweg kann es der ELKRAS erleichtern, Konflikte in der Art der Auseinandersetzungen zwischen ROK und RKK zu vermeiden, wenn die gemeindliche, diakonische und missionarische Arbeit mit ökumenischem Fingerspitzengefühl getan wird.

7.

Anhänge

1. Liste der Interviewpartner und -partnerinnen

Liste der Experteninterviews

Als Experteninterviews werden hier Gespräche über Aspekte des kirchlichen Lebens und über die Geschichte lutherischer Gemeinden in Russland bezeichnet, die insofern in einem formellen Rahmen stattfanden, als sie vorher mit Angabe des Interviewinteresses verabredet wurden. Diese Experteninterviews wurden in der Regel auf Tonträger aufgenommen, in Einzelfällen wurde unmittelbar während des Gesprächs eine Mitschrift angefertigt. Experteninterviews werden im Text als „Interview mit ... am ...“ zitiert. Die Angaben der Ämter und Funktionen beziehen sich auf den Zeitpunkt des Interviews.

Von den Experteninterviews zu unterscheiden sind informelle Gespräche, die unverabredet und ohne Tonbandmitschnitt stattfanden. Informationen aus solchen Gesprächen werden im Text zitiert als „Gespräch mit ... am ...“.

1. Igor' **Alisov** (Pastor der Trinitatis-Gemeinde Moskau, ELKIR). Interview am 14. 08. 2000 in Moskau.
2. Harri **Asikov** (Pastor der ELKRAS-Gemeinde in Tbilisi/Georgien). Interview am 30. 08. 2000 in Novosaratovka bei St. Petersburg.
3. Irina **Bal'ko** (Predigerin der ELKRAS-Gemeinde Duschambe/Tadschikistan). Interview am 26. 08. 2000 in Novosaratovka bei St. Petersburg.
4. Joachim **Bollow** (ehem. Pfarrvikar der ELKRAS-Gemeinde in Krasnodar). Telefonisches Interview am 26. 10. 2000, Bad Rappenau.
5. Manfred **Brockmann** (Pastor und Propst, Wladiwostok, ELKRAS). Interview am 08. 02. 2001 in Hamburg.
6. Christoph **Ehricht** (Gemeindepastor und Propst, St. Petersburg, ELKRAS). Interview am 30. 06. 2000 in St. Petersburg.
7. Johannes **Heinbüchner** (Gemeindeleiter der ELKRAS-Gemeinde Moskau). Interview am 03. 08. 2000 in Moskau. (Interview gemeinsam mit Propst Peter Urie.)
8. Igor' **Kreos** (Katechet der ELKIR-Gemeinde Omsk). Interview am 31. 05. 2001 in Omsk.

9. Erzbischof Prof. D. Georg **Kretschmar** (Erzbischof der ELKRAS). Interview am 29. 06. 2000 in St. Petersburg.
10. Schwester Luise **Kunze** (Diakonisse, ELKRAS-Gemeinde Moskau). Interview am 24. 04. 2001 in Moskau.
11. Dmitrij **Lotov** (Pastor der ELKRAS-Gemeinde Moskau). Interview am 05. 08. 2000 in Moskau.
12. Ralf **Männl** (Pastor der ELKRAS-Gemeinde Omsk). Interview am 11. 07. 2000 in Omsk.
13. Tatjana **Muromceva** (Leiterin der Bischofskanzlei der ELKRAS-Regionalkirche Ural, Sibirien und Ferner Osten, Pastorin). Interview am 19. 07. 2000 in Omsk.
14. Dr. Siegfried **Plath** (Leiter des Zentralen Kirchenamtes der ELKRAS). Interview am 26. 06. 2000 in St. Petersburg.
15. Sergej **Prejman** (Pastor der St. Michaelis-Gemeinde St. Petersburg, ELKIR). Interview am 20. 08. 2000 in St. Petersburg.
16. Vladimir Sergeevič **Pudov** (Vertreter der ELKRAS in Moskau). Interview am 24. 08. 2000.
17. Altbischof Dr. Heinrich **Rathke** (ehem. Bischöflicher Visitator der ELKRAS-Eparchie Kasachstan). Interview am 15. 11. 2001 in Schwerin.
18. Bischof D. Stefan **Reder** (Bischof, Stellvertreter des Erzbischofs und Rektor des Theologischen Seminars der ELKRAS). Interview am 20. 06. 2000 in Novosaratovka bei St. Petersburg.
19. Bischof Volker E. **Sailer** (Bischof der ELKRAS-Regionalkirche Ural, Sibirien und Ferner Osten). Interview am 12. 07. 2000 in Omsk.
20. Ernst **Schacht** (ehem. Superintendent bzw. Bischof der ELKRAS-Eparchie [Regionalkirche] Ural, Sibirien und Ferner Osten). Interview am 06. 03. 2001 in Vöhrum.
21. Dr. Gunnar von **Schlippe** (ehem. Pastor der ELKRAS-Gemeinde in Moskau). Interview am 30. 11. 2000 in Hamburg.
22. Vladimir **Šinkarenko** (Kassenwart des Gemeinderats der ELKRAS-Gemeinde Omsk). Interview am 25. 08. 2000 in Novosaratovka bei St. Petersburg.
23. Bischof Siegfried **Springer** (Bischof der ELKRAS-Regionalkirche Europäisches Russland). Interview am 26. 07. 2000 in Moskau.
24. Inessa **Thierbach** (Gemeindepastorin und Pröpstin, Orenburg, ELKRAS). Interview am 18. 05. 2001 in Orenburg.
25. Peter **Urie** (Gemeindepastor und Propst, Moskau, ELKRAS). Interview am 03. 08. 2000 in Moskau. (Interview gemeinsam mit Johannes Heinbüchner.)
26. Alexander A. **Winter** (Vorsitzender des Gemeinderats und Prediger der ELKRAS-Gemeinde Omsk). Interview am 18. 07. 2000 in Omsk.

Außerdem fand am 14. 05. 2001 ein Gruppengespräch mit Gemeindegliedern der ELKRAS-Gemeinde Omsk statt.

Liste der Leitfaden-Interviews (vgl. Kap. 5.3)

1. Boris, 09. 05. 2001 (russischsprachig).
2. Irma, 17. 04. 2001 (russischsprachig).
3. Ivan, 01. 06. 2001 (russischsprachig).
4. Herr K., 24. 04. 2001 (deutschsprachig).
5. Katharina, 30. 05. 2001 (deutschsprachig).
6. Margarita, 09. 05. 2001 (russischsprachig).
7. Maria, 08. 06. 2001 (deutschsprachig).
8. Mascha, 09. 05. 2001 (russischsprachig).
9. Melitta und Roman, 22. 05. 2001 (deutschsprachig).
10. Natalja, 11. 05. 2001 (russischsprachig).
11. Natascha, 06. 06. 2001 (russischsprachig).
12. Olga, 16. 04. 2001 (russischsprachig).
13. Tamara, 06. 05. 2001 (russischsprachig).
14. Valentina, 18. 05. 2001 (russischsprachig).
15. Wladimir, 01. 06. 2001 (russischsprachig).

2. Der russischsprachige Fragebogen (vgl. Kap. 5.2)

Анкета

Пожалуйста, отметьте, или впишите подходящий с Вашей точкой зрения ответ.

Год рождения: _____ г.

Национальность:

- ☐ немец/немка
- ☐ русский/русская
- ☐ другая (пожалуйста, укажите):

Родной язык:

- ☐ немецкий
- ☐ русский
- ☐ другой (пожалуйста, укажите):

- Образование:*
- ☐ неоконченная средняя школа
 - ☐ средняя школа
 - ☐ техникум
 - ☐ неоконченное высшее образование
 - ☐ высшее образование

С какого года Вы принимаете участие в жизни лютеранской общины?
 С _____ г.

- Крещены ли Вы?*
- ☐ Нет
 - ☐ Да, в _____ г.

<i>Как часто Вы ...</i>	<i>Каждый день</i>	<i>Больше одного раза в недели</i>	<i>Больше одного раза в месяц</i>	<i>Реже</i>	<i>Никогда</i>
... молитесь?	☐	☐	☐	☐	☐
... читаете Библию?	☐	☐	☐	☐	☐
... читаете труды Мартина Лютера?	☐	☐	☐	☐	☐
... посещаете богослужения?	☐	☐	☐	☐	☐
... посещаете другие мероприятия кроме богослужения?	☐	☐	☐	☐	☐
... молитесь святым?	☐	☐	☐	☐	☐
<i>Верите ли Вы...</i>		<i>Да</i>	<i>Нет</i>	<i>Не знаю</i>	
... в Бога?		☐	☐	☐	
... в Божественности Иисуса Христа?		☐	☐	☐	

... в оправдание грехов Верой?	☐	☐	☐
... в переселение душ?	☐	☐	☐
... в воскресение мертвых?	☐	☐	☐

Для Вас в церкви является важным ...

	<i>Да, безусловно</i>	<i>Да</i>	<i>Нет</i>	<i>Категори- чески нет</i>
... проповедь?	☐	☐	☐	☐
... торжественная атмосфера богослужения?	☐	☐	☐	☐
... получение причастия?	☐	☐	☐	☐
... слушать музыку?	☐	☐	☐	☐
... общение с людьми?	☐	☐	☐	☐
... возможность не думать о будничных проблемах?	☐	☐	☐	☐
... соблюдение немецких традиций?	☐	☐	☐	☐
... благотворительные деятельности?	☐	☐	☐	☐

Согласны ли Вы со следующими положениями?

	<i>Да</i>	<i>Нет</i>	<i>Не знаю</i>
Мне важна моя национальная принадлежность.	☐	☐	☐
Российской Федерации нужна свобода слова.	☐	☐	☐
Экуменизм – важное дело.	☐	☐	☐

Дарвинизм и Христианство не совместимы.

☐ ☐ ☐

Мне нравится, что в лютеранской церкви женщины могут быть пасторами.

☐ ☐ ☐

Христианские церкви в России должны сотрудничать.

☐ ☐ ☐

Православные не являются истинными христианами, так как они молятся перед иконами.

☐ ☐ ☐

России нужна политическая система как в западных странах.

☐ ☐ ☐

Немец должен быть лютеранином, а русский может быть только православным.

☐ ☐ ☐

Я горжусь тем, что являюсь гражданином России.

☐ ☐ ☐

Русская культура превосходит западноевропейскую.

☐ ☐ ☐

При Советской власти люди жили лучше, чем сейчас.

☐ ☐ ☐

Мораль меняется со временем, также и некоторые заповеди Библии сегодня уже не актуальны.

☐ ☐ ☐

Муж должен содержать семью, а жена вести хозяйство и слушаться мужа.

☐ ☐ ☐

Считаю аборт не допустимым ни при каких обстоятельствах.

☐ ☐ ☐

Считаю гомосексуализм не допустимым.

☐ ☐ ☐

Какого Ваше отношение к этим вероисповеданиям и религиям?

	<i>очень хорошее</i>	<i>хорошее</i>	<i>плохое</i>	<i>очень плохое</i>
К лютеранству	☐	☐	☐	☐
К православию	☐	☐	☐	☐
К баптизму	☐	☐	☐	☐
К харизматическим Церквям	☐	☐	☐	☐
К Римско-католической Церкви	☐	☐	☐	☐
К исламу	☐	☐	☐	☐
К кришнаитам	☐	☐	☐	☐

8.

Literaturverzeichnis

In den Fußnoten der Arbeit wird die Literatur folgendermaßen zitiert: Nachname des Verfassers/der Verfasserin (bzw. des Herausgebers/der Herausgeberin – im Falle von Organisationen u. U. abgekürzt): Kurztitel, (ggf. Bandangabe), Seitenangabe. Schriften oder Artikel, die im Literaturverzeichnis unter ihrem Titel aufgeführt sind, werden zitiert: Kurztitel, Seitenangabe.

Die Kurztitel sind im folgenden Literaturverzeichnis kursiv gesetzt oder in eckigen Klammern angefügt. Sie sind nach dem Kriterium gewählt, dass in ihnen der Inhalt des Werkes deutlich wird, soweit dieser auch aus dem vollständigen Titel ersichtlich ist.

Vornamen der Verfasser werden nur dann nicht vollständig angegeben, wenn sie aus der Publikation nicht erkennbar sind.

Abkürzungen werden im Abkürzungsverzeichnis am Anfang dieser Arbeit entschlüsselt (s. dort).

Zur Zitierung von Internetseiten: In der Regel werden Texte aus dem Internet ebenfalls unter dem Verfassernamen mit Titel aufgeführt. Die Quelle/Internetseite wird im Literaturverzeichnis mit dem Datum des letzten Zugriffs angegeben. (Ein Ausdruck befindet sich jeweils im Besitz des Verfassers.) Internetseiten, die nicht aus längeren geschlossenen Texten bestehen und von denen kürzere Informationen (z. B. Zahlen) stammen, werden in den Fußnoten mit der <http://>-Adresse angegeben und im Literaturverzeichnis unter „Weitere verwendete und zitierte Internetseiten“ aufgeführt.

1. Monografien, Aufsätze, Artikel

Administracija Omskoj Oblasti. Komitet po delam nacional'noj politiki, religii i obščestvennyh ob-edinenij: Informacionnyj bjulleten' No 1. *Religioznye ob-edinenija v Omskoj oblasti*. [Administration des Omsker Gebiets. Komitee für Angelegenheiten der Nationalitätenpolitik. Religion und gesellschaftlichen Vereinigungen: Informationsbericht Nr. 1. Religiöse Vereinigungen im Omsker Gebiet.] Omsk 1998.

