

Freikirchen und Spätaussiedler
Symposium vom 09. bis 11.03.2006 in Willingen

Johannes Reimer

Zwischen Traditionen und Auftrag

Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen

1. Theologie der russlanddeutschen Freikirchen – wozu die Mühe?

Walter J. Hollenweger verdeutlicht in seinem Vorwort zum Band von Roswith Gerloff (2005) mit Aufsätzen über afrikanische Immigrantkirchen, warum es wichtig ist, sich der Theologie der Einwandererkirchen zu nähern. Er schreibt:

„Unsere theologischen Fakultäten müssen ihre Aufgabe übernehmen und uns theologisch, kulturell und frömmigkeitsphänomenologisch über diese neuen Gemeinden wissenschaftlich (nicht apologetisch) informieren. Gegenwärtig wissen sie mehr über die Alte Religion Babyloniens und über die Gnosis in Korinth als über das heute gelebte Christentum. Da diese Immigrantkirchen einen immer dominanter werdenden Typ des Christentums vertreten, müssen wir informiert sein, umso mehr, als unsere Landeskirchen durch Jugendgruppen, internationale Konferenzen, neue Lieder und Gebetspraktiken massiv pentekostalisiert werden.“¹

Es wäre sicher falsch, den Aussiedlergemeinden aus der GUS eine ähnliche Dominanz des Einflusses auf traditionelle westliche Kirchen zuzusprechen. Doch allein schon durch ihre Größe stellt die Diaspora der Einwanderer aus der ehemaligen UdSSR heute einen nicht unerheblichen Faktor in der religiösen Landschaft Deutschlands dar.

Eine wissenschaftliche Erschließung der Glaubensvorstellung der Aussiedler hat erst begonnen. Die heute zugänglichen Entwürfe beschränken sich entweder auf das äußere Erscheinungsbild² oder auf die von den Aussiedlern mitgebrachten historischen Grundeinstellungen, wobei sich diese weniger auf empirische Untersuchungen in der UdSSR, sondern mehr auf die im Westen zugänglichen kirchengeschichtlichen Wurzeln der Einwanderer nach Russland beziehen. Eine höchst bedenkliche Vorgehensweise, haben doch der Glaube und die Glaubensformen der Deut-

¹ Roswith Gerloff, in: Gisela Egler u. Paul Löffler (Hgg.), *Das schwarze Lächeln Gottes. Afrikanische Diaspora als Herausforderung an Theologie und Kirche*, Frankfurt a. Main 2005, 9.

² Siehe u.a. Diether Götz Liebdi, *Die Mennoniten in Geschichte und Gegenwart. Von der Täuferbewegung zur weltweiten Freikirche*, Weierhof 2004, 223-236.

schen in Russland und der Sowjetunion eine massive Veränderung erfahren. Die heutigen Nachfahren jener Deutschen, die vor mehr als 200 Jahren Deutschland verließen, sind in vieler Hinsicht russischer, als es ihnen selbst gefallen würde. Wir tun daher gut daran, ihre geschichtlichen Wurzeln nicht allein bei den historisch-deutschen Vorfahren zu suchen, wie es in der Regel getan wird.

2. Historische Grundvorstellungen der Russlanddeutschen

„Jede Geschichte hat ihre Vorgeschichte, jedes Erlebnis seine veranlassenden Zusammenhänge. Vorgeschichte und Erlebnisse bilden die eigentlichen Bauklötze, aus denen sich das breite Geschichtsbild zusammenstellt“, schreibt Hans Kasdorf³ in der Einleitung zu seinem Buch über die Missionsgeschichte der Mennonitischen Brüdergemeinde in Russland und der Sowjetunion. Was sind die geschichtlichen Voraussetzungen, welche die Aussiedler im Wesentlichen so geprägt haben, wie sie heute sind? Welche Eckdaten ihrer Geschichte sind von entscheidender Bedeutung? Welche Erlebnisse und Erfahrungen stellen jene Bauklötze dar, die das heutige Erscheinungsbild verursacht haben? Was ist ihr geistliches Erbe? Kasdorf⁴ und mit ihm andere, machen dieses Erbe in der frühen Täuferbewegung fest. So richtig diese Feststellung ist, so fragwürdig ist sie auch, denn zwischen der Täuferbewegung und den Russlanddeutschen liegen Jahrhunderte intensiver und zum Teil einschneidender Erfahrung. Solche Erfahrung prägt, gestaltet und verändert die ursprüngliche Glaubensbasis. Es erscheint mir daher wenig hilfreich, die freikirchliche Szene der Deutschen in und aus Russland einfach in der frühen Täuferbewegung verankern zu wollen. Das trifft zum einen nur für einen Teil der russlanddeutschen Freikirchen zu, zum anderen lässt diese Betrachtungsweise die jahrhundertlange Geschichte in Russland unberücksichtigt. Beim näheren Hinsehen entfalten sich folgende, mindestens sieben, geschichtliche Eckdaten als konstituierend für die Theologie der Deutschen aus und in Russland:

- Koloniale Selbstverwaltung und Nonkonformismus
- Erweckung in Südrussland und soteriogene Gemeindepraxis
- Die Junireform 1865 und Neigung zur Gesetzlichkeit
- Verfolgung und Weltflucht
- Deutschtum und das Problem des Ethnokonfessionalismus
- Kirche im Sozialismus und die Folgen des „sowjetischen Erbes“
- „Furor Mennoniticus“ und die Frage nach der Gemeindeleitung

³ Hans Kasdorf, *Flammen unauslöschlich. Mission der Mennoniten unter Zaren und Sowjets 1789-1989*, Bielefeld 1991, 51.

⁴ Ebd.

2.1. Koloniale Selbstverwaltung und Nonkonformismus

Die Auswanderung Deutscher in die Weiten Russlands ist bekanntlich auch durch religiöse Motive hervorgerufen worden, die ich an dieser Stelle nicht näher diskutieren kann.⁵ Man wanderte nicht nur wegen der schlechten ökonomischen Lage in Deutschland aus, sondern weil man darauf hoffte, in den Weiten Russlands seinen Glauben ungehindert ausleben zu können⁶ oder gar auf die baldige Wiederkunft Jesu zu warten.⁷

Fromme deutsche Einwanderer kamen oft in geschlossenen Gruppen, ja sogar in geschlossenen Dorfgruppen. Der russland-mennonitische Historiker P. M. Friesen schreibt in seinem grundlegenden Werk zur Geschichte der russlanddeutschen Mennoniten im Jahre 1911 zu der Situation der Einwanderer: „Jede Gemeinde hatte lange Zeit auf demselben Platz, ungefähr in demselben Familienbestande und unter denselben Familienverhältnissen gelebt.“⁸ Die einzige Ausnahme unter den Mennoniten bildete eine kleine Gruppe von Einwanderern, die aus Brenkenhofswalde in Brandenburg nach Russland kamen.⁹

Ähnliches kann auch über andere deutsche Einwanderungsgruppen gesagt werden. Sie verließen ihre Heimat wegen der schwierigen wirtschaftlichen Lage und weil sie hofften in der neuen Heimat ihren Glauben so auszuleben wie es ihnen richtig schien. Eine wie auch immer geartete missionarische Motivation ist hier nicht zu erkennen. Die Auswanderung der frommen Deutschen nach Russland war also weniger missionarisch motiviert, als vielmehr vom Bedürfnis getragen, den gelebten Glauben in Form und Inhalt so zu erhalten, wie er von den Vätern ausgelebt worden war. Sie wanderten aus, um an dem neuen Ort ihren Glauben ungestört ausleben zu können, wie Waldemar Janzen in seiner Analyse über die Wandlungsmotive der Mennoniten richtig bemerkt.¹⁰

⁵ Siehe dazu *Horst Gerlach*, *Die Russlandmennoniten. Ein Volk unterwegs*, (Selbstverlag) Kirchheimbolanden 1992, 27; *George K. Epp*, *Deutsche Täufer in Russland*, in: *Geschichte der Mennoniten in Russland*, Bd. I, Lage 1997, 74 ff; *John N. Klassen*, *Gemeindeaufbau und Wachstum bei den russlanddeutschen evangelikalen Christen in Deutschland inmitten der Spannung von Einwanderung und Integration*, (unveröff. Dissertation) Pretoria 2002, 3.

⁶ *Klassen*, ebd.

⁷ *Diedrich* stellt fest, dass „der größte Teil der deutschen Einwanderer in Russland zu Beginn des 19. Jahrhunderts von der süddeutschen Erweckungsbewegung geprägt war“, die sich durch chiliastische und separatistische Besonderheiten auszeichnete; in: *Hans-Christian Diedrich*, *Ursprünge und Anfänge des russischen Freikirchentums, Oikonomia*, Band 21, Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie, hg. *Fairy v. Lilienfeld*, Erlangen 1985, 26 f, 38.

⁸ *P. M. Friesen*, *Die Alt-Evangelische mennonitische Bruderschaft in Russland (1789-1910) im Rahmen der mennonitischen Gesamtgeschichte*, Odessa 1911, 74.

