



Esther Lössle

Zwischen Austritt und Ausschluss
Exklusion und Distanzierung aus evangelikalen Gemeinden
russlanddeutscher Aussiedler

Biographie – Interaktion – Gesellschaft 9

Biographie – Interaktion – Gesellschaft 9

Herausgeber: Wolfram Fischer

Esther Lösse

Zwischen Austritt und Ausschluss

Exklusion und Distanzierung
aus evangelikalen Gemeinden
russlanddeutscher Aussiedler

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

ISBN print: 978-3-86219-184-0

ISBN online: 978-3-86219-185-7

URN: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:0002-31879>

© 2011, kassel university press GmbH, Kassel
www.uni-kassel.de/upress

Umschlaggestaltung: Bettina Brand Grafidesign, München
Printed in Germany

Vorwort

Durch die Beschäftigung mit Ausgetretenen und Ausgegrenzten einer Gemeinschaft stellt diese Arbeit Personen in den Mittelpunkt des Interesses, die als Außenseiter ihres Ursprungsfeldes gelten müssen. Diese Tatsache könnte dazu verleiten, die Herkunft dieser Personen generell negativ zu beurteilen oder als Lebensform sogar ganz abzuwerten – vor allem, weil es sich hier um eine religiöse Gruppe handelt, die mit ihren strengen Verhaltensnormen und Glaubensauslegungen in einer eher gemäßigt religiösen oder gar atheistischen Gesellschaft auf Befremden trifft.

Aus diesem Grunde möchte ich der Arbeit voranstellen, dass die folgende Untersuchung ein Konfliktfeld bearbeiten will, ohne die eine oder andere Seite des Konflikts in irgendeiner Weise anzuprangern. Ganz im Gegenteil wurde ich bei meinen Recherchearbeiten in den Reihen der mennonitischen Gemeinden freundlich aufgenommen und unterstützt. Mit einer großen Gastfreundschaft wurde ich in den familiären Alltag und die Gemeinde integriert. Für dieses Vertrauen möchte ich diesen Personen und Gemeinden ausdrücklich danken. Ihre Lebensweise sehe ich mit demselben großen Respekt, mit dem ich auch diejenigen betrachte, die sich gegen diese Lebensweise entschieden haben.

Mein besonderer Dank gilt darüber hinaus Herrn Prof. Wolfram Fischer, vor allem Frau Prof. Dr. Carola Lipp, sowie allen, die mich bei dieser Arbeit unterstützt haben.

Gewidmet sei die Arbeit

M. Fels, meinem Mann und meiner Mutter

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	11
1.1 Fragestellung	11
1.2 Forschungsstand	13
2. Methode und Theorie	18
2.1 Allgemeine theoretisch-methodische Fundierung	18
2.1.1 Kultur, Subjekt, Erfahrung	18
2.1.2 Identität, Narration, Gesellschaft	20
2.1.3 Verstehen und wissenschaftliches Verstehen	22
2.1.4 Forschungsprozess zwischen Verstehen und Erklären	24
2.2 Methodisches Vorgehen	25
2.2.1 Forschungsprozess und Methodenwahl	26
2.2.2 Interviewpartner und Schlüsselinformanten – Sample und Sampling	28
2.2.2 Erhebungen im Feld	29
2.2.2.1 Teilnehmende Beobachtung	29
2.2.2.2 Dokumentation	30
2.2.2.3 Erfahrungen im Feld und die Rolle der Forschenden	31
2.2.3 Forschung mit Narrativen Interviews	36
2.2.3.1 Grundlagen lebensgeschichtlicher narrativer Stegreiferzählungen	36
2.2.3.2 Die Durchführung und Transkription der Interviews	38
2.2.3.3 Verfahren der Interviewauswertung	39
2.2.3.4 Praktisches Vorgehen bei der Auswertung	41
2.2.3.4.1 Rekonstruktion der gelebten Lebensgeschichte	41
2.2.3.4.2 Analyse der präsentierten Erzählung	42
2.2.3.4.3 Zusammenführung zur Fallstruktur	43
2.2.4 Dokumentenanalyse	44
2.2.5 Übergreifende Analyse zwischen Biographie und Ethnographie	44

3. Thematische Einordnung des untersuchten Feldes	45
3.1 Lebens- und Glaubenswelt der evangelikalen Aussiedlergemeinden	45
3.1.1 Allgemeine Glaubenswelt	45
3.1.2 Gemeindeftheologie	51
3.1.3 Praktische Aspekte des Gemeindelebens	51
3.1.4 Ehe, Familie und Geschlechterverhältnis	52
3.1.5 Strikte Verhaltensvorschriften: Gesetzlichkeit	53
3.2 Evangelikale Aussiedlergemeinden in Deutschland – eine Historische Annäherung	54
3.2.1 Ansiedlung und Kolonialzeit im russischen Zarenreich	54
3.2.2 Verbreitung des Evangelikalismus – Erweckung im 19. Jahrhundert	56
3.2.3 Verfolgung, Verstreuung und Vernichtung	57
3.2.4 Situation der deutschen Kirchen in der GUS seit 1944	60
3.2.5 Fazit zur Bedeutung dieser Erfahrungen	62
3.2.6 Aussiedlung nach Deutschland	64
3.3 In der deutschen Diaspora	65
4. Entfremdungs-, Distanzierungs- und Austrittsprozesse aus evangelikalen Aussiedlergemeinden	69
4.1 Exemplarische Einzelfallanalysen	69
4.1.1 Johanna	69
4.1.1.1 Lebensgeschichtliche Hintergründe	69
4.1.1.2 Leben als Konversions- und Heilsgeschichte	76
4.1.2 Irina	87
4.1.2.1 Lebensgeschichtliche Hintergründe	87
4.1.2.2 Lebensgeschichte als Prozess der Selbstfindung	89
4.2 Ursachen der Entfremdungs-, Distanzierungs- und Austrittsvorgänge	107
4.2.1 Austritt und Erfahrung in der deutschen Diaspora	108
4.2.1.1 Zwischen Traditionsbruch und kollektiver Wahrheit	108
4.2.1.2 Familie, Migration und die zweite Generation	112
4.2.2 Austritt aus der Totalen Institution Gemeinde	116
4.2.2.1 Das Konzept der totalen Institution	116
4.2.2.2 Die Gemeinde als Totale Institution	118

4.2.2.3 Beschränkende, einengende und isolierende Ordnung	119
4.2.2.3.1 Dichotomie und Wahrheit	119
4.2.2.3.2 Angst	124
4.2.2.3.3 Wahrheit und Ohnmacht	128
4.2.2.3.4 Zwischen Leidsamkeit und Zweifel	130
4.2.2.4 Kontrolle im Wechselspiel von Innen und Außen	132
4.2.2.4.1 Kontrolle von Teilnahme, Raum und Zeit	134
4.2.2.4.2 Kontrolle der alltäglichen Lebensführung	135
4.2.2.4.3 Legitimes Sprechen	138
4.2.2.4.4 Das Bekenntnis als Grundmuster	140
4.2.2.4.5 Kontrollinstanzen und Kontrollmittel	140
4.2.2.4.5.1 Horizontale Kontrolle	141
4.2.2.4.5.2 Vertikale Kontrolle	142
4.2.2.4.5.3 Beschämung als Sanktionsmittel	144
4.2.2.5 Fazit zur Totalen Institution Gemeinde	146
4.3 Vorläufiges Fazit: Austrittsprozesse zwischen Dissonanz, Enge und fehlender Zugehörigkeit	147
4.4 Ablauf der Austritts- und Distanzierungsprozesse	148
4.4.1 Distanzierung und Austritt im Prozess	148
4.4.1.1 Prozesse der Entfremdung	148
4.4.1.2 Einlassung zwischen Bruch und Zwiespalt	152
4.4.1.3 Räumliche Distanznahme und geistige Neuorientierung	
4.4.1.4 Gehen oder Bleiben	158
4.4.1.5 Bekenntnisse zwischen Struktur und Antistruktur	159
Exkurs: Austritt und Kleidung	160
4.4.1.6 Soziales Drama Gemeindezucht	162
4.4.1.7 Umdefinition und sozialer Tod – Folgen für die Weggegangenen	167
4.5. Zielrichtung der Austrittsvorgänge	171
4.5.1 Ordnungswandel	172
4.5.2 Ordnungswechsel	178
5 Zusammenfassung und Ausblick	184
Anhang: Transkriptionsregeln	188
Literaturverzeichnis	189

1. Einleitung

1.1 Fragestellung

„Wenn Johanna eine Kirche sah, dachte sie mit Wehmut an Ihn. Wenn sie Chorälen lauschte, dann kamen ihr die Tränen. Ihre Sehnsucht nach Ihm war an Bedingungen geknüpft, die sie nicht erfüllen wollte. Ihr war der Himmel vergällt, und jeder Schritt schmerzte, weil es ein Schritt von Ihm weg war.“¹

Auf das Thema meiner Arbeit kam ich eher zufällig. Gegen Ende meines Slawistikstudiums hielt ich ein Referat über Aussiedler² aus Russland und kam mit einer Kommilitonin ins Gespräch. Sie erzählte mir von einer Cousine, die einer evangelikalen Aussiedlergemeinde angehörte und von dort ausgeschlossen worden war, nachdem sie heimlich Hosen getragen hatte. Ich war verblüfft. Ich war empört. Und vor allem war ich völlig irritiert. Wie sollte ich diese Geschichte einordnen? Obwohl ich mit vielen Aussiedlern seit Jahren eng befreundet war, hatte ich von den evangelikalen Gruppierungen unter ihnen bislang kaum Notiz genommen.³ Allenfalls aus der Distanz waren sie mir aufgefallen, die Frauen mit den langen Röcken, den fest geknüpften Dutts und den ungeschminkten Gesichtern. Mehrmals die Woche kann man sie an verschiedenen Orten Süd- und Mitteldeutschlands beobachten, wenn sie sich vor ihrem Gebetshaus lebhaft unterhalten, umringt von braven kleinen Mädchen mit geflochtenen Zöpfen und schlichten Kleidchen. Wer diese Menschen aber wirklich sind, woran sie glauben und wie sie ihr Leben hier in Deutschland führen, war mir nahezu unbekannt. Ebenso wenig wusste ich, dass es Mitglieder gab, die ihre Gemeinden verließen oder verlassen mussten, aus Gründen, die mir zudem sehr fremd erschienen. Meine Neugierde war geweckt. Ich las mich also ein, führte erste Gespräche und war überzeugt, das Thema meiner Magisterarbeit gefunden zu haben: „Aussteiger“ und „Exkommunizierte“ aus streng evangelikalen Aussiedlergemeinden. Gerade ihre Geschichten sprachen mich an,

¹Schreiber, Claudia: *Ihr ständiger Begleiter*. München 2007, S. 184.

²In der Alltagssprache werden die Begriffe Aussiedler und Spätaussiedler nur wenig differenziert verwendet, dabei unterscheiden sie sich vor allem durch ihren rechtlichen Status, der in den Artikeln des Bundesvertriebenengesetzes (BVFG) festgeschrieben ist. Als Aussiedler galten nach dem BVFG vom 19.5.1953 all jene, die vor dem 8.5.1945 ihren Wohnsitz in Gebieten der ehemaligen Sowjetunion hatten. Als Spätaussiedler wurden nach einer Neufassung des BVFG vom 1. Januar 1993 all jene bezeichnet, die nach dem 31.12.1992 nach Deutschland eingewandert sind. Dabei wurden sie anderen Auflagen und Restriktionen unterworfen, als die Aussiedler zuvor. So wurde die freie Wahl des Aufenthaltsortes aufgehoben und deutsche Sprachkenntnisse mussten nachgewiesen werden. Vgl. § 1 Abs. 2 Nr. 3 BVFG; § 4 BVFG.

³Zu den evangelikalen Aussiedlergemeinden gehören heute vor allem die beiden Hauptströmungen *Mennoniten Brüdergemeinden (MBG)* und *Evangeliumschrsten-Baptisten (ECB)*, wobei auch zahlreiche andere Gemeindebezeichnungen gebräuchlich sind: etwa Evangelische Freikirche, Freie Baptistengemeinde, Evangelische Baptisten-Brüdergemeinde oder Evangeliumschrsten-Baptisten-Brüdergemeinde. Unter dem Eindruck von Vertreibungen, Isolations- und Repressionspolitiken in der UdSSR und von spezifischen Aufnahmepraxen in Deutschland ist ein heterogenes und undurchsichtiges Feld entstanden, das sich jeder eindeutigen Erfassung entzieht (Vgl. dazu Kap.3.2). Weder gibt der Name einer Gemeinde direkten Aufschluss über den Glaubenshintergrund ihrer Mitglieder, noch ist über den Namen der Gemeinde erkennbar, ob es sich um offene, liberale oder um geschlossene, traditionalistische Gruppierungen handelt.

denn es waren Geschichten über tiefe Verluste, existenzielle Verunsicherungen und ein oft jahrelanges Ringen um die eigene Identität. Doch je mehr ich mich mit den Biografien Einzelner und ihrem damaligen Leben in den Gemeinden befasste, desto mehr Fragen drängten sich mir auf: Waren es wirklich „Aussteiger“, mit denen ich es hier zu tun hatte? Waren es „Exkommunizierte“? Oder ging es hier um viel komplexere Vorgänge, die man kaum auf den einen oder anderen Begriff herunter brechen konnte? Mir wurde klar, dass ich auf diese Fragen nur eine Antwort finden konnte, wenn ich mich auf die Lebens- und Glaubenswelt einlasse, von der sie sich getrennt hatten. Das eine war ohne das andere nicht denkbar – und so begab ich mich ins Feld, bereit, es auf mich wirken zu lassen.

Im Zuge meiner Recherchen und dreier Feldaufenthalte in einer evangelikalen Gemeinde wurde mir bewusst, welch traditionsreiche und doch bruchhafte Kollektivgeschichte hinter den Einzelschicksalen der Ausgetretenen steht - und dass beides, das Schicksal der Gruppe und das des Einzelnen, wohl im Zusammenhang zu sehen ist. In der Täuferzeit wurzelnd, verweist die Vergangenheit der Gemeinschaften auf Jahrhunderte lange Erfahrungen von Verfolgungen, Wanderungen und Vertreibung – aber auch auf innere Spaltungen und eine rigide Unnachgiebigkeit gegenüber Andersdenkenden in den eigenen Reihen. Heute, in einer Zeit, da sich die Gruppierungen in ihrer „fremden Heimat Deutschland“ erneut in eine Diasporasituation befinden, scheinen sich diese Muster in anderen Zusammenhängen zu wiederholen. Wie genau es innerhalb der Gemeinschaften jedoch zu diesen Brüchen kommt, wie und warum Einzelne sich aus ihren sozialen Bezügen lösen und damit auch oft den Verlust von allem bisher Vertrautem in Kauf nehmen, ist wissenschaftlich kaum beachtet worden.⁴ Eben an dieser Stelle setzt meine Arbeit an und hat zum Ziel, die Distanzierungsvorgänge zu differenzieren, zu schärfen und zu kontextualisieren. Es gilt demnach zu ergründen, auf welche Weise die Austritte mit der symbolischen und sozialen Ordnung in den Gemeinden verwoben sind und wie sie sich vor dem Hintergrund von Verfolgungsgeschichte und deutscher Diaspora erklären lassen.⁵

Im konkreten Vorgehen werden nach einer Klärung der Literaturlage, des theoretischen und methodischen Hintergrundes zunächst die historischen und gegenwärtigen Verhältnisse in den Gemeinden beleuchtet und die Glaubens- und Lebenswelt in der deutschen Diaspora dargestellt. Anschließend wird anhand zweier exemplarischer Einzelfallanalysen die innere Logik von Loslösungsprozessen im Lebens-, Familien- und Gemeindegemeinschaftszusammenhang rekonstruiert. Gefragt wird dabei danach, was die Betroffenen im Einzelnen dazu bewogen hat, sich von ihrer Ursprungsgemeinde zu trennen und warum sie ihr Leben innerhalb dieser Gemeinde so nicht fortsetzen konnten oder wollten. Untersucht werden sollen aber nicht nur die Genese des Austritts, sondern auch die

⁴Eine Ausnahme bildet Waldemar Vogelgesang. Er geht auf diesen Aspekt im Rahmen einer online verfügbaren Präsentation ein. Darin stellt er vier Typen von Gemeindemitgliedern in evangelikalen Aussiedlergemeinden vor: die Frommen, die Pragmatiker, die Überforderten und die Aussteiger. Diese Einteilung basiert auf den Ergebnissen einer zuvor durchgeführten Studie über jugendliche Aussiedler. Vgl. Vogelgesang, Waldemar: Jugendliche Aussiedler. Zwischen Entwurzelung, Ausgrenzung und Integration. Weinheim, München 2008, S. 149f. – Vgl. www.waldemar-vogelgesang.de/dekra.ppt, S. 50.

⁵Dabei gehe ich davon aus, dass die individuellen Vorgänge immer zu den kulturellen und sozialen Strukturen in einem wechselseitigen Verweis stehen, wobei diese gerade durch die Analyse abweichender Lebensläufe deutlich hervortreten. Die individuellen Wandlungsgeschichten erzählen also genauso etwas über Gruppenstrukturen, wie die kollektive Orientierung in die Einzelbiografien hineinreichen.

damit einhergehenden Transformationsprozesse im Leben und Denken der Betroffenen. Es wird also untersucht, welche Sinnkonstrukte, Deutungsmuster und Handlungsstrategien die Betroffenen in diesem Prozess neu entwickeln, transformieren oder verwerfen. Im Anschluss an die Einzelfallanalysen werden in den folgenden Kapiteln die gewonnenen Erkenntnisse aufgegriffen, um sie zu Erkenntnissen aus weiteren Einzelfallanalysen⁶, ethnografischen Beschreibungen⁷ und Dokumentenanalysen⁸ in Beziehung zu setzen und sie letztlich zu einer strukturellen Analyse der Distanzierungsvorgänge zu verdichten. Gemündet ist dieses Vorhaben in einer Konzeptualisierung der Abläufe als *soziales Drama*⁹ sowie in einer Konzeption von der Gemeinde als *totaler Institution*¹⁰.

1.2 Forschungsstand

Das Thema Aussiedler aus Russland bzw. der GUS hat in den letzten Jahren viel Beachtung in der Wissenschaft erlebt und eine Unmenge an Arbeiten aus unterschiedlichsten Perspektiven hervorgebracht. Maria Savoskul spricht von annähernd 10.000 Veröffentlichungen, die zu diesem Thema erschienen sind; darunter etwa vierhundert Monografien in deutscher Sprache.¹¹

Bis in dieses Jahrzehnt hinein wurde in der deutschen (Fach-)Literatur vor allem die ethnische Zugehörigkeit der so genannten Russlanddeutschen thematisiert. In dem Ausspruch „In Russland Deutsche, in Deutschland Russen“ schien sich das gesamte Dilemma einer Bevölkerungsgruppe auszudrücken, die in der Heimat ihrer Vorfahren vor allem auf Fremde und Befremdung trafen. Hier wie dort galten sie als „ethnische Zwischenkategorie“¹² in einem Niemandsland zwischen „Deutschtum“ und „russischer Seele“. Mittlerweile wird diese Tendenz zur Ethnisierung in der Aussiedlerforschung jedoch kritisch gesehen¹³ und einzelne

⁶Dabei handelt es sich um vier weitere Einzelfallanalysen von Ausgetretenen, sowie lebensgeschichtliche Erzählungen von Gemeindemitgliedern, die mit den Biografien der Ausgetretenen kontrastiert werden.

⁷Die ethnografischen Beschreibungen resultieren aus drei mehrtätigen Aufenthalten in Familien einer evangelikalen Mennoniten Brüdergemeinde in Darmstadt.

⁸Ausgewertet wurde biografisches, literarisches, theologisches und gemeindegeschichtliches Material.

⁹Nach: Turner, Victor: Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957, S. 91-94. – Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt a.M. 1969.

¹⁰Nach: Goffman, Erving: Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt a.M. 1973.

¹¹Savoskul: Russlanddeutsche in Deutschland. Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 197-222.

¹²Savoskul: Russlanddeutsche in Deutschland. Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung. Bielefeld 2006, S. 197-222/209. – Mehr als programmatisch erscheint da auch der Titel des Sammelbandes von Sabine Ipsen-Peitzmeier und Markus Kaiser „Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland“. Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006.

¹³Wie Dorothee Wierling betont, handelt es sich hier um eine Zuschreibung, die der Selbstwahrnehmung der Befragten häufig nicht entspricht. Gemündet ist diese Diskussion um die allgegenwärtige „Ethnisierung“ der Gruppe und ihrer Belange in Debatten um weniger problematische Benennung dieser Gruppierung: So spricht man von „Deutschen, die aus Russland kommen“ (Wierling), von „ethnisch Deutschen aus Russland“ (Ilyin). Vgl. Wierling: Heimat finden. Hamburg 2004, S. 197f. – Ilyin, Vladimir: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland. In: Ipsen-Peitzmeier/Kaiser (Hg.): Zuhause fremd. Bielefeld 2006, S. 275-306/275. – In meiner Arbeit werde ich mich auf den

soziokulturelle Aspekte stärker beachtet. Im Mittelpunkt stehen nun qualitative Zugänge, die spezifische Einflüsse von Generationszugehörigkeit, Sprachkenntnissen, Familien- und eigener Lebensgeschichte, Ausreisemotiven und Ausreisezeitpunkt auf den Migrations- und Integrationsprozess der Aussiedler untersuchen.¹⁴ Vielfach werden die unterschiedlichen Inkorporationsprozesse und Identifizierungsformen der Russlanddeutschen auch unter dem Blickwinkel aktueller Migrationstheorien erörtert. Gefragt wird also nach hybriden Identitäten, Formen des Transnationalismus und der Wirkung internationalen Netzwerke auf die Identitätsbildung.¹⁵

Die Konzentrationen auf Fragen von Ethnizität und Migration „der“ Aussiedler hat den Blick auf deren Religiosität lange Zeit überlagert.¹⁶ Erst nach und nach geriet auch dieser Aspekt in den Fokus von Politik, Öffentlichkeit und Wissenschaft. Dabei wurde deutlich, dass neben den katholischen und evangelischen Landeskirchen zahlreiche freikirchliche Strömungen die religiöse Identität der Aussiedler bestimmten; etwa 320.000 dieser Freikirchenangehörigen sind einer der hier untersuchten streng evangelikalen, bisweilen auch christlich-fundamentalistischen Gemeinschaften zuzuordnen.¹⁷ Gerade diese Gruppierungen wurden bislang jedoch nur sehr bedingt und häufig nicht als eigenständiges Feld mit einer eigenen Dynamik und eigenen Konflikten wahrgenommen.¹⁸ Entsprechend kann bis in dieses Jahrzehnt hinein kaum von einer systematischen und methodisch breiten Erforschung der evangelikalen Aussiedler gesprochen werden. In den 1990er Jahren entstanden neben einigen geschichtswissenschaftlichen Abhandlungen vereinzelte, vorwiegend ethnografische Arbeiten, die sich schlaglichtartig mit einzelnen Aussiedlergemeinden, ihrem Aufbau und ihrer Infrastruktur, ihren Glaubenskonzepten, ihren lebensweltlichen Orientierungen und ihrer alltäglichen Lebensführung befassen. Hierzu gehören die volkskundlich-ethnografischen Arbeiten von Regina Löneke und Stefan Müller, die sich jeweils über einen längeren Zeitraum in einer Gemeinde bewegt haben. Vor allem die auf einer breiten empirischen Basis angelegte Dissertation von Regina Löneke¹⁹ über

weitgehend neutralen Begriff Aussiedler, die Wendung „Deutsche aus Russland/der GUS“, sowie die Wendung Russland-Deutsche beschränken und meine damit jene deutschstämmigen Personen, die vor dem 1. Januar 1993 (vgl. S. 1) aus der ehemaligen UdSSR bzw. den heutigen GUStaaten eingereist sind.

¹⁴Schwerpunktthema ist oft die Enkelgeneration, also jene Jugendlichen, die als so genannte „mitgenommene Generation“ besonderen Herausforderungen ausgesetzt sind: In einer russischen Kultur aufgewachsen, des Deutschen nicht mächtig, ist Deutschland für sie eine „fremde Heimat“. Vgl.: Wierling: Heimat finden. Hamburg 2004. - Ingenhorst, Heinz: Die Russlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne. Frankfurt a.M., New York 1997.

¹⁵Vgl. u.a.: Tsypylma, Darieva: Russlanddeutsche, Nationalstaat und Familie in transnationaler Zeit. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine/ Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 349-364.

¹⁶Verstärkte Aufmerksamkeit gab es erst im Zuge der „Fundamentalismus-Debatte“ rund um den Islam, die nun auch die „christliche Parallelgesellschaft“ zum Thema machte. Diese Verknüpfung hatte m.E. jedoch zur Folge, dass die Gruppierungen von Beginn an unter kritischen bis ablehnenden Vorbehalten wahrgenommen wurden. Hoffmann, Isabell: Jesu Parallelgesellschaft. In: Die Zeit, 27. Juli 2006, S. 8.

¹⁷John N. Klassen geht von etwa 370 evangelikalen Aussiedlergemeinden unterschiedlicher Größe aus. Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie. Ahmburg 2007, S. 100.

¹⁸Ilyin: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis, Bielefeld 2006, S. 275-306/287.

¹⁹Löneke, Regina: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg (= Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., Bd. 81). Marburg 2000.

eine Mennoniten Brüdergemeinde in Brakel diene als wichtige Hintergrundfolie und Informationsquelle meiner Arbeit.²⁰ Eine der wenigen übergreifenden Arbeiten aus den 1990er Jahren ist eine Dissertation von Elisabeth Wisotzki über historisch gewachsene „Überlebensstrategien“ mennonitischer Gemeinden seit den ersten Verfolgungen in der Täuferzeit. Hierbei handelt es sich um eine sehr fundierte, dicht am Feld orientierte Arbeit, die mit ihren Thesen zu Spaltungs-, Absonderungs- und Wanderungstendenzen in den Glaubensgemeinschaft Kernelemente der Diasporathematik schlüssig herausgearbeitet und meine Arbeit an vielen Stellen befruchtet hat. Entsprechendes gilt für verschiedene Texte von Johannes Reimer²¹ über die Entstehung und Entwicklung einer spezifisch weltabgewandten und von Gesetzmäßigkeit geprägten Identität der russlanddeutschen Evangelikalen seit ihrer Übersiedlung ins Zarenreich.²²

In den letzten Jahren entstanden auch in den Sozialwissenschaften einige qualitative Forschungsarbeiten über Aussiedler, in denen die Evangelikalen als Subgruppierungen „mit“ abgedeckt wurden. Exemplarisch hierfür stehen die Dissertation von Svetlana Kiel über Selbstkonzepte Russlanddeutscher über mehrere Generationen²³ und der Projektband über jugendliche Aussiedler von Waldemar Vogelgesang²⁴. Das letztgenannte Projekt war für mich aus methodischen und inhaltlichen Gründen besonders wertvoll. Zum einen basiert es, wie meine Arbeit, auf qualitativen Interviews und ethnografischen Erkenntnissen; zum anderen erwähnt Vogelgesang erstmals überhaupt den Typus des „Aussteigers“, den er in groben Zügen charakterisiert und anderen Typen von Gemeindegliedern gegenüberstellt.²⁵ Ebenfalls von besonderer Relevanz für mich war die Dissertation von Stefanie Theis über die Religiosität von Russlanddeutschen, die sich zwar primär mit lutherischen Gruppierungen befasst, jedoch auch einen breiten Überblick über den gesamten Themenkomplex vorlegt und wichtige Aspekte des Zusammenhangs von Migration und Religiosität bearbeitet hat²⁶, sowie die Dissertation von Vladimir Ilyin über Zusammenhang von Deutschtum, Religion und Identität bei den russlanddeutschen Evangelikalen²⁷. Sehr aufschlussreich war darauf aufbauend die Diplomarbeit von Olga Neufeld. Als ehemalige Angehörige einer evangelikalen Aussiedlergemeinde hat sie unter dem

²⁰ Allerdings beruhen diese Arbeit auf Feldforschungen aus den Jahren 1991/92 und vermitteln ein recht statisches Bild dieser Gemeinde. Wandlungsprozesse, generationelle Unterschiede und die Migrations- und Minderheitenproblematik wurden weitgehend ausgespart.

²¹ Reimer, Johannes: Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten nach dem zweiten Weltkrieg. Lage 1996 – Reimer, Johannes: Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen. In: Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007, Nr. 16, S. 10-31.

²² Problematisch ist allenfalls, dass der methodische Rahmen der Arbeit weitgehend ungeklärt bleibt und Reimer vielfach auf eigene Erfahrungen in diesem Milieu zurückgreift, ohne diese kenntlich zu machen.

²³ Kiel, Svetlana: Deutsche oder Fremde? Die kulturelle Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien. Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007 Nr. 16, S. 55-65.

²⁴ Vogelgesang: Jugendliche Aussiedler. Weinheim, München 2008.

²⁵ Zuweilen halte ich jedoch den Duktus der Arbeit für problematisch. Seiner Absicht, die „Lebenswelten der Jugendlichen von Innen zu beschreiben“ wird Vogelgesang auf Grund einer spürbar ablehnenden Grundhaltung meines Erachtens nicht immer gerecht. Womöglich ist das aber auch dem Umstand geschuldet, dass die Erhebung eher ein Zufallsprodukt einer allgemeinen qualitativen Untersuchung Russland-Deutscher.

²⁶ Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006.

²⁷ Ilyin: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis. Bielefeld 2006.

Titel „Fromm in der fremden Heimat“ das heutige Verhältnis der religiösen Minderheit gegenüber der deutschen Dominanzkultur bearbeitet und damit unzählige Aspekte der für mich interessanten gegenwärtigen Diasporathematik herausgestellt.²⁸ Aus einer mesosozialen Perspektive nähert sich auch Friedrich Stallberg dieser Thematik und konzentriert sich vor allem auf das ausgeprägte Segregationsverhalten der Gruppierungen.²⁹ Neben diesen kulturhistorischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten finden sich derzeit primär historische und theologische Arbeiten, deren Ergebnisse vor allem in die thematische Hinführung dieser Arbeit eingeflossen sind.

Auffällig ist, dass die große Mehrheit der historische Abhandlungen und Arbeiten über die Kultur und Kulturgeschichte der Mennoniten meist aus der Hand von Mennoniten selbst stammen. Diese Tatsache erfordert einen besonders sensiblen Umgang mit dem Datenmaterial, denn es dient nicht nur als Informationsquelle, sondern muss als Teil einer Traditionsbildung angesichts der eigenen Verfolgungs-, Vertreibungs- und Vernichtungserlebens in der Zeit der UdSSR verstanden werden.³⁰ Viele der mennonitischen und baptistischen Geschichtswerke referieren auf die Vertreibungserfahrungen der Gruppe, die religiös ausgedeutet und um Erfahrungsberichte, persönliche Fotografien, Siedlungspläne bzw. Häuser- und Namensverzeichnisse aus den Kolonien des Zarenzeit ergänzen wird. Ein herausragendes Werk ist hier sicherlich das Buch „Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland“ von John N. Klassen³¹, der mit unglaublicher Akribie die Entstehung und frühe Entwicklung der Gemeinden nach der Übersiedlung nach Deutschland erfasst hat. Ebenfalls besonders wertvoll waren für mich Bücher, die von Mitgliedern der von mir untersuchten Gruppierung in Darmstadt³² verfasst wurden. Hier ist vor allem der Band von Gerhard und Heinrich Wölk zu nennen.³³ Vielfach habe ich diese Werke mit Hilfe einer Dokumentenanalyse ausgewertet und als Quellenmaterial in meine Arbeit einfließen lassen. Ähnliches gilt für die Unmengen an theologischer, religionspädagogischer, erbaulicher und belletristischer Literatur, die in zahlreichen freikirchlichen Verlagen

²⁸Neufeld, Olga: Fromm in der fremden Heimat. Identitätssuche bei russlanddeutschen Baptisten in Folge der Konfrontation mit der Dominanzkultur Deutschland. Frankfurt a.M., London 2007. – Ein sehr wertvoller Band, trotz mancher methodischer Schwächen.

²⁹Stallberg: Russlanddeutsche in Kierspe. Eine ethnisch-konfessionelle Minderheit zwischen Integration und Isolation. Online, Stand 2.6.2010.

³⁰Eine Auswahl: Bachmann, Berta: Erinnerungen an Kasachstan, Erfahrungsbericht einer Rußlanddeutschen, Wuppertal Winnipeg/Kanada 1981. – Dyck, Johann J.: Am Trakt. Eine mennonitische Kolonie im mittleren Wolgagebiet. (Dyck, Arnold (Hrsg.). Winnipeg/USA 1948 – Neufeld, Jacob A.: Tiefenwege. Erfahrungen und Erlebnisse von Rußland-Mennoniten in zwei Jahrzehnten bis 1949. Ontario 1957. - Priess, Anita: Verbannung nach Sibirien. Steinbach 1972. – Ratzlaff, Gerhard: Vater Abram: von der Ukraine über Sibirien und China nach Paraguay und Kanada: ein mennonistischer Lebensweg. Asuncion, Paraguay. Selbstverlag 2004 – Winter, Heinrich: der letzte Älteste von Chortitza, Ontario/USA 1988.

³¹Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007.

³²Da ich es in meiner Arbeit nicht nur mit sehr sensiblen und intimen biografischen Daten, sondern auch mit einem sehr heiklen Thema zu tun habe, wurden Personen-, Berufs- und Ortbezeichnungen aus ethischen Gründen anonymisiert. Personenschutzgründe hatten hier Vorrang vor dem Prinzip einer völligen intersubjektiven Nachvollziehbarkeit. Bei der Anonymisierung wurde darauf geachtet, passende Äquivalente für die zu ersetzenden Daten zu finden; Biblische Namen wurden möglichst durch biblische, deutsche Namen durch deutsche ersetzt. Vgl. hierzu auch: Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim, München 2008, S. 99.

³³Wölk, Heinrich/ Wölk, Gerhard: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981.

veröffentlicht werden. Besonders konzentriert habe ich mich dabei jedoch auf einige wenige Bücher, die mir von Gemeindemitgliedern empfohlen wurden. Hierzu zählen auch Kinderbücher, die mir in vielerlei Hinsicht Aufschluss über die Vorstellungswelten der Gruppierungen geben konnten.³⁴ Ebenfalls sehr hilfreich waren drei Romane von und über „Aussteiger“ aus evangelikalen Aussiedlergemeinden von Miriam Toews, Lena Klassen und Claudia Schreiber³⁵. Die zahlreichen kulturanthropologischen, historischen und sozialwissenschaftlichen Arbeiten zu evangelikalen Gruppierungen in Nordamerika habe ich in meiner Arbeit weitgehend ausgespart, da sie in einem anderen gesellschaftlichen Kontext angesiedelt und daher nicht ohne Probleme übertragbar sind. Darauf bezogen habe ich mich nur dann, wenn Autoren sich explizit mit (russlanddeutschen) mennonitischen Gruppierungen unter übergeordneten Gesichtspunkten befasst haben. Hierzu gehören unter anderem eine Arbeit über soziale Kontrolle in kongregational ausgerichteten Gemeinden von Stephen Ainlay³⁶, sowie ein Aufsatz von Linda B. Arthur über die Bedeutung weiblicher Kleidernormen in entsprechenden Gemeinden.³⁷ Ebenfalls aufgegriffen habe ich eine noch nicht vollständig veröffentlichte, fallorientiert-biografische Studie unter der Leitung von Heinz Streib zu „Aussteigern, Konvertierten und Überzeugten aus dem christlich fundamentalistischen Milieu“³⁸, die sich zwar nicht mit Aussiedlergemeinden befasst, aber dennoch wichtige Hinweise für meine Arbeit liefern konnte.

³⁴Hier vor allem: Burkholder, Kendra: Vor wem sollte ich mich fürchten? Steinhagen 2007.

³⁵Toews, Miriam: Ein komplizierter Akt der Liebe. Berlin 2007. - Klassen, Lena: Himmel – Hölle – Welt. Die Geschichte von Elsas Emanzipation. Lage 2001. - Schreiber, Claudia: Ihr ständiger Begleiter. München 2007. - Zitate aus dem Roman von Claudia Schreiber werden uns in dieser Arbeit immer wieder begleiten, da es der Autorin gelungen ist, die Konflikte sehr verdichtet und anschaulich zu beschreiben.

³⁶Redekop, Benjamin W./ Redekop Wall, Calvin (Hg.): Power, Authority and the Anabaptist Tradition. Baltimore/Maryland/USA 2001 – Ainlay, Stephen C.: Mennonite Culture Wars: Power, Authority and Domination. In: Redekop/ Redekop Wall: Power, Authority and the Anabaptist Tradition. Baltimore/ Maryland /USA 2001, S. 136-154.

³⁷Arthur, Linda/ Graybill, Beth: The Social Control of Women´s Bodies in Two Mennonite Communities. In: Arthur, Linda (Hg.): Religion, dress and the body. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31.

³⁸Streib, Heinz: Abschlussbericht über das empirische Forschungsprojekt: Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte der Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung. Online 2008.

2. Methode und Theorie

2.1 Allgemeine theoretisch-methodische Fundierung

Lassen wir uns von Geertz animieren auf unserer Expedition ins globalisierte Ungewisse: von seiner Beobachtungsgabe für aussagekräftige, paradigmatische Details; seiner fast spielerischen Fähigkeit, mit dichten Beschreibungen erklärende Gesamtanalysen vorzubereiten; seinem Mut zur Improvisation, Kursänderung je nach Zweckmäßigkeit, ungeniertem Eklektizismus, um z.B. philosophische Konzepte aus den kältesten Eiswüsten der Abstraktion für Beschreibung und Analyse höchst konkreter menschlicher Probleme und Beziehungen fruchtbar zu machen.³⁹

In den letzten Jahren und Jahrzehnten hat sich in verschiedenen humanwissenschaftlichen Disziplinen ein am Verstehen orientiertes, interpretatives bzw. qualitatives Forschungsparadigma herausgebildet, das im weitesten Sinne den Horizont meiner Arbeit bildet. Im engeren Sinne berufe ich mich auf die interpretative (symbolische) Anthropologie⁴⁰, sowie auf interpretative Ansätze der Biografieforschung⁴¹. Auch wenn sich die unterschiedlichen Fachbereiche auf verschiedene Gründungsväter, Schulen und Forschungsprogramme berufen, weisen sie dennoch grundsätzliche Gemeinsamkeiten auf, die sie für einander - mit Bedacht - anschlussfähig erscheinen lassen: So ist ihnen nicht nur ein grundsätzliches Weltverständnis, das auf menschlichen Konstruktionsleistungen beruht zu eigen, sondern auch eine an der Hermeneutik orientierte Forschungslogik. Kurz möchte ich nun den konkreten theoretischen Hintergrund meiner Arbeit darlegen.

2.1.1 Kultur, Subjekt, Erfahrung

Ausgehend von dem gerade abgesteckten Impetus bewege ich mich im wissenschaftlichen Paradigma eines bedeutungsorientierten Kulturverständnisses⁴², das „Kultur“ ganz allgemein als symbolische Ordnung versteht: als spezifische

³⁹Kulturbegriff und Verfahren nach Geertz aus: Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard: geertz@symbolische-anthropologie.moderne: Auf Spurensuche nach der informellen Logik des tatsächlichen Lebens. In: Fröhlich, Gerhard/Mörth, Ingo (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt a.M. 1998, S. 7-50/16.

⁴⁰Unter anderem nach Clifford Geertz: Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a.M. 1983. - Vgl. auch: Stellrecht, Irmtraud: Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In: Kokot, Waltraud (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Berlin 1993, S. 29-78.

⁴¹Vor allem auf kulturanthropologische Ansätze nach Lehmann, Ansätze der interpretativen Psychologie nach Lucius-Hoene/Deppermann und Ansätze der interpretativen Sozialforschung nach Rosenthal. Vgl.: Lehmann, Albrecht: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt a.M., New York 1983 – Lucius-Hoene, Gabriele/ Deppermann, Arnulf: Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden 2004² – Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim, München 2005.

⁴²Vgl. Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorie. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000, S. 84ff./445ff.

Form der Weltinterpretation, als Wissensordnung, Sinnsystem oder wie Geertz es ausdrückt, als Gewebe symbolischer Bedeutungen, in die der Einzelne eingesponnen ist.⁴³ Menschen können sich, so die wesentliche Annahme, „die Welt“ nur symbolisch, d.h. über sinnhafte Zuschreibungen und Verstehen von Sinn, aneignen.⁴⁴ Symbolische Formen haben für sie eine weltkonstituierende und eine welterschließende Dimension zugleich.⁴⁵ Dabei gilt, dass zeichenhafte Ordnungen nicht als statische, sondern als bewegliche, sich im ständigen Transformationsprozess befindliche Gefüge sinnhafter Elemente und Beziehungen zu sehen sind.⁴⁶ Dieses Bedeutungsgefüge ist einerseits überindividuell und geht dem „intentional handelnden Akteur voraus“⁴⁷, ist andererseits jedoch Gegenstand subjektiver Aneignung⁴⁸ durch das jeweilige Subjekt. Die „Akteure erscheinen in Bedeutungsgewebe eingesponnen – Bedeutungsstrukturen generieren die zentrale Realität der Teilnehmer. Aber das Netz von Bedeutungen, das die Teilnehmer umgibt, wird von diesen auch weitergeknüpft. (...) Die Teilnehmer bewegen sich in den Systemen von Signifikationen, die sie selbst mitspinnen, sie sitzen in ihnen nicht fest, auch wenn sie von ihnen umgeben erscheinen“⁴⁹. Durch diese Verwobenheit von individuellem und kollektiv geteiltem Sinn gelingt es dem Einzelnen, sich in geteilte Ordnungen einzuschreiben oder sich von ihnen abzugrenzen. Sinnhaft beziehen Subjekte also Position im symbolischen Gefüge ihrer Welt, setzen zeichenhaft Grenzen und konstruieren Zugehörigkeiten. Dabei sind diese symbolischen Ordnungen nicht immer offensichtlich, sondern vielfach als latente⁵⁰ und unhinterfragte⁵¹ Ordnungsstrukturen in das Denken, Wahrnehmen und Handeln der Menschen eingeschrieben.

⁴³Wie genau Sinn entsteht, wo er zu finden und damit für Verstehensprozesse zugänglich ist, wird von unterschiedlichen Richtungen dieses Paradigmas unterschiedlich konzipiert. Mal werden mentalistische, mal textualistische, mal praexologische Vorstellungen in den Mittelpunkt gestellt; mal haben wir es also mit konkreten sinnschaffenden und sinnerschließenden Subjekten zu tun, mal mit Diskursen und Texten, in denen Sinn zu finden ist, der keinen klaren Ort hat; mal ist der Sinn lesbar und offensichtlich, mal latent und nur hinter dem Sichtbaren als ordnungsbildende Struktur verborgen. Vgl.: Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorie. Weilerswist 2000, S. 64ff.

⁴⁴Dieser Ansatz geht zurück auf Cassirers Begriff vom Menschen als „animal symbolicum“. Cassirer, Ernst.: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a.M. 1944, S. 40.

⁴⁵Brenner, Peter J.: Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft. Tübingen 1998, S. 13.

⁴⁶Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorie. Weilerswist 2000, S. 64ff.

⁴⁷Knorr-Cetina 1988, zit. nach: Straub, Jürgen: Handlung, Interpretation, Kritik. Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. Berlin, New York 1999, S. 184.

⁴⁸Die Ursprünge des Aneignungskonzeptes gehen auf die so genannte kulturhistorische Schule der sowjetischen Psychologie zurück, die vor allem mit dem Namen Leontjew verbunden ist. Die grundlegende Auffassung dieses Ansatzes besteht darin, die Entwicklung des Menschen als tätige Auseinandersetzung mit seiner Umwelt und als Aneignung der gegenständlichen und symbolischen Kultur zu verstehen. „Aneignung ist mithin eine Tätigkeit; sie ist immer aktiv in dem Sinne, als sie aus der Auseinandersetzung des Subjekts mit der materiellen und symbolischen Kultur entsteht.“; Rolff, Hans-Günther/Zimmermann, Peter: Kindheit im Wandel. Eine Einführung in die Sozialisation im Kindesalter. Weinheim 1985, S.171.

⁴⁹Knorr-Cetina 1988, zit. nach: Straub: Handlung, Interpretation, Kritik. Berlin, New York 1999, S. 184.

⁵⁰D.h. nicht explizit formulierte, sondern strukturell wirkende. Hierbei handelt es sich primär um einen Begriff aus der Wissenssoziologie. Vgl. auch: Rosenthal, Gabriele: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt a.M., New York 1995, S. 14ff.

⁵¹An dieser Stelle beziehe ich mich auf die Konzeption der Lebenswelt nach Husserl, als einer Welt, die dem Subjekt unhinterfragt als gegeben erscheint. Vgl. Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag 1954, S. 132ff.

2.1.2 Identität, Narration, Gesellschaft

Das Subjekt bezieht sich unter diesen Maßgaben nicht nur symbolisch, deutend und sinnschaffend „auf die Welt“, sondern auch auf sich selbst. Angelehnt an Konzepte der narrativen Psychologie⁵² und der narrativen Kulturanthropologie gehe ich davon aus, dass auch Identität als eine narrativ verfasste symbolische Struktur zu verstehen ist, „die Person und soziale Umwelt, selbstbezogene Erfahrungen der Person und ihre historisch-biografischen Phasen integriert; Kontinuität und Kohärenz gewährleisten soll; sprachlich-symbolisch konstituiert und interaktiv hergestellt wird; durch soziale und gesellschaftlich-strukturelle Abhängigkeitsverhältnisse mitgestaltet und begrenzt wird; lebenslanger Anpassungsbedarf (...) und zu ihrer Formation auf kulturelle Sinnstiftungsangebote und Vorlagen zurückgreift.“⁵³ Identität⁵⁴ wird also gebildet, indem prä-narrative, unzusammenhängende Erlebnisse, Empfindungen und Erfahrungen retrospektiv zu einer kohärenten, erzählbaren und sinnhaften Geschichte⁵⁵ zusammengefügt werden. Über die Schaffung narrativer Kohärenz werden Erlebnisse ihrer ursprünglichen Bedeutungslosigkeit entrissen und mit einem individuellen Sinn versehen, der durch seine Verwobenheit in überindividuelle Sinnordnungen jedoch zugleich intersubjektiv lesbar ist⁵⁶. Aber auch Konstruktionen des Selbst haben keine überdauernde Gültigkeit, sondern werden in aktuellen Kommunikationssituationen und im Bezug auf situative Selbst- und Fremdwahrnehmungsbedürfnisse hin ausgehandelt. Identität als narrativ verfasstes Konstrukt ist daher als ein lebenslang andauernder, offener Prozess⁵⁷ zu verstehen, d.h. als eine fortwährende Identitätsarbeit im Wechselspiel von sozialen (Rollen-)Erwartungen, Zuschreibungen und Spiegelungen einerseits und individueller Aneignung andererseits.⁵⁸ Damit enthält sie immer eine konversationell-konstruktivistische und eine soziale, interaktionis-

⁵²Die narrative Psychologie wurde mit einer Arbeit von Theodore R. Sarbin begründet und basiert auf der Annahme, dass Identität im Wesentlichen narrativ gestaltet wird. Vgl. Sarbin, Theodore R.: Narrative psychology. The storied nature of human conduct. New York 1986.

⁵³Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 51.

⁵⁴Vgl. Kraus, Wolfgang: Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne. Paffenweiler 2000², S. 122ff.

⁵⁵Zunächst erfolgt das über temporale und kausale/finale Verknüpfungen (*emplotment*), die disparate Erfahrungen in einen Sinnzusammenhang stellen und so übergeordnete Deutungen der eigenen Identität/ Lebensgeschichte vermitteln. Darüber hinaus spielen kollektive Narrative eine wesentliche Rolle bei der biografisch- en Sinnherstellung; Polkinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven. In: Straub, Jürgen (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1. Frankfurt a.M. 1998, S. 12-45.

⁵⁶Vgl. Keupp, Heiner u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Reinbek bei Hamburg 2008⁴, S. 54ff.

⁵⁷Identität erscheint somit als eine „Einheit, die unabschließbar, entzweit, ungreifbar und vor allem zugleich dauerhaft angestrebt und fortwährend unerreicht bleibt.“; Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.): Transitorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt a.M. 2002, S. 10. Vgl. auch: Polkinghorne: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Frankfurt a.M. 1998, S. 12-45/15ff. - Kraus, Wolfgang: Das erzählte Selbst. Paffenweiler 2000², S. 4f.

⁵⁸Das Wechselspiel von sozialen Erwartungen, Rollenzuschreibungen etc. und individueller Aneignung wurde im *interaktionistischen Paradigma* nach Mead entwickelt, der zwischen „I“ (individuelles Ich) und „Me“ (dem sozialen Ich) unterschied. Aufgabe des Einzelnen ist es, zwischen Me und I zu vermitteln: „Das Subjekt muss schließlich beides tun, es muß sich sozial integrieren und interaktionsfähig, aber auch >es selbst< sein.“; vgl.: Keupp u.a.: Identitätskonstruktionen. Reinbek 2008⁴, S. 96.

tische Dimension: Sie ist ein Akt der Darstellung und Herstellung zugleich.⁵⁹ Kollektiv geteilte symbolische Ordnungen erscheinen im narrativ hergestellten Welt- und Selbstbezug der Subjekte ganz wesentlich in Gestalt von sozial vermittelten, kulturell habitualisierten und symbolisch lesbaren Erzählweisen.⁶⁰ Als metaphorische Konzepte, Motive, Themen und Topoi bilden sie einen beweglichen Fundus an Wahrnehmungs- und Selbstbeschreibungsressourcen, mit deren Hilfe sich das Subjekt konzipieren und positionieren kann.⁶¹ In diesem Sinne prägen kulturelle Narrative Möglichkeiten der eigenen (Re-) Konstruktion⁶² und bilden einen „auch restriktiv wirkenden Gestaltungshorizont für den Entwurf eigener Geschichten. Sie stellen nicht nur formale Regeln der Strukturierung bereit. Vielmehr perpetuieren sie auch inhaltliche Vorgaben.“⁶³ Im Bezug auf überindividuelle Erzählweisen, d.h. in ihrer Akzeptanz, Ablehnung oder Transformation, gestaltet der Einzelne seinen spezifischen Ort in der Welt. Damit besteht jedoch nicht nur ein Wechselverhältnis von subjektivem und kollektiv geteiltem Sinn, sondern auch ein Wechselspiel von Innovation und Tradition.⁶⁴ Individueller und kultureller Wandel spiegelt sich demnach im sprachlich vermittelten Bezug auf kollektive Inhalte wider. Dabei gilt auch, dass das soziokulturelle Ganze und die alltägliche Interaktion in einem unauflöselichen Zusammenhang stehen und „dass Mikroprozesse an das Makrogeschehen, Identitätsmanagement und Gruppendynamik an die Dynamik des kulturellen Ganzen immer gebunden bleiben. (...) So bringt jede gegebene, in obersten repräsentativen Symbolen verankerte soziokulturelle Ordnung – Turner nennt sie „Struktur“ – allmählich soziale Konflikte, Schismen, die Bilder möglicher sozialer Gegenordnungen – von „Antistrukturen“ (...) – hervor, und im Durchgang durch Zustände, die Turner als „Übergang“ und „Schwelle“ („liminality“) bezeichnete, kommt es in der Tat zum Aufbau immer neuer, konkreter (...) sozialer Lebensformen.“⁶⁵ Genau hier kann die Untersuchung biografischer Narrative

⁵⁹Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 56.

⁶⁰Neumann, Birgit: Erinnerung – Identität – Narration. Gattungstypologie und Funktionen kanadischer „Fictions of Memory“. Berlin 2005, S. 181.

⁶¹Inwiefern kulturelle Narrative Erfahrungen des Menschen „vorstrukturieren“ oder erst retrospektiv auf die eigene Lebensgeschichte/Identität übertragen werden, ist in der Fachwelt umstritten. Mit Sarbin gehe ich dabei davon aus, dass menschliches Denken, Wahrnehmung und eben auch die Selbstwahrnehmung/-beschreibung grundsätzlich in narrativen Strukturen funktioniert und kulturelle Narrative somit immer an Wahrnehmungs-, Denk- und Darstellungsprozessen beteiligt sind. Formen der Selbstbeschreibung sind, wie alle anderen symbolischen Ordnungen also fluide und wandelbar. Sie bilden kein „Set von Mustern“, dessen sich das Individuum bedient, sondern es besteht ein sehr weiches Wechselverhältnis von Selbstverständnis und kulturell habitualisierten Mustern. Vgl. Sarbin: Narrative psychology. New York 1986. - Zum Zusammenhang von Kultur und habitualisierten Erzählweisen siehe auch: Müller-Funk, Wolfgang: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien 2008², S. 87ff/ 145ff./251ff.

⁶²Vgl. Erll, Astrid/Ansgar Nünning: Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick. In: Erll, Astrid/Marion Gymnich/Ansgar Nünning (Hg.): Literatur – Erinnerung – Identität: Theorie- konzeptionen und Fallstudien. Trier 2003, S. 3-29/11f. - Trommsdorf, Gisela/Friedlmeier, Wolfgang: Zum Verhältnis zwischen Kultur und Individuum aus der Perspektive der kulturvergleichenden Psychologie. In: Assmann, Aleida (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt a.M. 2004, S. 338-386.

⁶³Neumann, Birgit: Erinnerung – Identität – Narration. Berlin 2005, S. 181.

⁶⁴Roeseler, Christian: Individuelle Identitätskonstruktionen und kollektive Sinnstiftungsmuster. Narrative Identitätskonstruktionen in den Lebensgeschichten chronisch Kranker und Behinderter und die Bedeutung kultureller Sinngebungsangebote (= Dissertation an der Universität Freiburg). Basel 2001, S. 22.

⁶⁵Lipp, Wolfgang: Drama Kultur. Teil 1: Abhandlungen zur Kulturtheorie (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 22). Berlin 1994, S. 14f.

ansetzen, um Distanzierungs- und Austrittsvorgänge Einzelner über sprachliche Faktoren schlüssig zu ergründen.

Bei der Untersuchung von Austritts- und Wandlungsvorgängen genügt es jedoch nicht, biografische Narrative alleine auf ihre Bedeutungsstruktur hin zu erfassen. Vielmehr müssen zwei weitere Elemente berücksichtigt werden: einerseits die diachrone Gewordenheit einer biografischen Identität und andererseits die konkreten Erfahrungen, die der Einzelne in seiner (sozialen) Umwelt macht und durch die er geprägt wird.⁶⁶ Nicht zu unrecht bemängeln Fischer-Rosenthal/Rosenthal: „Diejenigen, die Deutungsmuster ohne die Rekonstruktion ihrer biographischen Genese und damit der lebensgeschichtlichen Handlungskonstellationen zu rekonstruieren beabsichtigen, nehmen also an, Deutungen über Vergangenes unabhängig vom Vergangenen interpretieren zu können.“⁶⁷ Für das Verstehen einer individuellen Biografie gilt demnach, dass nur dann ein holistischer⁶⁸ Zugang möglich ist, wenn die historischen Bedingungen des Erlebens und Handelns ebenso berücksichtigt werden, wie die Erfahrungsaufschichtungen des Einzelnen über die Zeit. Nur unter dieser Perspektive treten die Ursachen und Wegmarken des Wandels deutlich hervor und machen plausibel interpretierbar, warum es zu Transformationsprozessen im Leben einer Person gekommen ist. Darauf aufbauend kann dann die Frage gestellt werden, in welche Richtung dieser Wandel verläuft und schließlich, mit welchen kognitiven Konzepten er verbunden wird.

2.1.3 Verstehen und wissenschaftliches Verstehen

Das Ziel dieser Arbeit besteht zunächst darin, Wandlungsprozesse „von Innen heraus“ zu begreifen. Es soll also nicht darum gehen, Theorien an ein Feld heranzutragen, sondern sich vielmehr darauf einzulassen und es in seinen eigenen sozialen Bezügen, symbolischen Ordnungen und Verflechtungen zu begreifen.⁶⁹ Die Schwierigkeiten von Forschung als einem Prozess des Fremdverstehens⁷⁰

⁶⁶Vgl. Lehmann: Reden über Erfahrungen. Berlin 2007, S. 12ff.

⁶⁷Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. In: Hitzler, Ronald/Honer, Anne: Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung. Stuttgart 1997, S. 138. - Rosenthal: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Frankfurt a.M., New York 1995, S. 17.

⁶⁸In diesem Sinne ist Holismus nicht als ganzheitliche Beschreibung einer Gruppe gemeint, sondern als ganzheitliche Untersuchung einer spezifischen Fragestellung aus ihrem lebensweltlichen Gesamtkontext heraus. Vgl. Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt a.M. 1983, S. 11.

⁶⁹Unter den Stichworten der „Ethnographie der eigenen Kultur“, dem dazu notwendigen „fremden Blick“ bzw. der „Befremdung der eigenen Kultur“ wurde die Problematik der Ethnographie bzw. des Verstehens in „kulturell nahen“ Lebenswelten gerade in der Ethnologie/Kulturanthropologie ausführlich diskutiert. Als Wegweisend gilt hier vor allem: Amann, Peter/Hirschauer, Stefan (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt a.M. 1997.

⁷⁰Mit dem Begriff des Fremdverstehens soll ausgedrückt werden, dass das Verstehen eines Anderen immer auf der Basis eigener Vorverständnisse erfolgt und damit lediglich eine Interpretation dessen darstellt, was der Andere mitteilen wollte. Es handelt sich also um einen „unterstellten“ Sinn, der von dem tatsächlich Gemeinten abweichen kann. Der Versuch, die Vorstellungen eines Anderen *emisch*, d.h. aus dessen Innenperspektive zu erfassen, ist demnach immer nur begrenzt umsetzbar. Dennoch ist es im Forschungsprozess möglich, sich dieser Perspektive durch ein methodisch kontrolliertes Fremdverstehen anzunähern, wobei es erforderlich ist, dass Forscher und Beforschte über einen „Vorrat gemeinsamer Symbole“ verfügen, den sich der Forscher gegebenenfalls aneignen muss. Vgl. Soeffner, Hans-Georg/Hitzler, Ronald: Hermeneutik als Haltung und Handlung. Über methodisch kontrolliertes Verstehen. In: Schroer, Norbert (Hg.): Interpretative Sozialforschung. Auf dem Weg zu einer hermeneutischen

wurden gerade in der Ethnologie, der Kulturanthropologie, aber auch der Soziologie immer wieder thematisiert.⁷¹ Mit Referenz auf die Überlegungen der Hermeneutik und der kognitiven Wissenschaften erkannte man die Begrenztheit und Bedingtheit von Verstehensvorgängen, die letztlich immer an den Deutungs- und Erfahrungshorizont des Interpreten gebunden bleiben. Als Gütekriterium wissenschaftlichen Verstehens gilt daher heute, dass der Forschungsprozess⁷² und der Verstehenshorizont des Forschers⁷³ möglichst genau reflektiert, dokumentiert und intersubjektiv zugänglich gemacht werden. Vor allem der Reflexion der Rolle des Forschers im Feld kommt eine wesentliche Bedeutung zu, wird dort doch abgesteckt, welche Perspektive er in die Forschung einbringt, welche Beobachtungen er darauf gründend machen konnte oder welche Details ihm entgangen sind. Nur über die Reflexion des Standpunktes sind die Erkenntnisse also als Ergebnisse eines bedingten und unabgeschlossenen Interpretationsprozesses erkenn- und hinterfragbar.⁷⁴ Neben dieser grundsätzlichen reflexiven Forschungshaltung haben sich in den interpretativen Forschungsrichtungen aber auch regelgeleitete Verfahren⁷⁵ entwickelt, die dazu verhelfen sollen, von eigenen Wahrnehmungsmustern zu abstrahieren und zu einem Fremdverstehen vorzudringen. Grundlegend ist hier die von Pierce entwickelte Vorgehensweise der Abduktion⁷⁶, also einer wechselseitigen Bildung und Überprüfung von Hypothesen am Material. Lange Zeit vorwiegend in der Soziologie angewendet, sieht Roswitha Popp-Baier die Methode der Abduktion als geeignetes Fundament für das „Aufspüren der nicht augenfälligen Bedeutung von Dingen“⁷⁷, also von kulturanthropologischer Forschung schlechthin. Gemeint ist damit die „Entwicklung von >kritischen Interpretationen<, welche ein >vertieftes< Verständnis von Texten ermöglichen. Dabei geht es nicht um die Bestätigung oder Falsifikation von Theorien, sondern um die Entwicklung von gehaltvollen und plausiblen Interpretationen“⁷⁸.

Wissenssoziologie. Opladen 1994, S. 28-54. - Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Weinheim, Basel 2005, S. 145f.

⁷¹Zur Geschichte des „Verstehens“: vgl. u.a.: Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik. Göttingen 1996; Zum Verstehen in der Kulturanthropologie u.a.: Fischer, Hans (Hg.): Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung. Berlin 2002.

⁷²D.h. seine rezeptiven, interpretativen und produktiven Verfahren.

⁷³Vgl. Sundermeier: Den Fremden verstehen. Göttingen 1996, S. 29; Fischer: Feldforschungen, Berlin 2002, S. 9 ff.

⁷⁴Vor allem in den 1990er Jahren wurde in der Ethnologie u.a. in der writing-culture-Debatte ausgiebig erörtert, dass ethnographische Beschreibungen keine objektive Realitäten darstellen, sondern lediglich Interpretationen der Forschenden.

⁷⁵Durch diese grundsätzliche Herangehensweise soll verhindert werden, dass sich der Interpret zu früh auf eine Deutung „einschießt“, ohne weitere Interpretationsmöglichkeiten in Betracht zu ziehen. Genutzt werden kann dieses abduktive Vorgehen etwa im Rahmen von Variationsanalysen, Umstellproben, Ergänzungs- oder Weglassstrategien oder der Kontextanalyse. Ebenfalls sehr hilfreich, um den Interpretationsspielraum möglichst lange möglichst offen zu halten, ist die Arbeit in Analysegruppen. Durch das Aufeinandertreffen unterschiedlicher „Deutungshorizonte“ können Verständnisse des Gegenstandes entwickelt werden, die der Forscher durch seine Begrenzungen nicht alleine wahrgenommen hat bzw. wahrnehmen konnte. Auch ich habe in meiner Forschungsarbeit mehrfach auf Analysegruppen zurückgegriffen. Vgl. Lucius-Hoene/Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 322f.

⁷⁶Vgl. dazu: Rohr, Susanne: Über die Schönheit des Findens. Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce: Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart 1993 (zugl. Diss. FU Berlin 1991).

⁷⁷Geertz, Clifford: Spurenlesen. Der Ethnologe und das Entgleiten der Fakten. München 1995, S. 26.

⁷⁸Dabei bleibt jedoch das „Phänomen der „Mehrstimmigkeit des Textes“ zu konstatieren und zu akzeptieren,

2.1.4 Forschungsprozess zwischen Verstehen und Erklären

Das Ziel meiner Arbeit besteht jedoch nicht alleine darin, Interpretationen spezifischer Vorgänge oder Biografien zu entwickeln; vielmehr ist das eigentliche Ziel der Arbeit, über eine Verknüpfung von dichten Beschreibungen⁷⁹ und Einzelfallanalysen der biografischen Erzählungen zu überindividuellen Strukturhypothesen und letztlich zu einer weitergehenden theoretisch fundierten Kulturanalyse⁸⁰ zu gelangen. Dabei schließe ich mich den zeitgenössischen interpretativen Wissenschaften an, die nicht mehr von einer Unvereinbarkeit von Verstehen und Erklären, induktivem Erschließen und theoretischer Reduktion ausgehen, sondern sie als zwei einander befruchtende Phasen eines Prozesses wahrnehmen. Zwar kann auf Grund der konkreten empirischen Basis „nur“ lokales Wissen⁸¹ und keine allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten produziert werden, doch ist Abstraktion erlaubt und nötig. So fordert auch Geertz in seinen späteren Arbeiten, dass man vom Verstehen zu weitergehenden Kultur- und Strukturanalysen kommen muss: „Es geht nicht um neue Scheinalternativen (Tabellenbände *oder* Essayismus, Erklären *oder* Verstehen), sondern um die Integration von bzw. das Hin- und Heroszillieren zwischen theoretischen und empirischen, qualitativen und quantitativen, sinndeutenden und objektivierenden Verfahren.“⁸² In meiner Arbeit laviere ich daher einerseits zwischen einer Haltung des Verstehens, der es darum geht, in die Tiefe vorzudringen und Erscheinungen zu differenzieren - oder wie Geertz es ausdrückt: „komplizierte Bilder an die Stelle von einfacheren zu setzen“⁸³ und andererseits einem Erklären, das das so Verstandene und Differenzierte auf eine fassliche und vermittelbare Ebene reduziert: Dabei wähle ich ein bewusst interdisziplinäres Vorgehen, das sich nicht scheut, „über Fachgrenzen hinauszugreifen und Kenntnisse anderer Wissenschaften vom Menschen einzubeziehen. Nur so kann man innerhalb der interpretativen Ethnologie zu Deutungen kommen, die ihrem komplexen Erkenntnisgegenstand - Kultur - angemessen sind.“⁸⁴

dass aufgrund der Vielfalt von Bedeutungsaspekten und Sinnbezügen, unterschiedliche Deutungen akzeptabel sind. Vgl.: Popp-Baier, Ulrike: Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierung im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung. Atlanta 1998, S. 61.

⁷⁹Der Begriff "dichte Beschreibung" gründet auf Ansätzen von Gilbert Ryle und wurde von Geertz zu einem Verfahren ethnografischer Beschreibung weiterentwickelt, bei dem Beschreibungen und Deutungen von Beobachtungen zu einer engmaschigen Interpretation verknüpft werden. Vgl.: Geertz: Dichte Beschreibung. Frankfurt a.M. 1983.

⁸⁰„Geertz unterscheidet also zwischen dem Festhalten von Bedeutung (der eigentlichen „dichten Beschreibung“ im engeren Sinn) und der Kulturanalyse, d.h. dem Herausarbeiten von Aussagen über die betreffende Gesellschaft, das soziale Leben im allgemeinen.“; Mörth/Fröhlich: geertz@symbolische-anthropologie.moderne. Harvard 2006, S. 16. Mit der Kulturanalyse ist demnach eine Herangehensweise gemeint, in der interpretative Zugänge und theoretische Analysen einander befruchten und so übergeordnete Aussagen erlauben. Diese Aussagen bleiben aber immer an den konkreten Interaktionszusammenhang und die Perspektive der Beobachteten gebunden. Vgl.: Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 49

⁸¹Geertz, Clifford: Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology. New York 1983.