Aleksij II. [Patriarch von Moskau und ganz Russland]: „*U nas net pričin opasat'sja rosta vlijanija Vatikana*“ [„Wir haben keinen Grund, den zunehmenden Einfluss des

- Vatikans zu fürchten“]. In: *Izvestija*, 13. Mai 2002. Hier zitiert nach: <http://main.izvestia.ru/print/?id=18038>, 31. 07. 2002.
- Althammer, Walter/Kossolapow, Line (Hgg.): *Aussiedlerforschung*. Interdisziplinäre Studien. Köln u. a. 1992.
- Amburger, Erik: *Geschichte des Protestantismus in Russland*. Stuttgart 1961.
- *Die Pastoren der evangelischen Kirchen Rußlands vom Ende des 16. Jahrhunderts bis 1937*. Lüneburg/Erlangen 1998.
- Anderson, John: *Religion, State and Politics in the Soviet Union and successor states*. Cambridge 1994.
- Arbeitsgemeinschaft der Frauenarbeit im Gustav-Adolf-Werk (Hg.): *Babuschkas Enkelinnen brechen auf*. Glaubenswege von Frauen in der ELKRAS. Leipzig 2000.
- Arkkila, Reijo: *Nacht und Morgen der Ingrischen Kirche*. In: Junker, Johannes/Arkkila, Reijo (Hgg.): *Nacht und neuer Morgen*. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland. Groß Oesingen 2001, S. 18–37.
- Artemoff, Nikolai: *Die Entwicklung in den verschiedenen Teilen der Russischen Orthodoxen Kirche nach dem Zusammenbruch des Kommunismus*. In: Kasack, Wolfgang (Hg.): *Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa*. München 1996, S. 17–52.
- Baberowski, Jörg: *Nationalismus aus dem Geist der Inferiorität*. Autokratische Modernisierung und die Anfänge muslimischer Selbstvergewisserung im östlichen Transkaukasien 1828–1914. In: *Geschichte und Gesellschaft. Zeitschrift für Historische Sozialwissenschaft*. Heft 3, 26. Jg., Göttingen 2000, S. 371–406.
- Bachmann, Eugen: ... *Ihr Ende schauet an!* In: Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten. Erlangen ²1982, S. 133–153.
- *In Ihm geboren*. In: Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten. Erlangen ²1982, S. 205–242.
- Balaguškin, E. G.: *Obščestvo Soznaniya Krišny*. [Die Gesellschaft für Krischnabewusstsein.] In: Mčedlov, Michail Petrovič: *Religii narodov sovremennoj Rossii*. A-Ja. Slovar'. Moskau 1999, S. 314–317.
- Barbašina, Elvira: *Die Assimilation der Deutschen in Sibirien nach 1945*. In: Barbašina, Elvira/Brandes, Detlef/Neutatz, Dietmar (Hgg.): *Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland*. Selbstbilder, Fremdbilder, Aspekte der Wirklichkeit. Essen 1999, S. 155–175.
- Barbašina, Elvira/Brandes, Detlef/Neutatz, Dietmar (Hgg.): *Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland*. Selbstbilder, Fremdbilder, Aspekte der Wirklichkeit. Essen 1999.
- Barberini, Giovanni/Stöhr, Martin/Weingärtner, Erich: *Kirchen im Sozialismus*. Kirche und Staat in den osteuropäischen sozialistischen Republiken. Frankfurt/Main 1977.
- Barker, Eileen: *Und wer wird nun gewinnen?* Nationalkirchen und Minderheitenreligionen in der postkommunistischen Gesellschaft. In: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzynski, Wolfgang (Hgg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg 1998, S. 121–149.
- Barmin, Aleksej: *Der Katholizismus im heutigen Russland*. In: Smirnov, Mark/Avvakumov, Georgij: *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*. Sammlung von Aufsätzen. Würzburg 1996, S. 71–83.

- *Katoličeskoe prisustvie v sovremennoj Rossii*. [Katholische Präsenz im modernen Russland.] In: Voroncova, L. M./Pčelincev, A. B./Filatov, S. B. (Hgg.): *Religija i prava človeka. Na puti k svobode sovesti III*. Moskau 1996, S. 122–132.
- Basse, Ottokar/Stricker, Gerd (Hgg.): *Religionen in der UdSSR*. Unbekannte Vielfalt in Geschichte und Gegenwart. Zollikon 1989.
- Baumann, Martin: *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*. Eine Einführung in die religionswissenschaftliche Feldforschung als Grundlage für das Projekt „Konfession: andere“. REMID Religionswissenschaftlicher Medien- und Informationsdienst e.V. Marburg 1992.
- Beck, Ulrich: *Die Erfindung des Politischen*. Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung. Frankfurt/Main 1993.
- Behrens, Kathrin: *Die Russische Orthodoxe Kirche: Segen für die „neuen Zaren“? Religion und Politik im postsowjetischen Rußland (1991–2000)*. Paderborn u. a. 2002.
- Benz, Annegret: *Kirche nach dem Winterschlaf*. Evangelische Christen in Moskau. In: *Blickpunkt Kirche*. Hamburg, Februar 1994, S. 4–5.
- Berger, Peter L.: *Der Zwang zur Häresie*. Religion in der pluralistischen Gesellschaft. Frankfurt/M. 1980.
- *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt/M. 1988.
- Bessmertnyj, Andrej: *Lagebericht aus der Russischen Kirche*. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 2 (1989), S. 17–22.
- Bessmertnyj, Andrej/Filatov, Sergej: *Religija i demokratija*. Na puti k svobode sovesti II [Religion und Demokratie. Auf dem Weg zur Gewissensfreiheit, Bd. II]. Moskau 1993.
- Beyer, Kurt: *Aus den Erfahrungen eines deutschen Pfarrers in Kaliningrad (Königsberg) 1993* (zusammengestellt von Gabriele Straube). In: *Gustav-Adolf-Kalender*. 135. Jahrgang. Leipzig 1994, S. 38–41.
- Bibelstunde in Moskau* – Feste Kost und gutes Brot! Propst Urie zieht Bilanz der Moskauer Arbeit. In: *Lutherischer Dienst*. Erlangen, Nr. 1 (2001), S. 11–13.
- Bischof Siegfried Springer siebzig*. In: *Lutherischer Dienst*. Erlangen, Nr. 3 (2000), S. 22.
- Bischofswechsel in der Eparchie Ural, Sibirien, Ferner Osten. Gespräch mit dem neuen Bischof, Volker E. Sailer. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 3 (1998), S. 34. [Kurztitel: *Bischofswechsel (Sailer)*]
- Bischofswechsel in der Eparchie Ural, Sibirien, Ferner Osten. Gespräch mit dem scheidenden Bischof Ernst Schacht. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 3 (1998), S. 32. [Kurztitel: *Bischofswechsel (Schacht)*]
- Black, Cyril E.: *The Transformation of Russian Society*. Aspects of Social Change since 1861. Cambridge/Mass. 1960.
- Black, Cyril E. u. a.: *The Modernization of Japan and Russia*. A Comparative Study. New York/London 1975.
- Blümcke, Rudolf: „*Sommerliche Aufzeichnungen über winterliche Eindrücke*“. Stimmungsbericht eines lutherischen Pfarrers aus Sibirien. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 9 (1999), S. 21–26.
- Blümcke, Rudolf/Denissow, Mark G.: *Ex-General Lebed und Vissarion*. Die Verwaltung des Gouvernements Krasnojarsk wird aktiv. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 7/8 (2001), S. 42–45.
- Boll, Klaus: *Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion*. Eine empirische Studie zur Lebenswelt russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik. Marburg 1993.

- Boos-Nünning, Ursula: *Dimensionen der Religiosität*. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen. München 1972.
- Born, Edgar L.: *Hintergründe geistlicher Prägungen von Spätaussiedler[n]* [Vortrag von E. Born, Aussiedlerbeauftragter der EKvW, gehalten bei der Westfälischen Missionskonferenz am 14. 3. 1999 in Coesfeld].
 Teil 1 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_0.html, 07. 04. 00.
 Teil 2 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_1.html, 07. 04. 00.
 Teil 3 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_2.html, 07. 04. 00.
 Teil 4 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_3.html, 07. 04. 00.
 Teil 5 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_4.html, 07. 04. 00.
 Teil 6 in: http://www.oikoumene.de/wmk/dokumentation/99born_5.html, 07. 04. 00.
- Bourdeaux, Michael (Hg.): *The Politics of religion in Russia and the new states of Eurasia*. Armonk/London 1995.
- *Predislovie*. [Vorwort.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo*. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 3–21.
- Brake, Klaus: *Lebenserinnerungen rußlanddeutscher Einwanderer*. Zeitgeschichte und Narrativik. Berlin/Hamburg 1998.
- Brandes, Detlef: *Einwanderung und Entwicklung der Kolonien*. In: Stricker, Gerd (Hg.): *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas*. Bd. 10). Berlin 1997, S. 35–110.
- Bremer, Thomas: *Ist die Lage völlig verfahren?* Katholische und orthodoxe Kirche in Russland. In: *Herder Korrespondenz* 56. Freiburg, Nr. 9 (2002), S. 459–463.
- Brockmann, Manfred: *Deutsche Lutheraner in Geschichte und Gegenwart Wladiwostoks*. In: *Lutherische Kirche in der Welt*. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes Erlangen. Folge 45 (1998), S. 195–202.
- Brul', V.: *Deportirovannyje narody v Sibiri (1935–1965 gg.)*. Sravnitel'nyj analiz. [Deportierte Völker in Sibirien (1935–1965). Eine vergleichende Analyse.] In: Ščerbakova, I. L. (Hg.): *Nakazannyj narod*. Repressii protiv rossijskich nemcev. Po materialam konferencii „Repressii protiv rossijskich nemcev v Sovetskom Sojuze v kontekste sovetskoj nacional'noj politiki“, provedennoj Nemeckim kul'turnym centrom im. Gete v Moskve sovместno s Obščestvom „Memorial“ 18–20 nojabrja 1998 goda. Moskau 1999, S. 95–117.
- BSLK. Siehe: Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche ...
- Buchsweiler, Meir: *Rußlanddeutsche im Sowjetsystem bis zum Zweiten Weltkrieg*. Minderheitenpolitik, nationale Identität, Publizistik. Essen 1995.
- Busch, Margarete: *Brauchtum und Geselligkeit*. In: Stricker, Gerd (Hg.): *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas*. Bd. 10). Berlin 1997, S. 539–560.
- Byčenko, T.: *Molodye buddisty Karma Kag'ju v Sankt-Peterburge*. [Junge Karma Kagyü-Buddhisten in St. Petersburg.] In: *Molodežnye dviženija i subkul'tury Sankt-Peterburga (sociologičeskij i antropologičeskij analiz)*. Pod red. kand. filos. nauk V.V. Kostjuševa. St. Petersburg 1999, S. 87–102.
- Byzov, L./Filatov, S.: *Religija i politika v obščestvennom soznanii sovetskogo naroda*. [Religion und Politik im gesellschaftlichen Bewusstsein des sowjetischen Volks.] In: Bessmertnyj, Andrej/Filatov, Sergej: *Religija i demokratija*. Na puti k svobode sovesti II. Moskau 1993, S. 9–42.
- Chaplin, Vsevolod [siehe auch: Tschaplin, Wsewolod]: *The Church and Politics in Contemporary Russia*. In: Bourdeaux, Michael (Hg.): *The Politics of religion in Russia and the new states of Eurasia*. Armonk/London 1995, S. 95–112.

- Christianskoe voskresenie* 1 (1997). Žurnal dlja evangeličesko-ljuteranskoj obščiny Cerkvi svv. Petra i Pavla g. Moskvy. Organ obščestvennogo regional'nogo Fonda „Sodejstvie vrozroždeniju Evangeličesko-Ljuteranskoj Cerkvi“. [Christliche Auferstehung 1 (1997). Zeitschrift für die evangelisch-lutherische Gemeinde der Peter-Pauls-Kirche Moskau. Organ der gesellschaftlichen regionalen Stiftung „Förderung der Wiedergeburt der Evangelisch-Lutherischen Kirche“.] Moskau 1995.
- Chulos, Chris J.: *New Religious Movements in Russia* from a Historical Perspective. In: Kaplan, Jeffrey (Hg.): *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia, and Russia*. Helsinki 2000, S. 341–345.
- Cockerham, William C.: *Health and Social Change in Russia and Eastern Europe*. New York/London 1999.
- Corley, Felix: *Religion in the Soviet Union*. An Archival Reader. London 1996.
- Russia: *What did Putin tell the Pope on banished bishop?* In: Keston News Service, keston.institute@keston.org, 06. 09. 2002.
 - Russia: *Swedish Protestant is Latest Deportee*. In: Keston News Service, 12. September 2002, <http://www.keston.org/020912RU-01.htm>, 08. 01. 2003.
- Courtois, Stéphane u. a.: *Das Schwarzbuch des Kommunismus*. Unterdrückung, Verbrechen und Terror. München/Zürich 5 1998.
- Dahlke, Sandra: „*An der antireligiösen Front*“. Der Verband der Gottlosen in der Sowjetunion der zwanziger Jahre. Hamburg 1998.
- Danilow, Andrej: *Die Zeit des Enthusiasmus ist vorbei*. Fragen zum heutigen Verständnis des Begriffes „orthodox“ in Russland. In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 5 (1997), S. 14–19.
- Das ist nicht wenig*. In: Neues Leben. Unabhängige Deutsche Zentralzeitung, 26. Mai 1993. Moskau, S. 13.
- Dejneka, Pieter: *Die protestantischen Missionen in Rußland*. In: Smirnov, Mark/Avvakumov, Georgij: Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Würzburg 1996, S. 97–110.
- *Protestantskie missii v Rossii*. [Protestantische Missionen in Russland.] In: Voroncova, L. M./Pčelincev, A. B./Filatov, S. B. (Hgg.): *Religija i prava čeloveka. Na puti k svobode sovesti III*. Moskau 1996, S. 208–217.
- Delegation der EKD in Russland*. In: Orthodoxie aktuell 10/2003, S. 12f.
- Dia-Logos: *Religija i obščestvo 1998–99*. Al'manach. Obščaja redakcija Marka Smirnova. Redaktor-sostavitel' vypuska Nikolaj Šaburov. [Dia-Logos: Religion und Gesellschaft 1998–99. Almanach. Allgemeine Redaktion von Mark Smirnov. Redaktioneller Herausgeber des Jahrgangs: Nikolaj Šaburov.] Moskau 1999. [Kurztitel: *Dia-Logos 1998–99*.]
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. Herausgegeben im Gedenkjahr der Augsburgischen Konfession 1930. 5., durchgesehene Auflage. Göttingen 1963. [Kurztitel: *BSLK*]
- Die Deutschen in der Sowjetunion*. Zahlen, Fakten, Probleme, Hoffnungen. epd-Dokumentation Nr. 4 (1989). Frankfurt/M., 23. Januar 1989.
- Diedrich, Hans-Christian: *Sie gehen von einer Kraft zur andern*. In memoriam Arthur Pfeiffer. 18. 8. 1897–30. 10. 1972 (Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Band 2). Erlangen 1997.
- *Siedler, Sektierer und Stundisten*. Die Entstehung des russischen Freikirchentums. Neuhäusen-Stuttgart 1997.