⁹ *Friesen*, 37.

¹⁰ *Waldemar Janzen*, *The Great Trek. Episode or Paradigm?* MQR Vol. II, April 1977, 137;

Das kann man auch an der Benennung der Dörfer in der neuen Heimat feststellen. Diese wurden konsequent nach den Dörfern in Deutschland benannt, aus denen man ursprünglich gekommen war. Janzen zeichnet eine Reihe weiterer Merkmale auf, die das Hauptanliegen, die Konservierung des mitgebrachten Lebens- und Glaubensstils, verdeutlichen.¹¹

Die Einwanderungspolitik der russischen Zaren kam diesem Wunsch sehr nahe, indem sie den Siedlern ihr Kolonialsystem anbot, das eine weitgehende Selbstverwaltung vorsah¹² und, wie bereits im Sondermanifest der Zarin Katharina II. vom 22. Juli 1763 verbrieft, den Einwanderern die freie Ausübung ihres Glaubens garantierte.¹³ Das Manifest verbot lediglich den Klosterbau und das Proselytenmachen unter den Mitgliedern der russisch-orthodoxen Kirche. Im Manifest wird gewarnt, „keinen in Russland wohnhaften christlichen Glaubensgenossen (der orthodoxen Kirche) unter gar keinem Vorwande zur Annehmung oder Beipflichtung seines Glaubens und seiner Gemeinde zu bereden oder zu verleiten“¹⁴. Dagegen konnten Vertreter anderer Religionen, zum Beispiel des Islam, ohne Probleme missioniert werden.¹⁵ Das unter den Mennoniten Russlands so oft diskutierte Verbot der Mission verbietet zwar die Proselytenmacherei, erweist sich beim näheren Hinsehen aber auch als Missionsauforderung. Die Mennoniten und auch andere Deutsche haben das Manifest jedoch als Missionsverbot verstanden¹⁶ und in ihrer gesamten Geschichte im Russischen Reich massive Probleme mit der Missionierung unter ihren Nachbarn gehabt. Friesen schreibt im Jahre 1911: „Zur Verbreitung des Evangeliums unter den Heiden zeigt sich noch gar kein Mitgefühl.“¹⁷ Das wichtigste Motiv der Mennoniten als „Volk ohne Missions-

Ralf Schowalter, *Angst vor dem Geist. Pneumatologie und Mission – eine Verhältnisbestimmung vor dem Hintergrund neuerer mennonitischen Geschichte*, (unveröff. Dissertation) Pretoria 2004, 27.

¹¹ Vgl. Janzen, 136 ff.

¹² G. K. Epp stellt die Kolonieverwaltung vor dem Hintergrund der russischen Siedlungspolitik dar. Die deutschen Kolonien wurden bis zum Jahre 1871 praktisch vollkommen durch eigene Verwaltung geführt. Nach den Reformen Alexanders II. wurde die Selbstverwaltung zwar begrenzt, blieb jedoch in vielerlei Hinsicht in der Hand der Kolonisten (*George K. Epp*, *Neues Leben in der Gemeinschaft. Das Commonwealth der Mennoniten*, in: *Geschichte der Mennoniten in Russland*, Bd. III, Lage 2003, 13–42). Deutlich weist *Toews*, 1982, 7–8, auf den engen Zusammenhang zwischen dem angebotenen Kolonialsystem und der nonkonformistischen Ausformung des Denkens und Lebens der Einwanderer hin.

¹³ Siehe den Text in *G. K. Epp*, 33 ff. Diese Garantie findet sich auch im Edikt des Zaren Paul I. vom 6. September 1800. Siehe den Text in *G. K. Epp*, 223 ff.

¹⁴ *David H. Epp*, *Die Chortizer Mennoniten. Versuch einer Darstellung des Entwicklungsganges derselben*, Odessa 1889, 5; *Kasdorf*, 54.

¹⁵ *D. H. Epp*, 5.

¹⁶ Die immer wieder zitierte freiwillige Verpflichtung der Mennoniten, jede Missionstätigkeit unter den Russen zu unterlassen, muss dagegen als Mythos abgestellt werden, wie *Kasdorf* (54) deutlich nachgewiesen hat.

¹⁷ *Friesen*, 94.

geist“, wie es Waldemar Gutsche¹⁸ genannt hat, wird wohl die Angst gewesen sein, die vom Russischen Staat erhaltenen Privilegien zu verlieren. Es gab auch einige Ausnahmen. So erfuhren die Missionare der Basler Mission, die unter den muslimischen Nogajern in unmittelbarer Nachbarschaft der mennonitischen Kolonien missionarisch tätig waren, moralische und finanzielle Unterstützung von einigen Mennoniten, doch diese Unterstützung bildete eher eine Ausnahme.¹⁹ Der Missionswille wurde in diesen Gemeinden erst durch die um 1835 einsetzende Erweckung angeregt²⁰ und auch da bezog sich das Missionsinteresse der Mennoniten vor allem auf Völker weit außerhalb ihres eigenen Lebensraums.

Die Missionslosigkeit der deutschen Einwanderer im russischen Reich unterstreicht noch einmal die religiösen Motive der Auswanderung, die in der Konservierung der Glaubensvorstellungen und ihres eigenen kulturellen Lebensraums zu suchen sind. In den geschlossenen, selbstverwalteten Kolonien, die weitgehend deutsch ausgerichtet waren²¹ und daher jedem „russischen“ Einfluss entzogen schienen, konnte nun der eigene Glaube kompromisslos gelebt werden. Im Grunde genommen sind die deutschen frommen Siedler nie wirklich in Russland „angekommen“. Diese exklusive Stellung zu bewahren, war das höchste Gebot für die deutschen Siedler. Jede Bewegung, welche die durch das Siedlungsprogramm gewährten Privilegien gefährdete, wurde kompromisslos bekämpft, was unter anderem den erbitterten Kampf der mennonitischen Kirchengemeinde gegen die durch den pietistischen Aufbruch entstandene Brüdergemeinde erklärt. Bezeichnenderweise kamen die Kirchenältesten der Mennoniten zur Klärung der durch die Gründung der Brüdergemeinden entstandenen Situation am 11. März 1860 nicht in einer Kirche, sondern im Gebietsamt zusammen.²² Die Kirchenspaltung zog eine mögliche Koloniespaltung mit sich und erschien den Versammelten als potenzielle Gefährdung des mennonitischen *Way of Life*. Daher auch der jahrelange Versuch den Brüdergemeinden jede Berechtigung einer Zugehörigkeit zum Mennonitentum abzuspochen.

Es ist auch bezeichnend, dass der Versuch des russischen Staates unter Alexander II. in seiner Landreform von 1864 diese koloniale Abgeschlossenheit zu brechen, wesentlich zur Massenauswanderung der Deut-

¹⁸ Waldemar Gutsche, Westliche Quellen des Russischen Stundismus, Kassel 1957, 34; Kasdorf, 51.

¹⁹ Siehe dazu Kasdorf, 59 ff.

²⁰ J. G. Juhnke hat mit Recht festgestellt, dass das Missionsinteresse der Mennoniten das zweite Mal durch die Erweckung in Südrussland wieder erweckt wurde. Das bezieht sich aber nicht nur auf die Mennoniten Russlands, sondern insgesamt auf alle (James G. Juhnke, A People of Mission. A History of General Conference Mennonite Overseas Missions. Newton/Kansas 1979).

²¹ Toews 1982, 7 f.

²² George K. Epp, Die Gemeinschaft zwischen Fortschritt und Krisen, in: Geschichte der Mennoniten in Russland, Bd. II, Lage 1998, 188.

schen aus Russland nach 1874 beitrug und somit den Staat zum Kompromiss und zu Zugeständnissen in der Selbstverwaltung zwang.²³

Die russlanddeutsche Kolonie trug wesentlich zur Festigung nonkonformistischer Vorstellungen der freikirchlichen Deutschen in Russland bei.²⁴ Eigentlich sind diese Siedler nie in Russland angekommen. Sie sind Auslandsdeutsche geblieben wie sie sich später selbst gerne bezeichneten. Hier ist jene ethnokonfessionelle Mentalität entstanden, die sich gegen jede Art von Anpassung zur Wehr setzt und die, bei den Täufern bereits vorhandene, Gesellschaftskepsis untermauert. Hier ist auch jener Herdentrieb begründet, der den Gruppenzwang der russlanddeutschen Christen ausmacht. Hier liegen die Wurzeln einer sprichwörtlichen Selbstgenügsamkeit und die Unfähigkeit zu einer wirklichen Allianz mit anderen. Die Abgeschiedenheit der Kolonie hat auch zu mancher theologischen Fragwürdigkeit geführt, die nur aus der Perspektive der Kolonie zu verstehen ist.