⁸²Zit. nach: Mörth/Fröhlich: geertz@symbolische-anthropologie.moderne. Harvard 2006, S. 16.

⁸³Geertz, Clifford: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Winterling, Aloys (Hg.): Historische Anthropologie. Basistexte. München 2006, S. 47-66/47.

⁸⁴Stellrecht, Irmtraud: Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In: Kokot, Waltraud u.a. (H.g.): Handbuch der Ethnologie. Berlin 1993, S 29-78/44f.

Dabei ist entscheidend, dass die theoretischen Erklärungen der Empirie nicht vorausgehen, sondern aus dem empirischen Material heraus entwickelt und erst abduktiv mit theoretischen Erklärungen verknüpft werden. So ist es das untersuchte Feld selbst, das Relevanzen und Bedeutungen setzen kann und nicht der Forscher, der mit seinen Kategorien an es herantritt und ihm seine eigenen Vor-Verständnisse überstülpt bzw. diese deduktiv überprüft. Vielmehr erscheint Forschung als offener⁸⁵, explorativer und zyklisch angelegter Prozess, in dem sich der Forschende von seinem Gegenstand und der eigenen Auseinandersetzung damit leiten lässt.⁸⁶ Phasen der Datenerhebung und -auswertung, der theoretischen Einbindung, Veränderungen des Samples und der Forschungsstrategien wechseln sich in einem stark reflexiven Forschungsprozess immer wieder ab, ergänzen und überlagern sich. Erste Erkenntnisse können dabei auch dazu führen, die gewählten „Instrumente“ noch einmal zu überdenken und zu modifizieren.⁸⁷ Das zunächst noch sehr vage umrissene Thema wird so entlang seiner eigenen Setzungen zunehmend eingekreist und inhaltlich verdichtet.

2.2 Methodisches Vorgehen

Nach dieser theoretischen Einordnung meines Forschungskonzepts, soll im Folgenden das konkrete methodische Vorgehen meiner Arbeit erläutert werden. Zunächst werde ich auf den Verlauf der Forschung, die Generierung der Methoden und meine Rolle im Feld eingehen. Anschließend stelle ich die Spezifika der verwendeten Vorgehensweisen – Ethnografie und narrative Interviews – dar und konkretisiere sie für meine Arbeit. Gezeigt werden also die verschiedenen rezeptiven, interpretativen und produktiven Verfahren, die ich in meiner Arbeit angewendet habe. Zunächst aber komme ich zum Forschungsprozess.

⁸⁵ Offenheit bedeutet zunächst, dass das methodische Vorgehen im Vorhinein nicht endgültig festgelegt wird. Mit Offenheit gemeint ist aber auch die generelle Unabschließbarkeit von Verstehensvorgängen.

⁸⁶ In den interpretativen/qualitativen Sozialwissenschaften wird diese Konzeptualisierung des Forschungsprozesses durch die *Grounded Theory* nach Glaser/Strauss beschrieben. Dort wird darauf hingewiesen, dass es sich nie um sukzessive Prozessschritte handeln kann, sondern um eine „zeitliche Parallelität und wechselseitige funktionale Abhängigkeit der Prozesse von Datenerhebung, -analyse und Theoriebildung. Keiner dieser Prozesse wird als jemals vollständig abschließbar aufgefasst, (...) Damit einher geht die Vorstellung einer Steuerung des Prozesses aus sich selbst heraus (...) in Form eines kontinuierlichen Wechsels von Handeln und Reflexion“. Vgl.: Strübing, Jörg: *Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung*. Wiesbaden 2008², S. 14; - Vgl. auch: Charmaz, Kathy: *Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis*. California/USA 2006, S. 5ff.

⁸⁷ In der qualitativen Sozialforschung bzw. in der narrativen Psychologie wird dieses zyklische, offene und gegenstandsorientierte Verfahren, in dem Erhebung und Auswertung, Theoriebildung und -überprüfung zusammenfallen, mit der *Grounded Theory* nach Glaser und Strauss abgedeckt, die damit ein Forschungsprogramm anlegen. In der Ethnologie wird sich häufig nicht explizit auf dieses Vorgehen bezogen, zumal die mit diesem Forschungsprogramm verbundene Typenbildung nicht als sinnvoll angesehen wird. Dennoch sehe ich gewisse Überschneidungen in der Forschungshaltung und dem grundsätzlichen Vorgehen bei Forschungsprojekten, so dass die Auseinandersetzung mit der *Grounded Theory* mir an dieser Stelle zumindest erwähnenswert erscheint; Hildenbrandt, Bruno: *Methodik der Einzelfallstudie*. Studienbrief der FernUniversität Hagen. Hagen 1994, S. 44.

2.2.1 Forschungsprozess und Methodenwahl

Ganz zu Beginn, noch vor der eigentlichen Untersuchung, standen erste Vorüberlegungen. Das Feld und mein späteres Thema waren mir nur vage bekannt. Erste Versuche hatten mir aber bereits gezeigt, dass es nicht leicht sein würde, einen Zugang zum Feld zu finden. Zudem hatte ich noch keine konkrete Vorstellung eines Forschungsinteresses, sondern zunächst die ganz allgemeine Frage „What the hell is going on here?“⁸⁸

Angesichts dieser Unklarheiten ging ich zunächst dazu über, das Thema, seine Relevanzen und Konfliktlagen durch „key-informant-interviews“⁸⁹ zu sondieren. Ich führte also erste Gespräche mit Personen, die mit dem Feld und potentiellen Konflikten vertraut waren.⁹⁰ Nach verschiedenen Gesprächen und Eindrücken kristallisierte sich heraus, dass mir gerade jene Personen interessant erschienen, die den „Rand des Feldes“ markierten und ihre Gemeinde hier in Deutschland verlassen hatten. Die Gespräche hatten deutlich gemacht, dass es sich hierbei durchaus um kein vereinzelt Phänomen handelt, sondern dass (freiwillige und unfreiwillige) Gemeindeaustritte gerade im Milieu russlanddeutscher Evangelikaler weit verbreitet sind. Wie dieses Phänomen nun zu verstehen ist, warum also Menschen nach ihrer Migration einen zweiten massiven lebensgeschichtlichen Bruch erfahren, wurde für mich zum leitenden Interesse. Damit war am Ende dieser Phase zumindest mein Forschungsinteresse abgesteckt.

Nun entstanden erste konkrete methodische Überlegungen. Dabei entschloss ich mich zunächst, die Austrittsprozesse alleine durch lebensgeschichtliche narrative Interviews zu untersuchen. Hierfür hatte ich mich im Wesentlichen aus zwei Gründen entschieden: Der erste Grund bestand darin, dass das Forschungsfeld noch kaum untersucht war und narrative Impulsinterviews eine maximale Offenheit ermöglichten, um im Sinne der „Exploration“ neue und differenzierte Erkenntnisse gewinnen zu können.⁹¹ Das erschien mir gerade in einem Feld wichtig, in dem Befragte und Forscherin nur bedingt auf einen gemeinsamen kulturellen Kontext verweisen können und die Forscherin mit ihren Fragen einen Horizont vorgegeben hätte, der womöglich eher ihre Relevanzen, als die der Befragten offen gelegt hätte. Zum zweiten bot sich dieses Verfahren an, da es sich besonders gut eignet, Ablaufstrukturen und Wandlungsprozesse zu untersuchen. Die Darbietung der gesamten Lebensgeschichte und die spätere Auswertung erlauben es, nicht nur gegenwärtige Konstruktion des Selbst zu erfassen, sondern auch Wandlungen von

⁸⁸Clifford Geertz. Zit. nach: Hirschauer, Stefan/Amann, Klaus: Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung der soziologischen Empirie. Frankfurt a.M.1997, S. 20.

⁸⁹McKernan, James: Curriculum Action Research. A handbook of methods and resources for the reflective practitioner. Abingdon 1996², S. 131.

⁹⁰Hierzu gehörte eine kommunale Sozialbeauftragte einer kleinen Gemeinde in NRW, die eingestellt wurde, um eben an jenen evangelikalen Gruppierungen „Integrationsarbeit“ zu leisten. Des Weiteren begab ich mich für vier Tage zu einem Kongress des mennonitischen Geschichtsvereins in ein mennonitisches Schulungszentrum in Süddeutschland. Personen mit russlanddeutschem Hintergrund traf ich dort nicht an. Anders als erhofft konnte ich hier also keine Kontakte zu meinem Feld aufbauen, kam aber mit ersten Konfliktfeldern in Berührung.

⁹¹Der besondere Wert von biografischer Forschung gerade in Bereichen, zu denen noch wenig fundierte Kenntnisse vorliegen und die es daher gilt, in ihrer inneren Differenzierung und Bedeutung überhaupt erst einmal zu erschließen, wird in der Literatur zum Thema Biografieforschung immer wieder diskutiert und betont. Vgl. hierzu: Fuchs-Heinritz: Biografische Forschung. Wiesbaden 2000, S. 143.

Orientierungsmustern nachzuvollziehen und zu deuten. Gerade bei der Frage, wie und unter welchen Bedingungen eine Lebenswende zustande gekommen ist und wie sich das in Orientierungsmustern der Person widerspiegelt, erscheint das lebensgeschichtliche narrative Interview als sinnvolles Erhebungsinstrument. Ein weiteres Argument hierfür bestand in der Überlegung, dass selbstbezügliche Narrative vor allem immer dann thematisch werden, wenn Individuen sich disparaten Erfahrungen gegenüber sehen, die ihre Denkroutinen verletzen und als „erwartungswidrige Ereignisse“ einer sinnhaften Integration in das Selbst- und Weltbild der Betroffenen bedürfen.⁹² Eben diese Voraussetzung scheint bei dem hier untersuchten Feld durch Vertreibungsgeschichte, Migration, Diasporasituation und Austritt vorzuliegen. Diese Brüche erfordern fast zwangsläufig eine Konstruktions- und Positionierungsleistung, so dass ein lebensgeschichtlicher Zugang zu diesem Feld als besonders ergiebig erschien.

Im Zuge erster Auswertungsschritte wurde mir jedoch schnell deutlich, dass die Fremdheit gegenüber meinem Gegenstand zu groß war und sich mir der Zugang zur Bedeutung der dargestellten Ereignisse und Sinnstrukturen weitgehend verschloss. Auch die Lektüre von Sekundärliteratur und Erfahrungsgeschichten⁹³ konnten mir nur bedingt helfen, diesen Abstand zu überbrücken. Um den Lebensgeschichten der Befragten näher zu kommen, schien es mir daher notwendig, meine Zugangsweisen zu erweitern und mich mit der Lebens- und Alltagswelt ihrer Herkunft vertraut zu machen. Dieses zunächst vage Anliegen verdichtete sich zunehmend zu der Einsicht, dass die Austrittsvorgänge nur im Kontext ihrer spezifischen Lebens-, Glaubens- und Sozialwelt verstanden werden können. Mir war also klar geworden, dass die Gemeinden und ihre „Abtrünnigen“ strukturell verbunden sind und dass dieser Umstand in der Forschung berücksichtigt werden muss.

Gemündet sind diese Überlegungen in drei mehrtägigen Feldaufenthalten in einer russland-deutschen evangelikalen Gemeinde in Darmstadt. In einer weiteren Forschungsphase entwickelte ich diese Intention noch einmal weiter und ging dazu über, auch narrative Interviews mit Gemeindemitgliedern zu führen, um mein Wissen um ihre Lebenswelten, Selbstkonzepte und Positionierungen in Deutschland zu fundieren. Gleichzeitig erweiterte ich meine Herangehensweise auch hinsichtlich der Ausgetretenen, bemühte mich um längere Aufenthalte und teilnehmende Beobachtungen vor Ort. In Memos hielt ich Beobachtungen und Wahrnehmungen im Kontext der Interviewsituation fest.⁹⁴ Schlussendlich bewegte ich mich daher in *zwei einander kreuzenden Feldern*, was es mir letztlich auf ganz spezifische Weise erlaubte, Deutungen in Relation zu setzen und die Austrittsvorgänge in ihrem strukturellen Zusammenhang zu begreifen. Das dichteste Feld stellte für mich die Gemeinde aus Darmstadt dar, in der ich teilnehmende Beobachtungen, sowie Interviews mit Mitgliedern und Ausgetretenen durchführen konnte.

⁹²Polkinghorne: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Frankfurt a.M. 1998, S. 32.

⁹³Literatur von und über „Aussteiger“: Klassen, Lena: Himmel – Hölle – Welt. Die Geschichte von Elsas Emanzipation. Lage 2001. – Schreiber, Claudia: Ihr ständiger Begleiter. München 2007. – Toews, Miriam: Ein komplizierter Akt der Liebe. Berlin 2007.

⁹⁴Vgl. zum Verfahren des Verfassens von Memos bzw. Protokollen u.a.: Lehmann, Albrecht: Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens. Berlin 2007, S. 57.

2.2.2 Interviewpartner und Schlüsselinformanten

Hiermit sind wir bei meinen Feldzugängen bzw. bei der Wahl meiner Interviewpartner angelangt. Obwohl ich ein Feld (Darmstadt) ganz besonders dicht erleben konnte, war es mir wichtig, meine Erhebungsquellen möglichst breit zu streuen und Interviewpartner auf unterschiedlichen Wegen zu erreichen.⁹⁵ Letztlich führte ich meine Gespräche mit sechs ausgetretenen Personen aus vier verschiedenen Gemeinden.⁹⁶

Den ersten Informantenkreis erreichte ich über einen persönlichen Kontakt aus dem Studium. Eine Kommilitonin mit russlanddeutschem, teilweise mennonitischem Hintergrund kannte in ihrem weiteren Verwandtenkreis eine junge Frau, die aus einer mennonitischen Brüdergemeinde in Darmstadt ausgeschlossen worden war. Mit dieser jungen Frau namens Johanna führte ich mein erstes Interview. Über sie entstand später ein Kontakt zu einer weiteren Ausgetretenen mit Namen Leni, sowie zu ihrer jüngeren Schwester Barbara, die weiterhin Gemeindeglied ist und später zu meiner „gate-keeperin“⁹⁷ in der Gemeinde aus Darmstadt wurde.⁹⁸ Den zweiten Kreis von Ausgetretenen erreichte ich über eine Autorin, die sich mit dem Thema in einem Roman befasst hatte. Über den Verlag gelang es mir, Kontakt zu der Autorin aufzunehmen, die mir wiederum einen Kontakt zu einer ihr bekannten Ausgetretenen namens Irina in Marburg vermittelte. Irina stellte sich mir als Interviewpartnerin sofort und mit großem persönlichem Interesse zur Verfügung. Zudem vermittelte sie mir zwei weitere Interviewpartner (ihren Mann Josef und ihre Freundin Eva), die allerdings aus einer anderen Gemeinde stammten, als Irina selbst. Einen dritten Zugang fand ich mit Abram, einem exkommunizierten evangelikalen Prediger mit Aussiedlerhintergrund, der im Internet für einen Vortrag über „religiösen Missbrauch in christlichen Kontexten“ geworben hatte und der sich mir spontan als Interviewpartner zur Verfügung stellte.⁹⁹

⁹⁵Diese breite Streuung ist weder dem Versuch geschuldet, Aussagen über Quantitäten zu tätigen, noch der Absicht, am Ende eine Typenbildungen etwa im Sinne der theoretischen Sättigung vorzunehmen. Vielmehr sollte es die Streuung im Sinne meiner Forschungslogik erlauben, vom Einzelfall abhebende, generalisierende Deutungen über bestimmte Mechanismen und Strukturen zu entwickeln. Bei der Beschränkung auf nur einen Personenkreis wäre es womöglich zu dem Problem gekommen, dass ich nicht grundsätzliche Strukturen erfasse, sondern lediglich die spezifischen Konflikte einer einzelnen Gruppe.

⁹⁶Weitergehende Erhebungen wären sicherlich wünschenswert gewesen, hätten den Rahmen dieser Arbeit jedoch bei weitem gesprengt. Aufschlussreich wäre gewesen, diejenigen Ausgetretenen, die einer neuen Gemeinde angehören, dorthin zu begleiten und dies mit der Herkunftsgemeinde zu kontrastieren. Dass es hierzu nicht gekommen ist, hatte allerdings nicht nur Zeitgründe. Die Mehrheit der von mir befragten Ausgetretenen gehört keiner anderen bzw. neuen Gemeinde an. Obwohl sie sich weiterhin als gläubig bezeichnen, lehnen viele von ihnen organisierte Religiosität ab – ein Umstand, der später noch zu deuten sein wird. Eine Ausgetretene nahm wechselnd an verschiedenen Gemeinden teil, ohne bei einer von ihnen dauerhaft heimisch zu werden – eine weitere Ausgetretene lehnte es ab, mich in ihre neue Gemeinde zu nehmen oder auch nur Kontakte zu Personen aus ihrer Gemeinde herzustellen. So hat mir also das Feld selbst Grenzen gesetzt, die ich deuten, aber nicht überschreiten konnte.

⁹⁷Als *gate-keeper* werden Personen bezeichnet, die als Angehörige des untersuchten Feldes bereit sind, den Forschenden zu unterstützen und ihn ins Feld zu integrieren. So ist es im Wesentlichen der *gate-keeper*, der ihm „die fremde Welt öffnet, ihn einführt und wenn nötig schützt, der aber auch die Gruppe vor ihm, dem Fremden schützt“ Sundermeier: *Den Fremden verstehen*. Göttingen 1996, S. 31. – Vgl. auch: Bortz/Döring: *Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler*. Berlin 2006⁴, S. 339.

⁹⁸Die Gemeinde in Darmstadt, Barbara, zwei weitere Gemeindeglieder und eine weitere ausgetretene junge Frauen bildeten zusammen den ersten und dichtesten Kern meiner Untersuchung.

⁹⁹Mit Irina und Abram traf ich auf zwei Personen, die sich intensiv mit ihren Erfahrungen in evangelikalen

Von den Interviewten waren zwei Männer und vier Frauen, alle zwischen dreißig und zweiundvierzig Jahre alt. Alle Befragten sind Angehörige einer Generation¹⁰⁰, die als Kinder bzw. Teenager mit ihren Eltern nach Deutschland immigriert waren, zumindest einen Teil ihrer Schulzeit in Deutschland absolvierten und zur Gruppe der Aussiedler (nicht Spätaussiedler) gehörten. Dies bedeutet, dass es ihren Familien zur Zeit ihrer Einreise noch möglich gewesen war, den Aufenthaltsort in Deutschland frei zu bestimmen und sich so ihren Gemeinden problemlos anzuschließen (vgl. 3.2.6). Der Zeitpunkt des Austritts war bei den Befragten trotz der ähnlichen Hintergründe sehr unterschiedlich. Während einige sich schon in ihrer Jugendzeit von der Gruppe distanzieren, liegt bei anderen der Austritt erst drei bis vier Jahre zurück. Die drei befragten Gemeindeglieder gehören derselben Generation an, wie die Ausgetretenen. Sie waren entsprechend zwischen 28 und 35 Jahre alt und als Kinder mit ihren Eltern als Aussiedler nach Deutschland eingereist. Unter den Befragten befanden sich zwei Frauen und ein Mann.

Für diese relative Homogenität der Ausgangsbedingungen, d.h. die Konzentration auf eine Generation, habe ich mich bewusst entschieden. So haben viele Arbeiten zu Russlanddeutschen gezeigt, dass es einerseits zwischen den Generationen und andererseits zwischen der Zugehörigkeit zum Status „Aussiedler“ bzw. „Spätaussiedler“ massive Unterschiede gibt, was Einstellungen, Voraussetzungen und Zugehörigkeiten angeht.¹⁰¹

2.2.2 Erhebungen im Feld

2.2.2.1 Teilnehmende Beobachtung

Für die eigentlichen Erhebungen im Feld habe ich einen offenen¹⁰², teilnehmenden¹⁰³ und unstrukturierten¹⁰⁴ Zugang gewählt, der die oben

Aussiedlergemeinden auseinandergesetzt hatten und sehr bereitwillig teilnahmen. Andere Teilnehmer hatten eher auf Drängen (durch Irina bzw. Barbara) einem Interview zugestimmt. Schon auf Grund dieser unterschiedlichen Voraussetzungen kam es zu sehr unterschiedlichen Interviewverläufen.

¹⁰⁰ Ich benutze den Begriff der Generation im Sinne von Karl Mannheim zur Bezeichnung einer angenommenen Gruppe von Personen, die in einem vergleichbaren Zeitraum in einen geteilten sozialhistorischen Hintergrund hineingeboren wurden (Generationslagerung) und durch die „Partizipation an den *gemeinsamen Schicksalen*“ miteinander verbinden sind (Generationszusammenhang) bzw. sogar „Grundintentionen und Gestaltungsprinzipien“ miteinander teilen (Generationseinheiten“. Mannheim, Karl: Das Problem der Generation. In: Karl Mannheim: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Hg. von Kurt H. Wolff, Luchterhand, Neuwied/Berlin 1964, S. 509–565.

¹⁰¹ Vgl. dazu: Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007 – Vogelgesang: Jugendliche Aussiedler. Weinheim, München 2008 – Wierling: Heimat finden. Hamburg 2004.

¹⁰² In der Ethnographie und der qualitativen Sozialforschung wird zwischen *offenen* und *verdeckten* Beobachterrollen unterschieden. Bei einer offenen Beobachtung gibt sich der Beobachter als solcher zu erkennen, wobei seine Gegenwart und das Bewusstsein der „Beobachteten“ darüber, beobachtet zu werden, auch immer Einfluss auf die zu untersuchende Situation als solche. Im Zuge ausgedehnter fachwissenschaftlicher Diskurse wird aber zumeist darauf verwiesen, schon alleine aus *ethischen Gründen* einen offenen Zugang zu wählen und auch für mich war das der wesentliche Grund, mich und mein Forschungsvorhaben offen zu legen. Es muss den „Beobachteten“ frei gestellt sein, ob und wie sie sich zeigen und damit auch der Deutungsmacht des Forschers preisgeben wollen oder nicht. Vgl. auch: Knoblauch, Hubert: Qualitative Religionsforschung. München, Wien, Zürich, Paderborn 2003, S. 76.

¹⁰³ Bei der teilnehmenden Beobachtung agiert der Forschende als Person im Feld, was für ihn ein ständiges

dargestellten Bedingungen von Verstehensvorgängen berücksichtigt und es erlaubt, über Mit-machen, und Mit-erleben die Perspektive des Anderen zu *erfahren*.¹⁰⁵ Konkret hat das für mich bedeutet, mich aktiv am Familien- und Gemeindeleben zu beteiligen und mich den dortigen Abläufen anzupassen.¹⁰⁶ Das beinhaltete auch eine Anpassung in der optischen Gestalt, wobei ich den Eintritt und Austritt aus dem Feld für mich bewusst gestaltete. Das Umziehen und Abschminken war eine innere Vorbereitung; das erneute Umziehen und Schminken ein bewusstes Gegenritual, das mir bei einer Distanzierung vom Feld half.¹⁰⁷ Gleichzeitig wurde ich aber eben auch „mitgezogen“, habe die Normen und Grenzen meines Feldes zu spüren bekommen. Sehr eindrucksvoll waren die kleinen, sehr subtilen Signale, mit denen mir „Fehlverhalten“ signalisiert wurde (vgl. P-2). Auf Grund der Kürze der Aufenthalte kam es zwar zu Sympathien, wohl auch zu Formen der Sozialisation in das Feld hinein, jedoch nie zu einem Stadium tatsächlicher Integration. Auf diese Weise konnte ich viele Aspekte des Feldes wahrnehmen, ohne dass es allerdings zu Problemen wie dem des „going native“ gekommen wäre.

2.2.2.2 Dokumentation

Im Feld bewegte ich mich stets ohne Aufnahmegeräte. Hierfür hatte ich mich aus verschiedenen Gründen entschieden. Zum einen war ich Teil des alltäglichen Handlungsablaufes und damit eingebunden in komplexe Situationen, was eine Aufzeichnung technisch schwierig gemacht hätte. Zum anderen war ich der Meinung, dass der Einsatz von Aufnahmegeräten die Unbefangenheit der Interaktionen gestört und den Einfluss des Forschers auf das Feld noch verstärkt hätte. Aus diesem Grund verzichtete ich auch auf schriftliche Aufzeichnungen während meiner Feldphasen. Für wichtige Daten hatte ich zwar immer ein kleines Heftchen dabei, in dem ich den Wortlaut bestimmter Aussagen, wichtige Informationen, Namen oder Hinweise notieren konnte, benutzte es aber nur in Ausnahmefällen oder ungestörten Momenten.

Lavieren zwischen Nähe (Teilnahme) und Distanz (Beobachtung) bedeutet. Beides ist für den Erkenntnisprozess wertvoll und notwendig: durch das „going native“, eine schleichende Übernahme des Selbstverständnisses der Gruppe, kann der Forschende eine Innenperspektive des Feldes entwickeln. Distanz wiederum ist notwendig, um die Erfahrungen wissenschaftlich zu reflektieren und in abstrahierende Aussagen überführen zu können. Vgl.: Sundermeier: Den Fremden verstehen. Göttingen 1996, S. 27.

¹⁰⁴Ein unstrukturiertes, d.h. nicht im Vorhinein auf bestimmte Beobachtungsweisen und -inhalte festgelegtes, Bewegen im Feld ermöglicht es, sich überhaupt erst (emotional) auf das Feld einzulassen, sich am Leben zu beteiligen und flexibel auf das Geschehen zu reagieren – d.h. also im wahrsten Sinne des Wortes „teilzunehmen“ Vgl. Bortz, Jürgen /Döring, Nicola: Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler. Berlin 2006⁴, S. 337.

¹⁰⁵Vgl. Fischer: Feldforschungen. Berlin 2002, S. 81. - Bei dieser Herangehensweise, die Forschung immer auch als *Forscher-Gegenstands-Interaktion* begreift, werden die Erfahrungen des Forschenden als Teil der Erkenntnisbildung bewusst integriert. Vgl.: Mayring, Philip: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken. Weinheim 1999⁴, S. 14.

¹⁰⁶Dabei war ich vor allem in die Familie von Barbara (s. Kapitel 2.2.2) integriert, bei der ich während meiner Aufenthalte übernachten durfte. Gerade durch die Teilnahme am Familienleben an den Wochenenden und unter der Woche boten sich mir viele Eindrücke über Tagesabläufe, regelmäßige Rituale etc. Ich war bei Chorproben, in Bibelstunden und im Gottesdienst, habe mit den Kindern Bibelsprüche auswendig gelernt, mit den Familien mehrmals am Tag gebetet und abends gemeinsam mit ihnen aus der Bibel vorgelesen.

¹⁰⁷Es war eine ganz merkwürdige Erfahrung, im Spiegel „jemand anderes“ zu sehen, aber es eröffnete mir die Möglichkeit, andere Bedeutungsstrukturen wahrzunehmen.

Grundsätzlich hielt ich mich daran, meine Beobachtungen und Reflexionen direkt im Anschluss an meinen Aufenthalt noch im Zug in Beobachtungsprotokollen¹⁰⁸ festzuhalten. Dieses Verfahren hatte nicht nur den Vorteil, dass die Eindrücke und Beobachtungen noch relativ frisch und sich nicht schon durch Gespräche oder weitere Reflexionen „gesetzt“ hatten, sondern half mir als eine Art des „Sich-aus-dem-Feld-Herausschreibens“ auch, mich emotional zunehmend vom Feld zu distanzieren. Beim Schreiben meiner Beobachtungsprotokolle und Feldnotizen verfolgte ich unterschiedliche Strategien. Zum einen notierte ich Sachinformationen, „flache“ Beschreibungen von Situationen, die ich beobachtet bzw. wahrgenommen hatte¹⁰⁹ und zum anderen deutende Wahrnehmungen, Stimmungen, Atmosphären und Selbstreflexionen. Auch wenn beide Strategien nicht immer deutlich voneinander zu trennen sind, habe ich dennoch versucht, sie nicht von vornherein zu vermengen und sie daher farblich voneinander abgesetzt.¹¹⁰ Mit einem größeren Abstand habe ich diese Protokolle noch einmal bearbeitet und in kohärentere Texte umgearbeitet, die die Inhalte ordneten und teilweise schon erste Interpretationen beinhalteten. Diese Feldnotizen dienten mir dann als Grundlage weiterer Versuche von dichten Beschreibungen.

2.2.2.3 Erfahrungen im Feld und die Rolle der Forschenden

Wie oben dargestellt wählte ich einen teilnehmenden und offenen Zugang zum Feld. Beides impliziert auch, dass ethische Fragen¹¹¹ und die eigene Rolle vor Ort reflektiert werden müssen. Wie hoch die ethischen Ansprüche gerade auf Grund der spezifischen Konstellation meiner Forschungsarbeit tatsächlich waren, wurde mir erst allmählich bewusst. Grundsätzlich war mir klar gewesen, dass es für jeden Forschenden eine Herausforderung ist, in der Begegnung mit seinem Feld Differenzen zu akzeptieren und auch persönlich Inakzeptables „stehen-zu-lassen“. Für mich war dies angesichts der mich sehr anrührenden Geschichten der Ausgetretenen häufig nicht einfach. Viele von ihnen hatten im Zuge ihrer Austrittsprozesse psychisch Schaden genommen – was es mir sehr schwer machte,

¹⁰⁸In der Ethnographie werden unterschiedliche Formen von Notizen im Feld verwendet, etwa *Memos* als kurze Stichwortartige Notizen, die vor allem als Gedächtnisstütze des Forschenden dienen; *Protokolle* als nachträgliche Verschriftlichungen der Beobachtungen und Wahrnehmungen und letztlich *field notes*, mit ihren ersten Analyseperspektiven und Interpretationen. Vgl. Knoblauch, Hubert: *Qualitative Religionsforschung*. Paderborn, München, Wien, Zürich 2003, S. 90ff.

¹⁰⁹Für die „flachen“ Beschreibungen wählte ich eine möglichst beschreibende, nicht wertende und nicht interpretierende Darstellungsform, in der ich versuchte, Handlungen und Personenkonstellationen möglichst in ihrem Zusammenhang und ihrer ganzen Komplexität darzustellen. Wesentlich ist, dass der Versuch unternommen wird, die Vielschichtigkeit einer Situation sichtbar zu machen und sie in Kontexte und Hintergründe einzubetten. Dazu gehören auch ganz basale, möglichst plastisch dargestellte Beschreibung von Örtlichkeiten und Settings. Neben diesen Beschreibungen werden Handlungsabläufe, Situationen, Interaktionen im Feld (wer agiert mit wem und wie) notiert, ebenso wie die eigene Positionierung des Forschenden im Feld, der Grad der Teilhabe, der Einbezug in Interaktionen etc.

¹¹⁰Vgl. hierzu auch: Strauss, Anselm: *Grundlagen qualitativer Sozialforschung*, Stuttgart 2007², S. 172.

¹¹¹So gilt es zu bedenken, mit welcher „Macht“ ein Forscher gegenüber seinem Feld ausgestattet ist. Durch die Aufzeichnung seiner Deutung werden die „Erforschten“ festgeschrieben und zwar in einem Medium, das für eine Öffentlichkeit potentiell zugänglich ist. Dem Forscher ist damit eine Definitionsmacht zu eigen, die er in seinem Schreibprozess reflektieren muss und die ihn dazu anleiten sollte, einen empathischen, subjektiven, aber auch neutralen, d.h. nicht wertenden Blick auf das untersuchte Feld zu legen.

den Gläubigen in den Gemeinden nicht verurteilend gegenüber zu treten. Bewusst musste ich mir immer wieder eine neutrale Haltung erarbeiten, um mich überhaupt verstehend und wohlwollend auf sie einlassen zu können. Sobald es mir aber gelang, mich auf die Gemeinde einzulassen, kam es zu ethischen Bedenken gegenüber den Ausgetretenen. Nicht wenige von ihnen sahen sich als Opfer der Gemeinden, mit denen ich mich nun plötzlich neutral befasste – ein emotionaler Spagat also nicht nur für mich, sondern auch für meine Gesprächspartner.

Die Schwierigkeit bestand für mich also letztlich darin, dass ich in *zwei* sich *bedingenden* und *zugleich ausschließenden* Feldern forschte. Dies war ein Umstand, der mir zu Beginn in dieser Deutlichkeit nicht bewusst war, der mich aber zunehmend in Loyalitätskonflikte verwickelte. Prägnanterweise entstand bei mir zudem das Gefühl, die jeweils andere Seite „zu verraten“, sie verteidigen oder meine Wortwahl sehr genau kontrollieren zu müssen. Einerseits hatte ich das Gefühl, Stellung beziehen zu sollen, andererseits ahnte ich, dass mich eine klare Positionierung (die ich so auch gar nicht empfand) für die jeweils andere Seite inakzeptabel gemacht hätte. Ein „sowohl als auch“ war für viele Personen in der Gemeinde, aber auch für einige der Ausgetretenen oft nur schwer hinnehmbar.¹¹²

Gleichzeitig habe ich dieser Problematik meiner Zwitterstellung viele Informationen entnehmen können, sie bildete quasi einen Aussagewert an sich. Ich konnte sehen, wie stark die Exklusions- und Inklusionsmechanismen und der „Zwang zum Bekenntnis“ wirken. Ich konnte wahrnehmen, wie schwierig (und oft unmöglich) es war, einen Mittelweg zu finden, der „die beiden opponierenden Welten“ integriert oder zumindest nebeneinander bestehen lässt.¹¹³ Trotz zuweilen heftiger Bedenken entschied ich mich letztlich, das Projekt zu Ende zu führen und sehe es mittlerweile als eine besondere Chance, als Außenstehende einen verbindenden Blick auf dieses Feld und die Gründe seiner scheinbaren Unversöhnlichkeit zu eröffnen.

Ein wichtiger Aspekt meiner Forscherrolle war auch meine ganz persönliche Perspektive auf das Forschungsthema. Trotz aller Einschränkungen erlebte ich meine eigenen Vorprägungen nicht einfach als Manko, sondern auch als Ressource für den Erkenntnisgewinn. Die für mich aufschlussreichsten Erkenntnisse habe ich so auch immer dann gewonnen, wenn ich nicht damit gerechnet habe: vor allem aber in Momenten der Reibung, Irritation oder unerwarteten Vertrautheit; Momenten also, in denen Erwartungen und vermeintliche Selbstverständlichkeiten „an der Realität gebrochen wurden“.¹¹⁴

¹¹²Von daher gab es immer wieder die Überlegung, das Projekt aus moralischen Gründen ganz aufzugeben: Es erschien mir zunehmend unmöglich, diesen als so oppositionell konstruierten Feldern in irgendeiner Form gerecht werden zu können (obwohl oder gerade weil ich zu beiden Feldern positive emotionale Kontakte aufgebaut hatte) – ein Bedenken, das sich bis heute erhalten hat und dem ich versuche, durch eine möglichst neutrale, wertfreie und ausgewogene Darstellung zu begegnen.

¹¹³Symptomatisch für diese Ausschließlichkeit der Lebensweise war auch ein früherer Versuch, den Kontakt zu einer Gemeinde herzustellen. Ich hatte mich mit einer Gemeinde in Verbindung gesetzt und erzählt, dass ich für eine Magisterarbeit gerne Interviews führen würde. Man war dem nicht abgeneigt und sagte unter Vorbehalt zu. Als ich in einem erneuten Gespräch erzählte, dass ich auch Ausgetretene untersuche und fragte, ob es möglich wäre, mir auch Kontakte zu Ausgetretenen aus ihrer Gemeinde herzustellen, wurde das ganze Vorhaben abgesagt. Man verwies mich darauf, dass ich sicher Verständnis dafür hätte, dass Kontakte zu Ausgetretenen von der Gemeinde aus nicht vermittelt werden könnten.

¹¹⁴Scholz fasst diesen Mechanismus sehr treffend zusammen: „Der Beobachter als Selbstbeobachter beobachtet danach die Wirkung der Szene auf sich, die er gemeinsam mit den von ihm erforschten Menschen

Beispielhaft hierfür war meine Vor-Geprägtheit im Hinblick auf das Thema „Russlanddeutsche“, die ich mir durch Freundschaften mit Aussiedlern und ein Slawistikstudium erworben hatte. Viele Annahmen, etwa über die Identifikation Russlanddeutscher mit russischer Kultur bzw. einem „ethnischen Zwischenstatus“, waren mir schon vor meinem Eintritt ins Feld vertraut und unhinterfragte Wirklichkeit. Entsprechend war für mich selbstverständlich, dass meine bisherigen Erfahrungen, meine Russischkenntnisse und meine Aufenthalte in Russland eine gute Ressource sein würden, um mit den Gruppen in Kontakt zu kommen und Vertrauen aufzubauen. Schon in den ersten Feldaufenthalten wurden diese Gewissheiten jedoch erschüttert und rückten neue Sichtweisen in den Fokus. Auf die Frage nach meiner Motivation für die Arbeit erzählte ich bei einem meiner ersten Aufenthalte freimütig und selbstsicher, dass ich mich schon lange mit Russlanddeutschen befasse, daher auch Russisch studiert hätte und so auf dieses ganze Thema gestoßen sei. Auf diese Aussage folgte, für mich ganz unerwartet, eine entrüstete Zurückweisung: „Na, aber wenn Sie sich mit uns befassen wollen, müssen sie nicht Russisch studieren, sondern Germanistik.“ Eine solche Aussage war kein Einzelfall. Ganz im Gegenteil erschien ein als elitär empfundenes Deutschtum und vor allem die Lebensleistung, die deutsche Sprache über Zeiten der Verfolgung hinweg bewahrt zu haben, für manche ein wesentlicher Kernpunkt der eigenen Identität zu sein. Vielsagend erscheint dort auch der Interviewanfang einer befragten Gemeindeangehörigen: „ich bin geboren als Deutsche (-) Mennonitin“. Ein noch viel wesentlicheres Aushandlungsfeld war jedoch mein persönliches Verhältnis zu Religion und Glauben, das sich als nicht eben unproblematisch erwies. Selbst von einer Konversionserfahrung zum Atheismus betroffen, war das Thema Religiosität für mich stets negativ bzw. mit Ängsten besetzt. Gleichzeitig übte es als unbearbeiteter biografischer Bruch jedoch einen unterschwelligem Reiz aus, der mich wohl auch mein Prüfungsthema wählen ließ. Beide einander widerstrebende Impulse waren von Beginn an mit Schwierigkeiten und Chancen für meine Forschung verbunden: Es bestand die Gefahr, dass ich über die Bearbeitung des Themas meine eigene Geschichte bearbeite und meine Perspektive den Gegenstand übermäßig verzerrt.¹¹⁵ Auch waren meiner Offenheit im Gespräch gewisse Grenzen gesetzt. Vor allem, wenn ich explizit auf meinen Glauben angesprochen und zu einem „Bekenntnis“¹¹⁶ angeregt wurde, gab es bei mir ein Bedürfnis nach Selbstschutz, was mein Gegenüber gespürt haben und den Gesprächsverlauf beeinflusst haben dürfte. Andererseits hatte mein eigener Hintergrund auch Vorteile. Durch meine religiöse Herkunft konnte ich mich einfacher in das religiöse Umfeld einfinden.¹¹⁷ Viele Erfahrungen knüpften an die

konstruiert hat. Wenn es zutreffend ist, dass er auch dabei aus dem Hintergrundrauschen seiner Wahrnehmungen nur für bestimmte aufmerksam ist, so lässt sich sagen, dass er für jene Wahrnehmungen aufmerksam ist, die sich als „Störung“ bezeichnen lassen. Die Untersuchung der „Störungen“ ist es nun, die wissenschaftlich verwertbare Daten abgibt.“ Beck, Gertrud/Scholz, Gerold: Teilnehmende Beobachtung von Grundschulkindern. In: Heinzel, Friederike (Hg.): Methoden der Kindheitsforschung. Ein Überblick über Forschungszugänge zur kindlichen Perspektive. Weinheim, München 2000, S. 147-170, hier: S. 157.

¹¹⁵Zudem gab es durch das selbst erlebte Trauma blinde Flecken, Tabus und angstbesetzte Situationen, die mir gerade in der Anfangszeit den Zugang zum Feld und den Gemeindemitgliedern erschwerten.

¹¹⁶Hier kam es leider zu Abbrüchen an entscheidenden Punkten: Das persönliche Bekenntnis spielt gerade in diesen Gruppierungen eine wichtige Rolle. Durch meine latente „Verweigerungshaltung“ in diesem Punkt habe ich somit einen wichtigen Schritt in die Gemeinschaft hinein nicht gehen können.

¹¹⁷Geht man davon aus, dass Wahrnehmung eine Störung voraussetzt, dann bestand für mich die Irritation

Lebenswelt meiner Kindheit an und erleichterten mir die Teilhabe am alltäglichen religiösen Leben.

Als positiv wahrgenommen habe ich meinen Erfahrungshorizont im Bezug auf meine eigentliche „Zielgruppe“. Durch meine eigene Konversions- und Krisenerfahrung war es mir oft ermöglicht, eine zugewandte und (ver-)urteilsfreie Atmosphäre für jene zu schaffen, die ihre Gemeinden verlassen hatten.¹¹⁸ Die Schwierigkeit im Feld der Ausgetretenen bestand also nicht in einer gelegentlich problematischen Abwehrhaltung, sondern im Gegenteil eher in einer positiven Identifizierung.¹¹⁹ Mit Hilfe einer fortwährenden Reflexion dieser Gefahr im Rahmen einer Interpretationsgruppe¹²⁰ konnte ich dem, wie ich meine, jedoch recht gut entgegensteuern. Ich würde sogar behaupten, dass gerade die intensive Auseinandersetzung mit der Problematik rund um das Fremde und das Eigene viele Nuancen und Differenzen der Einzelfälle scharf herausgestellt hat.

Für die Gemeinde und meine Gesprächspartner war ich anfangs wohl vor allem eine Repräsentantin der Mehrheitsgesellschaft, von der sich die betroffenen Gruppen oft unverstanden und diskriminiert fühlen¹²¹, bzw. von denen sie sich bewusst distanzieren. Gerade zu Beginn begegnete ich vielfach Misstrauen hinsichtlich der Redlichkeit meiner Absichten, die immer wieder thematisiert und in Frage gestellt wurden. Durch mein bewusstes und offenes Interesse, aber auch durch meine Kritik an der oft vereinfachten und verzerrten Darstellung der Evangelikalen in der Öffentlichkeit wichen die Vorbehalte jedoch recht schnell einem Interesse an meiner Person. In einigen Fällen hatte ich das Gefühl, auch als Sprachrohr der Gruppe wahrgenommen zu werden, das dazu verhelfen könnte, „ein falsches Bild“ in der Öffentlichkeit gerade zu rücken.¹²² Meine anfängliche Befürchtung, als nicht (mehr) religiöse, pluralistisch-individualistisch eingestellte, nicht verheiratete, relativ junge Frau¹²³ und wegen meiner optischen Erscheinung¹²⁴ keinen Zugang zum Feld zu finden, bestätigte sich also nicht.

Was die Aufenthalte in der Gemeinde betreffen, war es eminent wichtig, dass ich in Barbara eine Gate-Keeperin gefunden hatte, die mir vertrauensvoll viele Türen

darin, dass mich vieles, anders als erwartet, eben nicht störte. Vgl. Devereux, Georges: *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt a.M. 1967, S. 336.

¹¹⁸Das wurde mir mehrmals zurückgemeldet.

¹¹⁹Gerade zu Beginn war es nicht einfach, die eigene und die fremde Geschichte auseinanderzuhalten.

¹²⁰Vgl. auch: Lucius-Hoene/ Deppermann: *Rekonstruktion narrativer Identität*. Wiesbaden 2004², S. 322f.

¹²¹Das Gefühl, von der Mehrheitsgemeinschaft in den eigenen Rechten und Bedürfnissen beschnitten und in Zeitungsartikel öffentlich diffamiert zu werden, war ebenso ein häufiges Gesprächsthema zwischen mir und verschiedenen Gemeindemitgliedern. Angesprochen wurde ich vor allem immer wieder auf den oben bereits erwähnten Artikel aus der Zeitschrift „Die Zeit“, der von vielen als verzerrte Darstellung und Abwertung empfunden wurde. Vgl. Hoffmann: *Jesu Parallelgesellschaft*. In: *Die Zeit*, 27. Juli 2006, S. 8.

¹²²Für manche aus der Gemeinde war ich sicher ein Missionsfeld; für andere eine Repräsentantin aus *der Welt* und damit eine Möglichkeit, eigene Konflikte und lebensweltliche Zwänge anzusprechen und zu bearbeiten.

¹²³Im Hinblick auf mein patriarchal ausgerichtetes Forschungsfeld erschien mir das als hinderlich.

¹²⁴Dass diese Aspekte problematisch sein könnten ergab sich für mich aus unterschiedlichen Erfahrungen und Kontakten. Meinen ersten Kontakt hatte ich zu einer Ausgetretenen. Von ihnen wurde ich direkt darauf hingewiesen, dass mein Äußeres und meine Einstellung in den Gemeinden als problematisch angesehen werden würden – schließlich hatte sie die Erfahrung gemacht, aufgrund ihres Äußeren und ihrer Einstellung ihre Gemeinde verlassen zu müssen. Damit war ich im Vorhinein bereits vorgeprägt und bereitete meine Aufenthalte in den Gemeinden entsprechend vor und versuchte mich kleidermäßig anzupassen. In der Tat war, wie auch bei den Ausgetretenen meine Kleidung und meine Haare ein häufiges Thema und wurde auch von den Kindern neugierig und kritisch begutachtet.

öffnete. Durch den hohen Rang ihres Mannes und ihrer Familie in der Gemeinde hatte ich in ihr einen guten Leumund gefunden, konnte mit vielen Menschen sprechen und wurde in mehreren Familien herzlich aufgenommen. Allerdings sehe ich die Rolle meiner Gate-Keeperin Barbara auch ambivalent. Durch ihren Rang in der Gemeinde war es mir möglich, überhaupt erst Kontakte zu bekommen und akzeptiert zu werden – andererseits waren diese Kontakte sehr stark selektiert. Barbara suchte alle Interviewpartner und Gastfamilien für mich aus, die (wie sie es ausdrückte) besonders „gute Mennoniten“ waren; Mustergültige also, die ebenfalls einen hohen Rang bekleideten oder sonst wie ihre Gemeinschaft positiv repräsentierten.¹²⁵ Die „einfachen“ Gläubigen erreichte ich genauso wenig, wie die Ranghöchsten in der Gemeinde für ein Gespräch. Diese Vorauswahl habe ich jedoch nicht nur als Beschränkung erlebt, sondern auch als Ressource für meine Analysen. Zu wem ich Zugang bekam und zu wem nicht, wem ich wie vorgestellt wurde und wann überhaupt – als das öffnete den Blick auf zugrunde liegende Strukturen.¹²⁶

Bei den Ausgetretenen verliefen meine Positionierungen „im Feld“ über ganz andere Parameter, waren gänzlich verschiedene Bedürfnisse und Konflikte spürbar. So gab es einige Gesprächspartner, die den Kontakt zu mir suchten und meine Arbeit als Möglichkeit eigener Aufarbeitungsprozesse zu nutzen. Dort kam es häufig auch zu sehr langen Interviews, intensiveren E-Mail-Kontakten und ausführlichen Gesprächen außerhalb der eigentlichen Interviews, in denen das Leben in und Abgrenzen von den Gemeinden weiter thematisiert wurde. Neben diesen Gesprächspartnern, die ein großes Bedürfnis nach Austausch hatten und häufig hoch reflektiert waren, gab es einige, die sich erst nach langen Überlegungen zur Teilnahme an dem Projekt entschieden hatten oder sich sogar von den „engagierten Gesprächspartnern“ dazu hatten überreden lassen. Hier kam es zu besonders intensiven, aber oft auch sehr „mühsamen“ Gesprächsverläufen. Misstrauen, Furcht und Abwehr waren ständige Begleiter der Gespräche. Immer wieder wurden Bedenken und Sorgen geäußert, womöglich falsch verstanden oder „wieder in eine Schublade gesteckt zu werden“. So wurde ich auch immer wieder gefragt, wie ich die Gemeinden und die Ausgetretenen beurteile, was ich wie und warum schreiben werde und wer was zu lesen bekommt. Um Sicherheit und Vertrauen zu schaffen entschloss ich mich daher von Beginn an, mich als Gegenüber sichtbar zu machen.¹²⁷ Auch betonte ich immer wieder, dass es mir nicht

¹²⁵ Auch wenn mir die Aufenthalte und Gespräche nie künstlich oder inszeniert vorkamen, waren sie eben doch einseitig auf positive Bereiche beschränkt.

¹²⁶ Wichtige Kriterien bei Kontakten waren das Geschlecht und der Rang des Gegenübers in Relation zu meinem Rang. Als Frau lernte ich eher die Frauen kennen (schon alleine dadurch, dass Männer und Frauen sich im Bethaus in getrennten Räumen aufhalten bzw. die linken Sitzreihen den Männern und die rechten Sitzreihen den Frauen vorbehalten sind). Während man mit den „einfachen“ Gläubigen auch ganz nebenbei vor und nach dem Gottesdienst in Kontakt kam, wurden mir die leitenden Brüder eher formell und offiziell vorgestellt. Männliche Personen aus diesem Rang waren für mich als Interviewpartner unerreichbar. Jeder Versuch in diese Richtung wurde sanft beiseite geschoben, bis ich verstanden hatte, dass dort eine Grenze erreicht war. Sperren zu bestimmten Interviewpersonen begegneten mir aber auch bei den Ausgetretenen. So fragte ich Leni, ob sie mir weitere Kontakte in ihrer Aussteigergemeinde vermitteln könne. Das lehnte sie ab. Vor allem Kontakte zu den ausgestiegenen Söhnen des Gemeindeleiters wies sie entschieden zurück.

¹²⁷ Indem ich erzählte, was mich persönlich dazu bewegte, gerade diese Gruppe zu untersuchen und wie mein Interesse biografisch entstanden war, stellte ich (zumindest symbolisch) ein Gleichgewicht her: Es ist nicht nur der andere, der sich zeigt, sondern auch ich werfe Dinge in die Waagschale.

darum ginge, irgendeine Seite zu verurteilen, zu diffamieren oder bloßzustellen. Vielmehr sei mein Ziel, Sensibilität für einen Gegenstand zu schaffen und behutsam drüber aufzuklären. In vielen Fällen half diese Haltung den Befragten, sich mir gegenüber zu öffnen. Es gab aber auch Interviews, in denen das nicht gelang und die Gespräche an der Oberfläche blieben oder sogar abgewehrt wurden – ein Umstand, der im jeweiligen Einzelfall zu deuten sein wird.

Letztlich konnte ich durch diese Zugänge also im Wesentlichen zwei extreme Positionen kennen lernen: die der Etablierten (und Angesehenen) in den Gemeinden, sowie die der Marginalisierten. Die Abstufungen dazwischen, die „einfachen Gläubigen“, Mitläufer, Dulder etc. erreichte ich nur in beiläufigen Gesprächen, nie aber für ein Interview. Aber auch das wiederum kann symptomatisch sein für diese Welt, in der Wahrheit eine große Rolle spielt und in der sich Pole gegenüberstehen, die kaum Grauschattierungen zulassen.

2.2.3 Forschung mit narrativen biografischen Interviews

2.2.3.1 Grundlagen lebensgeschichtlicher narrativer Stegreiferzählungen

Neben den Feldaufenthalten bildeten lebensgeschichtliche narrative Interviews nach Schütze¹²⁸ den Kern meiner Forschung. Für die Frage nach der gesamten Lebensgeschichte hatte ich mich, wie in Kapitel 2.2.1 dargestellt, vor allem wegen der Offenheit des Verfahrens entschieden:¹²⁹ „Der Befragte sollte in die Lage versetzt werden, sein eigenes Dasein so zu schildern, wie er es selbst für vollständig und erzählenswert hielt. Und er sollte Gelegenheit bekommen, seine persönlichen Bewertungen und Deutungen an sein eigenes Leben anzulegen, an andere Menschen, an Ereignisse und an die allgemeine historische Zeit, in der sich sein Dasein ereignete. Vor Beginn seiner Erzählung musste dem Informanten ganz unmissverständlich gesagt werden, dass es uns um die Geschichte seines ganzen bisherigen Lebens ginge, er aber völlig frei bei der Auswahl der Ereignisse sei.“¹³⁰ Angestrebt wird eine spontane Erzählung (Stehgreiferzählung), so dass die Person sich vorher möglichst keine Erzählung zurechtlegt, sondern diese „aus der Situation heraus als etwas neues“¹³¹ gebildet wird und bewusste Steuerungen ausbleiben.¹³²

¹²⁸Schütze, Friedrich: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien. 1977, S 188, S. 224.

¹²⁹Gestaltungsfreiheit meint keine völlige Ungebundenheit im Erzählen. Vielmehr handelt es sich auch bei einem narrativen Interview um eine Kommunikationssituation, die Einfluss auf den Konstruktionsvorgang und -inhalt nimmt. Die Erscheinung des Interviewers, seine soziale Position, sein Habitus und seine zahlreichen verbalen und non-verbalen Reaktionen während der Kommunikationssituation führen dazu, dass die sich Befragten nicht völlig unvoreingenommen äußern. Auch bilden sie sich eine Vorstellung davon, um welches Thema es geht, welche Auskünfte von ihnen erwartet werden und reagieren im Sinne sozialer Erwünschtheit. Die Gestaltungsfreiheit soll hier also als eine „relative“ verstanden werden.

¹³⁰Lehmann: Erzählstruktur und Lebenslauf. Frankfurt a.M., New York 1983, S. 55f. – Zur offenen Form der Lebenserzählung siehe auch: Fischer-Rosenthal/Rosenthal: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. Stuttgart 1997, S. 141f.

¹³¹Glinka, Hans-Jürgen: Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen. Weinheim, München 1998, S. 109ff.

Das narrative Interview nach Schütze kann in drei Phasen eingeteilt werden. In der ersten Phase wird nach einer kurzen Erläuterung des Vorgehens durch den Interviewer und eine sich möglicherweise anschließende Aushandlungsphase¹³³ ein Erzählimpuls gesetzt, der bei dem Befragten die so genannte Haupterzählung¹³⁴ auslösen soll. Der abgefragte Lebensabschnitt kann dabei, je nach Forschungsinteresse variieren. In meinem Fall wurde, wie beschrieben, nach der gesamten Lebensgeschichte gefragt. Dabei hatte ich eine festgelegte Formel, die ich sinngemäß jedem Interview voranstellte, um eine Vergleichbarkeit der Interviewsituationen zu gewährleisten¹³⁵:

„Ich erkläre Dir noch einmal kurz, wie das jetzt laufen soll. Ich werde dir gleich die Frage nach deiner ganzen Lebensgeschichte stellen. Du bist völlig frei zu erzählen, was du willst und wie du es willst. Ich werde dich dabei nicht unterbrechen. Du brauchst auch keinen Schwerpunkt setzen, auch wenn du eigentlich weißt, worüber ich schreibe. Ich interessiere mich wirklich für deine ganze Lebensgeschichte. Nebenbei mache ich mir Notizen, damit ich anschließend noch ein paar Fragen stellen kann. Zwischendurch werde ich dich aber nicht unterbrechen. Hast du jetzt noch Fragen dazu?“ Im Anschluss an die Klärung der Fragen kam dann der Erzählimpuls: *„Ok, dann würde ich dich jetzt bitten, mir deine Lebensgeschichte zu erzählen.“*

Die Haupterzählung wird von dem Befragten nun selbstständig strukturiert und am Ende meist mit einer Coda abgeschlossen.¹³⁶ Während der Erzählung werden von dem Interviewer keine Fragen gestellt, sondern lediglich Aufmerksamkeit signalisiert, um die Erzählung am Laufen zu halten. Gewählt wird dabei eine möglichst neutrale, wenig steuernde Haltung.¹³⁷ Gleichzeitig wirken innerhalb der monologischen Erzählung Zugzwänge auf den Sprecher. Um von seinem Gegenüber verstanden zu werden, wird er seiner Geschichte eine möglichste kohärente, geschlossene Form geben (Gestaltschließungszwang), notwendige

¹³²Vgl. hierzu auch: Fischer-Rosenthal/Rosenthal: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. Stuttgart 1997, S. 142ff. - Zu bedenken blieb, dass allen Interviews Telefonate oder E-Mails vorausgingen, in denen darüber gesprochen wurde, um was für ein Projekt es sich handele und in welcher Weise das Interview verwendet werden würde. Wie oben dargestellt habe ich dabei versucht die Waage zwischen Information und zu starken Vor-Beeinflussung zu halten. Einerseits habe ich also über mich und meine Arbeit viele Informationen preisgegeben, um Vertrauen zu schaffen, habe andererseits aber zu konkrete Hinweise auf die spezifische Fragestellung und das eigentliche Vorgehen vermieden. Dass es ein Impulsinterview sein würde, erwähnte ich nicht ausdrücklich, um die Mechanismen der Stegreiferzählung nicht auszuhebeln.

¹³³D.h. eine Phase, in der abgeklärt wird, ob die „Aufgabe“ verstanden wurde.

¹³⁴Bei Erzählungen handelt es sich um eine spezifische Form der Darstellung, in der ein Geschehen in seinem zeitlichen Verlauf dargestellt wird. Vgl. Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 145.

¹³⁵Je nach Vorkontakt wurde der Erzählimpuls in Du- oder Sie-Form gesetzt.

¹³⁶Z.B.: „So, das wars erstmal“ oder „Ja, mehr hab ich jetzt eigentlich nicht zu sagen“.

¹³⁷Meist beeinflussen jedoch schon kleinste, unbewusste Zeichen. Bei der Arbeit mit meinen Transkripten fiel mir etwa auf, dass an manchen Stellen ein fragendes „ja?“ oder ein einfühlsames „hmm“ Einfluss auf die folgenden Äußerungen hatten. Ein „ja?“ „aha?“ führte gelegentlich dazu, dass die Befragten sich weiter erklärten (argumentativ wurden) oder bestimmte Hintergrundinformationen gaben. Die einfühlsamen Reaktionen konnten den Befragten weiter öffnen, so dass er auch tiefere Gedanken „nachlegte“, es kam aber auch vor, dass der Interviewpartner sich verstanden fühlte und daher weitere Darstellungen unterließ. Gerade bei emotional sehr belastenden Erinnerungen habe ich diese „weichen Signale“ jedoch bewusst beibehalten, um dem Gegenüber Verständnis und Sicherheit zu vermitteln. Diese Effekte der Kommunikationssituation müssen in der Interviewauswertung immer mit reflektiert werden.

Hintergrundinformationen einflechten (Detailierungszwang) und sich auf für ihn relevante Informationen beschränken (Kondensierungszwang).¹³⁸

Auf die Haupterzählung folgt in der zweiten Phase ein interner Nachfrageteil, der unklar gebliebene Aspekte der Haupterzählung noch einmal bewusst ansteuert. Dabei orientiert sich die Nachfrage an der vom Befragten dargebotenen Reihenfolge der Ereignisse und verwendet nach Möglichkeit die Wortwahl des Interviewten. So soll er möglichst dicht am eigenen Erleben bleiben und nicht durch Deutungen oder interpretierende Paraphrasen des Interviewers von seiner Erzählstruktur abgebracht werden. Um dies zu ermöglichen, werden während der Haupterzählung Notizen in chronologischer Reihenfolge gemacht.¹³⁹

Im Anschluss an den internen Nachfrageteil kommt der externe Nachfrageteil, in dem Aspekte angesprochen werden können, die dem Forscher relevant erscheinen und bisher noch nicht thematisiert wurden. Die externen und internen Nachfragen sollten möglichst offen und erzählgenerierend gestellt werden, um dem Befragten die Gestaltungsfreiheit weitgehend zu belassen.¹⁴⁰

In der konkreten Arbeit stellte sich heraus, dass das monologische Erzählen für einige der Befragten sehr problematisch war und auf Widerstand oder Misstrauen stieß. Ergänzend zum narrativen Interview bin ich zum Ende der Interviews daher zu einer freien, emphatischen Dialogform¹⁴¹ übergegangen, die vertrauensbildend und damit auch oft erzählgenerierend wirkte. Zugleich bot dieses Vorgehen die Möglichkeit, den von mir verstandenen Sinn mit dem Gesprächspartner noch einmal auszuhandeln und so den Verstehensprozess auf meiner Seite voranzutreiben. Erkenntnisse konnte ich also auch gewinnen, wenn die Gesprächspartner von mir vorgenommene „erste Deutungen“ zurückwiesen oder noch einmal differenzierten.¹⁴²

2.2.3.2 Die Durchführung und Transkription der Interviews

Die Interviews wurden alle in der privaten Wohnung der Befragten durchgeführt. Kurz vor dem Interviewtermin gab es per E-Mail oder postalisch noch eine kurze Rückmeldung, ob alles so bliebe, wie vereinbart. Vor den Interviews gab es meist Smalltalk; oft ging man zuerst in die Küche zum gemeinsamen Teekochen. Sofern ich in der Familie übernachtete, wurde mir die Wohnung gezeigt. Nach der kurzen

¹³⁸Vgl. Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 140f.

¹³⁹Vgl. Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 148f.

¹⁴⁰Vgl. Glinka: Das narrative Interview. Weinheim, München 1998, S. 15. – Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 125ff – Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 137.

¹⁴¹Das *dialogische Prinzip* geht auf Martin Buber zurück. In der Kulturanthropologie bezeichnet es eine zentrale Haltung zum Verstehen Anderer durch wechselseitiges Zuhören und Austauschen. Im Konzept des Dialogs sind sowohl hermeneutische „Horizontverschmelzung“, als auch eine kritische Distanznahme wirksam. Vgl. Buber, Martin: Das dialogische Prinzip. Heidelberg 1984, S. 17ff.

¹⁴²Bei anderen Befragten war diese Form des Dialogs gar nicht notwendig – ganz im Gegenteil herrschte bei einigen Befragten das intensive Bedürfnis, die eigene Geschichte mitzuteilen und die eigene Version der Ereignisse für Andere hörbar zu machen. Dort kamen auch ohne viele Nachfragen lange Erzählungen oder Erörterungen zustande. Insgesamt zeigte sich, dass diese partielle Anpassung der Interviewstrategie also nicht nur inhaltlich positiv wirkte, sondern dass die Wahrnehmung der dahinter liegenden Gesprächsbedürfnisse wiederum einen eigenen Interpretationswert hatte.

Kennenlernphase haben wir uns dann zum Interview begeben. Dabei habe ich den Befragten freie Hand gelassen, wo genau das Interview stattfinden sollte. Wichtig war mir, dass sich die Befragten wohl fühlten und sie sich authentisch bewegen konnten. Wahlweise fanden die Interviews in der Küche, im Wohnzimmer, im Esszimmer oder im Arbeitszimmer statt.

Verschriftlicht wurden die akustisch aufgenommenen Interviews nach einem leicht abgewandelten Verfahren der GAT-Basis-Transkription¹⁴³, das verschiedene funktionale sprachliche bzw. konversationale Aspekte, wie Interjektionen, Schweigen, Wortabbrüche, oder paralleles Sprechen, aber auch parallel stattfindende Handlungen oder Geräusche mit abbildet. So sollte das Interview und die Interviewsituation „möglichst vollständig wiedergeben werden und alle Informationen beinhalten, die für die Rekonstruktion der Sinnherstellung im Interview relevant sein können.“¹⁴⁴

2.2.3.3 Verfahren der Interviewauswertung

Biografische Forschung im Allgemeinen und die Forschung mit lebensgeschichtlichen Erzählungen im Besonderen haben in allen humanwissenschaftlichen Disziplinen in den letzten Jahren breite Beachtung gefunden. Dabei werden je nach Fachrichtung unterschiedliche Analyseschwerpunkte an die Lebensgeschichten herangetragen.¹⁴⁵ Für meine Frage nach der Transformation von Selbst- und Weltbezügen im Kontext einer spezifischen Lebens- und Sozialwelt bietet sich eine Verknüpfung unterschiedlicher Positionen an. Dabei beziehe ich mich vor allem auf die Arbeiten von Martina Goblirsch und Christian Roesler¹⁴⁶, die sich an einer Verknüpfung unterschiedlicher standardisierter Herangehensweisen aus verschiedenen Fachrichtungen versucht haben. Voranzustellen ist an diesem Punkt,

¹⁴³Liste der Transkriptionsstandards im Anhang (Anhang I).

¹⁴⁴Aufgrund meiner Fragestellung und meiner in Kap. 2.2.3.3 dargestellten Auswertungsmethode schien mir die Wahl dieser Transkriptionsweise geboten. Dabei bleibt zu beachten, dass auch die Wahl der Parameter bei der Transkription eine Interpretationsleistung ist, die sich auf die Analyse auswirkt, da aus der Überkomplexität der Kommunikationssituation immer nur Elemente ausgewählt werden. Trotz ihrer Detaillierung stellen die Transkripte also kein vollständiges Abbild der Interviewsituation dar und sollten daher bei der Analyse an verschiedenen Stellen mit der Tonaufnahme abgeglichen werden. Lucius-Hoene/Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 309.

¹⁴⁵Es gibt etwa Fragen nach dem Verhältnis von Subjekt und Geschichte (z.B. Oral History); nach dem Verhältnis von Subjekt und objektiver sozialer Welt, bzw. den Erfahrungsaufschichtungen des Subjekts durch seine Erfahrungen mit dieser Welt (u.a. in der „objektiven Hermeneutik“ nach Oevermann); nach Deutungsmustern und kulturellen Erzählweisen (in der Kulturanthropologie nach Lehmann); nach dem kommunikativen „wie“ und „was“ narrativer Identitätskonstruktionen (in der narrativen Psychologie nach Straub und Polkinghorne); um nur einige Beispiele zu nennen. Vgl. die verschiedenen Aufsätze in: Jüttemann, Gerd/ Thomae, Hans (Hg.): Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim, Basel 1999.

¹⁴⁶Goblirsch, Martina: Herstellung narrativer Identitäten durch biographische Strukturierung und Positionierung. Eine retold story aus der Jugendhilfe. In: Gesprächsforschung - Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion, Ausgabe 6, 2005, Seite 196-221. (<http://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2005/ga-goblirsch.pdf> - Stand: 03.07.2010 – Roesler, Christian: Individuelle Identitätskonstitution und kollektive Sinnstiftungsmuster. Narrative Identitätskonstruktionen in den Lebensgeschichten chronisch Kranker und Behinderter und die Bedeutung kultureller Sinngebungsangebote (= Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br.). Basel 2001.

dass ich grundsätzlich in Form von biografischen Fallanalysen¹⁴⁷ vorgehe, um die Gesamtgestalt der Lebensgeschichte und die in ihr (auch latent) wirkenden Strukturzusammenhänge erfassen zu können.¹⁴⁸

Martina Goblirsch verbindet in ihrer Arbeit die Methode zur Rekonstruktion der Erlebten Geschichte nach Rosenthal/Fischer-Rosenthal¹⁴⁹ mit Ansätzen der narrativen Psychologie nach Lucius-Hoene/Deppermann, hier vor allem der Positioninganalyse¹⁵⁰. Durch dieses Vorgehen gelingt es ihr, das individuelle Selbst- und Weltverständnis Einzelner in seiner Entwicklung nachzuvollziehen und den Einfluss sozialer Gegebenheiten bei der Identitätsbildung zu berücksichtigen. Verknüpft werden also die Ebenen der narrativ hergestellten symbolischen Ordnung mit einer diachronen Perspektive und einem Ansatz, der die Erfahrungsebene¹⁵¹ des Einzelnen erfasst.