- *Zukunft gewinnen im Blick auf die Vergangenheit*. Die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan, Usbekistan, Kirgisien (ELKRAS)“ im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts. In: Kirche im Osten. Göttingen, Nr. 42/43 (1999/2000), S. 29–54.
 - *Erzbischof? Bischof? Bischöflicher Visitator?* Über die leitenden Dienste in der „Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten“. In: Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. Folge 48 (2001), S. 159–190.
 - *Fort Wayne mischt mit*. Zur Konstituierung einer unabhängigen „Evang.-Luth. Kirche Weißrußlands“ unter Mitwirkung der Missouri-Synode. In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 1 (2001), S. 26–27.
- Diedrich, Hans-Christian/Stricker, Gerd/Tschoerner, Helmut (Hgg.): *Das Gute behaltet*. Kirchen und religiöse Gemeinschaften in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten. Erlangen 1996.
- Dietz, Barbara: *Zwischen Anpassung und Autonomie*. Rußlanddeutsche in der vormaligen Sowjetunion und in der Bundesrepublik Deutschland. Berlin 1995.
- *Aussiedlerintegration in Wirtschaft und Gesellschaft*. In: Barbašina, Elvira/Brandes, Detlef/Neutatz, Dietmar (Hgg.): Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland. Selbstbilder, Fremdbilder, Aspekte der Wirklichkeit. Essen 1999, S. 176–190.
- Dietz, Barbara/Hilkes, Peter: *Deutsche Aussiedler* aus der Sowjetunion. Sozialer Hintergrund. Ausreise. Integration. In: Althammer, Walter/Kossolapow, Line (Hgg.): *Aussiedlerforschung*. Interdisziplinäre Studien. Köln u. a. 1992, S. 49–76.
- *Rußlanddeutsche*: Unbekannte im Osten. Geschichte. Situation. Zukunftsperspektiven. München. ²1993.
 - *Integriert oder isoliert?* Zur Situation russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland. München 1994.
- Dietz, Barbara/Roll, Heike: *Jugendliche Aussiedler* – Porträt einer Zuwanderergeneration. Frankfurt 1998.
- Dmitrieva, L. M. (Hg.): *Protestantizm. Obščestvo. Kul'tura*: Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferencii „Protestantizm v Sibiri“. [Protestantismus. Gesellschaft. Kultur: Materialien der Internationalen wissenschaftlichen Konferenz „Protestantismus in Sibirien“.] Omsk 1998.
- (Hg.): *Protestantizm v Sibiri*: Istorija i sovremennost': Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferencii „Protestantizm v Sibiri“. [Protestantismus in Sibirien: Geschichte und Gegenwart: Materialien der Internationalen wissenschaftlichen Konferenz „Protestantismus in Sibirien“.] Omsk 1998.
- Dmitrieva, L. M. u. a. (Hg.): *Ljuterane v Sibiri*: Sbornik naučnych trudov. [Lutheraner in Sibirien: Sammelband wissenschaftlicher Arbeiten.] Omsk/Erlangen 2000.
- Dohrn, Verena: *Akkulturation und Patriotismus*. Die ersten modernen Juden im Russischen Reich. In: Maurer, Trude/Auch, Eva-Maria (Hgg.): *Leben in zwei Kulturen*. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich. Wiesbaden 2000, S. 61–81.
- Dokument des Vatikans zu: Evangelisierung und ökumenisches Engagement in Rußland*. Mit einer Einführung von Klaus Wyrwoll. In: Jahrbuch Mission 1996, Hamburg 1996, S. 89–100.
- Eisfeld, Alfred: *Die Russlanddeutschen*. Mit Beiträgen von Detlev Brandes und Wilhelm Kahle. Studienbuchreihe der Stiftung Ostdeutscher Kulturrat Band 2. München 1992.
- Eisfeld, Alfred/Herdt, Victor (Hgg.): *Deportation, Sondersiedlung, Arbeitsarmee*. Deutsche in der Sowjetunion 1941 bis 1956. Köln 1996.

- Ejchel'berg, E.: *Presledovanie po religioznych priččinam nemcev Tjumenskoj oblasti*. [Verfolgung von Deutschen des Gebiets Tjumen' aus religiösen Gründen.] In: Ščerbakova, I. L. (Hg.): *Nakazannyj narod. Repressii protiv rossijskich nemcev. Po materialam konferencii „Repressii protiv rossijskich nemcev v Sovetskom Sojuze v kontekste soverskoj nacional'noj politiki“, provedennoj Nemeckim kul'turnym centrom im. Gete v Moskve sovместno s Obščestvom „Memorial“ 18–20 nojabrja 1998 goda*. Moskau 1999, S. 211–220.
- Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov' Ingrii na territorii Rossii*. [Evangelisch-Lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands]. In: <http://www.elcingria.spb.ru/index01.htm>, 26. 09. 2000.
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien: *Kirchenordnung*. Verabschiedet von der Generalsynode am 28. Mai 1999. St. Petersburg 1999.
- Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien 1994–1999*. St. Petersburg 2000.
- Fagan, Geraldine: *Russia: Previously Unpublicised Case Brings Number of Expelled Catholics to Seven*. Keston News Service, 17. September 2002. In: <http://www.keston.org/020917RU.htm>, 08. 01. 2003.
- *Russia: Five More U.S. Protestants Denied Entry*. Keston News Service, 4. Oktober 2002. In: <http://www.keston.org/021004RU.htm>, 08. 01. 2003.
 - *Russia: Escalation in Missionary Expulsions*. Keston News Service, 25. Oktober 2002. In: <http://www.keston.org/021025RU.htm>, 08. 01. 2003.
- Falikov, Boris: *Novye religii i peremeny v Rossii*. [Neue Religionen und Wandlungen in Russland.] In: *Dia-Logos: Religija i obščestvo 1998–99*. Al'manach. Obščaja redakcija Marka Smirnova. Redaktor-sostavitel' vypuska Nikolaj Šaburov. Moskau 1999, S. 172–182.
- Filatov, Sergej B.: *Kein Gewissen ohne Gewissensfreiheit*. Rußland vor der Wahl: Glaubensfreiheit oder Staatskirche? In: Smirnov, Mark/Avvakumov, Georgij: *Religion und Gesellschaft im postsowjetischen Raum*. Sammlung von Aufsätzen. Würzburg 1996, S. 52–59.
- *Protestantism in Postsoviet Russia: An Unacknowledged Triumph*. In: *Religion, State & Society*, Volume 28, No. 1, Oxford 2000, S. 93–103.
 - *Karelija: pravoslavno-ljuteranskoe pogranič'e*. [Karelilien: orthodox-lutherisches Grenzgebiet.] In: *Družba Narodov* 5/2000, S. 130ff. Hier aus: <http://novosti.online.ru/magazine/druzhba/n5-20/filat.htm>, 06. 07. 2001.
 - *Altajskij burchanizm*. [Altajischer Burchanismus.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 233–246.
 - *Fenomen rossijskogo protestantizma*. [Das Phänomen des russländischen Protestantismus.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 293–314.
 - *Jazyčeskoe vozroždenie – povolzskaja religioznaja al'ternativa*. [Heidnische Wiedergeburt – die religiöse Alternative an der Wolga.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 135–157.
 - *Novye religioznye dviženija – ugroza ili norma žizni?* [Neue religiöse Bewegungen – Bedrohung oder Norm des Lebens?] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo*.

- Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 401–449.
- *Posleslovie*. Religija v postsovetsoj Rossii. [Nachwort. Religion im postsowjetischen Russland.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo*. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 470–484.
 - (Hg.): *Religija i obščestvo*. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. [Religion und Gesellschaft. Essays über das religiöse Leben des modernen Russland.] Moskau/St. Petersburg 2002.
- Filatov, Sergej B./Ščipkov, Aleksandr: *Povolžskie narody v poiskach nacional'noj very*. [Die Wolgavölker auf der Suche nach einem nationalen Glauben.] In: Voroncova, L. M./Pčelincev, A. B./Filatov, S. B. (Hgg.): *Religija i prava čeloveka*. Na puti k svobode sovesti III. Moskau 1996, S. 256–284.
- Filatov, Sergej B./Stepina, Aleksandra: *Rossijskoe lžuteranstvo*. [Russländisches Lutherum.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo*. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 315–335.
- Fild, Horst Alfred: *Zwischen Odessa und Kasachstan*. Aspekte zum Weg der deutschen Evangelischen und Katholischen Gemeinden in der Ukraine. Beiträge zur Geschichte des Christentums unter den Rußlanddeutschen. Vorlesungen am Predigerseminar der Deutsch-Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS). Odessa 1994, Erlangen ²1996.
- Filimonov, È. G.: *Social'no-političeskie orientacii verujuščich i neverujuščich*. [Soziopolitische Orientierung von Gläubigen und Nichtgläubigen.] In: Nacional'noe i religioznoe. Hg.: Rossijskij nezavisimyj institut social'nych i nacional'nych problem. Issledovatel'skij centr „Religija v sovremennom obščestve“. Meždunarodnyj fond duchovnogo edinstva rossijskich narodov. Moskau 1996, S. 48–66.
- Fleischhauer, Ingeborg/Jedig, Hugo H. (Hgg.): *Die Deutschen in der UdSSR* in Geschichte und Gegenwart. Ein internationaler Beitrag zur deutsch-sowjetischen Verständigung. Baden-Baden 1990.
- Forest, Jim: *Religion in the New Russia*. The Impact of Perestroika on the Varieties of Religious Life in the Soviet Union. New York 1990.
- Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen (Hg.): *Rußland – Fragmente einer postsowjetischen Kultur*. Bremen 1996.
- Fremde in der Heimat*. Zur Situation von Aussiedler/innen in Deutschland. Herausgegeben von Henning Schierholz. Loccumer Protokoll 11/11. Loccum 1991.
- Friedrich, Gernot: *Mir ist nicht um tausend Welten, aber um dein Wort zu tun ... Drei Monate in Nowosibirsk*. In: Gustav-Adolf-Kalender, 136. Jahrgang. Leipzig 1995, S. 30–41.
- *Mit Kamera und Bibel durch die Sowjetunion*. Ein thüringer Pfarrer besucht illegal Brüder und Schwestern im Osten. Berlin 1997.
- Friedrichs, Jürgen: *Methoden empirischer Sozialforschung*. Reinbek 1973.
- Friedrichs, Jürgen/Lüdtke, Hartmut: *Teilnehmende Beobachtung*. Einführung in die sozialwissenschaftliche Feldforschung. Weinheim/Basel ³1977.
- Furman, Dmitrij. E./Smirnov, Mark (Hgg.): *Perestrojka: Glasnost'*. Demokratija. Socializm. Na puti k svobode sovesti. Moskau 1989.
- Furman, Dymitr J. [= Dmitrij. E.]: *Religion und Politik* im postkommunistischen Rußland. In: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hgg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg 1998, S. 501–516.

- Gabriel, Karl (Hg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung*. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996.
- Gaede, Reinhard: *Kirche – Christen – Krieg und Frieden*. Die Diskussion im deutschen Protestantismus während der Weimarer Zeit. Hamburg-Bergstedt 1975.
- Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hgg.): *Qualitativ-empirische Sozialforschung*. Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen 1991.
- Gassenschmidt, Christoph: *Die Evangelisch-Lutherische Kirche in der Sowjetunion 1917–1941*. In: Gassenschmidt, Christoph/Tuchenhagen, Ralph: *Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941*. Wiesbaden 2001, S. 109–138.
- Gassenschmidt, Christoph/Tuchenhagen, Ralph: *Politik und Religion in der Sowjetunion 1917–1941*. Wiesbaden 2001.
- Gast-Kellert, Vera: *Inessa Thierbach*. In: Arbeitsgemeinschaft der Frauenarbeit im Gustav-Adolf-Werk (Hg.): *Babuschkas Enkelinnen brechen auf*. Glaubenswege von Frauen in der ELKRAS. Leipzig 2000, S. 58–63.
- George, Martin/Münch, Christian: *Ohne Zar und KGB in eine postkommunistische Realität katapultiert*. Zum Selbstverständnis der Russischen Orthodoxen Kirche als tragende Kraft der russischen Gesellschaft heute. In: Jahrbuch Mission. Hamburg 1996, S. 43–59.
- Gerber, Friedrich Wilhelm: *Ich dank dir jetzt und allezeit*. Bericht von einer Pastorationsreise im Frühjahr 1997 nach Irkutsk im Auftrage der Evangelisch-Lutherischen Kirchen in Rußland und Anderen Staaten (ELKRAS). Leipzig 1998.
- *Irkutsk – ein weißer Fleck auf der kirchlichen Landkarte*. In: Gustav-Adolf-Blatt. Diasporaschrift des Gustav-Adolf-Werkes e.V. Leipzig, 4/1998, S. 14f.
- Glanzer, Perry L.: *The Quest for Russia's Soul*. Evangelical and Moral Education in Post-Communist Russia. Waco/Texas 2002.
- Glock, Charles Y.: *Religious Revival in America*. Religion and the Face of America. Berkeley 1959.
- Gnewuch, Ralf: *Vom Ural bis zum Pazifik*. Propst Nikolaus Schneider jetzt Superintendent für das östliche Rußland. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 2 (1992), S. 8–10.
- *Wachsende Gemeinde*. Omsker Bethaus platzt aus allen Nähten. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 2 (1992), S. 4.
- Goehrke, Carsten/Hellmann, Manfred/Lorenz, Richard/Scheibert, Peter: *Rußland* (Fischer Weltgeschichte Band 31). Frankfurt 1972.
- Goltz, Hermann (Hg.): *Tausend Jahre Taufe Rußlands*. Rußland in Europa. Beiträge zum Interdisziplinären und Ökumenischen Symposium in Halle (Saale) 13.–16. April 1988. Leipzig 1993.
- Gosman, Leonid/Jegorowa, Marina: *Psychologie des Unglaublichen*. Mystik am Ende des Jahrhunderts. In: Margolina, Sonja: *Die Fesseln der Vergangenheit*. Russisches Denken nach der Perestrojka. Frankfurt/M. 1993, S. 17–30.
- Grasse, Klaus-Peter: *Porträt. Vom Gämmler in der DDR zum Pastor in Moskau*. Peter Urie erzählt russischen Akademikern die Hoffnungsgeschichten der Bibel. In: <http://www.idea.de/html/pressediens/deutsch/1997/08/b0909705.htm>, 07. 06. 2000.
- Greeley, Andrew: *Religiöses Wiedererwachen in Rußland?* (1994). In: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hgg.): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*. Würzburg 1998, S. 517–539.
- Greschat, Hans-Jürgen (Hg.): *Mündliche Religionsforschung*. Erfahrungen und Einsichten. Berlin 1994.