Andererseits stärkte die Kolonie den Zusammenhalt der Gläubigen. Gemeinde wurde hier als Familie verstanden, in der gegenseitige Hilfe, aber auch gegenseitige Kontrolle zum Alltag gehörte. Und die Familie selbst wurde als wichtigste Einheit im Gesellschaftsgefüge der Kolonie gesehen. Gerade dieser Zusammenhalt war es, der den Gemeinden später in den Wirren des kommunistischen Vernichtungskampfes gegen jede Religion das Überleben sicherte, wie Heinrich Klassen es in seiner überaus lesenswerten Dissertation nachgewiesen hat.²⁵ Ein solcher Zusammenhalt schuf immer wieder die Voraussetzung zum Wohlstand und wurde schließlich auch durch dieses Zeugnis zum missionarischen Instrument für andere.²⁶

2.2. Erweckung in Südrussland und soteriogene Gemeindepraxis

Kein anderes Datum in der Geschichte der Deutschen in Russland hat so tiefe Spuren in den Glaubensvorstellungen der deutschsprachigen Freikirchen in Russland hinterlassen wie das der südrussischen Erweckung. Diese hat auch wesentlich zur Entstehung des deutschen Freikirchentums außerhalb der mennonitischen Denomination beigetragen. Und sie ist wiederum undenkbar ohne die süddeutsche Erweckung²⁷, welche die meisten Einwanderer im frühen 19. Jahrhundert beeinflusst hat.²⁸ Aus ihr

²³ Zu den Reformen Alexander II und vor allem der Reaktion der mennonitischen Siedler siehe *G. K. Epp*, 211 ff.

²⁴ *Toews* 1982, 7 f.

²⁵ *Heinrich Klassen*, Mission als Zeugnis. Zur missionarischen Existenz in der Sowjetunion nach dem Zweiten Weltkrieg, Lage 1998, 83 ff.

²⁶ *Klassen*, 149 ff.

²⁷ Zur Erweckung in Süddeutschland siehe *Diedrich*, 25 ff.

²⁸ *Diedrich*, 38.

sind sowohl die Mennonitische Brüdergemeinde (MBG)²⁹ als auch die „Templer“³⁰ und die deutschen Baptisten³¹ entstanden. Und hier liegen auch die Wurzeln des russischen Stundismus und Baptismus in der Ukraine.³²

Der geistliche Aufbruch unter den deutschen Kolonisten im Süden Russlands geht vor allem auf den Dienst des württembergischen Separatisten Eduard Wüst zurück, wobei man sicher eine, bereits vor seinem Kommen nach Russland vorhandene und aus dem erweckten Süddeutschland stammende, Anregung zur Erweckung nicht unberücksichtigt lassen kann.³³ Ich kann hier leider nicht näher darauf eingehen. Wüst wurde vom Korntaler Separatistenführer Wilhelm Hoffmann auf Bitten der deutschen separatistisch gesonnenen Pietisten in Neuhoffnung 1845 nach Russland gesandt. Diese erhofften sich durch die Verpflichtung eines „geisterfüllten, gesinnungsverwandten, tüchtigen“ Predigers einen geistlichen Aufbruch.³⁴ Gleich bei seiner Antrittspredigt in Neuhoffnung³⁵ waren auch „viele“ Mennoniten anwesend.³⁶

Diese engagierte Antrittspredigt löste sowohl unter den lutherischen Pietisten als auch unter den anwesenden Mennoniten große Hoffnungen aus, sodass der Historiker P. M. Friesen in dieser Predigt gar ein entscheidendes Datum zur späteren Gründung der Mennonitischen Brüdergemeinde sah. Friesen schreibt: „Wie wir Menno Simonis ‚Ausgang aus dem Papsttum‘, das Herzblatt seiner Werke, an den Anfang unserer Geschichte als Mennoniten gestellt, so stellen wir Wüsts Antrittspredigt an den Anfang der besonderen M-B-G.“³⁷

Wüst predigte den gekreuzigten Christus als Grundlage eines Herzensglaubens. Seine Rechtfertigungslehre zeichnete sich durch einen gewaltigen Aufruf zur Buße und Annahme der freien Gnade Christi im

²⁹ *Jacob P. Bekker*, *Origin of the Mennonite Brethren Church*, Mennonite Brethren Publishing House, Hillsboro 1973, 22 f;

A. H. Unruh, *Die Geschichte der Mennoniten-Brüdergemeinde*, Winnipeg 1954, 45ff;

G. K. Epp, 182 ff; *Diedrich*, 45 ff.

³⁰ *G. K. Epp*, 198 f.

³¹ *J. Pritzkau*, *Geschichte der Baptisten in Russland*, Lage 1999, 18 ff; *Heinrich Löwen jun.*, *In Vergessenheit geratene Beziehungen. Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Russland – Ein Überblick*, Bielefeld 1989, 51; *Johannes Reimer*, *Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten*, Lage 1996, 29 ff.

³² *Heinrich Löwen jun.*, *Russische Freikirchen. Die Geschichte der Evangeliumschrsten und Baptisten bis 1944*, Bonn 1985, 89-93; *ders.*, *In Vergessenheit geraten*, 68f; *Diedrich*, 104ff; *Kasdorf*, 77 ff.

³³ Siehe dazu *Diedrich*, 25 ff.

³⁴ *A. Kröker*, *Pfarrer Eduard Wüst – der große Erweckungsprediger in den deutschen Kolonien Südrusslands*, Leipzig 1903, 37.

³⁵ Die Antrittspredigt findet sich im Wortlaut bei *Friesen* (175-182) wieder. Siehe auch Auszüge in *Kröker*, 42-54.

³⁶ *Kröker*, 42; *Friesen*, 169.

³⁷ *Friesen*, 174.

Glauben aus. Er sprach nicht nur wortgewaltig, sondern auch bewusst gefühlsbetont. Seine Verkündigung wurde von einer stark geladenen Emotionalität begleitet. Menschen weinten während seiner Predigten und erlebten nach der Erfahrung der Vergebung starke Gefühle der Freude. So etwas hatten die Kolonisten sowohl unter den Lutheranern als auch unter den Mennoniten bis dahin nicht gekannt. Hier berührte jemand ihre Herzen und versprach nach einer wirklichen Buße Heilsgewissheit. Bald schon breitete sich ein „Bekehrungsfeuer“ in Neuhoffnung und auch in den umliegenden mennonitischen Siedlungen aus.³⁸

Jakob Kröker datiert den Beginn der Erweckung unter den freikirchlichen Mennoniten auf das Jahr 1846.³⁹ Es ist vor allem das Wort von der freien Gnade, die jedem bußfertigen Herzen zur Verfügung steht, das außerordentliche Wirkung in den Dörfern der Siedler zeigte. Wüst predigt zwar auch über Konsequenzen der Bekehrung für ein frommes Leben und fordert „seine Zuhörer zum missionarischen Einsatz heraus“⁴⁰, aber die Akzente liegen bei ihm nicht auf der Lehre von der Heiligung und dem Leben im Gehorsam.

Dieser evangelistische Akzent seiner Predigt wurde später von einigen seiner Anhänger missbraucht. Diese setzten sich von Wüst ab und garieten auf die schiefe Bahn. Wüst selbst bereute am Ende seines Lebens, nicht stärker ein Leben im Gehorsam gelehrt zu haben.⁴¹

Die Bewegung der „Fröhlichen“, oder auch „Hüpfer“, wie sie in der historischen Literatur genannt wird,⁴² wurde von Wüst jedoch nicht abgelehnt. Dadurch trennten sich mehrere mennonitische Anhänger von Wüst, allen anderen voran auch der Gründer der zukünftigen Mennoniten-Brüdergemeinde.⁴³ Trotzdem ist der Verdienst Wüsts für die Entwicklung des deutschsprachigen Freikirchentums nicht zu unterschätzen.⁴⁴

Friesen betont die Bedeutung Wüsts für die Mennoniten, indem er feststellt: „Wenn bei Wüst die fröhliche Rechtfertigungslehre gar sehr in seinem christlichen Lehrsystem überwiegt, so kommt er damit Menno sehr ernster, etwas melancholischer, obwohl auf der rechtfertigenden

³⁸ Kröker, 60.

³⁹ Kröker, 77.

⁴⁰ Kasdorf, 68.

⁴¹ Friesen, 173 ff u. 183 ff.

⁴² Diedrich, 53.

⁴³ Diese Trennung geschah um das Jahr 1856 herum, wie Friesen (184) deutlich zeigt.

⁴⁴ Genau das ist vor allem in den Schriften nordamerikanischer mennonitischer Autoren der Fall, wie Victor G. Doerksen zu Recht bemängelt in: *Doerksen, A second Menno? Eduard Wüst and Mennonite Brethren Beginnings*, in: MQR, Vol. LXXIV, New York 2000, 312). Zu nennen sind hier Arbeiten von John B. Toews, *The Russian Origins of the Mennonite Brethren Church*, in: *Pilgrims and Strangers. Essays in Mennonite Brethren History*, Fresno/California 1977, 95; Peter J. Klassen, *The Historiography of the Birth of the Mennonite Brethren Church*, in: P. M. Friesen and His History, ed. Abraham Friesen, Fresno/California 1979, 115-131).