Der zweite Ansatz basiert auf der Dissertation von Christian Roesler, der den Ansatz zur Analyse narrativer Identitätskonstruktionen nach Lucius-Hoene/Deppermann mit der Frage nach kulturell habitualisierten Erzählweisen verknüpft.¹⁵² Gegenstand seiner Untersuchung ist demnach, auf welche Weise kulturelle Narrative biografische Erzählungen sinnhaft strukturieren bzw. wie Subjekte sich diese Erzählweisen für die Gestaltung ihres Welt- und Selbstverständnisses aneignen. Hier geht es also vorwiegend um die Verknüpfung von individuellen und kollektiv geteilten Deutungsweisen bei der Konstitution einer sinnhaften, plausiblen und kohärenten biografischer Identität. Diachrone Aspekte hingegen spielen bei Roesler keine Rolle.

Angesichts meiner Fragestellung nach Verlauf und Inhalt von Distanzierungsprozessen bietet es sich nun an, beide Ansätze miteinander zu verbinden. Methodisch erfassbar sind dann die diachrone Entwicklung einer Distanz zur Gruppe und die damit einhergehende soziokulturelle Neupositionierung im Bezug auf die Welt: genauer gesagt (1.) die Bedeutung objektiver Bedingungen und Erfahrungen, die diese Entwicklung geprägt haben, (2.) die Transformationen in der symbolischen Selbst- und Weltwahrnehmungen, die sich u.a. in der konkreten Verwendung kulturell habitualisierten Sprechweisen äußern und (3.) die gegenwärtigen Deutungsmuster, über die sich der Einzelne heute definiert und positioniert. In einer Verbindung aller Ebenen entsteht also eine holistische Interpretation der Biografie Einzelner, die Ursachen, Verlauf und Gegenstand der

¹⁴⁷Vgl. Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 161ff.

¹⁴⁸Albrecht Lehmann spricht von übergreifenden *Strukturzusammenhängen*, die isolierte Erfahrungen in ein spezifisches Deutungsmuster einbinden; Gabriele Rosenthal spricht im gestalttheoretischen Sinne von einer *biografischen Gesamtsicht* des Einzelfalles. Lehmann: Reden über Erfahrung. Berlin 2007, S. 13f. – Rosenthal: Erlebte und erzählte Geschichte. A.M., New York 1995, S. 13/S. 22ff. – Generell gelten Fallanalysen heute als sinnvolles Instrument fundierter Interviewauswertung in der biografischen Forschung. Vgl. dazu: Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Analyse narrativ-biographischer Interviews. In: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. Reinbek bei Hamburg 2000, S. 456-468. - Vgl. Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005.

¹⁴⁹Vgl. Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Analyse narrativ-biographischer Interviews: Reinbek bei Hamburg 2000, S. 456-468. - Vgl. Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005.

¹⁵⁰Die Positioninganalyse bezeichnet ein Verfahren zur Analyse narrativ hergestellter Verortungen des Erzählers im Bezug auf seine soziale Umwelt. Vgl. Lucius-Hoene/Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004, S. 196ff.

¹⁵¹Lehmann: Reden über Erfahrungen. Berlin 2007, S. 11ff.

¹⁵²Roesler: Individuelle Identitätskonstitution und kulturelle Sinnstiftungsmuster. Basel 2001, S. 18ff.

Distanzierungsvorgänge im Blick behält und zueinander in Beziehung setzen kann. Zu bemerken sei noch, dass diese übergreifende Analysetechnik die Verknüpfung zweier sehr unterschiedlicher Forschungslogiken beinhaltet: der Hermeneutik und der Narratologie. Während die (sozial- und kulturwissenschaftliche) Hermeneutik sequentiell vorgeht und die Sukzession der Erzählung wahrt, verfolgt die Narratologie einen übergreifenden Ansatz, der nach textuellen Strategien, Erzählweisen, Metaphern etc. sucht. Beide Forschungslogiken wurden in der rekonstruktiven Methode nach Rosenthal/Fischer-Rosenthal, sowie in der Methode zur narrativen Psychologie von Lucius-Hoene/Deppermann jedoch sehr gewinnbringend miteinander verknüpft.¹⁵³ Im konkreten Vorgehen meiner Arbeit wurden die unterschiedlichen Analyseeinheiten zunächst voneinander getrennt vollzogen und dann im Sinne des oben beschriebenen abduktiven Vorgehens verknüpft. In der stetigen Rückbindung der Analyseergebnisse vom Teil zum Ganzen entsteht dann eine biografische Gesamtsicht, die zu weiteren Forschungsergebnissen in Relation gesetzt werden kann. Bei der Auswertung der Einzelfälle gehe ich somit in drei Schritten vor: Zuerst wird die Lebensgeschichte in ihren groben Zügen rekonstruiert, dann der Text als Erzählung interpretiert und letztlich beide Ebenen zu einer ganzheitlichen Fallstruktur¹⁵⁴ zusammen gefügt.

2.2.3.4 Praktisches Vorgehen bei der Auswertung

2.2.3.4.1 Rekonstruktion der gelebten Lebensgeschichte

Orientiert an den biografischen Verfahren von Rosenthal/Fischer-Rosenthal¹⁵⁵ soll also zunächst die Struktur der gelebten Lebensgeschichte rekonstruiert werden, um so die Bedeutung bestimmter lebensgeschichtlicher Ereignisse herauschälen zu können und Erfahrungsaufschichtungen deutlich zu machen. Hierfür werden biografisch relevante, überprüfbare („objektive“) Daten vergangener Ereignisse oder Bedingungen sukzessive analysiert. Diese Daten orientieren sich nicht an der erzählten Geschichte, sondern an der lebensgeschichtlichen bzw. gesellschaftlichen Chronologie der Ereignisse und können aus verschiedenen Quellen gewonnen werden.¹⁵⁶ Zu jedem Datum werden im Sinne einer Variationsanalyse¹⁵⁷ verschiedene Handlungsoptionen und Orientierungsweisen erdacht, die für das Subjekt in einer spezifischen Situation denkbar wären. In einem abduktiven Verfahren von Hypothesenbildung und -überprüfung wird dann von Datum zu Datum herausgearbeitet,

¹⁵³Vgl. Lucius-Hoene/Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004, S. 95ff. - Vgl. Fischer-Rosenthal, Wolfram: Strukturelle Analyse biographischer Texte. In: Brähler, Elmar/Adler, Corinne (Hg.): Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren. Gießen 1996, S. 147-208. - Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Analyse narrativ-biographischer Interviews: Reinbek bei Hamburg 2000, S. 456-468. - Vgl. Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005.

¹⁵⁴Vgl.: Rosenthal: Interpretative Sozialforschung. Weinheim, München 2005, S. 161.

¹⁵⁵ Fischer-Rosenthal/Rosenthal: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. 1997, S. 147ff.

¹⁵⁶ Relevante Daten sind etwa Geburtstag und Einschulung, Geburt von Geschwistern, Tod der Eltern, gesamtgesellschaftliche bzw. politische Ereignisse, wie der Ausbruch eines Krieges, sofern der Befragte konkret von ihnen betroffen war. Die Daten können aus den Interviews oder aus anderen Quellen (wie Rechtstexten, Urkunden oder anderen Interviews) gewonnen werden.

¹⁵⁷ Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 184ff.

welche Strukturen dominant sind, wo Lebenslinien kontinuierlich weitergeführt werden oder Brüche und Umschwünge erkennbar sind. Am Ende dieses Analyseschritts zeigt sich demzufolge, welche konkreten familiären, sozialen, politischen etc. Erfahrungen der Einzelne gemacht hat und wie sich diese Erfahrungen in seinen Handlungsorientierungen niederschlagen.

2.2.3.4.2 Analyse der präsentierten Erzählung

Im nun folgenden Analyseschritt soll die symbolische Ordnung der biografischen Erzählungen, d.h. der explizite und implizite sinnhafte Welt- und Selbstbezug der Subjekte in ihren Lebensgeschichten herausgearbeitet werden. Anschließend an Christian Roesler und Martina Goblirsch lasse ich mich dabei von dem Konzept zur „Rekonstruktion narrativer Identität“ nach Lucius-Hoene/Deppermann leiten, die Aspekte der Konversationsanalyse, Positionierungsanalyse, Hermeneutik und Erzähltheorie aufgegriffen und in konkrete Auswertungsschritte umgesetzt haben.¹⁵⁸ Ergänzt wird der Ansatz durch die bewusste Berücksichtigung der Toposanalyse, wie sie bei Roesler zu finden ist. Grundsätzlich gilt auch in diesem Auswertungsschritt die Rekonstruktionshaltung, d.h. dass die Konstruktion des Erzählenden durch den Forscher re-konstruiert werden soll.¹⁵⁹ Praktisch wird dabei zunächst nach dem Prinzip der Sequenzanalyse vorgegangen. Der in der Erzählung sukzessiv aufgebaute Textsinn wird also entsprechend sukzessive nachvollzogen (rekonstruiert). Erst zu einem späteren Zeitpunkt im Interpretationsprozess wird diese Haltung aufgegeben und das Verhältnis der Teile zueinander bzw. im Bezug auf das Ganze übergreifend bestimmt und unter der Perspektive von Zirkularität und Kohärenz erfasst.¹⁶⁰

Auf einer ersten Stufe wird also der Gesamttext in seiner **Grobstruktur** sukzessive untersucht. Hierfür wird das transkribierte Interview sequenziert¹⁶¹ und die einzelnen Sequenzen chronologisch erfasst und in einer Tabelle notiert. Die einzelnen Sequenzen werden dann in ihrer Chronologie auf Zeitstrukturen, Themen/Motive, ihre Erzählperspektive und ihre Textsorten hin beschrieben und erste Interpretationen erstellt. Die so entstehende Grobstruktur gibt erste Aufschlüsse über Lebensthemen und grundlegende Orientierungsmuster, die die Lebensgeschichte dominant strukturieren und auf grundlegende Welt- und Selbstkonzepte, auf Vorstellungen von der eigenen Position und damit verbundenen Handlungsmöglichkeiten verweisen. In der Durchsicht aller Themen und Motive wird so meist ein Hauptplot ersichtlich, d.h. eine Grundüberzeugung über das eigene Leben, die von verschiedenen Lebensthemen flankiert und ummauert

¹⁵⁸Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004².

¹⁵⁹Leitende Prinzipien des Verfahrens sind dabei die *Datenzentrierung* und *Argumentativität*. Interpretationen sollen also anhand des Materials plausibel begründet und in ihrem Zustandekommen offen gelegt werden. Ebenfalls gilt eine grundsätzliche *Sinnhaftigkeitsunterstellung*. Vgl. Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 95ff.

¹⁶⁰Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 95-103.

¹⁶¹Sequenzabschnitte werden festgelegt nach äußeren Merkmalen wie Sprecherwechseln oder aber nach inhaltlichen Kriterien wie z.B. Themenwechseln oder Wechseln des Erzählmodus. Vgl. Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 109ff.

wird.¹⁶² Auf der zweiten Stufe der Untersuchung findet nun die **Feinanalyse** einzelner Sequenzen und Passagen statt. Hierfür ausgewählt wird immer der Erzähleingang¹⁶³, der Erzählabschluss, sowie jene Sequenzen, die während der ersten Auswertungsphase hierfür ausgewählt wurden. Kriterien der Auswahl sind vermutete Schlüsselszenen, verdichtete Beschreibungen, dargestellte Wendepunkte oder Sequenzen, die durch sprachliche Besonderheiten (viele Pausen, sehr emotional etc.) auffallen. Bei der Feinanalyse werden nun Erzählstrategien und Erzählinhalten, also das „was“, „wie“ und „wozu“ einzelner Erzählpassagen eingehend interpretiert.¹⁶⁴ Das „was“ erfasst inhaltliche Aspekte wie Personen, Ereignisse, Zeit, Ort, Umstände einer Handlung; Verweise, die Kohärenzen zu anderen Teilen herstellen, aber auch Topoi, Motive, Themen und metaphorische Konzepte, auf die der Erzähler referiert und die seiner Erzählung einen tieferen, intersubjektiv nachvollziehbaren Sinn vermitteln. Das „wie“ hingegen erfasst strukturelle Aspekte, den Modus des Gesagten; das „wozu“ die pragmatische d.h. kommunikative Funktion, die der Erzähler mit seiner Darstellung verfolgt. Konkret werden bei der Feinanalyse vier unterschiedliche Auswertungsverfahren angewendet: die Variationsanalyse, die Kontextanalyse, die Analyse der Folgeerwartungen und die Analyse der interaktiven Konsequenzen.¹⁶⁵ Ergebnis der Feinanalyse ist letztlich die in der biografischen Erzählung präsentierte symbolische Ordnung des Befragten, d.h. seine Vorstellungen von der Welt und dem Ich darin. Angelehnt an Roesler wird anschließend untersucht, auf welche kollektiven Deutungsmuster die Erzählungen referieren. Dabei gilt zu beachten, wie genau diese Narrative in der konkreten Erzählung realisiert werden: ob also Erzählstandards übernommen, abgewandelt oder gar gebrochen werden. Über den erzählerischen Umgang mit kollektiven Deutungsweisen sind dann sowohl latente/explicite Selbst- und Weltverständnisse des Einzelnen rekonstruierbar, als auch die erzählend gestaltete Position des Einzelnen zu seiner Gruppe bzw. anderen gesellschaftlichen Gruppen.

2.2.3.4.3 Zusammenführung zur Fallstruktur

In einem dritten Schritt werden die in der Grobanalyse entwickelten übergeordneten Textstrukturen mit den Erkenntnissen aus den Feinanalysen interpretierend verbunden und als eigentliche Fallanalyse eine plausible Lesart¹⁶⁶ der Biografie in

¹⁶²Polkinghorne: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Frankfurt a.M. 1998, S. 25 – Rosenthal: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Frankfurt a.M., New York 1995, S. 145ff. – Lehmann, Albrecht: Erzählstruktur und Lebenslauf. Frankfurt a.M., New York 1983..

¹⁶³Der Erzähleingang enthält in verdichteter Form meistens schon eine grundsätzliche Positionierung und Vorstrukturierung der Erzählung, während der Abschluss oft in geraffter Form eine abschließende Wertung der eigenen Lebensgeschichte darstellt. Vgl. Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 184-195.

¹⁶⁴Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 184-195.

¹⁶⁵Lucius-Hoene/ Deppermann: Rekonstruktion narrativer Identität. Wiesbaden 2004², S. 184-195; aus kommunikationstheoretischer Sicht wird immer wieder auf die Wirkung des Interviewers und die Interaktion der Interviewsituation geachtet. Es wird etwa darauf geschaut, ob Reaktionen des Fragenden die Antworten des Gegenübers lenken, forcieren oder abbrechen lassen. Nur so ist nachvollziehbar, ob eine Aussage eine Reaktion auf einen Impuls ist, oder „auch so“ getätigt worden wäre.

¹⁶⁶Letztlich bleibt die Interpretation der biografischen Erzählung eine Interpretation und kann keine gültige,

Form eines kohärenten Textes ausgearbeitet. Durch die Verknüpfung von Erfahrungsaufschichtungen mit den sinnhaften Welt- und Selbstbezügen kann dabei nicht nur herausgestellt werden, wie der Befragte sich und die Welt sieht, sondern auch, wie er zu seiner spezifischen Position gekommen ist. Es werden also Ablaufstrukturen und Inhalte sichtbar gemacht und aufeinander bezogen, so dass letztlich ein holistisches Bild der Biografie entsteht, das den Einzelnen in seinem Werden, Sein und seinen sozialen Bezügen erfasst.

2.2.4 Dokumentenanalyse

Für meine Interpretationen und Analysen habe ich auch auf Quellen außerhalb der Interviewanalyse und Ethnografie zurückgegriffen, um die spezifischen historischen Hintergründe, gemeindlichen Zusammenhänge und Lebenswelten besser einordnen zu können. Dazu zählen persönliche Dokumente, wie schriftlich verfasste Erfahrungsgeschichten, erfahrungsgeschichtliche Romane, aber auch Auszüge aus dem Tagebuch einer Interviewpartnerin und veröffentlichte Texte von Gemeindemitgliedern aus der Darmstädter Gemeinde, aber auch Sachtexte, wie Selbstdarstellungen der evangelikaler Aussiedlergemeinden auf ihren Homepages, in Broschüren oder historischen Texten.

Mit Hilfe eines analytischen Herangehens habe ich versucht dem Umstand Rechnung zu tragen, dass es sich bei allen Schriftstücken um Dokumente handelt, die sich nicht nur auf ihren Informationsgehalt reduzieren lassen, sondern interpretationsbedürftig sind. Es gilt also zu beachten, dass es sich um historische Gegenstände handelt, die zu einer bestimmten Zeit, in einem bestimmten Kontext, mit einer bestimmten Aussageabsicht und vor dem Hintergrund spezifischer Wertbezüge verfasst wurden.¹⁶⁷ Entsprechend bin ich weniger „lesend und rezipierend“ vorgegangen, als interpretierend.

2.2.5 Übergreifende Analyse zwischen Biographie und Ethnographie

Auf der Grundlage mehrerer so vorgenommener Fallanalysen und der aus der Ethnografie gewonnenen dichten Beschreibungen soll im Anschluss zu übergreifenden Interpretationen und Erklärungen der Austrittsprozesse übergegangen werden. Hierfür werden zunächst die Einzelfälle miteinander verglichen, um gemeinsame Muster und Strukturen, aber auch Unterschiede erkennen zu können. In Verbindung mit den Erkenntnissen aus der Ethnografie und unter Hinzuziehung weiterer Dokumente, Quellen und Informationen wird dann versucht, zu weiteren Deutungen und schließlich zu Erklärungen zu kommen, die das Vorgefundene systematisch fassen.

abschließende Deutung der Lebensgeschichte und Identität einer Person sein (vgl. Kap. 2.1.3).

¹⁶⁷Vgl. Glaser, Edith: Dokumentenanalyse und Quellenkritik. In: Friebertshäuser, Barbara/ Langer, Antje/ Prengel, Annedore (Hg.): Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft. Weinheim, München 2010³, S. 365-378/366.

3. Thematische Einordnung des untersuchten Feldes

Nachdem ich mich dem Forschungsprozess und den damit verbundenen Methoden zugewendet habe, möchte ich nun thematisch zu meinem Forschungsthema hinführen. Da ich untersuchen möchte, wie die Distanzierungs- und Austrittsprozesse im russlanddeutschen evangelikalen bzw. täuferisch pietistischen Milieu in ihrem Kontext zu verstehen und zu erklären sind, erscheint es notwendig, jenen kulturellen und sozialen Orientierungsrahmen abzustecken, in dem sich die Betroffenen bewegen.¹⁶⁸ Nach einer allgemeinen religiösen und historischen Einführung soll die heutige Gestalt und Situation russland-deutscher Gemeinschaften in der deutschen Diaspora dargestellt werden.

3.1 Lebens- und Glaubenswelt der evangelikalen Aussiedlergemeinden

3.1.1 Allgemeine Glaubenswelt

Die untersuchten baptistischen Gemeinden bzw. mennonitischen Brüdergemeinden gehören zum Umfeld evangelikaler Gruppierungen, die im Täuferium der Reformationszeit und den erweckungsbewegt-pietistischen Strömungen des 19. Jahrhunderts wurzeln. Der in Deutschland erst seit den 1960er Jahren gebräuchliche Begriff des Evangelikalismus dient dabei zur begrifflichen Fassung eines sehr heterogenen Feldes von religiösen Formen¹⁶⁹, das auch unbesehen der russlanddeutschen Perspektive in einem Entwicklungsprozess befindlich und daher schwer einzugrenzen ist.¹⁷⁰ Trotz erkennbarer Unterschiede in Religiosität und Selbstwahrnehmung

¹⁶⁸Da die Gruppe der Evangelikalen allgemein und der russlanddeutschen Evangelikalen im Besonderen sich historisch sehr heterogen entwickelt haben und keiner einheitlichen Kirchenführung unterstellt sind, erhebt meine Darstellung keinen Anspruch auf Allgemeingültigkeit. Vielmehr bemühe ich mich, grundlegende Strukturen aufzuzeigen, die im Einzelfall zu prüfen und gegebenenfalls genauer zu differenzieren sind. Hierfür greife ich auf historisch-theologische Definitionen aus der Außenperspektive, auf die Selbstdefinitionen der Gruppierungen und auf die in der Dokumentenanalyse gewonnenen Erkenntnisse zurück. Da, wo es kein Vorgriff ist, fließen bereits von mir empirisch erhobene Erkenntnisse aus den Feldphasen in diese Darstellung ein. Spezifische Aspekte werden dabei erst in den späteren Auswertungen der Einzelfälle genauer behandelt, so dass an dieser Stelle lediglich eine allgemeine Orientierung erfolgt.

¹⁶⁹Hermle, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Hermle, Siegfried/Lapp, Claudia/ Oelke, Harry (Hg.): Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren. Göttingen 2007, S. 325-352/325.

¹⁷⁰„Diese Gruppen werden aus verschiedenen geistlichen Quellen gespeist, und es mag unzulässig erscheinen, sie überhaupt unter einen Sammelnamen zu bringen: die herkömmlichen Bezeichnungen wie Pietismus und Erweckungsbewegungen sind ebenso überholt oder missverständlich wie der moderne Begriff evangelikal; im Augenblick ist alles im Fluss.“ Heidland 1977, zit. nach: Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 69. – Zudem handelt es sich bei der Zuordnung zum Evangelikalismus vielfach um eine von Außen an die Gruppen herangetragene Bezeichnung; gerade in Deutschland lehnen viele Gruppierungen die mit dem angloamerikanischen Glauben verbundene Bezeichnung ab und halten sich bevorzugt an die deutschen Begrifflichkeiten „pietistisch“ oder „erweckungsbewegt“. Der Begriff selbst kommt erst durch Kontakte deutscher Pietisten mit US-amerikanischen Evangelikalen nach Deutschland.

der evangelikalen Gruppierungen, sind sie nach Heidland dennoch über einen lebensweltlichen Grundkonsens miteinander verbunden. So ist den Gruppierungen gemeinsam, dass sie

„Jesus Christus mit Entschiedenheit und weltweit-missionarisch als den Herrn bezeugen, die Bibel ohne Abstriche als sein Wort annehmen, neue Formen der Anbetung entwickeln, ein enges, die Schranken des Eigentums überwindendes Gemeinschaftsleben im Bewusstsein des sogenannten allgemeinen Priestertums der Gläubigen pflegen und sich dabei den urchristlichen Erfahrungen wie Gebetserhörungen, Krankenheilung und persönlicher Lebensführung durch den Heiligen Geist öffnen. Gemeinsam ist diesen Gruppen aber auch, dass sie in einer mehr oder weniger kritischen Distanz zur Institution der Kirche leben und sich als eine Alternative, zumindest als eine Herausforderung der verfassten Kirche verstehen.“¹⁷¹

Mit Rott¹⁷² lassen sich insgesamt sechs gemeinsame Charakteristika der evangelikalen bzw. pietistisch-erweckungsbewegten Gruppierungen ausmachen, die dann im Detail unterschiedlich theologisch begründet und auf verschiedene Weisen gedeutet und praktiziert werden. Dabei rangiert die konkrete Gestaltung der theologischen Positionen in den Gemeinden von einer offenen, wenig dogmatischen religiösen Grundhaltung bis hin zu jenen rigoristischen Spielarten, die für meine Arbeit relevant sind und im Folgenden beschrieben werden sollen.¹⁷³

(1) Das erste gemeinsame Merkmal der evangelikalen Gemeinschaften ist **die Betonung der absoluten Verbindlichkeit der Heiligen Schrift** für Glauben, Leben und Lehre. Die Bibel wird als (verbal) inspiriert angesehen und gilt daher als das normative schriftliche Zeugnis von der Selbstoffenbarung Gottes¹⁷⁴ und entsprechend als wahr, eindeutig, gerecht und ewig gültig.¹⁷⁵ Eine kritische Auslegung der Schrift oder ihre Wahrnehmung als historisches Dokument wird

Diesen Anschluss an die weltweite evangelikale Bewegung haben die deutschen Pietisten in den vergangenen 40 Jahren vollzogen und dabei mehr und mehr den Begriff *Pietist* durch *Evangelikale* ersetzt. Popp-Baier, Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 76. – der Einfachheit halber werde ich die Begriffe evangelikal und täuferisch-pietistisch in dieser Arbeit synonym verwenden und definitorische Nuancen nicht immer neu thematisieren.

¹⁷¹Heidland, zit. nach: Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 70.

¹⁷²Rott, Ludwig: Evangelikale. In: Krüger, Hanfried (Hg.): Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen. Frankfurt a.M. 1987. S. 360f.

¹⁷³In meiner Arbeit werden evangelikal-*charismatische* Gemeinden und *offene, liberale Freikirchen* nicht berücksichtigt. Zudem weise ich an dieser Stelle darauf hin, dass Evangelikalismus nicht mit christlichem Fundamentalismus gleichzusetzen ist. Gerade in der öffentlichen Debatte werden beide Formen oft miteinander identifiziert, was aus religionswissenschaftlicher Sicht aber eine unzulässige Verkürzung der Sachverhalte darstellt. Zwar „berühren sich fundamentalistische und konservativ-evangelikale Vorstellungen beispielsweise im Blick auf die Betonung der Irrtumslosigkeit der Bibel“, doch bestehen grundsätzliche Unterschiede, etwa in der Organisationsform oder dem Weltbezug. Hermle: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. Göttingen 2007, S.326. Vgl. auch: Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 71.– Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam, München 2007⁵, S. 38ff.

¹⁷⁴In russlanddeutschen evangelikalen Gemeinden sind beide Verständnisse anzutreffen. Im Falle der Verbalinspiration wird die Bibel Wort für Wort als Aussage Gottes angesehen und daher auch in allen Belangen „wörtlich genommen“ (= Literalismus). Basiert das Bibelverständnis auf Inspiration, also als ein von Gott geleitetes, aber von Menschen verfasstes Dokument, können sprachliche Besonderheiten auf den menschlichen Verfasser zurückgeführt werden, was aber den intendierten Sinn und den Wahrheitsanspruch nicht verändert; Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S 77.

¹⁷⁵Vgl. Bibelgemeinde Berlin: Die Allgenügsamkeit der heiligen Schrift. Online, Stand 29.04.2010.

folglich verneint¹⁷⁶, was auch impliziert, dass in der Bibel geschilderte Personen und Begebenheiten selbst als historische Tatsachen verstanden werden.¹⁷⁷ Aus dem so definierten Schriftverständnis wird zudem abgeleitet, dass die Bibel verbindliche Handlungsanweisungen für die Menschen enthält und damit Maßstab der täglichen Lebensführung ist. Im russlanddeutschen Evangelikalismus werden alltägliche und besondere Probleme mit Hilfe passender Textstellen beleuchtet und die Bibel auf mögliche, von Gott intendierte Handlungsstrategien hin gelesen.¹⁷⁸ Diese unkritische Haltung gegenüber der Heiligen Schrift nicht mit fehlender Auseinandersetzung gleichgesetzt; vielmehr bedeutet die Bibel zu *lesen*¹⁷⁹, sich mit ihrem Sinn innerlich auseinanderzusetzen und die in ihr enthaltene Wahrheit Gottes auf das eigene Leben und Handeln zu beziehen.¹⁸⁰

(2) Das Leben der Gläubigen wird bei Evangelikalen meist aus einer **eschatologischen Perspektive** heraus gedeutet, der im Zweifelsfall die gesamte diesseitige Existenz unterstellt ist.¹⁸¹ Mit Bezug auf die Urgemeinde erwarten viele evangelikale Gemeinschaften eine Wiederkehr Christi und die endgültige Errichtung eines himmlischen Gottesreichs, in das die Gläubigen entrückt werden, nachdem Gott über die Menschen gerichtet und sie einen Teil der Verdammten und einen Teil der Geretteten geschieden hat.¹⁸² Da die Menschen um den konkreten Zeitpunkt der Wiederkehr Christi jedoch nicht wissen können¹⁸³, ist ihr Leben „ein Leben in der eschatologischen Existenz“¹⁸⁴. Es gilt also, sich fortwährend als gläubiger Christ zu bewähren und sich so für die Rettung zu qualifizieren. Andernfalls ist der Mensch einer jenseitigen Verdammnis preisgegeben, die mit Bezug auf die Offenbarung des Johannes vielfach als Höllen-Ort konzipiert wird.¹⁸⁵

¹⁷⁶Vgl. u.a.: Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 256ff. – Berneburg, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion. Wuppertal 1997, S. 17 – Kienzler: Der religiöse Fundamentalismus. München 2007⁵, S. 41ff.

¹⁷⁷Vgl. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 256 ff.

¹⁷⁸In russlanddeutschen Gemeinden wird die Bibel daher auch gerne als ein *Handbuch* bezeichnet, das den Gläubigen in seinem Alltag zu rechten Entscheidungen anleitet. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 253 – Wenger, J.C.: Was glauben die Mennoniten? Bielefeld 2001, S. 18.

¹⁷⁹Vgl. P-1, S. 182.

¹⁸⁰In russlanddeutschen Gemeinden hat sich laut Johannes Reimer auch auf Grund der Verfolgungsgeschichte ein besonderes Verhältnis zur Bibel entwickelt, denn „für nichts hat man so viel leiden müssen wie die Bibel.“ (Reimer, Johannes: Zur Theologie der Russlanddeutschen. Online Stand: 06.06.2010, S. 6). Die Bindung an die Bibel ist somit nicht nur theologisch in der Täuferzeit und im Pietismus begründet, sondern auch in der Verbindung des Glaubens mit der eigenen Verfolgungs- und Überlebengeschichte seit der Täuferzeit und vor allem unter dem Stalinismus. Die Bewahrung der Heiligen Schrift (in deutscher Sprache) als einzige Konstante, als einziger materieller Bezugspunkt zur ansonsten ausgelöschten religiösen und ethnischen Herkunft wurde zum kollektiven Symbol des Überlebens und der Standfestigkeit im Glauben. So zumindest lesen sich die Erfahrungsberichte vieler Gläubiger aus dieser Zeit, in denen immer wieder davon berichtet wird, wie die Bibel mit in die Deportationszüge und Lager geschmuggelt wurden, wenn schon nichts anderes mitzunehmen war und die Familien bzw. Gemeinden zerrissen wurden. Vgl.: Ilyin: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis. Bielefeld 2006, S. 275-306.

¹⁸¹Vgl. Reimer: Zur Theologie der Russlanddeutschen. Online 2006, S. 5.

¹⁸²Die lebenden Gläubigen hingegen werden entrückt und die Toten in Christus auferweckt, um mit ihm in der Ewigkeit zusammenzukommen. Mit dieser Entrückung wird nicht nur der Tod überwunden und der Antichrist besiegt, sondern unter Christi Führung eine neue Erde geschaffen, in der Gerechtigkeit und alleine der Willen Gottes herrscht. Vgl.

¹⁸³Vgl.: Matthäus: 24; 42 „Darum wachet; denn ihr wisset nicht, welchen Tag euer Herr kommen wird.“

¹⁸⁴Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 78.

¹⁸⁵„Der feigen Verleugner aber und Ungläubigen und Frevler und Totschläger und Unzüchtigen und

(3.) Errettung vor der ewigen Verdammnis finden kann in der Vorstellung der evangelikalen Gruppierungen nur der wahrhaft Gläubige. Als Kriterium der Gläubigkeit gilt dabei ein persönliches **Bekehrungserlebnisses und die Wiedergeburt** im Glauben an Jesus Christus durch den Hl. Geist.¹⁸⁶ Diese Vorstellung von Bekehrung und Wiedergeburt beruht auf dem christlichen Glauben an die grundsätzlich sündhafte Natur des Menschen, die im Evangelikalismus als Trennung von Gott verstanden wird und unausweichlich die ewige Verdammnis des Einzelnen im Jenseits zur Folge hat.¹⁸⁷ Aufgehoben werden kann dieser Automatismus der Verwerfung nur durch eine tief greifende lebensgeschichtliche Wende: nach einer *bewussten Entscheidung*¹⁸⁸ für die Heiligung tut der Mensch ernsthafte Buße und sagt sich damit von einem Leben in Sünde los, um fortan ein Leben des Glaubens zu führen.¹⁸⁹ Bekehrung und Wiedergeburt bedeuten demnach nichts Geringeres, „als die Neuschaffung des (inneren) Menschen überhaupt“¹⁹⁰. In einem Moment innerer Ergreifung überschreitet er die Grenze zu einem qualitativ anderen, fundamental neuen Seinszustand. Dieser Vorgang ist jedoch kein Werk des Menschen allein, sondern gilt als Gnadengeschenk Gottes, das zu einer Veränderung im Herzen und daraus folgend einem veränderten Lebenswandel in der *Nachfolge Jesu* führt. Christlicher Glaube wird in diesem Sinne also weniger als eine verstandesmäßige, denn als eine gefühlsmäßige Angelegenheit betrachtet. So führt die Gläubigwerdung bis hin zur Bekehrung auch „nicht über die intellektuelle Auseinandersetzung, den Kopf und die geistige Erkenntnis, sondern über das angestrebte *Sehen mit dem Herzen*.“¹⁹¹

Zu einer glaubhaften Bekehrung gehört auch die vor der versammelten Gemeinde dargebotene Bekehrungserzählung. Dieses *Zeugnisablegen* gilt als wesentliches Element der Eingemeindung und folgt typischen narrativen Mustern, die die „Echtheit“ der Erfahrung ausweisen und den Erzählenden zu einem legitimen Mitglied der Gemeinschaft machen. Regina Löneke unterscheidet dabei vier Elemente der Erzählung¹⁹²:

(1) Zuerst wird die eigene Person und die Familiengeschichte vorgestellt.

(2) Anschließend findet eine Schilderung des wachsenden inneren Glaubenskampfes zwischen zwei einander widerstrebenden Seiten. Dabei ist dieses Gefühl der *Anfechtung*, also des Zweifels, des Gefühls der Gottverlassenheit und der Unfähigkeit zum Gebet eine wesentliche Voraussetzung für die anschließende

Zauberer und Götzendiener und aller Lügner, deren Teil wird sein in dem Pfuhl, der mit Feuer und Schwefel brennt.“ (Off 21, 8)

¹⁸⁶Vgl. Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S. 77.

¹⁸⁷Dieses Konzept beruht auf der Vorstellung von der Gottesebenbildlichkeit des Menschen einerseits und seiner Verworfenheit andererseits, die dem Sündenfall Adams und Evas geschuldet ist.

¹⁸⁸Die Bekehrung des Einzelnen ist immer mit dieser bewussten Entscheidung für die Lebensübergabe an Gott und eine darauf aufbauende totale Veränderung im Denken und Handeln verbunden. Vgl. dazu die Aussage eines Gemeindeglieds aus Darmstadt:

¹⁸⁹Basiert auf 1. Johannes 1,9: „Wenn wir unsere Sünden bekennen, so ist Gott treu und gerecht, dass er uns die Sünden vergibt und uns reinigt von aller Ungerechtigkeit.“

¹⁹⁰Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Lehmann, Hartmut/ Albrecht, Ruth (Hg.): Geschichte des Pietismus: Glaubenswelt und Lebenswelt. Göttingen 2007, S. 49-82, hier: S. 49.

¹⁹¹Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 280. – Vgl. auch: Geldbach: Freikirchen. Göttingen 1989, S. 37.

¹⁹²Vgl.: Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 285ff.

Flucht in die Gnade Gottes durch die Bekehrung.¹⁹³ Dieser Prozess kann auch eine Zweistufigkeit aufweisen: Der erste Stufe beginnt dann in der Kindheit mit einer Bewusstwerdung der eigenen Sündhaftigkeit, was zu einem „Versuch der Heiligung ohne Glauben führt, zum Versuch einer Gebotserfüllung nicht aus Liebe zu Gott, sondern aus Angst vor der göttlichen Strafe.“¹⁹⁴ Dieses Stadium gilt nicht als tatsächliche Sinnesänderung, sondern als „Rührung“, die den Einzelnen zwar für Gott öffnet, jedoch nicht zu einem grundlegenden Wandel des inneren und äußeren Menschen führt. Vielmehr folgt auf die Rührung eine Phase, in der der Einzelne seine Verdorbenheit und Verlorenheit erkennt und Entmutigung gegenüber der eigenen als erdrückend empfundenen Sündenlast empfindet.¹⁹⁵ Erst in diesem Zustand „völliger Hoffnungslosigkeit flieht der an sich scheiternde Mensch zu Christus, bittet um Vergebung“¹⁹⁶, verspricht die völlige Hingabe an Gott und die Aufgabe der Sünde.¹⁹⁷

(3) Als dritter Schritt folgt die Erzählung des Augenblicks der Bekehrung als solcher und

(4.) die Auswirkung der Bekehrung auf das Leben danach.

Die an die öffentliche Zeugnisablegung anschließende Taufe erfolgt als Untertauchtaufe, nach Möglichkeit in einem Fluss¹⁹⁸ oder in einem anderen Gewässer im Freien. Während des Taufeaktes wird die Person kurz mit dem Kopf unter Wasser getaucht und gilt beim Auftauchen als gestorben für die Sünde und wiedergeboren in Gott.¹⁹⁹ Dabei wird in vielen evangelikalen Gruppierungen die Taufe nur als symbolische Handlung verstanden, während die eigentliche Heiligung in der Bekehrung bereits vollzogen ist.

(4) Das Leben in der Nachfolge Jesu bedeutet mit Bezug auf Matthäus 8, 19-22 oder Johannes 3,1ff. Jesus die Führung über das eigene Leben zu geben und ihm zu folgen, „wohin auch immer er geht“. In evangelikalen Gemeinden herrscht folglich eine tiefe Ergebenheit in den Willen und die Führung Gottes, an den das eigene Leben mit der Bekehrung übergeben wird.²⁰⁰ Der Einzelne unterstellt sich demnach in unbedingtem Vertrauen, Ehrfurcht und Demut den Fügungen seiner Existenz und ist darum bemüht, seinen persönlichen Auftrag zu erspüren und das Leben vollends danach auszurichten²⁰¹:

Wer also den wahren Glauben hat, folgt Christus nach (Joh 10,27), liebt seine Geschwister (1 Joh 3,14), hält Gottes Gebote (1 Joh 2,3; Joh 15,14), tut den Willen Gottes (Mt 12,50), bleibt im Wort Gottes (Joh 8, 31), be-

¹⁹³Die Zeit der Anfechtung und die darauf folgende Bekehrung können relativ plötzlich über Personen kommen, können sich aber auch über mehrere Wochen, Monate oder Jahre hinziehen. Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. Göttingen 2007, S. 55.

¹⁹⁴Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. Göttingen 2007, S. 55.

¹⁹⁵Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 287.

¹⁹⁶Das heißt aber auch, dass Anfechtung und Zweifel nicht als Hindernisse der Gnadenhandlung erscheinen, sondern im Gegenteil dessen Voraussetzung sind.

¹⁹⁷Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. Göttingen 2007, S. 55. - Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 288.

¹⁹⁸In Referenz auf Jesu Taufe im Jordan: Matthäus 3, 13-17.

¹⁹⁹Klassen: Himmel Hölle Welt. Lage 2001. S. 203.

²⁰⁰Vgl.: Neebe, Gudrun: Die Religion der Aussiedlerinnen und Aussiedler. Kurzer geschichtlicher Überblick. Online 2005, S. 9.

²⁰¹Vgl.: Wenger: Was glauben die Mennoniten? Bielefeld 2001, S. 21f.

wahrt Sein Wort (Joh 17, 6), tut gute Werke (Eph 2,10) und hält am Glauben fest (Kol 1,21-23; Hebr 3,14). Sechstens lehrt die Schrift, dass Jesus Herr über allem ist, und dass der von ihm geforderte Glaube bedingungslose Unterwerfung beinhaltet (Röm 6,17-18; 10,9-10). Mit anderen Worten, Christus schenkt kein ewiges Leben, wenn das Herz eines Menschen weiterhin gegen ihn gerichtet ist (Jak 4,6).

Das Leben in der Nachfolge Jesu äußert sich in einer selbstgenügsamen und frommen Haltung; je nach Gemeinschaft auch in einer mehr oder minder stark ausgeprägten Abwendung vom Leben in *der Welt*²⁰², d.h. der Sphäre aller Nicht-Gläubigen und damit Verdammten. *Die Welt* wird dabei als dichotomes Gegenteil der geistlichen, geheiligten und herzensfrommen Existenz, also als das Fleischliche, Sündige, nicht Wahrhaftige und rein Äußerliche konzeptualisiert.²⁰³ Auf dem Heilsweg kann sich daher nur befinden, wer den Verlockungen der Welt entsagt und sich ganz und in aller Konsequenz auf die Seite von Wahrheit und Heiligung stellt.²⁰⁴

(5) Korrespondierend zu diesem Verständnis des persönlichen Heilsweges wird die **Gemeinde** als eine Schicksalsgemeinschaft konzipiert, die sich auf einem kollektiven Heilsweg befinden und „sich entschlossen hat den Weg Jesu und nicht den Weg *der Welt* zu gehen.“²⁰⁵ Die Gemeinde gilt dabei als vom Heiligen Geist gewirkt und hat somit einen geistlichen Charakter.²⁰⁶ Als Leib, „dessen unsichtbares Haupt Er selbst ist“ und die nur aus denen besteht, „die durch Sein Blut erlöst und durch den Heiligen Geist wiedergeboren und versiegelt wurden.“²⁰⁷ werden Gott, Gemeinde und die gläubigen Einzelmenschen als untrennbare Teile eines kollektiven und exklusiven Heilsplanes verstanden. Aus dieser unauflöselichen Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen und des Ganzen vom Einzelnen resultiert nicht nur der praktische Anspruch an jeden Gläubigen, sich aktiv am Gemeindeleben zu beteiligen, sondern auch die Verantwortung jedes Einzelnen gegenüber dem „geistlichen Zustand aller Mitglieder der Gemeinde“²⁰⁸. Dieser Gedanke mündet in der Vorstellung und Praxis der **Gemeindezucht**. Durch gegenseitige Ermutigung, Einwirkung und Korrektur²⁰⁹ der Gemeindeglieder untereinander und durch die Ältesten bzw. Diakone, soll die Einhaltung des Wortes Gottes, die aktive Nachfolge Jesu und der wahrhaftige Glaube wach gehalten werden.²¹⁰ Während geringere Abweichungen also durch eine persönliche

²⁰² Gerade im Bereich russland-deutscher Gemeinden ist „*die Welt*“ ein stehender Begriff, so auch ersichtlich in dem Roman von Lena Klassen „Himmel – Hölle – Welt“ (Lage 2001). - vgl. auch Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 295. Im Folgenden werde ich immer dann, wenn ich mich auf das evangelikale/pietistische Konzept *der Welt* beziehe, die *Welt* in kursiv setzen.

²⁰³ Vgl. Reimer: Zur Theologie der Russlanddeutschen. 2006, S. 9.

²⁰⁴ So steht der Geist gegen das Fleisch, das Herz gegen den Verstand, das Wahrhaftige gegen das Äußerliche, der Herzensglaube gegen institutionalisierte Religion. Vgl.: Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 260 ff.

²⁰⁵ Wenger: Was glauben die Mennoniten? Bielefeld 2001, S. 20. - Verbunden ist mit der Vorstellung einer eschatologisch verstandenen Schicksalsgemeinschaft ist häufig auch ein gewisser kollektiver *Erwählungsgedanke*: So erscheinen die, die gerettet werden, als eine Minderheit, die sich gegenüber einer großen Mehrheit positiv heraushebt.

²⁰⁶ Vgl.: Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S.44.

²⁰⁷ Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S.44.

²⁰⁸ Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 139.

²⁰⁹ Wenger: Was glauben die Mennoniten? Bielefeld 2001, S. 54.

²¹⁰ Basierend auf Matthäus 18: Matthäus 18, 15-18: „Wenn aber dein Bruder sündigt, so geh hin, überführe

Ansprache korrigiert werden, tritt bei grobem Fehlverhalten die Gemeindeversammlung²¹¹ zusammen, der verschiedene Sanktionsmaßnahmen bis hin zur *Exkommunikation* zur Verfügung stehen. Die gegenseitige Einwirkung erfolgt nicht allein aus Sorge um den Einzelnen, sondern auch aus Sorge um das kollektive Heilgeschehen, das durch Apostaten in den eigenen Reihen gefährdet werden könnte.²¹²

(6) Nach Außen orientieren sich die evangelikalen Gemeinden vorwiegend über **Evangelisation und Mission**. Obwohl die Glaubensgeschwister einer Gemeinde eng aufeinander bezogen sind und ihr Heil als kollektives Geschehen betrachten, sehen sie es als ihren *Auftrag*, verlorene Seelen zu Bekehrung und Wiedergeburt zu führen und damit vor der jenseitigen Verdammnis zu retten.²¹³

3.1.2 Gemeindeftheologie

Evangelikale/pietistische Gemeinschaften russland-deutscher Prägung weisen eine kongregationale Organisationsstruktur²¹⁴ auf, die im Protestantismus der Reformationszeit und seiner Ablehnung eines hierarchisch gegliederten Amtspriestertums wurzelt. Betont wird das Priestertum aller Gläubigen und die Autonomie der Ortsgemeinde.²¹⁵ Damit obliegt „die oberste Entscheidungsgewalt in allen Fragen des Glaubens und des Lebens einer Gemeinde der Gemeindeversammlung“²¹⁶, die zumeist einmal im Monat zusammen kommt und aus allen getauften Gemeindefmitgliedern besteht. Zur Leitung und Führung der täglichen Gemeindefarbeit wählt die Gemeinde einen oder mehrere *Älteste* aus der Gruppe der eingesegneten Brüder. Für die tägliche Gemeindefarbeit werden zudem eingesegnete Prediger und Diakone berufen, deren Aufgabe es ist, sich um die Mitglieder der Gemeinde zu kümmern. An ihnen ist es, Ansprechpartner in allen Lebenslagen zu sein, aber auch die Mitglieder bei Konflikten aufzusuchen und gegebenenfalls auf Fehlverhalten hinzuweisen (Gemeindefzucht). In manchen Gemeinden werden regelmäßige Hausbesuche abgehalten, um sich ein Bild über den „geistlichen Zustand“ der Mitglieder zu machen.²¹⁷

3.1.3 Praktische Aspekte des Gemeindeflebens

Das praktische Glaubensleben folgt, vor allem was Gottesdienste anbelangt, unter-

ihn zwischen dir und ihm allein. Wenn er auf dich hört, so hast du deinen Bruder gewonnen. Wenn er aber nicht hört, so nimm noch einen oder zwei mit dir, damit aus zweier oder dreier Zeugen Mund jede Sache bestätigt werde. Wenn er aber nicht auf sie hören wird, so sage es der Gemeinde; wenn er aber auch auf die Gemeinde nicht hören wird, so sei er dir wie der Heide und der Zöllner.“

²¹¹D.h. alle getauften Gemeindefmitglieder. Vgl. Kap. 3.1.2

²¹²Bibelgemeinde Berlin: Die Allgenügsamkeit der heiligen Schrift. Online 2010.

²¹³Popp-Baier: Das Heilige im Profanen. Atlanta 1998, S.77.

²¹⁴Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen spielt – besonders in den "alten Ländern" des Evangelikalismus (USA, Europa, Australien) – eine große Rolle.

²¹⁵Geldbach: Freikirchen. Göttingen 1989, S. 110.

²¹⁶Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 180.

²¹⁷Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 180.

schiedlichen Mustern, wobei sich evangelikale Aussiedlergemeinden häufig deutlich von kontinental-europäischen und angloamerikanischen Formen unterscheiden. Das beginnt bereits damit, dass vielfach nicht von Gottesdiensten gesprochen wird, sondern von *gottesdienstlichen Versammlungen*. Diese Bezeichnungen wurde zur begrifflichen Abgrenzung von den Gottesdiensten der großen Volkskirchen eingeführt, aber auch um den besonderen Charakter der „Gottesdienste“ als Zusammenkunft der Gläubigen zu verdeutlichen.²¹⁸ In den meisten Gemeinden wird zudem einmal wöchentlich eine Bibelstunde abgehalten, in der es darum geht, sich intensiv mit der Heiligen Schrift auseinander zu setzen.²¹⁹ In fast ausnahmslos allen evangelikalen Gemeinden besuchen Kinder Sonntagsschulen²²⁰, die von Gläubigen, meist etwa zwanzig bis dreißigjährigen Gemeindegliedern, betreut werden. Für die Jugendlichen ab ca. 15 Jahren gibt es gesonderte Jugendstunden, in denen die Bibel weniger formell, sondern eher als Herzensangelegenheit besprochen wird. Ziel ist, die Jugendlichen „durch eine aufrichtige Sündenerkenntnis zu Christus zu führen“, d.h. dass üblicherweise das Bekehrungserlebnis und eine gemeinsame Tauffeier angestrebt werden.²²¹

3.1.4 Ehe, Familie und Geschlechterverhältnis

Viele Evangelikale glauben, dass die Ehe von Gott als intime Gemeinschaft von Mann und Frau zur Zeugung und Aufzucht von Kindern eingesetzt ist. Der Umgang mit Sexualität ist entsprechend streng. Vor- und außereheliche Sexualkontakte, eheähnliche Lebensgemeinschaften oder Scheidungen werden vielfach als Verstoß gegen den Willen Gottes und Entheiligung der Ehe angesehen. Derartiges Verhalten gilt als zutiefst verwerflich, wird in der Regel nicht geduldet und bei Uneinsichtigkeit oder Wiederholung von der Gemeindeversammlung geahndet.

²¹⁸In den meisten Gemeinden gibt es samstägliche *Gebetsversammlungen* und die *sonntägliche Versammlung* am Sonntagvormittag. Zusätzlich gibt es in manchen Gemeinden weitere *Versammlungen* am Sonntagabend und an einem anderen Wochentag. Den Kern dieser Versammlungen bilden drei bis vier Predigten, zwischen denen der Gemeindechor und/oder die Gemeindeglieder singen. Die Predigten werden grundsätzlich nicht gelesen, sondern frei gehalten. Insgesamt dauern die sonntäglichen Versammlungen 1,5 bis zwei Stunden, werden mit einem Gebet eröffnet und mit einem Gebet geschlossen. Das Abendmahl wird in vielen Gemeinden nur am ersten Sonntag des Monats gefeiert und von den Ältesten, den eingesegneten Priestern oder Diakonen ausgeteilt. Teilnehmen dürfen nur bekehrte, wiedergeborene und getaufte Gläubige. Wölk/Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 185f.

²¹⁹In kleineren Gemeinden wird gemeinsam eine Bibelstelle gelesen und dann gemeinsam Zeile für Zeile über sie gesprochen. In größeren Gemeinden wird die Bibelstelle zu Beginn von einem Prediger vorgelesen und eine kurze Einleitung darüber gehalten. Dann sind alle Brüder in der Gemeinde aufgerufen, sich am Gedankenaustausch zu beteiligen und drei bis fünf Minuten vor der Gemeinde ihre Gedanken dazu vorzutragen. In der Praxis der von mir besuchten Gemeinde wurden diese Gedanken vorformuliert und dann als kleiner Vortrag in freier Rede vorgetragen. Vgl. P-1, S. 185f.

²²⁰Zu Struktur und Geschichte der Sonntagsschulen vgl.: Voigt, Karl Heinz: Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst (= Kirche – Konfession – Religion, Bd. 52). Göttingen 2007. - In vielen Gemeinden nehmen Jungen und Mädchen an einer Klasse teil, sitzen aber getrennt voneinander. In den Stunden werden dann Bibelstellen oder christliche Lieder gelernt und besprochen. In der Gemeinde Darmstadt wurden die Predigten der morgendlichen Versammlung inhaltlich noch einmal eingehend besprochen, um das Gehörte zu verfestigen und zur Aufmerksamkeit während der Predigten anzuhalten.

²²¹Hier zeigt sich, dass auch dieses als sehr persönlich aufgefasste Bekehrungserlebnis in vielen Gemeinden ritualisiert und an bestimmte Lebensphasen gebunden ist.

Auch Schwangerschaftsverhütung oder gar Schwangerschaftsabbrüche gelten als massiver Eingriff in das Werk Gottes und sind daher undenkbar.²²² In vielen Gemeinden ist die Bekehrung beider Ehepartner die Voraussetzung für die Eheschließung und eine „gemischte“ Heirat mit einem nicht gleich konfessionell gebundenen Partner wird nicht akzeptiert.²²³

Die Rolle der Frau ist im evangelikalen Glauben russland-deutscher Prägung dadurch bestimmt, dass sie dem Mann gegenüber *gleichwertig*, aber *nicht gleichberechtigt* ist.²²⁴ Die Frau wird damit als dem Mann untergeordnet wahrgenommen und kann keine leitende Stellung in der Gemeinde und kein öffentliches Lehrrecht für sich beanspruchen. Im Gegenzug ist ein Mann gehalten, seine Frau zu achten und sich um ihr Wohl zu kümmern.²²⁵

Die Aufgabe christlicher Eltern ist es, ihre Kinder durch ein vorbildliches, gottesfürchtiges Leben zum Glauben zu erziehen, sie in der Bibel zu unterweisen und sie zu einem Gott wohlgefälligen Leben zu ermutigen. Durch die patriarchale Struktur, sowie eine generelle Betonung der elterlichen Autorität, ist Erziehung wesentlich durch Gehorsam (v.a. gegenüber dem Vater) gekennzeichnet. Ein Zuwiderhandeln gegen das Gebot, die Eltern zu ehren, bedeutet dabei zugleich „sich gegen Gott zu versündigen. Ein ungehorsames Kind riskiert somit nicht nur den Missmut der Eltern, sondern auch die Strafe Gottes.“²²⁶

3.1.5 Strikte Verhaltensvorschriften: Gesetzlichkeit

Gerade in evangelikalen Gemeinden russland-deutscher Prägung ist die strikte Trennung aller Gegebenheiten in *Welt*, *Himmel* und *Hölle*, bzw. die generelle Dichotomisierung der Wahrnehmung und Deutung aller Gegebenheiten verbunden mit einer strengen Vorgabe von Verhaltensweisen.²²⁷ Dieses tradierte, nicht verschriftlichte Regelwerk wird aus der Bibel abgeleitet und gilt als absolut verbindliche Norm der Lebensführung.²²⁸ Beispielhaft hierfür sind die vielfältigen Kleidungsregeln, die vor allem Frauen betreffen. Sie dürfen demnach ihre Haare weder abschneiden, noch offen tragen, färben oder in anderer Weise verändern. Auch müssen Frauen auf Schmuck oder Make-up verzichten. Weibliche Bekleidung besteht aus langen Kleidern und Röcken, während Hosen grundsätzlich nicht erlaubt sind. Tief geschnittene, ärmellose Oberteile gelten meist als unschicklich und werden nicht geduldet. Während der Gottesdienste tragen verheiratete Frauen Kopftücher oder andere Kopfbedeckungen.²²⁹ Für Männer gilt im Wesentlichen,

²²²Wodurch bis heute ein großer Kinderreichtum zu verzeichnen ist. Vgl.: Klassen: Himmel – Hölle – Welt. Lage 2001, S. 208 f.

²²³Reimer: Zur Theologie der Russlanddeutschen. Online 2006, S. 5. – Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 49.

²²⁴Die Unterordnung der Frau unter den Mann wird meist mit der chronologischen Rangfolge der Schöpfung begründet, aber auch anhand zahlreicher Bibelstellen belegt.

²²⁵Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 49ff.

²²⁶Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 49, 53.

²²⁷In der Literatur wird meistens von einer „Gesetzlichkeit“ gesprochen. Vgl. Reimer: Zur Theologie der Russlanddeutschen. Online 2006, S. 9f.

²²⁸Vgl. Reimer: Zur Theologie der Russlanddeutschen. Online 2006, S. 9f.

²²⁹Vgl. Klassen: Himmel – Hölle – Welt. Lage 2001, 208 f. - In der Gemeinde Darmstadt gab es bezüglich

dass sie keinen Schmuck verwenden und kurz geschnittene Haare tragen sollen.²³⁰ Abgesehen von den Kleiderregeln gelten noch zahlreiche andere Handlungsprinzipien. Weltliche Vergnügungen wie Kino, Fernseher und Tanz werden als schädliche oder gar gefährliche Einflüsse *der Welt* ebenso abgelehnt, wie der Genuss von Rauschmittel (Alkohol, Tabak o.a.) oder der Konsum nicht-christlicher Musik.²³¹

3.2 Evangelikale Aussiedlergemeinden in Deutschland – eine historische Annäherung

Der russlanddeutsche Evangelikalismus weicht von kontinentalen oder gar anglo-amerikanischen Strömungen in zahlreichen Aspekten ab. Grund hierfür sind eine Vielzahl markanter Charakteristika, die sich angesichts der besonderen Entwicklungsgeschichte über Jahrhunderte eingeschliffen haben. In diesem Kapitel sollen die wesentlichen historischen Wegmarken der Entstehung und Entwicklung des spezifisch russlanddeutschen Evangelikalismus nachgezeichnet und die Bedeutung der historischen Umstände für Selbst- und Weltverständnis der Gruppierungen dargestellt werden.²³²

3.2.1 Ansiedlung und Kolonialzeit im russischen Zarenreich

Die Geschichte beider Gruppierungen ist naturgemäß verbunden mit der Geschichte der so genannten Russlanddeutschen überhaupt, die vor allem im 18. und 19. Jahrhundert als bäuerliche Kolonisten im Zuge einer planmäßigen Siedlungspolitik in das ehemalige russische Zarenreich einwanderten.²³³ Als Gegenleistung für die Gewährung weit reichender Privilegien, darunter auch Religions- und Meinungsfreiheit, Zoll- bzw. Steuerfreiheit und das Recht auf Selbstverwaltung, sollten sie bislang ungenutzte Gebiete um die Wolga und das Schwarze Meer in der heutigen Ukraine landwirtschaftlich erschließen und als ein „natürlicher

der Rocklänge unterschiedliche Regelungen. Zum Gottesdienst und an Sonn- und Feiertagen allgemein muss der Rock knöchellang sein, an den übrigen Tagen reicht es, wenn er über das Knie reicht.

²³⁰Vgl.: Klassen: Himmel – Hölle – Welt. Lage 2001, S. 205.

²³¹Vgl.: Klassen: Himmel – Hölle – Welt. Lage 2001, S. 208 f.

²³²Zunächst ist noch zu betonen, dass anders als es häufig dargestellt wird, die evangelikalen Baptisten, evangelikalen Mennoniten und mennonitischen Brüdergemeinden einander nicht gleichzusetzen sind. Trotz theologischer und struktureller Ähnlichkeiten haben sie durchaus unterschiedliche historische Entwicklungen durchgemacht und auch in der UdSSR einen unterschiedlichen Rang eingenommen. Zudem widerspricht die Identifizierung miteinander häufig dem Selbstverständnis der Gruppen oder wird vehement gelehnt; denn nicht selten entsteht die Identität einzelner Gruppen nicht nur durch die Abgrenzung zur Mehrheitsgesellschaft, sondern auch durch die Abgrenzung gegenüber den übrigen evangelikalen Gruppierungen. Vor allem mennonitische Brüdergemeinden grenzen sich definitorisch stark von mennonitischen und baptistischen Gruppierungen ab.

²³³Erste Ansiedlungen erfolgten an der Wolga, während spätere Siedlungen vor allem das Gebiet rund um das Schwarze Meer betrafen. Vgl.: Klötzel, Lydia: Die Russlanddeutschen zwischen Autonomie und Auswanderung. Die Geschicke einer nationalen Minderheit vor dem Hintergrund des wechselhaften deutsch-sowjetischen/russischen Verhältnisses (= Dissertation an der Universität München). Hamburg 1999, S. 15f. – Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S. 43f.

Schutzwall“ die Grenzgebiete des Reiches sichern.²³⁴ Dabei kamen Gruppen wie die täuferischen Mennoniten schon zu dieser Zeit eine Sonderstellung und ein gewisses Sonderbewusstsein zu.²³⁵ Anders als die katholischen oder lutherischen bzw. reformierten Siedler handelte es sich bei ihnen um eine etablierte, aber reichsrechtlich nicht anerkannte täuferische Religionsgemeinschaft, die auf Grund ihres Status unter religiös motivierten Repressionen zu leiden hatte.²³⁶ Entsprechend war die Übersiedlung weniger mit politischen oder wirtschaftlichen Überlegungen verbunden, als mit der „religiös begründeten Sozialutopie“²³⁷, im Schutze des Rechts auf Selbstverwaltung ein abgeschiedenes und ganz auf das Heilsgeschehen ausgerichtetes Gemeindeleben führen zu können.²³⁸ Allerdings siedelten nicht nur die Mennoniten, sondern auch die übrigen Einwanderer zumeist in ethnisch und konfessionell homogenen Gruppen, die weder untereinander noch mit der russischen Gesellschaft intensive Kontakte pflegten. Vielmehr bildeten die Siedlungen als autarke Gemeinschaften, ausgestattet mit dem Recht auf Selbstverwaltung, einem eigenem Schulwesen und Landwirtschaftsverbänden, eine Art „Staat im Staate“,²³⁹ der sich bewusst gegen die heimische Bevölkerung abgrenzte. Wirtschaftlich kam es in den Kolonien zu einem rasanten Aufschwung und einem starken Anwachsen der Bevölkerung, so dass weitere, so genannte Tochter-Siedlungen im Großraum Sibirien gegründet wurden.²⁴⁰ Bis 1914 war die Zahl der Deutschen im Zarenreich auf etwa 2,4 Millionen angewachsen. Das Verhältnis gegenüber der einheimischen Bevölkerung blieb bis zuletzt angespannt. Der Grund hierfür war auch die ungleiche Behandlung von deutschen und

²³⁴Zur ersten, nicht unproblematischen Ansiedlung unter Katharina II. s.: Schippan, Michael: Der Beginn der deutschen Russlandauswanderung im 18. Jahrhundert. In: Beer, Mathias/Dahlmann, Dittmar (Hg.): Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen – Formen – Verlauf – Ergebnis (= Schriftenreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Bd. 4). Stuttgart 1999, S. 47-71, hier: S. 56ff. – Brandes, Detlef: Von den Zaren adoptiert. Die deutschen Kolonisten und die Balkansiedler in Neurussland und Bessarabien 1751-1914 (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, Bd. 2). Oldenburg 1993, S. 19 – Klötzel: Die Russlanddeutschen zwischen Autonomie und Auswanderung. Hamburg 1999, S. 16.

²³⁵Etwa während der Napoleonischen Kriege, des Zusammenbruchs des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation und einer Hungersnot im Jahre 1816/17.

²³⁶Geldbach, Erich: Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration: Ein Überblick von der Reformation bis zum ersten Weltkrieg. In: Zeitschrift für Freikirchenforschung, Nr. 5, Münster 1995, S. 1-22/11. – Tuchenhagen, Ralph: Religiöser Dissens, Staat und Auswanderung. Stuttgart 1999, S. 160.

²³⁷Tuchenhagen, Ralph: Religiöser Dissens, Staat und Auswanderung. Stuttgart 1999, S. 150. - Das war somit anders, als bei den meisten Lutheranern und Reformierten, die in den deutschen Staaten zu dieser Zeit reichsrechtlich anerkannte Religionsgemeinschaften waren und daher nicht unter religiös motivierten Repressionen zu leiden hatten; Geldbach: Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration. Münster 1995, S. 11.

²³⁸Nach Verfolgungen in ihrer Entstehungszeit und einer Fluchtbewegung von Flamen nach Osten hatte sich unter polnischer Herrschaft um Danzig und im Memelland bereits ein abgeschiedenes Gemeindeleben in einer ständig wachsenden religiösen Gemeinschaft entfaltet. Mit der Besetzung der Gebiete durch ein erstarkendes und sich zunehmend militarisierendes Preußen im 18. Jahrhundert kam es jedoch zu erneuten Repressionen, die das religiöse Selbstverständnis der Gruppe bedrohten. Den Mennoniten wurde verboten, neues Land zu erwerben. Auch stand das Privileg der Wehrfreiheit in Frage, ein für die pazifistisch orientierten Mennoniten wesentlicher Aspekt. Vgl.: Tuchenhagen, Ralph: Religiöser Dissens, Staat und Auswanderung. Stuttgart 1999, S. 147f.

²³⁹Fleischhauer, Ingeborg: Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion, Stuttgart 1983, S.10.

²⁴⁰Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S.48. - Vor allem die mennonitischen Siedlungen sollen als Musterkolonien gegolten haben und waren auf Grund ihrer hohen Wirtschaftsleistungen im Zarenreich hoch angesehen worden sein. Unklar ist, ob diese oft wiederholte Darstellung den Tatsachen entspricht oder eher Teil einer Traditionsbildung aus heutiger Perspektive.

russischen Bauern. Während die russische Landbevölkerung weiter in die Leibeigenschaft eingebunden war, konnten sich die deutschen Bauern, ausgestattet mit ihren Privilegien, frei entfalten.²⁴¹

Die starke Autarkie und Selbstbezogenheit der deutschen Kolonisten, ihr ostentatives Festhalten an der Religiosität und dem Deutschtum ihrer Vorfahren, sowie ihre exklusive Position gegenüber der russischen Landbevölkerung kennzeichnete eine, mehr oder minder stark ausgeprägte, *ethnokonfessionelle Diaspora-identität* in den verschiedenen Gruppierungen.²⁴² In einigen, vor allen den mennonitischen Siedlungen verfestigte sich ein Sonderbewusstsein, das sich „gegen jede Art von Anpassung zur Wehr setzte und die, bei den Täufern bereits vorhandene, Gesellschaftsskepsis untermauerte.“²⁴³ In den Gemeinschaften kam es so zu einer Verstärkung des inneren Zusammenhalts, aber auch zu Gruppenzwängen, die mit starken Mechanismen gegenseitiger sozialer Kontrolle untermauert wurden.²⁴⁴ Dies wiederum steigerte die Tendenz, abweichendes Verhalten oder (theologische) Streitfragen durch Abspaltungen und Kirchenbann zu lösen.²⁴⁵

3.2.2 Verbreitung des Evangelikalismus – Erweckung im 19. Jahrhundert

In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts gerieten die deutschen Siedlungen im Zarenreich unter den Einfluss pietistisch-erweckungsbewegter Missionare, von denen vor allem *Eduard Wüst* und *Johann Gerhard Oncken* einen großen Anteil an der Entstehung des russlanddeutsche Baptismus und der so genannten Mennoniten Brüdergemeinden (MGB) hatten.²⁴⁶ Beide evangelikale Gruppierungen entstanden

²⁴¹Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S.44ff.