- Hauptert, Bernhard: *Vom narrativen Interview zur biographischen Typenbildung*. Ein Auswertungsverfahren, dargestellt am Beispiel eines Projekts zur Jugendarbeitslosigkeit. In: Garz, Detlef/Kraimer, Klaus (Hgg.): *Qualitativ-empirische Sozialforschung*. Konzepte, Methoden, Analysen. Opladen 1991, S. 213–254.
- Hauptmann, Peter/Stricker, Gerd (Hgg.): *Die Orthodoxe Kirche in Rußland*. Dokumente ihrer Geschichte (860–1980). Im Auftrag des Studienausschusses für Fragen der orthodoxen Kirchen bei der Evangelischen Kirche der Union (Bereich Bundesrepublik Deutschland und Berlin-West) und in Verbindung mit dem Ostkirchen-Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität herausgegeben von Peter Hauptmann und Gerd Stricker. Göttingen 1988.
- Heller, Michail/Nekrich, Alexander: *Geschichte der Sowjetunion*. Erster Band: 1914–1939 von Michail Heller, Königstein/Ts. 1981. Zweiter Band: 1940–1980 von Alexander Nekrich. Königstein/Ts. 1982.
- Hilkes, Peter: *Die Rußlanddeutschen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten*. In: Rothe, Hans (Hg.): *Deutsche in Russland*. Köln u. a. 1996, S. 151–169.
- Hilkes, Peter/Stricker, Gerd: *Die Jahre nach dem Zweiten Weltkrieg*. In: Stricker, Gerd (Hg.): *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas. Bd. 10)*. Berlin 1997, S. 221–260.
- Hinhören und Hinsehen*. Beziehungen zwischen der Russischen Orthodoxen Kirche und der Evangelischen Kirche in Deutschland. Herausgegeben vom Kirchenamt der EKD in Hannover und dem Kirchlichen Außenamt des Moskauer Patriarchats. [zweisprachig, russischer Titel: Slyšat' i videt' drug druga. Vzaimosvjazi Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i Evangeličeskoj Cerkvi v Germanii. Izdanie Cerkovnogo upravljenja Evangeličeskoj Cerkvi v Germanii i Otdela vnešnich cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata.] Leipzig 2003.
- Hoffmann, Walther: *Art.: Mystik III. Neue Mystik*. In: RGG IV, Tübingen¹ 1913, Sp. 608–611.
- Hohe Feierlichkeiten im Omsker Christuskirchen- und Begegnungszentrum*. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 3 (1998), S. 36.
- Holm, Kerstin: *Kampf dem Papst*. Die russische Orthodoxie bläst zum Sturm gegen die Katholiken. Frankfurter Allgemeine Zeitung, 01. 03. 2002, S. 41.
- Hummel, Karl-Joseph/Strohm, Christoph (Hgg.): *Zeugen einer besseren Welt*. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000.
- Ingenhorst, Heinz: *Die Rußlanddeutschen*. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne. Frankfurt/New York 1997.
- Isaev, S. A.: *Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov' Ingrii na territorii Rossii*. [Evangelisch-lutherische Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands.] In: Dialog o Vere. Religiovedčeskij informacionno-analičeskij žurnal. Vypusk 1. [Dialog über den Glauben. Religionswissenschaftliche Zeitschrift für Information und Analyse. Nr. 1.] St. Petersburg 1999, S. 5–19.
- Ivanov, Leonid J.: *Rußland nach Gorbatschow*. Wurzeln, Hintergründe, Trends der sich formierenden Gruppierungen. Perspektiven für die Zukunft. Passau 1996.
- Jalovicyna, Svetlana Erkievna: *Sovremennoe položenie ljuteranskoj cerkvi Karelii*. [Die gegenwärtige Lage der lutherischen Kirche Kareliens.] In: <http://petrsu.karelia.ru/psu/Structure/Deps/PreRev/luter/work/text4/body.htm>, 30. 10. 2000.
- *Istorija finnov-ljuteran v Karelii: Ètnokonfessional'nyj aspekt*. Dissertacija na soiskanie yčenoj stepeni kandidata istoričeskich nauk. [Die Geschichte der finnischen Luthere]

- raner in Karelien: Der ethnokonfessionelle Aspekt. Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Kandidaten der historischen Wissenschaften.] Petrozavodsk 2002.
- Jarlykapov, A. A.: *Osetin verovanija*. [Der Glaube der Osseten.] In: Mčedlov, Michail Petrovič: *Religij narodov sovremennij Rossii*. A-Ja. Slovar'. Moskau 1999, S. 323f.
- Jubilej v Orenburge*. [Jubiläum in Orenburg.] In: http://www.luther.ru/luther_doc/news/messages/140.html, 14. 08. 02.
- Junge Aussiedlerinnen und Aussiedler und die Pädagogik in der Gemeinde*. Texte einer Fachtagung in Kassel vom 8. bis zum 10. 5. 2000. epd-Dokumentation Nr. 41 (2000). Frankfurt/M., 25. September 2000.
- Junker, Johannes/Arkkila, Reijo (Hgg.): *Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland*. Groß Oesingen 2001.
- Kaariainen, Kimmo [s. auch: Kääriäinen, Kimmo]/Furman, Dmitrij (Hgg.): *Starje cerkvi, novye verujuščie*. Religija v massovom soznanii postsovetskoj Rossii. [Alte Kirchen, neue Gläubige. Religion im Massenbewusstsein des postsowjetischen Russland.] Moskau/St. Petersburg 2000.
- Kääriäinen, Kimmo [s. auch: Kaariainen, Kimmo]: *Die Russische Orthodoxe Kirche und ihr Verhältnis zu anderen Konfessionen*. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche Studien 41 – 1995. Köln 1995.
- *Religion in Russia after the collapse of Communism*. Religious renaissance or secular state. Lewiston u. a. 1998.
 - Kahle, Wilhelm: *Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Russland*. Leiden/Köln 1962.
 - *Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinden in der Sowjetunion 1917–1938*. Leiden 1974.
 - *Die lutherischen Kirchen und Gemeinden in der Sowjetunion – seit 1938/1940 –*. Gütersloh 1985.
 - *Nation und Konfession in Ost- und Südosteuropa*. Leer o. J.
 - *Der Propst Rudolf Faltin und seine Arbeit an Israel in Kischinev*. In: Kahle, Wilhelm: *Symbiose und Spannung*. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion. Erlangen 1991, S. 168–192.
 - *Symbiose und Spannung*. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion. Erlangen 1991.
 - *Zur Geschichte der evangelisch-lutherischen St. Katharinen-Gemeinde in Orenburg*. In: Kahle, Wilhelm: *Symbiose und Spannung*. Beiträge zur Geschichte des Protestantismus in den baltischen Ländern, im Innern des Russischen Reiches und der Sowjetunion. Erlangen 1991, S. 221–235.
 - *Zwischen Dorpat und Kazachstan – über die Vermittlung theologischer Bildungsziele*. In: *Die evangelische Diaspora*. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks Leipzig, 60. Jahrgang (1991), S. 93–117.
 - *Erweckung im Protestantismus Ostmittel- und Osteuropas sowie der asiatischen Teile des Russischen Reiches*. In: *Kirche im Osten*. Göttingen, Nr. 37 (1994), S. 11–34.
 - *Evangelische Freikirchen und freien Gemeinden im Russischen Reich, in der Sowjetunion und den Nachfolgestaaten*. Ein kleines Lexikon der Gestalten, Geschehnisse und Begriffe. Gummersbach und Zollikon 1995.

- *Zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Gemeinde in Taschkent* (Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands, Band 1). Erlangen 1996.
- *Wege und Gestalt evangelisch-lutherischen Kirchentums*. Vom Moskauer Reich bis zur Gegenwart. Erlangen 2002.
- Kaplan, Jeffrey (Hg.): *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia, and Russia*. Helsinki 2000.
- Kappeler, Andreas: *Rußland als Vielvölkerreich*. Entstehung, Geschichte, Zerfall. München 2001.
- Kappeler, Andreas (Hg.): *Regionalismus und Nationalismus in Rußland*. Baden-Baden 1996.
- Kappeler, Andreas/Meissner, Boris/Simon, Gerhard (Hgg.): *Die Deutschen im Russischen Reich und im Sowjetstaat*. Köln 1987.
- Karlins, Rasma: *Interviews mit deutschen Spätaussiedlern* aus der Sowjetunion. Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 42/1978. Köln 1978.
- Kasack, Wolfgang (Hg.): *Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa*. München 1996.
- Kasper, Walter: „Was heißt Proselytismus?“. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zürich, Nr. 11 (2002), S. 16–19.
- Katholische Kirche in Russland* – Im letzten Jahrzehnt etwa 600 russisch-orthodoxe Gläubige zum Katholizismus übergetreten. In: *Deutsche Welle Monitor Ost-/Südosteuropa* Nr. 243, 19. 12. 2002, S. 7 (monitor@dw-world.de). Auch in: www.dw-world.de/german/0,3367,2989_A_717969_1_A,00.html, 28. 02. 2003. [Aufgrund einer Meldung von INTERFAX, 18. 12. 2002].
- Katoličeskij prozelitizm sredi pravoslavnogo naselenija Rossii*. Spravka. [Katholischer Proselytismus unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands. Eine Auskunft.] In: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr207011.htm>, 05. 09. 2002.
- Katoličeskoj storone napravleny materialy, detal'no izlagajuščie posiciju Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi po voprosam prozelitizma i pravoslavno-katoličeskich otnošenij*. [Der katholischen Seite wurden Materialien geschickt, die detailliert die Position der Russischen Orthodoxen Kirche zu den Fragen des Proselytismus und den orthodox-katholischen Beziehungen darlegen.] In: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr207012.htm>, 05. 09. 2002.
- Kaufmann, Franz-Xaver: *Religion und Modernität*. Sozialwissenschaftliche Perspektiven. Tübingen 1989.
- Kelle, Udo/Kluge, Susann: *Vom Einzelfall zum Typus*. Fallvergleich und Fallkontrastierung in der qualitativen Sozialforschung. Opladen 1999.
- Kirche und Gesellschaft in Russland und den baltischen Staaten*. Report. Lutherischer Weltbund. Riga/Latvia 1996.
- Klän, Werner: *Zur Osteuropa-Politik der SELK*. In: *Lutherische Kirche in der Welt*. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. Folge 50 (2003), S. 215–232.
- Klaube, Manfred: *Die deutschen Dörfer in der westsibirischen Kulunda-Steppe*. Entwicklung – Strukturen – Probleme. Marburg 1991.
- Klötzel, Lydia: *Die Rußlanddeutschen zwischen Autonomie und Auswanderung*. Die Geschichte einer nationalen Minderheit vor dem Hintergrund des wechselhaften deutsch-sowjetischen/russischen Verhältnisses. Hamburg 1999.
- Knöppel, Volker: *Die Neukonstituierung der ELKRAS*. In: *Die evangelische Diaspora*. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks Leipzig, 70. Jahrgang (2001), S. 90–111.

- Koch, Heiner: *Spatenstich in Omsk*. Erster Kirchenbau in Rußland in diesem Jahrhundert [sic!]. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 2 (1992), S. 4.
- *Informationen zur Geschichte der Evang.-Lutherischen Kirche in Rußland und der Sowjetunion*. In: <http://members.aol.com/bakuchurch/ELKRAS.html>, 07. 04. 00.
- Kofler, Natalie/Mintschenko, Ilona: *Wie gewinnt man Menschen*. Interview mit Inessa Thierbach, Predigerin in Orenburg. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 3/4 (1994), S. 29.
- Kolarz, Walter: *Die Religionen in der Sowjetunion*. Überleben in Anpassung und Widerstand. Freiburg u. a. 1963.
- Koslatschkow, Alexej: Das „*Heer des Satans*“. Oder: Die okkultistische Revolution in Rußland. In: Wostok. Informationen aus dem Osten für den Westen. Berlin, Nr. 4 (1997), S. 71–75.
- Kotiranta, Matti (Hg.): *Religious Transition in Russia*. Helsinki 2000.
- Kourilo, Olga W. [s. auch: Kurilo, Ol'ga V.]: *Der konfessionelle Faktor bei der Integration und Desintegration der russischen Gesellschaft in der heutigen Zeit*. In: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Leiden, 52. Jahrgang, Heft 2 (2000), S. 141–159.
- Kretschmar, Georg: *Kirche unterwegs*. Die „Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten“ (ELKRAS). In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 7/8 (1994), S. 26–32.
- *Die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland und anderen Staaten*. In: Mehlhausen, Joachim: ... und über Barmen hinaus. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994. Für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte herausgegeben von Joachim Mehlhausen. Göttingen 1995, S. 557–579.
- *Rechenschaftsbericht über die Jahre 1988 bis 1994*. In: Kretschmar, Georg/Rathke, Heinrich: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien (ELKRAS). St. Petersburg 1995, S. 3–56.
- *Eine ethnische Kirche* ist das Luthertum in Rußland nicht, aber es ist noch sehr lebendig da. In: Jahrbuch Mission. Hamburg 1996, S. 141–151.
- *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien*. In: Kasack, Wolfgang (Hg.): Kirchen und Gläubige im postsowjetischen Osteuropa. München 1996, S. 113–132.
- *Die Märtyrer von Baku* (1937). In: Hummel, Karl-Joseph/Strohm, Christoph (Hgg.): Zeugen einer besseren Welt. Christliche Märtyrer des 20. Jahrhunderts. Leipzig 2000, S. 58–71.
- Kretschmar, Georg/Rathke, Heinrich: *Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien* (ELKRAS). St. Petersburg 1995.
- Kretschmar, Georg/Reder, Stefan: *Der Neuanfang der Lutherischen Kirche in Russland*. In: Hinhören und Hinsehen, S. 301–315.
- Krindač, Aleksej [s. auch Krindatch, Alexei]: *Protestanten und Lutheraner – gestern und heute*. Teil I: Die konfessionelle Landschaft Rußlands und die Position des Protestantismus. In: Osteuropa. Stuttgart, Heft 6 (1995), S. 523–537. Teil II: Die Lutheraner. In: Osteuropa. Stuttgart, Heft 7 (1995), S. 651–660.
- *Religiöse Wiedergeburt* und Entstehung einer neuen „konfessionellen Landschaft in Rußland“. Teil I in: Osteuropa. Stuttgart, Heft 2 (2000), S. 161–175. Teil II in: Osteuropa. Stuttgart, Heft 3 (2000), S. 264–279.