Gnade ruhenden Theologie entgegen, und beide Richtungen finden in der Verschmelzung ihr apostolisches Gleichgewicht.⁴⁵

Es ist erstaunlich, welche Folgen die Erweckung auf das geistliche Leben der Erweckten hatte. Ein Beispiel hierfür ist die Entdeckung der Gaben des Heiligen Geistes. So wurde nicht nur die Gabe des Evangelisten (Eph 4,11) wieder entdeckt. Die Entgegnung der MBG auf die Anklage des Inspektors der Kolonien im Jekaterinoslawer Gebiet enthält erstaunliche Aussagen.⁴⁶

Der Inspektor warf den Mitgliedern der MBG folgendes vor: „Sie achten sich mit denselben Gaben begabt, wie die Apostel bei der Ausgießung des Heiligen Geistes, daher jedes Glied der Gemeinde tauft, Älteste und Täufer einsetzt und den Wankelmütigen mit den Qualen der Hölle droht.“ Darauf antwortete die MBG: „Wir bekennen, dass wir aus Gnaden mit eben denselben, aber nicht mit allen Gaben ausgerüstet sind, wie die Apostel, 1.Kor 12,4-11: Es sind mancherlei Gaben aber ein Geist. – Nur mit dem Unterschied, wie Jesus Matth 25,14-30 sagt, dass den Aposteln mehr Pfunde anvertraut sind als uns; wie streben aber nach der besten Gabe, ‚der Liebe‘, 1.Kor 13,1. – Nicht jeder hat alle Ämter, 1.Kor 7,17; 12, 28-30, sondern ein jeglicher dienet mit der Gabe, die er empfangen hat, als die guten Haushalter über die mancherlei Gnaden Christi, Eph 4,7.“

Des Weiteren warf der Inspektor der MBG vor: „Eine Gemeinde schickt zu zwei Propheten und Täufer aus...“ Darauf die MBG: „Es ist nicht bestimmt wie viele Evangelisten, die zum Werk des Herrn tüchtig erfunden sind, ausgeschiedt werden; wenn aber Evangelisten geschickt werden, so geschieht es unter Segenswünschen und Gebet.“

Auf den Vorwurf: „Die Prediger dieser neuen Sekte nennen sich Propheten, Täufer, Apostel, predigen Enthaltbarkeit von allen weltlichen Vergnügen und direkte Gemeinschaft mit Gott, welcher keinerlei Geistlichen nach der Bibel bedarf“, antwortet die MBG: „Wir bekennen, dass Gott etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten (welche sich unter uns aber noch nicht fanden), etliche zu Hirten und Lehrern, dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werk des Amtes, dadurch der Leib Christi erbaut werde ... Eph 4,11-14; 1.Kor 12,7-12. Wir haben Gemeinschaft mit Gott, denn wir wissen, was uns von Gott gegeben ist, 1.Kor 2,10-12.“

Und auf den Vorwurf: „Die Anabaptisten erkennen die Verleugnung jeglicher Wissenschaften und sprechen: Die Religion gründet sich durch gelehrte Propheten und Täufer und wird durch ungelehrte Laienapostel bestätigt“, antwortet die MBG: „... unser Hauptstudium sind die Lektionen des Heiligen Geistes. Wir bitten Gott um seinen Heiligen Geist, damit Er unseren Verstand erleuchte.“

⁴⁵ *Friesen*, 175.

⁴⁶ *Friesen*, 282-287.

Dieses, aus der Beziehung mit dem Heiligen Geist, neu gewonnene Leben fand vor allem in der Mission und Evangelisation der unmittelbaren Nachbarn, den Deutschen und Russen, ihren Ausdruck. Beispiele eines solchen Einsatzes sind immer wieder genannt worden und brauchen an dieser Stelle nicht mehr belegt werden.⁴⁷ Sowohl der deutsche als auch der russische Baptismus führt seine Entstehung auf diese missionarische Arbeit zurück.⁴⁸ Auch die mit der Aussendung von Heinrich Dirks 1969 einsetzende Außenmission der russländischen Mennoniten hat ihre Wurzeln in der Erweckung.⁴⁹

Neben diesen überaus wertvollen Impulsen hinterließ die Erweckung aber auch wesentliche, über Generationen bleibende Einflüsse. Da ist zum einen das emotional geladene Bekehrungserlebnis, das unter Tränen und nach Möglichkeit in der Öffentlichkeit vollzogen werden sollte. Es hat den Anschein, dass die wüstsche Art den Menschen über seine Gefühle zu erreichen, zu einer der wichtigsten Eigenarten des ostslawischen Protestantismus geworden ist. Freilich predigte Eduard Wüst die Heilsgewissheit und erwartete nach der Buße ein Leben in der Freude. Die Entartung der Fröhlichkeit in den ersten zwölf Jahren der Erweckung und die darauf folgende Besinnung auf alte Heiligungspositionen mit ihrem allgegenwärtigen Appell zur Buße und Bekehrung hatte die Art und Weise, wie ein bußfertiges Herz nun zur Vergebung gelangt, nicht wesentlich verändert. Dafür wurde dies aber grundsätzlich auf jede Art der Buß- und Reuebezeugung übertragen. Entsprechend Wüsts Beispiel kannten die Freikirchen in Russland fast nur noch den emotional geladenen Bußkampf, wobei – und das ist wesentlich – über die Freude der Vergebung, wie Wüst sie lehrte und praktizierte, nach 1865 nur noch bedingt geredet werden konnte.

Zum anderen ist es der individualistische Zugang Wüsts zur Frage der Heilzueignung. Sowohl die Lutheraner als auch Mennoniten betrachteten die Frage des Heils aus der Perspektive der Kirche bzw. Gemeinde. Heil wurde nie rein individuell verstanden. Doch genau dieses verkündigte Wüst. Sein Wort war ein Wort an den Einzelnen. Dem Separatisten Wüst waren Denominationen suspekt. Seit Wüst ist die Frage der Heilaneignung und der Heilsgewissheit im russlanddeutschen Freikirchentum eine persönliche Frage jedes Einzelnen, was je nach Persönlichkeit dazu führen kann, dass die Suche nach der Heilsgewissheit zu einer nie endenden Reise wird.

⁴⁷ Siehe z.B.: Löwen, In Vergessenheit geraten, 51 ff; Kasdorf, 78.

⁴⁸ Pritzkau, 18 ff; W. Kable, Evangelische Christen in Rußland und der Sowjetunion, Kassel 1978, 51 ff;

Löwen, In Vergessenheit geraten, 61 ff; Kasdorf, 79 ff.

⁴⁹ Schowalter, 54.

2.3. Das Juniprotokoll von 1865 und die Neigung zur Gesetzlichkeit

Die Erweckung in Südrussland erfüllte die Dörfer der deutschen Kolonisten mit einer unvorstellbaren geistlichen Dynamik. Das heute nur wenig von dieser Dynamik in den Gemeinden der Nachfolger jener Erweckten wieder zu finden ist, liegt unter anderem an den Entgleisungen eines Teils der Erweckten, die sich als „Starke“ bezeichneten und in der frühen Brüdergemeinde für enorme Spannungen sorgten. In die Geschichte ist diese Erscheinung als die „Bewegung der Fröhlichen“ oder der „Hüpfer“ eingegangen. In der mennonitischen Literatur sprach man auch oft über die „falsche Richtung“.⁵⁰

Liest man Berichte über die Gottesdienste während dieser Zeit, die mit lautem Gesang, begleitet durch allerlei laute Musik und Trommeln, Jauchzen, Tanz, begeistertem Klatschen und Bejubeln des Herrn und seiner Gnadenerweise durchgeführt wurden,⁵¹ so hat man den Eindruck einem modernen charismatischen Gottesdienst zu begegnen.

Diese Bewegung wurde durch die Verkündigung der freien Gnade durch Eduard Wüst ausgelöst und nahm auch in seiner Pfarrei in Neuhoffnung ihren Anfang. Wüst ließ zunächst die Freude über das erfahrene Heil gelten, setzte sich jedoch gegen Ende seines Lebens (er starb im Jahre 1858) gegen diese überspannten Freudenäußerungen vehement zur Wehr, doch ohne Erfolg.

Auch die durch die Verkündigung von Wüst erweckten Mennoniten wurden mitgerissen. Zwischen 1860, dem Gründungsjahr der MBG, und 1865 erlebte die junge Gemeinde turbulente Jahre. In diesen Jahren kam es zu chaotischen Zuständen in der Gemeinde, die unter anderem dazu führten, dass die beiden Gründungsväter der MBG, Jakob Reimer und Heinrich Hübert,⁵² durch die Führer der Fröhlichen ausgeschlossen wurden.

Die Überwindung dieser Entgleisungen gelang erst 1865 und ist mit der sogenannten Junireform verbunden. Mehrere Brüderversammlungen mündeten in einer Erklärung, dem Juniprotokoll⁵³, das am 4. August 1865 in der Versammlung in Gnadenheim vorgelesen wurde. Einige wichtige Positionen dieses Protokolls sollten die Glaubensvorstellungen der MBG und den aus ihr entstandenen Baptistengemeinden bis heute entscheidend prägen.