²⁴²Angelehnt an James Clifford verstehe ich unter Diaspora zunächst allgemein eine Personengruppe mit Migrations- oder Vertreibungshintergrund, deren Situation von einem Gefühl der Entwurzelung und einer Fremdheit gegenüber ihrer Aufnahmegesellschaft bestimmt ist und die sich daher in oft überhöhter oder verklärter Weise auf die frühere Heimat bezieht. □ Verbunden ist damit häufig der Wunsch nach Rückkehr. Typisch für Diasporagemeinschaften ist auch die Tendenz, gemeinsame Eigenheiten zu betonen, sich über diese Merkmale von der Mehrheitsgesellschaft abzugrenzen und so eine klar definierte kollektive Identität zu mobilisieren. Nach Robin Cohen und Stephen Vertovec sind Diasporasituationen demnach auf drei Ebenen zu charakterisieren: erstens als eine soziale Form, da es sich hier um tatsächlich räumlich versetzte Gruppen und ihr Verhältnis zu Ursprungs- und Aufnahmeland handelt; zweitens als soziales Bewusstsein, d.h. als eine besondere Form der Wahrnehmung, die vor allem auf Dualismen und Paradoxa aufbaut und drittens als Modus kultureller Reproduktion, die sich beispielsweise im Aufbau eigener Institutionen und Organisationen niederschlägt. Vgl.: Clifford, James: Diasporas. In: Cultural Anthropology 9, 3. 1995, S. 302-338. - Vertovec, Steven/ Cohen, Robin: Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham 1999: xvii)

²⁴³Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S.65.

²⁴⁴Ilyin: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis. Bielefeld 2006, S. 298 – Reimer: Zwischen Tradition und Auftrag. Münster 2007, S. 15.

²⁴⁵Leider ist m.E. noch kaum hinreichend erforscht, inwieweit Letzteres für alle ansässigen Konfessionen galt. Vielfach entsteht der Eindruck, dass Erkenntnisse aus mennonitischen Quellen auf alle Gruppierungen übertragen werden, was angesichts des Sonderstatus der Mennoniten problematisch erscheint.

²⁴⁶Wüst gilt als Gründungsfigur der russland-deutschen Mennonitenbrüdergemeinden, Oncken des russland-deutschen Baptismus. Dabei ist es vor allem Heinrich Löwen gelungen, die tatsächlich eng ineinander verwobene Entstehung herauszustellen. Hervorzuheben ist dieser Zusammenhang vor allem deswegen, weil gerade die MBG eine Identifizierung mit dem Baptismus ostentativ von sich weisen und diese Abgrenzung als Ressource der kollektiven Identitätsbildung nutzen. Vgl.: Löwen, Heinrich: In Vergessenheit geratene Beziehungen. Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Russland – ein

als Erneuerungs- und Abspalterbewegungen innerhalb ihrer bisherigen Kolonien. Während der Baptismus in unterschiedlichen Konfessionen Fuß fassen konnte, entstanden die Mennoniten Brüdergemeinden als Erneuerungsbewegungen des Mennonitentums und drückten über ihre Namensgebung die weiterhin hohe Identifikation mit ihren täuferischen Wurzeln aus.²⁴⁷ Gerade in der Anfangszeit nahm der entstehende Baptismus allerdings eine entscheidende Rolle bei der Verbreitung der pietistischen Frömmigkeit in den Mennonitischen Brüdergemeinden ein, zu denen ein reger Austausch bestand. So übernahmen die MBG bereits in der Anfangszeit die Taufpraxis (Untertauchtaufe), sowie die Gestaltung der Abendmahlsfeier von den Baptisten. Ebenfalls unter dem Einfluss der Baptisten entstand in den MBG die endgültige Gestalt der Gemeindeorganisation. 1874 übernahmen die MBG einen wesentlichen Teil des baptistischen Glaubensbekenntnisses, das sie erst 1902 durch ein eigenes, aber wenig verändertes ersetzten. Andererseits ist aber auch der täuferisch-mennonitische Einfluss auf beide Bewegungen nicht zu unterschätzen. Durch eigene missionarische Bestrebungen wurden viele russlanddeutsche Glaubensgemeinschaften durch die pazifistische, non-konformistische und weltablehnende Haltung der Täufer geprägt. Auch die Betonung des Gehorsams und der Hang zur Gesetzlichkeit gehen auf täuferische Einflüsse zurück.²⁴⁸ Anders als die russlanddeutschen Baptisten hatten die MBG zudem einen wesentlichen Anteil an der Entstehung des russischen und ukrainischen Baptismus,²⁴⁹ was später Einfluss auf die Anerkennung deutscher Gruppen in der UdSSR haben sollte.

3.2.3 Verfolgung, Verstreung und Vernichtung

Nur wenige Jahre nach dem Einsetzen der Erneuerungsbewegungen entwickelte sich im Zuge eines erstarkenden russischen Nationalismus und Panslawismus, sowie unter dem Eindruck heftiger innenpolitischer Umwälzungen im russischen Reich, eine zunehmend anti-deutsche Stimmung. Die privilegierte Stellung der deutschen Kolonisten wurde im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts allmählich aufgehoben und auf eine Integration in die russische Gesellschaft gedrängt.²⁵⁰ Im Zuge dieser Beschneidung setzte eine erste große Ausreisewellen aus Russland ein. Bis 1914 verließen etwa 300.000 Deutsche das Land.²⁵¹ Wirklich prekär wurde die

Überblick (= Beiträge zur osteuropäischen Kirchengeschichte, Bd. 1). Bielefeld 1989.

²⁴⁷Die Mennoniten als solche wurden seit Entstehung der Brüdergemeinden als „kirchliche“ Mennoniten bezeichnet. Über diesen Begriff sollte vermutlich ausgedrückt werden, dass sich das antikirchlich eingestellte Mennonitentum selbst zu einer Kirche entwickelt hatte und einer Erneuerung bedurfte. Vgl.: Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Hamburg 2007, S. 39.

²⁴⁸Vgl. Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 31ff.

²⁴⁹Vgl. Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 35-37ff.

²⁵⁰Ein erstes deutliches Zeichen wurde mit dem so genannten Angleichungsgesetz von 1871 gesetzt, das die Selbstverwaltung der Kolonien aufhob und damit die autarke Grundstruktur der Gemeinden auflöste. Drei Jahre später wurde die Wehrfreiheit aufgehoben. Für die Mennoniten galt das als besonders schwerwiegender Eingriff. Ein weiterer massiver Eingriff erfolgte 1891 mit der Unterstellung des Schulwesens der Kolonien unter den russischen Staat und die Einführung des Russischen als Unterrichtssprache. Boll, Klaus: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt Russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik. Marburg 1993, S. 16f.

²⁵¹Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007.

Lage der deutschen Kolonisten mit dem ersten Weltkrieg (1914-1918). Im zweiten Kriegsjahr wurde die deutsche Sprache verboten und etwa 200.000 deutsche Siedler aus einem 150 km breiten Sicherheitsstreifen entlang der Grenzen des russischen Reiches deportiert, um eine mögliche Kollaboration mit den deutschen Truppen zu verhindern.²⁵² Mit der Abdankung des Zaren und der Errichtung der Sowjetunion kam es zunächst zu einer Entspannung der Lage. Auf der Grundlage einer Proklamation der Gleichheit aller Nationalitäten im sowjetischen Gebiet wurde der rechtliche Status Selbstverwaltung in den Siedlungen wieder hergestellt.²⁵³ 1924 konnte auf Drängen deutscher Interessenvertreter eine "Autonomen Sozialistischen Sowjetrepublik der Wolgadeutschen" (ASSRdWD) ausgerufen werden, in der etwa 500.000 Menschen lebten, zwei Drittel von ihnen Deutsche. Die Beschneidung der Privilegien wurde zurückgenommen und die deutsche Sprache wieder erlaubt. Trotz dieser politischen Versuche, einer Massenauswanderung entgegenzuwirken, setzte infolge der Hungerkatastrophe von 1920-22 eine weitere Auswanderungswelle unter den deutschen Siedlern ein.²⁵⁴

Kaum vier Jahre später begann der so genannte große Terror unter Stalin und damit auch die Zerstreung und Vernichtung der meisten deutschen Siedlungen. Seit 1930 wurden die Grenzen für Auswanderer geschlossen. Nur vereinzelt gelangen noch Fluchten über Archangelsk, China oder Indien.²⁵⁵ Unter dem Stichwort der „Entkulakisierung“ wurden von 1928-1935 die bäuerlichen Schichten enteignet und ihr Besitz in Genossenschaften (Kolchosen) überführt. Verschärft wurde die Lage noch einmal mit dem Einsetzen der so genannten „Säuberungen“ (1936-1939), in deren Zuge männliche Großbauern („Kulaken“) und Personen aus anderen missliebige Gruppen verhaftet, misshandelt, ermordet oder in Arbeitslager deportiert wurden, wo viele unter grausamen Bedingungen umkamen.²⁵⁶ Heute geht man davon aus, dass bis 1941 mehrere Millionen Menschen auf diese Weise zu Opfern Stalins wurden.²⁵⁷ Die massiven Eingriffe der stalinistischen Politik in das Wirtschaftsleben hatten einen drastischen Einbruch der Landwirtschaft zur Folge. In den Jahren 1932 und 1933 kam es zu ausgeprägten Hungerperioden, in deren Folge mehrere Millionen Menschen starben.

Das religiöse Leben war zu dieser Zeit bereits weitgehend zum Erliegen gekommen. Im Zuge antireligiöser Kampagnen wurden Geistliche verhaftet, deportiert oder

²⁵²Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007.

²⁵³Ingenhorst: Die Russlanddeutschen. Frankfurt a.M., New York 1997, S. 31.

²⁵⁴Theis: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S. 67ff.

²⁵⁵1929/30 hatte es allerdings noch einmal einen Versuch gegeben, Russland zu verlassen. Etwa 14.000 deutsche Bauern (davon 10.000 Mennoniten) waren nach Moskau gezogen, um für ihre Ausreise aus Russland zu demonstrieren. Annähernd 6000 durften gehen, die anderen wurden aus Moskau deportiert bzw. in Gefängnisse interniert; hierbei handelt es sich um ein Ereignis, das für das kollektive Erinnern der Russlanddeutschen und vor allem der religiösen Russlanddeutschen eine große Bedeutung spielt und zu einem unabdingbaren Topos der Verfolgungsgeschichte geronnen ist. Mir ist er in vielen Erzählungen, Gesprächen, Büchern, aber auch in den Lebensgeschichten der von mir Befragten immer wieder begegnet; vgl. Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007, S. 127ff.

²⁵⁶Auf diese Weise wurden zahlreiche Familien auseinander gerissen und viele Menschen schwer traumatisiert. „Die Angehörigen erfuhren in der Regel nichts über den Verhaftungsgrund, den Aufenthaltsort und die spätere Todesursache, auch nicht nach der sogenannten Rehabilitierung.“ Wisotzki: Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten. Bonn 1992, S. 146.

²⁵⁷Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007, S. 128.

umgebracht. Zudem wurden kirchliche Gebäude beschlagnahmt oder zerstört.²⁵⁸ Da die Religiosität ein starkes gemeinschafts- und identitätsstiftendes Band in den deutschen Kolonien war, wurden diese von der Zerstörung ihrer religiösen Strukturen ganz besonders empfindlich getroffen und existenziell in Frage gestellt.²⁵⁹ Gerade für die Mennoniten Brüdergemeinde konstatiert Reimer den beinahe völligen Zusammenbruch der gemeindlichen Strukturen: „Mitte der dreißiger Jahre hörte die Mennoniten-Brüdergemeinde auf, offiziell in der Sowjetunion zu existieren. Öffentliches Glaubensleben der MGB ist nach 1937 in der UdSSR fast nirgendwo mehr zu beobachten. Die standhaft gebliebenen Gläubigen mussten ihre Glaubenspraxis tief in den Untergrund verlegen.“²⁶⁰

1941 setzte dann mit dem Angriff Deutschlands auf die Sowjetunion eine weitere Verschärfung der Lage ein, von der vor allem die ethnisch Deutschen als potentielle Kollaborateure betroffen waren. Viele der noch verbliebenen deutschen Männer zwischen 14 und 60 Jahren wurden in die Trudarmee (Arbeitsarmee) einberufen, um „sie in die Verteidigung einzubinden und so jede Sabotage unmöglich zu machen.“²⁶¹ Unter dem Eindruck der heranrückenden Wehrmacht wurde viele der zurückgelassenen Familien aus der Ukraine, der Krim und dem Kaukasus in den asiatischen Teil der UdSSR verschleppt.²⁶² Das schnelle Vordringen der Wehrmacht kam den geplanten Massendeportationen aber teilweise zuvor²⁶³, so dass zahlreiche deutsche Siedler zunächst in ihren Dörfern blieben und im so genannten Reichskommissariat Ukraine der deutschen Zivilverwaltung unterstellt wurden.²⁶⁴ Mit der Kriegswende im Jahr 1943 schlug diese Situation jedoch um. Das deutsche Heer wurde zurückgedrängt und die deutschen Siedlungen zerstört, so dass eine Massenflucht unter der deutschen Bevölkerung in Richtung Westen einsetzte. Ein Großteil der Flüchtlinge wurde jedoch von der Roten Armee eingeholt, in die UdSSR zurück verschleppt und in Internierungsdörfer in Mittelasien, Kasachstan und Sibirien verbracht.²⁶⁵ Etwa 800.000 deutsche Kolonisten wurden im Zuge dieser Ereignisse über den gesamten asiatischen Teil der UdSSR verstreut. Ohne Rücksicht auf familiäre oder gemeindliche Verbindungen wurden sie deportiert, in kleinen Gruppen zwangsangesiedelt und unter eine strenge Ausgangsbeschränkung (Spetskommandantura)²⁶⁶ gestellt, um erneute Gruppenbildungen zu verhindern.²⁶⁷

²⁵⁸Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 32 – Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 129.

²⁵⁹Ingenhorst: Die Russlanddeutschen. Frankfurt a.M., New York 1997, S. 46.

²⁶⁰Vgl.: Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 55.

²⁶¹Vgl.: Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 129.

²⁶²Etwa 45.000 Mennoniten gerieten so in den asiatischen Teil der UdSSR. Vgl.: Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 61.

²⁶³Wisotzki: Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten. Bonn 1992, S. 151ff.

²⁶⁴Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Nürnberg 2007, S. 130.

²⁶⁵Aber auch viele von denen, die es in die westlichen Besatzungszonen geschafft hatten, wurden ausgeliefert und ebenfalls deportiert. Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 130f.

²⁶⁶Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 62.

²⁶⁷Frauen, Kinder und Alten wurden in Deportationszügen in den mittelasiatischen Teil der UdSSR, meist nach Sibirien und Kasachstan gebracht, wo sie entweder in Flüchtlingssiedlungen oder aber verstreut zwangsangesiedelt wurden. In letzterem Fall wurden pro Stadt zwei oder drei Familien untergebracht. Dies sollte verhindern, dass neue Gemeinden oder „ethnische Kolonien“ gegründet wurden; stattdessen sollte die Assimilierung gefördert werden. Vgl.: Wölk/Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 37. - Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 131.

Trotz der Isolierung waren auch weiterhin Kontrollen, Verhaftungen und Diskriminierungen an der Tagesordnung. 120.000 Deutsche (vorwiegend Männer) wurden als Staatsfeinde zu lebenslänglicher Verbannung und Zwangsarbeit verurteilt.²⁶⁸ In den Lagern kamen Tausende in Folge von Hunger, Kälte, schwerster Arbeit und der Willkür der Aufseher auf grausame Weise ums Leben.²⁶⁹

Die deutschen evangelikalen Gemeinden befanden sich am Ende des zweiten Weltkrieges nahe an ihrer völligen Zerstörung. Familien und Gemeinschaften waren zerrissen und eine Zusammenführung durch die Bewegungsbeschränkungen nicht möglich. In nahezu allen Familien gab es Tote zu beklagen. Wichtige Träger der Gemeinschaften, geistliche Führer, Gemeindeleitungen und generell eine große Mehrheit von Männern waren umgekommen. Während der Kriegszeit sorgten vor allem die Frauen für die Tradierung der religiösen Vorstellungen und auch nach dem Krieg waren sie wesentlich an dem Neuaufbau religiöser Strukturen beteiligt. Was einerseits den Erhalt des Glaubens ermöglichte, bedrohte andererseits die patriarchalen Strukturen der Gruppierungen.²⁷⁰ Auch andere wichtige Ressourcen der eigenen Identität, wie die deutsche Sprache, blieben als kollektives Bindemittel bedroht. Kinder hatten, wenn überhaupt, nur Zugang zu russischsprachigem Unterricht und in der Öffentlichkeit deutsch zu sprechen blieb lange gefährlich.²⁷¹

Erst infolge einer 1955 von Adenauer erwirkten Amnestie wurden die letzten deutschen Kriegsgefangenen entlassen und die Kommandantur für die Deutschen innerhalb der UdSSR aufgehoben. Trotz der Auflage, nicht in die alten Kolonien heimzukehren, setzte bereits 1956 eine starke Binnenmigration der Russlanddeutschen innerhalb des asiatischen Teils der UdSSR ein, bei der Familien und Gemeinden sich wieder zusammenzufinden versuchten, um neue oder alte Ordnungen aufzubauen.²⁷²

3.2.4 Situation der deutschen Kirchen in der GUS seit 1944

Parallel zur völligen Vernichtung der Gemeindestrukturen kam es aber schon seit 1944 überraschend zu gegenläufigen Entwicklungen in der Religionspolitik: So durften erste orthodoxe und russisch-baptistische Kirchen ihren Dienst wieder aufnehmen und gründeten den „Bund der Evangeliumschrinden und Baptisten“, der

²⁶⁸ Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 131.

²⁶⁹ Über die Zustände in den Lagern schrieb Anita Priess über ihre eigene mehrjährige Gefangenschaft: „Damals wurden die politischen Sträflinge im Wald abgesetzt und dem Frost überlassen. Sie mussten erst Baracken bauen und dann erst hatten sie ein Dach über dem Kopf. (...) In dieser Zeit fuhr jeden Morgen ein Schlitten zu jeder Baracke und sammelte die Leichen derer, die den Morgen schon nicht mehr erblickt hatten. (...) Die Leichen wurden massenhaft in eine allgemeine Grube geworfen. Wir nannten den Hügel ‚Bruderhügel‘, denn dort lagen meistens unschuldige Menschen, unsere Leidensbrüder und –schwestern.“ Priess, Anita: Verbannung nach Sibirien. Steinbach 1972, S. 44. – Vgl. auch: Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981.

²⁷⁰ Die Rolle der Frauen v.a. während der zeitweisen Auflösung des patriarchalen Systems für das Selbstverständnis gilt es noch weiter zu erforschen; Vgl. Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 58. - Epp, Marlene: Women without Men. Mennonite Refugees of The Second World War. Toronto 2000.

²⁷¹ Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 58.

²⁷² Oft war es jedoch schwierig, Familienangehörige wiederzufinden, da zumeist unbekannt war, wohin einzelne Personen deportiert worden waren. Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen. Nürnberg 2007, S. 133.

später als „Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten“²⁷³ von Moskau offiziell anerkannt wurde.²⁷⁴ In ihrem Bedürfnis nach Sicherheit und den traumatischen Erfahrungen der letzten Jahrzehnte schlossen sich auch viele deutschen Lutheraner, Pfingstler und Mennonitenbrüder den Baptistengemeinden an oder ließen eigene Gemeinschaften unter dem Namen des Baptismus registrieren.²⁷⁵ Konfessionelle und ethnische Grenzen schienen angesichts der Verstreuung und erlittenen Verluste unbedeutend zu sein. Zudem „fehlte es schlicht an Wissen um konfessionelle Besonderheiten. Vielerorts waren es einfache Frauen, die eine Gemeinde gründeten, Gottesdienste abhielten und Menschen zum lebendigen Glauben führten.“²⁷⁶ Diese Phase **überkonfessioneller Gemeindebildung** führte so auch zu einer, für nachfolgende Generationen oft undurchschaubaren, Vermischung, Durchdringung und Neuentstehung verschiedener Glaubensformen.²⁷⁷

Die Möglichkeiten zur offiziellen Registrierung wurden von der Tatsache überschattet, dass den Gemeinden enge Richtlinien für die Glaubenspraxis vorgegeben wurden. Als besonders problematisch sahen die deutschen Gläubigen an, dass sowohl die deutsche Sprache, als auch die religiöse Erziehung der Kinder in Sonntagsschule verboten wurde. Viele der entwurzelten Kolonisten fürchteten entsprechend um die letzten Spuren ihrer kollektiven Identität und verlegten ihre religiösen Aktivitäten ganz oder teilweise in den Untergrund. Sonntagsschulen, Gottesdienste und Gemeindeversammlungen wurden an wechselnden Orten abgehalten, um einer Entdeckung zu entgehen.²⁷⁸ Auch in registrierten Gemeinden wurden so Freiräume für die eigene Religiosität geschaffen. Allerdings hatte dieses Handeln spürbare Konsequenzen. Immer wieder wurden Veranstaltungen vom KGB aufgedeckt, zerschlagen und führende Gemeindeglieder verhaftet.²⁷⁹ Angesichts dieser Bedrohung und aller bisherigen Erfahrungen verblieben viele Familien daher bewusst in der Isolation und schlossen sich keiner Gemeinde an. Glaube und Deutschtum wurden dann häufig im Stillen weiter tradiert.

1966 gab es Bemühungen von Mennonitenbrüdern, sich unter eigenem Namen registrieren und Deutsch als Kirchensprache verwenden zu dürfen. Überraschend wurden ihnen beide Rechte 1966 zugebilligt. Bereits 1967 wurde eine erste mennonitische Brüdergemeinde in Karaganda als solche registriert; bis 1985 folgten weitere dreißig.²⁸⁰ Auf Grund rechtlicher Regelungen mussten sich allerdings fortan alle Religionsgemeinschaften, die Deutsch als Kirchensprache nutzen

²⁷³ 1963 wurde der Verband in den „Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten und Mennoniten“ umbenannt, was noch einmal verstärkt auf das Verschwimmen der Grenzen zwischen den mennonitischen Brüdergemeinden und den Baptisten hindeutet.

²⁷⁴ Die tatsächlichen Motive für diesen Umschwung in der Kirchenpolitik sind m.E. auf Grund mangelnder Zugänge zu Akten aus dieser Zeit nicht hinreichend erforscht. Vgl. Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 45. Zu vermuten ist aber auch, dass die deutschen Baptisten über ihre Verbindung zu den russischen Baptisten zu ihrer Legalität kamen.

²⁷⁵ Katholiken und die kirchlichen Mennoniten entzogen sich dieser Eingliederung, da sie sich theologisch doch zu weit von den Baptisten entfernt sahen; Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 45 – Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 66.

²⁷⁶ Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 65.

²⁷⁷ Unter anderem entstand hier der neue „Typus“ der so genannten *Evangeliumschrsten-Baptisten*; Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 73.

²⁷⁸ Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S. 78ff.

²⁷⁹ Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 111.

²⁸⁰ Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 104.

wollten, als Mennonitische Brüdergemeinde eintragen. So wurden auch Gruppen ohne mennonitische Wurzeln als Brüdergemeinde registrieren, was erneut zu Verwirrung über Zugehörigkeiten und konfessionelle Grenzen führte.²⁸¹

3.2.5 Fazit zur Bedeutung dieser Erfahrungen

Die über Jahrzehnte andauernden Verfolgungs- und Vertreibungserfahrungen waren nicht nur für die einzelnen Subjekte zutiefst traumatisch, sondern hatten auch massive Traditionsbrüche, ja, einen regelrechten „systematischen Gedächtnismord“ – Mnemozid – zur Folge.²⁸² Wichtige Anknüpfungspunkte an die eigene Geschichte, theologisches Wissen, lebensweltliche Grundlagen und soziale Strukturen waren verloren oder zumindest massiv zerrüttet. Angesichts dieser Umstände kam es m.E. zu drei Tendenzen.²⁸³

Zum einen gab es Gruppen, Einzelpersonen und Familien, die ihre alten Verbindungen an die Kolonialzeit aufgaben und durch neue Zugehörigkeiten ersetzten. Während ihr Deutschtum und ihr spezifisch deutscher Evangelikalismus im alltäglichen Leben an Bedeutung verloren, fand eine allmähliche Akkulturation an die umgebende sowjetische Gesellschaft statt. Auch Heiraten jenseits althergebrachter ethnischer oder konfessioneller Grenzen waren in der Verbannung und angesichts des verlorenen Traditionszusammenhangs keine Seltenheit.

Zum zweiten gab es eine Vielzahl von Personen, die in relativer Isolation an den Orten ihrer Verbannung verblieben, ihren Glauben und ihr Deutschtum in begrenztem Maße heimlich weiterführten, sich gegenüber der russischen Gesellschaft jedoch unauffällig verhielten und die abgebrochenen Verbindungen in die Vergangenheit offen ließen.²⁸⁴ Die deutsche Sprache und die Religiosität der Vorväter blieben wichtige Bezugspunkte der eigenen Identität, wurden aus Angst vor Repressionen jedoch nicht öffentlich und nicht in gemeindlichen Zusammenhängen praktiziert. Eine Akkulturation an die sowjetische Gesellschaft fand nur bedingt bzw. parallel statt.

Zum dritten entstanden Gemeinden, in denen versucht wurde, an alte Traditionen anzuknüpfen und die erlittenen Brüche durch neue, oft sehr rigide Formen der Traditionsbildung zu überbrücken. In diesen Gruppierungen wurde das Konzept der ethno-konfessionellen Diaspora-Identität reaktiviert und mit der Referenz auf das ebenso tief verankerte theologische Konzept der Leidsamkeit bzw. des Märtyrertums untermauert.²⁸⁵ Als eine „von Leid, Not und Unterdrückung, ja vom

²⁸¹ Reimer: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 71. ff.

²⁸² Krochmalnik, Daniel: Pflicht Nr. 122. Das Zeugnisgebot (*Mizwat Edut*) in Geschichte und Gegenwart. In: Elm, Michael/Köbeler, Gottfried (Hg.): Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung (= Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust). Frankfurt a.M., New York 2007, S. 19-32, hier: S. 27.

²⁸³ Abgeleitet habe ich diese Tendenzen aus meinem Interviewmaterial, aus der Dokumentenanalyse verschiedener Schriftstücke (wie Gemeindegeschichten, Erfahrungsberichten etc.) und wissenschaftlicher Literatur zum Thema Russlanddeutsche.

²⁸⁴ Diese Haltung findet sich in den Interviews, etwa in der Darstellung der familiären Situation von Irina und Abram. Vgl. I-3, S. 25ff.; I-5, S. 69f.

²⁸⁵ Das Motiv des Märtyrers ist in den täuferischen Bewegungen wesentlicher Teil der Selbstidentifikation. Dies zeigt sich auch in einem wichtigen Schriftstück der Gemeinschaft, dem so genannte *Märtyrerspiegel*. In ihm wird von jenen Täufern berichtet, die ihre Religiosität in der Zeit der Verfolgung mit ihrem Leben

Martyrium regelrecht geplagte Bewegung“²⁸⁶ zog man sich weitgehend von der Außenwelt zurück und verstand sich einmal mehr als eine verfolgte Minderheit, deren (kollektives) Leiden als göttliche Prüfung oder sogar als Ausweis göttlicher Erwähltheit gedeutet wurde. Die furchtbaren Erfahrungen der Vergangenheit konnten unter diesem Blickwinkel als Teil eines eschatologischen Konzepts gedacht und verarbeitet werden und ermutigten dazu, die Reorganisation des eigenen Glaubens auch gegen jede erneute gesellschaftliche Repression voranzutreiben. Entsprechend wird in einer Gemeindegeschichte der Darmstädter Gemeinde die Zeit der Verfolgung mit der Wüstenwanderung der Israeliten, die Kommandantur mit deren Gefangenschaft in Ägypten verglichen, wobei die eigene Gefangenschaft die des erwählten Volkes Israel sogar noch übertrifft. Dabei unterstreicht die Parallelisierung der jüdischen Geschichte mit den eigenen Erfahrungen die Erwähltheit des eigenen Volkes und den Sinn seines Leidens:

„Es war eine Gefangenschaft eines ganzen Volkes für unabsehbare Zeiten (...) Es war eine Gefangenschaft, die der ägyptischen und der babylonischen Gefangenschaft des Volkes Israel gleichgestellt werden kann. Der Druck, der auf das Volk ausgeübt wurde, übertraf wohl den des Pharaos und die Grenzen, in denen unser Volk zerstreut wurde, waren viel weiter als das ganze Medisch-Persische Reich. Dazu noch – keine Verbindung miteinander, ein jeder war auf sich selbst angewiesen. Nur >der Gott Abrahams, der Gott Isaaks und der Gott Jakobs< trug seine Sorge dafür, dass niemand von denen, die Sein Sohn Ihm erkaufte hatte, verloren gehe mitten in dieser Wüstenwanderung, wo es nicht nur +50 C im Schatten war, sondern auch – 50 C mit Wind.“²⁸⁷

Das unbeirrte Festhalten am Glauben und an der deutschen Sprache in den sich neu formierenden Gemeinschaften kann mit Wisotzki verstanden werden als Rückgriff auf eine tradierte Überlebensstrategie einer verfolgten Minderheit und als Identitätsressource, die den grausamen Erfahrungen der Vergangenheit einen übergeordneten (religiösen) Sinn verlieh.²⁸⁸ Geführt hat dies erneut zu einer tiefen (oft elitär verstandenen) Abgrenzung gegenüber der Außenwelt: „Jede gesellschaftliche Anpassung wurde nun theologisch negiert. Die Folgen sind die allgegenwärtige Überbetonung der eigenen äußeren Formen und Normen, die sich per definitionem von denen in der vorherrschenden Kultur üblichen unterscheiden müssen. (...) Doch Verfolgung schuf auch eine klare Identität. Man war anders und demonstrierte zuweilen dieses Anderssein bewusst durch Äußerlichkeiten.“²⁸⁹

verteidigt haben. Veröffentlicht wurde der Märtyrerspiegel erstmals 1660 von Thieleman Janz van Braght, dem Ältesten einer Mennonitengemeinde in Doltrecht unter dem Namen: „Der blutige Schauplatz, oder: Märtyrer=Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen, die um des Zeugnisses Jesu, ihres Seligmachers, willen gelitten haben und getötet worden sind, von Christi Zeit an bis in das Jahr 1600.“

²⁸⁶Hartfeld, Hermann: Die russlanddeutschen Gemeinden auf dem Weg der Selbstfindung. In: Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007 Nr. 16, S. 32-54, hier: S. 35.

²⁸⁷Wölk/ Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 38.

²⁸⁸Wisotzki: Die Überlebensstrategien der russlanddeutschen Mennoniten (= Dissertation an der philosophischen Fakultät der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn. Bonn 1992, S. 29ff/42ff./66ff./112ff. – siehe auch: Ilyin: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis. Bielefeld 2006, S. 289f. - Kiel: Deutsche oder Fremde? Münster 2007, S. 55-65.

²⁸⁹Dies klingt in diversen Einzelanalysen bereits an. So verweist bereits Tatjana Kiel darauf, dass sie im Bezug auf streng religiöse, evangelikale Gruppierungen auf deutlich anders ausgeprägte Selbstwahrnehmungen gestoßen ist, die mit den Selbstwahrnehmungen gemäßigt religiöser „Russland-

3.2.6 Aussiedlung nach Deutschland

Am 8. April 1958 vereinbarte die Bundesregierung mit der UdSSR ein Ausreiseabkommen für all jene Deutschstämmigen, die durch Vertreibung und Verschleppung von ihren Familienangehörigen in Deutschland getrennt waren. In den 60er Jahren wurden die Deutschen in der Sowjetunion rehabilitiert und eine Ausweitung der Aussiedlung erlaubt. So kam es in den 60ern und 70ern erstmals zu größeren Aussiedlungswellen, die jedoch von einer oft willkürlichen Vergabepaxis der Ausreisegenehmigungen begrenzt wurde. Da sich die Ausreise über einige Teilrepubliken (u.a. Baltikum, Kaukasus, Ukraine und Moldawien) einfacher gestaltete, setzte eine erneute Binnenmigration ein. Ein weiteres Mal von Verwandten und Gemeinden getrennt, bemühte man sich um entsprechende Genehmigungen. Gewöhnlich kam es aber zu zahlreichen ablehnenden Bescheiden, bevor einer Familie die Übersiedlung tatsächlich bewilligt wurde. Eine Wartezeit von zehn bis fünfzehn Jahren war dabei keine Seltenheit. Auch war es durchaus üblich, dass Freunde und Verwandte erst Jahre vor oder nach der eigenen Ausreise eine Genehmigung erhielten. Gerade neu entstandene Gemeinden, freundschaftliche und familiäre Kontakte wurden so immer wieder auseinander gerissen.²⁹⁰

Die Motivation der Ausreise war für viele der früh Ausgesiedelten der Wunsch nach Familienzusammenführung einerseits und andererseits die Hoffnung, das zurückliegende Trauma zurück zu lassen und in Deutschland einen Ort des Friedens und der Zugehörigkeit zu finden.²⁹¹ Gerade die frühen Aussiedlergruppen stilisierten Deutschland zu einem Heilsort²⁹² und „visionären Zufluchtsort, der als kollektiver, wenngleich damals meist unerreichbarer Fluchtpunkt mobilisiert werden konnte.“²⁹³ Nicht selten wurde die Migration, korrespondierend zum Verständnis der eigenen Verfolgungsgeschichte als Zeichen der Erwählung, als Exodus konzipiert.²⁹⁴ Wirtschaftliche Motive zur Aussiedlung waren zwar vorhanden, galten jedoch als eher zweitrangig.²⁹⁵

Deutscher“ kaum vergleichbar sind. Diasporasituation, Opferrolle und Selbststigmatisierung erscheinen in den streng evangelikalen Gemeinden als wichtige Identitätsressourcen für die Gruppen und folglich wird der Status als Ausgegrenzte auch nicht als negativ empfunden, sondern sogar angestrebt und bewusst forciert. Mehr noch als das gründet auf dieser Position ein ebenso tradiertes Exklusivitäts- und Überlegenheitsgefühl, das auf der Überzeugung beruht, „im Vergleich zu einheimischen Deutschen die eigentlich „wahren Deutschen“ zu sein“ und zudem die einzig „wirklichen Christen“; Kiel: Deutsche oder Fremde? Münster 2007, S. 61, 64-65.

²⁹⁰ Vgl. I-1, S. 7. – Vgl. auch: Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg 2007, S. 67f. - Eine kurze Zeit der Entspannung dieser Ausreisepaxis setzte 1975 mit der Schlussakte der „Konferenz für Sicherheit und Zusammenarbeit“ in Helsinki ein, in der ein generelles Recht auf Ausreise festgeschrieben wurde. Aus politischen Gründen wurde die praktische Umsetzung jedoch nach und nach zurückgefahren, so dass etwa 1985 lediglich 460 Ausreisen bewilligt wurden. Insgesamt waren zu diesem Zeitpunkt etwa 94.000 Deutsche aus der UdSSR in die Bundesrepublik übersiedelt. Ingenhorst: Die Russlanddeutschen. Frankfurt a.M., New York 1997 – Malchow, Barbara/ Tayebi, Keyumars/ Brand, Ulrike: Die fremden Deutschen. Aussiedler in der Bundesrepublik. Reinbek bei Hamburg 1993, S. 39.

²⁹¹ Vgl.: Löneke: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S.220 f.

²⁹² Vgl.: Dietz, Barbara: Jugendliche Aussiedler. Ausreise, Aufnahme, Integration. Berlin 1997, S. 48.

²⁹³ Graudenz/Römhild: Forschungsfeld Aussiedler: Ansichten aus Deutschland. Frankfurt a.M. 1996, S. 37.

²⁹⁴ Vgl. Hartfeld: Die russlanddeutschen Gemeinden. Münster 2007, S. 32-54/36.

²⁹⁵ Das genaue Gegenteil galt für die *dritte* (und für mich weniger relevante) *Ausreisewelle*, die Ende der 1980er Jahre mit dem Zusammenbruch der UdSSR einsetzte[□] und einerseits den desolaten wirtschaftlichen

Den Aussiedlern dieser zahlenmäßig sehr geringen ersten und zweiten Ausreisewelle war es im Gegensatz zu später Einreisenden möglich, ihren Wohnort in Deutschland frei zu wählen, so dass sich Familien und Gemeinden an einem Ort reorganisieren konnten. „Mennoniten reisten häufig in ganzen Gemeinden, einschließlich des Predigers, aus und beabsichtigten sich auch in Deutschland wieder als eigenständige Gemeinde niederzulassen.“²⁹⁶ Allerdings gab es auch jene Vielzahl von Personen, die in der UdSSR in keiner Gemeinde organisiert waren und sich erst in Deutschland den Gemeinden von Verwandten und Freunden anschlossen. Dort, wo nicht auf derartige Beziehungen zurückgegriffen werden konnte, gründeten einander zuvor fremde Familien eigene kleine Gemeinden. Wie in vielen meiner Interviews deutlich wurde, stand am Anfang meist eine lose Verbindung einzelner Familien, die sich in privaten Wohnungen trafen, sich dann durch den Zuzug neuer Aussiedler jedoch rasch vergrößerten, Gemeindehäuser bauten und die gemeindlichen Strukturen professionalisierten. Zum Teil wurden die neu entstehenden Gemeinden durch bereits etablierte Gruppen beim Gemeindeaufbau unterstützt. Auch evangelikale Missionare mit russlanddeutschen Wurzeln aus den USA und Kanada kamen hierher und wirkten in einem sehr „bereitwilligen“ Missionsfeld. Anbindungen an einheimische evangelikale Gemeinden gab es hingegen kaum. Aufgrund der stark unterschiedlichen Gestalt der kontinentalen und der russlanddeutschen Gemeinden wurden Annäherungsversuche meist frühzeitig von beiden Seiten beendet.²⁹⁷

3.3 In der deutschen Diaspora

„Die Mennoniten, die in ihre historische Heimat zurückgekehrt sind, sind wieder eine Minderheit geworden, eine religiöse und kulturelle.“²⁹⁸

So positiv, ja überfrachtet die Vorstellungen von Deutschland aus der Ferne waren, so tief die Sehnsucht nach Sicherheit und Zugehörigkeit nach dem großen Terror, so groß war die Erschütterung vieler evangelikaler Aussiedler, als sie im realen gesellschaftlichen Leben Deutschlands ankamen: Die säkular, pluralistisch und

Verhältnisse in der postsowjetischen Gesellschaft und andererseits den für Minderheiten problematischen Renationalisierungsbewegungen in den ehemaligen Teilrepubliken geschuldet war. Phasenweise reisten über 200.000 Personen pro Jahr nach Deutschland ein. Erst 2000 sank diese Zahl wieder unter die Marke von 100.000. Insgesamt sind in der Phase von 1987 bis 2008 über zwei Millionen Deutsche aus Gebieten der ehemaligen UdSSR nach Deutschland migriert. Dabei handelte es sich meist um Personen, die bereits gut in die Gesellschaft der jeweiligen Republik integriert hatten und nun unter dem Eindruck der sich wandelnden gesellschaftlichen Verhältnisse auf bessere Perspektiven in Deutschland hofften. Vgl. Vogelgesang: Jugendliche Aussiedler. München 2008, S. 46f.

²⁹⁶Ilyin: Religiosität als Faktor, Bielefeld 2006, S. 290; in der Praxis der Gemeinde Darmstadt wurde es so gehandhabt, dass die Gemeindemitglieder alle recht früh ihre Ausreisanträge stellten. Den ersten, denen die Ausreise genehmigt wurde, kam die Rolle von Kundschaftern zu, d.h. sie suchten einen Ort, an dem es für ihre Gemeinde gut sein würde, also ausreichend Arbeit, gute Infrastruktur, gute Schulen und wo sie ihr Gemeindeleben ausleben könnten. Nach und nach migrierten die übrigen Glaubensgeschwister und wurden direkt eingegliedert. Es konnte sofort an familiäre und gemeindliche Bande angeknüpft werden.

²⁹⁷Klassen: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg 2007, S. 21.

²⁹⁸Ilyin: Religiosität als Faktor, Bielefeld 2006, S. 291.

individualistisch orientierte Mehrheitsgesellschaft widersprach in nahezu allen Belangen ihrem Selbstverständnis und ihrer Lebensführung. Alles bisher Gegläubte und bitter Verteidigte schien plötzlich an Bedeutung verloren zu haben. Selbst die deutsche Sprache, ein friesisches Platt, das seit der Täuferzeit bis nach Sibirien und Kasachstan hinüber gerettet und als wesentliches kollektives Identitätsmerkmal mühsam bewahrt worden war, erwies sich als nicht mit dem hiesigen Hochdeutsch identisch und war so in seiner identitätsstiftenden Funktion beschädigt.²⁹⁹ Statt sich also in einem vertrauten Umfeld wieder zu finden, an das man sinnstiftend anknüpfen konnte, kam es zu einem erneuten Bruch und weiteren Verunsicherungen über die eigene Identität.

Gleichzeitig wurde die gesellschaftliche Realität in Deutschland als bedrohlich für den Fortbestand der eigenen Gruppe wahrgenommen. Einerseits kam man in Kontakt mit einer Umgebung, die so fremd wie reizvoll war. Die massiven Repressionen des Staates, die die Gemeindemitglieder bislang eng aneinandergebunden und so ihre kollektive Identität gestützt hatten, wichen einem pluralen und zunächst durchaus wohlwollenden Setting mit sehr unterschiedlichen Entwicklungsmöglichkeiten. Gleichzeitig trafen die Gruppierungen erneut auf eine Mehrheitsgesellschaft, die ihre Werte und Lebensweise weder teilt, noch gut heißt oder sogar reglementierend³⁰⁰ auf sie zugreifen möchte. Wenn auch anders gelagert, finden sich die Gruppierungen also erneut in einem asymmetrischen und religionskritischen Verhältnis wieder. War es vormals der sowjetische Staat, der die Autonomie und Glaubensfreiheit der Gruppierungen aufhob und im Hinblick auf eigene Bestrebungen politisch und weltanschaulich zu Vereinnahmungen suchte, ist es nun die plurale, individualistische deutsche Gesellschaft, die zentralistisch und reglementierend die eigene Autonomie und Selbstgenügsamkeit und damit Grundfesten der eigenen Identität in Frage stellt. Die evangelikalen Gruppierungen stoßen also nicht nur auf ein Umfeld, in dem ihre „vertrauten Lebensgewohnheiten und Lebensbewältigungskonzepte keine Gültigkeit besitzen“³⁰¹, sondern auch die Macht zur Durchsetzung eigener Belange gegenüber der Mehrheit nur gering ist. Die gefühlte Bedrohung wird dabei zusätzlich verstärkt durch die erlittenen Traumatisierungen, die angstvoll auch heutige Reaktionsweisen bestimmen: „Das in diesen Jahren ((unter Stalin, Anm.d.A.)) entstandene Misstrauen lässt sich in Deutschland trotz der veränderten Umstände nicht ohne weiteres ablegen. Im Gegenteil: >Gerade in asymmetrischen Konstellationen werden frühere Erfahrungen mit Machtinstanzen leicht auf die aktuelle Beziehung übertragen<.“³⁰²

²⁹⁹Bräutigam, Dorothea: Die deutsche Sprachinsel Kanada: Die religiösen Gemeinden der Mennoniten und Hutterer. (= Studienarbeit). Norderstedt 2003, S. 17.

³⁰⁰Martin Riesebrodt geht in seiner Analyse des Fundamentalismus davon aus, dass gerade durch die politische Zentralisierung und Säkularisierung ein „komplexes Potential von Entfremdeten“ entsteht, die mit den Wertvorstellungen und Interessen des traditionalistischen religiösen Milieus verbunden sind, sich so in der herrschenden Einstellungsnorm nicht wieder finden und daher zu fundamentalistischen Strukturen neigen. In einer weiteren Untersuchung wäre es interessant zu klären, ob sich im Zuge der Aussiedlung nach Deutschland und den damit verbundenen Kulturkonflikten fundamentalistische Tendenzen herausgebildet haben. Vgl. Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München 2000, S. 92.

³⁰¹Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 71.

³⁰²Vgl. Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 71. – Vgl. dazu auch:
□Vgl. auch: Solojed, Karolina/Kerz-Rühling, Ingrid/ Leuzinger-Bohleber, Marianne: Psychische Folgen des stalinistischen Terrors in Russland. In: Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Haubl, Rolf/ Brumlik, Micha (Hg.):

Zur Folge hat das erneut einen verstärkten Bezug auf die Eigengruppe³⁰³, bei einer gleichzeitigen Betonung von Differenzmerkmalen nach Außen.³⁰⁴ Dabei handelt es sich um eine für Diasporagruppen typische Differenzierung von Eigenem und Fremden, die eine „unaufhebbare Präferenz des Eigenen“ aufweist und sich nach Außen betont abgrenzt und zwar „im Sinne eines Sich-unterscheidens, eines Selbstbezugs in der Beziehung, der dem Verhältnis zwischen Ich und dem Anderen, zwischen Eigen- und Fremdkultur eine unaufhebbare Asymmetrie verleiht.“³⁰⁵ So findet in vielen evangelikalen Aussiedlergemeinden auch weiterhin ein Rückzug in die eigene Gemeinschaft statt, wobei bislang angelegte geschlossene Strukturen reaktiviert und verfestigt werden. Dabei erscheint der Rückzug in sektenhafte Strukturen auch weiterhin als "Organisationsmodell für den Selbstschutz kognitiver Minderheiten gegen eine feindliche, oder mindestens anders- bzw. nichtgläubige Umwelt.“³⁰⁶ Verstärkt wird die so ohnehin schon vorhandene und lange Zeit tradierte weltabgewandte Haltung zusätzlich durch eine besondere Spezifik der heutigen Diasporasituation in Deutschland: Angesichts der eigenen Fremdheit am vermeintlichen Heilsort Deutschland ist den Gläubigen ein irdischer Fluchtpunkt abhanden gekommen – und damit eine wesentliche Stütze der kollektiven Identität und individueller Bewältigungsressourcen. Angesichts der Unmöglichkeit, in eine als Schutzort konzipierte Heimat zurückkehren zu können, zeigt sich eine verstärkte Ausrichtung auf eine geheiligte Zukunft im Jenseits und eine zunehmend verklärende Hinwendung zur Vergangenheit in den Kolonien des Zarenreichs. Diese Haltung leite ich zum einen aus Aussagen aus meinen Interviews ab, zum anderen aber auch aus der anfangs dargestellten Tatsache, mit welcher Publikationswut im Umfeld evangelikaler Aussiedler das Leben in den damaligen Kolonien dokumentiert wird. In eigenen Verlagen sind mittlerweile unzählige Erfahrungsberichte, Dorf- und Siedlungschroniken, Geschichtswerke veröffentlicht worden. Besonders eindrucksvoll sind Bände mit Karten ehemaliger Siedlungen, in denen jedes Haus und seine zugehöriger Bewohner verzeichnet sind. Eindrucksvoll sind auch die Unzähligen Namenslisten, in denen gerade Mennoniten versuchen, die Verbreitung und Verstreuung ihrer Familien zu rekonstruieren. In all diesen Werken spiegelt sich jedoch nicht nur die Sehnsucht nach einer heilen Vergangenheit in den Kolonien, sondern auch der unverarbeitete Bruch ihrer Zerstörung. Den Darstellung der Vernichtung und Erfahrungsberichte über Vertreibungen und Aufenthalte in Arbeitslagern ist meist der zweite Teil dieser Bände gewidmet. Diese Ausrichtung auf Orientierungspunkte in einer fiktiven Vergangenheit und Zukunft erschwert jedoch vielfach die Einlassung auf gesellschaftliche Realitäten.

Bindung, Trauma und soziale Gewalt. Psychoanalyse, Sozial- und Neurowissenschaften im Dialog. Göttingen 2006, S. 264-292/265.

³⁰³Dazu gehört auch der Aufbau eigener Institutionen, hier vor allem eigener Gemeindehäuser, Sonntagschulen oder Kinderbetreuungen.

³⁰⁴Da jedoch die deutsche Sprache in Deutschland naturgemäß kein Abgrenzungsmittel mehr sein konnte, scheinen sich andere Gegenstände der Abgrenzung, etwa im Kleidungsverhalten, durchzusetzen. Bei all diesen Aspekten handelt es sich um Mechanismen, die für Diasporagruppen nicht unüblich sind und in der Empirie immer wieder nachgewiesen werden konnten. Vgl. Mayer, Ruth: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung. Bielefeld 2005, S. 16ff. - Clifford: Diasporas, 1995, S. 302ff.

³⁰⁵Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M. 1997, S. 74.

³⁰⁶Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1988, S. 155f.

3. Thematische Einordnung des untersuchten Feldes

Diese Tendenz zur dauerhaften Abgrenzung ist jedoch nicht bei allen evangelikalen Aussiedlergemeinden anzutreffen. Vielmehr zeigen sich letztlich zwei Tendenzen: Bei einigen Gruppierungen fand eine vorübergehende Radikalisierung statt. Mit der Aufnahme massenhaft einreisender Aussiedler in den 90er Jahren fand dort jedoch eine allmähliche Öffnung und Annäherung an die Mehrheitsgesellschaft statt. So erzählen Befragte, dass mit dem massenhaften Zuzug und der schnellen Gemeindeerweiterung auch zahlreiche Normen, wie etwa die Kleiderregeln, aufgehoben wurden, da sie bei den zahlreichen Zuzüglern nicht durchzusetzen waren.

4. Entfremdungsprozesse, Austritte und Ausgrenzungen aus evangelikalen Aussiedlergemeinden

Nachdem die lebensweltlichen Hintergründe erläutert worden sind, möchte ich nun zum eigentlichen Thema dieser Arbeit, den Austritts- und Distanzierungsprozessen kommen. Hierfür werden zunächst zwei kontrastreiche Einzelfälle ausführlich dargestellt, um das Spektrum der untersuchten Vorgänge möglichst breit abzustecken. Anschließend gehe ich zur übergreifenden Interpretation, Analyse und Abstraktion über, wobei die Erkenntnisse aus den übrigen Einzelfallanalysen, der dichten Beschreibungen und Dokumentenanalysen mit berücksichtigt werden.

4.1 Einzelfallanalysen

4.1.1 Johanna - Leben als Konversions- und Heilsgeschichte

4.1.1.1 Lebensgeschichtliche Hintergründe

1976 wird Johanna als erstes Kind von sehr jungen Eltern in Kasachstan geboren und ihr Leben bei ihrer Geburt der Religion und der Gemeinde gewidmet. Johanna erhält somit von Beginn an einen expliziten Auftrag, an dem sich ihr Leben wird messen lassen müssen.

Zur Zeit ihrer Geburt haben Johannas Eltern sich der ersten mennonitischen Brüdergemeinde in Karaganda angeschlossen, nachdem sie und Johannas Großeltern selbst von Vertreibung und Repressionen in der Stalin-Ära betroffen waren.³⁰⁷ Johanna wird somit, wie es für die Nach-Stalin-Ära nicht ungewöhnlich ist, in eine Familie hineingeboren, die sich durch konfessionelle und andere massive lebensgeschichtliche Brüche auszeichnet (vgl. Kap. 3.2.3, 3.2.4). Gleichzeitig handelt es sich bei ihren Eltern um tief gläubige Menschen, die konsequent für ihre Religion eintreten und dafür auch bewusst Repressionen in Kauf nehmen.³⁰⁸ Die Widmung Johannas an die Religion ist vor diesem Hintergrund als bewusste

³⁰⁷Johannas Vater gehörte zu den Deportierten bzw. den Arbeitslagerhäftlingen aus den ukrainischen Gebieten. Johannas Mutter war in einer sibirischen Tochterkolonie aufgewachsen, wurde so also nicht deportiert, hatte jedoch den Verlust naher Angehöriger zu bewältigen. Ihre eigene Mutter hatte als 10jährige den Hungertod der eigenen Mutter miterleben müssen und war in der Folge vom Luthertum zum Mennonitentum konvertiert. Ihr Vater erhängte sich in der Wohnung der Familie, wo Johannas Mutter ihn, selbst noch ein Kind, fand. Als Johannas Mutter erwachsen war, verlobte sie sich mit Johannas Vater, der wie sie dem Glauben der Mennonitenbrüder angehört. Beide verließen ihre Herkunft und gingen nach Karaganda, um sich der offiziell registrierten Mennonitenbrüdergemeinde anzuschließen. Die lutherischen Wurzeln der Familie mütterlicherseits, sowie der Selbstmord des Großvaters sind in der Familie bekannt, werden aber weitgehend tabuisiert und sind „ein wunder Punkt“.

³⁰⁸So führen sie etwa mit anderen Gläubigen illegale Sonntagsschulen und Bibelstunden durch. Ihre intensive religiöse Orientierung wird hierin ebenso deutlich wie in der Tatsache, dass sie Johanna bei ihrer Geburt der Religion widmen und ihr somit einen Lebensauftrag erteilen, der in der Bewahrung des Glaubens liegt.

Haltung zu verstehen und unterstreicht den Wert des Religiösen für die Familie. Als es auf Grund der sog. Registrierungsfrage (vgl. Kap. 3.2.4) innerhalb der Gemeinde zu Konflikten und Spaltungen kommt³⁰⁹, ziehen Johannes Eltern mit der kaum ein Jahr alten Johanna und einigen anderen Familien in die Ukraine und versuchen von dort aus – vergeblich – eine Ausreise nach Deutschland zu erwirken.³¹⁰ In der Ukraine wird bereits 1977 Johannes Schwester Barbara geboren. Sie wird auf den Namen ihrer gerade verstorbenen Großmutter getauft und dem Schutz der Familie gewidmet. Mit diesem Akt wird nicht nur die Priorität des Religiösen in der Familie noch einmal untermauert³¹¹, sondern zugleich eine unterschiedliche familiäre Rollenverteilung angelegt, in der Johanna später immer wieder mit ihrer Schwester Barbara um familiäre Anerkennung kämpfen wird. 1978 wird ein drittes Kind geboren, so dass Johannes Eltern sich in der Ukraine um drei Kleinstkinder kümmern müssen, während die Ausreisegenehmigung weiterhin verweigert wird, so dass für Johanna als Ältester vermutlich wenig Zeit und Zuwendung übrig ist. Parallel engagiert sich die Familie in der entstehenden Gemeinde in der Ukraine und noch im selben Jahr wird Johannes Vater gemeinsam mit drei anderen Personen aus der Gemeinde zum Diakon eingesegnet. Wenige Monate nach der Einsegnung erhält die Familie des Gemeindeältesten überraschend eine Ausreisegenehmigung nach Deutschland und verlässt die Ukraine. Johannes Vater übernimmt darauf hin die Gemeindeleitung.

In den folgenden drei Jahren erhalten die übrigen Familien der kleinen Gemeinde ihre Ausreisegenehmigungen, so dass Johannes Familie bis zu ihrer Ausreise 1987 von ihrem religiösen Umfeld isoliert bleibt.³¹² Die religiöse und deutsche Tradition wird von Johannes Eltern dennoch konsequent durchgehalten und den Kindern innerfamiliär sogar Sonntagsschulunterricht erteilt. In der Familie wird deutsch gesprochen, während es nur wenige Kontakte zu ukrainischen Nachbarn gibt.

Nach der Geburt einer weiteren Tochter wird Johanna 1983 in eine ukrainische Schule eingeschult. Unter anderem wegen sprachlicher Schwierigkeiten fällt es Johanna schwer, sich in ihre Klasse zu integrieren. Immer wieder fällt sie durch aggressives oder stark zurückgezogenes Verhalten auf. Ihre Schwester Barbara, die ein Jahr später eingeschult wird, hat weniger Schwierigkeiten, sich unter den ukrainischen Mitschülern zu Recht zu finden, lernt schnell russisch und ist eine gute Schülerin. Für Johanna entsteht so erneut eine Konkurrenzsituation.

Die Zeit in der Ukraine ist für Johanna sehr *ambivalent*. Einerseits fühlt sie sich im Glauben wohl, „saugt die biblischen Geschichten nur so auf“ und schildert sich als „empfänglich“ für die christliche Botschaft. Als positiv erlebt sie auch die Natur, die in ihrer Erzählung als *paradiesischer Garten* der Kindheit erscheint. Immer

³⁰⁹ Auch hier handelt es sich um typische Erscheinungen einerseits des Mennonitentums als solchem, das ohnehin zu Spaltungen neigt, und andererseits der Nachstalinära, in der sich gerade die religiösen Gruppierungen in ausgeprägten Findungsprozessen befanden (vgl. Kapitel 3.2.4).

³¹⁰ Die Kontakte zu anderen Brüdergemeinden in Karaganda, Orenburg, Tatjanowka und im Kaukasus werden aufrechterhalten, so dass sich ein mehr oder minder festes Gemeindefeld entwickelt; Wölk/Wölk: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925-1980. Winnipeg/Kanada 1981, S. 170.

³¹¹ Schließlich wurde das erste Kind der Religion und nicht der Familie gewidmet.

³¹² Über sechs Jahre ist Johannes Familie also weitgehend auf sich beschränkt und pflegt allenfalls Kontakte zu einer mennonitischen Familie in einem etwas entfernter liegenden Ort. Die übrige Verwandtschaft von Johanna ist in dieser Zeit nach Braunschweig übersiedelt – und nicht nach Darmstadt, wo sich die Gemeinde von Johannes Eltern befindet. Die enge Bindung an die Gemeinde nach Deutschland, aber auch der Kontakt zu den Großeltern in Braunschweig wird bis 1987 immer aufrechterhalten.

wieder schwelgt sie in Erinnerungen an die Früchte und an den Duft von Bäumen.

und ähm (4) ja, dann warn wir ganz allein und meine Eltern ham sich sehr sehr einsam gefühlt (2) Die ha- warn halt weit weg von allen ihren Verwandten und von allen ihren . ähm (2) was ihnen vor allem gefehlt hat . die christl- Gemeinschaft. Ähm=aber für mich war das trotzdem eine sehr schöne Kindheit (1) Wir warn auch oft am Schwarzen Meer und wir hatten einen tollen Garten und in der Ukraine is ga:nz toll, da wächst alles, wir hattn n wu:ndervollen Garten mit vielen O:bstbäumen und das hab ich sehr genossen=also das war für mich sehr schön (1) und meine Mutter hatte auch vIEL Zeit für uns=hat uns viel Geschichten vorgelesen und (1) und äh jeden Sonntag hatten wir Sonntagsschule, wo sie uns auch Geschichten aus der BI:bel vorgel- erzählt hat, un- wo wir gesungen haben (I-1/2, S. 8)

Andererseits ist Johanna ein sehr isoliertes Kind, dessen Leben von Beginn an von Gewalt geprägt ist. Erst in der Nachfragephase stellt sie heraus, dass sie als Kind von ihren Eltern misshandelt wurde³¹³; ein Aspekt, den sie in ihrer Haupterzählung völlig ausblendet. Dort bleibt sie bei der konsequenten Schilderung ihrer Kindheit als paradiesisches Familienidyll, das allenfalls durch das stille, aber sie nicht berührende Leiden der Eltern getrübt ist. Erst später berichtet sie mehrfach:

mein Vater war mir schon immer n- äh FERN (-) fern und ähm (1) äh (1) hat sich da nur in die Erziehung eingemischt, um zu um zu (1) schlagen (1) wenn meine Mutter sich bei ihm beschwert hat, dann hat er mich geschlagen, ja? (...) (4) ich war halt schon immer (1) ich war schon immer das schwarze Schaf, ich hab (-) als Kind sehr viel Prügel gekriegt (2) (I-1/2, S. 18)

Johannas Verhaltensauffälligkeiten³¹⁴, das heißt ihre hohe Aggressionsbereitschaft, ihre innere Abwesenheit und Desorganisation sind daher auch vor dem Hintergrund dieser Gewalterfahrungen zu sehen. Schon früh zeigt Johanna also Verhaltensauffälligkeiten, für die sie wiederum mit Gewalt und Ausgrenzung bestraft wird. So entwickelt sie früh ein negatives Selbstbild und internalisiert ihre Rolle, als „schwarzes Schaf“ grundsätzlich fehlerhaft und schwierig³¹⁵ zu sein: „Ich

³¹³Johannas Geschwister hingegen wurden kaum oder gar nicht misshandelt, wie Johanna, aber auch Barbara erzählen. Lediglich ein Bruder war ebenso von familiärer Gewalt betroffen. Dies könnte auch die starken Unterschiede in der Familie erklären. „Und äh ja, ich hab auch sehr früh Prügel gekriegt (2) das war halt (2) und meine Schwester NIE::: ((lacht))“ I-2, S. 20.

³¹⁴Johanna zeigt typische Folgen von Misshandlung im Kindesalter, so etwa ihre Konzentrationsschwierigkeiten, Probleme in der Beziehung zu Gleichaltrigen, Aggressivität, ein negatives Selbstbild, eine geringe Ausdauer, Organisiertheit und Belastbarkeit. Zudem gerät sie auch unter gleichaltrigen immer wieder in eine Opferrolle, wird gemobbt, geschlagen oder als „komisch“ ausgegrenzt; vgl. Weiss, Wilma: Philipp sucht sein Ich. Zum pädagogischen Umgang mit Traumata in den Erziehungshilfen. Weinheim, München 2008⁴, S. 26 f.

³¹⁵Johanna schwankt so auch zwischen Wut bzw. Unverständnis über die Prügel einerseits und ihrer Rechtfertigung andererseits. Über die Gründe für die Prügel sagt sie „ich denke mal einfach, weil ich ungehorsam war. Ich weiß es selber nicht warum, ich weiß es selber nicht. Ich kann mich nur erinnern, dass ich Prügel gekriegt hab. Aber ja, zum Beispiel auf den Fahrten, das war ja auch so ne Sache. Also ich mein, im Nachhinein, ich war ich war schon echt kompliziert ((lacht)) wir sind dann ganze Familie plus Opa und Tante und vier Kinder und Vater und Mutter in einem kleinen Auto gefahrn, ja? Und ich hab halt immer für

war ein böses Kind und hatte ständig Zweifel, ob ich wirklich gerettet bin.“ (vgl. T, S. 3). Für Johanna ist die Angst womöglich verdammt zu sein, ihr größtes **Lebensthema** und begleitet sie bis heute. Trotz ihrer Ambivalenz und ihren sozialen Schwierigkeiten zeigt Johanna sich von Beginn an als im Glauben und in der Tradition der Gemeinden der Mennonitenbrüder verwurzelt. Auf die Frage nach ihrer Lebensgeschichte reagiert sie mit einer kurzen Darstellung der Kollektivgeschichte:

Ok . gut . dann fang ich mal äh . damit an, weil äh das hat auch was mit mir zu tun . also äh also meine Eltern (1) als ich geboren wurde (1) in Karaganda (2) da sind alle Deutschen halt verschleppt worden nach dem Krieg, da sollten sie Kohle grab- ausgraben und wurden in Erd-, in Erdhöhlen ham se erstmal gelebt und dann so langsam ham se sich dann Häuser gebaut un alle Gläubigen, alle Christen sind dann, äh, haben sich dann versammelt und äh dann sind eben die Gemeinden entstanden. Mennoniten-Brüdergemeinde in Karaganda. (I-1, S. 5)

Johanna zeigt deutlich, dass ihre persönliche Geschichte nicht ohne die Kollektivgeschichte verstanden werden kann. Vielmehr schreibt sie sich durch die Referenz auf kollektiv geteilte Erzählweisen in die religiösen und gemeindlichen Strukturen ihrer Herkunft ein. Damit entspricht sie auch voll und ganz dem Auftrag ihrer Eltern, sich um den Fortbestand der Glaubensgemeinschaft zu bemühen.

Zwei Jahre nach Johannas erster Bekehrung erhält auch ihre Familie 1987 eine Ausreisegenehmigung und siedelt nach Darmstadt über, wo sie sich ihrer ehemaligen Gemeinde aus der Ukraine anschließen. Diese hatte die Übersiedlung der Familie von Deutschland aus bereits vorbereitet. Johanna ist über diese Entscheidung ihrer Eltern zutiefst enttäuscht, hatte sie doch gehofft, zu ihren Großeltern nach Wolfsburg zu ziehen.

((seufzt)) Und ähm (3) genau, und dann 87, da war ich elf Jahre (-) sind wir nach Deutschland (2) Und da hab ich mich RIEsig gefreut. Das war für mich (-) dER HÖHEPunkt in meinm gANzen LE:ben, dass wir jetzt nach Deutschland dürfen . und dann wollt ich halt (-) sehr gern halt, weil unsere Oma in Wolfsburg hat uns immer Pakete geschickt un und hat uns auch besucht=und ich hab sie unheimlich gelIEbt und ich wollt, hab, für mich war es selbstverständlich, wir würden nach WOLFsburg ziehen (1) und ähm äh hab mich so gefreut auch auf meine Verwandten=ich hab auch meine Cousinen sehr geliebt und alles (1) und meine E:ltern ha:bn sich entschie::den nach DA:rmstadt zu ziehen. <<nachdrücklich> Zu dIE::sem Bruder Reimer!> (2) (I-1/2, S. 8)

Im Gesamtzusammenhang ihrer Lebensgeschichte erscheint diese Erzählung von Enttäuschung eine ganz besondere Rolle einzunehmen. So wird im Zusammenhang

mich einen Platz beansprucht, ja? Obwohl die andern sich so eingeengt hatten und dann war das echt, mein vAter ist drei Mal in auf der Fahrt stehen geblieben um mich zu verprügeln, ja? ((lacht)) Weil ich halt ((lacht)) ja, weil ich halt immer irgendwie (-) ich hab mich nicht geändert. //Interviewerin: Wie schrecklich// Naja, was sollte er machen? Was sollte er machen? Wenn wir Terror machen im Auto ((lacht))“ I-2, S. 20f.

deutlich, dass Johanna, ebenso wie ihre Eltern, Deutschland als einen Heilsort imaginiert hatte, der aus ihrer bedrückenden Situation herausführen sollte³¹⁶: Während ihre Eltern auf eine Erlösung von der Isolation von ihrer Gemeinde hoffen, hoffte Johanna auf die Erlösung aus ihrer Außenseiterrolle und inneren Zwispalten. Der Bruch mit diesen Erwartungen bedeutet in ihrer lebensgeschichtlichen Erzählung damit weit mehr, als eine bloße Enttäuschung. Vielmehr haben ihre Eltern mit der Entscheidung für Darmstadt einen ersten tiefen Sündenfall begangen und Johanna von ihrem persönlichen Heilsweg getrennt. In dieser Konstitution der Verhältnisse haben sich Johannas Eltern an ihrer Tochter versündigt und es ist erstmals ein deutlicher Bruch ihnen gegenüber spürbar.³¹⁷

Auch ist auffallend, dass Johanna hier sehr deutlich ihr persönliches Heilsgeschehen von dem ihrer Familie bzw. ihrer Eltern und der Gemeinde trennt.