- Krindatch, Alexei [s. auch Krindač, Aleksej]: *Geography of Religions in Russia*. Decatur (Georgia) 1996.
- Kromrey, Helmut: *Empirische Sozialforschung*. Modelle und Methoden der Datenerhebung und Datenauswertung. Opladen 1991.
- Krylov, Pavel: *Istorija Evangeličesko-Ljuteranskoj Cerkvi Ingrii*. [Die Geschichte der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens.] In: <http://www.elcingria.spb.ru/histori1.htm>, 26. 09. 2000.
- Kulakow, Michail: *Wachsende Gemeinden – wachsende Probleme? Gedanken eines russischen Adventisten zur „Perestrojka“ in den Gemeinden*. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 6 (1998), S. 19–21.
- Kupisch, Karl: *Kirchengeschichte*. Band V. Das Zeitalter der Revolutionen und Weltkriege (1815–1945). Stuttgart u. a. 1975.
- Kurilo, Ol'ga V. [s. unter Kourilo, Olga W.]: *Prošloe i nastojaščee evangeličesko-ljuteranskoj obščiny nemeckoj tradicii v Moskve* (ėtnosociologičeskaja charakteristika). [Vergangenheit und Gegenwart der evangelisch-lutherischen Gemeinde der deutschen Tradition in Moskau (ethnosoziologische Charakteristik).] In: *Ėtnografičeskoe Obozrenie*. Moskau, Heft 6 (1995), S. 119–130.
- *Očerki po istorii ljuteran v Rossii (XVI–XX vv.)*. [Skizzen zur Geschichte der Lutheraner in Russland (16.–20. Jh.).] Moskau 1996.
 - *Ljuterane v Moskve*. [Lutheraner in Moskau.] In: Logašova, B.-R.: *Moskva. Narody i Religii*. Moskau 1997, S. 52–66.
 - (Hg.): *Ljuteranskaja cerkov' v sovetskoj Rossii (1918–1950 gg.)*. Dokumenty i materialy. [Lutherische Kirche im sowjetischen Russland (1918–1950). Dokumente und Materialien.] Moskau 1997.
 - *Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov' (ELC) v Rossii*. [Evangelisch-lutherische Kirche (ELK) in Russland.] In: Mčedlov, Michail Petrovič: *Religii narodov sovremennij Rossii*. A-Ja. Slovar'. Moskau 1999, S. 94f.
- Kusterer, Karin: *Ethnische Identität bei den Deutschen in der Sowjetunion*. Ergebnisse einer Befragungsstudie mit deutschen Spätaussiedlern aus der Sowjetunion. Forschungsprojekt „Deutsche in der Sowjetgesellschaft“ vom Osteuropa-Institut München, Arbeitsbericht Nr. 13. München 1990.
- Kuukauppi, Aarre: *Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland*. In: Junker, Johannes/Arkila, Reijo (Hg.): *Nacht und neuer Morgen*. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland. Groß Oesingen 2001, S. 79–83.
- Lamnek, Siegfried: *Qualitative Sozialforschung*. Band 1. Methodologie. 2., überarbeitete Auflage. Weinheim 1993.
- Lane, David (Hg.): *Russia in Transition: Politics, Privatisation and Inequality*. London/ New York 1995.
- Lebedeva, N. I.: *Ljuteranskaja obščina i kircha vo imja svjatoj Ekateriny v Omske*. [Lutherische Gemeinde und Kirche der Heiligen Katherina in Omsk.] In: Dmitrieva, N. I. u. a. (Hg.): *Ljuterane v Sibiri: Sbornik naučnych trudov*. Omsk/Erlangen 2000, S. 78–80.
- Lederer, Harald W./Rau, Roland/Rühl, Stefan: *Migrationsbericht 1999*. Zu- und Abwanderung nach und aus Deutschland. Im Auftrag der Beauftragten der Bundesregierung für Ausländerfragen. Bamberg 1999.
- Lewada, Juri: *Die Sowjetmenschen 1989–1991*. Soziogramm eines Zerfalls. Berlin 1992.
- Licenberger, Ol'ga A.: *Evangeličesko-ljuteranskaja cerkov' i sovetskoe gosudarstvo*

- (1917–1938). [Die Evangelisch-Lutherische Kirche und der Sowjetstaat.] Moskau 1999.
- *Repressii protiv l'juteranskich i katoličeskich svjaščennoslužitelej v SSSR*. [Repressionen gegen lutherische und katholische Geistliche in der UdSSR.] In: Ščerbakova, I. L. (Hg.): *Nakazannyj narod. Repressii protiv rossijskich nemcev. Po materialam konferencii „Repressii protiv rossijskich nemcev v Sovetskom Sojuze v kontekste sovetskoj nacional'noj politiki“, provedennoj Nemeckim kul'turnym centrom im. Gete v Moskve sovместno s Obščestvom „Memorial“ 18–20 nojabrja 1998 goda*. Moskau 1999, S. 200–210.
 - Lobers, Peter/Selesnewa, Irina: *Die ersten Absolventen*. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 3 (2000), S. 27.
 - Lönke, Regina: *Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“*. Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural. Marburg 2000.
 - Logašova, B.-R.: *Moskva. Narody i Religii*. [Moskau. Völker und Religionen.] Moskau 1997.
 - Luchterhandt, Otto (Hg.): *Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa*. Münster 1995.
 - Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt am Main ³1996.
 - Lunkin, Roman: *Nechristianskie narody Rossii pered licom christianstva*. [Die nicht-christlichen Völker Russlands im Angesicht des Christentums.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 361–382.
 - *Pjatisdesjatkni v Rossii: Opasnosti i dostiženija „novogo“ christianstva*. [Pfingstler in Russland: Gefahren und Erfolge des „neuen“ Christentums.] In: Filatov, Sergej (Hg.): *Religija i obščestvo. Očerki religioznoj žizni sovremennoj Rossii*. Moskau/St. Petersburg 2002, S. 336–360.
 - Lunkin, Roman/Filatov, Sergei: *The Rerikh Movement: A Homegrown Russian 'New Religious Movement'*. In: *Religion, State & Society*, Vol. 28, No. 1, Oxford 2000, S. 135–148.
 - Luther Deutsch*. Die Werke Martin Luthers in neuer Auswahl für die Gegenwart. Hg. von Kurt Aland. Göttingen 1991.
Band 2: Der Reformator.
Band 5: Die Schriftauslegung.
 - Lutheraner in der Sowjetunion*. Deutsche Diasporagemeinden. Zollikon 1981.
 - Lutherische Statistik*. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 5 (1999), S. 8.
 - Lutherischer Dienst in der Sowjetunion*. Sondernummer der Zeitschrift für kirchliches Leben und Diasporahilfe. *Lutherischer Dienst*. Erlangen, Nr. 2 (1991).
 - Lutherischer Erzbischof 75 Jahre*. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, Nr. 10 (2000), S. 7f.
 - M.....r [sic], A.: *Das kirchliche und religiöse Leben der Deutschen in Sibirien und Mittelasien* von seinen Anfängen bis zum Jahre 1914. In: *Heimatbuch der Deutschen aus Rußland* 1964. Stuttgart 1964, S. 118–127.
 - Maeder, Eva: „Jede Erinnerung an Gott muss überwunden werden“: Kollektivierung und Kirchenabbruch in einem altgläubigen Rajon Sibiriens. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Stuttgart, N.F. 48 (2000), S. 233–249.
 - Maennl, Ralf: *Geschichte der lutherischen Gemeinde Omsk* seit der Stadtgründung 1716. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 1 (2001), S. 38.

- Maksimov, Aleksej Vladimirovič: *Ėvoljucija lžuteranstva na severo-zapade Rossii*. Avto-referat dissertacii na soiskanie učenoi stepeni kandidata filosofskich nauk. [Die Evolution des Luthertums im nordwestlichen Russland. Autoreferat der Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades eines Kandidaten der philosophischen Wissenschaften.] St. Petersburg 2000.
- Margolina, Sonja: *Die Fesseln der Vergangenheit*. Russisches Denken nach der Perestrojka. Frankfurt/Main 1993.
- Martin, Luther (Hg.): *Religious Transformations and Socio-Political Change*. Eastern Europe and Latin America. Berlin/New York 1993.
- Marynovych, Myroslav: *Bedrängte Orthodoxie?* Zum Konflikt zwischen der orthodoxen und der griechisch-katholischen Kirche in der Ukraine. In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 9 (2000), S. 26–28.
- Masumbuku, Jean Rahind: *Psychische Schwierigkeiten* von Zuwanderern aus den ehemaligen Ostblockländern. Hamburg 1994.
- Matissek, Holger: *Die neuen alten Deutschen*. Die Eingliederung der Deutschen aus dem Osten in das System der Bundesrepublik Deutschland. Gesellschaftliche Herausforderung und historische Verpflichtung. Konstanz 1996.
- Maurer, Hermann: *Die Evangelisch-lutherische Kirche* in der Sowetunion. In: Kirche im Osten. Göttingen, Nr. 2 (1959), S. 69–79.
- Maurer, Trude: *Folgen des Kulturkontakts*. Bewahrung und Wandel deutscher Kultur in den Städten des Russischen Reichs. In: Maurer, Trude/Auch, Eva-Maria (Hgg.): *Leben in zwei Kulturen*. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich. Wiesbaden 2000, S. 15–36.
- Maurer, Trude/Auch, Eva-Maria (Hgg.): *Leben in zwei Kulturen*. Akkulturation und Selbstbehauptung von Nichtrussen im Zarenreich. Wiesbaden 2000.
- McAuley, Alastair: *Inequality and poverty*. In: Lane, David (Hg.): *Russia in Transition: Politics, Privatisation and Inequality*. London/New York 1995, S. 177–189.
- Mčedlov, Michail Petrovič: *O sostojanii religioznosti v sovremennoj Rossii*. [Über den Zustand der Religiosität im modernen Russland.] In: Nacional'noe i religioznoe. Hg.: Rossijskij nezavisimyj institut social'nych i nacional'nych problem. Issledovatel'skij centr „Religija v sovremennom obščestve“. Meždunarodnyj fond duchovnogo edinstva rossijskich narodov. Moskau 1996, S. 22–31.
- *Religii narodov sovremennij Rossii*. A–Ja. Slovar'. [Religion der Völker des modernen Russland. A – Ja. Ein Wörterbuch.] Moskau 1999.
- Mehlhausen, Joachim (Hg.): *... und über Barmen hinaus*. Studien zur Kirchlichen Zeitgeschichte. Festschrift für Carsten Nicolaisen zum 4. April 1994. Für die Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Kirchliche Zeitgeschichte herausgegeben von Joachim Mehlhausen. Göttingen 1995.
- Mehnert, Klaus: *Der Sowjetmensch*. Versuch eines Porträts nach dreizehn Reisen in die Sowjetunion 1929–1959. Frankfurt am Main und Hamburg 1961.
- Meissner, Boris/Neubauer, Helmut/Eisfeld, Alfred: *Die Russlanddeutschen*. Gestern und heute. Köln 1992.
- Mensen, Bernhard SVD (Hg.): *Rußland – Politik und Religion in Geschichte und Gegenwart*. St. Augustin 1995.
- Mensing, Björn/Rathke, Heinrich (Hgg.): *Widerstehen*. Wirkungsgeschichte und aktuelle Bedeutung christlicher Märtyrer. Leipzig 2002.
- Merl, Stefan: *Rußland und die Sowjetunion 1914–1980*. In: Fischer, Wolfram u. a. (Hgg.):