So wird als Antwort auf die Alleinregierung mancher „Starken“, sich selbst als Apostel bezeichnenden Brüder, beschlossen: „Die Regierung der Gemeinde [sei] in keinem Falle dem Lehrer, Ältesten, Bischof oder Apostel, oder sonst irgendeinem einzelnen Bruder zu überlassen, son-

⁵⁰ So *Unrub*, 109.

⁵¹ *Unrub*, 110 ff.

⁵² Heinrich Hübert war der erste Älteste der MBG.

⁵³ Siehe vollständigen Text in *Friesen*, 362-365.

dern nach der Lehre des Wortes Gottes ein für alle Mal dem ganzen Körper der Gemeinde.“⁵⁴ Damit ist das Fundament für den unter den russländischen Freikirchen weit verbreiteten Kongregationalismus gelegt worden.

Das Juniprotokoll lehnt ausdrücklich die „Freiheitslehre“ Eduard Wüsts ab und unterstreicht die Notwendigkeit des Lebens in Gehorsam und Heiligung, was auf eine eindeutige Rückkehr zu alten arminianischen Positionen in der Rechtfertigungslehre hinzuweisen scheint. Der bis heute in den Gemeinden der Russlanddeutschen allgegenwärtige Hang zur Gesetzmäßigkeit hat hier seine Wurzeln. Das von Wüst so eindeutig verkündete *sola gratiae* ist wesentlich abgeschwächt worden und mit jenem mennonitischen Heiligungsimperativ versehen, welches die Heilsaneignung gefährlich nahe an die Werksgerechtigkeit zu bringen scheint.

Abgelehnt wurde der freudige Gottesdienst der Anfangsjahre, bei dem Tanz und lautes Musizieren, vor allem durch Begleitung von *Pauken und Trommeln*, zur Regel gehörte. Klingt die Ablehnung des freudeerfüllten Gottesdienstes im Juniprotokoll noch recht moderat,⁵⁵ und will es eher als Empfehlung verstanden werden, so ist die angemahnte Ordnung im Gesang, Musik und Ausdruck vor allem an den eher ruhigen und meditativ veranlagten Gottesdienstbesuchern orientiert. Auch soll der Gottesdienst keinen Anstoß erregen,⁵⁶ eine Empfehlung, aufgrund derer bald nahezu jedes Erweckungselement als suspekt betrachtet wird. Die Pauke wird unter anderem deshalb abgelehnt, weil durch ihren Gebrauch „viel Anstoß und Zerrüttung“⁵⁷ geschehen sei. In der ausgelassenen Freude über die empfangene Gnade Gottes sah man die potenzielle Gefahr des Untergangs, wie folgendes Zitat von Johann Wieler aus dem Jahre 1882 deutlich macht. Wieler schreibt:

„Es wurde mit einem Worte mehr nach den Genüssen des geistlichen Lebens, d.h. Christentums getrachtet, als nach der Lösung der Reichs-Gottes-Idee. Daher mussten unsere Gemeinden bei dieser einseitigen Richtung auf die abschüssige Bahn geraten, auf welcher ihr die Gefahr des Untergangs drohte ... Durch dies Nachjagen nach geistlichen Freuden prägte sich unseren Gemeinden ein Charakterzug ein, welcher sich von der christlichen Sanftmut, Vorsicht im Wandel, brüderlichen Liebe, Demut, Zärtlichkeit im Umgange, dem Tragen des Ebenbildes Gottes in seinem Leibe immer mehr entfremdete. Stattdessen offenbarte sich geistlicher Hochmut, Unvorsichtigkeit im Wandel, Aufgeblasenheit ... Ein Zerrbild geistlicher Verirrungen schwebt mir noch

⁵⁴ Friesen, 364.

⁵⁵ Die Ablehnung des Tanzens im Gottesdienst wird u.a. mit dem Kommentar versehen: „Es ist aber damit nicht die Meinung, dass wir nicht vor Freuden springen und Jauchzen sollen, wenn uns so ums Herz ist...“ (*Unrub*, 122).

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ *Unrub*, 123.

heute vor meinem Geistesauge, wenn ich an unsere Gemeinde jener Zeitperiode denke.“⁵⁸

Das Urteil Wielers macht die spätere Einschätzung der Bewegung klar. Eine ungebremschte Lehre von der freien Gnade, begleitet durch ausgelassene Freude, führt zu Hochmut, Stolz und schließlich zum Untergang. Dagegen ist ein Festhalten an der Ordnung und „letztendlich“ der Tradition der rechte Weg, um das Ebenbild Gottes im Gemeindeleibe zu präzisieren.

Das Juniprotokoll hat Ordnung in die junge MBG gebracht. Es wurde und wird bis heute fast einhellig als entscheidendes Dokument für die Entwicklung des Gemeindelebens in Südrussland begrüßt.⁵⁹ Durch dieses Protokoll sind sicher Kinderkrankheiten einer Bewegung notwendigerweise behandelt worden. Und doch empfindet man bei den Beschlüssen jene Wehmut, die man immer dann hat, wenn der Geist durch den Verstand ersetzt wird. Auch P. M. Friesen, der große mennonitische Historiker Russlands, hat wohl die Ambivalenz des Dokuments empfunden, wenn er unter anderem schreibt:

„Daß die Konsequenzen des Juniprotokolls schärfere waren, als die Sprache desselben, ist naturgemäß. Jedes aus den Lebensbedürfnissen entquollene große Programmwort einer reformierenden Idee ergibt schärfere Konsequenzen, als sein Ton ist ... Fortan wurde die Molotschnaer M.-B.-G. und mit ihr nach einigen Jahren die ganze M.-B.-G. in Russland und N.-Amerika mehr [als] ‚kleingemeindsch‘ (mennonitisch-puritanisch, ein wenig schwermütig und formalistisch-asketisch fromm) [denn] als ‚hüpfersch‘ [angesehen].“⁶⁰

Und mit ihr wurden sicher auch die aus ihr entstandenen Freikirchen formalistisch-asketisch und schwermütig, welche die wichtigsten Positionen des Juniprotokolls ohne größere Bedenken übernahmen. A. H. Unruh behauptet zwar, dass die MBG aus den „fröhlichen“ Entgleisungen der Anfangszeit durch ihre Überwindung Entscheidendes gelernt hat, weist jedoch auch darauf hin, dass Gefühlskälte und Formalismus, die in den Zeiten danach nur zu oft Charakteristika der mennonitischen Gottesdienste gewesen sind, keineswegs ein Ersatz für Freude sein dürfen.⁶¹

2.4. Verfolgung und Weltflucht

Ein viertes Charakteristikum der Geschichte der deutschsprachigen Freikirchen in Russland und der Sowjetunion ist der Kontext einer ständigen Verfolgung, der sie ausgesetzt waren. In der Tat formte der allgegenwärtige Druck, der auf die deutschen Freikirchen ausgeübt wurde, ihr eigentliches Lebensgefühl bis zu ihrer Auswanderung nach Deutschland.

⁵⁸ Friesen, 361; Unruh, 125.

⁵⁹ Friesen, 375.

⁶⁰ Friesen, 366 f.

⁶¹ Unruh, 134.

Sowohl die Mennonitische Brüdergemeinde⁶² als auch der Baptismus⁶³ erlebten von Anfang an massiven Druck seitens des Staates und der Kirchen. Und dieser Druck hörte auch in der Zeit der Hochblüte der deutschen Diaspora in Russland, in der Zeit der Regierung von Alexander II. nicht auf. Schuld daran war die missionarische Grundgesinnung einzelner Mitglieder, sowohl in den mennonitischen als auch baptistischen Kreisen. Durch diese Bemühungen kamen Orthodoxe zum Glauben oder es entstanden unter den Slawen lebendige Gemeinden, was wiederum ein Dorn in den Augen des Staates war.

Sicher sind diese missionarischen Aktionen eher das Werk einzelner Brüder gewesen. Von einem missionarischen Vorgehen freikirchlicher Verbände kann in Russland nicht gesprochen werden.⁶⁴ Vielmehr entpuppten sich diese Verbände eher als Gegner der Mission ihrer missionarisch gesinnten Brüder,⁶⁵ deren Aktivität für alle Kolonisten Folgen hatte.