Trotz dieser rückblickend schwierigen Voraussetzungen scheint Johanna sich relativ schnell in das Leben in der deutschen Gemeinde zu integrieren und ist durch die Sonntagsschule und weitere Gemeindeaktivitäten sozial eingebunden. Auch unterstützt sie den geistlichen Dienst ihres Vaters, der nach der Übersiedlung den Status des Diakons in der Gemeinde erhält. Parallel wird Johanna in die Realschule von Darmstadt eingeschult, wobei sie kaum intensivere Kontakte zu *hiesigen* Kindern entwickelt. Ihre Kontakte bleiben auch in der Schule hauptsächlich auf Kinder aus der eigenen Gemeinde beschränkt. Mit dieser erneuten Außenseiterposition in ihrer Klasse wird das Thema Zugehörigkeit jedoch ein weiteres Mal virulent. Wieder empfindet Johanna sich in einer Lage zwischen zwei Parteiungen, die einander unvereinbar gegenüber stehen. Wieder gibt es einen *Ort der Zugehörigkeit* (Peers der Gemeinde) und einen *Ort der Isolation* (Schule). Rückblickend sieht Johanna sich in einer Wiederholungsschleife gefangen:

und das war halt wieder geNAU sO (1) ähm, mein Leben war (3) ähm äh (3) wir warn immer nur unter uns in der Gemeinde (-) NUR unter uns und hatten keine Kontakte zu andern, zu der Außenwelt (2) und ähm (3) ((seufzt)) ja, also in der Schu:le war ich n EINzelgÄnger und in der Gemeinde (-) ja, hat ich viele Freunde. (I-1/2, S. 8)

Als Gründe für diese Isolation gegenüber der Außenwelt führt Johanna jedoch keine selbst gewählte innere Distanz, keine elitäre Haltung gegenüber den Nichtgläubigen und keine Angst vor der Welt an, wie man es im evangelikalen Verständnis hätte erwarten können. Die Ursachen der Isolation von der Außenwelt sieht Johanna vor allem in der Selbstaussgrenzung der Gruppe durch ihr äußeres Erscheinungsbild:

³¹⁶Die große Bedeutung, die Johanna diesem imaginären Heilsort zuschreibt, wird in ihrer Wortwahl deutlich; so spricht sie davon, dass die Vereinigung mit ihrer Familie in Deutschland zu „DEM Höhepunkt“ in ihrem ganzen Leben werden sollte – wohlgemerkt in einem Alter von elf Jahren. Mit dieser Zuspitzung konstruiert Johanna eine große Fallhöhe, die dann von ihren Eltern zutiefst gebrochen wird. Mehr noch als das handelt es sich hier nicht einfach um eine enttäuschte Erwartung sondern um eine Verhinderung von Johannas persönlicher Heilshoffnung.

³¹⁷Diese Konstitution, die reale Welt in eine gute und eine schlechte Sphäre aufzuteilen und zugleich einen dritten Ort zu imaginieren, an dem die Spannung aufgelöst wird und sie Heil und Ganzheit erfährt, wird Johanna in der folgenden Erzählung noch einige Male wiederholen. Markant ist dabei, dass Johanna dabei einerseits immer wieder Ambivalenzen aufbaut und zugleich dichotome Räume schafft, in die die ambivalenten Zuschreibungen zerfallen.

und dadurch halt, dass wir immer Röcke anzogen und immer die Haare hochgesteckt hatten (-) warn wir halt immer nur unter uns, aber wir hatten, hattens gut untereinander (I-1/2, S. 9)

Erneut benennt Johanna äußere Gründe, die für ihre marginalisierte Position verantwortlich sind. Während sie in der Ukraine ihr „Deutschsein“ (ethnisch) und fehlende Sprachkenntnisse für ihre Isolation verantwortlich machte, sind es nun scheinbar die Strukturen und Regeln ihrer Glaubensgemeinschaft, die sie von der Außenwelt entfremden.

Problematisch bleibt zu dieser Zeit, dass Johanna weiterhin geschlagen wird; etwas, das sie mit Eintritt der Pubertät als tiefe Demütigung empfindet. So schildert sie vor allem die Bestrafungen durch ihren Vater als beschämend und entwürdigend, während die Schläge ihrer Mutter „einfach nur weh taten“ (I-1, S. 16). Gerade zu ihrer Familie entwickelt Johanna so ein zunehmend ambivalentes Verhältnis, das einerseits von Sehnsucht und einem wütenden Kampf um Anerkennung geprägt ist und andererseits von dem Gefühl, womöglich auf Grund eigener Mängel abgelehnt zu werden und bedroht zu sein.

Nach ihrem Realschulabschluss 1993 beginnt Johanna eine Ausbildung zur Laborantin. Ein Jahr darauf vollzieht sie gleichzeitig mit ihrer Schwester Barbara die Taufe. Erneut deutet sich hier eine Konkurrenzsituation unter den Schwestern an, doch geht Johanna ihren religiösen Weg weiter und übernimmt 1995 die Leitung einer Sonntagsschulgruppe.

Relativ unvermittelt findet dann eine Veränderung statt: Johanna beschließt nach ihrer Ausbildung das Abitur nachzuholen. Gründe hierfür kann sie nicht genau angeben, sie spricht ganz allgemein davon, dass sie Lust auf etwas Neues hatte. Ein wichtiger Aspekt scheint aber auch die Konkurrenz zu ihrer Schwester Barbara gewesen sein, die auf ein Gymnasium gewechselt ist, ihr Abitur macht und kurz darauf den Sohn eines Gemeindeleiters heiratet, was Johanna als weitere Erniedrigung empfindet.³¹⁸ In der Zeit des Abendgymnasiums finden bei Johanna deutliche Veränderungen statt. Sie ist dort nur mit „nicht-gläubigen“ Hiesigen zusammen und entwickelt zu einigen von ihnen erste, außergemeindliche Freundschaften; mit zwei Jungen und einer Freundin aus dieser Schule fährt sie gegen Ende der Abiturszeit nach Rom, erlebt also ihren ersten nicht religionsbezogenen Urlaub.³¹⁹ Auch verliebt sie sich in einen der Jungen, Markus, den sie zu Hause besucht und der ihr einen Nussbaum auf dem Weinberg seiner Eltern schenkt. Anstatt sich aber auf die Beziehung einzulassen, geht Johanna nach der Abiturprüfung für drei Monate nach Kasachstan, um in einem Kinderheim als Freiwillige zu arbeiten. Die Erzählweise und die Folgeereignisse weisen darauf hin, dass Johanna in Kasachstan traumatische Erfahrungen macht und psychisch zusammenbricht. Als sie nach Deutschland zurückkehrt ist sie psychisch extrem belastet, „weint und weint“. Sie selbst spricht von einer Winterdepression (I-1, S. 9).

In der Folgezeit entwickelt Johanna eine offen kritische Haltung gegenüber der Gemeinde und beginnt immer wieder zu provozieren. Nach einigen

³¹⁸ „Für mich persönlich war es demütigend, dass meine Schwester, die nach mir kommt, vor mir heiratet. Und an ihrer Hochzeit habe ich mich sehr elend gefühlt. Nach der Hochzeit war ich dann sehr gemein, weil ich mich für dieses Schicksal rächen wollte. Das tut mir heute sehr leid.“ T, S. 6.

³¹⁹ Spätere Aussagen deuten an, dass Johanna diesen Urlaub gegen den Willen ihrer Eltern angetreten hat.

Auseinandersetzungen lässt sie sich in einer süddeutschen Missionsgemeinde in Winterthal einsetzen, wo sie mit großem Enthusiasmus beginnt, die Sonntagsschule aufzubauen. Sie mag die Arbeit mit den Kindern und beschreibt die neue Gemeinde als idealisierten, nahezu paradiesischen Ort, ähnlich ihrem Heimatdorf in der Ukraine. Zugleich geht sie zu ihrer Heimatgemeinde in Darmstadt immer deutlicher auf Distanz und besucht sie immer seltener. Verstärkt wird diese Distanz schließlich dadurch, dass Johanna ein Germanistikstudium in Freiburg beginnt und somit nur noch an wenigen Wochenenden in ihr Elternhaus zurückkehrt. Zur gleichen Zeit beginnt sie, unter der Woche in Freiburg Hosen anzuziehen, während sie in Darmstadt und Winterthal weiterhin Rock und Bluse trägt.

Nach einigen Monaten kommt es zum Bruch, als eine ihrer Schwestern (unklar bleibt, welche) und eine Cousine zu Besuch nach Freiburg kommen und Johanna in ihren Hosen antreffen. Johannas Eltern werden von dem Vorfall unterrichtet und wenden sich an den Ältestenrat, der Johanna zu einem Gespräch vorlädt und dazu anhält, vor der nächsten Gemeindeversammlung ihre Umkehr zu bezeugen. Johanna entschließt sich, dieser Forderung zu entsprechen, wobei ihr wesentliches Motiv ist, dass sie in Winterthal bleiben möchte – was ihr im Falle einer Exkommunikation verboten wäre. Sie tritt also vor die Gemeindeversammlung und bekennt; Ihre Umkehr erscheint den Gemeindemitgliedern aber als nicht glaubwürdig und Johanna wird eine Rückkehr in die Gemeinde verweigert. Daraufhin folgen zehn weitere Gespräche mit dem Ältestenrat sowie weitere Bekenntnisse vor der Gemeinde, die jedoch alle abgelehnt werden. Nach einem weiteren Gespräch mit den Ältesten, das Johanna zutiefst verstört, flüchtet sie zu einer Freundin außerhalb der Gemeinde und meldet sich am nächsten Tag offiziell aus der Gemeinde ab. Auch distanziert sie sich von ihrer Familie.

Kurze Zeit später besucht Johanna in einer Abspaltergemeinde der Herkunftsgemeinde von Darmstadt einige Gottesdienste, bricht aber auch diesen Kontakt ab. Stattdessen verlegt ihren Wohnort gänzlich nach Freiburg, wo sie zufällig Kevin kennen, einen afrikanischen Pfingstler, dessen Status in Deutschland bis zuletzt unklar bleibt. Bei einem ihrer ersten Treffen wird Johanna von ihm unehelich schwanger. Kurz nach der Geburt ihrer ersten Tochter exmatrikuliert Johanna sich ohne Abschluss aus der Universität und wird ein zweites Mal von Kevin schwanger. In der Zeit dieser zweiten Schwangerschaft findet das erste von zwei Interviews mit ihr statt. Ich treffe auf eine Frau, die mir einerseits sehr zutraulich und weich, andererseits außerordentlich misstrauisch und furchtsam begegnet. Immer wieder möchte sie von mir hören, woran ich glaube, welche Meinung ich zu einzelnen Situationen und Äußerungen habe. Obwohl sie einen klugen, durchaus willensstarken Eindruck auf mich macht, ist deutlich spürbar, dass es ihr nicht gut geht, sie sehr labil und mit ihrem Alltag überfordert ist. Die gemeinsame Wohnung befindet sich in einem recht verwahrlosten Zustand. In dem Interview selbst ist sie sehr bei sich, denkt oft lange und tief in sich forschend nach, wobei sie ihre kleine Tochter über Stunden kaum wahrnimmt. Mit ihrem Mann gerät sie, während ich in ihrer Wohnung bin, mehrmals in Streit. Auch erzählt sie, dass es zwischen ihr und Kevin immer wieder zu Szenen von Gewalt käme, die nicht selten von ihr selbst ausgingen – ein Umstand, der für Gewaltopfer³²⁰ nicht

³²⁰Zu Wiederholungszwang und Reviktimisierungsphänomenen bei ehemaligen Gewaltopfern siehe: Diephold, Barbara: Spiel-Räume. Erinnern und Entwerfen. Aufsätze zur analytischen Kinder- und

untypisch ist. Mehrfach spricht sie davon, dass sie Kevin nicht liebt, aber dennoch überlegt, ihn zu heiraten, um keine weiteren Sünden gegen Gott zu begehen. Kurz vor der Geburt der zweiten Tochter heiraten Johanna und Kevin.

Fünf Monate später zieht Johanna mit den beiden Kindern aus der gemeinsamen Wohnung aus. Da Kevin wegen hoher Schulden und verschiedener Delikte bei Bekannten untergetaucht ist, besteht zwischen beiden Ehepartnern nur noch ein sporadischer Kontakt. Ein großer Teil der Schulden, die vor allem durch nicht bezahlte Rechnungen aufgelaufen sind, haften jedoch weiterhin an Johanna. Als ich Johanna Monate später zu einem zweiten Interviewtermin treffe, wirkt sie immer noch unsicher und desorganisiert, aber insgesamt doch in einem stabileren Zustand. Sie hat sich einer evangelikalen, aber nicht mennonitischen Gemeinde in Freiburg angeschlossen. Zudem wird sie vom Jugendamt betreut und die Kinder gehen in einen „hiesigen“, nicht konfessionellen Kindergarten, in dem sie bis in die Nachmittagsstunden betreut werden.

4.1.1.2 Leben als Konversions- und Heilsgeschichte

Obwohl Johannas Leben sich zum Zeitpunkt der Interviews als sehr problematisch zeigte, weist ihre erzählte Lebensgeschichte eine gänzlich andere Struktur auf. Bei genauerer Betrachtung ist sie aufgebaut als eine **Konversions- und Heilsgeschichte**³²¹, die nach Um- und Abwegen doch auf ein Heilsgeschehen zusteuert. Wesentlich dabei ist, dass die Erzählung einerseits mit zwei Höhepunkten erzählt wird, die alles bisher gewesene auf den Kopf stellen und andererseits parallel verschiedene Konversionen im Kleinen ablaufen, die sich auf einzelne Lebensbereiche beziehen.

Erste Hauptkonversion

Übergreifend wird Johannas Lebensgeschichte von ihrer Kindheit bis zum heutigen Status quo von einer Erzählung überlagert, in deren Mittelpunkt eine religiöse Wende steht, die sie während ihres Aufenthalts in Kasachstan erlebt. Diesen Moment des ersten Umschwunges, von dem aus sie ihr bisheriges Leben völlig umschreibt, erzählt sie wie folgt:

dann ähm (4) ((seufzt)) war die Zeit des Abiturs rum (1) u::nd dann wa:r i:ch ähm (3) drei Monate (1) in Kasachstan (2) in in nem Kinderheim (4) <<nachdrücklich> Und dAs wa:r für mIch die schlIMMste Zeit in mElnem

Jugendpsychotherapie. Göttingen 2005, S. 217ff.

³²¹Die alles überformende Erzählung der eigenen Lebensgeschichte als Konversionsgeschichte hat dabei „nicht nur eine theologische sondern auch eine narratologische und hermeneutische Funktion. Aus theologischer Sicht bedeutet die Konversion den Einbruch der göttlichen Gnade, die das menschliche Subjekt einer radikalen Transformation unterzieht. Im Zuge dieser Wandlung legt das Subjekt sein altes, sündhaftes Selbst ab und tauscht es gegen ein neues, durch Gott gerechtfertigtes Selbst ein. Sie gibt ihm zugleich den hermeneutischen Schlüssel an die Hand, die ihm erlaubt, sein Leben zu verstehen.“; Moser, Christian: Gedächtnis und Erinnerung in der Autobiographie (= Studienheft der Fernuniversität Hagen). Hagen 2008, S. 42.

Le:ben>. Weil ähm (2) <<leise> weil ich da so allein wa:r> Und nach, nach dieser ganzen Phasen, dieser intensiven Phasen, mit dem Markus und so, ja? (2) ähm äh ich war SO allein (-) ich war SO allein, wie noch (-) wie am Rande des Abgrunds (-) so (-) ja? So, und äh das war halt, in Kasachstan ist so trostlose Landschaft, so Steppe und die Kinder im Kinderheim, die hatten so gAnz schrEckliche Schicksale da gehabt und (2) ((Seufzt)) ja: (4) aber in der Zeit hab ich dann auch gelernt ähm (1) eine selbstständige Beziehung zu Gott zu bekommen (-) ja (1) ähm (1) da hab ich wIrklich gelernt zu glauben (-) ich konnte da, ich hab gedacht „Gott muss mich jetzt tragen“ (-) ich kann nicht mehr allein weiter (-) ja (1) un- das war, da hab ich mich auch sEhr ver- ändert=also das war, da is mein GlAube sElbstständig geworden und ICh selber au:ch (I-1/2, S. 9)

Johannas Geschichte weist an dieser Stelle ein typisches Muster von Konversionserzählungen auf: Sie erlebt ein dramatisches Ereignis in Form eines Zustands völliger Verlassenheit, Hilflosigkeit und Beklemmung. Angesichts dieses traumatischen Zustandes erlebt Johanna eine intensive transzendente Erfahrung, die sie als Offenbarung eines wahren, von Gott getragenen Glaubensgefühls deutet. Diese einmalige, unbegreifliche Erfahrung löst in ihr einen tiefgreifenden Einstellungswechsel aus. Das Resultat ihrer Bekehrung ist dabei eine vertrauensvolle Beziehung zu Gott, von dem sie sich passiv tragen und leiten lassen kann: „Gott muss mich jetzt tragen“ (-) ich kann nicht mehr allein weiter (-.) Mit dieser impliziten Referenz auf den christlich-pietistischen Topos vom Getragensein in Gott³²², der eine Wandlungsgeschichte durch Leiden zum Heil markiert, verwurzelt sich Johanna tief in den Fundamenten ihres Glaubens (vgl. 4.2.2.3.4). Gleiches gilt für die Charakterisierung ihres Glaubens als lebendige Beziehung zu Gott, wie es für einen glaubhaften täuferisch-pietistischen Glauben entscheidend ist. Wie stark dieses Getragensein von Gott zu verstehen ist, zeigt sich auch in der Verkehrung eines Topos der Theodizee, das heißt in der Infragestellung Gottes im Angesicht von Leid und speziell im Leiden von Kindern.³²³ In Johannas Erzählung führt das eigene Leid und das Leiden der Kinder im Kinderheim nicht zum Zweifel an Gott, sondern bestätigt ihn vielmehr in seiner wohlwollenden Allmacht, die den Menschen trägt, wenn er an seine Grenzen stößt.

und die Kinder im Kinderheim, die hatten so gAnz schrEckliche Schicksale da gehabt und (2) ((Seufzt)) ja: (4) aber in der Zeit hab ich dann auch gelernt ähm (1) eine selbstständige Beziehung zu Gott zu bekommen (-) (I-1/2, S. 9)

Auch mit dieser Darstellung einer „Anti-Theodizee“³²⁴, der darauf gründenden

³²²Von Gott getragen zu sein ist ein biblisches Bild (Vgl. 2. Mose 19,4 / Jesaja 40,11 / 5. Mose 1,31) zur Charakterisierung des Verhältnisses von Gott zu den Menschen.

³²³Das Theodizee-Problem verweist auf die Frage, wie die Allmacht und Güte Gottes mit dem Schlechten in der Welt vereinbar ist. In der russischen Literatur, v.a. in Fjodor Dostojewskijs „Die Brüder Karamasov“ wird diese Frage anhand des Leidens von Kindern diskutiert. Johannas Erzählung erscheint wie eine Umkehrung dieses Topos.

³²⁴Zum Thema Theodizee vgl.: Hille, Rolf: Offenbarung und Anfechtung. Warum lässt Gott das zu? Das Theodizeeproblem – oder wenn der Glaube wider die Erfahrung steht. In: Herrmann, Christian (Hg.):

Glaubenserfahrung und dem Vollzug der Lebensübergabe an Gott³²⁵, schreibt Johanna sich in die Traditionen ihrer Herkunftsreligion ein: Innere und äußere Verlassenheit fallen zusammen und bilden den glaubhaften Rahmen der Zuflucht zu Gott und damit der Gnadenhandlung. Somit erscheint das Erleben von Johanna in Kasachstan als zutiefst *traditionelles Bekehrungserlebnis*, das die Wahrhaftigkeit ihres Glaubens bestätigt und legitimiert.

Durch die alles überformende Struktur der Lebensgeschichte als Konversionsgeschichte ist es dem Erzählenden möglich, trotz oder gerade auf Grund massiver biografischer Brüche sein Leben als kohärentes Ganzes zu beschreiben, ihm eine klare Struktur zu verleihen und eine in sich schlüssige biografische Identität zu gestalten, die im kulturellen Zusammenhang *positiv* zu bewerten ist. Die von Außen wahrnehmbare Brüchigkeit und Zerrissenheit Johannas findet in ihrer subjektiven inneren Logik also nicht statt. Im Gegenteil kann Johanna sich und ihre Brüche, Widersprüche und Konflikte bejahen, da sie letztlich auf einen höherwertigen Zustand, ihr persönliches Heil, zusteuern. Statt einer Geschichte der Verwerfung oder Zerrüttung erzählt Johanna also eine Heilsgeschichte, die die erlittenen Traumata sinnhaft in ihre Biografie integriert und auf positive Weise bewältigt. Mit derartigen Konversionserzählungen geht gewöhnlich aber nicht nur ein Einstellungswechsel einher, sondern auch eine Veränderung im Verhalten. Da es sich hier um eine Stufenkonversion handelt, wäre zu erwarten, dass Johanna infolge ihrer Erfahrungen nun ein ausgesprochen konformes Verhalten zeigt. Ganz im Gegenteil beginnt sie jedoch, sich von ihrer Gemeinde zu distanzieren, offen Kritik zu üben und Ablehnung zu zeigen. Wie ist dieser Widerspruch zu begreifen?

Die zweite Konversionserzählung – soziale Innovation

In demselben Atemzug, in dem Johanna von ihrem Getragensein durch Gott berichtet, erwähnt sie zwei Dinge, die zunächst paradox erscheinen: *da hab ich mich auch sEhr verändert=also das war, da is mein GlAube sElbstständig geworden und ICh selber au:ch*“ Zunächst ist weder klar, worauf sich ihre persönliche Selbstständigkeit bezieht, noch, wie sie den passiven Gottglauben als selbstständigen Glauben betiteln und mit persönlicher Selbstständigkeit verbinden kann. Wie dieser Widerspruch zu deuten ist, wird durch den Fortgang der Erzählung deutlich: Johanna erlebt eine **doppelte Konversion**: einerseits eine Stufenkonversion, die sie tiefer im Glauben verwurzelt und andererseits eine Konversion, die sie auf bisherigen Gemeindekonzepten herauslöst.

Markant ist also, dass Johannas Bekehrungserlebnis kein singuläres Ereignis ist, sondern dass auf die erste fundamentale eine zweite Konversion folgt, die dann durch eine weitere Bekehrungskette untermauert wird. Diese weiteren Konversionen stehen in direktem Zusammenhang zur ersten, erscheinen aber als qualitativ sehr verschieden. Während es sich bei der ersten Konversion um eine typisch protestantisch-religiöse Bekehrung im Sinne einer Verinnerlichung der

Wahrheit und Erfahrung (= Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1), S. 161-171.

³²⁵Das Thema der *Fremdbestimmung* wird hier erstmals positiv gewertet.

Gottesbeziehung handelt, erscheinen die folgenden Konversionen als soziale Bekehrungserlebnisse³²⁶.

Auf der Ebene des Erlebens kehrt Johanna aus Kasachstan zurück und ist in einem psychischen Ausnahmezustand, den sie als Winterdepression bezeichnet. Mit ihrer inneren Zerrissenheit geht sie zu einer Freundin geht, findet ansonsten aber kaum Halt in ihrer Umgebung oder gar Familie. Der Zustand der existenziellen Verlassenheit und Krise verlängert sich also noch über Kasachstan hinaus, was aus religiöser Perspektive auch bedeutet, dass die erste Konversion nicht vollständig gelungen ist. Trotz ihrer Glaubwürdigkeit kann sie das Krisenerleben nicht aufheben. In dieser fortgesetzten verzweifelten Lage, in der sie in der Gegenwart Anderer Einsamkeit und Verlassenheit verspürt, erfolgt dann eine Konversion, die zu einer Distanz vom sozialen Feld führt.

Ja (1) un- das war, da hab ich mich auch sEhr verändert=also das war, da is mein GlAube sElbstständig geworden und ICh selber au:ch. Und (-) äh (-) als ich dann zurück kam von Kasachstan (3) ähm (3) dann (-) ha- (-) da hat dann au- (-) da fingn (-) da hat=ich=dann plötzlich Winterdepressionen. Ja? Ja: also ich hatte dann auch (-) bin ich dann zu ner Freundin gegangen (-) und hab gewEINt und gewEINT (-) also irgendwie=irgendwie hat=sich das alles noch weiter äh musste ich alles noch verarbeiten die Zeit dort U:::n ja (5) Gut, und ja, dann ist mir auch klA:r geworden, in welcher (-) Gemeinde ich hier eigentlich stecke (1) Also (2) ähm (4) dass äh, dass hier keiner selbstständig ist, ne? Die sind alle (-) werden alle bevormundet (2) (I-1/2, S. 9f)

Wie bei der ersten Hauptbekehrung findet ein plötzlicher und radikaler Einstellungswechsel statt, der in diesem Falle aber nicht ihren Gottesglauben sondern das Wesen der Gemeinde betrifft. Das bisher von ihr als positiver Ort geschilderte Gemeindeleben zeigt sich für sie in einem neuen Licht, das die bisher verkannten unbarmherzigen Strukturen offen zu legen scheint. Wesentlich ist, dass Johanna an dieser Stelle wieder auf das Thema der Selbst- und Fremdbestimmung referiert: Während sie davon spricht, dass sie in Kasachstan selbstständig geworden ist, stellt sie fest, dass „hier keiner selbstständig“ ist; vielmehr „werden alle bevormundet“.

Johanna konstruiert sich somit als Gegenmodell der Gemeinschaft, wobei ihre Selbstständigkeit doppelt kodiert ist: Da sie in früheren Passagen Unmündigkeit mit Heilsverhinderung gleichgesetzt hat, hebt sie sich durch ihre neu erworbene Selbstständigkeit positiv von der Gruppe ab. Damit einher geht eine andere Dimension ihrer Selbstständigkeit: nämlich ein nun selbstständiger Glauben, der unabhängig von den der Gemeinde bzw. ihrer Familie bestehen kann und alleine durch ihre persönlichen Erfahrungen legitimiert wird. Mit dieser Definition und einer parallel erfolgenden Neupositionierung im Heilskonzept findet nun, im

³²⁶Konversionen werden in der sozialwissenschaftlichen Literatur unterschiedlich gedeutet und kategorisiert. Vielfach wird auch davon ausgegangen, dass Konversionen nicht auf den traditionellen religiösen Bereich begrenzt sind, sondern sich als Muster auch in anderen Zusammenhängen zeigen können. Stenger, Horst: Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversationsbedingungen im >New Age<. In: Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 195-222/200.

Gegensatz zur ersten Bekehrung, tatsächlicher ein tiefer Bruch mit Konventionen statt. So ist in der täuferisch-pietistischen Glaubenswelt der individuelle Heilsweg immer mit einem kollektiven Heilsweg verknüpft – der Einzelne ist Glied eines Leibes und kann ohne den Leib nicht zum Heil gelangen. Diese wesentliche Einheit durchbricht Johanna jedoch in ihrer zweiten Konversion, die sich in einer Alternation zu einer fundamentalen Einstellungsänderung verdichtet:

Ok (-) und ähm weil ich ja die TOchter eines DiakO::ns war ähm (-) hab ich dasselbe auch gemacht. (...) Zum Beispiel, jetzt erzähl ich die Geschichte von der Nicole (2) ähm. (...) ich hatte mich oft um sie gekümmert (2) weil sie=sie war auch n bisschen (1) labil (2) Aber das lag auch daran, dass sie eine (1) depressive Mutter hatte und ein (1) äh (2) und die Eltern ham=sich=immer gestritten und so weiter (3) ((Seufzt)) und dann kam es so, dass ihre Eltern beide gestorben sind. (...) Und dann äh (-) äh wollt ich (-) halt (2) Ich dachte halt einfach: „das ist nur gut für Nicole, denn jetzt kann sie endlich selbstständig werden.“ Und ähm ((lacht bitter)) (1) und ja (-) und äh das hab ich ihr auch gesagt (-) und dann war ich halt einmal bei ihr (3) und ähm (3) und hab ihr gesagt „Ja, Gott weiß das Beste für JEden (-) und (-) ähm (-) das ist auch das Beste für dich. Äh (-) Go- Gott macht keine FEhler“ un- so weiter so. Ganz harte Sätze halt. Und dann is die Nicole zusAmmen gebrochen. Also (-) die hat auch so (-) geweint, hat mich dann sEhr berü:hrt un- (-) ähm (2) und hat dann gesacht (-) und JA VORhEr hatte ich ihr zum Beispiel, hatte ich (-) ihr gesagt „Du darfst nicht Skifahren gehen!“ , ja? „Du darfst dir keinen Pony schneiden lassen!“ (-) und so Sachen (1) und äh (2) und dann sacht se „JA, JEder hier in der Gemeinde sagt mir, was ich nicht dA:rf und was ich tu:n soll und was für mich das Beste ist und keiner versteht mich!“ Ja? „Keiner versteht mich, dass ich (-) SchmErz habe!“ „Dass ich SchmErz hab, dass es mir so wE:h tut, dass meine Eltern gesto:rben sind und dass ich jetzt so ganz allein bin.“ Ja? Und das hat mich dann, also das ist mir dann wie Schuppen vor Augen gefallen in dem Moment . und da hab ich kapiert (-) wo ich hier drin stecke, in was für nem herzlosen System. Einfach un- ähm ((seufzt)) (4) ja, dann haben wir beide geweint un- uns umarmt und das war einfach=also (-) das war der Moment, wo ich mich dann (-) TOTAl verändert hab, also wo meine Einstellung (-) wIrklich (-) gANz ANders wurde. (I-1/2, S. 10)

Diese Erzählung ist in mehrfacher Hinsicht interessant. Dargeboten wird diese Konversionserzählung durch eine Art Gleichnis, in dem Johanna über die Erfahrung einer Freundin selbst geläutert wird. Gleichzeitig erscheint die Erzählung über die Erfahrungen der Freundin aber auch als Transportmedium, mit dem sie eigene Zweifel, Enttäuschungen und Gefühle des Verlassenseins durch die Gemeinschaft ausdrücken kann. In dieser Hinsicht spricht Nicole an ihrer statt – so dass Johannas Vorwürfe von ihr nicht direkt erhoben werden müssen und doch zum Ausdruck kommen. Zugleich weist sie sich durch ihre „passive Läuterung“ durch Mitleid eine Rolle zu, in der sie nicht Opfer ist (Opfer ist Nicole), sondern in der sie die hoch bewertete Rolle der Gerechten einnehmen kann, die für die Schwachen eintritt. Damit aber kommt ihr im Glaubenskonzept eine positive und bestätigende Rolle zu,

während sie die Position der Gemeinde abwertet. Es kommt also zu einer radikalen Neubestimmung der guten und der schlechten Seite, wobei Johanna sich die gute und der Gemeinde die schlechte zuweist. Unterstützt wird diese Verkehrung der Rollen dadurch, dass Johanna sich in der Erzählung zunächst noch einmal bewusst mit der Gemeinde und ihren Regeln identifiziert. Sie beschreibt, wie sie unreflektiert und ungerecht die Gesetzlichkeit der Mitglieder einfordert und gemeinsam mit ihrem Vater „ganz harte Sachen“ durchsetzt. Bewusst präsentiert sich Johanna noch einmal in ihrer sozialen Rolle als Tochter des Diakons, die sie unkritisch und dogmatisch zu erfüllen scheint. Durch ihre abwertende Wortwahl zeigt sie zugleich ihre heutige Distanz zum damaligen Verhalten an. In den folgenden Zeilen berichtet sie nun, wie sie durch die Situation von Nicole plötzlich zu einer tief greifenden, emotionalen (sie wird „berührt“) Einsicht kommt, die ihr das wahre Wesen der Gemeinde offenbart und so zu einer radikalen Neubewertung ihres bisherigen Lebens führt. Durch die vorhergehende Darstellung der Identifikation mit der Gruppe gelingt ihr ein wesentlicher Kunstgriff: Erst durch die vorhergehende Identifikation mit negativen Werten der Gruppe (die hier auch mit der Familie gleichgesetzt wird) und die Umwandlung zu einer Haltung des Mitgeföhls und der objektiven Klarheit wird der radikale Wandel ins Gegenteil sichtbar, glaubwürdig und vor allem positiv bewertbar.

In ihrer Gesamtgestalt verweist die Erzählung nicht nur auf ein generelles Bekehrungserleben, sondern ist als positiver Charakter- und Einstellungswandel markiert, wie er in der biblischen Geschichte vom Damaskuserlebnis des Paulus³²⁷ zu finden ist.³²⁸ Die zweite Bekehrung von Johanna erfolgt in einem plötzlichen Moment der inneren Rührung und des Mitleids, durch den sie begreift, „wer sie war“ und in welcher Verkennung des wahren Glaubens sie bisher gelebt hat:

das ist mir dann wie Schuppen vor Augen gefallen³²⁹ in dem Moment. und da hab ich kapiert (-) wo ich hier drin stecke, in was für nem herzlosen System. (I-1/2, S. 10)

Dabei wird deutlich, dass die Ursache dieser Verblendung ihre Gemeinde und ihre damit verbundene Familie war, die sie als „herzloses System“ von einem wahren, guten und gerechten Weg abgebracht haben. Erst durch ihre Überwindung kann Johanna gut sein und den ihr aufgetragenen Weg der zur Religion Geweihten gehen.

und das war einfach=also (-) das war der Moment, wo ich mich dann (-) TOtAl verändert hab, also wo meine Einstellung (-) wIrklich (-) gAnz

³²⁷Vgl. 1 Kor 15,9. Versinnbildlicht in der (nicht biblischen) Metapher der Wandlung vom „Saulus zum Paulus“.

³²⁸Durch die Begegnung mit Jesus gelangt Paulus zu einer einschneidenden Selbsterkenntnis, die sein Verhalten und seine Einstellungen zum Guten wendet und aus dem vorher Ungläubigen und Ungerechten einen treuen, gerechten und gläubigen Menschen macht, der den bisherigen Irrtum seiner Lebensführung erkennt. Vgl. Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 185). Göttingen 1999, S. 83ff.

³²⁹Hierbei handelt es sich um ein biblisches Zitat (Apg. 9,18): "Und also bald fiel es von seinen Augen wie Schuppen, und er ward wieder sehend" Markiert wird damit eine zutiefst christlich markierte, fundamentale Glaubenserkenntnis, die eine vorherige Verblendung aufhebt und so den wahren Glauben und den richtigen Weg des Handelns sichtbar macht.

ANders wurde. (I-1/2, S. 10)

Indem Johanna verdeutlicht, dass sie sich vor ihrer Konversionserfahrung mit der Gruppe und ihren Regeln identifiziert, sie umgesetzt und gelebt hat, kann sie nun, gestützt durch ihre exklusive, tiefe und stabile Verbindung mit Gott, die Gemeinde als „unbarmherzig“ und fehlgeleitet entlarven, während sie selbst auf die andere Seite getreten ist. Während sie sich vorher eher als „schwarzes Schaf“ und Außenseiter einer normativ wirkenden Gruppe dargestellt hat, ist sie am Ende ihrer Konversion das einzige weiße Schaf unter einer Herde von Schwarzen. Durch diese Konstellation wird der Gemeinde ihr normativer Anspruch entzogen, was sich zugleich in einem veränderten Verhalten Johannas äußert: „und dann, ab dem Moment, hab ich angefangen in Freiburg HOsen anzuziehen.“ (I-1/2, S.11)

Der Moment der Emanzipation von der Gemeinde und ihren Normen findet also im Hosetragen seinen symbolischen Ausdruck. Das Ablegen der bisherigen Kleidung und die Übernahme eines neuen Kleidungsstils hat somit vor allem einen Gestus der Abwendung; aber auch eine Hinwendung zu Neuem ist erkennbar und zwar die Hinwendung zu ihrem Studium und einem emanzipierten Leben in Freiburg, für das sie sich nun befreit fühlt.

In einem vorläufigen Fazit zu Johannas Konversionsvorgängen lässt sich festhalten, dass sich Johanna durch ihre doppelte Konversion von der ihr zugeschriebenen (oder eingenommenen) negativen Rolle innerhalb des Systems auf positive Weise befreit: Während sie sich als „schwarzes Schaf“ des eigenen Heils nicht gewiss sein konnte, hat sie durch die Umordnung des Systems jene Gruppe überwunden, die sie in ihren Augen seit jeher von ihrem persönlichen Heilsweg abgehalten hat. Durch ihre soziale Bekehrung überwindet sie also die Fehlleitung und kehrt zum wahren Glauben zurück, der alleine durch ihre Erfahrung gerechtfertigt ist. Religiöse Traditionalismus bzw. Rückwärtsgewandtheit und soziale, kognitive Emanzipation sind somit zwei Seiten ein und derselben Medaille. Nur durch die spezifische Verbindung von *Verwurzelung* und *Innovation*, bzw. die Auflösung der Verknüpfung von Glaube und Gemeinde, ist für Johanna in all ihrer Not ein Heilsweg möglich.

Wie in den vorherigen Lebenssituationen ist aber auch diesmal Johannas dichotome Konstruktion nicht so eindeutig, wie sie zunächst erscheint. Vielmehr hat sie zu dieser Zeit bereits enge soziale Anbindungen in der Gemeinde Winterthal gefunden und fühlt sich dort zugehörig, während ihre Kontakte in Freiburg noch sehr unverbindlich erscheinen. Statt einer völligen Hinwendung zu einem neuen Leben entsteht so erneut eine spannungsvolle Situation, in der sie nun vor die Wahl gestellt ist: Möchte sie in Winterthal bleiben, ist sie an ihre Gemeinde in Darmstadt gebunden und kann dort nicht emanzipiert leben; möchte sie mit sich selbst identisch sein und einen ihr adäquaten Lebensstil in Freiburg führen, muss sie Winterthal aufgeben. Eine Integration beider Welten erscheint unmöglich. Statt also eine Lösung bisheriger Konflikte herbeizuführen, gerät Johanna in eine Situation, in der ihre Existenz faktisch in ein Doppelleben zerfällt: Unter der Woche lebt sie in Freiburg, trägt dort Hosen und emanzipiert sich; an den Wochenenden ist sie in Winterthal oder in Darmstadt, wo sie sich völlig konform verhält. Ihre Emanzipation in Freiburg geht nicht zusammen mit dem hohen Konformitätsdruck ihrer Herkunft und dem Gefühl, dort in die Unmündigkeit gedrängt zu sein. Das

positive Ich-Erleben steht einem Setting gegenüber, in dem sie als deviant und böse markiert ist.

Die Ebenen des Selbsterlebens brechen immer weiter auseinander und steigern Johannas inneren Zwiespalt ins Unermessliche. In ihrer Not übt sie eine Selbstverleugnung, die sie immer weiter von ihrem eigentlichen Sosein entfremdet. Ihre Konversionen haben somit zu keiner Entspannung ihrer Lebensweise geführt, sondern im Gegenteil all ihre Lebensthemen virulent werden lassen: Die Fragen nach der Selbstbestimmung, dem individuellen Heil, der Zugehörigkeit, Spaltung und Wahrhaftigkeit sind plötzlich akut.

Angesichts dieser unerträglichen Spaltung lässt sich Johannas Demonstration der Hose gegenüber ihrer Schwester und ihrer Cousine auch als Bedürfnis lesen, ihre beiden Lebenswelten doch miteinander zu versöhnen und ein Gefühl von Ganzheit herzustellen. Die Ambivalenz, die mit dieser Selbstoffenbarung einhergeht, wird in der Gestaltung dieser Situation als „provozierte Entdeckung“ deutlich. Johanna geht also nicht zu ihrer Familie oder ihrer Gemeinde, um sich Hose-tragend zu zeigen, sondern lässt sich während eines Besuches „dabei sehen“. Was sie eigentlich will ist im wahrsten Wortsinne in ihrer Eigenart „erkannt“ und angenommen zu werden:

und einmal (-) hat mich auch meine Schwester und eine Cousine besucht (-) und ich hatte HOsen an (-) un- dann war meine Schwester so schockiert (1) und meine Cousine und so habens halt (1) meine Eltern erfahren (2) und äh (4) ((lacht bitter)) und dann äh (-) sind meine Eltern halt gleich zu der Gemeindeleitung gelaufen und haben gepetzt „Hanna trägt in Freiburg Hosen!“ ((belustigt)) Ok ((lacht bitter)) ja (-) und dann ähm (2) ((stöhnt)) und dann hat ich die Brüder aufm Hals. (2) und hatte ELf Gespräche mit denen. (I-1/2, S. 11)

In der Realität löst ihr Verhalten jedoch einen gegenläufigen Prozess aus. Ihre Schwester und ihre Cousine sind durch ihre „Entdeckung“ irritiert und besorgt und wenden sich an Johannas Eltern. Die wiederum setzen den Prozess der *Gemeindezucht* (vgl. 3.1.1) in Gang, der entweder zu einer Reintegration oder aber zu einem vollständigen Bruch mit der Gemeinde führen muss. Johanna entscheidet sich an diesem Punkt, wie schon damals in ihrer Verliebtheit in Markus, für eine Reintegration in die Gemeinde – diesmal allerdings um ihre sozialen Kontakte in Winterthal behalten zu dürfen. Schon in ihrer Art der Erzählung wird deutlich, wie tief die Gespaltenheit über diese Entscheidung ist. Während sie sich im Bezug auf Markus noch klar für ihre Wurzeln entscheidet und bewusst in sich geht, ist das jetzige Bekenntnis ein rein pragmatisches. Es wird ihr abgenötigt, so sie denn ihre Zugehörigkeit nicht verlieren will. Überzeugt von dieser Wahl ist sie nicht. Dafür sind ihre Alternativen, vor allem die Selbstbestimmtheit in Freiburg, einfach zu stark, ist in der Souveränität über ihr Leben doch ein wesentliches Lebensthema von Johanna gelöst. Eine Reintegration unter die Normen der Gemeinde würde somit einer völligen Selbstaufgabe gleichkommen; nicht nur, weil sie damit ihre bisherige Emanzipation abbräche, sondern auch, weil sie damit ihre neu gewonnen Ideale für eine Gemeinde aufgeben müsste, die sie mittlerweile zutiefst ablehnt. Und doch bemüht Johanna sich um Rückkehr. Ihr soziales Band ist stärker.

ich sollte in der Gemeindestunde mich (-) entschuldigen. Ich sollte es bekennen und äh <<leise> meine Sünden bereuen, dass ich Hosen angezogen hab>.(--) U::nd äh da hab ich LAnge überlegt, was ich mache (1) und hab ä::hm (4) <<schnell> und hab mich dann entschieden „Ich mach das“> (--) ähm (-) weil ich eben, weil ich in Birkenfeld bleiben wollte.<<schnell> Ja, weil wenn ich das nicht gemacht hätte, dann dürfte ich da nicht mehr bleiben>(--)) Und dann ähm (2) ja, weil ich dachte, ich kann jetzt nicht EINFach hier diese Arbeit, die hier so gut WÄCHst und die Kinder, die sind dann gekommen und hier die Kinderstunden das war ganz toll (.) <<leise> u:nd auch die WEIhnachtsfeier war so: toll >, echt so <<fröhlich lachend> InternationAl, wie im Himmel wo alle Völker zusammen sein werden> ((lacht lebhaft)) ((seufzt fröhlich)) Hach, Ok (.) Und dann ähm (5) ähm hab=ich hab=ich <<leise> das gemacht> . hab ich gesagt „Ich hab in Heidelberg Hosen angezogen und hab damit die Gemeineregeln (-) nicht befolgt (-) ähm (-) das tut mir lEId und i:ch=äh werd es in Zukunft nicht mehr tun.“ (-) Und die ham halt (-) gemerkt, dass da k-, dass da keine ECHte Reue äh=ist ham die gemerkt (-) und dann gingen die Gespräche weiter. (I-1/2, S. 12)

Angesichts ihrer tiefen Ambivalenz nimmt es nicht Wunder, dass ihre Bitte um Vergebung als „nicht ehrlich“ eingestuft und abgelehnt wird. Johanna wünscht sich ein *und*, während die Gemeinde nach einem *entweder oder* urteilt und ein eindeutiges Bekenntnis fordert. In dieser Situation, in der Johanna selbst beides will und sich nicht mehr glaubhaft für nur eine Seite entscheiden kann, wird ihr nun plötzlich jede Handlungsmacht entzogen. Ihr Drang nach Selbstbestimmung schlägt in radikale Fremdbestimmung um, in der von Außen durch die gesamte Gemeinde über ihr Schicksal entschieden wird. Hilflos versucht sie in den elf Gesprächen, die Lage zu ihren Gunsten zu beeinflussen, was letztlich jedoch nicht mehr in ihrer Macht steht. Nach weiteren vergeblichen Gesprächen mit den Gemeindeleitern kann sie den letzten Akt der Fremdbestimmung und sozialen Verstoßung, die Exkommunikation, nur durch eine letzte verzweifelte Geste, die „freiwillige“ Abmeldung aus der Gemeinde, abwenden.

Die Stellung von Austritt und Exkommunikation

Obwohl Johanna den Austritt also „provoziert“ hat, hat der gesamte Prozess der Gemeindegerechtigkeit auf Johanna eine verheerende Wirkung. In ihrer ohnehin schon labilen Lage empfindet sie das Verfahren als psychische Erosion.

Ja un- das war (-) also grade auch das EIne Gespräch (-) mit dem Gemeindeleiter (-) das war SO:: ein PSYchoterror gewesen. Ähm (4) ja (1) das war der Sohn von diesem Epp, der Hans Epp war das, dieser Gemeindeleiter (1) und äh (5) ich bin da auch hEULend rau- hEULend raus aus dem (-) also das war (-) äh war so:: (-) schlimm (-) ne (-) <<leise> die ham mich rIchtig fErtig gemacht (1) die ham echt so (-) gewusst, wie man> (1) also ich kam mir manchmal vor wie unterm Hitlerregime Manchmal

wirklich, ja, das war (-) ach, ich kann das jetzt gar nich- (2) ich ich kann mich da jetzt gar nicht mehr (-) wirklich daran erinnern irgendwie. ich hab irgendwie verdrängt, ich weiß es nicht (-) aber dann war es so (3) ähm (I-1/2, S. 11)

Indem sie Begriffe wie *Psychoterror* und *Hitlerregime* verwendet, referiert sie auf zutiefst dramatische Erfahrungen von Gewalt und psychischer Vernichtung. Das Gefühl, im Inneren durcheinander gebracht und verwirrt zu werden, völlig ausgeliefert zu sein äußert sich auf sprachlicher Ebene in den Pausen, Erzählabbrüchen und der Thematisierung von Erinnerungslücken, die die Unmöglichkeit verdeutlichen, ihre damaligen Empfindungen auszudrücken. Der Vollzug der Gemeindezucht kann somit als traumatisches Erleben³³⁰ eingestuft werden, dass sich auch einer lebensgeschichtlichen Deutung vorerst entzieht. Als Johanna sich von der Gemeinde abmeldet ist sie völlig entkräftet, psychisch derangiert und orientierungslos. Sie ist nicht nur ihrer sämtlichen sozialen Bezüge beraubt, sondern auch ihres religiösen Selbstverständnisses, dass während der Befragungen massiv zerrüttet wurde. Auch ihr Verhältnis zu ihrer Familie hat nun einen offenen Bruch erlitten. Nach all den Jahren der Ablehnung hat Johanna nun endgültig das Gefühl, von ihnen Eltern verraten und geopfert worden zu sein.

Ja, und ich war halt auch ähm sehr sauer auf meine Eltern, weil die haben, die haben überhaupt nie zu mir gestanden, ja? Die warn immer, bei der kleinsten, wenn ich die kleinste Kritik ausgeübt hab, sind sie AUsgerastet (...) und äh die haben mich halt ausgeliefert praktisch der Gemeindeleitung und ich hab das damals überhaupt nicht erfahren, dass (-) was es heißt, dass Eltern zu einem stehen (-) so, und äh (2) es war dann, also ich hatte ein riesigen Hass auf meine Eltern und auf auf die Brüder und so weiter (1) und hatte dann auch eineinhalb Jahre keinen Kontakt zu meinen Eltern. (I-1/2, S. 13)

In der Zeit nach Johannas Austritt lebt sie in einem Zustand völliger Zerrüttung und Orientierungslosigkeit. Angesichts des dramatischen Zusammenbruchs ihrer bisherigen Lebensbezüge, ihrer „ersten Welt“, stürzt sie sich nach einer Phase völliger Isolation und Zurückgezogenheit in ihr „neues Leben“, das sie zunächst mit ihrer Beziehung zu Kevin realisieren will, wobei sie Kevin mit ihren Rettungserwartungen überfordert bzw. seine Möglichkeiten als schwarzen Migranten verkennt:

[ich war in einer Situation], in der ich sehr einsam und zurückgezogen lebte, und ich war nicht zufrieden mit der Situation. Ich wollte da raus, aber ich wusste nicht wie. Da kam mir Kevin gerade recht. (...) Ich hatte den Eindruck, dass Kevin ein lebensfroher Mensch sei. (...) Damals hatte er mir

³³⁰Über Traumatisierungen in Lebensgeschichten siehe: Rosenthal, Gabriele (2004): "Ethnisierung der Biographie" und Traumatisierung. In: Ottersbach, M. /Yildiz, E. (Hg.): Migration in der metropolitanen Gesellschaft: Zwischen Ethnisierung und globaler Neuorientierung. Münster, Hamburg 2004, S.217-227.

viele Versprechungen gemacht, dass er aus mir eine Frau macht, mich gut einkleiden wird, dass er mich zum Friseur bringt, dass er mich in die Welt einführt. (...) Das alles hat er dann jedoch nicht gemacht. (T, S. 1)

In der sehr pragmatischen Bindung an Kevin ist deutlich eine Vorwärtsgewandtheit zu erkennen. Johanna möchte an ihr freies und emanzipiertes Leben in Freiburg anknüpfen und einen endgültigen Wandel im Innen und Außen vollziehen. Nachdem die eine Seite des Systems weggefallen ist, lebt sie nun mit völliger Radikalität die andere Seite. Obwohl sie die Wahl nicht freiwillig getroffen hat, *bekannt* sie sich nun zu ihrem neuen Dasein, indem sie sich die Haare abschneidet, gute und moderne Kleidung trägt, weiblich sein darf und Teil *der Welt* wird und damit in die totale Anti-Struktur zum bisherigen verfällt. Unter diesem Blickwinkel ist auch zu sehen, dass sie schon in ihrer ersten Nacht mit Kevin schläft. Mit diesem symbolischen Tabubruch demonstriert sie einmal mehr, dass die bisherigen Normen für sie keine Geltung mehr besitzen und sie ein radikal anderes Leben anstrebt, das für sie jedoch durchaus positiv besetzt ist.

Was nun einsetzt ist eine Phase von *Pendelbewegungen*³³¹, in denen Johanna neue Wege geht und dann von Zweifeln und Gewissensbissen heimgesucht wird, sobald sie ihrer Vorstellung vom Glauben widersprechen.³³² Durch diese Pendelbewegungen zwischen Befreiung einerseits und vertiefter religiöser Orientierung andererseits scheint sich dabei allmählich in einem Entwicklungsprozess Johannas eigener Lebensstil herauszubilden, in dem sie ein für sich adäquates Glaubens- und Gemeindekonzept entwickeln kann. Ihr sozialer Schwerpunkt liegt in ihrer neuen, viel offeneren freikirchlichen Gemeinde, wo sie nicht nur soziale Zugehörigkeit gefunden, sondern auch jene positive und zugewandte Führung, die sie sich immer gewünscht hat.

Ihre religiöse Orientierung schält sich dabei als dominantes Deutungsmuster heraus, das aber um viele Aspekte eine Öffnung und Weitung erfährt. Während sie das literale Bibelverständnis, die Konzepte von Leidsamkeit, Demut und der Führung Gottes beibehält, versteht sie nun Gott als einen gnädigen und milden Vater, der sie trotz ihrer Mängel annimmt. Dennoch gehen ihre Entwicklungsschritte meist einher mit einem tiefen Zwiespalt zwischen Entwicklungsdrang einerseits und massiven Ängsten, doch schuldig, sündhaft, böse und unwert zu sein und damit das Recht auf Heil zu verlieren.

Ich merke zwar jetzt auch, dass nun wieder Versuchungen anderer Art sich anschleichen. Man hat wohl nie Ruhe. (...) denn die zwei Naturen in mir streiten, die fleischliche und die geistliche (T, S. 4)

Ihre dichotome Wahrnehmung der Welt, die Trennung von Geist und Körper, Heil und Verdammung bleiben also ihre wesentlichen Deutungsmuster. Dennoch ist

³³¹Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a.M. 2004⁴, S. 16f.

³³²So ist auch zu verstehen, dass sie Kevin heiratet, obwohl sie ihn weder liebt noch weiter mit ihm zusammen bleiben will: Sie tut es aus ihrer Verpflichtung gegenüber Gott und seinen biblischen Geboten, die für sie nach wie vor volle Gültigkeit besitzen. „Nachdem ich Kevin kennen gelernt hatte, lebte ich lange in Sünde.“ Befreien will sie sich schließlich nur von den Vorgaben und Strukturen der Gemeinde.

erkennbar, dass sie sich heute in einem allmählichen Transformationsprozess befindet, in dem sie nach und nach stimmige Perspektiven für sich entwickelt. So schließt sie aus ihrer „charakterlichen Schwäche“ und ihren inneren Kämpfen erstmals Heilsgewissheit und Selbstakzeptanz: Denn die Kämpfe sind „nur ein Beweis dafür, dass ich errettet bin.“

4.1.2 Irina

4.1.2.1 Lebensgeschichtliche Hintergründe

Irina wird 1971 als viertes von fünf Geschwistern in Usbekistan geboren. Über ihre familiären Hintergründe zu dieser Zeit kann sie nur wenig berichten. Ihre Eltern sind vermutlich im Zuge des stalinistischen Terrors aus der Ukraine nach Usbekistan verschleppt worden. Ihr Vater ist Baptist, ihre Mutter eine gebürtige Lutheranerin, die sich anlässlich der Heirat zum Baptismus bekehrte. Wie auch in Johannas Familie findet sich hier eine gemischtkonfessionelle Struktur, wie sie in der Stalin- und Nachstalinzeit häufig anzutreffen ist (vgl. Kap. 3.2.4, 3.2.5). Anders als in Johannas Familie, bleibt in Irinas Familie die doppelte konfessionelle Orientierung latent erhalten. Besonders deutlich wird dies in der Tatsache, dass Irina und ihre älteren Geschwister auf Wunsch der Mutter nach lutherischer Tradition als Säuglinge getauft werden. Zwar vollzieht jeder von ihnen später noch eine Erwachsenentaufe im baptistischen Sinne, doch unterstreicht dies nur die ambivalente religiöse Bindung. Weitere Informationen über das Vorleben der Eltern erfahre ich von Irina nicht; vielmehr scheint die familiäre Geschichte weitgehend tabuisiert. Welche konkreten Hintergründe die Abneigung des Vaters gegenüber Russland hat, vermag sie nicht zu sagen. Vielmehr besteht ein familiäres Verbot, Russland auch nur zu erwähnen; ausgedrückt in der abwehrenden Haltung des Vaters „damit wollen wir überhaupt nie mehr etwas zu tun haben“ (I-3, S. 27). Auch eigene Erinnerungen hat Irina an ihre Zeit in Usbekistan kaum.

Als Irina sechs Jahre alt ist, erhält die Familie nach unzähligen gescheiterten Anträgen eine Ausreisegenehmigung nach Deutschland. Familiäre, freundschaftliche oder gemeindliche Anlaufstellen hat die Familie in ihrem Zielland jedoch nicht. Über Friedland gelangen sie zunächst nach Bielefeld in ein soziales Problemviertel mit hohem Migrantenanteil. Kurz nach ihrer Ankunft in Bielefeld kommt Irina in einen deutschen Kindergarten. Ihre Anfangszeit dort erlebt sie wegen ihrer sprachlichen Defizite als problematisch.

Schon in dieser frühen Bielefelder Zeit gründet Irinas Vater mit fünf oder sechs anderen baptistischen Migrantenfamilien aus der UdSSR eine kleine Baptistengemeinde, die sich zunächst in einer Schule zu regelmäßigen Bet- und Bibelkreisen versammelt und in deren Kreis Irina die meisten ihrer Spielkameraden findet. Diese Zusammenkünfte sind noch wenig formalisiert und „professionell“; vielmehr predigen die „Gründungsväter“ ohne jede theologische Ausbildung und ohne breites biblisches Hintergrundwissen. Da sich die kleine Gemeinde mit Bielefeld in einem Zentrum des Aussiedlerzuzugs aus der ehemaligen UdSSR befindet, wächst die Mitgliederzahl der Gemeinde recht schnell an, so dass nach wenigen Jahren ein Gemeindehaus gebaut werden kann. Parallel setzt eine

„Professionalisierung“ der religiösen Gemeinschaft ein. Nach und nach werden theologisch ausgebildete Prediger in die Gemeinde eingeladen, die Sonntagsschule wird in unterschiedliche Altersklassen differenziert und die Einhaltung gemeindlicher Normen strenger eingefordert. Zusätzlich nehmen die Gemeindemitglieder an überregionalen Evangelisationen³³³ und Jugendtreffen teil. Auf diese Veranstaltungen wird Irina auch als Kind mitgenommen, was sie jedoch als sehr erschreckend und beunruhigend erlebt. Ansonsten verläuft Irinas religiöse Sozialisation relativ konform. Sie nimmt an allen Veranstaltungen der Gemeinde teil und ist gut in die Gemeinde integriert.

In ihrer frühen Grundschulzeit wird Irinas jüngerer Bruder mit einem Down-Syndrom geboren, was für die Familie neben der Bewältigung der Migration eine zusätzliche Belastung darstellen dürfte. Als Irina bereits in die örtliche Realschule geht, beginnen die Eltern mit dem Bau eines Eigenheimes. Während die älteren Geschwister an den Bauarbeiten beteiligt werden, bleibt Irina mit ihrem behinderten Bruder allein zu Hause und ist seine primäre Bezugsperson.³³⁴ Soziale Kontakte zu Gleichaltrigen pflegt sie nur innerhalb ihrer Gemeinde, während es keine engeren Freundschaften zu hiesigen Klassenkameraden gibt.

Mit etwa vierzehn Jahren lernt Irina auf einer überregionalen Evangelisation ihren späteren Mann Josef kennen, der ebenfalls aus einer baptistischen Aussiedlergemeinde kommt. Obwohl er etwa zweihundert Kilometer von Bielefeld entfernt lebt halten die beiden Jugendlichen Kontakt. Während Irina nun in die Jugendgruppe ihrer Gemeinde geht und sich auf ihre Bekehrung vorbereitet, findet bei Josef in dieser Zeit eine deutliche Distanzierung zu seiner sehr strengen Herkunftsgemeinde statt. Anders als Irina erlebt er keine Bekehrung und lässt sich auch nicht taufen. Irina selbst übernimmt nach ihrer Bekehrung und Taufe eine Kinderbibelgruppe in der immer größer werdenden baptistischen Gemeinde.

Nach ihrem Abschluss an der Realschule beginnt Irina eine Ausbildung zur Erzieherin und bleibt in der Gemeinde aktiv. Parallel entwickelt sie jedoch Freundschaften zu anderen baptistischen und mennonitischen Jugendlichen aus ihrer Umgebung, die sich von ihren strengen Gemeinden distanzieren möchten. Gemeinsam mit ihnen beginnt sie zu rauchen. Die Beziehung zu Josef erhält sie auch in dieser Zeit aufrecht, obwohl er sich nach wie vor nicht bekehrt hat und an gemeindlichen Veranstaltungen auch nicht mehr teilnimmt. Irinas Eltern äußern sich zwar kritisch über diese Beziehung, drängen letztlich aber nicht dazu sie zu beenden. Als Irina eines Abends alleine zu Hause ist, trifft sie sich mit Josef und es kommt zu einem Kuss. Es folgt eine Zeit, in der sich das Paar immer wieder trennt und zusammen findet. Kurz vor Ende ihrer Ausbildung bewirbt Irina sich um eine

³³³ Evangelisationen sind meist überregionale religiöse und oft mehrtägige Veranstaltungen, bei denen Prediger öffentlich auftreten und Gottesdienste, Bibelkreise bzw. Gesprächsrunden abgehalten werden, die einer Vertiefung im Glauben dienen sollen. Verbunden mit Evangelisationen ist aber auch immer ein gewisser Missionsgedanke, d.h. es werden auch bewusst Nicht-Bekehrte angesprochen und auf sehr emotionale Weise zu einem Bekenntnis zu Gott aufgerufen. Vgl. Scharpff, Paulus: Geschichte der Evangelisation. dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Großbritannien und USA. Gießen 1964.

³³⁴ Geschwistern von behinderten Kindern wird häufig ein hohes Maß an Betreuungsaufgaben übertragen, was zu Überforderungen, Einsamkeit und zur Unterdrückung eigener Gefühle führen kann: „Die Gefahr der Einsamkeit wird zusätzlich dadurch verstärkt, dass man als ältestes und ‚vernünftiges‘ Kind seine Eifersucht, Angst, Wut, Konkurrenzgefühle und das mitunter nicht zu unterdrückende Gefühl, auch wieder einmal klein und umsorgt zu werden, nicht zugeben kann.“ Frick, Jürgen: Ich mag dich – du nervst mich! – Geschwister und ihre Bedeutung für das Leben. Bern 2004, S. 49.

Stelle als Au Pair in den USA. Als ihr zugesagt wird, lassen ihre Eltern sie gehen. In den USA wird Irina in einer nicht-gläubigen Familie untergebracht. Bereits vier Tage nach ihrer Ankunft lässt sie sich ihre langen Haare abschneiden, kleidet sich mit Hosen und lässt sich Ohrlöcher stechen. Während ihres Aufenthalts macht sie zudem Erfahrungen mit Alkohol, geht auf Partys und probiert Drogen aus. Zu Josef, der zur selben Zeit durch die USA reist, bleibt der Kontakt bestehen. Zurück in Deutschland entschließt Irina sich, mit Josef in Marburg zusammen zu ziehen und ihr Anerkennungs-jahr dort zu absolvieren, während Josef ein Studium aufnimmt. Auch hier legen ihr ihre Eltern keine Steine in den Weg und lassen sie ziehen. In eine neue Gemeinde vor Ort tritt sie nicht ein. Auch Josef ist zu dieser Zeit an keine Gemeinde mehr angebunden und hat sich auch nie taufen lassen.

Nach ihrem Anerkennungs-jahr und einer Orientierungsphase beginnt Irina ein Sozialpädagogikstudium. Nach einigen Monaten des Zusammenlebens heiraten Irina und Josef. Irina hat nach der Hochzeit ihre ersten sexuellen Erfahrungen. Bald darauf wird die erste gemeinsame Tochter Selena geboren; als die knapp fünf Jahre alt ist, verlieren Irina und Josef ihre Wohnung und all ihren Besitz durch einen Wohnungsbrand. Knapp zwei Jahre später wird die zweite Tochter Leoni geboren. Um diese Zeit schreibt Irina ihre Diplomarbeit über russlanddeutsche Baptistengemeinden in Deutschland.

Als ich Irina, eine sehr wache, intelligente und offene Person, kennen lerne, lebt die Familie schon einige Jahre in ihrer neuen Wohnung. Leoni geht mit ihren zwei Jahren in eine nichtkonfessionelle Kindertagesstätte. Irina arbeitet stundenweise für eine Zeitschrift und versucht sich nebenbei als Referentin für Fragen rund um evangelikale Gemeinden selbstständig zu machen. Josef ist in dieser Zeit Hauptverdiener der Familie. Als Paar wirken Irina und Josef sehr harmonisch, modern und jugendlich. Als ich ankomme, steht Irina noch unter der Dusche, Josef öffnet mir und verwickelt mich sofort in ein lockeres Gespräch. Die Wohnung der beiden befindet sich in einem Altbau und ist recht exzentrisch eingerichtet. Der große Flur ist rundherum als Bücherwand angelegt. Die Zimmertüren (bis auf die zu den Schlafzimmern) sind herausgenommen, so dass die Wohnung einen sehr offenen und intellektuellen Charme versprüht. Als Irina mir, sich noch die Haare trocknend, entgegen kommt, kann ich mir kaum vorstellen, dass sie aus einem evangelikalen Hintergrund stammt, wie ich ihn bei meinen bisherigen Feldaufenthalten kennen gelernt habe.

4.1.2.2 Lebensgeschichte als Prozess der Selbstfindung

Auffallend an Irinas Lebensgeschichte ist die große Differenz zwischen ihrem damaligen und ihrem heutigen Selbst; so stellt sie sich zumindest dar. Es scheint, als habe sie einen tief greifenden Wandel durchlebt, der sie von einem Seinszustand in einen anderen überführt habe. Um die Frage nach den Ursachen hierfür beantworten zu können, ist es zunächst notwendig, die in vielerlei aufschlussreiche sprachliche Struktur von Irinas Erzählung genauer zu beleuchten.