- Handbuch der europäischen Wirtschafts- und Sozialgeschichte, Bd. 6. Stuttgart 1987, S. 640–728.
- Meyer, Gert (Hg.): *Nationalitätenkonflikte* in der Sowjetunion. Köln 1990.
- Micnim oploptom è naš bog. Ein feste Burg ist unser Gott. Kolokvium u Kievi, pricvjačenij Martinu Ljuteru. Martin-Luther-Kolloquium in Kiew. (Schriftenreihe des Goethe-Instituts Kiew Band 3.) Kiew 2000.
- Mintschenko, Ilona: *Frage Nummer eins: Isolation der Gemeinde*. Synode Sibirien in Omsk. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 1 (1996), S. 12.
- Missouri-Synode contra ELKRAS?. In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 12 (2000), S. 7–8.
- Mitrochin, L. N.: *Baptizm: Istorija i sovremennost' (filosofsko-sociologičeskie očerki)*. [Baptismus: Geschichte und Gegenwart (philosophisch-soziologische Essays.)] St. Petersburg 1997.
- Molodežnye dviženija i subkul'tury Sankt-Peterburga (sociologičeskij i antropologičeskij analiz). Pod red. kand. filos. nauk V. V. Kostjuševa. [Jugendbewegungen und Subkulturen von St. Petersburg (soziologische und anthropologische Analyse). Unter der Redaktion des Kandidaten der philosophischen Wissenschaften V. V. Kostjušev.] St. Petersburg 1999.
- Müller, Johannes Stefan: *Mennoniten in Lippe*. „Gottes Volk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung“. Milieustudie in einer ethno-konfessionellen Gemeinschaft rußlanddeutscher Aussiedler. Bielefeld 1992.
- „My razložim ekstremizm po poločkam“. [„Wir räumen auf mit dem Extremismus.“] In: <http://www.gzt.ru/rubricator.gzt?id=28550000000004376>, 10. 12. 2002.
- Nacional'noe i religioznoe. Hg.: Rossijskij nezavisimyj institut social'nych i nacional'nych problem. Issledovatel'skij centr „Religija v sovremennom obščestve“. Meždunarodnyj fond duchovnogo edinstva rossijskich narodov. [Nationales und Religiöses. Forschungszentrum „Religion in der modernen Gesellschaft.“ Internationaler Fonds für geistliche Einheit der russländischen Völker.] Moskau 1996.
- Neebe, Gudrun: *Die Religion junger Aussiedlerinnen und Aussiedler*. In: Junge Aussiedlerinnen und Aussiedler und die Pädagogik in der Gemeinde. Texte einer Fachtagung in Kassel vom 8. bis zum 10. 5. 2000. epd-Dokumentation Nr. 41 (2000). Frankfurt/M., 25. September 2000, S. 47–55.
- Nekrassow, Viktor/Walter, Heyke: *Von Gott berufen*. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 1 (2000), S. 29f.
- „Net, cerkov' ne molčit.“ Interv'ju mitropolita Smolenskogo i Kaliningradskogo Kirilla gazete „Tribuna“. [„Nein, die Kirche schweigt nicht.“ Interview des Metropoliten Kyryll von Smolensk und Kaliningrad mit der Zeitung „Tribüne.“] 21. August 2002. Hier zitiert nach: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr208301.htm>, 12. 09. 2002.
- Nienaber, Ursula: *Migration – Integration und Biographie*. Biographieanalytische Untersuchungen auf der Basis narrativer Interviews am Beispiel von Spätaussiedlern aus Polen, Rumänien und der UdSSR. Münster/New York 1995.
- Nipperdey, Thomas: *Religion im Umbruch*. Deutschland 1870–1918. München 1988.
- Nolte, Hans-Heinrich: *Religiöse Toleranz in Rußland 1600–1725*. Göttingen u. a. 1969.
- Nolte, Lars-Torsten: *Rückkehr nach fünfzig Jahren*. In der Moskauer Petri-Pauli-Kirche wird wieder Gottesdienst gefeiert. In: Lutherischer Dienst. Erlangen, Heft 1 (1993), S. 10–11.

- Nurullaev, A. A.: *Obščestvennoe mnenie* ob ètnokonfessional'nych otnošenijach. [Die öffentliche Meinung über ethnokonfessionelle Beziehungen.] In: Nacional'noe i religioznoe. Hg.: Rossijskij nezavisimyj institut social'nych i nacional'nych problem. Issledovatel'skij centr „Religija v sovremennom obščestve“. Meždunarodnyj fond duchovnogo edinstva rossijskich narodov. Moskau 1996, S. 32–47.
- *Religioznaja situacija* v Rossii i problemy soveršenstvovanija gosudarstvenno-konfessional'nych otnošenij. [Die religiöse Situation in Russland und die Probleme der Vervollkommnung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche.] In: Dmitrieva, L. M. u. a. (Hg.): *Protestantizm. Obščestvo. Kul'tura: Materialy Meždunarodnoj naučnoj konferencii „Protestantizm v Sibiri“*. Omsk 1998, S. 119–123.
- Odinov, Michail Ivanovič: *Gosudarstvo i cerkov' v Rossii: XX vek*. [Staat und Kirche in Russland: Das 20. Jh.] Moskau 1994.
- Omsker Kirchenzentrum geschlossen. In: *Glaube in der 2. Welt*. Zollikon, 10 (1994), S. 11.
- Orlov, Boris: *Rußland auf der Suche nach einer neuen Identität*. In: *Osteuropa*. Stuttgart, Heft 5 (1999), S. 470–485.
- Oswald, Ingrid: *Die Nachfahren des „homo sovieticus“*. Ethnische Orientierung nach dem Zerfall der Sowjetunion. Münster u. a. 2000.
- Otkrytoe pis'mo* predsedatelja Konferencii katoličeskich episkopov Rossii mitropolita Tadeuša Kondruseviča predsedatelju Otdela vnešnih cerkovnych svjazej Moskovskogo Patriarchata mitropolitu Kirillu i pojasnenija k spravke OVCS „Katoličeskij prozelitizm sredi pravoslavnogo naselenija Rossii“. [Offener Brief des Vorsitzenden der Konferenz der katholischen Bischöfe Russlands, des Metropoliten Tadeusz Kondrusiewicz, an den Vorsitzenden der Abteilung für kirchliche Außenkontakte des Moskauer Patriarchats, Metropoliten Kirill, und Erläuterungen zur Auskunft des OVCS über „Katholischen Proselytismus unter der orthodoxen Bevölkerung Russlands“.] In: <http://www.catholic.ru:981/lib/answer.html>, 11. 10. 2002.
- Otto, Karl A. (Hg.): *Westwärts – Heimwärts?* Aussiedlerpolitik zwischen „Deutschtümellei“ und „Verfassungsauftrag“. Bielefeld 1990.
- Pastoralkolleg der Evangelischen Kirche von Westfalen: *„Die deutschen Lutheraner in Mittelasien“*. Auszug aus dem Bericht „Gemeinden ohne Pfarrer“. In: *Die Deutschen in der Sowjetunion. Zahlen, Fakten, Probleme, Hoffnungen*. epd-Dokumentation Nr. 4 (1989). Frankfurt/M., 23. Januar 1989, S. 43–50.
- Pazuchin, E.: *Puti „religioznogo renessansa“*. [Wege der „religiösen Renaissance“.] In: Bessmertnyj, Andrej/Filatov, Sergej: *Religija i demokratija. Na puti k svobode sovesti II*. Moskau 1993, S. 43–68.
- Pesn' vozroždenija*. Sbornik duchovnych gimnov i pesen evangel'skich cerkvej. Redaktor-sosdavitel' V. K. Sipko. [Lied der Wiedergeburt. Sammlung geistlicher Hymnen und Lieder evangelischer Kirchen. Redakteur und Herausgeber V. K. Sipko.] Omsk 1995.
- Petri, Hans: *Schwäbische Chliasten in Südrußland*. In: *Kirche im Osten*. Göttingen, Nr. 5 (1962), S. 75–97.
- *Der Agendenstreit in evangelischen Gemeinden Südrußlands*. In: *Kirche im Osten*. Göttingen, Nr. 10 (1967), S. 85–99.
- Petro, Nicolai N. (Hg.): *Christianity and Russian Culture in Soviet Society*. Boulder u. a. 1990.
- Pickel, Gert: *Religiosität und Kirchlichkeit in Ost- und Westeuropa: Vergleichende Betrachtungen religiöser Orientierungen nach dem Umbruch in Osteuropa*. In: Pollack,

- Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hgg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas, Würzburg 1998, S. 55–85.
- Pihkala, Isto: *Die Englische Kirche in den neunziger Jahren*. In: Junker, Johannes/Arkila, Reijo (Hgg.): Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland. Groß Oesingen 2001, S. 47–57.
- Pinkus, Benjamin/Fleischhauer, Ingeborg: *Die Deutschen in der Sowjetunion*. Geschichte einer nationalen Minderheit im 20. Jahrhundert. Bearbeitet und herausgegeben von Karl-Heinz Ruffmann. Baden-Baden 1987.
- Podberezskij, Igor V.: *Byt' protestantom v Rossii*. [Als Protestant in Russland.] Moskau 1996.
- Pollack, Detlef: *Individualisierung statt Säkularisierung?* Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie. In: Gabriel, Karl (Hg.): Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität. Gütersloh 1996, S. 57–85.
- *Religiöser Wandel* in Mittel- und Osteuropa. In: Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hgg.): Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg 1998, S. 9–52.
- Pollack, Detlef/Borowik, Irena/Jagodzinski, Wolfgang (Hgg.): *Religiöser Wandel* in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas. Würzburg 1998.
- Polnyj sbornik tekstov pesen Akvariuma i B. G.* [Vollständiger Sammelband der Liedtexte von Aquarium und B. G.] Moskau 1993.
- Pospelovskij, Dimitry: *The Russian Church under the Soviet regime. 1917–1982*. 2 Bände. Crestwood u. a. 1984.
- *A history of Soviet atheism in theory and practice, and the believer*. Bd. 1: A history of Marxist-Leninist atheism and Soviet antireligious policies. Basingstoke, Hampshire u. a. 1987. Bd. 2: Soviet antireligious campaigns and persecutions. Basingstoke, Hampshire u. a. 1988. Bd. 3: Soviet studies on the church and the believer's response to atheism. Basingstoke, Hampshire u. a. 1988.
- *Russkaja pravoslavnaja cerkov' v XX veke*. [Russische Orthodoxe Kirche im 20. Jahrhundert] Moskau 1995.
- Proekt Doklada rabočej grupy prezidiuma Gosudarstvennogo soveta Rossijskoj Federacii po voprosam protivodejstvija religioznogo ekstremizma v Rossijskoj Federacii ot 30 oktjabrja 2002 g.* [Vorlage eines Berichts der Arbeitsgruppe des Präsidiums des Staatsrats der Russländischen Föderation zu Fragen des Widerstandes gegen religiösen Extremismus in der Russländischen Föderation vom 30. Oktober 2002.]
- Teil 1 in: <http://www.gzt.ru/rubricator.gzt?id=28550000000004210>, 10. 12. 2002.
- Teil 2 in: <http://www.gzt.ru/rubricator.gzt?id=28550000000004213>, 10. 12. 2002.
- Quiring, Manfred: „Der Konflikt in Tschetschenien ist militärisch nicht zu lösen“. Sollten die USA den Irak bombardieren, würden die Moslems einen Kreuzzug führen – Gespräch mit dem obersten Mufti Russlands [Interview mit Rawil Gajnutdin]. In: DIE WELT. Berlin, 22. April 2002, S. 6.
- Ramet, Sabrina P. (Hg.): *Protestantism and Politics* in Eastern Europe and Russia. The Communist and Postcommunist Eras. Durham/London 1992.
- *Nihil Obstat*. Religion, Politics, and Social Change in East-Central Europe and Russia. Durham/London 1998.
- Rathke, Heinrich: *Kirche unterwegs*. Der weite Weg evangelisch-lutherischer Christen und Gemeinden in der ehemaligen Sowjetunion. In: Kretschmar, Georg/Rathke, Hein-

- rich: Evangelisch-Lutherische Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittel-asien (ELKRAS). St. Petersburg 1995, S. 57–123.
- Reis, Achim: Das *Luthertum* in der Ukraine seit Perestrojka. In: Micnim oploptom è naš bog. Ein feste Burg ist unser Gott. Kolokvium u Kievi, privčjačenij Martinu Ljuteru. Martin-Luther-Kolloquium in Kiew. (Schriftenreihe des Goethe-Instituts Kiew Band 3.) Kiew 2000, S. 150–158.
- Retterath, Hans-Werner (Hg.): *Wanderer und Wanderinnen zwischen zwei Welten? Zur kulturellen Integration rußlanddeutscher Aussiedlerinnen und Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*. Referate der Tagung des Johannes-Künzig-Instituts für ost-deutsche Volkskunde vom 7./8. November 1996. Freiburg 1998.
- Riek, Götz-Achim: *Die neue Ost-West-Migration*. Am Beispiel der Rußlanddeutschen in der Russischen Föderation. Neuried 1995.
- Roemmich, Heinrich: *Die evangelisch-lutherische Kirche in Rußland* in Vergangenheit und Gegenwart. In: Schnurr, Joseph (Hg.): *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen*. Stuttgart 1972, S. 217–275.
- Rose, Richard: *New Russia Barometer Trends since 1992*. Glasgow 1999.
- *Russia between Elections: New Russia Barometer VIII*. Glasgow 2000.
- *Russians under Putin: New Russia Barometer 10*, Glasgow 2001.
- Rosenberg, Peter: *Die Sprache der Deutschen in Rußland*. In: Stricker, Gerd (Hg.): *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas*. Bd. 10). Berlin 1997, S. 585–608.
- Rossijskaja Akademija Nauk [Institut filosofii, Issledovatel'skij centr „Filosofija kul'tury i religii“] (Hg.): *Religija i politika v postkommunističeskoj Rossii*. [Russländische Akademie der Wissenschaften {Institut für Philosophie, Forschungszentrum „Philosophie der Kultur und Religion} (Hg.): *Religion und Politik im postkommunistischen Russland*.] Moskau 1994.
- Roth, Paul: *Bericht über Russland*. In: Luchterhandt, Otto (Hg.): *Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Mittel- und Osteuropa*. Münster 1995, S. 111–118.
- Rothe, Hans (Hg.): *Deutsche in Russland*. Köln u. a. 1996.
- Ruß, Theodor: *Sternstunden in Kasan*. In: *Lutherischer Dienst*. Erlangen, Heft 2 (1998) (Sondernummer Europäisches Rußland), S. 4–6.
- Ruttman, Hermann: *Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten*. Marburg 1996.
- Šachov, Michail: *Staroobradčestvo segodnja: problemy i perspektivy*. [Das Altgläubigentum heute: Probleme und Perspektiven.] In: *Dia-Logos: Religija i obščestvo* 1998–99. Al'manach. Obščaja redakcija Marka Smirnova. Redaktor-sostavitel' vypuska Nikolaj Šaburov. Moskau 1999, S. 57–66.
- Sager, Dirk: *Betrogenes Rußland*. Jelzins gescheiterte Demokratie. Vollständig aktualisierte und erweiterte Taschenbuchausgabe. München 1998.
- Saikal, Amin/Maley, William (Hgg.): *Russia in Search of its Future*. Cambridge 1995.
- Sailer, Volker E.: *Sibiriens Kirche lebt*. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 2 (1996), S. 12.
- *Mein Lebensweg*. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 3 (1998), S. 34.
- Sakwa, Richard: *Russian Politics and Society*. London/New York 1993.
- Samarina, Aleksandra: *Každyj desjatyj Rossijanin – musul'man*. Vladimir Zorin rasskazal o nacional'nych osobennostjach, vyjavlennyh perepischikami. [Jeder zehnte Rusländer ist ein Moslem. Vladimir Zorin berichtete über nationale Besonderheiten, die durch die Volkszähler aufgedeckt wurden.] In: *Nezavisimaja Gazeta*, 11. 11. 2003. Hier zitiert nach: http://ng.ru/politics/2003-11-11/2_zorin.html, 12. 11. 2003.