Mit dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges und den damit verbundenen antideutschen Gefühlen im russischen Staat und vor allem mit der Machtübernahme der Bolschewiken begann für die deutschsprachigen Christen eine Zeit von Leid und Martyrium. Obwohl alle Christen unter dem Druck des Staates zu leiden hatten, traf es die Deutschen ungleich schwerer. Auch da, wo man den Weg des geringsten Widerstands zu gehen versuchte und sich weitgehend dem System anpasste, war die deutsche Herkunft für viele ein Wolfspass. Beispiele hierfür gibt es viele. Entsprechend der letzten Ergebnisse der Untersuchung stalinistischer Repressalien im Gebiet Saporoschje, waren die meisten Opfer dieses Terrors Deutsche.⁶⁶ In Saporoschje leitete z.B. der Hauptingenieur P. I. Dik und sein Stellvertreter E. H. Hamm die Kombainproduktion des Werkes „Kommunar“. Sie hatten sich dem System angepasst und genossen zunächst eine hohe politische Akzeptanz. Für ihre erfolgreiche Arbeit wurden sie 1931 mit dem Leninorden geehrt, nur um wenige Jahre später als Konterrevolutionäre in die Verbannung verschickt zu werden.⁶⁷

⁶² *Unrub*, 91 ff.

⁶³ *Pritzkau*, 30 ff.

⁶⁴ Dem Versuch *Kasdorfs* die MBG als Ganzes im Lichte einer missionarischen Bewegung hinzustellen, kann nur bedingt zugestimmt werden. Seine Darstellung verschweigt nicht die Schwierigkeiten, welche die Bundesleitung mit einer bewussten Missionierung der Russen und Ukrainer hatte, sucht jedoch auch da noch diesen zum Teil recht negativen Beschlüssen etwas Positives abzugewinnen, wo es nichts Positives gibt.

⁶⁵ Die Kirchengemeinde hatte sich sogar auf Anraten ihres Meistermissionars, Heinrich Dirks, von jeder Missionierung der Russen distanziert. Siehe dazu *Kasdorf*, 84 f.

⁶⁶ *P. T. Tron'ko*, (Hg.) *Poverneni Imena*, Bd. 1., Serie: Reabilitovani istorieju, Kiew 1998, 30.

⁶⁷ *Tron'ko*, 116.

Da aber, wo man sich dem System nicht anpasste, erwarteten die deutschen Christen Verfolgung und nicht selten der sichere Tod.⁶⁸

Wie sind die deutschen Christen mit der Verfolgung umgegangen? Zwei Grundtendenzen sind deutlich zu erkennen. Zum einen zeichnet sich gleich am Anfang der Geschichte der russlanddeutschen Freikirchen die Tendenz ab, sich dem Druck durch Abwanderung zu entziehen. So zog die junge MBG schon in den ersten Jahren ihres Bestehens aus den mennonitischen Kolonien in Südrussland in den Nordkaukasus an den Fluss Kuban, um den Anschuldigungen der orthodoxen Kirchengemeinde und des Staates aus dem Weg zu gehen.⁶⁹ Nach 1874 verließen Tausende Freikirchler, wie Hutterer, Mennoniten, Mennoniten-Brüder, Tempeler und Baptisten das Land, als der Staat ihre religiösen Privilegien erheblich eingrenzte.⁷⁰ Weitere Tausende flüchteten nach der Revolution und dann vor allem zwischen 1920-1930 in den sicheren Westen. Die Geschichten dieser Flüchtlinge sind mittlerweile in zahlreichen Veröffentlichungen ausreichend dokumentiert worden.⁷¹ Und schließlich setzte die erste Lockerung der Auswanderungsgesetze seitens des sowjetischen Staates jene Menschenmassen in Bewegung, die wir heute Spätaussiedler nennen.⁷²

Russlanddeutsche haben also versucht der Verfolgung zu entgehen. Wo es eben möglich war, hat man nach Wegen gesucht, die Gefahr der Verfolgung zu minimalisieren. Ein klassisches Beispiel hierfür stellt die missionarische Arbeit der Mennoniten und Mennoniten-Brüder unter den Russen dar. Die durch die Arbeit der Brüder entstandenen russischen Gemeinden taufte man in Baptistengemeinden um, um somit die Integrität des mennonitischen *Way of Life* nicht zu gefährden. Mit welcher Beständigkeit eine solche Segregation betrieben wurde, lässt sich anhand des Beispiels über die Arbeit des Berliner Missionsteams unter der Führung Martin Thielmanns in den kirgisischen Bergen verdeutlichen.⁷³ Die Berliner wandten sich an die dort ansässigen deutschen Mennoniten, gewannen diese für die missionarische Arbeit unter den muslimischen Kirgisen und die Arbeit begann recht viel versprechend. Als dann aber der erste Kirgise zum Glauben kam, erlaubte man ihm nicht in der mennonitischen Kolonie zu leben und den Mennoniten schien es unmöglich den Konvertiten in die mennonitische Bruderschaft aufzu-

⁶⁸ Siehe hierzu mein Buch zur Lebensgeschichte von Maria DeFehr, geb. Reimer, die aus einem entsprechenden freikirchlichen Haus kam und dann über recht komplizierte Umwege in den Westen floh; *Johannes Reimer*, *Flucht über den Fluss des schwarzen Drachen*, Lage 2000.

⁶⁹ *Unrub*, 106-107.

⁷⁰ *G. K. Epp*, 233 ff.

⁷¹ Ein recht ausgewogenes Bild bietet *Toews* 1982, 107-150.

⁷² Zu den russlanddeutschen Einwanderern freikirchlicher Prägung in die BRD, siehe *J. N. Klassen*, 43 ff.

⁷³ *Johannes Reimer*, *Seine letzten Worte waren ein Lied*. Martin Thielmann – *Leben und Wirken des Kyrghysen-Missionars*, Lage 1997, 53 ff.

nehmen. Die Missionare sahen sich schlussendlich gezwungen, eine neue Gemeinde zu gründen. Diese wurde als Allianzgemeinde bezeichnet und orientierte sich dem Geiste nach an den Offenen Brüdern in Deutschland.⁷⁴

Doch es gab auch eine andere Haltung. Die Verfolgung wurde von einigen als Chance zum Zeugnis begriffen und Leiden für Christus als Motivationsfaktor zur Mission.⁷⁵ Ob diese Haltung für alle Gemeinden der russlanddeutschen Freikirchler ausschlaggebend war, darf bezweifelt werden. Allerdings lässt sich ein qualitativer Unterschied in dieser Haltung vor und nach dem Zweiten Weltkrieg feststellen. Als Ende der 1950er Jahre eine neue Verfolgungswelle über die Gemeinden der deutschen Mennoniten und Baptisten schwappte, begegneten sie dieser mit einem erstaunlichen Mut.⁷⁶

Verfolgung zwang also die Gemeinde zur Flucht. Die ohnehin tief im Bewusstsein der frommen deutschen Siedler Russlands verankerte Gesellschaftsskepsis wurde dadurch noch vertieft. In der Frage der Registrierung der Gemeinden wandelte sich dann Ende der 1950er Jahre diese Skepsis in offene Ablehnung jeder Kooperation mit dem Staat und seinen Institutionen. Jede gesellschaftliche Anpassung wurde nun theologisch negiert und jede, wie auch immer gestaltete Kontextualisierung, unmöglich gemacht. Die Folgen sind die allgegenwärtige Überbetonung der eigenen äußeren Formen und Normen, die *per definitionem* sich von denen in der vorherrschenden Kultur üblichen unterscheiden müssen. Plump ausgedrückt, geht es darum, sich nicht den Moden der Welt anzupassen, wobei als Welt die Gesellschaft und der Staat bezeichnet werden.

Doch Verfolgung schuf auch eine klare Identität. Man war anders und demonstrierte zuweilen dieses Anderssein bewusst durch Äußerlichkeiten, was nicht selten eine missionarische Kraft entwickelte. Dass die Christen dem übermächtigen Staat Widerstand leisteten, fand bei weiten Teilen der aufgeweckten Intelligenzija Gehör. Man kann mit Recht behaupten, dass es auch diese mutige Haltung gewesen ist, welche die Reihen des Widerstands gegen die marxistische Diktatur formierte, auch wenn sich nur wenige Deutsche diesem Widerstand bewusst angeschlossen haben.

2.5. Deutschtum und Ethnokontessionalismus

Nicht unwesentlich für die Ausformung der theologischen und gesellschaftlichen Vorstellungen der deutschen Freikirchler in Russland und der Sowjetunion ist die nationale Zugehörigkeit selbst. Wie wir weiter oben gesehen haben, ist es die von der russischen Umwelt abgeschiede-

⁷⁴ Reimer, 89 ff.

⁷⁵ Siehe hierzu *H. Klassen*, 27ff u. 211 f.