Auf einer übergeordneten Textebene schildert Irina ihr Leben auf zwei einander ergänzende Weisen: zum einen „mosaikartig“ durch ein breites Auffächern von Erinnerungen und zum anderen sukzessive und chronologisch; dabei wird das

mosaikartige Vorgehen zunehmend vom chronologischen Vorgehen abgelöst. Den Ausgangspunkt von Irinas Erzählung bildet ihre Geburt in Usbekistan. Sie umschreibt kurz die damalige familiäre Situation, um dann direkt zum Thema Migration zu kommen. Die Umstände der Ausreise und die Anfänge in Deutschland beschreibt sie dabei sehr ausführlich und aus unterschiedlichen Blickwinkeln. Fast scheint es so, als würde sie möglichst ALLE Erinnerungen preisgeben und zwar so ausführlich, komplett und differenziert wie möglich. Dabei beschreibt sie die Situation auch möglichst multiperspektivisch, fügt Hintergrundinformationen und Deutungen ein, die ihrem heutigen „Erkenntnisstand“ entsprechend dürften. Obwohl sie mit ihrer Geburt beginnt und sich so in das Zentrum ihrer Geschichte stellt, schildert Irina sich von Beginn an als eine Person, die durch die politischen, sozialen und familiären Verhältnisse der Zeit geprägt ist. Anders als Johanna, die sich in direkter Linie einer Tradition positioniert, konturieren Irinas Darstellungen einen sozialen Hintergrund, der die Startbedingungen ihres Lebens determiniert. Ihre Sprache weist dabei einen hohen Grad an Abstraktion und Reflexion auf, wobei sie stets deutlich zwischen Erzählzeit und Erzählter Zeit unterscheidet.³³⁵ Sprachlich wird die Trennung der Zeitebenen auf unterschiedliche Weise markiert, etwa durch (kommentatorisches) Lachen, eine ironisierende Erzählweise, die explizite Thematisierung von „damals als Kind“ und „heute als Erwachsene“ oder den Hinweis auf potentielle „Fehl-Erinnerungen“ bzw. Unschärfen in der Erinnerungsfähigkeit:

Und äh ja gründeten mit n paar anderen Familien die Gemeinde in Wolfsburg, wir ham uns in irgend ner Schule dann versammelt Ach, das warn aus meiner Erinnerung vielleicht (-) sechs, sieben Familien (I-3, S. 26)

Durch dieses Vorgehen erfolgt aber nicht nur eine emotionale Distanzierung und kognitive Abstraktion des Gewesenen; vielmehr erscheint es durch die häufige Thematisierung der Gedächtnisleistung, des Abstandes, der Perspektivität von Wahrnehmung und ihrer Abhängigkeit vom Lebensalter unmöglich, das Geschehene *eindeutig* sinnhaft zuzuordnen. Während sich in Johannes Erzählung durch die Struktur der Konversionserzählung alle Elemente einer Deutung fügen, entzieht sich Irinas Geschichte damit dieser totalen Interpretation. Vielmehr sind Bedeutungen immer als retrospektive *Auslegungen* erkennbar. Erinnern erscheint somit als eine *nicht abschließbare Identitätsarbeit*, in dem Vergangenes immer wieder an der Oberfläche auftaucht, um neu verortet zu werden.

ich kam dann in den Kindergarten, ich war sechs, ich kam dann in den Kindergarten noch n Jahr und ich glaub, dass ich nach dem Jahr sprachlich (-) überhaupt gar keine Schwierigkeiten mehr hatte. Ich kann mich noch an eine Sache erinnern, was echt interessant ist, wenn man überlegt, wie Sprache im Hirn und so funktioniert, im Kindergarten, wir ham irgend nen

³³⁵Zur Differenzierung von Erlebter und Erzählter Geschichte, bzw. Erzählzeit und Erzählter Zeit siehe: Rosenthal, Gabriele: *Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen*. Frankfurt a.M., New York 1995. – Lucius-Hoene/ Deppermann: *Rekonstruktion narrativer Identität*. Wiesbaden 2004², S. 24ff.

Spiel gespielt und es ging darum, dass ich ne Farbe benennen sollte und ich wusste, dass das gelb ist, ich wusste nur das deutsche Wort dafür nicht und dann sagte die Erzieherin „Geh doch mal raus auf den Flur, die Tür von der Nebengruppe, die hat auch diese Farbe.“ Und ich denkt so <<quakend> nänänä ich wei:ei:ei:ß. Ich weiß, dass die auch gelb ist, ich kanns deswegen trotzdem nich sagen> Ja? Wie die Farbe heißt. Das fand ich irgendwie komisch, dass ich mir das auch gemerkt hab. Kann ich mich total gut dran erinnern. (I-3, S. 27)

Irina steht ihrem Leben als distanzierte Beobachterin gegenüber. Was früher Gefühle von Hilflosigkeit erzeugte, kann sie mit ihrem heutigen Wissen über Sprache und Gehirn *erklären*. Irina zieht somit für damalige Vorgänge Argumentationen heran, die deutlich Aufschlüsse über ihr *heutiges* Menschenbild geben. In jeder Bewertung des Damaligen schwingt eine neue Weltsicht mit, die als Folie auf der Erinnerung liegt. Dem damaligen Sein, dem heutigen Sein und dem Weg dazwischen gilt es nun auf die Spur zu kommen.

Die damalige Irina

Ihre Kindheit umschreibt Irina, wie oben bereits angedeutet, als einen Zustand, fixen und statischen einen Ausgangspunkt für ihren Lebensweg, der vor allem durch äußere Faktoren geprägt und umgrenzt wird. In dieser Beschreibung steckt sie ab, welche Ressourcen und Chancen ihr am Beginn ihres Weges gegeben oder eben nicht gegeben sind. So erscheint ihr Leben zunächst als weitgehend *vorgezeichneter Weg*:

insgesamt war das mit der Schule eher so, so ne Sache, die nebenbei lief. Und ich glaub, da warn jetzt auch keine großen Ambitionen, dass ich es jetzt zu Wunder was bringen brauchte. Ja? Das war wohl auch so irgendwie traditionell angelegt, dass ich sowieso heiraten würde und Kinder kriege. (...) Ich war auch immer bemüht irgendwie zumindest irgendwo bei ner drei mich einzupendeln (2) und hab auch nie ne großartige Chance=also heut denk ich so manchmal, wer weiß, wofür ich mich entschieden hätte, wenn ich überhaupt geahnt hätte, was es überhaupt alles für Berufe gibt. Für mich war klar, dass ich nie studieren werde, ja? (...) ich hatte überhaupt keinen Schimmer von Berufen, die man äh hätte studieren KÖNNEN, also ne Freundin von mir, die ich hier jetzt seit einigen Jahren kenne, die ist Kinderbuchrezensentin, hach <<schwärmend> hach, da steh ich immer SCHMACHTEND daneben und denk „JA, na KLAR und das liegt doch so nah> und so in der Art und warum hab ich nicht Germanistik studiert und (-) hach, da könnt ich VERGEHN vor Neid, weil ich denk „JA=A, dass wär doch viel eher mein Ding gewesen“ (-) Also <<ironisch> im RAHMEN meiner MÖ:::glichkeit und weil ich dachte, ich mag Kinder ((lacht)) hab ich> äh war klar, ich werd Erzieherin (I-3, S. 31)

Der vorgegebene Weg ist dabei durch zwei Seiten gekennzeichnet: einerseits durch

einen Mangel an Förderung und andererseits durch die Verengung ihrer Lebensperspektive auf nur eine mögliche Variante. Es wird nicht erwartet, dass sie sich für ihre Entwicklung engagiert und es findet auch seitens der Eltern kein Engagement statt. Durch die fehlende Förderung und Unterstützung sind ihr jedoch sämtliche Möglichkeiten für eine individuelle Entwicklung entzogen: Da sie sich in der Welt nicht auskennt und nicht um die Möglichkeiten *weiß*, kann sie sich auch nicht darum bemühen. Alles, was ihr offen steht, ist die einzig denkbare Rolle einer baptistischen Gläubigen auszufüllen. Dabei wird noch nicht einmal hier besonderes erwartet, sondern eher, dass sie möglichst unproblematisch und unauffällig den ihr zugedachten Weg abschreitet. Während Irina also einerseits durch Vernachlässigung Alternativen vorenthalten werden, wird sie andererseits auf *nur eine* Gestaltungsmöglichkeit für ihr Leben festgeschrieben. Problematisch erscheint dabei, dass sie den einzigen ihr angebotenen Weg als *fremd* empfindet. Somit schildert sich Irina als Person, der ein Leben auferlegt wird, das nicht stimmig ist und doch mangels Alternative gelebt werden muss. Dabei umfassen diese Vorgaben unterschiedlichste Bereiche: So sind ihr nicht nur ihre sozialen Kontakte vorgegeben, sondern Freizeit im Sinne von frei einteilbarer, „eigener“ Zeit wird ihr nicht gestattet.

und es war natürlich klar, dass DAS unser soziales Umfeld ist, also das war überhaupt keine Frage, zumal die Aktivitäten ähm (-) in der Gemeinde ja so vielfältig warn, dass man ja überhaupt nicht in die Verlegenheit kam, wie man seine Freizeit gestalten will (...) Also wir hatten da am Samstag ich glaub Samstag Kinderstunde, (...) da wurden dann Bibelgeschichten vor- äh vorgetragen, viele, viele Bibelse auswendig gelernt (-) gesungen und (-) gebetet (...) Mittwochs war immer Bibelstunde (-) das fand ich besonders furchtbar, weil ich nichts verstanden habe ähm ja, wir gingen anfangs natürlich zu jeder dieser Veranstaltungen, also alles, was stattfand, außer die Gemeindestunde, weil da nur Mitglieder natürlich zusammenwarn, haben wir jede Art von vEranstaltung natürlich auch alle Kinder besucht (-) es wurde da auch nicht speziell irgendetwas für Kinder organisiert oder irgendwas, es war ganz normaler Erwachsenengottesdienst (I-3, S. 32)

In diesen wenigen Zeilen beschreibt Irina, dass selbst ihren Gedanken keine Entfaltungs- und Entwicklungsmöglichkeiten zugebilligt wurden. Stattdessen wurden sie mit Sätzen (Bibelzitate) angefüllt, die sie nicht verstehen konnte und die ihr kindliches Denkvermögen überschritten. Deutlich wird dies u.a. in den verbal vollzogenen Selbstkorrekturen. So äußert sie, dass da „Bibelstellen vorgel- äh auswendig gelernt“ wurden. Während "vorlesen" tatsächlich etwas kindheitsadäquates wäre, berichtet sie, dass sie die Texte auswendig lernen d.h. mechanisch aneignen mussten und untermauert damit das Gefühl von einer kognitiven und emotionalen Überformung und Überfrachtung. Deutlich wird dies auch in Erzählungen, in denen sie durch Ironie ihre innere Distanz zeigt:

ja, diese Stunden, diese langen Stunden in den Kirchenbänken, heute denk ich oft <<ironisch> „Ach, was man so alles aus Taschentüchern machen kann> ((lacht)) Also da::: hab ich natürlich gesessen und hab die einzelnen

Lagen der Taschentücher auseinandergefriemelt oder diesen Prägedruck mit Kulli nachgemalt oder irgendwie aus diesen Bonbonpapierchen so origamimäßigen Sachen gefaltet und gemacht und getan (-) NICHTS verstanden (-) und viele Stunden ruhig gesessen (-) das war so (-) <<lachend> ein großer Teil meiner Kindheit würd ich mal sagen> (-) (I-3, S. 33)

Irina persifliert hier die gesellschaftlichen Erwartungen, die an sie herangetragen werden, indem sie sich in einer Situation, die im Grunde zutiefst ernst und heilig ist, in völligem Unernst dem kindlichen Spiel zuwendet und so im Kleinen sich doch einen Raum schafft, ihren Bedürfnissen zu entsprechen. Gleichzeitig klingt in der Aussage „das war so (-) <<lachend> ein großer Teil meiner Kindheit würd ich mal sagen>“ auch Sarkasmus mit. Sie unterstreicht damit, dass sie ihre Kindheit mit Sinnlosigkeiten (*ich hab NICHTS verstanden*) und bedeutungsloser Zeitverschwendung vergeudet hat und eigentlich nie das sein konnte, was sie war: ein Kind, das lebendig ist und altersgemäß spielen möchte.

Mit dieser Charakterisierung der Kindheit schlägt sie indirekt den Bogen zu ihrem heutigen Verständnis von Entwicklung und Reife, die untrennbar mit unterschiedlichen Lebensphasen verbunden zu sein scheinen. Um „ganz“ zu sein, muss ein Mensch unterschiedliche Entwicklungsstufen durchlaufen; in ihrem Verständnis hat ihr religiöses Aufwachen aber genau diese natürliche Reifung verhindert und sie daher sich selbst entfremdet. Diese Befremdung gegenüber dem ihr auferlegten Lebensstil und den eigenen Gefühlen, zeigt sich auch in der folgenden Episode, in der Irina ebenfalls ironisierend von ihrer kindlichen Bekehrung erzählt.

da weiß ich noch, da gabs auch schon Evangelisationen und da kam dann immer irgend n Prediger, der dann <<ironisch> glühende Reden schwang und es ging natürlich vornehmlich um die Hölle und die wirklich lebenswichtige Dringlichkeit sich zu bekehren> (-) das hat natürlich n extrem starken Eindruck auf uns Kinder gemacht und wir rannten wirklich jeden Abend weinend nach vorne und bekehrten uns (-) war auch SCHÖN, weil weinen ist ja auch in dem Alter, ist ja auch so, man liebt ja auch das DRAMA. Das seh ich jetzt auch bei meiner Tochter, dass die jetzt sehr empfänglich ist für (-) schwere und große Emotionen und das war für uns natürlich die ideale Plattform, uns da abendlich weinend in den Armen zu liegen <<lachend> und ich bewunder heute noch die Tapferkeit meiner Eltern, jedes Mal aufs neue uns zu beglückwünschen> Ja, das hat schon irgendwie was ganz eigenes Rituelles gehabt ((lacht)) weil, ich mein <<ironisch> Hallo? Die können doch nicht ernsthaft glauben, dass man abend für abend der Meinung ist, jEtzt hat man aber WIRklich> ((lacht)) <<lachend> weil, das ist ja inflationär, denn was bedeutet die Bekehrung von heute und gestern und vorgestern, wenn du dich heute schon wieder bekehrst?> ((lacht)) <<ironisch> also irgendwann muss dann ja auch mal Schluss sein> ((lacht)) (I-3, S. 34)

Die im evangelikalen Glauben verankerte, glaubenskonstitutive erste Bekehrung im

Kindesalter gerät in der Erzählung von Irina nahezu zur Grotteske. Der zutiefst heilige Akt wird umfunktioniert in ein kindliches Spiel, indem die Kinder in völligem Unernst und Unverständnis ein schauerliches und erhabenes Drama inszenieren. In völliger Verkennung der Ernsthaftigkeit des Bekehrungsrituals erfinden sie spielend ihr eigenes Ritual („das hat schon irgendwie was ganz eigenes Rituelles gehabt“) und vereinnahmen das für sie Unverständliche in ihre kindliche Vorstellungswelt. Die Erwachsenen wiederum, in völliger Verkennung der Kindheit, begegnen diesem Spiel mit einer Ernsthaftigkeit, die das Grotteske der ganzen Situation nur noch untermauert.

Die gerade so stimmungsvoll vorgetragene Episode kippt in Irinas Erzählung nun plötzlich ins Gegenteil. Nicht nur der folgende Inhalt des Gesagten, sondern auch ihre Stimme schlägt ins ernsthafte um, als sie nun die bedrohliche Wirkung des eschatologischen Konzepts, des immer wieder heraufbeschworenen letzten Gerichtes und die anstehende Entrückung beschreibt. Die Befremdung und Überforderung gegenüber dem eigenen Leben findet also nicht nur durch die äußeren Zwänge statt, von denen sie sich durch unterschiedliche Strategien innerlich noch distanzieren kann, sondern auch und wesentlich durch die Inhalte der religiösen Erziehung. Hier erlebt sie eine auferlegte Aneignung von Angst und Isolation, die sie als traumatisch empfindet. Was gerade noch Spiel war, ist plötzlich lebensbedrohlicher Ernst, im Gefühl endloser und völliger Verlassenheit. Die kindliche Verarbeitung stößt hier an ihre Grenzen und liefert sie einer kognitiv nicht zu verarbeitenden Todesangst aus. Diese Verlassenheit, die im Glaubenskonzept des täuferischen Pietismus eigentlich angelegt und notwendig für die Bekehrung ist, scheint hier ihre Funktion nicht zu erfüllen. Prägnant ist, dass Irina am Ende die Erzählung im Satz abbricht und zu keinem Resümee kommt. Auch erzählt sie nicht, wie sie ihre Mutter im Gedränge wieder gefunden hat. In ihrer eigenen Angst ist sie unfähig, diese Erfahrung angemessen zu verbalisieren und sinnhaft zu Ende zu führen. Ein weiterer Aspekt der Selbstentfremdung liegt für Irina in einer Überforderung durch die familiäre Situation. So erscheinen ihre Eltern ihrerseits überfordert mit der Migrationssituation und ihren Bemühungen, sich in Deutschland ein neues Leben aufzubauen. Die Überforderung der Eltern führt dazu, dass Irina mit ihren Bedürfnissen zu kurz kommt und zugleich zu viel Verantwortung für ihren behinderten Bruder übernehmen muss.³³⁶ Irina schildert hier eine Situation, die in der Tat eine Überforderung ihres Entwicklungsstandes darstellt und so ihre Entwicklungsmöglichkeiten behindert.

Insgesamt erzählt Irina die Geschichte einer Selbstentfremdung, die verursacht wurde durch ihr religiöses Umfeld, genauer gesagt durch das Gefühl, durch nicht altersgemäße Aufgaben (Betreuung des Bruders), kollektive Verpflichtungen (Gottesdienste etc.), religiöse Inhalte (Angst machend, zu viel fordernd) und vorgegebener starrer Denkstrukturen, die den unbefangenen Zugang auf Erlebnisse und damit Erfahrungen und ihre konstruktive, emotional positive Bewältigung überhaupt behindern bzw. ganz verhindern. Ihr damaliges Leben erscheint so

³³⁶ „Da hat man auch gemerkt, dass meinen Eltern dafür der Nerv nicht mehr reicht. Den hab ich dann quasi so miterzogen und mitgeschleppt. (...) und meine Hilfe sah so aus, dass ich mit den Kleinen zuhause bleibe oder zumindest mit dem jüngsten und das war echt übel. Also der hat auch einfach viel geweint und (-) mmh, ich war da eindeutig überfordert. Also, ich war da einfach doch noch zu klein. (2) Das hat sich dann auch schulisch bemerkbar gemacht.“ (I-3, S. 29).

letztlich als eine *Selbstentfremdung* durch ein *Zuviel* und ein *Zuwenig*: ein Zuviel an Anforderungen, Eindrücken, überfordernden Vorstellungen, Regulierungen, Aktivitäten, Ängsten und andererseits ein Zuwenig an Möglichkeiten der Selbstentfaltung, der Freiräume, der sozialen Kontaktmöglichkeiten, an Unterstützung und Entwicklungschancen.

Initialzündung der Entwicklung: Dissonanz, Selbstentfremdung, Angst

Bei näherem Hinsehen erscheint Irinas Herkunft aber als nicht so unverbrüchlich und ganz, wie sie von Irina beschrieben wird. Parallel zu ihrer Darstellung der Enge, der Unverrückbarkeit und Beschränkung entspinnt Irina einen zweiten Strang und zwar den des *dissonanten Erlebens*, der diese Starrheit in sich immer schon bricht. Obwohl Irina in einem sehr gläubigen Haushalt aufwächst und die Unverrückbarkeit der Gegebenheiten immer wieder herausstellt, ist ihr Leben von Anfang an von Widersprüchen und Irritationen geprägt, die ihre völlige Identifikation mit der Glaubensgemeinschaft brüchig erscheinen lassen. Besonders deutlich wird dieser Umstand schon alleine in der Tatsache, dass Irina zweimal getauft wird: einmal in der lutherischen Tradition als Säugling und ein zweites Mal als Jugendliche in baptistischer Tradition. Von Beginn an scheinen, zumindest teilweise, zwei unterschiedliche religiöse Traditionen nebeneinander zu stehen: die lutherische, die durch Irinas Mutter repräsentiert wird und die baptistische, die durch ihren Vater repräsentiert wird. Dabei scheint sich die Mutter, die für die Heirat zum Baptismus konvertiert ist, sich nicht mit allen Anteilen der neuen Konfession zu identifizieren und an bisherigen Vorstellungen des lutherischen Glaubens festzuhalten. Diese Tatsache unterstreicht einerseits ihre durchaus verwurzelte Gläubigkeit, andererseits aber eben auch eine fehlende Identifikation. So spricht auch Irina von einem „Zwei-Fronten-System“ in ihrem Elternhaus.³³⁷ Der Vater repräsentiert die traditionelle baptistische Religion, Gewissen, Furcht und normgerechtes Verhalten; die Mutter einen „revolutionären Geist“, der das Bestehende unterwandert und sich nur den scheinbar *objektiven Grenzen* fügt.

also meine Mutter ist, da glaub ich bis heute fest daran, ganz im ganz im Geheimen da irgendwo ist das ne ganz emanzipierte Frau, die unheimlich intelligent ist und die ganz viel revolutionären Geist in sich trägt (-) die aber auch in ihrer Rolle als untertane Ehefrau und in all den (-) ALSO ich denk ein Leben führt, wo man NIE nie nach seinen Wünschen und Möglichkeiten SUCHt, sondern das macht, was eben dran ist, ja? (...) Die Plattform bietet sich einfach nicht an und so hat sie auch nie irgendwas anderes getan, aber im, in sich hat sie glaub ich ne viel größere Bereitschaft (I-3, S. 35)

So unterläuft die Mutter auch Geschlechterrollenansprüche, etwa wenn sie Irina gestattet, in ihrer Freizeit Hosen zu tragen:

natürlich war ich auch genervt von diesem Rockgetrage und diesem äh

³³⁷ „wir ham da auch ganz klar ein zwei Fronten System zu Hause gehabt“ (I-3, S. 35)

ärgern wegen diesem Pony, man durfte ja die Haare nicht abschneiden und so was, Pony durften wa nicht haben, schminken nicht, kein Schmuck tragen, keine Hosen tragen (-) wobei meine Eltern glücklicherweise, was die Freizeit anging, da doch recht liberal war=also ich durfte als eine der Ersten auch schon recht früh Hosen in der Schule anziehen, was andere lange nicht durften, aber ich hab mir natürlich trotzdem, wenn ich meine Freundin abholt hab ähm äh vorher n Rock angezogn. Weil ihr vAter war Gemeindeleiter und der hat mich immer mit ganz vernichtenden Blicken schon angeschaut wenn ich da kam, obwohl ich extra für ihn n Rock anhatte und kaum war ich umme Ecke, hab ich auch schon wieder ne Hose angezogen. Also DA war das noch länger wirklich schwierig. Meine Eltern ham da schon relativ früh nachgegeben, wobei ich überzeugt bin, dass sich mein Vater großen Höllenqualen ausgesetzt hat, weil er (-) doch (-) in ALLEM die Verantwortung vor Gott gespürt hat, dass seine Kinder (1) fromm aufwachsen. (...) meine Mutter war da schon immer eher auf unserer Seite (I-3, S. 34f.)

Irina wächst so immer wieder mit einer doppeldeutigen Botschaft auf, ist also fortwährend einer *double-bind-Situation*³³⁸ ausgesetzt, die in ihr unerträgliche Spannungen und Orientierungslosigkeit hervorruft: Einerseits wird ihr Leben von vielen Normen und Gesetzen bestimmt, die bis weit in ihre persönlichsten Sphären dringen, andererseits wird sie bei der Überschreitung dieser Normen gedeckt. Einerseits leidet ihr Vater bei ihren Grenzüberschreitungen, andererseits wird sie an keiner dieser Überschreitungen gehindert. Einerseits ist sie Gott verpflichtet, andererseits lernt sie aber, dass sie für alles eine ganz individuelle Verantwortung und Entscheidungsgewalt hat. Die rigiden Vorgaben sind somit immer schon in sich gebrochen und bieten keinen eindeutigen Halt bzw. Orientierungspunkt. Vielmehr befindet sich ihre Umwelt in einem fortwährenden Veränderungsprozess, in dem die eigens aufgestellten Gesetze in ihrer Gültigkeit fortwährend umstrukturiert werden.

also mir hat sich auch die Möglichkeit geboten, aus den starren sStrukturen auszubrechen, so peu a peu und es war n ÜBERgang mö::glich, also, es war jetzt nicht ein Brechen mit irgendwas, sondern wir hatten dann auch wirklich Spielraum, die Dinge nach unserm Sinn zu verändern und da auch reinzuwachsen und ähm die Gemeinde fing auch an, sich so nach und nach zu verändern (-) also viele Strukturen mussten einfach trotzdem so bleiben (I-3, S. 36)

Damit aber verlieren die Gesetze ihren absoluten Charakter und werden für sie zu etwas rein äußerlichem, das man aus gesellschaftlichen Gründen zwar tut, von

³³⁸Mit „Double-bind-Situation“ werden Momente beschrieben, in denen einander widersprechende Botschaften gesendet werden, von denen häufig nur eine explizit genannt ist und die andere mitschwingt. Ein typisches Beispiel hierfür ist die Aussage „Geh nur, hab einen schönen Tag“, bei einem zugleich tief enttäuschten Gesichtsausdruck. Die Person, die dieser doppelten Botschaft ausgesetzt ist, kommt in innere Entscheidungsspannungen, ohne oft genau zu wissen, warum diese Situation für sie so belastend erscheint. Vgl. Watzlawick, Paul u.a.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. Bern, Stuttgart, Wien 1974⁴, S. 194ff.

denen man innerlich aber nicht wirklich überzeugt sein muss. Entsprechend findet mit den Regeln auch keine Identifizierung statt; im Gegenteil ist Irina davon einfach nur „genervt“, ein Ausdruck, der die verständnislose Distanz zu diesen Normen ausdrückt. So charakterisiert sie die Gesetze als etwas, das ihr sinnloser und lästiger Weise aufgepfropft wurde. Auch hier zeigt sich das Element der Selbstentfremdung und -begrenzung, die sich allerdings von den oben dargestellten Formen deutlich unterscheiden. Während sie sich den oben dargestellten Überformungen ausgeliefert fühlt, hat sie etwa zu den Kleidernormen schon früh eine innere Distanz. Sie nimmt sie als fremd und äußerlich wahr, während etwa die Angst internalisiert war und erst später mit neuem Wissen überdacht werden konnte. Aber auch die Figur des Vaters selbst ist nie wirklich unverbrüchlich. So schildert Irina zwar, dass er als Prediger der Gemeinde vorsteht, das auf Grund seiner fehlenden theologischen Bildung wirklich kann, noch mag er im Mittelpunkt stehen. Er handelt pflichtbewusst und seiner Rolle gemäß, tut dies aber nicht aus aufrechter Überzeugung in sein Amt.³³⁹ Auch greift er nie energisch ein, wenn in seinem Haushalt Normen gebrochen werden. Selbst, als Irina aus den USA ohne ihre langen Haare zurückkehrt, zeigt er zwar eine gewisse innere Not und Irina ist auch von seiner Verzweiflung vor Gott überzeugt, doch lässt er seine Tochter gewähren. Eine weitere Uneindeutigkeit zeigt sich noch in einem anderen Umstand. So berichtet Irina davon, dass ihr Vater eine tiefe Abneigung gegen Russland bzw. sogar Angst vor Russland habe (ohne dass sie die genauen Ursachen dafür kennt). Zugleich aber hat Irina einen „typisch russischen“ Namen – anders, als in baptistischen und mennonitischen Kreisen üblich, trägt sie also keinen deutschen oder biblischen Namen. Was zunächst stutzig macht, wird durch eine weitere Aussage erhellt: Die Eltern wollen nicht auffallen. So erzählt Irina über die ersten Tage in Deutschland:

und eigentlich ham se dann erst gemerkt, wie fremd ihnen dieses Deutschland ist und wie komisch sie hier sind, also, wie fremd sie hier sind, ja? Also, rein vom Aussehen, meine Mutter hat damals als Vierzigjährige son Dutt, also son geflochtenen Zopf, der dann hinten so hoch gesteckt war und ganz viele Goldzähne im Mund, als sie aus Russland kam äh, sie ist eindeutig auch aufgefalln und das war das letzte, was sie eigentlich wollten, ja? (I-3, S. 27)

Anpassung kann somit auch Schutz vor Angreifbarkeit bedeuten. Gerade Personen mit traumatischem Hintergrund tendieren dazu, durch Anpassung weiteren Konflikten zu entgehen.³⁴⁰ Während viele baptistische oder mennonitische Gruppierungen aus der GUS ihre Kleidung auch als positives Abgrenzungs- und Identifikationsmerkmal nutzen, ist es Irinas Eltern also unangenehm, dadurch aufzufallen. Konflikte werden nicht gesucht, sondern Leid und Spannungen innerlich ertragen.

Durch die widersprüchliche Haltung ihrer Eltern ergibt sich für Irina eine paradoxe

³³⁹ „mein Vater hat damals auch noch gepredigt, was er echt <<lachend> schrecklich fand.> Das lag ihm gar nicht, aber er war halt einer dieser Väter, dieser Vorbildfiguren und das hatte er einfach zu tun“ (I-3, S. 33).

³⁴⁰ Vgl. Schmitt, Marina: Interdisziplinäre Längsschnittstudie des Erwachsenenalters. Folgen kollektiver Kriegstraumata im Erwachsenenalter. In: Fooker, Insa/ Zinnecker, Jürgen (Hg.): Trauma und Resilienz. München 2009², S. 108-125.

Form von Orientierungslosigkeit, die es ihr fast unmöglich macht, im Außen klare Regeln zu finden. Jede noch so feste, rigide und auf Wahrheit beruhende Regel kennt ihren Bruch, ihr Schlupfloch und ihre zweite Seite. Irinas Aufwachsen ist somit von Beginn an durch zwei gegenläufige Tendenz bestimmt. Einerseits erlebt sie sich in einem überfordernden und überformenden rigiden System, andererseits spürt sie früh „Risse“ und Widersprüche in dieser fest gefügten Struktur – ein Umstand, der in ihr Gefühle heftiger Dissonanz³⁴¹ erzeugt. Irina beschreibt diese kognitiven Dissonanzen in sehr starken und vielschichtigen Bildern. So spricht sie von unerträglichen und verunsichernden „Schräglagen“; von Widersinn; von Getue; und andererseits von den Versuchen, Inneres und Äußeres zu harmonisieren oder Puzzelteile stimmig zusammenzufügen und somit letztlich *Passung* herzustellen:

(2) Ähm (1) ich hab, soweit es irgendwie möglich war, hab ich mir das selbst, soweit ich mir das selbst erlauben konnte, auch wenn das von andern nicht akzeptiert war, gefragt und gesucht. Wollte es nie einfach nur alles so hinnehmen. Ich äh war KEIN rebellischer Geist=das klingt jetzt so als wär ich son ganz aufgewecktes Kind gewesen, das äh die frechsten Fragen stellt im Gegenteil (-) das denk ich hat man mir früh ausgetrieben (2) aber IN MIR (-) ich hab einfach schon immer sehr sehr viel nachgedacht und mich sehr bemüht zu dem Kern zu kommen, wo ich das Gefühl hatte, das Puzzleteil passt jetzt (-) also die AUßENWELT passt zu meinem INNEN, das passt jetzt (-) das hatte ich aus irgendeinem Grund schon immer und jede Schräglage kann mich über Monate verunsichern und lässt mir keine Ruhe (...) ich hab viele Jahre meiner Kindheit und Jugend darauf verwendet, ob das Äußere auch wirklich immer alles zu meinem Inneren passt. (I-3, S. 34)

Der einzige Maßstab, den Irina noch anlegen kann, ist also ihr eigenes Gefühl:

Ja::: mir gings so in der Gemeinde (2) dass ich schon IMMER (-) aus irgend nem Grund, den ich noch immer nicht weiß (1) für mich war immer total wichtig (1) mmh vor mir selbst bestehen zu können (-) also, dass authentisch ist, was ich da tue und bei allem Widersinn und Getue und Trallala (-) hab ich trotzdem eigentlich (-) NIE auf auf auf Funktionieren geschaltet, sondern ich wollt schon immer wissen, warum ich das eigentlich tue und dass ich da wirklich dann auch dahinter stehe. (I-3, S. 34)

So scheint letztlich in der Familiengeschichte angelegt zu sein, was Irina als wesentliches Lebensthema beschreibt: Gefühle von Unstimmigkeit und der Versuch, dass Äußere mit dem Inneren in Einklang zu bringen, Spannungen und Widersprüche abzubauen und „entspannte“ Zustände zu schaffen, in denen sie ihre Selbstwahrnehmung bzw. ihre eigenen Bedürfnisse, ihr So-Sein mit den

³⁴¹Als *kognitive Dissonanz* wird in der Sozialpsychologie basierend auf der Arbeit von Festinger, ein negatives Gefühl beschrieben, das durch die Wahrnehmung von unvereinbaren Empfindungen, Wünsche oder Vorstellungen entsteht. Dissonanzen entstehen also, wenn Einstellungen, Verhaltensweisen oder Wahrnehmungen nicht mit dem eigenen Selbst- und Weltbild in Einklang gebracht werden können. Die aus Dissonanzen entstehenden inneren Spannungen werden von Menschen als negativ oder sogar unerträglich empfunden, da sie das Gefühl von Konsistenz und Integrität der eigenen Identität gefährden. Festinger, Leon: A Theory of Cognitive Dissonance. California/USA 1957.

Erwartungen und Konzepten der Außenwelt in Einklang bringen kann. Deutlich wird hier Irinas inneres Ringen um Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit vor sich selbst, Aufrichtigkeit. Einerseits nimmt sie eine Befremdung gegenüber der Gemeinde wahr, andererseits bekennt sie sich aber zu ihrem Glauben. Das nötigt sie dazu, sich innerlich damit auseinander zu setzen und einen inneren Kompromiss zu finden, der ihr ein Handeln erlaubt, mit dem sie sich identifizieren kann. Als Maßstab dieser inneren Suche wählt sie dabei ein in ihrem Glauben zutiefst verwurzeltes Prinzip, das der Wahrhaftigkeit.

Josef – das Thematischerwerden der Lebenskonflikte

Während es ihr nun lange gelingt, dieses Gleichgewicht doch immer wieder herzustellen, tritt mit Josef etwas in ihr Leben, was das Gefühl von Dissonanz nachhaltig verschärft. Während Irina sich in ihrer bisherigen Erzählung ganz in ihrer damaligen gläubigen Umgebung dargestellt hat (mal identifizierend, mal abgrenzend), werden ihre inneren Disharmonien mit einem Mal thematisch: Sie gerät in eine Situation, in der sie plötzlich tatsächlich an zwei einander widersprechende Dinge gebunden ist: einerseits ihre religiöse Herkunft und andererseits an einen Mann, der damit nichts mehr zu tun haben will. Irinas sämtlichen Konflikte und Orientierungslosigkeiten brechen auf und lassen im Gesamtzusammenhang ihrer lebensgeschichtlichen Erzählung, trotz der Grundstruktur eines aufeinander aufbauenden Entwicklungsprozesses, eine deutliche Zäsur erkennen. So kann man Irinas Geschichte auch in ein Leben vor Josef und ein Leben nach bzw. mit Josef einteilen, auch wenn beide Perioden durch Entwicklungsphasen ineinander übergehen und verbunden sind. Worin besteht nun der Konflikt, der sich durch Josef anbahnt?

Irina und Josef lernen sich in ihrer frühen Jugend während einer Evangelisation kennen. Obwohl es sich also um ein eindeutiges religiöses Setting handelt, an dem beide teilhaben, geht Josef relativ früh in Opposition zum russlanddeutschen evangelikalen Milieu. Damit stellt er etwas dar, was Irina letztlich entgegen kommt: Bei Josef handelt es sich um eine Person, die einerseits in ihrer Glaubenswelt wurzelt und sich andererseits als genaues Gegenteil dessen definiert.³⁴² Damit ist in Josef ein Widerspruch angelegt, der mit den inneren Widersprüchen von Irina korrespondiert. Auch Josefs Lebensthema ist die Frage nach dem Eigenem und der Haltung zur Gruppe, wobei er dieses Lebensthema anders bearbeitet. Während Irina sich prozesshaft und reflektierend eine Haltung erarbeitet, erscheint Josef das Thema zu verarbeiten, indem er in der *Anti-Struktur* verharrt. Er ist also nicht einfach *anders* als die Gruppe, sondern ihr *Gegenstück*. Er raucht, trinkt, flirtet, reist als Backpacker durch die Welt – immer in Abgrenzung und als Gegenmodell zu seiner Herkunft. So haben beide dasselbe Lebensthema. Für Irina ist Josef ein Repräsentant dessen, woher sie kommt und zugleich wohin sie will – das übt einen Reiz aus. Mit zunehmender Verliebtheit entsteht für Irina aber eben aus dieser Konstellation eine Verschärfung der bisherigen Konflikte. Um die Heftigkeit dieses Konfliktes zu unterstreichen, stellt Irina in ihrer Erzählung noch einmal heraus, wie

³⁴²Vgl. Überblick über die Lebensgeschichte von Josef, vgl.: KB-4, S. 191.

unterschiedlich sie und Josef sind; dabei stellt sie sich als Teil der christlichen Struktur dar und ihn als Teil einer atheistischen Gegenwelt, die der eigenen Sphäre unversöhnlich gegenüber steht.³⁴³ Mit zunehmender Verliebtheit fühlt Irina sich zwischen diesen beiden Sphären hin und her gerissen. Um diese Spannung aufzulösen versucht sie daher zunächst, Josef „auf ihre Seite zu ziehen“, ihn also zur Bekehrung zu führen und so beide Welten zu vereinen:

Aber ich hab immer so diese Möglichkeit geahnt, dass er dem Ganzen nicht so fern ist. Und diese Hoffnung hat mich irgendwie dann doch irgendwie dazu getrieben ähm (-) mich auf ihn einzulassen (...) und ich denke, was wirklich das Ganze überhaupt erst möglich gemacht hat war meine Überzeugung (-) „Der is nur aufm falschen Weg, weil ers nicht besser weiß. (...) Und DAS, war ich mir sicher, werd ich ihm schon irgendwie klar machen können. Das wird er verstehn und dann wird auch er sich bekehrn und hab natürlich viel für ihn gebetet (I-3, S. 38)

Als sich diese Hoffnung als trügerisch erweist, beginnt eine Phase „unsäglicher innerer Kämpfe“, in denen sie ihren widerstreitenden Gefühlen ausgeliefert ist. Der schon lange schwelende Konflikt im Dualismus von Gesetz und Gefühl, normativ Verlangtem und subjektiv Gewolltem, Verbotenem und still Geduldetem bricht in aller Schärfe auf:

von meiner Seite aus, mit unsäglichen inneren Kämpfen, weil mir klar war, der darfs eigentlich gar nicht sein. Aber ich konnt mich meiner Gefühle aber gar nicht erwehren (...) Und das ist halt so das Trügerische, wenn man halt verliebt ist, das ist so ne rein emotionale Sache, aber Vernunft, also die Vernunft verbietet mir eigentlich (...) Also er hat- also ich hab mich irgendwie doch wieder von meinen GefÜHlen äh leiten lassen; also äh das war ein permanenter jahrelanger Kampf zwischen Verstand und Herz (I-3, S. 39)

Als alle Lösungsversuche scheitern und sie die Dissonanz nicht mehr ertragen kann, vollzieht Irina andere Form von Dissonanzauflösung, eine innere Einstellungsänderung:

also ich hab natürlich innerlich ECHT zu kämpfen gehabt und irgendwann kam es- hab ich mich durchgerungen zu sagen (4) „Ich riskiert jetzt einfach zu denken, dass das doch Gottes Wille ist.“ Weil ich natürlich immer gedacht hab, das ist nicht Gottes Wille; das das will er nicht; ich sündige permanent Das hat sowieso keine Zukunft (...) und irgendwann hab ich aber gesagt „Nö, das muss sich irgendwie vereinbarn lassen. Da hat einfach die die LIEbe zum Josef (-) nen Stellenwert eingenommen (-) wo ne ernsthafte Konkurrenz entstand zu meinem Glauben wo ich nicht mehr gesagt hab (1) „Der Glaube und das, was ich damit verbinde ist dermaßen klar und

³⁴³Das tatsächliche Vorhandensein von Widersprüchen auf ihrer Seite und die doch unübersehbare Verbindung von Josef zu ihrem geteilten Herkunftsglauben blendet sie an dieser Stelle aus.

eindeutig, dass das mit dem Josef nicht sein kann.“ Sondern die die Lager hatten sich dann irgendwann so ins Gleichgewicht gebracht, dass ich gedacht hab „Das MUSS beides gehen“ Geht nicht anders. Muss beides gehen. (...) und ich war schon lange auf dem Weg: es gibt ein Dazwischen.“ (I-3, S. 39)

In der Bewältigung der Dissonanz zeigen sich wesentliche Aspekte. Irinas Einstellungsveränderung vollzieht sich hier in starken Bildern der dialektischen Verknüpfung und Integration von Vorstellungsinhalten. Sie spricht von einem „Weg dazwischen“; davon, dass „beides“ gehen muss; von einem Gleichgewicht zwischen den Lagern, von einer fehlenden Eindeutigkeit und davon, dass sich ihre Vorstellungen miteinander vereinbaren lassen. Anders als Johanna, die zwischen zwei Welten steht und am Konzept des streng getrennten Dualismus und der Idee einer völligen Grenzüberschreitung festhält, beginnt Irina die Grenze als solche und damit die Dissonanz zwischen den Sphären aufzulösen. Da sie sich nicht zwischen dem einen und dem anderen entscheiden kann, da ihre Liebe zu Josef plötzlich gleichberechtigt neben ihrer Bindung an den Glauben steht beginnt sie, ihr bisheriges Welt- und Selbstverständnis zu transformieren, indem sie beides miteinander zu verbinden sucht: „Das MUSS beides gehen.“ Wesentlich ist dabei auch, dass diese integrative Transformationsleistung mit einer Veränderung des Gottesbildes einhergeht. Die widersprechenden Welten zu verknüpfen gelingt ihr demnach erst, als sie anfängt Gott neu zu definieren und ihm einen neuen Willen zu unterstellen: „Ich riskier jetzt einfach zu denken, dass das doch Gottes Wille ist“. Sie gibt Gott also nicht auf, weil er ihren Bedürfnissen widerspricht, sondern schreibt ihm Motive und Absichten zu, die ihren eigenen Bedürfnissen entgegenkommen und ihr die Erlaubnis geben, ihre kognitiven Muster so umzugestalten, dass Glaube und Liebe miteinander zu vereinen sind.

Und und ich wollt einfach auch gerne an nen andern Gott glauben und ähm (1) also seit Amerika hab ich mir n Ziel gesetzt: Ich muss nicht Gott aufgeben, ich will nur einfach dieses Leben nicht mehr haben. Und dann muss Gott auf irgend ne andere Art auch noch möglich sein (-) (I-3, S. 47)

Das Gefühl „permanent zu sündigen“ hebt sich damit auf, dass sie ihr Handeln in ein nicht-sündiges, sondern von Gott gewolltes oder zumindest toleriertes Handeln umdeutet, findet so eine Auflösung der Spannungen:

Und dann äh (-) warn auch diese inneren Kämpfe im Grunde mehr oder weniger ausgestanden, weil das ne Entscheidung dafür war. (I-3, S. 39)

Mehr als doppeldeutig ist, dass Irina im folgenden Schritt davon spricht, dass sich die Beziehung dann allerdings durch die räumliche Entfernung „ein wenig totgelaufen habe“ und klar war: „Es muss irgendwie was anderes her, ein neues Modell“ (I-3, S. 39). Irina scheint nach einer Veränderung fundamentaler Einstellungen an einem Wendepunkt zu stehen, an dem sie das eine hinter sich gelassen hat, dem aber noch kein neues Konzept entgegengesetzt. An diesem Punkt geht sie als Au-Pair in die USA.

Wie auch bei Johanna findet in einer existenziellen Entscheidungssituation also eine Reise statt, wobei sich beide Reisebewegungen wesentlich unterscheiden. Während Johanna auf ihrer Fahrt nach Kasachstan symbolisch zu ihren Wurzeln zurückkehrt und ihrer Reise insgesamt einen religiösen Impetus gibt, bricht Irina in eine völlig neue Welt auf. Als Ziel ihrer Reise hat sie eine Gegend gewählt, die durch völlig andere Werte definiert ist als ihre Herkunft. Während Johanna also eine Rückwärtsbewegung vollzieht, geht Irina in einer erkennbaren Vorwärtsbewegung in eine Anti-Struktur zum bisherigen. So macht sie in den USA auch all das, was sie zuvor nicht durfte: Sie raucht, trinkt, schneidet sich die Haare ab, trägt Hosen, geht auf Partys und lässt sich Ohrlöcher stechen. Da sie schon nach vier Tagen in den USA ihre äußere Verwandlung vollzieht, ist klar, dass die Veränderung nicht durch Beeinflussung vor Ort initiiert wurde, sondern sie sich einen Raum im Außen gesucht hat, in dem sie sich ausleben kann.

Im Bezug auf ihr Lebensganzes erscheint das Jahr in den USA als eine *zweite* liminale Phase der Jugend. Ihre erste Übergangszeit hat sie mit ihrer Bekehrung und Taufe innerhalb des Glaubenssystems durchlebt und vollzogen.³⁴⁴ Was Irina nun durchmacht, ist eine Übergangszeit, die eher typisch für das kulturelle Muster der deutschen Mehrheitsgesellschaft ist. Von außen besehen handelt es sich also nicht einfach um eine nachgeholte Jugend, sondern um eine zweite liminale Phase, die aber in ein völlig anderes Deutungssystem überführt. Dadurch, dass Irina das aber als ihre *eigentliche* (eben nur nachgeholte) Jugend beschreibt, verwurzelt sie sich in ihren neuen Maßstäben und Deutungsmustern. Sie hat die Lebensphasen der Mehrheitsgesellschaft und die dazugehörigen Übergangszeiten für sich internalisiert und wendet sie auch retrospektiv auf ihre eigene Biografie an, die von nun an vor allem in Bildern der Reifung, des Erwachsen-Werdens, des Ausprobierens beschrieben werden. Damit ist sie inhaltlich und sprachlich in eine neue Struktur eingeschrieben.

Als Irina aus den USA zurückkehrt, erfolgt dann eine weitere „Integrationsphase“ im Verstehen und Verhalten. Diese Phase verläuft nach demselben Muster, wie die Anerkennung ihrer Beziehung zu Josef: In einem dialektischen Prozess verbindet sie unterschiedliche Aspekte zu einer neuen, stimmigen und individuellen Seinsweise:

hab ich dann irgendwie so nach und nach in meiner ganzen Freiheit gedacht „Naja (1) so richtig glücklich (1) ohne Gott, ist man ja auch nicht automatisch.“ Also, es ist ja nicht so, dass wenn man dem Ganzen den Rücken kehrt, dass dann das vermeintliche Paradies auf der anderen Seite wartet. Also so in dieser Freiheit gegangen bin ich dann wirklich, als ich dorthin gegangen bin nach Amerika, wollte ich so von Gott und Kirche so gar nichts mehr wissen und DA hab ich dann eigentlich dazu gefunden dass ich gesagt hab „Ok, so ganz losgelöst davon erwartet dich auch nicht das allergrößte Glück. Es ist vielleicht einfach an der Zeit, sich (1) für mich ganz persönlich einen Weg zu finden wie man eigentlich zu Gott stehn will und welches Leben man eigentlich führen will. (I-3, S. 40f.)

³⁴⁴Die Jugendgruppe ist im Evangelikalismus die eigentliche Zeit des Übergangs, die dann durch das Bekenntnis zum Glauben und die gültige Aufnahme in die Gemeinde besiegelt wird.

Der erneute Gebrauch der Weg-Metapher deutet an, dass aus Irinas vorgezeichnetem Weg ihrer Kindheit ein selbstbestimmter Weg geworden ist, dessen Richtung und Gestaltung sie allein bestimmt. Sie hat die Handlungsmacht über ihr Leben gewonnen. Gott ist in seiner Reichweite hingegen nur noch marginal; welche Rolle er in Irinas Leben spielen darf, entscheidet nicht er, sondern sie. Irina braucht nun auch nicht mehr seine Erlaubnis für ihre Entscheidungen, sondern ist völlig souverän. Dabei ist der Ausgangspunkt ihrer Entscheidungen auch das Ziel ihrer Entscheidungen: Gemessen an sich selbst sucht sie nach einem Identischsein mit sich.

Der Weg dazwischen: Lebensgeschichte als Entwicklungsgeschichte

Mit der Entscheidung für Josef, ihrer zweiten Pubertät in den USA und der damit einhergehenden Umorientierung ist eine Zäsur gegeben, die Irinas Leben in eine deutlich andere Richtung entwickeln lässt. Was folgt sind nun unzählige weitere Entwicklungsschritte, die auf dieser Zäsur aufbauen und durch die sie ein völlig neues Symbolsystem übernimmt und ihr Leben grundsätzlich neu ausrichtet. Was Irina also erlebt ist eine Konversion im eigentlichen Sinne, also eine tief greifende Transformation des Selbst- und Weltbezuges, des Symbolsystems bzw. der Wirklichkeitsordnung und Weltanschauung; oder, um mit Monika Wohlrab-Sahr zu sprechen, ein „Austausch des grundlegenden interpretativen Rahmens, den eine Person benutzt, um ihre Erfahrungen zu organisieren“³⁴⁵. Konzipiert ist Irinas Konversion dabei nicht über eine religiöse Konversionserzählung mit einem deutlichen Moment des Umschwungs, sondern als eine *kontinuierliche Entwicklungsgeschichte*³⁴⁶, ersichtlich auch in Metaphoriken des Wachstums, des Weges und der Reifung, die ihre Geschichte durchziehen und ihre Selbstdeutungen prägen:

³⁴⁵ Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 126. – Snow/Machalek sprechen mit Bezug auf George Herbert Mead von einem Wandel des Diskursuniversums: „conversion concerns not only a change in values, beliefs, identities, but more fundamentally and significantly, it entails the displacement of one universe of discourse to the status of a primary authority“ Snow, David A./Machalek, Richard: The Sociology of Conversion. In: Turner, Ralph H. (Hg.): Annual Review of Sociology 10, 1984, S. 167-190/170. – Stromberg betont in diesem Zusammenhang die Wechselwirkung von einer Transformation des Symbolsystems und einer Transformation der Identität. „Um von religiöser Konversion sprechen zu können, müssen zwei Bedingungen erfüllt sein. Zum einen muss die Thematisierung den Wandel als einen radikalen, einschneidenden, bedeutungsvollen und für das weitere Leben folgenreichen Bruch mit der Vergangenheit schildern. Zum anderen muss der Wandel sowohl auf individueller (Biographie, Selbstkonzept) als auch auf intersubjektiver Ebene (Diskursuniversum, Symbolsystem) thematisiert werden. Unter dieser Perspektive erfüllt die Formensprache der religiösen Konversion die doppelte Funktion sozialer Integration und personaler Individuation: Soziale Integration erfolgt über die Adaption eines in der Bezugsgruppe intersubjektiv gültigen Deutungsmusters, während personale Individuation über die Konstitution einer neuen Identität des „wahren Selbst“ ermöglicht wird.“ Stromberg, Peter: Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit. In: Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 47-63/47.

³⁴⁶ Die zwar einen deutliche Zäsur aufweist, aber insgesamt durch eine sukzessive Entwicklung der Lebensorientierungen geprägt ist. Sprachlich wird das unter anderem auch dadurch realisiert, dass sie retrospektiv immer wieder „Vorausdeutungen“ in ihre Geschichte mit einfließen lässt, die verdeutlichen, dass sie „damals“ schon auf einem Weg dazwischen war; dass sie „damals“ schon nach Stimmigkeit gesucht hat. Immer wieder stellt sie so Kontinuitäten her, die ihre gesamte Lebensgeschichte durchziehen und als aufeinander aufbauenden Prozess kenntlich machen.

4. Entfremdungsprozesse, Austritte und Ausgrenzungen aus evangelikalen Aussiedlergemeinden

mein Leben besteht aus Umwegen, also ich geh immer so weit, wie es gerade auch noch irgendwie Sinn macht und hab dann auch keine Hemmungen, dann auch noch mal irgendwo neu abzubiegen (I-3, S. 31)

Ihr Leben erscheint unter dieser Perspektive als eine noch immer *unabgeschlossene* Entwicklung, deren Ziel „das identisch werden mit sich“ bzw. „die Findung des Selbst“, aber letztlich doch schon feststeht.

aber IN MIR (-) ich hab einfach schon immer sehr sehr viel nachgedacht und mich sehr bemüht zu dem Kern zu kommen, wo ich das Gefühl hatte, das Puzzleteil passt jetzt (-) also die AUßENWELT passt zu meinem INNEN, das passt jetzt (I-3, S. 34)

Mit Stenger kann man diese Selbstbeschreibung als eine Form moderner Konversion³⁴⁷ beschreiben, wie er es im Zusammenhang mit esoterischen Konversionskonstrukten herausgearbeitet hat. Mit dieser Form der Konversion beschreibt er typische moderne bzw. postmoderne Konversionsvorstellungen, die das Selbst und seine Entwicklung bzw. Findung in den Mittelpunkt stellen. Konversion erscheint dann nicht als herausragender Höhepunkt und Umschlagspunkt einer Entwicklung, sondern besteht aus immer neuen Erfahrungen und Konversionen, die als Entwicklungsstufen einer lebenslangen, sukzessiven Selbstfindungsprozesses zu begreifen sind. Auch, wenn Irinas Selbstfindung sich nicht in einem esoterischen, sondern einem christlichen Setting vollzieht, ist diese strukturelle Ähnlichkeit doch sehr deutlich. Das gilt auch für ein weiteres wichtiges Merkmal dieses stufenhaften Entwicklungsmodells. So stellt Stenger heraus, dass in Konversionsgeschichten dieses Typus „biographisch frühere konversionelle Erfahrungen nicht als Fehler oder Irrtum entwertet werden, sondern als >Stationen< oder >Entwicklungsstufen< einen biographischen Sinn erhalten.“³⁴⁸ So resümiert Irina nach der Darstellung ihrer ersten Ausbildung, die sie als Umweg bezeichnet, dass auch diese Phase in ihrer Entwicklung eine Berechtigung hat:

Wobei ich die Haltung habe, dass nichts umsonst ist und nichts verlor ist (I-3, S. 31)

Die Bedeutung dieser Umwege unterstreicht sie mit einer direkt folgenden Aussage:

also hab ich diese Ausbildung zur Erzieherin gemacht vier Jah::re (2) ne verdammt lange Ausbildung mit super viel unnötigem Firlefanz (I-3, S. 32)

³⁴⁷Mit Stenger gehe ich also davon aus, dass sich Konversionen nicht nur auf religiöse Systeme beziehen, sondern es ganz allgemein „kulturelle Konversionen“ geben kann, bei denen eine fremde Wirklichkeitsordnung übernommen und die Herkunftsordnung aufgegeben wird. □ So kann auch eine Distanzierung von Religiosität bzw. eine völlige oder teilweise Abwendung vom Glauben an sich (= Apostasie) als Form der Konversion betrachtet werden. Stenger, Horst: Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversationsbedingungen im >New Age<. In: Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 195-222/199f.

³⁴⁸Stenger: Höher, reifer, ganz bei sich. In: Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversionen. Konstanz 1998, S. 195-222/205.

Umwege sind also kein Selbstzweck. Nicht alles, was ihr begegnet, ist eine sinnhafte „Irritation“, sondern manchmal eben doch nur „unnötiger Firlefanz“. Im Rückschluss bedeutet das aber auch, dass letztlich nur jene Umwege konstitutiv sind, die mit persönlichen Entwicklungsschritten einhergehen; Umwege also, die sie als (notwendige) Komplikationen letztlich auf ihr Ziel der Selbstfindung hinführen. Dem Konzept der Reife und des Weges ist auch zu Eigen, dass es eine Vergangenheit gibt, die aber unauslöschlich mit der Gegenwart verbunden ist. Weg und Zeit, als Erfahren und Erleben schreiben sich dem Subjekt ein und sind Teil seines gegenwärtigen Selbst. Der Weg markiert die Schritte, die Irina gehen musste, um an dem Punkt zu sein, wo sie jetzt ist. Ihre Gestalt hat sie erst durch ihr Wachsen und Werden erhalten: „ich WACHSE und (-) ich wachse sehr langsam und sehr bewusst.“ Dabei spielt der Aspekt der *Bewusstheit* eine nicht zu unterschätzende Rolle, denn schließlich bewältigt Irina ihre gesamten Entwicklungsschritte kognitiv. Ihre tatsächlichen Erlebnisse sind im Vergleich mit den sie erzeugenden Wandlungen relativ „flach“. So löst ein „einfacher Kuss“ bei ihr einen gewaltigen und tiefgreifenden Transformationsprozess aus, der mehr als deutlich untermauert, dass es sich bei Irina primär um innere Vorgänge handelt: einmal die Wahrnehmung von Dissonanz und dann die Bearbeitung dieser Dissonanz durch Reflexion. In der geistigen Durchdringung und Bearbeitung besteht ihre primäre Strategie, sich die Welt und die eigene Lebensgeschichte anzueignen bzw. sie so zu bewältigen, dass ein Durchdringen zum eigenen Kern des Selbst möglich wird.

In ihrem so gewandelten Selbstbild sieht sie auch nicht mehr eine Verantwortung gegenüber Gott, sondern fühlt sich allein ihren eigenen Maßstäben verpflichtet. Entsprechend ist es nur konsequent, wenn Irina in diesem „ich-zentrierten Weltbild“³⁴⁹ Gott die letztgültige Wahrheitshoheit entzieht und sich selbst überantwortet („weil ich selbst mein strengstes Gericht bin“). Zu Werturteilen kommt sie nicht durch Gott oder die Auslegung der Bibel, sondern durch Erfahrung und Reflexion als wesentliche Erkenntnismittel.

Und ich war einfach auch so froh für die damals natürlich zu starre Enge meines Elternhauses, aber ich hab dann doch auch gesehn was es zählt, wenn man Menschen hat, die einem Nahe sind und die verbindlich sind und die verantwortlich für einen sind und so was ich also was ich bei den andern erlebt hab dieses in jungen Jahren schon völlig auf sich gestellt zu sein, also die warn auch alle um einiges jünger als ich, die warn erst so 17, 18 die meisten (-) dass man da schon so allein und verloren in der Welt rummachen muss und einen da so gar keiner einem irgend ne Linie weist, woran man sich entlang hangeln kann, somit auch nichts, wogegen man rebellieren kann. Du kannst Scheiße bauen so viel zu willst, es kümmert keinen. Fand ich nicht so wirklich erstrebenswert. Und hab in dem Licht natürlich meine eigene Kindheit und mein eigenes Elternhaus ganz anders gesehn (I-3, S. 41)

Aus dem Durchleben von Struktur und Anti-Struktur als *Pendelbewegung* der liminalen Phase erfolgt für Irina dann ein Schritt zur kognitiv und reflexiv vollzogenen Synthese der unterschiedlichen Erfahrungen:

³⁴⁹Stenger: Höher, reifer, ganz bei sich. Konstanz 1998, S. 195-222/216.

als ich dorthin gegangen bin nach Amerika, wollte ich so von Gott und Kirche so gar nichts mehr wissen und DA hab ich dann eigentlich dazu gefunden dass ich gesagt hab „Ok, so ganz losgelöst davon erwartet dich auch nicht das allergrößte Glück. Es ist vielleicht einfach an der Zeit, sich (1) für mich ganz persönlich einen Weg zu finden, wie man eigentlich zu Gott stehn will und welches Leben man eigentlich führen will.“ (I-3, S. 41)

So nutzt Irina im Sinne letztlich ihren „seelischen Dualismus“ in ihren pendelförmigen Suchbewegungen für die Entstehung einer eigenen individuellen Identität und befindet sich so im Paradigma des modernen Menschen: „Denn erst aufgrund der Erfahrung von Inkonsistenz und Ungleichzeitigkeit entsteht ein stärkeres Bewusstsein vom Ich als einer inneren Einheit. Einer Einheit, die auf Differentem fußt.“³⁵⁰ Parallel hierzu vollzieht sich ein weiterer (kognitiver) Entwicklungsschritt, und zwar das zwangsläufige Verlassen der dichotomen, durch unbedingte Wahrheiten geprägten Lebenswelt hin zu einem Konzept, das sich eher unter den Begriffen Werterelativismus und Pluralismus fassen lässt.

und äh mit diesem neuen Licht war das doch alles ziemlich relativ geworden also es war wirklich ne ganz heilsame Erfahrung (I-3, S. 41)

Relativität bedeutet hier nicht Beliebigkeit, denn die Beliebigkeit und Unverbindlichkeit der amerikanischen Gegenwart lehnt sie ja ebenfalls ab. Vielmehr handelt es sich hier um eine Öffnung, die unterschiedliche Möglichkeiten der Lebensgestaltung realisiert, diese als gleichwertig betrachtet und daraus die persönliche Freiheit ableitet, aus unterschiedlichen Anteilen und Erfahrungen eine Patchwork-Identität zu konstruieren.

Durch die Möglichkeit, Differentes kreativ zu kombinieren, ist *das System als Ganzes* auch nicht mehr grundsätzlich im Ungleichgewicht. Gerade also in der Möglichkeit, zu wählen und unterschiedlichste Anteile kreativ miteinander zu verbinden, empfindet Irina ein Gefühl der Stimmigkeit und Ganzheit. Zugleich bietet dieses Selbstkonzept die Möglichkeiten, auf alle „Unwägbarkeiten des Lebens“ flexibel zu reagieren, was wiederum ein Gefühl von Integrität schafft an den Stellen, an denen die Doktrin der einzigen Wahrheit all ihre Gefühle nicht „abzudecken“ vermochte. Irina ist diese Ambivalenz und Vieldeutigkeit daher lieber, als jede Form von Wahrheit, die sie in ihren Gestaltungs-, Wahrnehmungs- und Verarbeitungsmöglichkeiten einsperrt. So erscheint es auch als stimmig, dass Irina ausgerechnet in eine Deutungswelt eintritt, in der Dissonanz und Vieldeutigkeit zum Leben gehört und entsprechende Bewältigungsmittel und Identitätskonzepte vorhält. Dabei kommt Irina auch zugute, dass sie durch ihre reflexiven Bewältigungsstrategien eine Kompetenz besitzt, die ihr den Wechsel in eben dieses Paradigma der Moderne möglich macht. So wird von den modernen Menschen gefordert, „ihre individuelle Besonderheit hochgradig selbstreferentiell zu leisten, also die Welt und ihre Identität in Bezug auf sich selbst zu entwerfen. Das heißt sie konstituieren sich nicht mehr über die Zugehörigkeit zu einer sozialen

³⁵⁰Boomers, Sabine: Reisen als Lebensform. Isabelle Eberhardt, Reinhold Messner und Bruce Chatwin. Frankfurt a.M. 2004, S.39-40.

Position bzw. die Mitgliedschaft in einem sozialen Aggregat, sondern über ein eigenständiges Lebensprogramm. Das Moment der Selbsterfahrung, die bewusste Erforschung der subjektiven Wirklichkeit und der Innenwelt, ist dazu ein notwendiges Konstituens.“³⁵¹ Die Ambivalenz von Modernisierungsrespektive Individualisierungsprozessen kann mit Klinger auf ein Muster von Bindungsverlust und Freiheitsgewinn zugespitzt werden: „Bis heute gewinnen wir Freiheit nicht ohne ein Gefühl von Verlust, aber wir verlieren umgekehrt Bindungen und Gewissheiten auch nicht ohne ein Gefühl von Freiheitsgewinn.“³⁵² So formuliert auch Irina:

Manchmal geht es mir sogar, wenn ich in solchen Kirchen bin und die singen, spür ich TRÄnen aufsteigen; es ist aber glaub ich nicht, weil ich reumütig zurückkehren möchte in diesen Schoß, sondern weil ich vielleicht auch son bisschen den Schoß vermisse, wobei ich ähm ich suche keine neue Gemeinde (I-3, S. 47)

4.2 Ursachen der Entfremdungs-, Distanzierungs- und Austrittsvorgänge

Nachdem ich nun zwei sehr unterschiedliche Einzelfälle vorgestellt habe, in denen erste wesentliche Elemente der Distanzierungs- und Austrittsvorgänge sichtbar wurden, komme ich nun zur übergreifenden Interpretation und Analyse. Dabei beziehe ich auch die Einzelfallanalysen der übrigen vier Ausgetretenen aus meinem Sample mit ein³⁵³, ebenso wie die Erkenntnisse aus meinen ethnografischen Beschreibungen, den Dokumentenanalysen und den Auswertungen der Interview mit den Gemeindemitgliedern.

Im Überblick über die einzelnen Lebensgeschichten wird zunächst deutlich, dass wir es hier mit Wandlungsprozessen zu tun haben. Erkennbar sind Personen in tief greifenden strukturellen Umbruchsituationen, in deren Verlauf sie sich zum Teil radikal von ihrer bisherigen Lebens- und Sozialwelt abwenden. Vielfach geht dieser Wandel auch mit einem Wechsel der Arbeitssituation, der Zugehörigkeit zur Familie bzw. zur Gemeinde und einer Transformation bisheriger Glaubenskonzepte einher.

Deutlich wird dabei auch, dass es sich hier um eine Entwicklung handelt, die von den Betroffenen trotz der oft beschriebenen Drastik als etwas Positives beschrieben wird. Fast alle von ihnen schildern Geschichten eines beruflichen Aufstiegs³⁵⁴, einer Selbstfindung oder persönlichen Befreiung. Dabei setzten sie sich positiv gegen eine Herkunft ab, die sie als überaus beengend, überfordernd und belastend erlebt haben. Die eigene Kindheit wird dabei von allen als Ausgangspunkt eines Lebens beschrieben, das sich zwischen einigen markanten Aspekten aufspannt: Zunächst wird von einer kognitiven und sozialen Enge gesprochen, die durch Gefühle der

³⁵¹Boomers: Reisen als Lebensform. Frankfurt a.M. 2004, S. 34.

³⁵²Boomers: Reisen als Lebensform. Frankfurt a.M. 2004, S. 40.

³⁵³Kurzfassungen der Einzelfallanalysen befinden sich im Begleitband unter: KB, S. 186-191.

³⁵⁴Die Mehrheit der Befragten hat den Bildungs- und Berufsstand der Eltern weit überholt.

Fremdbestimmung, Selbstentfremdung und Gedankenkontrolle charakterisiert wird. Im Gegensatz zu dieser Ausgangssituation wird dann eine Entwicklung oder eine neue Identität entworfen, die spiegelbildlich diese Konfliktlagen aufhebt. Es zeigen sich also Prozesse der Selbstfindung, Selbstverwirklichung und/oder Selbstbefreiung.³⁵⁵ Die beengenden Verhältnisse werden demnach zugunsten einer Lebensweise geöffnet³⁵⁶, die neue Entwicklungschancen, Selbstverständnisse, Handlungs- und Kontaktmöglichkeiten bereithält. Vorher unüberschreitbare soziale und kognitive Grenzen werden aufgehoben, scheinbar dichotome „Welten“ auf kreative Weise zu einer neuen Seinsweise integriert.

Was sich hier abzuspielen scheint sind also ganz allgemein gesprochen Prozesse der Individuation³⁵⁷, bei der das Einzelwesen an die Stelle einer alles überformenden Gruppenorientierung tritt. In langwierigen und mitunter quälenden Prozessen werden dabei bisherige symbolische Ordnungen transformiert, alte soziale Zugehörigkeiten abgebrochen und neue aufgebaut, ohne dass die Richtung dieser Vorgänge festgelegt scheint. Vielmehr zeigen sich deutlich unterschiedliche Formen – nicht nur in der Bewältigung der Transformationsprozesse, sondern auch in der Art der Neuorientierung.