- Saring, Alexander Johannes: Empirische Untersuchung zur primären *Integration deutscher Spätaussiedler* im Raum Weilburg. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades (Dr. rer. soc.) des Fachbereiches Gesellschaftswissenschaften der Justus-Liebig-Universität Gießen. Gießen 1993.
- Sawatsky, Walter: *Protestantism in the USSR*. In: Ramet, Sabrina P. (Hg.): *Protestantism and Politics in Eastern Europe and Russia. The Communist and Postcommunist Eras*. Durham/London 1992, S. 237–275.
- Ščerbakova, I. L. (Hg.): *Nakazannyj narod*. Repressii protiv rossijskich nemcev. Po materialam konferencii „Repressii protiv rossijskich nemcev v Sovetskom Sojuze v kontekste sovetskoj nacional'noj politiki“, provedennoj Nemeckim kul'turnym centrom im. Gete v Moskve sovmestno s Obščestvom „Memorial“ 18–20 nojabrja 1998 goda. [Bestraftes Volk. Repressionen gegen Russlanddeutsche. Nach Materialien der Konferenz „Repressionen gegen Russlanddeutsche in der Sowjetunion im Kontext der sowjetischen Nationalitätenpolitik“, durchgeführt vom Deutschen Goethe-Kulturzentrum in Moskau zusammen mit der Gesellschaft „Memorial“ vom 18. bis 20. November 1998.] Moskau 1999.
- Schacht, Erich: *Erinnerungen an Russland*. Lahr 1999.
- *In Russland erlebt mit Jesus*. Lahr ³2000.
- Schacht, Ernst: *Das Herz hört auf zu schlagen* – so will es unser Gott. In: *Der Bote*. St. Petersburg, Nr. 3/4 (1996), S. 10.
- Schellenberg, Peter: *Die Kirche der Überlebenden*. In: Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: *Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten*. Erlangen ²1982, S. 155–203.
- Schleuning, Johannes: *Mein Leben hat ein Ziel*. Lebenserinnerungen eines rußland-deutschen Pfarrers. Witten 1964.
- *Die Stummen reden*. In: Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: *Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten*. Erlangen ²1982, S. 17–131.
- Schleuning, Johannes/Bachmann, Eugen/Schellenberg, Peter: *Und siehe, wir leben! Der Weg der evangelisch-lutherischen Kirche in vier Jahrhunderten*. Erlangen ²1982.
- Schlundt, Johannes: *Die Gemeinschaftsbewegung unter der deutschen Bevölkerung in Rußland bzw. der UdSSR in Vergangenheit und Gegenwart*. Erfahrungsbericht. Steinau a. d. Str. o. J. [ca. 1980].
- Schnurr, Joseph (Hg.): *Die Kirchen und das religiöse Leben der Russlanddeutschen*. Stuttgart 1972.
- Schulze, Gerit: *Der Turm ist gekappt*. In: *Rheinischer Merkur* Nr. 43, 24. 10. 2002. Hier aus: http://www.merkur.de/archiv/neu/rm_0245/cw/gg_024304.html, 08. 01. 2003.
- *In die alten Zeiten versetzt*. In: *Rheinischer Merkur* Nr. 43, 24. 10. 2002. Hier aus: http://www.merkur.de/archiv/neu/rm_0245/cw/gg_024305.html, 08. 01. 2003.
- *Weistreit um die Schäfchen*. *DIE ZEIT*, 29/2002. Hier aus: www.zeit.de/2002/29/Politik/print_wodka_whiskey_0712.html, 09. 10. 2002.
- Schwab, Siegfried: *Deutsche unter Deutschen*. Aus- und Übersiedler in der Bundesrepublik. Pfaffenweiler 1990.
- Ščipkov, Aleksandr: *Vo čto verit Rossija*. Religioznye processy v postperestročnoj Rossii. Kurs lekeij. [An was glaubt Russland. Religiöse Prozesse in Russland nach der Perestrojka. Ein Vorlesungskurs.] St. Petersburg 1998.
- Seide, Gernot: *Orthodoxie in Bewegung*. Zur Lage der Russischen Orthodoxen Kirche

- des Moskauer Patriarchats seit dem Millenium im Jahre 1988. In: Osteuropa. Stuttgart, Heft 1 (1991), S. 56–68.
- *Die Russische Orthodoxe Kirche* in Rußland. In: Osteuropa. Stuttgart, Heft 11 (1993), S. 1039–1051.
- Selesnewa, Irina [s. auch: Selezneva, Irina]: *Terra incognita*. In: Der Bote. St. Petersburg, Nr. 4 (2001), S. 34–38.
- *11. Synode der Ev.-Luth. Kirche Ural, Sibirien und Ferner Osten*. Rundmail der Öffentlichkeitsreferentin der ELKRAS vom 05. 11. 2002. (Adresse der Absenderin: medien@elkras.org.)
- Selezneva, Irina [s. auch: Selesnewa, Irina]: *Nicht durch Heer oder Kraft, sondern durch meinen Geist* (Sacharja 4,6b). Die Entwicklung der ELKRAS 1994–2000. In: Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werks Leipzig, 70. Jahrgang (2001), S. 63–89.
- Sell-Greiser, Christiane: *Aus- und Übersiedler* in der Bundesrepublik Deutschland. Determinanten ihres Ausreiseprozesses und ihrer lebensweltlichen Strukturen in ihrem neuen Umfeld. Münster/Hamburg 1993.
- Serebriany, Sergei: *Culture in Russia and Russian Culture*. In: Saikal, Amin/Maley, William (Hgg.): *Russia in Search of its Future*. Cambridge 1995, S. 158–177.
- Shterin, Marat: *New Religions and the Changes in Religious Legislation in Russia*. In: Kaplan, Jeffrey (Hg.): *Beyond the Mainstream: The Emergence of Religious Pluralism in Finland, Estonia, and Russia*. Helsinki 2000, S. 361–371.
- Silbereisen, Rainer K./Lantermann, Ernst-Dieter/Schmitt-Rodermund, Eva (Hg.): *Aus-siedler* in Deutschland. Akkulturation von Persönlichkeit und Verhalten. Opladen 1999.
- Simon, Gerhard: *Die Kirchen in Rußland*. Berichte – Dokumente. München 1970.
- *Rußländische Nation* – Fiktion oder Rettung für Rußland? Berichte des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien 11-1999. Köln 1999.
- Smirnov, Mark/Avvakumov, Georgij: *Religion und Gesellschaft* im postsowjetischen Raum. Sammlung von Aufsätzen. Würzburg 1996.
- Smolitsch, Igor: *Geschichte der russischen Kirche 1700–1917*. Bd. 1: Leiden 1964. Bd. 2: Berlin 1991.
- Springer, Siegfried: *Beobachtungen über die Frömmigkeit in lutherischen Gemeinden*. In: Lutheraner in der Sowjetunion. Deutsche Diasporagemeinden. Zollikon 1981, S. 326.
- Srubar, Ilja: *War der reale Sozialismus modern?* Versuch einer strukturellen Bestimmung. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Wiesbaden, 43. Jahrgang (1991), S. 415–432.
- Stark, Rodney/Glock, Charles Y.: *American Piety*. The Nature of Religious Commitment. Berkeley/Los Angeles 1968.
- Stöltig, Erhard: *Eine Weltmacht zerbricht*. Nationalitäten und Religionen in der UdSSR. Frankfurt/M. 31991.
- Stricker, Gerd: *Das kirchliche Leben der Deutschen* in Rußland und in der Sowjetunion. In: Tausend Jahre Nachbarschaft. Rußland und die Deutschen. Hg. von der Stiftung Ostdt. Kulturrat, Bonn. Zsgest. in Verbindung mit Alfred Eisfeld von Manfred Hellmann. 2., aktualisierte Auflage. München 1989, S. 144–162.
- *Die Lage der Deutschen in der Sowjetunion* nach 1941. Religiöser und sprachlicher Aspekt. In: Glaube in der 2. Welt. Zollikon, Nr. 7/8 (1989), S. 24–29.
 - *Die Deutsche Evangelisch-Lutherische Kirche* in der Sowjetunion. Entwicklungen und

- Probleme des Neuanfangs. In: *Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes Erlangen. Folge 37* (1990), S. 129–150.
- *Religion in Rußland*. Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart. Gütersloh 1993.
 - „*Denn wir haben hier keine bleibende Stadt*“. Über den schicksalsschweren Weg rußlanddeutscher Lutheraner. In: *Glaube in der 2. Welt. Zollikon*, Nr. 7/8 (1994), S. 21–25.
 - *Vielfältiger Neubeginn*. Die lutherische Kirche in der GUS erwacht zu neuem Leben. In: *Glaube in der 2. Welt. Zollikon*, Nr. 7/8 (1994), S. 33–43.
 - *Evangelisches Kirchenwesen* der Deutschen im Russischen Reich, in der Sowjetunion und in deren Nachfolgestaaten. In: Mensen, Bernhard SVD (Hg.): *Rußland – Politik und Religion in Geschichte und Gegenwart*. St. Augustin 1995, S. 155–182.
 - *Kirchenzentrum Omsk*. In: *Glaube in der 2. Welt. Zollikon*, Nr. 7/8 (1995), S. 11.
 - *Reformbestrebungen in der Russisch-Orthodoxen Kirche*. In: *Osteuropa*. Stuttgart, Heft 6 (1995), S. 509–522.
 - *Deutsche Lutheraner* im Zarenreich, in der Sowjetunion und in deren Nachfolgestaaten. In: Rothe, Hans (Hg.): *Deutsche in Russland*. Köln u. a. 1996, S. 171–208.
 - *Deutsches Kirchenwesen*. In: Stricker, Gerd: *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas. Bd. 10)*. Berlin 1997, S. 323–418.
 - *Das Moskauer Patriarchat* im Zeichen des neuen Nationalismus. In: *Osteuropa*. Stuttgart, Heft 3 (1998), S. 268–281.
 - *Das neue Religionsgesetz in Rußland*. Vorgeschichte, Inhalt, Probleme, Befürchtungen. In: *Osteuropa*. Stuttgart, Heft 7 (1998), S. 689–709.
 - *Die lutherische „Brüderbewegung“* in Rußland als Echo des europäischen Pietismus. In: Barbašina, Elvira/Brandes, Detlef/Neutatz, Dietmar (Hgg.): *Die Rußlanddeutschen in Rußland und Deutschland. Selbstbilder, Fremdbilder, Aspekte der Wirklichkeit*. Essen 1999, S. 35–49.
 - *Probleme theologischer und kirchlicher Ausbildung*. Dargestellt am Beispiel lutherischer Institutionen in den GUS-Staaten. In: *Glaube in der 2. Welt. Zollikon*, Nr. 1 (2000), S. 25–31.
 - *Alexander Lebed hat ein Problem*. Zur Ausbreitung der Vissarion-Sekte im Gouvernement Krasnojarsk. In: *Glaube in der 2. Welt. Zollikon*, Nr. 7/8 (2001), S. 41.
 - *Lutherans in Russia since 1990*. In: *Religion, State & Society*, Vol. 29, No. 2, Oxford 2001, S. 101–113.
 - *Russische Freikirchen im Rückblick*. Wichtige Entwicklungsschritte von ihren Anfängen bis zur Perestrojka. In: *Glaube in der 2. Welt. Zürich*, Nr. 1 (2002), S. 13–18.
 - *Tag des Protestes und des Gebets*. In: *Glaube in der 2. Welt. Zürich*, Nr. 6 (2002), S. 7.
- Stricker, Gerd (Hg.): *Rußland (Deutsche Geschichte im Osten Europas. Bd. 10)*. Berlin 1997.
- Struve, Nikita: *Die Christen in der UdSSR*. Mainz 1965.
- Stupperich, Robert: *Kirchenordnungen* der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland. Ulm 1959.
- Süss, Joachim/Pitzer-Reyl, Renate (Hgg.): *Religionswechsel*. Hintergründe spiritueller Neuorientierung. München 1996.
- Survo, Arvo: *Steh auf, Ingrien!* Erinnerungen an die Zeit des neuen Aufbruchs der Ingri-schen Kirche. In: Junker, Johannes/Arkkila, Reijo (Hgg.): *Nacht und neuer Morgen. Die Evangelisch-Lutherische Kirche von Ingrien in Russland*. Groß Oesingen 2001, S. 38–46.