⁷⁶ Reimer, Auf der Suche nach Identität, 59.

ne Welt der Kolonie, die wesentliche Rahmenbedingungen für die Ausformung der Glaubensvorstellungen der Russlanddeutschen vorgegeben hat. Und es ist wiederum das Deutschtum, welches spätestens während des Ersten Weltkrieges zum Grund für die politische Aussonderung und sogar Verfolgung geführt hat. Als die sowjetische antireligiöse Maschinerie sich mit den Deutschen näher befasste, erkannte man relativ schnell, dass es unter anderem die deutsche Sprache war, die den deutschen Christen ihr religiös-kulturelles Fundament sicherte.⁷⁷ Reimer schreibt diesbezüglich über die Mennoniten:

„Hochdeutsch war für das Mennonitentum immer die Sprache des Gottesdienstes. Zu Hause sprach man einen plattdeutschen Dialekt. Die Unterdrückung der Sprache und des nationalen Bewusstseins an sich im Sowjetstaat musste, psychologisch gesehen, auch als Unterdrückung des Glaubens verstanden werden. Nicht ganz zu Unrecht gingen viele Mennoniten davon aus, daß beim Verlust des einen Faktors – der Sprache als ein Stück der Kultur – auch der andere, der Glaube, gefährdet sei. Umgekehrt zog eine nationale Besinnung oft eine religiöse nach sich. Beide Faktoren greifen eng ineinander und bilden zusammen das starke mennonitische Selbst-Bewußtsein. Es kommt daher nicht von ungefähr, dass atheistische Aktivisten im nationalen Interesse der Mennoniten, die deutsche Sprache beizubehalten, bzw. erlernen zu dürfen, religiöses Interesse vermuteten.“⁷⁸

Einigen Gemeinden war das Festhalten an der deutschen Sprache so wichtig, dass sie den Erhalt und die Pflege der Sprache in ihr Glaubensbekenntnis aufnahmen. So zum Beispiel geschehen in der Mennoniten-Brüdergemeinde in Karaganda. In ihrem Glaubensbekenntnis heißt es unter Punkt 7: „Das Festhalten an der deutschen Muttersprache und damit an unseren Sitten und Gebräuchen in Gemeinde und Haus. Dreierlei gilt nur für dieses Leben, soll aber heilig gehalten werden: „die Ehe, Volkszugehörigkeit (= Sprache) und Gemeindezugehörigkeit.“⁷⁹

Das Deutschtum ermöglichte es den Russlanddeutschen in Russland und auch in der Sowjetunion ihr Anderssein bewusst auszuleben. Nonkonformismus wurde durch die nationale Identität am besten unterstützt. Gerade nach der Zerstörung des Gemeindelebens durch die Sowjets wurde es enorm wichtig, die Familie als deutsche Familie zu erziehen, denn damit entzog man sich dem antireligiösen Zugriff des

⁷⁷ Die Rolle der ethnokonfessionellen Wesensart des russlanddeutschen Christentums für die religiöse Stabilität wurde von mehreren atheistischen Autoren reflektiert. Siehe dazu u.a. *R. I. Puchkov*, O sootnischenii konfessional'noi i etniceskoi obshnosti, in: *Sovetskaia Etnografia*, 6/1973 51-65, 1973, 51-65; *A. N. Ipatov*, *Mennonity*. Moskva 1978, 163 ff. Dass die sowjetische Maschinerie dagegen vorzustoßen suchte, ist verständlich; *Johannes Reimer*, *Aussiedler sind anders*, Wuppertal 1989, 33.

⁷⁸ *Reimer*, *Auf der Suche nach Identität*, 59; *Ipatov*, 195.

⁷⁹ *Heinrich u. Gerhard Wölke*, *Die Mennonitische Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Ein Beitrag zur Geschichte*, Fresno/California 1981, 132-133; *Reimer*, 95.

atheistischen Staates. Die Pflege der Sitte und Tradition in deutscher Sprache erfüllte den gleichen Zweck.⁸⁰

So wird es verständlich, warum der Staat mit einer solchen Vehemenz sich (vor allem in den 60er Jahren) dafür einsetzte die Deutschen zu russifizieren.⁸¹ Dass es ihm nicht gelang, liegt sicher auch am Widerstand der frommen Deutschen. Fast alle Bemühungen des Staates, die Deutschen durch Verfolgung, Umsiedlung und Erziehung zu russifizieren, haben am Ende nur „das Zusammengehörigkeitsgefühl und die Getto-mentalität der Deutschen untereinander eher noch gestärkt.“⁸²

Russlanddeutsche Christen sind daher ethnokonfessionell geprägte Christen. Sie orientieren sich an ganz bestimmten „kulturellen Orientierungsmustern“, wie Müller es in seiner Dissertation richtig feststellt.⁸³ Diese können in der Regel auf das koloniale Miteinander zurückgeführt werden. Darin wird das Ideal vermutet und hieraus gewinnt man Formen und Normen. Im Laufe der sowjetischen Zeit ist das Bild vom kolonialen Lebensstil jedoch stark verblasst, sodass es keine einheitlichen Kriterien mehr gibt. Als Resultat sind Streitigkeiten über die rechte Norm und Form, oder dem rechten Aussehen und Benehmen an der Tagesordnung. Die noch in der Sowjetunion einsetzende Spaltungstendenz der russlanddeutschen Gemeinden hat hier eine ihrer tiefen Wurzeln.

Ethnokonfessionalität ist auch eine Art Sippenhaft. Positiv daran ist zum Beispiel der starke Familiensinn,⁸⁴ negativ jedoch die praktische Erschwerung einer wie auch immer gelagerten Verwirklichung des Einzelnen. Der Mensch als Individuum hat nur den Wert, den ihm das Kollektiv einräumt. Nicht von ungefähr hat sich der Kongregationalismus als die eigentliche Form des Gemeindelebens unter den Russlanddeutschen behauptet.

Ethnokonfessioneller Exklusivismus wird wohl auch Pate gestanden haben, als sich die Schamkultur der Russlanddeutschen herausgebildet hat. Nichts ist für den Russlanddeutschen schlimmer als die Bloßstellung in der Öffentlichkeit. Die innerfamiliären Erlebnisse und Spannungen sollen auf keinen Fall in der Öffentlichkeit aufgezeigt werden. Das Ergebnis dieser Haltung ist eine mangelnde Seelsorgekultur in den Kreisen der Russlanddeutschen in der alten Heimat.

⁸⁰ H. Klassen, 149-169.

⁸¹ Helmut Heidebrecht, Deutsche aus Russland. Lebens und Migrationserfahrungen, in: Sucht und Migration, Hohenroder Studien, Bd. I, Berlin 1998, 56.

⁸² Reimer, Aussiedler sind anders, 29; A. Rempel, Wertewandel im Denken freikirchlicher Aussiedler aus der ehemaligen UdSSR als missiologisches Problem, (unveröff. Dissertation) Pretoria 1999, 41.

⁸³ Johannes S. Müller, Mennoniten in Lippe. Gottes Volk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung. (Inauguraldissertation Universität Bielefeld) Bielefeld 1992, 33. Siehe auch Rempel, 41 f.

⁸⁴ Rempel, 44 f.

2.6. Kirche im Sozialismus und die Folgen

Russlanddeutsche Christen haben Jahrzehnte lang im Kontext des real existierenden Sozialismus gelebt und überlebt. Unter diesem Regime wurden sie verfolgt, enteignet, umgesiedelt und mit allen Mitteln der sowjetischen Propagandamaschinerie indoktriniert. Es kann als Wunder betrachtet werden, dass sie dabei ihren Glauben nicht verloren haben. Aber es wäre genauso falsch zu glauben, dass das System keine Spuren im Denken und Verhalten dieser ehemaligen Sowjetbürger hinterlassen habe. Mit Recht spricht Rempel vom „sowjetischen Erbe“ in den Wertevorstellungen der Russlanddeutschen.⁸⁵ Er bezieht seine Feststellung vor allem auf das gesellschaftsethische Verhalten dieser Christen. Denn mit allen anderen Bürgern des Landes haben auch sie im Laufe der siebenzig Jahre der Sowjetherrschaft gelernt, um ihr Überleben zu kämpfen, indem man den Staat nach Möglichkeit belogen und bestohlen hat. „Gestohlen haben wir nicht“, sagte ein bekannter christlicher Leiter in einem deutschen Dorf in Kirgisien zu mir, „wir nehmen nur alles, was nicht niet- und nagelfest ist, mit. Wie sonst sollten wir hier denn überleben.“

Sich generell beim Staat zu bedienen, Schmiergelder zu zahlen und sonstigen unlauteren Praktiken nachzugehen – ist eine allgemeingültige Praxis gewesen. Eine theologische Rechtfertigung für dieses Verhalten habe ich nirgendwo gefunden. In den Kirchen wurde ein anderes Verhalten gelehrt. Diebstahl und Lüge galten als Kardinalsünden. Diese Gebote wurden auch eingehalten, allerdings scheinen sie für den Bereich des staatlichen Eigentums stillschweigend als irrelevant betrachtet worden sein.

Dass diese Gesellschaftsethik, gepaart mit einer grundsätzlichen Gesellschaftsskepsis, die missionarische Ausstrahlung einer Gemeinde blockiert, liegt auf der Hand. Solche Christen sind nicht nur apolitisch eingestellt, sondern sie fördern mit ihrem Verhalten auch noch den Zerfall der Gesellschaft. Da aber dieses Verhalten subtil und als Gegensatz zu den sonstigen Glaubensüberzeugungen geschieht, entsteht eine Doppelmoral, die Heuchelei prinzipiell fördert.