Unter all den genannten Voraussetzungen soll es jetzt darum gehen, die Ursachen und die innere Logik der Distanzierungs-, Transformations- und Austrittsprozesse im strukturellen Kontext ihrer Glaubens-, Sozial- und Lebenswelt in den Gemeinden zu erklären. Dafür werde ich auf unterschiedlichen Ebenen argumentieren und auf verschiedene Konzepte zurückgreifen; wesentlich auf das Konzept der Totalen Institution nach Erving Goffman und auf Ansätze aus der Ritualtheorie nach Victor Turner. Bevor ich jedoch auf diese Konzepte eingehe, sollen Aspekte des Erlebens in der deutschen Diaspora erörtert werden, die wesentlich an den Distanzierungsprozessen beteiligt sind.

4.2.1 Austritt und Erfahrung in der deutschen Diaspora

4.2.1.1 Zwischen Traditionsbruch und kollektiver Wahrheit

In den Lebensgeschichten wird deutlich, dass es auch deshalb zu Brüchen mit der Gemeinschaft kommt, weil es sich bei den Gemeinden um ein Feld handelt, das selbst zutiefst durch Brüche geprägt ist. Geschichtlich immer wieder stattfindende Wanderungsbewegungen, Verfolgungserlebnisse und vor allem die dramatischen Erfahrungen völliger Zerstörung der institutionellen Strukturen während der Stalin-Ära haben jenen oben beschriebenen Gedächtnismord zur Folge gehabt, der bis heute weit in die Familien und Gemeinden hineinreicht. Nicht nur sind viele kollektive Traditionslinien abgebrochen und identitätsrelevante Konzepte verloren

³⁵⁵Wobei diese Begriffe sehr unterschiedlich gefüllt werden können, wie weiter unten zu zeigen ist.

³⁵⁶Zur Konzeption von Konversionsprozessen vom „Engen ins Weite“ vgl.: Jindra, Ines: Konversion und Stufentransformation: Ein Kompliziertes Verhältnis. Münster 2005, S. 306ff..

³⁵⁷Individuation hier verstanden mit Jung als Prozess der bedeutet, in dem der Einzelne sich seiner Selbst bewusst wird, um zum „Einzelwesen (zu) werden, und, insofern wir unter Individualität unsere innerste, letzte und unvergleichbare Einzigartigkeit verstehen, zum eigenen Selbst (zu) werden. Man könnte „Individuation“ darum auch als „Verselbstung“ oder als „Selbstverwirklichung“ übersetzen.“ Jung, Carl Gustav: Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Unbewussten. In: Grundwerk Bd. 3. Freiburg 1984, S. 9.

gegangen oder relativiert worden; vielfach wird die schmerzhafteste Geschichte tabuisiert oder durch kollektive Traditions- und Gedächtnisbildung begründet (vgl. Kap 3.3). Eine wesentliche Rolle dabei spielt die Reverenz auf das Märtyrertum, das seit der Reformationszeit in den täuferischen Gruppen tief verankert ist und nun reaktualisiert wird.

Durch die Etablierung kollektiver Legenden entsteht einerseits ein hoher normativer Anspruch an die religiöse Aufrichtigkeit des Einzelnen, aber auch eine Verabsolutierung einer Deutung der Kollektivgeschichte. Diese wird begriffen als eine Geschichte des letzten aufrechten Restes von Menschen, die sich den Bedrohungen nicht gebeugt haben, sondern unbeirrt am Glauben fest hielten und dafür auch persönliches Leid in Kauf nahmen. Beispielhaft hierfür steht eine Geschichte, die in der Gemeinde Darmstadt immer wieder erzählt und auch in der Gemeindegeschichtsschreibung festgehalten wird:

Die Häuser der drei Gemeindeleiter wurden „durchsucht und Bibeln beschlagnahmt und dann wurden sie verhaftet alle drei. Es gab dann Verhöre und eine Verhandlung und es war dann so, dass alle für mehrere Jahre ins Gefängnis gekommen sind. Der Älteste hier am meisten, weil er ja die größte Verantwortung hatte. //ja// das war in den 60er Jahren. //ok// 62. Genau. Und DER hier ((zeigt ein Foto)), weil, die LEUTE wurden ja RICHTIG unter psychischen Druck gesetzt und ER hat dann irgendwann nicht mehr so richtig standgehalten //hmh// ist also son bisschen eingeknickt=also, jetzt auch nicht VÖLLIG, also nicht so, dass er gesagt hat „ich glaub nicht mehr“ //ja// sondern er hat gesagt „ja, ok“ er predigt nicht mehr. //ja// und, ich weiß nicht, kennst du dich mit der Bibel n bisschen aus? //ja, doch grob schon// ok, da gibt's ja diese Sache, wo Jesus ähm verurteilt wird, weil Petrus ihn verleugnet //hmh// wo dann der Hahn kräht //ja// ne? //ja// also, wo der Hahn kräht, da merkt der Petrus „oh, ich hab grad Jesus verleugnet“ und bereut das dann //ja// und bei IHM war das dann eben so gewesen, das war ja ne öffentliche Gerichtsverhandlung, wo dann auch Leute aus der Gemeinde dabei warn //ja// und als das dann gewesen ist, warn die Leute halt total geschockt, dass ER praktisch eingeknickt ist. //ja// und dann wurden die drei Gefangenen halt so raus geführt, er war ja TROTZDEM nicht, er wurd ja nicht freigesprochen. //ja// er hat nur ne mildere Strafe gekriegt, als die anderen beiden //ja// und da hat einer aus dem Publikum gekräht. so ((lacht)) und da hat er sich erschrocken //hmh// und später hat er das dann auch zurück genommen, diese, diese (-) Einknickung. (I-7, S. 119)

Tatsächliche Traditionsverluste und –abbrüche oder vorhandene Glaubenszweifel³⁵⁸ werden dabei zunehmend ausgeblendet oder eingeebnet. Dabei handelt es sich nach Aleida Assmann mit Bezug auf Peter Novik um einen typischen Mechanismus der Gedächtnisbildung: „>Das kollektive Gedächtnis vereinfacht; es sieht die Ereignisse aus einer einzigen, interessierten Perspektive; duldet keine Mehrdeutigkeit; reduziert die Ereignisse auf mythische Archetypen.< Ich füge hinzu: im kollektiven

³⁵⁸Anita Pries schreibt über einen Gefängnisaufenthalt: „Ich saß ganz still, die Hände im Schoß, die Bretterwand vor mir. So starrte ich Tag für Tag die Wand an und fing an, an allem zu zweifeln, sogar zum himmlischen Vater beten konnte ich nicht mehr.“ Pries: Verbannung nach Sibirien. Steinbach 1972, S. 20.

Gedächtnis werden mentale Bilder zu Ikonen und Erzählungen zu Mythen, deren wichtigste Eigenschaft ihre Überzeugungskraft und affektive Wirkmacht ist. Solche Mythen lösen die historische Erfahrung von den konkreten Bedingungen ihres Entstehens weitgehend ab und formen sie zu zeitenthobenen Geschichten um, die von Generation zu Generation weitergegeben werden.“³⁵⁹ Erfahrungen und Erinnerungen der Verfolgungszeit in der UdSSR gerinnen so zu Topoi des Durchleidens und der Zeugenschaft, die im Alltag immer wieder reaktualisiert werden und sich so zu einer konsistenten Kollektivgeschichte verdichten. Verbunden ist diese Legendenbildung auch mit einer elitären Selbstwahrnehmung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft.³⁶⁰

Was einerseits die Gruppenidentität und individuelle Gefühle positiver Zugehörigkeit zu stabilisieren vermag³⁶¹, kann andererseits angesichts der oft bruchhaften und tabuisierten Vergangenheit zu Verwirrungen über die eigene Identität führen.³⁶² Für viele meiner Interviewpartner liegt ihre tatsächliche Familiengeschichte durch die wechselhafte Geschichte der Gemeinden in der UdSSR, die verwirrenden Namensgebungen und tabuisierte Lebenserfahrungen der Eltern weitgehend im Dunkeln. So blieben die persönlichen Erfahrungen der Eltern in der Zeit der UdSSR für Irina bis zuletzt unbekannt; Johanna erfuhr erst sehr spät von der bis heute immer noch stark tabuisierten Konvertitengeschichte ihrer Familie mütterlicherseits.³⁶³ In anderen Lebensgeschichten wird die Unsicherheit über die eigene Vergangenheit explizit angesprochen. So bei Leni, einer Ausgetretenen aus der Gemeinde Darmstadt:

Also mein Vater war schon [Mennonit], bei meiner Mutter (-) also da bin ich mir nicht so sicher (-) ob sie Mennoniten warn (-) also sie waren

³⁵⁹Assmann, Aleida: Soziales und kollektives Gedächtnis. Online ,Stand 28.6.2010. - Novick, Peter: Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. München 2001, S. 14.

³⁶⁰„in so ner Atmosphäre, da bin ich aufgewachsen //ja// dass, im Grunde genommen man glaubt und meinen musste (-) wir sind DIE (-) das einzige wahre Volk Gottes sozusagen //hmh// ja gut, es gibt vielleicht noch hier und da paar, paar Christen, aber wenn wirs wirklich ernst nehmen, dann sind wirs, ja?“ (I-5 ,S. 79)

³⁶¹Das *kollektive Gedächtnis* ist nach Jan Assmann ein „Sammelbegriff für alles Wissen, das in spezifischen Interaktionsrahmen einer Gesellschaft Handeln und Erleben steuert und von Generation zu Generation zur wiederholten Einübung und Einweisung entsteht“. Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/ Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1988, S. 9-19/9.

³⁶²Reimer, Johannes: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 9.

³⁶³Paradigmatisch für diese Verunsicherungen über die eigene Herkunft ist auch die Lebensgeschichte von Abram, einem mittlerweile exkommunizierten Geistlichen aus einer baptistischen Aussiedlergemeinde (Vgl. KB-1, S. 187). In seiner biografischen Erzählung bietet er unterschiedliche Versionen seiner Familiengeschichte dar, die unverbunden und widersprüchlich nebeneinander stehen. Immer wieder kommt es vor, dass in seinen Schilderungen persönliche Erfahrungen von widersprechenden historischen Fakten überlagert werden und er auf Fragen nach persönlichen Erinnerungen mit der Darstellung historischer Ereignisse reagiert. Einerseits ist es Abram also unmöglich, die eigene Herkunft konsistent zu beschreiben, andererseits zeigt er das Bedürfnis, sich in die Kollektivgeschichte einzuschreiben und seine Position in der Welt zu abzustecken. Mal reiht er sich so ein in die Geschichte der Mennoniten, mal in die der Baptisten; mal stellt er sich als jemand dar, der im Glauben aufgewachsen ist, mal betont er, nicht als Christ aufgewachsen zu sein. Ähnliches zeigt sich in der Darstellung seiner Zugehörigkeit zum Christentum. Einerseits untermauert er Traditionsabbrüche, andererseits verortet er sich explizit in der Kollektivgeschichte – mal in jener des Mennonitentums, mal in jener des Baptismus. Gerade dieser Aspekt ist typisch für die Frage nach religiöser Zugehörigkeit unter Aussiedlern. Die bewegte Geschichte der Religionsgemeinschaften in der Zeit der UdSSR und v.a. die oft eklektizistische Reorganisation des Gemeindelebens nach dem Zweiten Weltkrieg hat zu massiven Brüchen und Irritationen geführt. Johannes Reimer dazu: „Wer bin ich nun wirklich: Baptist oder Mennoniten-Bruder?“ So oder ähnlich lautet die Frage für viele aus der Sowjetunion kommende Christen.“ Reimer, Johannes: Auf der Suche nach Identität. Lage 1996, S. 9.

gläubig, aber haben sich erst hier den Mennoniten angeschlossen //ok// aber die Geschichte von meiner Mutter ähm (-) ist für mich ziemlich unbekannt //ja// weil sie ja leider Gottes schon lange tot ist //ja// und meine Großeltern haben irgendwie sehr wenig drüber erzählt //ok// von DAHER (-) sind unsere Hintergründe ein wenig unklar, was meine Mutter angeht (I-4, S. 60)

Verschärft wird das Gefühl von Inkonsistenz im Bezug auf Tradition und Glaube aber nicht nur durch unklare und tabuisierte Familiengeschichten, sondern auch durch die Tendenz, faktische Abbrüche im Glaubens- und Gemeindeleben durch neue Traditionsbildungen zu überbrücken. Durch die nachträgliche Konstruktion von Konsistenz im Glauben werden tatsächliche Brüche überdeckt, obwohl sie für viele Gläubige lang erlebter Alltag waren. Durch die Verstreuung in der UdSSR und den Fortbestand der staatlichen Überwachung konnte oft kein reguläres Gemeindeleben praktiziert werden. Auch diejenigen, die in die erneute Diaspora gingen, um ihre Ausreise vorzubereiten, lebten oft viele Jahre sozial isoliert und ohne gemeindliche Kontakte. Glaubenskonzepte und Glaubenspraktiken wurden in den Familien zwar möglichst bewahrt, aber immer auch individuell gestaltet und den spezifischen Lebensbedingungen angepasst:

Meine Eltern die kannten die Gemeinde schon vorher, aus dieser Zeit in Karaganda //ok// von daher, ihre ihre Freunde waren hier, die Etablierten, dann hat man sich quasi angeschlossen, <<leise> aber wir als Kinder (-) wir warn da sowieso> (1) wir sind einfach als Familie da mit rein. Wir hatten, für uns persönlich war das so (-) ziemlich fremd, weil wir hatten hier ähm (-) ähm doch sehr allein gelassen, wo wir da im Kaukasus gewohnt hatten //ja// ALSO WIR HATTEN SCHON (-) also es gab schon ne Gemeinde, die hat sich dann quasi sonntags getroffen, also das war so, dass die dann von vielen Orten kamen //ja// also es war nicht so, dass da in der Stadt irgendwie ein großer Treffpunkt war (-) es war auch alles ein bisschen (-) verdeckt. Wie soll ich sagen? da konnte man auch nicht so öffentlich praktizieren, eben wegen KGB (I-4, S. 61)

In Deutschland angekommen galt es für viele der nachträglich Eingereisten Glaubensformen zu adaptieren, die sie in ihrem Alltag nur unzureichend oder gar nicht (mehr) gelebt hatten. Gleichzeitig wird durch die Allgegenwart der kollektiven Gedächtnisbildung latent der Anspruch erhoben, sich als Teil der gemeindlichen Tradition zu definieren und die eigene religiöse Unverbrüchlichkeit in der Zeit der Verstreuung glaubhaft zu machen.³⁶⁴ Gemessen an diesem Anspruch ist es kaum möglich, Traditionsabbrüche tatsächlich als Brüche zu thematisieren. Stattdessen werden die kursieren und immer aufs Neue rezitierten kollektiven Märtyrer- bzw. Heilsgeschichten adaptiert und persönliche Erfahrungen allmählich

³⁶⁴Prägnant ist, dass es in der Gemeinde Darmstadt legitime Sprecher und gemeindliche Historiker gibt, die immer neue Gemeindegeschichten verfassen, in denen die offizielle Darstellung reproduziert wird. Sprechenderweise wurde ich von dem Historiker der Gemeinde darauf hingewiesen, dass geschichtliche Interviews mit den Gläubigen zumeist sinnlos seien, da die einfachen Leute die wirkliche Geschichte überhaupt nicht kennen würden. Dem persönlichen Gedächtnis wird somit gegenüber dem legitimen Gedächtnis die „Gültigkeit“ abgesprochen.

durch die kollektive Deutung überlagert; oder aber die individuellen Erfahrungen des Bruchs stehen in unaussprechlicher, weil tabuisierter Konkurrenz zu diesen. Gerade also im Wunsch nach kollektiver Identität und Tradition liegt ein Abbruch individueller Erfahrungen begründet und sorgt für Irritationen über die eigene, individuelle Identität. Besonders deutlich wurde der irritierende Kontrast zwischen kollektiver Erinnerung und individueller Erfahrung beim Gemeindeanschluss in Deutschland, wo bisher abgebrochene Normen und Werte in völliger Rigidität eingefordert und mit einem unbedingten Wahrheitsanspruch versehen wurden:

Und ähm mir gings nie um irgendwelche Formen und und irgendwas wir sind auch nicht so erzogen worden. Durch meine Eltern auch offen erzogen worden, das heißt, Kino. Theater und Kultur (1) hatten wir schon drüben mitgekriegt, also auf eine sehr schöne Weise, sag wa mal, war normal, ja? (-) also nicht so als teuflisch dargestellt, sondern als zum Alltag dazugehörig quasi (...) Hier hat sich das alles ein bisschen geändert, also, in dem Rahmen, in den wir hier reingekommen sind, war das alles ein bisschen, wenn ich es so ausdrücken darf, streng und für mich persönlich nicht grad verständlich. (I-4, S. 60/61)

Die Betonung der Gemeinschaft, die vielen im Moment der Migration Halt und Sicherheit vermitteln konnte³⁶⁵, führten bei Anderen zu Gefühlen von Dissonanz. Erste Entfremdungsprozesse setzen demnach da ein, wo nachträglich Traditionen festgeschrieben und in einer ewigen Gültigkeit behauptet wurden, die aus eigener Erfahrung diese Konsistenz nicht besaßen und damit als konträr zum eigenen Erleben empfunden wurden.³⁶⁶ Zu Dissonanzen kam es auch dort, wo die unklare und unbewältigte Familiengeschichte zu einem Nebeneinander unterschiedlicher Glaubensorientierungen geführt hat. Besonders deutlich wird das an der Lebensgeschichte von Irina, die mit einer hoch normativen und auf einem unbedingten Wahrheitsanspruch beruhenden Religiosität konfrontiert wurde, die sich durch eine innerfamiliäre Opposition der ursprünglich lutherischen Mutter immer wieder selbst in Frage gestellt hat. Besonders augenfällig in ihrer zweifachen Taufe als Säugling in lutherischer, als Erwachsene in baptistischer Tradition. Immer wieder kam es zu Widersprüchen in einer als absolut geltenden Ordnung, die gleichzeitig nicht als konsistent wahrgenommen werden konnte.

4.2.1.2 Familie, Migration und die zweite Generation

Neben den generellen Irritationen über die Zugehörigkeit durch die bruchhafte und/oder „überbrückte“ Kollektiv- und Familiengeschichte zeigen sich auch

³⁶⁵Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006, S. 226ff.

³⁶⁶Noch deutlicher wird der Widerspruch von absoluter Wahrheit und faktischen Brüchen in der Lebensgeschichte von Eva, deren Vater unter ungeklärten Umständen starb und deren an Depression erkrankte Mutter sich wechselnden evangelikalen Gemeinden anschloss. In Korrespondenz zu ihrer gebrochenen Biografie war für Eva eine unzweifelhafte Absolutheit im Glauben kaum denkbar. Ihre gebrochene Lebensgeschichte und ihre Familie, die durch den traumatischen Tod ihres Vaters aus allen Selbstverständlichkeiten herausgerissen wurde, korrespondierten schlicht nicht mit einer Zweifellosigkeit und Unverbrüchlichkeit im Glauben und war für sie schwer einsichtig (I-6, S. 111).

bestimmte familiäre Hintergründe als problematisch. Die psychischen Nachwirkungen der erlittenen Traumata³⁶⁷, die ebenfalls belastende Migration und die hohe Kinderzahl in den Familien führten häufig dazu, dass die Befragten in ihren Familien einerseits wenig Aufmerksamkeit bekamen bzw. nicht aktiv gefördert wurden und man sie andererseits früh mit überfordernden Aufgaben betraute.³⁶⁸ Gerade da, wo die Eltern als überfordert oder gar psychisch belastet erscheinen, kam den Befragten neben Vernachlässigung die Rolle als Arbeitskraft innerhalb der Familie zu. Ihre Aufgabe war es, sich um Geschwister und Haushalt zu kümmern, die Eltern in problematischen Situationen zu stützen und eigene Bedürfnisse hinten anzustellen. Zu parentifizierenden³⁶⁹ Strukturen kommt es also gerade da, wo Eltern über längere Zeiträume be- und überlastet sind. Entsprechend wird dieses Phänomen in der Literatur zu Migranten-, Kriegs- und Flüchtlingsfamilien häufig beschrieben, da es sich hier um Gruppen handelt, die besonderen Mehrfachbelastungen ausgesetzt sind: etwa der Bewältigung von Sprachproblemen, Erfahrungen der Fremdheit oder den Herausforderungen des Alltags und des Berufslebens in einer kulturell und sozial neuen Umgebung. Als besonders problematisch gelten Familien, in denen die Eltern zusätzlich durch traumatische Erfahrungen beeinträchtigt sind.³⁷⁰ Gerade von Angehörigen der Kriegs- und Nachkriegsgenerationen wird so im Alltag oft ein selbstständiges, pflichtbewusstes und verantwortungsvolles Verhalten gefordert wurde, das die eigenen Möglichkeiten überforderte und immer wieder dazu anreizt, eigene

³⁶⁷Vgl. auch: Solojed/Kerz-Rühling/Leuzinger-Bohleber: Psychische Folgen des stalinistischen Terrors in Russland. Göttingen 2006. S. 264-292.

³⁶⁸Dabei nehmen gerade die Väter, die als Männer von den Verfolgungen und Verhaftungen in besonderem Maße betroffen waren, in vielen Familien eine sehr problematische Rolle ein. Viele von ihnen sind als „innerlich abwesende Väter“ wenig präsent, lassen die Dinge laufen ohne sich emotional zu beteiligen und bieten, wie im Falle von Abram, Leni oder Irina, wenig Halt, Vorbildcharakter und Reibungsfläche. □ Oft tauchen sie in den Lebensgeschichten kaum auf oder sind stille und dulddende Statisten, die Konflikte aus dem Weg, Widersprüche offen lassen oder sich in Arbeit vergraben. □ Evas Vater ist durch die historischen Verhältnisse nicht nur „fern“, sondern ein tatsächlich abwesender Vater □, der jedoch angesichts der Umstände seines Todes als idealisiertes Bild das gesamte Familienleben bestimmt. Andere Väter, wie der von Johanna, zeigen sich hingegen als rigoros, autoritär und starr in ihren Vorstellungen. Sie erscheinen wie Bollwerke, derer sich kaum zu erwehren ist und deren Erziehung sich vor allem durch Strenge auszeichnet. Über die Rolle von belasteten Vätern siehe auch: Radebold, Hartmut/Radebold, Hildegard: Abwesende Väter. Folgen der Kriegskindheit in Psychoanalysen. Göttingen 2000, S. 118ff. - Radebold, Hartmut/Reulecke, Jürgen/ Schulz, Hermann: Söhne ohne Väter. Erfahrungen der Kriegsgeneration. Berlin 2009³. - Zum Zusammenhang von „abwesenden Vätern“ und Konversions- bzw. Dekonversionsprozessen siehe auch: Jindra, Ines: Konversion und Stufentransformation: Ein Kompliziertes Verhältnis. Münster 2005, S. 89ff.

³⁶⁹Mit *Parentifizierung* wird ein familiärer Mechanismus beschrieben, bei dem Kinder immer wieder mit Aufgaben betraut werden, die ihren Entwicklungsstand überfordern. Dabei kann es auch zu einem Rollentausch zwischen Eltern und Kind kommen, wobei das Kind Verantwortlichkeiten für die Eltern übernehmen muss. Zu parentifizierenden Strukturen kommt es gerade da, wo Eltern über längere Zeiträume be- und überlastet sind. Entsprechend wird dieses Phänomen in der Literatur zu Migranten-, Kriegs- und Flüchtlingsfamilien häufig beschrieben, da es sich hier um Gruppen handelt, die zahlreichen Belastungen ausgesetzt sind; etwa die Bewältigung von Sprachproblemen und Herausforderungen des Alltags in einer neuen Umgebung. Als besonders problematisch gelten Familien, in denen die Eltern zusätzlich durch traumatische Erfahrungen beeinträchtigt sind. Vgl. Adam, Hubertus: Wege vom Trauma zur Versöhnung. In: Bütter, Christian u.a. (Hg.): Kinder aus Kriegs- und Krisengebieten. Lebensumstände und Bewältigungsstrategien. Frankfurt a.M. 2004, S. 151-157/152.

³⁷⁰Leuzinger-Bohleber, Marianne: Frühe Kindheit als Schicksal? Trauma, Embodiment, Soziale Desintegration. Psychoanalytische Perspektiven. Stuttgart 2009, S. 189 ff.

Grenzen zu überschreiten.³⁷¹ Eva, eine Ausgetretene aus einer Baptistengemeinde, spricht über ihre Kindheit nach dem plötzlichen Tod des Vaters, der womöglich aus politischen Gründen ums Leben kam:

ich weiß, ich hab meine Mutter immer, grad am Anfang immer, die hatte da so Anfälle. Also, gerade am Anfang, da hatte sie es erst gar nicht realisiert, da musste sie erstmal durchhalten und mit uns aus Russland raus, weil sie wusste, wir ham da keine Zukunft. Deshalb ist sie hierher gekommen und sie hat ganz oft immer so Zusammenbrüche gehabt. Das hab ich alles miterlebt und ähm (-) war für mich auch sehr traumatisch, muss ich sagen. (...) Sie hat immer dafür gesorgt, dass ich angezogen war, dass es warm war und so weiter, aber sie hat mich mit ihren Aufgaben total überfordert //ja// sie ist auch immer abends, was weiß ich, zu diesen Gemeindestunden und so weiter gegangen. Da war ich vielleicht fünf oder keine Ahnung (1) JA, mit fünf ging mit Sicherheit los, da hat sie zu mir gesagt „du bist die Älteste //ja// du passt auf deine Schwestern auf“ ((lacht)), die warn ja jeweils ein Jahr jünger als ich „und wenn irgendwas passiert, dich zieh ich zur Rechenschaft“ //ja// also, die hat mich von Anfang an irgendwie als erwachsenes Kind, also nicht als erwachsenes Kind, sondern als Erwachsenen behandelt (I-6, S. 111/112)

Während also einerseits ein hohes Maß an Pflichterfüllung eingefordert wurde, wurde andererseits erwartet, „dass man keine Schwierigkeiten machte, sich gut betrug und dazu noch gute Schulnoten mit nach Hause brachte.“³⁷² Unterstützung bei der Bewältigung eigener Schwierigkeiten gab es häufig nicht. So waren die Betroffenen neben ihren Verantwortlichkeiten zu Hause mit eigenen Problemen bei der Bewältigung ihrer Migrationserfahrung, schulischen Defiziten, Gefühlen von Fremdheit und Überforderung weitgehend alleine gelassen. Entsprechend wenig Raum gab es für individuelle Entwicklungschancen. Über ihre Mutter erzählt Eva:

die hatte dann total die Depressionen gehabt //oh// ja, die hat sich um uns dann (...) eigentlich nicht mehr gekümmert um uns drei Mädels (-) ne? also, es gab halt nur Ärger, wenn es halt ne vier gab, aber sonst „macht was ihr“ ne? also so, die hat sich nicht mehr um irgendwas gekümmert //ja// und für mich hieß es damals, naja, wenn ich aufs Gymnasium komme, dann muss ich ja noch (-) mehr für die Schule machen //ja// und meiner Mutter is es eh egal, da bleib ich auf der Realschule, da hab ichs einfacher, also weniger zu tun //ja// ja und dann bin ich auch da geblieben und nach der Realschule wollte ich schnell mein eigenes Geld verdienen (I-6, S.115)

Unter diesen Voraussetzungen entwickelten viele der Befragten einen hohen Grad an Kompetenz, Selbstständigkeit und Aufstiegsorientierung,³⁷³ der im Zusammengang mit einer Haltung der Demut und Leidsamkeit zugleich zu einem

³⁷¹Radebold/ Reulecke/ Schulz: Söhne ohne Väter. Berlin 2009³, S. 144.

³⁷²Radebold/ Reulecke/ Schulz: Söhne ohne Väter. Berlin 2009³, S. 144.

³⁷³Fast alle der von mir Befragten haben einen deutlich höheren Bildungsabschluss, als ihre Eltern und als für sie persönlich vorgesehen war

gewissen Grad an Selbstausbeutung führen kann.³⁷⁴ Entsprechend erscheinen viele der Befragten als überfordert oder erdrückt unter den Lasten dessen, was sie leisten müssen.

Andererseits zeigt sich unter dem Eindruck der Überbeanspruchung, fehlenden Fürsorge und zugleich hohen Eigenständigkeit häufig ein regelrechter Freiheits- und Entwicklungsdrang. Die große Mehrheit der Befragten hat über den zweiten Bildungsweg einen beruflichen Aufstieg erreicht, der den sozialen Status der Eltern bei weitem übersteigt. Viele von ihnen schlossen an eine erste Ausbildung eine höhere Schulbildung und dann ein Studium an, so dass sie mittlerweile zwei oder sogar drei Berufsabschlüsse erworben haben, die sie oft erfolgreich für eine Karriere nutzen.³⁷⁵ Oft steht hinter diesen Freiheitsbestrebungen aber auch ganz schlicht der Wunsch, sich aus den überfordernden Rollen zu befreien. Deutlich wird das vor allem in der Lebensgeschichte von Leni, die bis zu ihrem 25. Lebensjahr von ihren familiären Aufgaben ausgefüllt wird und zugleich mit ihren eigenen Nöten und Überforderungen allein gelassen ist:

hIER war der Einstieg (1) am Anfang (1) schO:n ein bisschen schwierig, sag ich mal einfach, gesellschaftlich kulturell alles (-) irgendwie schon //Jaja// schon anders (...) das heißt, das war schon einfach ein bisschen viel (-) ja (-) aber (-) ist dann auch rumgegangen (-) mehr oder weniger gut. (...) das hat schon einiges an Energie geraubt. //Ja// Dann die Berufsausbildung, war auch noch mal anstrengend. Da ist man dann erstmal schon drin untergegangen. Einmal viel lernen und dann die Schichtarbeit. Wobei ichs auch (2) schon sehr gern gemacht hab meinen Beruf. Aber hab immer schon quasi geguckt, dass ich diesen Rahmen auch wieder verlassen kann. Ein bisschen ausbrechen. (...) war auch nicht immer integriert so, muss ich sagen (-) in unsere Kreise. Vielleicht auch durch die Schichtarbeit, das viele Lernen und zu Hause war eben auch viel los, weil die Mutti krank war. Hat dann doch einiges an Haushalt mitgebracht. Hatte auch kleine Geschwister (I-4, S. 55)³⁷⁶

Die Gefühle der Vernachlässigung bzw. Überforderung im Elternhaus auf der einen Seite und auf der anderen Seite der hohe Grad an Selbstständigkeit und Entwicklungsdrang führten bei vielen der Befragten zu Konflikten mit der eigenen Rolle in den Gemeinden. Während einerseits also ein hohes Maß an Selbstverantwortung und Selbstständigkeit gefragt war, wurde andererseits eben

³⁷⁴Sichtbar wird das vor allem in der Lebensgeschichte von Abram, der einen burnout erlitt. (I-5, S. 70)

³⁷⁵Irina hat nach ihrer Ausbildung zur Erzieherin ein Studium der Sozialpädagogik absolviert. Abram ist studierter Theologe und Techniker. Eva hat nach ihrer Ausbildung zur Laborantin eine Ausbildung zur Modedesignerin gemacht, hat nun ihr Abitur nachgeholt und sich für einem geisteswissenschaftliches Studium entschieden. Josef hat nach einer Ausbildung zum Fleischfachverkäufer eine Ausbildung und dann ein Aufbaustudium im IT-Bereich gemacht. Johanna hat nach ihrer Ausbildung zur Laborantin ein Germanistikstudium angefangen, das sie jedoch auf Grund ihrer persönlichen Schwierigkeiten abbrechen musste.

³⁷⁶In Lenis Erzählung fallen viele sprachliche Besonderheiten auf, die Rückschlüsse auf ihre Selbstwahrnehmung zulassen. Gerade in der Beschreibung ihrer Kindheit und Jugend drückt sich aus, wie wenig persönlicher Raum ihr zugestanden wurde: Häufig wird das „ich“ als Subjekt des Satzes ausgelassen und die Darstellung der erlebten Schwierigkeiten durch abschwächende Begriffe (vielleicht, ein bisschen, mehr oder weniger, irgendwie). Spätere Lebensereignisse, wie ihre Auslandsaufenthalte, schildert sie sehr viel selbst-bewusster und ist dort als Ich erkennbar.

dieses Verhalten durch den kollektiven und verpflichtenden Charakter der Gemeinden wieder eingeschränkt. Ebenso kollidierte bei Manchen die als persönliche Freiheit erlebte Vernachlässigung innerhalb der Familie mit den massiven Regelungsansprüchen und Normsetzungen der Gemeinde, die enge Grenzen setzte, Ergebenheit gegenüber Gott predigte und normativ über die alltägliche Lebensführung wachen wollte (I-7, S. 109f.).

Für die übrigen Befragten, die trotz ihrer Konflikte emotional, kognitiv und sozial an die religiöse Gemeinschaft gebunden sind, entspinnt sich jedoch ein Bündel an Konflikten und beengenden Verhältnissen, die vor allem in der Struktur der Gemeinden begründet sind. Sie sehen sich nicht „nur“ mit Aspekten der Überforderung und/oder emotionalen Vernachlässigung konfrontiert, sondern auch mit einer zusätzlichen Überformung und Kontrolle durch das Gemeinde- und Glaubenssystem. Eben diese Aspekte möchte ich im Folgenden unter dem Konzept der *totalen Institution* beschreiben; einer Konzeption nach Irving Goffman, die er in seiner Arbeit über die so genannten „Asyle“ entwickelte.³⁷⁷

4.2.2 Austritt aus der Totalen Institution Gemeinde

Zunächst werde ich das Konzept der totalen Institution nach Goffman beschreiben, um dann zu meiner Konzeption der Totalen Institution Gemeinde überzugehen und letztlich die sich in ihr abspielenden Distanzierungs- und Austrittsvorgänge zu beschreiben.

4.2.2.1 Das Konzept der totalen Institution

Mit dem Konzept der Totalen Institution beschrieb Goffman Einrichtungen wie psychiatrische Anstalten, die sich durch eine allumfassende Regulierung und Kontrolle³⁷⁸ der Bewohner („Insassen“) auszeichnen und sie so von jeglichen Formen individueller Ausdrucksmöglichkeiten abschneiden.

Dieser allumfassende Zugriff ist vor allem deshalb möglich, weil alle im „normalen“ Leben getrennten Lebensbereiche wie die Arbeit, Wohnen und Freizeit an einem Ort – eben der Institution – zusammenfallen, während alle Kontakte zur Außenwelt unterbunden werden. So bildet die Institution den alleinigen Erfahrungsraum der Insassen. Zugleich ist dieser alleinige Erfahrungsraum einer übergeordneten Autorität unterstellt, die „von oben“ den gesamten Tagesablauf vorgibt und durch Personal überwachen lässt. Durch diese strikte Rollentrennung in Insassen und Personal findet letztlich auch eine Reduzierung der Bewohner auf eben diese eine, von Außen definierte und regulierte Rolle statt. Gleichzeitig werden sie von individuellen Formen der Lebens- und Rollengestaltung

³⁷⁷Insgesamt fasst Goffman unterschiedlichste Institutionen unter den Begriff. Für ihn sind auch Klöster totale Institutionen, die vor allem als Zufluchtsort vor der Welt dienen; aber auch Konzentrationslager etc.

³⁷⁸„Unter Kontrolle wird die Möglichkeit verstanden, das Verhalten anderer Personen oder Institutionen zu verändern, wenn dieses den eigenen Zielsetzungen zuwiderläuft. Es handelt sich also um eine eher korrigierende Funktion.“ Frey, Dieter/ Greif, Siegfried: Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen. Weinheim 1997⁴, S. 234.

abgeschnitten. Zentral ist in diesem Zusammenhang der Begriff der *Rolle*, unter der Goffman ein Bündel von gesellschaftlich erwarteten Verhaltensnormen³⁷⁹ versteht, die der Einzelne in einer bestimmten Position zu erfüllen hat. Gewöhnlich entsteht bei der Performanz einer Rolle ein fortwährendes Wechselspiel „zwischen Selbstverwirklichung auf der einen und der Ausführung sozialer Rollenvorschriften auf der anderen Seite“³⁸⁰, bei dem idealerweise eine *ausbalancierte Identität* entsteht, die kollektive Anforderungen mit eigenen Bedürfnissen in ein ausgewogenes Verhältnis setzt.³⁸¹ Die individuelle Ausgestaltung einer Rolle bezeichnet Goffman als *Rollendistanz* und beschreibt damit eine Form von Individualität, die durch einen spezifischen Abstand gegenüber gesellschaftlich gesetzten Normen gewahrt wird. In totalen Institutionen sind die Insassen durch die allgegenwärtige Regulierung jedoch von jeglicher Form dieser Rollendistanz abgeschnitten, so dass das Verhältnis von sozial Gesolltem und individuell Gestaltetem aus dem Gleichgewicht gerät. Während die soziale Rolle übermächtig wird, werden die Möglichkeiten für Individualität minimiert.

Dieser Mechanismus wird im Anstaltsalltag durch unterschiedliche Strategien und Rituale abgesichert.³⁸² Schon die *AufnahmeprozEDUREN* in einer totalen Institution dienen dazu, den Einzelnen zu demütigen und zu destabilisieren, um ihn dann formen und in seine neue Rolle einfügen zu können.³⁸³ Der Betroffene verliert dabei jede Selbstbestimmung über sich, seinen Körper und seine alltägliche Lebensgestaltung und kann nicht anders, als sich den Regularien der Anstalt entsprechend zu verhalten.³⁸⁴ Während dem Insassen also einerseits alles genommen wird, das ihn als Individuum zuvor ausgemacht hat, wird er andererseits mit Anreizen dazu angeregt, sich konform zu verhalten. Dabei bestehen diese Anreize meist in der Gewährung von Privilegien, die außerhalb der totalen Institution eine Selbstverständlichkeit darstellten (etwa Kaffee trinken oder Rauchen) und emotional mit der bisherigen Individualität verbunden waren. Somit eröffnet das Privilegiensystem dem Insassen die Möglichkeit einer „Reorganisation seines Selbst. Die Rückgewinnung der Privilegien hat als Verbindung zur verlorenen Welt bzw. zum verlorenen Selbst einen reintegrierenden Effekt. Auf die Spannungen zwischen der Außenwelt und dem Leben in der Institution kann der Insasse letztlich nur durch Anpassung reagieren.“³⁸⁵ Goffman erkannte dabei allerdings zwei unterschiedliche Formen der *Anpassung*.³⁸⁶ *Primär* angepasste

³⁷⁹Goffman spricht dabei auch von „Identitätsnormen“. Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 157f.

³⁸⁰Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 2: Handlungstheorie. Frankfurt a.M. 2002, S. 288.

³⁸¹Vgl. Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 2000⁹, S. 7.

³⁸²Goffman, Erving: Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen. Frankfurt a.M. 1973, S. 27ff.

³⁸³In der von Goffman untersuchten psychiatrischen Einrichtung geschah das unter anderem durch das Ersetzen persönlicher Kleidung durch Anstaltskleidung, die Unterweisung in einen strengen Tagesplan oder die Zuweisung von Schlafplätzen. Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 29ff.

³⁸⁴Diese Entäußerung geht sogar so weit, dass er sich vor Übergriffen gegenüber seiner absoluten Intimsphäre nicht wehren kann. So muss er selbst körperliche Untersuchungen an schambesetzten Stellen über sich ergehen lassen und wird so gedemütigt und verunreinigt. Für Goffman besteht die Verunreinigung darin, dass der Einzelne sich gegen den Einbruch in seine Intimsphäre nicht schützen kann. Vgl. Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 51ff.

³⁸⁵Täubig, Vicki: Totale Institution Asyl. Empirische Befunde zu alltäglichen Lebensführungen in der organisierten Desorganisation. Weinheim, München 2009, S. 48f.

³⁸⁶Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 185ff.

Insassen richten sich entweder in der Institution ein und ignorieren die Tatsache, dass es außerhalb der Einrichtung noch eine andere Welt gibt (Kolonisierung, Loyalität) oder identifizieren sich mit ihr und zeigen sich daher sehr diszipliniert und moralistisch (Konversion). Der *sekundär* angepasste Insasse fügt sich hingegen nur scheinbar den offiziellen Regeln, versucht aber zugleich durch ein heimliches *Unterleben* der Institution „sich der vollständigen Festlegung seiner Rolle und sozialen Identität (zu) entziehen, d.h. einen Rest Individualität zu bewahren.“³⁸⁷ Was der Einzelne also versucht, ist auf Umwegen Rollendistanz und damit Individualität zu schaffen. Die Chancen hierfür sind je nach Institution verschieden und können etwa in der Nutzung kleinster unbeobachteter Räume (Reservate)³⁸⁸ oder im Bau von Notbehelfen bestehen, durch die fehlende Güter kompensiert werden.³⁸⁹ Möglich ist unter anderem auch die „Ausbeutung des Systems“³⁹⁰, indem der Insasse etwa Belohnungssysteme erkennt und diese gezielt für sich ausnutzt, um Privilegien zu erwirken.³⁹¹ Gleichzeitig bilden totale Institutionen jedoch Mechanismen heraus, um diese Formen der Rollendistanz durch Unterleben und damit jegliche Form von Individualität zu unterbinden. Goffman beschrieb diese zusätzliche Kontrolle aller Ausdrucksformen von Auflehnung als *Looping-Effekt*.³⁹²

4.2.2.2 Die Gemeinde als Totale Institution

Auf den ersten Blick fällt auf, dass das Konzept der totalen Institution nicht ohne weiteres auf die evangelikalen Gemeinden übertragen werden kann. Denn auch, wenn immer wieder betont wird, dass sich die Gemeinden absondern und in Kolonien³⁹³ zusammenfinden ist es doch eine Tatsache, dass die Mitglieder einer Gemeinde am öffentlichen Leben in Deutschland teilnehmen *müssen*. Der kollektive Raum ist also nicht nur verlassbar, sondern er muss im Alltag verlassen werden, da man sich etwa der Schule und dem Arbeitsleben nicht entziehen kann. Die Einheit des Ortes, an dem alle Lebensbereiche zusammenfallen, ist somit nicht gegeben. Stattdessen eröffnen sich Räume des Sich-Entziehens, des Abweichens und damit einer möglichen Entfremdung von der Gruppe. Ein weiterer widersprechender Punkt besteht in der Tatsache, dass in den Gemeinden nicht klar zwischen Personal und „Insassen“ unterschieden werden kann. Zwar gibt es Würdenträger, die mit einem hohen Maß an Einfluss und Macht ausgestattet sind, doch steht ihnen die kongregationale Gestalt in Form von Gemeindeversammlung und der Ausübung von Gemeindegewalt entgegen (vgl. Kap. 3.1.2). Ein dritter Aspekt, der sich einer einfachen Übernahme des Goffmanschen Konzepts widersetzt, besteht darin, dass es sich bei den Gemeinden um Institutionen handelt,

³⁸⁷Freigang, Werner/ Wolf, Klaus: Heimerziehungsprofile.. Weinheim, Basel 2001, S. 46.

³⁸⁸Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 234.

³⁸⁹Ein Beispiel hierfür wären selbst gebastelte Tätowiermaschinen in Gefängnissen.

³⁹⁰Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 204 ff.

³⁹¹Beispielsweise indem man durch „gute Führung“ an einen begehrten Posten in einer Anstalt kommt.

³⁹²Goffman: Asyle. Frankfurt a.M.1973, S. 43.

³⁹³Vgl. die Arbeiten von: Lakizyuk, Olga: Jugendliche Aussiedler im Osten und Westen Deutschlands. Eine exemplarische Studie am Beispiel der Städte Bielefeld und Magdeburg. Online 2006, Stand 10.7.2010. - Stallberg, Friedrich W.: Russlanddeutsche in Kierspe. Eine ethnisch-konfessionelle Minderheit zwischen Integration und Isolation. Online 2006, Stand 2.6.2010.

in die die Mitglieder hineingeboren werden, also nicht von Außen kommend eintreten.

Trotz dieser zunächst augenscheinlichen Widersprüche erweist sich das Konzept der totalen Institution nach Goffman jedoch als ein geeignetes Fundament meiner Gemeinde- und Austrittsanalyse, da mit ihm ein konzeptueller und begrifflicher Rahmen abgesteckt ist, von dem ausgehend die Spezifik einer *Totalen Institution Gemeinde* beschrieben werden kann. Wie ich im Folgenden darlegen will, handelt es sich bei dieser Form der totalen Institution um eine „Einrichtung“, die ihre Mitglieder allumfassend vereinnahmt, wobei dieser Einfluss angesichts der gemeinsamen Diasporasituation über eine Verschränkung innerer und äußerer Kontrollmechanismen gewährleistet wird. Auf diese Weise wird die Konformität³⁹⁴ der Mitglieder über die innere Struktur der geteilten symbolischen Ordnung reguliert, sobald diese sich in den Sphären der Außenwelt aufhalten, wo sie keiner direkten sozialen Kontrolle unterzogen werden können. So wird eine innere Grenze gegenüber einer Welt gezogen, die ein unbefangenes Bewegen in der Außenwelt, oder gar eine Teilhabe an ihr deutlich erschwert. Zu den Formen der Regulation gehören, so die Hypothese, soziale Kontrollmechanismen, die in konkreten Interaktionen wirksam werden, die aber auch bis in das Innere des Einzelnen hineinreichen, so „disziplinierend“ wirken und eine Loyalität mit den Gruppennormen herstellen. Bevor ich jedoch auf diese Formen der sozial-kognitiven Kontrolle komme, möchte ich auf Strukturen der symbolischen Ordnung eingehen, die eine ähnliche Wirkung auf den Einzelnen haben: also einerseits eine Isolation gegenüber der Außenwelt und andererseits eine enge Anbindung an die Eigengruppe begünstigen.

4.2.2.3 Beschränkende, einengende und isolierende Ordnung

4.2.2.3.1 Dichotomie und Wahrheit

In den lebensgeschichtlichen Erzählungen der Ausgetretenen wurde immer wieder deutlich, dass Aspekte der geteilten symbolischen Ordnung als sehr belastend, beengend und beschränkend wahrgenommen werden. So begrenzt und reguliert die symbolische Ordnung nicht nur jede Möglichkeit, mit der sozialen Außenwelt in Kontakt zu treten, sondern bestimmt auf sehr rigide Weise auch den alltäglichen Bezug auf sich Selbst und die eigene Lebensorientierung.

Eine wichtige Rolle spielt hierbei die dichotome und auf ein eschatologisches Geschehen hin ausgerichtete Grundstruktur der geteilten Glaubens- und Lebenswelt (vgl. Kap 3.3). Sie trägt auf eine spezifische Weise dazu bei, die in der Diaspora täglich erlebten Fremdheiten zu bewältigen, führt dabei aber zugleich zu einer Isolation gegenüber der Außenwelt. Es wurde beschrieben, dass in der geteilten manäichistischen Ordnung sämtliche Erscheinungen des Alltags in eine Sphäre des Schlechten und des Guten unterteilt werden, die durch ihre jeweilige

³⁹⁴Konformität bezeichnet die Übereinstimmung einer Person mit den Normen und Vorstellungen seiner Bezugsgruppe, d.h. jener Gruppe, auf die sich der Einzelne zur Strukturierung seiner Lebens- und Alltagswelt bezieht. Vgl. Bierhoff, Hans-Werner: Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch. Stuttgart 2006⁶, S. 413ff.

Konsequenz für das Jenseits definiert sind.³⁹⁵ Begrifflich gefasst wird diese Unterteilung in ein „Leben in der Welt“ und ein „Leben in der Wahrheit“, wobei das *Leben in der Wahrheit* zur Erlösung im Jenseits führt, während das *Leben in der Welt* die Verdammnis nach sich zieht (vgl. Abb. 1) Im Konzept der evangelikalen Aussiedlergemeinden bedeutete das im Wesentlichen, dass eine kleine exklusive Minderheit (die Gemeinde) auf der Seite der Wahrheit steht und auf Errettung erhoffen darf, während sie von einer Masse von Verlorenen eingekreist ist, die sie mit ihren Verlockungen umgibt und so der Seelenheil der Gläubigen gefährdet.

es gab ja im Grunde diese Insel der Glückseligen und da draußen war die Welt und die war böse und schlecht (I-4, S. 33)

Die vielschichtige und äußerst heterogene soziale Umgebung wird auf diese Weise in ihrer Komplexität auf nur einen Aspekt reduziert, der in Abhängigkeit zum Eigenen (negativ) bewertet wird.³⁹⁶ Die soziale Umwelt wird also nicht in ihrer Eigenart erkannt, sondern „verschwindet“³⁹⁷ unter eigenen, vorgeformten Deutungsmustern und der ihr darin zugewiesenen Position. Fremde Erscheinungen und Vorstellungen der Mehrheitsgesellschaft, die das Selbstverständnis der Gruppe erschüttern könnten, werden auf diese Weise in die eigene Vorstellungswelt einverleibt und so in seiner Bedrohlichkeit relativiert.³⁹⁸ Durch Einverleibung bleibt das Fremde als Gegenteil des Eigenen zwar einerseits radikal fremd und bedrohlich, andererseits wird es als Teil derselben Deungsstruktur greif- und handhabbar.³⁹⁹ Es ist in seiner Gestalt als Gegenteil der eigenen Identität erkennbar und stabilisiert als klares, negativ definiertes Feld der Abgrenzung die Gruppe in ihrer positiven Selbstwahrnehmung. Zu dieser grundlegenden Orientierung hinzu tritt die Vorstellung, dass die *Grenze* zwischen beiden dichotomen Sphären durch eine eindeutige *Wahrheit* definiert und damit absolut ist. Die so konstituierte Trennlinie kann daher immer nur total, d.h. in Form eines Seitenwechsels überschritten werden (vgl. Abb. 1).

³⁹⁵ Arthur, Linda/ Graybill, Beth: The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities. In: Arthur, Linda (Hg.): Religion, dress and the body. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31/10.

³⁹⁶ Auf der überindividuellen Ebene findet also nicht einfach eine Teilung in Bewachten und Insassen statt, sondern eine Zuweisung aller Erscheinungen der Welt in eine dichotome Sinnstruktur. Grob gefasst wird diese Dichotomie durch die Gegenüberstellung von den „Gläubigen und die Nicht-Gläubigen“ bzw. die „Hiesigen und die Unrigen“ aufgespalten wird.

³⁹⁷ Über das Verschwinden des Fremden durch Aneignung

³⁹⁸ Laut Waldenfels „schillert alles Fremde (...) zwischen Befremdendem, Verlockendem, Bedrohlichem“ und drängt nach Eindämmung und Bewältigung. Waldenfels beschreibt mit der Enteignung und der Aneignung zwei Möglichkeiten, mit der Fremdheit umzugehen, die er „als Formen der Überreaktion und Gegenreaktion“ deutet. Vgl.: Waldenfels: Topographie des Fremden. Frankfurt a.M. 1998³, S. 60/63.

³⁹⁹ Zudem ist durch die klare Unterscheidung von Gut und Schlecht eine überschaubare Ordnung etabliert, die Sicherheit und Orientierung bietet.

versucht, sich nicht auf das dort Vorgefundene einzulassen.⁴⁰⁰ Wird also zwangsweise an Sphären der Außenwelt teilgenommen, schützt die *Konzeption* der Welt als *Welt* davor, sich einzulassen. Dort, wo also räumliche Distanz fehlt, wird eine Haltung der inneren Distanz eingenommen, die auch offen angemahnt wird:

man soll nur nicht sich so beeinflussen lassen von der Welt, ja? Zum Beispiel meine Schwester (...) als SIE angefangen hat zu studieren, dann hat sie das mitm Gemeindeleiter abgesprochen und hat, hat n Segen dafür bekommen . ja? (-) er hat ihr halt nur gewünscht, dass sie sich nicht beeinflussen lässt, so, ja? (-) und das hat sie auch nicht gemacht (-) und bei mir hams sies halt auch gehofft (2) ähm äh, aber bei mir ist es anders geworden (3) (I-1, S. 15)

Entsprechend dieser Konstitution der Verstehensordnung und den darin zugewiesenen Positionen, ist der Kontakt mit Personen außerhalb der eigenen Gruppe auf spezifische Weise geregelt. Auch Mitschüler, Arbeitskollegen oder Nachbarn werden nicht als Individuen in ihrer Eigenart erlebt, sondern in ihrer Rolle als ungläubige und verlorene Seelen wahrgenommen, die *der Welt* angehören und damit der jenseitigen Verdammnis preisgegeben sind. Persönliche oder gar emotionale Kontakte sind damit immer potentielle Gefahrenquelle für die eigene Identität und den eigenen Heilsweg, so dass letztlich nur bestimmte Zugangsweisen gewählt werden, die wenig problematisch sind und sogar die eigene Ordnung bestätigen. Die eigene Rolle gegenüber der sozialen Umwelt wird durch den eigenen Vorbildcharakter und missionarischen Auftrag definiert⁴⁰¹, was die Vorstellung beinhaltet, Retter der Verlorenen zu sein (vgl. Abb. 1).⁴⁰²

„Welche Beziehung und Pflicht habe ich der ungläubigen Gesellschaft gegenüber? Ich soll als Christ ein Leben in der Heiligung führen und mich von der Welt absondern. Aber ich lebe trotzdem in der Welt und habe mit ungläubigen Menschen Kontakt. Mein Auftrag ist es, ein Licht und Vorbild zu sein, damit die Menschen sehen, dass ich anders bin. Sie sollen die Liebe Gottes in mir sehen und wie Jesus mich verändert. Ich kann und muss Gemeinschaft mit Ungläubigen haben, aber ich darf nicht machen, was sie machen, sondern muss mich verhalten, wie Jesus es tun würde. (...) Ich soll versuchen, diese Menschen auf meine Seite, also zu Jesus, zu ziehen, und darf nicht mitmachen, was Gott nicht gefällt.“⁴⁰³

Dort, wo missionarische Bestrebungen nicht erfolgreich sind und ein Bewegen unter nicht Gläubigen doch unvermeidlich ist, wird auf das Konzept der *Priüfung* Gottes referiert.⁴⁰⁴ Der Aufenthalt in der *Welt* wird dann als fortwährende Versuchung gedeutet, die zu Apostasie führen und so das eigene Seelenheil gefährden könnte. Folglich ist es eine wesentliche Aufgabe des Gläubigen, sich

⁴⁰⁰Symbolisch gefasst ist diese Haltung in der Wendung „Wir sind zwar in der Welt, aber nicht von ihr“.

⁴⁰¹Vgl. auch folgenden Interviewausschnitt: „im Grunde gibt es nur zwei- (-) also es gibt die, die gerettet werden und die andern, die sind das Missionsfeld.“ (I-5, S. 79)

⁴⁰²Löneke, Regina: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Marburg 2000, S. 297.

⁴⁰³Zit. nach: Neufeld: Fromm in der fremden Heimat. Frankfurt a.M., London 2007, S. 56.

⁴⁰⁴Vgl. Kap. 4.2.2.3.4. Vgl auch: Deckert: All along the watchtower. Göttingen 2007, S. 160.

jeglicher *Anfechtungen* zu erwehren, die „Sünden aufzugeben, sich gegen die *Welt* zu stellen, nicht der Versuchung zu erliegen.“⁴⁰⁵ Ein bewusstes Überwinden aller Anfechtungen wird demnach als Zeichen der Gnade hoch bewertet, während ein Einlassen auf Aspekte *der Welt* als persönliche Schwäche und Abfall vom Glauben gilt und entsprechend sanktioniert wird. Dieses tradierte Muster der positiv bewerteten Abkehr durch Überwindung dient nicht nur als positive Identitätsressource, sondern auch als Schutzmechanismus der kollektiven Identität der Diasporagemeinschaft gegenüber einer als feindlich empfundenen Mehrheitsgesellschaft. Andererseits hält diese distanzierte, abwehrende Haltung für den Einzelnen auch Konfliktpotenzial bereit; vor allem da, wo auf Grund der oben dargestellten subjektiven Erfahrungen der Diskontinuität keine völlige Identifikation mit der Eigengruppe vorhanden ist. Fehlt es an Bindung an die Gemeinde, besteht häufig der Wunsch nach Kontaktmöglichkeiten im Außen. Der Zwang, sich nur auf die Gemeinde zu beziehen, wird dann als auferlegte soziale Isolation wahrgenommen:

Also vielleicht wars aufm Schulhof, weil, so wir Mennoniten, wir warn zu viert auf der REalschule vertreten. Wir Kindern warn zum Teil in einer Ecke im Hof gestanden und ich hab immer irgendwie gedacht: „Hä? Warum muss ich denn jetzt irgendwie-.“ Es wurd auch sonst immer ein bisschen so Zwangsverhalten (2) suggeriert. Man hat da auch nicht wirklich gewusst, weil wir es auch einfach anders gewohnt waren=wir also immer so zu allen dazugehörten. Ich hab auch gedacht: „Ja, warum kann ich mich jetzt nicht auch irgendwie (1) auch mal zu den anderen hinlaufen oder so.“ //Ja// Hatte mich dann aber auch nicht getraut, diese, diese Barriere zu überschreiten (I-4, S. 55)

Für Personen wie Josef und Eva, deren Bindung an die Gemeinde und die Familie noch sehr viel geringer war, war zudem ein alltäglicher Kontakt mit nicht Gläubigen üblich. Für sie existierte meist ein Leben in zwei voneinander getrennten Welten, die durch unterschiedliche Normen, Werte und Alltagspraxen gekennzeichnet waren.

Ich durfte halt irgendwie so mein Ding machen //hmh// (1) ja, und daraus hat sich dann eigentlich so mein Leben entwickelt, dass ich dann einfach (-) immer MEH::r gar nicht in dieser Gemeindestruktur so drin war, (-) ich kannte die Leute, ich hab die gemocht, ich hab mich mit denen auseinander gesetzt, aber gleichzeitig hatte ich natürlich auch meine Freunde in no=normalem Umfeld //hmh// wenn ich das so formulieren darf (-) und hab DA meine meine Berührungspunkte gesucht (I-7, S. 105)

Während Josef und Eva sich irgendwann ohne große innere Konflikte für ein Leben außerhalb der Gemeinde entschieden und dort auch schon eine Sozialisation erfahren hatten, geht für im Glauben Verwurzelte jede Außenorientierung mit massiven inneren Kämpfen einher. Durch die dichotome Wirklichkeitsordnung, die

⁴⁰⁵Klassen, Lena: Himmel – Hölle – Welt. Lage 2001, S. 18.

eschatologische Ausrichtung und die Vorstellung von der Absolutheit der Grenzüberschreitung werden schon kleinste Schritte über die Trennungslinie als absolute Verwerfung erlebt und daher von massiven Existenz- und Verlustängsten begleitet. Die wiederum binden den Einzelnen an seine Gruppe, denn die Angst hebt sich immer erst dann auf, wenn zur Konformität mit der Gruppe und einem Einklang mit der Wahrheit zurückgefunden wurde.

4.2.2.3.2 Angst

„Jesus geht an deiner Seite. Halt ihn fest, dann kann er auf dich aufpassen. Lässt du ihn los, ist niemand mehr da. Du bist nicht nur allein und verloren, du wirst einfach nicht mehr laufen können. Dein Fuß wird nicht gehen ohne Jesus. Hast du das verstanden? Lass ihn nie los, geh keinen Schritt allein.“⁴⁰⁶

Ein weiterer Aspekt der Glaubenswelt, der als sehr belastend empfunden wird, ist die Allgegenwart von Angst. Als allgegenwärtiges *inneres Kontroll- und Sanktionsmittel* hält sie den Einzelnen angesichts einer drohenden Verdammnis dazu an, die vielen Gesetze, Verhaltens- und Einstellungsnormen der Gemeinschaft konsequent einzuhalten (vgl. Abb. 1). Da im vorherrschenden dichotomen System jede Form des abweichenden Verhaltens und jedes Einlassen auf *die Welt* einen Seitenwechsel von der Sphäre der Errettung in die Sphäre der Verdammnis nach sich zieht, wird jedes noch so geringe Abweichen durch aufkeimende, existenzielle Ängste innerlich sanktioniert und führt dann folgend zu einem Rückzug in die Eigengruppe.⁴⁰⁷

Angst wird dabei schon früh eingeübt und ist für viele Gläubige seit ihrer frühesten Kindheit ein ständiger Begleiter. Eine wesentliche Rolle spielt dabei die Vorstellung, dass jeder Mensch als Sünder geboren wird und erst durch die Bekehrung auf die Seite des Heils tritt. In aller Konsequenz bedeutet das auch, dass ein Kind, das vor seiner Bekehrung stirbt oder im Moment einer plötzlichen Entrückung noch ungetauft ist, von seinen Eltern und Verwandten getrennt wird: Während die Erwachsenen ihr Heil bei Gott finden, bleibt das Kind allein in der Verdammnis zurück. Der mit dieser Angst zusammenhängende Mechanismus soll zunächst anhand einer Passage aus dem Interview mit Agathe, einem Mitglied der Gemeinde Darmstadt, veranschaulicht werden.

es war ja so, dass ich als Kind schon all das mitbekommen hab vom Glauben und so //ja// und dass ich auch wusste, dass ich nicht AUTOMATISCH, weil ich ein Kind von gläubigen Eltern bin, dass ich nicht AUTOMATISCH AUCH (-) diese diese Beziehung zu Gott habe, //ja// sondern dass es dazu eine persönliche Entscheidung braucht. //ja// Das hab ich irgendwie schon ganz früh gewusst. //ja// (...) also, was mir immer wieder Angst gemacht hat

⁴⁰⁶Schreiber: Ihr ständiger Begleiter. München 2007, S. 33.

⁴⁰⁷Vgl. auch: Deckert: All along the Watchtower. Göttingen 2007, S. 173. - Der Welt-Bezug durch *Angst* besteht entsprechend darin, durch Kontakte mit der Welt geistlich „verunreinigt“ zu werden und so das eigene und kollektive Heil zu bedrohen.

(-) zum EINEN, man weiß ja nie, wann man stirbt und ich weiß nicht, ob ich vielleicht sterbe, bevor ich die Entscheidung treffe //ja// ich mein, ich hatte das ja auch mit meinem kleinen Bruder erlebt, der ja gestorben ist als Baby⁴⁰⁸ //ja// und zum andern ist es ja so, dass Jesus in der Bibel ja sagt, dass er zu irgendeinem Zeitpunkt wiederkommen wird und ALLE, die zu ihm gehören, mit sich nehmen wird. //ja// Die andern nicht. //ja// und das ist was, was ganz ganz viele bei uns auch, wo das bei ganz vielen auch so war, dass man eben weiß, Jesus wird irgendwann wiederkommen und alle abholen und wenn ich dann noch nicht diese Entscheidung getroffen hab, bin ich nicht dabei. //ja// (...) irgendwie bin ich immer wieder drauf zurückgekommen. Es kam ja auch immer wieder mal in den Predigten und in der Kinderstunde irgendwie so zur Sprache und meine Freunde hatten sich auch schon alle bekehrt. //ja// Und ich hab dann immer wieder gebetet „Lieber Gott, bitte mach, dass ich nicht sterbe und dass die andern nicht abgeholt werden, bevor ich getauft bin“ (...) Ja, und irgendwann mal, ich glaub mit ZEHN, da war ein Gottesdienst und da ging es auch da drum, um diese Entscheidung (...) und an dem Abend danach war ich richtig unruhig //ja//, also, ich konnt nicht einschlafen und hab gedacht und gedacht „ich möchte das doch“ //hmm hmh// und bin aufgestanden und hab meinen Eltern das gesagt und dann hat mein PAPA mir das noch mal auseinandergesetzt //ja// was dazu gehört und was die Konsequenzen sind, dass ich mir bewusst werden muss, dass ich ein Sünder bin //ja// und für Gott (-) verlor bin //ja// ja? dass ich eben nicht gerettet bin //ja// (-) und das ich JESUS mein Leben einfach anvertrauen kann, dass ich eben sagte „ich will ihm gehorchen und will mich von ihm leiten lassen“ //ja// und ich hab dann gebetet und hab das dann (-) für mich angenommen. (I-7, S. 119)

Agathe schildert hier eine ganz typische Begebenheit, die in vielen Lebensgeschichten ehemaliger und aktueller Gemeindemitglieder auftaucht. Die aus dem dichotomen und eschatologischen Modell entstehende Angst vor dem Verlust aller geliebten Menschen durch den eigenen Tod oder die Entrückung führt bei vielen Gläubigen in der Kindheit zu sich immer weiter steigenden Ängsten, die irgendwann ins Gegenteil umschlagen und zur Bindung an den Glauben führen. Meist folgt auf die Darstellung der Kindheitsängste dann die Beschreibung der eigenen Bekehrung. Damit orientieren sich diese Schilderungen tatsächlicher Ängste an jenen vorstrukturierten Formen des öffentlichen Zeugnisablegens, wie sie in Kapitel 3.1.1 beschrieben wurden. Die kindliche Angst und die Suche nach Zuflucht im Glauben wird dort konzeptuell als elementarer Bestandteil der legitimen Glaubensfindung gefasst. So wird in den Bekehrungsberichten „häufig die eigene, äußerlich fromme Kindheit und Jugend herausgestellt, verbunden mit einer schon damals aufkommenden Furcht vor der Hölle, vor der Weltliebe und vor der Verleugnung des Evangeliums.“⁴⁰⁹ Gerade aber in dieser Referenz auf kollektiv geteilte Vorstellungen liegt also begründet, dass Agathes Angst nichts ist, was die

⁴⁰⁸Der kleine Bruder starb kurz nach der Geburt, war also nicht bekehrt und damit der Verdammnis preisgegeben. Vgl. I-6, S. 119.