- Swatos, William H. Jr. (Hg.): *Politics and religion in Central and Eastern Europe: Traditions and transitions*. Westport, Connecticut/London 1994.
- Tatsenko, Tamara [s. auch: Tazenko, Tamara]: *Die Rolle der Frauen in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland und anderen Staaten*. In: Arbeitsgemeinschaft der Frauen im Gustav-Adolf-Werk (Hg.): *Babuschkas Enkelinnen brechen auf. Glaubenswege von Frauen in der ELKRAS*. Leipzig 2000, S. 9–19.
- Tausend Jahre Nachbarschaft*. Rußland und die Deutschen. Hg. von der Stiftung Ostdt. Kulturrat, Bonn. Zsgest. in Verbindung mit Alfred Eisfeld von Manfred Hellmann. 2., aktualisierte Auflage. München 1989.
- Theodorowitsch, Nadeshda: *Religion und Atheismus in der UdSSR*. Dokumente und Berichte. München 1970.
- Thierbach, Inessa: *Pröpstin zwischen Europa und Asien*. In: Lutherischer Dienst. Erlangen, Heft 2 (1998) (Sondernummer Europäisches Rußland), S. 12–14.
- Thiermeyer, Andreas-Abraham: *Katholiken unerwünscht*. In: Glaube in der 2. Welt. Zürich, Nr. 5 (2002), S. 12–14.
- Tomka, Miklós/Zulehner, Paul M.: *Religion in den Reformländern Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern 1999.
- *Religion im gesellschaftlichen Kontext Ost(Mittel)Europas*. Ostfildern 2000.
- Tschaplin, Wsewolod [s. auch: Chaplin, Vsevolod]: „*Fehlentscheidung der katholischen Kirche*“. In: Glaube in der 2. Welt. Zürich, Nr. 11 (2002), S. 20–24.
- Tschoerner, Helmut: *Ein Festtag in Novosaratovka*. Erste Vikare in der ELKRAS. In: Lutherischer Dienst. Erlangen, Heft 3 (2000), S. 17f.
- *Das evangelisch-lutherische Predigerseminar in Leningrad 1925–34*. Anmerkungen zu seiner Geschichte. Mit 79 Briefen von Bischof D. A. Malmgren (Beiträge zur Geschichte der evangelisch-lutherischen Kirche Rußlands. Band 3). Erlangen 2002.
- Tuchtenhagen, Ralph: *Religion als minderer Status*. Die Reform der Gesetzgebung gegenüber religiösen Minderheiten in der verfaßten Gesellschaft des Russischen Reiches 1905–1917. Frankfurt/M. u. a. 1995.
- Tul'skij, Michail: *Starje protestanty i novye „seky“*. Statistika pokazyvaet, čto psevdokhristianskie religioznye dviženija imejut uspech prežde vsego u russkich. [Alte Protestanten und neue „Sekten“. Die Statistik zeigt, dass pseudochristliche religiöse Bewegungen Erfolg vor allem unter Russen haben.] In: Nezavisimaja Gazeta – Religija, Internetausgabe [http://religion.ng.ru/confessions/2001-03-14/5_sect.html, 11.07. 2001.]
- Unger, Ludwig: *Die Scherben zusammensetzen*. Alexijs Chefdiplomat in Italien. In: Rheinischer Merkur Nr. 43, 24. 10. 2002. Hier aus: http://www.merkur.de/archiv/neu/rm_0245/cw/gg_024303.html, 08. 01. 2003.
- Urie, Peter: *Moskaus Lutheraner haben eine neue Heimat*. In: Lutherischer Dienst. Erlangen, Heft 2 (1998) (Sondernummer Europäisches Rußland), S. 8f.
- VCIOM [Vserossijskij Centr Izučenija Obščestvennogo Mnenija – Allrussländisches Zentrum des Studiums der öffentlichen Meinung]: *Obščestvennoe mnenie – 2000*. Po materialam issledovanij. [Öffentliche Meinung – 2000. Nach Untersuchungsmaterialien.] O. O., Dezember 2000.
- Vetter, Harald: *Gottes Kraft ist in den Schwachen mächtig*. Das Wunder der Wiedererstehung der Evangelisch-Lutherischen Kirche in der Sowjetunion. Wuppertal 1982.
- Voroncova, Ljudmila M./Pčelincev, A. B./Filatov, S. B. (Hgg.): *Religija i prava čeloveka*. Na puti k svobode sovesti III. [Religion und Menschenrecht. Auf dem Weg zur Gewissensfreiheit. Bd. 3.] Moskau 1996.

- Wagner, Oskar: *Ukrainische Evangelische Kirchen des byzantinischen Ritus*. Erlangen 1991.
- Weinel, Heinrich: *Art.: Mystik VI. Neue Mystik*. In: RGG IV, Tübingen ²1930, Sp. 355–360.
- Weißbrussland: *Lutheraner auf Annäherungskurs*. In: Glaube in der 2. Welt. Zürich, Nr. 1 (2003), S. 11.
- Werner, Dietrich: *Versöhnung in der gemeinsamen Mission im säkularisierten Europa*. Initiativen von KEK und ÖRK zum Problemfeld von Mission und Proselytismus in Osteuropa. In: Jahrbuch Mission, Hamburg 1996, S. 101–116.
- Werth, Nicolas: *Ein Staat gegen sein Volk*. Gewalt, Unterdrückung und Terror in der Sowjetunion. In: Courtois, Stéphane u. a.: *Das Schwarzbuch des Kommunismus. Unterdrückung, Verbrechen und Terror*. München/Zürich ³1998, S. 51–295.
- Wiesberger, Franz: *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*. Soziokulturelle, interaktive und biographische Determinanten religiöser Konversionsprozesse. Berlin 1990.
- Willems, Joachim: *Russian German Lutheran 'Brotherhoods' in the Soviet Union and in the CIS: Comments on their Confessional Identity and on their Position in the ELCROS*. In: Religion, State & Society, Vol. 30, No. 3, Oxford 2002, S. 219–228.
- *Wege zur Wahrung und Wiedergewinnung religiöser Identität*. Religiöse Minderheiten im sibirischen Omsk: Muslime, Juden, Lutheraner. In: Glaube in der 2. Welt. Zürich, Nr. 3 (2002), S. 26–31.
 - *Inkulturationsprozesse im russländischen Luthertum nach dem Zerfall der Sowjetunion*. In: Zeitschrift für Mission. Basel/Frankfurt am Main, Heft 1–2 (2003), S. 3–38.
- „Wir werden verfolgt“. Interview mit Bischof Joseph Werth von Nowosibirsk. In: Rheinischer Merkur Nr. 43, 24. 10. 2002. Hier aus: http://www.merkur.de/archiv/neu/rm_0245/cw/gg_024302.html, 08. 01. 2003.
- Wisotzki, Elisabeth: *Die Überlebensstrategien der rußlanddeutschen Mennoniten*. Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde, vorgelegt der Philosophischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn 1992.
- Witte, John Jr./Bourdeaux, Michael (Hgg.): *Proselytism and Orthodoxy in Russia. The New War for Souls*. New York 1999.
- Zahrnt, Heinz: *Martin Luther. Reformator wider Willen*. München 1986.
- Zajavlenie patriarcha moskovskogo i vseja Rusi Aleksija II i svjaščennogo sinoda russkoj pravoslavnoj cerkvi. [Erklärung des Patriarchen von Moskau und der ganzen Rus', Aleksij II., und des Heiligsten Synods der Russischen Orthodoxen Kirche.] In: <http://www.russian-orthodox-church.org.ru/nr202122.htm>, 05. 09. 2002.
- Zewell, Rudolf: *Worte und Taten*. In: Rheinischer Merkur Nr. 43, 24. 10. 2002. Hier aus: http://www.merkur.de/archiv/neu/rm_0245/cw/gg_024301.html, 08. 01. 2003.
- Zu Besuch bei den Lutheranern in Karaganda. Aus einem Reisebericht eines evangelischen Pfarrers [anonym]. In: Lutheraner in der Sowjetunion. Deutsche Diasporage-meinden. Zollikon 1981, S. 259–273.

2. Zeitschriften, deren Ausgaben eines längeren Zeitraumes für die vorliegende Arbeit herangezogen und ausgewertet wurden

- Der Bote. Zeitschrift der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland, der Ukraine, Kasachstan und Mittelasien. Vestnik. Žurnal Evangeličesko-Ljuteranskoj Cerkvi v Rossii, na Ukraine, v Kazachstane i Srednej Azii. St. Petersburg/Russland.
- Die evangelische Diaspora. Jahrbuch des Gustav-Adolf-Werkes. Leipzig.
- Eparchial'nye Vesti. Eparchija Urala, Sibiri i Dal'nogo Vostoka. Evangeličesko-Ljuteranskaja Cerkov'. Erschienen: 1/1996, 1/1997, 2/1997, 1/1998 (Verantwortliche: Ernst Emil'evič Šacht, Tat'jana Aleksandrovna Muromceva); 2/1998, 1/1999 (Verantwortlicher: Volker E. Sailer). Omsk/Russland.
- G2W (Glaube in der 2. Welt). Forum für Religion und Gesellschaft in Ost und West. Zollikon, Zürich.
- Kirche im Osten. Studien zur osteuropäischen Kirchengeschichte und Kirchenkunde. Göttingen.
- Ljuteranskije Vesti. Sovmestnyj informacionnyj bjulleten' Evangeličesko-Ljuteranskoj cerkvi v Rossii, na Ukraine, v Kazachstane i Srednej Azii i Evangeličesko-Ljuteranskoj cerkvi Ingrii na territorii Rossii. [Lutherische Nachrichten. Informationsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Russland, der Ukraine, in Kasachstan und Mittelasien, und der Evangelisch-Lutherischen Kirche Ingriens auf dem Territorium Russlands.] St. Petersburg/Russland.
- Lutherische Kirche in der Welt. Jahrbuch des Martin-Luther-Bundes. Erlangen.
- Lutherischer Dienst. Hg. vom Martin-Luther-Bund, Erlangen.
- Novosaratovka News. Informationsblatt des Theologischen Seminars der ELKRAS. Novosaratovka/Russland.
- Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens. Hg.: Deutsche Gesellschaft für Osteuropakunde e.V., Stuttgart.

3. Verwendete Lexika (unter Angabe der zitierten Artikel)

- Britannica 2001 Deluxe Edition [CD-ROM-Version]. (Artikel: Moscow.)
- Brockhaus Enzyklopädie, 19. Auflage: Band 12, Mannheim 1990, Band 16, Mannheim 1991. (Artikel: Orenburg.)
- Der Brockhaus in Text und Bild Edition 2002 [CD-ROM-Version]. (Artikel: Moskau, Orenburg und Orsk.)
- Great Soviet Encyclopedia, Band 18, New York/London 1978. (Artikel: Orenburg.)

4. Weitere verwendete und zitierte Internetseiten

http://text.bmi.bund.de/nurtext/dokumente/Artikel/ix_19958.htm?, 08. 11. 2002.
<http://www.catholic.ru:981/conf/str.html>, 12. 10. 2002.
http://www.catholic.ru:981/o_sib/index.html, 12. 10. 2002.
http://www.catholic.ru:981/s_rus/bish.html, 12. 10. 2002.
http://www.catholic.ru:981/w_sib/index.html, 12. 10. 2002.
<http://www.dradio.de/cgi-bin/es/neu-interviewwoche/288.html>, 02. 01. 2003.
<http://www.gov.karelia.ru/Different/Religion/protestant.html>, 02. 07. 01.
<http://www.lcms-cis.org/>, 07. 01. 2003.
http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/foundation/history_field.htm,
09. 02. 2001.
<http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/projects/novo.htm>, 09. 02. 2001.
<http://www.lcmswmir.lutheranchurch2000.com/Projects/projects.htm>, 09. 02. 2001.
<http://www.ukrlc.org/eng.htm>, 10. 10. 2002.
<http://www.um-islam.nm.ru/new1.htm>, 02. 10. 2002.
<http://www.wels.net/sab/wor/rus-01.html>, 16. 01. 2001.
<http://www.wels.net/sab/wor/rus-09.html>, 16. 01. 2001.
<http://www.wels.net/sab/wor/rus-11.html>, 16. 01. 2001.

5. Unveröffentlichte Quellen

Unveröffentlichte Rundbriefe von in Russland tätigen Pfarrern

Bareis, Rolf/Samara.

Blümcke, Rudolf und Kirsten/Krasnojarsk.

Bollow, Joachim/Krasnodar (Rundbriefe 17. 4. 1998 bis 1. 10. 1999).

Brockmann, Manfred/Wladiwostok.

Freundesbrief. Freundeskreis Sibirjak e. V. (seit Januar 1998 3–4 Mal pro Jahr; herausgegeben vom Unterstützerkreis der Arbeit der ELKRAS-Regionalkirche Ural, Sibirien, Ferner Osten).

Maennl, Ralf/Omsk.

Spieth, Gottfried/Krasnodar u. a.

Sonstiges

Evangelische-Lutherische St. Petri-Pauli Domkirchengemeinde zu Moskau. Sacristei= Buch [sic] [geführt von Pastor Lotov, Moskau].

Rathke, Heinrich: *Ev.-Luth. Gemeinden in der Sowjetunion* [handgeschriebene Statistik vom Herbst 1980, 9 S.].

Tazenko, Tamara [s. auch: Tatsenko, Tamara]: *Der Status der Frau* in der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Rußland und anderen Staaten (ELKRAS). Bericht von Frau

Dr. Tamara N. Tazenko, Verbindungsperson zwischen der ELKRAS und dem Referat des LWB für Frauen in Kirche und Gesellschaft auf der Internationalen Konsultation für Lutherische Frauen in Genf, vom 23. bis 28. Oktober 1995. [Unveröffentlicht. Archiv der Kanzlei des Erzbischofs der ELKRAS in St. Petersburg, G 19 1995–1996.]



Wilhelm Kahle
**Wege und Gestalt
evangelisch-lutherischen
Kirchentums**

Vom Moskauer Reich
bis zur Gegenwart

359 Seiten, kartoniert, € 22,-
ISBN 3-87513-117-7

Ein Standardwerk stellt die inzwischen längst vergriffene Sammlung »Aufsätze zur Entwicklung der evangelischen Gemeinden in Rußland« von Wilhelm Kahle (1914-1997) dar. Sie erschien erstmals 1962 im E. J. Brill Verlag Leiden. Hier wird sie nun in einer vom Verfasser selbst noch einmal gründlich überarbeiteten und fortgeschriebenen Fassung erneut vorgelegt. Angesichts des anhaltenden Interesses an der Entwicklung des kirchlichen Lebens in Rußland wird ihr Wert unbestritten sein.



Martin-Luther-Verlag

Fahrstr. 15 · D-91054 Erlangen · T (09131) 78 70-0 · Fx (09131) 78 70-35 · EM: verlag@martin-luther-bund.de