Jede Doppelmoral wirkt sich letztendlich zersetzend auf die Ethik der Gemeinde aus. So ist es nicht verwunderlich, dass nicht selten ein hässlicher Graben zwischen dem geglaubten Bekenntnis und der gelebten Praxis das Bild russlanddeutscher Christen beherrscht. In dieser Tatsache widerspiegeln sich jene „Sowjetismen“, die über Jahrzehnte ein Volk geprägt und geformt haben.

Doch das „sowjetische Erbe“ weist nicht nur negative Aspekte auf. Eines der wichtigsten positiven Merkmale dieses Erbes ist eine erstaunliche Zusammenfügung der Formen und Normen der unterschiedlichen Freikirchen. Die sowjetische Regierung schloss zum Beispiel zwangsweise

⁸⁵ Rempel, 46 ff.

die Freikirchen der Evangeliums-Christen, die Baptisten, die Mennoniten-Brüder und die Pfingstler zu einem Bund zusammen, dem Allunionsrat der Evangeliums-Christen-Baptisten. Die Jahrzehnte lang ausgelebte gemeinsame Gottesdienstpraxis hat eine gemeinsame Kultur geprägt.

2.7. „Furor Mennoniticus“ – Problem der Leitung

Als letzte prägende Kategorie, welche die Glaubensvorstellungen der Russlanddeutschen entscheidend geprägt hat, soll der Bildungsstand der Prediger und Leiter der Gemeinden dargestellt und das Problem der Führung beleuchtet werden. P. M. Friesen reflektiert die vielfältigen theologischen Probleme der russländischen Mennoniten und stellt fest, dass die Probleme vor allem anderen durch einen folgenschweren Virus ausgelöst werden. Er nennt ihn den „furor mennoniticus“ und bemerkt dazu, dass dieser Virus nur die Gemeindeleitung befällt. Friesen will damit Folgendes ausdrücken – die Frage nach der Gemeindeleitung ist in den mennonitischen Kreisen nicht adäquat gelöst und daher kommt es zu den scheinbar nie endenden Spaltungen. Ähnliches kann man auch in Bezug auf die, von den Mennoniten abstammenden, anderen Freikirchen der Russlanddeutschen sagen.

Wie wir oben gesehen haben, hatte die junge MBG sich für ein radikal kongregationalistisches Gemeindeleitungsverständnis entschieden. Damit legte man alle Leitungsverantwortung in die Hand der Gemeindeversammlung. Das deutete zwar ein klassisches Modell der Basisdemokratie an, doch in einer Kultur, in der die jeweilige Sippe oder Großfamilie die tatsächliche Macht hatte, wurde es recht schwierig das Modell in die Tat umzusetzen. In der Praxis herrschen daher in vielen Gemeinden nicht die Gemeindeversammlungen, sondern bestimmte Familiensippen, wodurch es bei einer Auseinandersetzung zwischen mehreren Sippen unweigerlich zu Spannungen und Teilungen kommt und gekommen ist. Natürlich werden solche Spannungen nicht direkt ausgetragen. In einer Schamkultur werden persönliche Themen mit Schein-Sachfragen überlagert, wodurch ein Außenstehender die Vorgänge wesentlich schwerer beurteilen kann. Und natürlich können Schein-Sachfragen nicht sachlich diskutiert werden, da sie nicht rational, sondern gefühlsmäßig gebildet werden. Das ist ein Grund, warum Russlanddeutsche nur selten konstruktiv streiten können. Theologische Debatten werden im Handumdrehen zu persönlichen Angriffen mit allen Unheil versprechenden Reaktionen. Bei unterschiedlicher Meinung wird dann oft der eine letzte Schritt unumgänglich – Teilung oder Verbannung auf die Schweigebank.

Die fehlende Streitkultur wird noch durch die Tatsache begünstigt, dass die Verantwortung für Theologie und Leben in die Hände der Kongregation gelegt wurde, die Amtsträger jedoch mit einer lebenslangen Vollmacht versehen sind, die aus ihrer Einsegnung, sprich Ordination,

abgeleitet wird. Dadurch wird der Älteste zu einem Menschen mit einer herausgehobenen geistlichen Stellung. Solange es ihm gelingt, die Gemeinde hinter sich zu halten, scheint er der Gradmesser jeder Wahrheit zu sein. Menno Simons, der bereits in den frühen Jahren der Täuferbewegung die Gefahr eines solchen Ältestenverständnisses erkannte, sprach hier von der Oligarchie der Ältesten. Beispiele für eine solche Ältestenherrschaft bietet die Geschichte der russlanddeutschen Freikirchen zur Genüge. Peter P. Dyck, der einen geschichtlichen Überblick über die Orenburger Kolonie der Mennoniten geschrieben hat,⁸⁶ zitiert mit Recht einen leitenden Bruder der MBG, der über die ständigen Spannungen zwischen den mennonitischen Gemeinden in der Kolonie sagte: „... ich glaube, wenn es zwischen den Gemeinden nicht stimmen will, so liegt es oft an den Gemeindeleitungen.“ Anschaulich beschreibt Dyck, wie die Gemeindeleitungen Misstrauen und Feindschaft in den Dörfern verbreiteten.

Man kann sich die Tragik einer Gemeindeentwicklung lebhaft vorstellen, wo Menschen zu Ältesten werden, die weder von Gott berufen wurden, noch eine entsprechende theologische Bildung haben. Zumindest der zweite Punkt war vor allem seit dem Zweiten Weltkrieg in der Sowjetunion die Regel. Die deutsche Bevölkerung besaß, als Ergebnis einer permanenten Anfeindung seitens des Staates, nur eine sehr dünne Bildungsschicht. Nicht mehr als 3 Prozent der Gesamtbevölkerung hatte nach dem Zweiten Weltkrieg die Möglichkeit, eine Hochschule zu besuchen.⁸⁷ Die Anzahl der Gebildeten in den deutschen Freikirchen war noch weit geringer. Dazu lebte die Mehrzahl der Russlanddeutschen auf dem Lande, wo Bildungsdefizite generell stärker ausgeprägt sind als in der Stadt. Außerdem spielte sich die nonkonformistische Grundhaltung der Gläubigen eher negativ auf jede Art von Bildung aus. Der Spruch „Je gelehrter, desto verkehrter“, ist zum geflügelten Wort in vielen freikirchlichen Gemeinden Russlands und der Sowjetunion geworden.

3. Zwischen Tradition und Auftrag – russlanddeutsche Glaubensvorstellungen im Test der Postmoderne

Beobachter der russlanddeutschen Szene stellen nicht selten bei diesen Aussiedlern „das Bedürfnis unter sich zu bleiben und sich von anderen fernzuhalten“⁸⁸ fest. Woher kommt ein solches Verhalten? Unser historischer Überblick hat deutlich gemacht, dass es Vorstellungen sind, die sowohl theologische, als auch historische tiefe Wurzeln haben. Wer in einer exklusiven Gesellschaft aufgewachsen ist, wem ein klares Feindbild vermittelt worden ist, dessen Denken scheint von vornherein richtig zu

⁸⁶ Peter P. Dyck, *Orenburg am Ural, Yarrow/BC/Canada 1951*, 75.

⁸⁷ Heidebrecht, 58; Rempel, 51.

⁸⁸ Lichdi, 225.

sein und kann nur mit Mühe angezweifelt werden. Typisch für die Russlanddeutschen ist daher ein ausgesprochen starkes Schwarz-Weiß-Denken.⁸⁹ Und nicht wenige Aussiedler pflegen ein klares Feindbild.⁹⁰ Um dieses überwinden zu können, muss man nach Wegen suchen, die eine positive Streitkultur ermöglichen. Es bleibt abzuwarten, wann uns so etwas vergönnt sein wird.

Die russlanddeutschen Baptisten waren 1875 im Beginn eine baptistische theologische Schule zu gründen und Martin Kalweit empfand die Gemeindevon Ilias Vasilij Pawlow zum Studium nach Hamburg zu senden. Vasilij wurde für das Studium ausgewählt, weil er über eine gute russische Vorbildung verfügte und exzellente Sprachkenntnisse besaß. Pawlow schrieb viel später aus der Verbindung über die Zeit in Deutschland: „Mein Aufenthalt in Hamburg hat zu meiner geistlichen Entwicklung wesentlich beigetragen. Ich war sehr oft mit Johann Gerhard Oncken zusammen, und dieser mit mir und horte zusammen sehr viel Lehrgänge zu. Ich nahm an der Glaubenskonferenz in Barmen teil.“ Der russische Baptismus wurde also von zwei von dem pietistischen dem Pietismus und dem deutschen Baptismus. Christian Eyslein schreibt:

Vgl. Ingeborg Fleischer: Die Deutschen im zaristischen Russland 1880-1917. Die deutsche Einwanderung in den russischen Reich 1820-1917. Die russlanddeutschen Baptisten. Von den zaristischen russlanddeutschen Kolonisten und die Baptisten in Russland und Bessarabien 1781-1917. Ein Beitrag zur Geschichte der Baptisten in Russland und Bessarabien. 2. Auflage. München 2001.

⁸⁹ ebd.
⁹⁰ ebd.