⁴⁰⁹Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Lehmann, Hartmut/ Albrecht, Ruth (Hg.): Geschichte des Pietismus: Glaubenswelt und Lebenswelt. Göttingen 2007, S. 49-82/56.

geteilte Ordnung in Frage stellt, sondern sie im Gegenteil bestätigt. Über die Angst und seine Überwindung im gemeinsam geteilten Glauben an Gott kann sie sich in das Kollektiv einschreiben und ihr legitimes Mitglied werden. Entsprechend empfindet Agathe ihren Glauben heute als ein Privileg, das ihr (im Gegensatz zu einer großen Mehrheit der Menschheit) Errettung verspricht und sie vor der Verdammnis bewahrt.

das war auch was Wichtiges, so die Erfahrung, die man da mit dem Tod gemacht hat. //ja// (-) //ja// aber das auch immer im Kontrast zum Beispiel zu den Nachbarn, also, die nicht glauben. Weil wir ja eben, weil wir den Glauben haben, ja auch die Hoffnung haben, dass wir uns wieder sehen werden. //ja// das ist ne ganz andere (-) das ist ne ganz andere (-) ja Stimmung, Einstellung eben //ja// und das war wirklich ne Sache, die mich auch geprägt hat und die mich auch dazu geführt hat, eben diese Entscheidung später halt auch zu treffen. (I-7, S. 120)

Die symbolische Ordnung ihrer Eltern hat Agathe also eine Möglichkeit gegeben, existenziell bedrohliche Erlebnisse zu bearbeiten – gleichzeitig bleibt festzuhalten, dass in der Ordnung eine Angst aufgehoben wird, die sie selbst (mit) hervorgebracht hat.⁴¹⁰

Eben an dieser Stelle kann das System aber auch ins Gegenteil umschlagen und einen Bruch des Einzelnen mit seiner Gruppe herbeiführen: wenn nämlich die Angst als übermächtig und als traumatische Erfahrung erlebt wird, psychisch aber nicht in den Strukturen des Systems „kanalisiert“ werden kann. Ein solches Scheitern des Mechanismus kann unterschiedliche Ursachen haben. Bei Johanna lag es vor allem an ihrer Rolle als „böses, schwarzes Schaf“, die ihr zugeschrieben wurde und die sie selbst verinnerlicht hatte. Diese Rolle erlaubte ihr nie, sich des Heils gewiss zu sein und so die grundsätzliche Angst zu überwinden. Vielmehr musste sie fürchten, dass die dunkle Seite in ihr übermächtig war und sie damit der Verdammnis preisgegeben:

Ich lebte in der ständigen Angst, dass Jesus kommt, und ich als sündiges Kind wäre nicht unter denen, die Jesus mitnimmt. Aus diesem Grund bekehrte ich mich auch in einer Nacht nach einem bösen „Jesus-kommt“-Traum bei meiner Mutter. Ich betete um Vergebung der Sünden, aber eine Veränderung trat nicht ein. Ich war ein böses Kind und hatte ständig Zweifel, ob ich wirklich gerettet bin. (B-1, S.3)

Bei Irina ist die Angst selbst als traumatisch erlebt worden und erschien ihr als existentielle und schier unaufhebbare Bedrohung:

⁴¹⁰Die Ängste, von denen Agathe hier spricht, sind jedoch nicht alleine aus dem symbolischen System selbst hervorgegangen, sondern sind auch durch ihre Lebenserfahrungen begründet. Sehr ausgiebig schildert sie im Interview verschiedene Situationen in ihrer Kindheit, in denen sie mit Krankheiten und dem Tod von Angehörigen konfrontiert wurde. Die Furcht vor dem Sterben war demnach ein stets vorhandenes und drängendes Lebensthema. Allerdings wurden diese Ängste durch die religiösen Vorstellungen von Verdammnis und Entrückung potenziert und wuchsen zu einem Gefühl existenzieller Bedrohung an; eine Bedrohung, die sich nur durch eine Verhaltensänderung im Sinne der Glaubensordnung aufgehoben werden konnte.

<<ernst> das war SCHLImm, das war schlimm in der Hinsicht, dass natürlich durch diese eingeschworene Gemeinschaft (3) mmh, es gab ja im Grunde diese Insel der Glückseligen und da draußen war die Welt und die war böse und schlecht und ich > (-) kann mich total gut dran erinnern, da bin ich mal mit meiner Mutter bei C&A gewesen und äh da hab ich sie irgendwie aus den Augen verloren und ich hab in dem Moment wirklich- , ich war überzeugt (1) dass jetzt (1) meine Mutter (-) aber auch alle andern, die ich kenne, alle entrückt worden sind Also, es wird ja immer viel damit gearbeitet, dass Jesus kommt in nem unverhofften Moment und bist du bereit und wenn nicht (-) äh dann bist du allein auf der Welt mit den ganzen Sündern. Und alle andern bei Gott im Himmel. Weil du hast nicht im richtigen Moment (-) die Gnade Gottes und also, das wird ich, dieses bodenlose gEfühl werd ich einfach nie:: vergessen, also es ist schlimm genuch zu denken deine Eltern sind weg, aber alle Freunde, weil mein ganzer Freundeskreis warn ja alles diese Kinder aus dieser Gemeinde und auch deren Eltern und ALLE (-) alle DIE Leute, die mein Leben sind (-) alle weg Und äh ja, das ist so ne Verlustangst, die äh natürlich potenziert ist ins Unermessliche, also ich mein Eltern äh Kinder ham ja oft Verlustängste, weil natürlich ja (-) es ne fürchterliche Vorstellung ist, dass man seine Eltern nicht mehr wieder findet oder so (-) im Getümmel oder so was, aber diese ENDGÜltigkeit dieser ganzen Angelegenheit, das ist schon mal echt noch mal (1) das ist auch was=also (I-3, S. 33)

Prägnanterweise bricht Irina ihre Erzählung an dieser Stelle ab. Die Angst hat für sie so existenzielle Ausmaße, dass sie sie nicht verbalisieren und nicht sinnstiftend in ihre eigene Lebensgeschichte integrieren kann. Erst in einem zweiten Schritt, in dem sie wieder auf ihre heutige Deutung als Erwachsene rekurriert, kann sie doch zu einem Resümee finden, das ihr die Chance der Verarbeitung erlaubt.

also ich hab mich auch versöhnt mit meinen Eltern heute; ich hab irgendwie auch gelernt (1) es da zu lassen, was hingehört, also ich versteh, warum meine Eltern diesen Weg gegangen sind und bin äh ihnen in vieler Hinsicht auch dankbar, aber wenn ich überlege, dass Leute auch heute noch ohne jegliche Not ihre Kinder immer noch in diesem Glauben aufziehn, dann find ich das verantwortungslos. Also, ich mein, ich bin jetzt groß, ich muss jetzt selbst damit zurechtkommen (-) aber das ist was, was meine Eltern also eindeutig verbockt haben, also wenn man Kindern dieses Gefühl gibt, dass sie so:: (-) ausgeliefert sind. (I-3, S. 34)

Angst kann also einerseits eng an das System binden, indem das angsterzeugende Konzept auch eine Lösungsstrategie von Angst bereit hält – sie kann aber auch aus dem System herausführen, wenn die impliziten Lösungswege als nicht wirksam erlebt werden und Lösungen z.B. in einem anderen Deutungssystem gesucht werden müssen.⁴¹¹

⁴¹¹ Gleichzeitig bedeutet diese Umorientierung aber auch wieder das Aushalten unsäglicher Ängste, da der innere Glaubenskampf (Vgl. Matthias: Bekehrung und Wiedergeburt. Göttingen 2007, S. 49-82/60f.), der eigentlich in das System hineinführt nun „rückabgewickelt“ und überwunden werden muss.

4.2.2.3 Wahrheit und Ohnmacht

Was ist verboten, was erlaubt? Leben in einer schwarzweißen Welt, Gut und Böse, hier oder da. Keine Fragen, nur Antworten.⁴¹²

Ein weiteres Konzept, das von vielen Ausgetretenen als sehr belastend und beengend erlebt wird, ist die Vorstellung von einer einzigen, unbedingten Wahrheit. *Wahrheit* erscheint nicht nur im Bezug auf die Grenzziehung als wesentliches Konzept, sondern prägt den gesamten Aufbau der symbolischen Ordnung grundlegend und auf vielfältige Weise. Mit Berufung auf die Bibel⁴¹³ wird sie zu einem Kernkonzept und einem alles ordnenden und bestimmenden Schema: Gerettet sind diejenigen, die zu Lebzeiten „in der Wahrheit“ sind; Verloren hingegen ist der, der die Wahrheit verlassen hat (Vgl. Abb. 1). Auf Wahrheit wird sich in kritischen Situationen berufen, Wahrheit untermauert die Lehrautorität der Gemeindeleiter, die Wahrheit steht über allem, ist unanfechtbar, ewig gültig und über jeden Zweifel erhaben. Angesichts dieser absoluten Wahrheitsvorstellung, die die Deutung der Welt als unverrückbar und uninterpretierbar ausweist, ist es nahezu unmöglich, zu eigenen und abweichenden Deutungen zu kommen. Nicht nur sind Bibel- und Glaubensverständnis keine *Auslegungssache*, sondern auch der Bezug auf sich selbst, das eigene Leben und Handeln ist dem Maßstab der allgemeingültigen Wahrheit unterworfen. Alle Verstehens- und Orientierungsmöglichkeiten liegen außerhalb des Menschen, sind *a priori*⁴¹⁴ eindeutig definiert. Für jedes Erleben, jedes Gefühl und jeden sozialen Kontakt gibt es so schon eine passende und nicht hinterfragbare Deutungs- und Handlungsnorm, die durch das intensive Bibelstudium und das Auswendiglernen von Bibelzitate⁴¹⁵ seit der frühen Kindheit zutiefst verinnerlicht ist und emotional mit existenziellen Folgen verknüpft wird. Der Einzelne kann diese Wahrheit für seine Lebensführung adaptieren (und gerettet werden) oder es unterlassen (und verdammt sein). Andere Anschauungen über die Gegebenheiten, bzw. alternative Handlungsweisen sind konzeptuell nicht denkbar. Was einerseits zu totaler Verhaltenssicherheit führen kann, da individuelle Entscheidungen nicht notwendig sind, kann jedoch zu massiven Konflikten bei der Orientierung im Alltag und im Bezug auf das eigene Leben und die eigene Identität führen:

so ne Erkenntnis war, wie ich so zugemüllt bin mit Gottes Wort, dass ich auch einfach viele Antworten bekommen habe auf Fragen, die ich noch gar nicht hatte. Weißte? Man lernt unzählige Bibelstellen auswendig und die,

⁴¹²Schreiber: Ihr ständiger Begleiter. München 2007, S. 137.

⁴¹³Das Kernkonzept der Glaubenswelt ist die Vorstellung von der *Wahrheit*, abgeleitet aus der Bibel: „Und ihr werdet die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch frei machen.“ (Joh. 8,32)

⁴¹⁴D.h. im Vorhinein und ohne vorherige Sinneserfahrung.

⁴¹⁵Bei meinen Feldaufenthalten in Darmstadt habe ich erlebt, wie intensiv sich mit der Bibel auseinandergesetzt und sie auch auswendig gelernt wurde, z.B. in den Bibelstunden, bei der täglichen Bibellektüre, beim Niederschreiben des täglichen Bibelspruchs, der Sonntagsschule, in den gottesdienstlichen Versammlungen und beim täglichen Auswendiglernen ganzer Bibelpassagen durch die Kinder. Durch dieser Allgegenwart der Bibel, sind ihre Inhalte immer präsent und werden im Alltag auf Entscheidungen, Erlebnisse und Begegnungen angewandt. Vgl. P-2.

wie soll ich sagen? Das ist, als würdest du nen Roman lesen über irgendwelche Geschehnisse von denen du ganz weit entfernt bist und wo du noch gar nichts nachfühlen kannst und was noch nicht brennende Fragen deines Lebens sind, ja? Und du bekommst einfach schon so viel, das ist so als wenn du als als wenn du als Zehnjährige in die Eheberatung gehen würdest. Ja? Du weißt noch GAR NICHTS, du hast noch kein Konzept von all diesen Dingen, bekommst aber schon lauter passende Antworten und so bin ich auch aufgewachsen, mit lauter passenden Antworten auf lauter Unwägbarkeiten des Lebens. (I-3, S. 38)

Es herrscht also ein Deutungssystem, das jeden kreativen, individuellen und an eigenen Möglichkeiten/Bedürfnissen orientierten Umgang mit „den Unwägbarkeiten des Lebens“ hemmt. Es gibt also keine eigene Wahrheit, kein situatives Verstehen, sondern eine Wahrheit, die immer schon da ist und wie ein Filter auf den Erfahrungen liegt.⁴¹⁶

Allerdings wird die Betonung der einen Wahrheit nicht nur als problematisch empfunden, weil sie einen eigenen unvoreingenommenen Zugang zur Welt verhindert, sondern auch, weil diese Wahrheit individuellen Erfahrungen oder anderweitig erworbenem Wissen oft widerspricht. An dieser Stelle erlebt vor allem Abram Konflikte:

ich hab mich immer tierisch aufgeregt über diese diese Halbwahrheiten, die da von der Kanzel kommen und die so als absolute Wahrheiten bekleidet werden, aber im Grunde genommen, wenn du aus dem (-) aus ZWEI Kulturen kommst //ja// und in zwei, zwei Kulturen auch richtig erlebt hast, kannst du auch reflektieren, dass das was da als Wahrheit erzählt wird, dass das jetzt zwar (-) wirklich eine eins zu eins Wiedergabe der russischen Kultur ist, aber dass das mit der Bibel halt nix=und das hab ich schon früh früh begriffen (I-5, S. 78)

Gleichzeitig wird mit der Kritik an der einen Wahrheit auch ein Widerspruch zwischen Selbstanspruch der Gemeinden, undogmatisch und subjektiv zu sein und andererseits der Behauptung einer unanfechtbaren objektiven Wahrheit festgestellt.

der Maßstab deines Glaubens, das ist Gottes Wort, das ist Liebe und das, das ist der Maßstab //ja// ja, ok, das klingt eigentlich plausibel... dann dann ist das hier und dann komme ich in eine Gemeinde und merke mit der Zeit immer mehr und immer mehr: Bibel ja, aber Bibeltradition so wie in der katholischen Kirche sozusagen, die es haben haben dasselbe Gewicht, ja (-) was der Papst sozusagen sagt hat das gleiche Gewicht, wie wie die schriftliche Offenbarung und so:: ungefähr ist es auch in russlanddeutschen Kreisen (-) natÜ::rlich natü::rlich würde das, was ich jetzt sage, in

⁴¹⁶Ein sehr typisches Beispiel ist so auch Johannas Entscheidung, Kevin zu heiraten. Ihr persönlich sind die problematischen Umstände ihrer Beziehung voll bewusst, d.h. sie weiß um die fehlende Liebe und den fehlenden Respekt voreinander, kennt Kevins finanzielle Schwierigkeiten und hat mit ihm Gewalt erlebt. Sie heiratet ihn aber dennoch, weil es in der Bibel steht und damit von Gott gewollt ist. Eine an ihrer konkreten Situation gemessene Entscheidung wird durch die absolute Wahrheit unterlaufen und kommen berechnete Bedenken nicht zum tragen.

russlanddeutschen Kreisen ein ein Kahlschlag //hnh// Empörung hervorrufen, weil das nie so gesagt wird (-) aber unterschwellig (-) isse genau so (I-5, S. 79)

4.2.2.3.4 Zwischen Leidsamkeit und Zweifel

„Das (...) wirklich eindeutige Nein besaß sie nicht. Selbst ein Hund konnte sich wehren, ein Reh fliehen, ein Fisch untertauchen, eine Katze kratzen oder fauchen, ganz wie sie wollte; selbst ein Virus war resistent. Aber sie, Johanna, hatte keine Wahl.“⁴¹⁷

Durch die oben beschriebene Berufung auf Märtyrerschaft, Leidsamkeit, Demut und einem unabdingbaren Vertrauen gegenüber Gott (Vgl. Kap. 3.1.1; Abb. 1) wird der Einzelmensch in eine zutiefst passive Position gedrängt, die ihn dazu verpflichtet, auch schrecklichste Erfahrungen auszuhalten, kritiklos hinzunehmen und sogar positiv zu bewerten. Persönliche Verluste, der Tod von Angehörigen oder Krankheiten erscheinen als Prüfungen des Glaubens, die es tapfer zu durchleiden gilt, um die eigene Standfestigkeit im Glauben zu bestätigen⁴¹⁸ und innerlich zu reifen. Selbst in tiefsten Krisen gibt es daher keinen „Trost“, sondern *Ermutigung*⁴¹⁹, das Leiden durchzustehen und geläutert daraus hervorzugehen.⁴²⁰ Hierbei handelt es sich um ein zutiefst verwurzeltes und allgegenwärtiges Selbstkonzept in den evangelikalen Aussiedlergemeinden, das vielen Gläubigen gerade in der Zeit der Verfolgung half, die traumatischen Erfahrungen zu verarbeiten oder sogar sinnstiftend in die eigene Lebensgeschichte zu integrieren (vgl. Kap. 3.3). Furchtbare, oft von Glaubenszweifeln begleitete Erfahrungen wurden in die Kategorie der Anfechtung umgedeutet und erschienen damit als obligatorischer Teil, ja, als notwendige Bedingung des kollektiven Heilsweges. Diese Topoi des Durchleidens, des Zweifels und der Ermutigung werden in Erzählungen und Gemeindechroniken immer aufs Neue vergegenwärtigt⁴²¹ und so in der deutschen Diaspora reaktualisiert. Auch zahlreiche Kinderliteratur (vgl. Kap. 3.3) befasst sich mit dem Märtyrertopos und führt Kinder schon früh in den Gedanken ein, dass es

⁴¹⁷Schreiber: Ihr ständiger Begleiter. München 2007, S. 156.

⁴¹⁸Vgl. auch: Deckert: All along the watchtower. Göttingen 2007, S. 157, 161f.

⁴¹⁹Ermutigung meint eine Stärkung und Weiterentwicklung angesichts von Zweifeln, Ängsten und Verunsicherungen; es zielt auf einen höheren Seinszustand ab, eine neue Stufe der Entwicklung.

⁴²⁰Vgl. auch: „und dann kam es so, dass ihre Eltern beide gestorben sind. (...) Und dann äh (-) äh wollt ich halt (2) Ich dachte halt einfach: „das ist nur gut für Steffi, denn jetzt kann sie endlich selbstständig werden.“ Und ähm ((lacht bitter)) (1) und ja (-) und äh das hab ich ihr auch gesagt (-) und dann war ich halt einmal bei ihr (3) und ähm (3) und hab ihr gesagt „Ja, Gott weiß das Beste für JEden (-) und (-) ähm (-) das ist auch das Beste für dich. Äh (-) Go- Gott macht keine FEhler“ un- so weiter so. (...) (2) und dann sacht se „JA, JEder hier in der Gemeinde sagt mir, was ich nicht dA:rf und was ich tu:n soll und was für mich das Beste ist und keiner versteht mich!“ Ja? „Keiner versteht mich, dass ich (-) SchmErz habe!“ „Dass ich SchmErz hab, dass es mir so wE:h tut, dass meine Eltern gesto:rben sind und dass ich jetzt so ganz allein bin.“ (I-1, S. 10)

⁴²¹Beispielhaft hierfür ist auch, dass in der Gemeinde Darmstadt einmal jährlich die Großeltern- bzw. Urgroßelterngeneration aufsuchen und nach einer Geschichte aus der Vergangenheit fragen. Wie Agathe anmerkt, würde dabei fast ausnahmslos über die Zeit der Verfolgung gesprochen, was bei den Kindern einen tiefen Eindruck hinterlässt.

Glauben und Gemeinde gegen die Außenwelt und mögliche Anfechtungen zu schützen gilt, wobei das Leiden positiv besetzt ist, da es den inneren Menschen veredelt und Gott gegenüber aufschließt:

Manchmal denke ich, dass wir wahrscheinlich unser Leben zu sehr genießen und uns nicht auf den Himmel freuen würden, wenn wir sorglos wären. Wahrscheinlich würden wir in die Versuchung fallen, unser Leben selbst kontrollieren zu wollen und unseren Glauben an Gott verlieren. Du weißt, dass die Bibel uns Verfolgung angekündigt hat. Ich erleide lieber Verfolgung, als dass ich meinen Glauben verliere. „Ich weiß, dass du Recht hast, aber manchmal vergesse ich es und brauche Ermutigung.“⁴²²

Angesichts der Bedeutung des Durchleidens und der bedingungslosen Unterwerfung unter Gottes Führung werden Zweifel oder ein fehlendes Bekenntnis zur Gruppe als zutiefst beschämende Form der Apostasie und Verrat am Glauben wahrgenommen.⁴²³ *Unbedingtes Gottvertrauen* und *Zweifel* bilden so zwei weitere wesentliche Stützpfiler des Glaubens, wobei dem Zweifel ein bedeutsamer Dualismus zu eigen ist: So gibt es einen „guten“ und „schlechten“ Zweifel, d.h. einen, der in das System hineinführt und einen, der hinausführt (Vgl. Abb. 1).⁴²⁴ Zweifel ist also in der Weise für den Glauben konstitutiv, als seine Überwindung als Ausweis der Gnade verstanden, während dauerhafter Zweifel als Zeichen der Verwerfung gilt und zum Ausschluss aus der Gemeinde führen kann. Dieses Wechselverhältnis von Zweifel und Gottvertrauen bedeutet in letzter Konsequenz allerdings auch, dass innerhalb der Gruppe jede Form der Sachkritik oder Unmutsäußerung als Zweifel wahrgenommen und daher mit einem Zustand der Apostasie gleichgesetzt werden kann. Deckert spricht an dieser Stelle von einem Mechanismus der *Desavouierung des Zweifels*: Durch die Bedeutung des Zweifeln im Glaubenssystem sagt geäußerte Kritik letztlich nie etwas über das Objekt der Kritik aus, sondern vermeintlich nur etwas über den geistlichen Zustand des Kritikers. Damit aber laufen alle Einwände ins Leere, ja, wenden sich sogar gegen den, der sie äußert, denn er zeigt sich als abgefallen und macht sich damit zum Gegenstand von Sanktionen.

⁴²²Burkholder, Kendra: Vor wem sollte ich mich fürchten? Steinhagen 2007, S. 50.

⁴²³Dabei gilt: Je höher die soziale bzw. geistliche Position einer Person ist, desto tiefer kann sie stürzen. Schwäche und vermeintliche Apostasie werden gerade bei geistlichen Führern wie den Gemeindeleitern und Ältesten, von der Gruppe als zutiefst verwerflich, enttäuschend, aber auch beängstigend wahrgenommen – wodurch die „Führungskräfte“ einer Gemeinde auch immer unter einem immensen Druck stehen, ohne Schwäche und ohne Makel zu sein. Eben darin liegt dann wohl auch ein Teil ihrer Unerbittlichkeit gegenüber Abweichungen anderer. In besagtem Kinderbuch sprechen der flüchtende Täufer und seine Frau über einen Gemeindeleiter, der unter Folter seinem Glauben abgeschworen hat: „Wie konnte Bruder Joachim bloß seinen Glauben aufgeben? Das jagt mir Angst ein. Wenn schon ein Gemeindeleiter, der andere getauft hat, aufgibt, ist es für uns möglich, im Glauben zu beleiben?“ „Ich weiß, dass das beunruhigend ist, aber wir müssen auf Gottes Gnade vertrauen, denn Er allein kann uns bewahren. (...) Es wäre schrecklich, gefoltert zu werden, aber ich bin gewiss, dass Gott uns vom Abfall bewahren kann.“ Burkholder: Vor wem sollte ich mich fürchten? Steinhagen 2007, S. 28. – Vgl. auch: Kap. 3.3 bzw. I-7, S. 121.

⁴²⁴Deutlich wird das erneut im Rekurs auf Agathes Erfahrungen in der Kindheit. Die waren nicht nur durch Angst vor Verdammnis geprägt, sondern ebenso von tiefen Zweifeln begleitet. So spricht sie davon, dass sie nicht begreifen konnte, wie Gott Kinder sterben lassen kann, die nicht getauft und so unverschuldet der Verdammnis preisgegeben sind. Durch die tröstenden und ermutigenden Worte ihres Vaters wird ihr Vertrauen in Gott jedoch bestärkt und sie gibt ihre Zweifel in völliger Ergebenheit gegenüber Gott auf (I-7, S. 121).

<<laut> immer dieses „entweder du machst jetzt, was in diesem Rahmen vorgeschrieben ist, oder> (-) du hast hier einfach nichts zu hinterfragen //ja// so läuft es und entweder du machst das so (-) oder (1) du musst gehen“ wobei das ist so ein Druck, den man auch nicht gleich erkennen kann //ja// ich würde sagen (-) Psychoterror (1) sehr verdeckt (I-4, S. 62)

Während es durch die Verabsolutierung der Wahrheit nahezu unmöglich wird, zu legitimen eigenen und abweichenden Deutungen zu kommen, wird es durch diese Rückkopplung des Zweifels nahezu unmöglich, abweichende Meinungen oder individuelle (der Gruppennorm widersprechende) Bedürfnisse inhaltlich zu kommunizieren und damit auf sein Umfeld einzuwirken. Stattdessen werden die Betroffenen gerade durch Versuche, sich als individuell denkender und urteilender Mensch zu zeigen, in einen Zustand völliger Ohnmacht versetzt, der sie von allen Ressourcen der Selbstbestimmung abschneidet bzw. sogar in völlige Fremdbestimmung umschlingt: Denn plötzlich ist es der Zweifler, der als Apostat erkannt ist und den Zweifel an seinem geistlichen Zustand ausräumen muss. Der Kritiker dreht sich so immer im Kreis; er steckt fest in der Tatsache, dass er nie auf ein Gegenüber trifft, sondern immer nur auf den Spiegel, der ihm vorgehalten wird. Aufgehoben werden kann dieser Zirkel nur durch die Aufgabe des Zweifels resp. der Kritik und einer erneuten kritiklosen Unterwerfung unter den Konsens der Gemeinschaft⁴²⁵. Während der Einzelne so jegliche Möglichkeit einbüßt, sich individuell zu äußern, wird das System als solches durch diesen Mechanismus nahezu unantastbar. Gestärkt durch die Referenz auf die Wahrheit, die dichotome Weltvorstellung und das eschatologische Grundkonzept kann es sich jeder Beeinflussung und Kritik erwehren, während es den Einzelnen zugleich an die eigenen, heilsversprechenden Strukturen bindet.

4.2.2.4 Kontrolle im Wechselspiel von Innen und Außen

Die Regulierung des Einzelnen durch die symbolische Ordnung wird ergänzt und untermauert durch eine soziale Kontrolle, die über einen wechselseitigen Mechanismus von Verinnerlichung und Veräußerlichung wirksam wird. Konformität wird demnach darüber hergestellt, dass erstens eine direkte soziale Kontrolle in der Interaktion stattfindet, die zweitens zu einer Internalisierung⁴²⁶ der Normen führt, wobei diese internalisierten Regeln sich drittens in einem äußerlich sichtbaren Verhalten zeigen, das viertens seinerseits wieder kontrollierbar ist. Auch

⁴²⁵Diese Rückkehr unter die Normen erfolgt dabei durch eine Art „Umkehrerzählung“ vor der Gemeinde, die die erneute Einstellungsänderung beglaubigt. Vgl.: „am nächsten Sonntag in der Gemeindestunde is dann (-) meine Cousine raus und hat sich dann entschuldigt, dass sie in dieser Gem- äh in dieser Zeitschrift einen Artikel geschrieben hat, ja? (1) und seitdem (-), also die war vorher ein bisschen rebellisch gewesen auch, und dann, seitdem war sie geHOrsam und FROMM wie ein Lamm, ja? Das war halt so die Taktik . man soll sich öffentlich entschuldigen“ (I-1, S. 17)

⁴²⁶Der Begriff der Internalisierung meint nach Berger/Luckmann einen Prozess, in dem der Einzelmensch gesellschaftliche Regelungen und Deutungen anerkennt und zu seinen eigenen Überzeugungen macht. Auf diese Weise wird der einzelne in vorherrschende Ordnungen sozialisiert bzw. enkulturiert. Vgl.: Abels, Heinz: Wirklichkeit. Wiesbaden 2009, S. 84f.

hier entsteht also ein auf sich selbst verweisender Kreislauf, den ich im Folgenden konkreter darstellen will.

Der wechselseitige Mechanismus von Innen und Außen basiert konzeptionell auf einer Eigenheit des evangelikalen Glaubens russland-deutscher Prägung: Einerseits wird Glaube als innerlicher Herzensglaube konzipiert, andererseits herrscht in den Gemeinden ein hoher Grad an Gesetzmäßigkeit, der die alltägliche Lebensführung der Mitglieder bis in viele Details hinein regelt (vgl. Kap. 3.1.5). Diese beiden Aspekte sind in ihrer scheinbaren Widersprüchlichkeit unauflöslich ineinander verwoben: So dient das Äußerliche als Gradmesser des Inneren und wirkt gleichzeitig wieder in das Individuum zurück. Konzeptionell gefasst und beglaubigt ist dieser Mechanismus durch die Bindung des Einzelnen an das kollektive Heilsgeschehen. Heil kann demnach immer nur in der Gruppe verwirklicht werden und zugleich kann die Apostasie eines Einzelnen die gesamte Gruppe in die Verdammnis reißen. Da der Glaube grundsätzlich als innerer Herzensglaube konzipiert ist, kommt der inneren Haltung des Einzelnen somit eine hohe kollektive Bedeutung zu. Genau an dieser Stelle tritt jedoch ein Dilemma ein, basiert letztlich doch das gemeinsame Heil auf einem inneren Zustand Einzelner und damit auf einem Faktor, der einer direkten sozialen Kontrolle nicht zugänglich ist. Damit aber kommt äußeren Merkmalen ein ausgeprägter Beweischarakter zu, über den Aufschlüsse über den inneren Zustand des Einzelnen und über seine Loyalität gewonnen werden. So hält auch Arthur fest: „While a person’s level of religiosity can not be objectively perceived, symbols such as clothing are used as evidence that s/he is on the „right and true path“.“⁴²⁷ Entsprechend hoch ist für den Einzelnen der Druck, sich äußerlich konform zu verhalten,⁴²⁸ denn eine Abweichung sichtbarer Verhaltensnormen wird immer mit einem Zustand innerer Verwerfung gleichgesetzt und mit sanktionierenden Maßnahmen beantwortet. Sich auf individuelle Weise zu zeigen und zu äußern wird so nahezu unmöglich. Häufig ist nicht einmal Spielraum für geringste Varianzen. Dabei ist die Kontrolle durch diese spezifische Wechselwirkung von Veräußerlichung und Verinnerlichung besonders wirksam: Einerseits werden Normen und Werte immer wieder vom Individuen internalisiert und damit dem inneren Angst- und Schuldsystem unterstellt und andererseits bleiben sie äußerlich weiterhin regulierbar.⁴²⁹ Die Isolation nach Außen bzw. die Konformität nach Innen wird auf diese Weise doppelt abgesichert und untermauert. Im Folgenden soll dieser Mechanismus von wechselseitiger Externalisierung und Internalisierung an drei konkreten Beispielen dargestellt werden: (1.) anhand der Kontrolle der Teilnahme und damit von Raum und Zeit, (2.) anhand der Kontrolle von konkreten Verhaltensnormen und Verboten, wie etwa die Einhaltung von Kleidungsnormen und (3.) anhand der Kontrolle des Sprechens.

⁴²⁷ Arthur, Linda (Hg.): Religion, dress and the body. Washington, New York /USA 1999, S. 1.

⁴²⁸ Dieser Mechanismus wird allerdings auch konzeptuell gefasst und im Bezug auf das Glaubenssystem abgesichert. „Echter Glaube“ meint im Evangelikalismus zwar primär eine innere Haltung, doch wird zugleich der Anspruch erhoben, dass das Innere nach Außen strahlt und sich in einer veränderten Lebensführung zu erkennen gibt. Diese Feststellung schließt aber auch ein, dass tatsächlich vorhandene Einstellungen dann verkannt werden, wenn eine Person sich äußerlich abweichend verhält.

⁴²⁹ Es handelt sich damit also nicht um einen „ingerichteten“ Mechanismus, wie Elias ihn über den Prozess der modernen Zivilisation herausgearbeitet hat und bei dem verinnerlichte Fremdüberwachung zu einer Selbstkontrolle führt. Vielmehr handelt es sich hier um einen wechselseitigen Prozess, der durch soziale Kontrolle in konkreten Interaktionen gesteuert wird.

4.2.2.4.1 Kontrolle von Teilnahme, Raum und Zeit

Fast alle Befragten erzählen davon, dass der Zeitaufwand, der für Aktivitäten in der Gemeinde aufgebracht werden muss, sehr hoch ist.⁴³⁰ So gibt es unzählige regelmäßige und außerordentliche Veranstaltungen (vgl. Kap. 3.1.3), bei denen es zu erscheinen gilt. Da die Gemeinden i.d.R. relativ klein sind und alle Mitglieder einander kennen, wird eine Abwesenheit bei Veranstaltungen gewöhnlich sofort registriert. So entsteht nach Ilyin ein „zentripetales Kraftfeld“, indem durch „den intensiven wechselseitigen Austausch, vor allem bei den regelmäßig besuchten Gottesdiensten (...) eine überindividuelle Realität der Gemeinschaft geschaffen wird, die jedem die Lebensform aufzwingt, die für das mennonitische Programm adäquat ist.“⁴³¹ Dennoch, und das darf nicht übersehen werden, findet ein Großteil des alltäglichen Lebens eben nicht innerhalb der Gemeinschaft statt, sondern etwa in der Schule, bei der Arbeit oder beim Einkaufen. Eine allgegenwärtige Kontrolle wie in Goffmans totaler Institution ist faktisch also nicht möglich. Vielmehr erscheint es so, dass die Teilnahme an den Veranstaltungen vor auch über ihre *symbolische* Wirkung Bindung und Konformitätsdruck erzeugt.

Indem die Gemeindeglieder bei den Veranstaltungen erscheinen, unterstellen sie ihre eigene Zeit unter die Gruppenzeit und ordnen sich als Subjekte in einem freiwilligen Akt dem Kollektiv unter, wodurch sie Zugehörigkeit und Loyalität demonstrieren. Ernst Troeltsch beschrieb diesen Zusammenhang von Freiwilligkeit und Zugehörigkeit in sektenhaften Gruppierungen durch die bindende Kraft „des bewussten Anschlusses. Alles hängt daher dann auch an wirklicher persönlicher Leistung und Beteiligung, jeder hat Anteil an der Gemeinschaft als selbstständiges Glied; die Verbundenheit ist nicht durch den gemeinsamen Besitz vermittelte, sondern eine in persönlicher Lebensbeziehung unmittelbar verwirklichte.“⁴³² Durch die regelmäßigen Versammlungen wird also nicht nur ein Ort für soziale Kontrolle geschaffen, sondern der Raum selbst (bzw. sein scheinbar freiwilliges Betreten oder das ihm Fernbleiben) beinhaltet bereits ein *Bekenntnis* für oder gegen die Gruppe ist und damit ein Mittel der Kontrolle.⁴³³ Entsprechend wird ein Nicht-Erscheinen als mögliche Apostasie und Abfall von den Gruppenzielen gedeutet – ganz gleich, ob der Einzelne diese Wirkung mit seinem Handeln intendiert hat. Auch Goffman erkannte, dass es in totalen Institutionen nicht um tatsächliche Intentionen (der Insassen) geht, sondern um etwas, das über ihn *angenommen* wird. Angeblich

⁴³⁰Vgl. auch: Boll: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Marburg 1993, S. 89. - Auch ich habe in meinen Feldaufenthalten erlebt, dass gerade die Sonntage sehr beansprucht werden (P-2). Aber auch unter der Woche gibt es mehr oder minder verbindliche Veranstaltungen, bei denen man möglichst regelmäßig erscheinen sollte (s.o.). Kinder und Jugendliche sind zum Teil noch stärker vom Gemeindeleben gefordert, als das bei Erwachsenen der Fall ist. Die Sonntagsschule und diverse Freizeitaktivitäten mit ihrer Altersgruppe kommen zu den übrigen Veranstaltungen noch hinzu.

⁴³¹Ilyin, Vladimir: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland. In: Ipsen-Peitzmeier/ Kaiser (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 275-306/290f.

⁴³²Troeltsch, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 1912, S. 373.

⁴³³Diese Form der Loyalitätsbekundung ist dabei allerdings nicht völlig neu, sondern im Konzept der Gemeinde seit der Täuferzeit angelegt und war u.a. in der Sowjetzeit sehr präsent. Indem man, trotz Verfolgung, zu heimlichen Veranstaltungen kam, zeigte man sich solidarisch und stärkte das gemeinsame Gefühl, das bedrohte Kollektiv auch angesichts widrigster Umstände gegen die Außenwelt zu behaupten.

Intendiertes wird ihm unterstellt und sein Handeln *für etwas gehalten*⁴³⁴, so dass das eigentlich Gemeinte nicht zum Ausdruck kommen kann. So beschreibt es Eva:

so hat sich das dann langsam hochgeschaukelt, dass ich dann gedacht habe äh (-) hier wird ja nur darauf geachtet, oder ich hatte das Gefühl, das sind alles nur Verbote //ja// (...) und da fing ich halt eigentlich an über diese ganzen Äußerlichkeiten an, mich da nicht mehr so wohlzufühlen und dann kam das auch öfters vor, dass du dann samstags Abend weg warst, gefeiert hast die ganze Nacht und dann wolltest du am Sonntag früh nicht in die Kirche gehen, (...) und dann hieß es auch wieder, dann wurdste auch wieder zu diesen Gesprächen ermahnt und dann hieß es immer „ja und ein Gemeindeglied hält sich auch an die Regeln und das kommt auch regelmäßig zum Gottesdienst, wenn es nicht zum Gottesdienst kommt, heißt das, dass Gott ihm nicht so wichtig ist“ äh spricht du du lässt nach, also ääh, dein Interesse an Gott lässt nach und so weiter //ja// was überhaupt nicht stimmt. Nur weil ich müde bin heißt das nicht, dass ich keinen Bock mehr auf Gott habe. (I-6, S. 109)

Für die Betroffenen ist es also nicht möglich, ihre tatsächlichen Absichten oder Vorstellungen zu kommunizieren, da ihr Verhalten immer schon *für etwas steht* und als Apostasie gedeutet wird. Damit ist ihnen aber auch die Möglichkeit verwehrt, sich zu erklären, zu rechtfertigen, ihre Mitgliedschaft mit Eigenem zu füllen oder entsprechend eigener Bedürfnisse zu variieren. Die einzigen Reaktionsformen bestehen in Anpassung oder Devianz und damit einer nachhaltigen Isolierung von der Gruppe, die nur durch ein erneutes Unterstellen unter die Ordnung wieder aufgehoben werden kann.

4.2.2.4.2 Kontrolle der alltäglichen Lebensführung

Konformität und eine verpflichtende Zugehörigkeit wird jedoch nicht nur über die Kontrolle der Teilnahme (re-)produziert, sondern auch durch die Kontrolle der alltäglichen Lebensführung. Ein Beispiel für diese Gesetzlichkeit (vgl. Kap. 3.1.5) ist die Wahl der Kleidung und die Gestaltung der äußeren Erscheinung, die Auskunft über innere Zustände und die Loyalität mit der Gruppe erteilt: „If your clothes are straight down the lines as to the rules of the group, then everyone can see that you are submitting your will to the Church. The Mennonite dress is why everyone watches what everyone else is wearing and how they are wearing it, because clothing shows acceptance of all the rules of the church.“⁴³⁵ Der hohe Beweischarakter der Kleidung ergibt sich vor allem daraus, dass die äußere Erscheinung sehr diffizil mit dem religiösen Selbstverständnis und dem sozialen Standort der Gruppe verknüpft ist. Auf sozialer Ebene markiert die „uniforme“ Kleidung zunächst ganz offensichtlich Zugehörigkeit zur Gruppe und Loyalität mit den geteilten Werten und ist so als sozialer Marker von Inklusion und Exklusion zu

⁴³⁴ Goffman: Asyle. Frankfurt a.M. 1973, S. 16.

⁴³⁵ Arthur, Linda/ Graybill, Beth: The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities. In: Arthur, Linda (Hg.): Religion, dress and the body. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31/24.

sehen.⁴³⁶ Zur Gemeinde gehören kann also auch nur der, der sich adäquat gekleidet:

offiziell sagt man, es kann jeder dazukommen //ja// aber ich glaube nicht, dass das so ist, weil, das ist, die Leute werden nur angenommen, die eben (-) anfangen sich so zu kleiden, die ihre Haare wachsen lassen (I-4, S. 63)

Gerade bei neu eintretenden Personen stellt der Kleiderwechsel also durchaus eine *Aufnahmeprozedur*⁴³⁷ im Goffmanschen Sinne dar, über die das alte Leben im wahrsten Sinne des Wortes abgestreift und die Zugehörigkeit zur Gruppe dem eigenen Körper eingeschrieben wird.⁴³⁸ Mit Mary Douglas gehe ich davon aus, dass über den Körper als „natürliches Symbol“ und kommunikatives Ausdrucksmedium, symbolische Ordnungen vermittelt werden. Der Körper kann demnach einmal als physischer Körper aufgefasst werden, aber auch als sozialer Körper und Träger geteilter Ordnungen, die über diskursive Praktiken seinem Körper eingeschrieben werden: „Der Körper als soziales Gebilde steuert die Art und Weise, wie der Körper als physisches Gebilde wahrgenommen wird; und andererseits wird in der (...) physischen Wahrnehmung des Körpers eine bestimmte Gesellschaftsauffassung manifest. Zwischen dem sozialen und dem physischen Körpererlebnis findet ein ständiger Austausch von Bedeutungsgehalten statt (...). Infolge dieser beständigen Interaktion ist der Körper ein hochgradig restringiertes Ausdrucksmedium.“ Entsprechend kann deviantes Kleidungsverhalten gegenüber einer Gruppe auch zum Ausschluss führen, wie im Fall von Johanna, deren Hosetragen das endgültige Ausschlussverfahren auslöste. Abweichendes Kleidungsverhalten wird immer als fehlende Loyalität, damit als Abfall von der Wahrheit gedeutet und entsprechend sanktioniert.⁴³⁹ Die Kleiderordnung perpetuiert und reproduziert so die Gruppengrenzen.

Die Exklusion gegenüber der umgebenden Gesellschaft findet aber nicht alleine dadurch statt, *dass* eine „Uniform“ getragen wird, sondern auch dadurch, *welche* „Uniform“ getragen und welche Werte damit ausgedrückt werden. Bei genauerem Hinsehen ist die Kleidung hochgradig symbolisch aufgeladen und veräußerlicht eine große Bandbreite von Werten, die zugleich eine Negation der Werte der sie

⁴³⁶Gestützt wird diese kollektive Abgrenzung über den uniformen Charakter von Kleidung auch durch die Referenz auf das theologische Konzept der Gemeinde als Leib, das implizit zum Ausdruck kommt. „*It expresses that we are one body*“; Arthur/Graybill: *The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities*. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31/20.

⁴³⁷Vgl. dazu Goffman: *Asyle*. Frankfurt a.M. 1973, S. 29: „Die Aufnahmeprozedur kann als ein Ent- und Bekleiden gekennzeichnet werden.“ - Vgl. auch: „Die Frauen, die warn noch strENger als die Männer irgendwie, die älteren Frauen (-) die haben einen geMUSTert (-) die gucken erst, wie ich angezogen bin und wie ich und ob ich schön ordentlich bin und ob meine Frisur schön ordentlich ist, das war (-) auch in der Gemeindestunde, wenn jemand neu aufgenommen wurde, dann (1) äh kamen halt immer die Frauen ähm (2) wegen dem Äußeren und so.“ (I-1, S. 15)

⁴³⁸Douglas, Mary: *Ritual, Tabu und Körpersymbolik*. Frankfurt a.M. 2004, S. 99ff.

⁴³⁹Wobei vor allem die von ihrem Sanktionsrecht Gebrauch machen, die selbst davon betroffen sind: die Frauen: „manchmal hab ich das Gefühl, dieses im Hintergrund die Strippen ziehen, also was man darf und was man nicht darf, was Äußeres angeht, werden wirklich (-) sozusagen (-) von den weiblichen Personen (-) gezogen (1) also weißt du, nach Außen sind das so fromme Schäfchen, aber hintenrum (-) da wird mir schlecht //ja// ja, das ist einfach so und das ist nicht ok //ja// das ist einfach nicht ok. Man kann nicht sagen „ich zieh ein Kopftuch an und ich unterordne mich“ ABER (-) ich denke mittlerweile, die können sich hunderttausend Kopftücher aufziehen, die haben trotzdem die Hosen an und sagen, was lang geht und dann brauchen sie auch kein Kopftuch mehr //ja// von daher (-) ist für mich vieles mit einem sehr großen Fragezeichen versehen“ (I-4, S. 64)

umgebenden Mehrheitsgesellschaft implizieren. Über den Uniformcharakter der Kleidungsnormen entziehen sich die Gruppierungen symbolisch zunächst einmal dem Impetus von Pluralismus und Individualismus. An Stelle von Körperkult und Jugendwahn wird die Natürlichkeit des Körpers in all seinen Lebensphasen bevorzugt. Bescheidenheit und Schlichtheit treten an die Stelle von Eitelkeit und Egozentrik. Der Körper erscheint nicht als Besitz des Einzelnen, der beliebig form- und veränderbar ist.

Die so über Kleidung und Körper ausgedrückten Werte lassen (mit Bezug auf Gott) die eigene Außenseiterposition als Zustand der Gnade und Gerechtigkeit erkennen, während das Negative der umgebenden Gesellschaft ebenso sichtbar markiert ist. Gerade in dieser abgrenzenden Bedeutung der Äußerlichkeiten zeigt sich ein ganz wesentliches Prinzip der *Selbststigmatisierung*, das Stallberg bisher nicht erschöpfend bedacht hat. Selbststigmatisierung bedeutet nicht einfach eine Identifikation mit dem Stigma als Merkmal der Abgrenzung, sondern beinhaltet vielmehr eine positive Vereinnahmung dieses Stigmas als Zeichen der Gnade und damit als positives Selbstmerkmal, das zugleich stigmatisierend auf die umgebende Gesellschaft zurückverweist und diese damit als abzulehnen kennzeichnet. Aus dieser impliziten Bezüglichkeit auf die Gesellschaft ergibt sich aber auch, dass diese engen Rollenvorgaben (buchstäblich) nicht „abgelegt“ werden können, sondern als eben dieses (Selbst-)Stigma in der umgebenden Gesellschaft weiter wirken. Während sich die Gläubigen innerhalb der Gemeinde durch ihre Kleidung als konform zeigen, sind sie in der Außenwelt durch ihre auffällige Schlichtheit immer als „anders“ gekennzeichnet und werden so auf ihre Gruppe zurückverwiesen. Obwohl sie sich an verschiedenen Orten aufhalten, können Rollen kaum individuell variiert und ausgelebt werden; und das ganz ohne die Goffmansche Einheit des Ortes und die Allgegenwart des Personals. In letzter Konsequenz heißt das, dass individuelle Kleidungs Vorstellungen durch den hohen kollektiven Sinngehalt von Kleidung völlig überlagert werden und ein von Simmel konstatiertes Gleichgewicht von Zugehörigkeit und Individualität nicht möglich ist.⁴⁴⁰ Vielmehr sind die Einzelpersonen der Gruppe, ihren Normen, Werten und Kontrolle unterstellt und zugleich ein unbefangenes Bewegen in der Außenwelt begrenzt.⁴⁴¹

⁴⁴⁰Dabei muss dieser Mechanismus von den Betroffenen nicht unbedingt als problematisch empfunden werden. Im Gegenteil bietet diese „selbststigmatisierende“ Positionierung einen hohen Grad an Zugehörigkeit, Selbstbestätigung und Klarheit über den Aufbau der Welt und den eigenen Standort im eschatologischen Gesamtmodell.

⁴⁴¹Allerdings, und auch das muss konstatiert werden, gibt es für Frauen und Männer sehr unterschiedliche Kleidernormen und daraus folgend auch unterschiedliche soziale Folgen. Während Frauen durch ihre Kleidung von der Außenwelt sichtbar abgegrenzt sind, haben Männer sich an keine nennenswerten Kleidungsregeln zu halten. Sie dürfen zwar keinen Schmuck tragen, sollen sich in der Woche eher schlicht und am Wochenende im Anzug zeigen – aber durch diese Vorschrift heben sie sich nicht von der Mehrheitsgesellschaft ab und können so sehr viel einfacher an der Außenwelt teilnehmen. Der kollektive Marker für Frauen ist demnach stärker, sind sie durch ihre Kleidung doch sehr wohl optisch abgegrenzt. Damit markiert Kleidung auch implizit eine patriarchale Ordnung, d.h. nicht nur durch eine explizite Verknüpfung von Kleidungselementen mit einer patriarchalen Aussage, wie Arthur betont: „Women wear a black head covering over uncut hair pinned into a bun to symbolize the woman’s submission to God and her husband.“ In this way the head covering represents a woman’s ultimate acceptance of the community’s patriarchal social order,“ sondern auch dadurch, dass unterschiedliche Möglichkeiten geschaffen werden, an der Außenwelt teil zu haben. Arthur/Graybill: *The Social Control of Women’s Bodies in Two Mennonite Communities*. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31/16.

4.2.2.4.3 Legitimes Sprechen

Kontrolle wird jedoch nicht nur über optische Marker hergestellt, sondern auch über das *legitime Sprechen* von sich selbst oder zu Anderen. Das gesprochene Wort hat in der christlichen Religion einen hohen Stellenwert. Ganz besonders gilt dies für die untersuchten evangelikalen Aussiedlergemeinden, wobei das öffentliche Sprechen ebenfalls einen Dualismus von Innerlichkeit und Äußerlichkeit aufweist. Deutlich wird das in verschiedenen gemeindlichen Kontexten, vor allem aber im mehrmals täglich stattfindenden Gebet. So wird nicht nur in den Familien laut und gemeinschaftlich gebetet, sondern auch in den Gottesdiensten. In ritualisierten Gebetsphasen einzelne Gläubige das Wort und sprechen ihr Gebet für alle hörbar in den Raum hinein. In baptistischen Gemeinden wird meist das so genannte Murmelgebet praktiziert, d.h. dass alle Gläubigen zur gleichen Zeit leise vor sich hin sprechen. Gebete finden zwar auch im Stillen statt, doch haben sie im Tagesverlauf einen kollektiven und damit sozialen Charakter und veräußern so das individuelle Gottesverhältnis. Durch das laute Beten werden nicht nur die eigenen Gedanken hör- und damit kontrollierbar, sondern auch das wann, wie und wie oft kann als Gradmesser der Gläubigkeit von Gemeindemitgliedern eingesetzt werden. Entsprechend gilt auch das öffentliche Vorbeten als Ausweis der inneren Beteiligung des Einzelnen.

Die doppelte Kodierung des Betens als kollektives Ritual und individuelles Ereignis ist zudem erkennbar in der starken Formalisierung der Rede. Einerseits werden in den evangelikalen Gemeinden feste Gebetsformeln abgelehnt; so sollen sich die Gläubigen in einer freien Rede an Gott wenden und mit ihm in einen emotionalen, persönlichen Dialog treten. Andererseits ist die Art des Sprechens aber hochgradig institutionalisiert. Während meiner Feldaufenthalte habe ich sehr viele Gebete miterlebt, die in ihrer Betonung des Persönlichen doch sehr formelhaft erschienen. Die Gebete bestanden aus abwechselnd vorgetragenen persönlichen Danksagungen und Fürbitten, die über die feststehenden Wendungen „Wir danken dir dafür, dass ...“ bzw. „Wir bitten dich, dass ...“ eingeleitet wurden. Die so vorgetragenen Bitten und Danksagungen hatten stets einen positiven, nie aber klagenden oder vorwürflichen Charakter. Konflikte, Sorgen oder Schwierigkeiten wurden auf diese Weise immer im Hinblick auf einen möglichen heilsamen Ausgang hin, und damit nach den Regeln des eschatologischen Konzepts schlechthin, thematisiert. In der Form des Betens reproduzieren sich somit ganz spezifische Gottes- und Glaubensverständnisse, vor allem aber das Prinzip der Duldsamkeit bzw. Gottergebenheit. So wird Gott als vertrauensvolles Gegenüber angesprochen, das sich der Menschen annimmt, letztlich aber auch souverän über sie entscheidet. Es liegt an ihm, welche Bitten er erfüllt oder wo er Leid zumutet. Über das Bitten und Danken wird so das Prinzip der Leidsamkeit, d.h. die Betonung von Vertrauen und Demut einerseits und die Ablehnung von Klage und Verantwortung andererseits, immer aufs Neue reinszeniert.

Am deutlichsten zeigt sich die Verschränkung von individuellem und kollektivem Sprechen anhand der öffentlich dargebotenen Bekehrungserzählungen, dem so genannten *Zeugnisablegen* vor der versammelten Gemeinde als Voraussetzung für

die Taufe und Eingemeindung⁴⁴². Auch in diesem zutiefst persönlichen Sprechen von der eigenen Gläubigwerdung ist eine Verwobenheit von Individuellem und Kollektivem unverkennbar, wobei die Darstellung der eigenen Lebensgeschichte als „institutionalisierte Form der Selbstthematization“⁴⁴³ hochgradig biografie- und damit identitätsstiftend wirkt. Dargestellt wird die eigene Lebensgeschichte stets als vierstufiger Prozess der Gläubig-Werdung. Indem die Einzelbiografie im engen Rahmen eines kollektiv vorgegebenen Musters wiedergegeben wird, schreibt sich der Einzelne symbolisch in die kollektive Identität⁴⁴⁴ der Gemeinde ein⁴⁴⁵. Die individuelle Lebensgeschichte wird so überformt, dass sie ihren individuellen Charakter einbüßt, als religiöse Normalbiografie lesbar ist und damit Konformität ausdrückt. Was Unfried für die Beichte herausstellt, gilt letztlich auch für die öffentliche Bekehrungserzählung bei den Evangelikalen: Ihre Charakteristik liegt in einer „Verschränkung von Subjektivierung durch Gewissensforschung, Bekenntnis und Sündenverantwortlichkeit des Einzelnen, mit institutioneller Normierung“⁴⁴⁶. Die eigene Biografie und damit auch das Nachdenken über sich Selbst in seinem Sein und Geworden-Sein, somit über die eigene Identität schlechthin, ist primär der Institution der Gemeinde und ihren Zielen unterstellt. Das bedeutet auch, dass es nur ein äußerst beschränktes Repertoire gibt, von sich selbst zu sprechen und damit legitime Identität herzustellen bzw. zu kommunizieren: In der Deutung des eigenen Lebens unter den Aspekten der Sündhaftigkeit, der Überwindung von Zweifeln und der persönlichen Gläubigwerdung. Geht man, wie ich in dieser Arbeit, grundsätzlich davon aus, dass Identität über biografisches Sprechen hergestellt wird, also die „Erzählung das primäre strukturierende Schema ist, durch das Personen ihr Verhältnis zu sich selbst, zu anderen und zur physischen Umwelt organisieren und als sinnhaft auslegen,“⁴⁴⁷ ist die hohe identitätsstiftende und beglaubigende Bedeutung dieses Rituals der öffentlichen Selbsterzählung kaum zu unterschätzen.⁴⁴⁸

⁴⁴²Das Zeugnisablegen wird dabei als Schlusspunkt eines bewussten Entscheidungsprozesses und damit einer freiwilligen Unterstellung unter ein Leben in der Nachfolge Jesu konzipiert. Obwohl die Aufnahme in die Gemeinde heute durchaus einen rituellen Charakter hat (also etwa immer im gleichen Alter im Anschluss an die Jugendgruppe in der Sonntagsschule erfolgt), wird der Aspekt der Freiwilligkeit immer wieder herausgestellt. Hierbei handelt es sich um eine Eigenheit, die für sektenhafte Organisationen prägend ist. Wie Max Weber feststellte, beruht gerade auf der Freiwilligkeit des bewussten Anschlusses ihr elitärer Charakter; denn die sektenhafte religiöse Gemeinschaft, die „ein Verein der religiös voll Qualifizierten und nur ihrer sein will.“ Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft Teil I. Herrschaft*. Tübingen 2009, S. 211.

⁴⁴³Unfried, Berthold: „Ich bekenne“: katholische Beichte und sowjetische Selbstkritik. Frankfurt a.M. 2006, S. 45.

⁴⁴⁴Unter kollektiver Identität ist die geteilte Identität einer Gruppe zu verstehen, die auf einer geteilten symbolischen Ordnung basiert und sich gegenüber anderen Gruppierungen abgrenzt. Dabei stützt sich diese kollektive Identität „auf eine gemeinsame Vergangenheit, an der Außenstehende nicht teilhaben, oder auf eine gemeinsame Vorstellung der Zukunft, die von Außenstehenden nicht geteilt wird.“ So besteht ein wechselseitiges Verhältnis von Erinnern und Identität. Giesen, Bernhard: *Kollektive Identität*, S. 25.

⁴⁴⁵Unfried: *Ich bekenne*. Frankfurt a.M. 2006, S.70.

⁴⁴⁶Diese ritualisierten Formen des Sprechens über sich selbst wirken nicht nur identitätsstiftend auf den Redner, sondern auch auf die Gruppe, indem sie Zugehörigkeiten untermauern und Sicherheit in der Selbstverortung bieten.: „Für die Zweifelnden ist dieser ein persönlich greifbares, individuelles Beispiel und damit eine Ermutigung, diesen Schritt ebenfalls zu wagen. Für die schon Bekehrten und „Gläubigen“ bedeuten die Bekehrungsberichte eine Bestätigung und Stärkung ihrer Gemeinschaft, da immer ein positives Resümee gezogen wird.“ Löneke: *Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“*. Marburg 2000, S. 289.

⁴⁴⁷Polkinghorne: *Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein*. Frankfurt a.M. 1998, S. 15.

⁴⁴⁸Prägnanterweise sind die in dieser Arbeit untersuchten Transformationsprozesse gerade über das Medium der lebensgeschichtlichen Stegreiferzählung zu erkennen: So weichen die Lebensgeschichte der

Abweichungen von der religiösen Normalbiografie werden nicht nur durch die Gruppe sanktioniert, sondern auch durch das innere Angstsystem, das eine abweichende Lebensdeutung automatisch mit einem Abweichen vom Heilsweg identifiziert. Individuelle Lebensweisen, Bedürfnisse und Entwicklungswünsche können unter diesen Voraussetzungen kaum legitim berücksichtigt werden. So werden die Mitglieder von nahezu allen abweichenden Formen möglicher Selbstidentifikation (etwa in einer Ausrichtung auf Selbstverwirklichung) abgeschnitten und allein auf eine Identifikation über den Glauben und darin vorgesehene christliche Rollenbilder (christliche Frau oder christlicher Mann, schwarzes Schaf, Sünder oder Geretteter) beschränkt.

4.2.2.4.4 Das Bekenntnis als Grundmuster

In Anbetracht der bisherigen Ausführungen besteht das entscheidende Medium der Zugehörigkeitsherstellung im freiwilligen Bekenntnis zur Gruppe, d.h. hier in der freiwilligen Öffentlichmachung der eigenen Haltung zur Bezugsgruppe und einer völlige Unterstellung unter ihre Ziele und Werte. Umgesetzt wird das Bekenntnis durch unterschiedliche Formen der Loyalitätsbekundung: durch das gesprochene Bekenntnis im eigentlichen Sinne, aber auch durch konformes Verhalten, sich-Kleiden oder Teilhaben an der Gemeinschaft. Das Bekenntnis wird dabei verstanden als bewusste Entscheidung, mit der sich der Einzelne dem Kollektiv unterstellt und sein individuelles Leben aufgibt. Die Zugehörigkeit zur Schicksalsgemeinschaft vollzieht sich damit nicht alleine durch das Sehen mit dem Herzen und die Ausrichtung auf die Nachfolge Jesu, sondern als bewusst geäußertes oder performativer Akt der Aneignung eines „Lebensstils“, der sich von der Welt absondert und sich den hohen moralischen Ansprüchen Gottes unterstellt.

4.3.3.4.5 Kontrollinstanzen und Kontrollmittel

An dieser Stelle gilt es nun zu klären, welche sozialen Kontrollinstanzen im Feld wirksam werden und an der Durchsetzung bzw. Einhaltung der Normen beteiligt sind. Wie oben bereits angedeutet wurde, ist eine klare Unterscheidung zwischen Personal und Insassen wie in Goffmans totaler Institution nicht erkennbar (vgl. Kap. 4.2.2.1). Zwar gibt es Würdenträger, die mit einer übergeordneten Regelungskompetenz ausgestattet sind, doch ist das Gemeindekonzept als solches kongregational ausgerichtet und damit ein hohes Maß an Egalität unter den Gemeindemitgliedern vorgesehen, die durch die Institution der Gemeindeversammlung auch realisiert wird (vgl. 3.1.2).

„Ausgetretenen und Distanzierten“ im Vergleich mit denen der Etablierten deutlich abweichende Strukturen auf. Das Kollektive der Biografien, das auch Löneke in ihrer Arbeit beschreibt und in den Selbsterzählungen der befragten Gemeindemitglieder zum Ausdruck kommt, wird von den Weggegangenen mehrfach gebrochen, modifiziert oder gänzlich verworfen. Die Erzählungen der Etablierten und der Distanzierten sind somit nicht nur inhaltlich oder thematisch different, sondern auch bis tief in die Ordnungsstrukturen hinein. Eben da, in den Lebensgeschichten, wird der strukturelle Wandel der Symbolsysteme deutlich.

4.3.3.4.5.1 Horizontale Kontrolle

Wie Redekopp und Ainlay jedoch nachweisen konnten, ist es paradoxerweise diese egalitäre Struktur, die in den Gemeinden für ein hohes Maß an allgegenwärtiger sozialer Kontrolle sorgt.⁴⁴⁹ Legitimiert durch das Prinzip der Gemeindegerechtigkeit (vgl. 3.1.1) und im Sinne des kollektiven Heils, ist jeder Gläubige dazu aufgerufen, seine Glaubensgeschwister in seinem Verhalten zu beobachten, notfalls zu korrigieren oder Sanktionsmaßnahmen anzuberaumen. So sind allgegenwärtige Überwachungen legitimiert:

ja, zum Beispiel war da die eine FRAU vom ähm (2) von einem=äh (-) BrÜder (-) die hat dann immer (-) nachm Gottesdienst (-) ham wir ja alle noch im Ho.f gestanden und auf der Treppe und so, ham gere:det (-) und DIE: hat dann ALLE Gespräche überwacht mit so (-) RIEsen Ohren //Hmh// ((lacht)) und dann ähm (2) naja (1) ich bin dann auch immer, wenn sie in meiner Nähe war=hab ich nicht mehr weitergeredet (-) weil ich ganz genau weiß, sie belauscht alle (o.A.)

Diese Form der gegenseitigen Überwachung hat jedoch nicht nur zur Folge, dass jeder Einzelne in jedem Moment der Zusammenkunft mit seinen Glaubensgeschwistern einer Sphäre der Kontrolle unterworfen ist, sondern verstärkt die geteilten Normen in einer Art Rückkopplungsprozess: So ist jedes Gemeindeglied *Überwacher* und *Bewacher* zugleich, hat also sowohl die Rolle des Insassen als auch die der Personals inne. Diese doppelte Rollenanforderung trägt einen hohen Grad an Druck und Bindekraft an das eigene System in sich. Indem ein Gläubiger seine Glaubensgeschwister sanktioniert, setzt er die geteilte Ordnung durch und bestätigt ihre Geltung. Zugleich schreibt er sich selbst in die gemeinsame Ordnung ein und verpflichtet sich zur Konformität, da er nur schwer gegen Regeln verstoßen kann, die er bei anderen einfordert.⁴⁵⁰

Die Totalität der Kontrolle wird vor allem dann problematisch, wenn die Familie sich völlig mit den Gemeindestrukturen identifiziert und so auch im privaten Raum keine Möglichkeiten unbefangener, d.h. unkontrollierter Gestaltung gegeben werden. Während Befragte Personen wie Irina oder Eva innerhalb ihrer Familien durchaus „Rückendeckung“ für abweichendes Verhalten erhielten und sich so im Privatleben Freiräume gegenüber der Gemeinde erhalten konnten, war Johanna auch zu Hause, das heißt in ihren privaten Sphären, permanenter Kontrolle unterworfen. Angesichts der Tatsache, dass auch in der Schule Kinder aus der mennonitischen Gemeinde waren, die in den Pausen immer zusammen standen, war für Johanna auch der letzte mögliche Freiraum aufgehoben und nahezu

⁴⁴⁹ Ainlay, Stephen C.: Mennonite Culture Wars: Power, Authority and Domination. In: Redekop, Benjamin W./ Redekop Wall, Calvin (Hg.): Power, Authority and the Anabaptist Tradition. Baltimore/Maryland/USA 2001, S. 136-154/140ff.

⁴⁵⁰ Zudem steigt durch die Anwendung von Sanktionierungen ein gewisser innerer Zwang, sich mit den eingeforderten Regeln zu identifizieren. So konnte in sozialpsychologischen Studien nachgewiesen werden, dass eine Regel umso unerbittlicher verteidigt wird, je mehr sich ein Individuum an ihrer Durchsetzung beteiligt hat. Das kann sogar so weit gehen, dass an der Aufrechterhaltung der Norm festgehalten wird, obwohl die Regel als solche sich als problematisch erwiesen hat. Der einmal eingeschlagene Weg ist also immer schwieriger zu verlassen, umso öfter er gegen Widerstände durchgesetzt wurde.

Goffmansche Verhältnisse geschaffen: Glaubensleben, Freizeit, familiäre Privatheit und Schulleben fielen für sie „in einer Institution zusammen“ und gaben sie einer allgegenwärtigen Kontrolle Preis. Das ging letztlich sogar so weit, dass die Familie als treibende Kraft an Johannas Ausschluss beteiligt war (I-2, S. 20).

4.2.2.4.5.2 Vertikale Kontrolle

Neben der allgegenwärtigen *horizontalen Kontrolle* spielt aber auch die *vertikale*, also hierarchisch ausgeübte Kontrolle eine wichtige Rolle. Anders als eigentlich im Glaubenskonzept angelegt, kommt den geistlichen Würdenträgern in vielen Gemeinden durchaus ein hohes Maß an Macht und Einfluss zu,⁴⁵¹ die durch oft wiederholten persönlichen oder zumindest familiären Erfahrungen des Martyriums bzw. der Zeugenschaft (vgl. S.52ff) in der Zeit der UdSSR untermauert wird.⁴⁵² Als Kopf und Vorbild der Schicksalsgemeinschaft sind die Führungspersönlichkeiten mit einer nahezu unantastbaren Aura besonderer religiöser Glaubwürdigkeit ausgestattet, die sie über „zwischenmenschliche“ Kritik vielfach erhaben erscheinen lässt.⁴⁵³ Im konkreten Alltag führt das, in Verbindung mit einer grundsätzlich auf Gehorsam basierenden Glaubenshaltung, zur Fügsamkeit gegenüber einer Leitung, die als allmächtig erlebt wird:

also ich befürchte, dass auch vieles ein bisschen Personenkult ist, also //hmh// das schert sich um diesen diesen Gemeindeleiter //ja// und ähm (-) man wird hörig (1) //ja// ja? also wenn man (-) also die Person hat einen so im Griff, dass man gar nicht fähig ist, irgendwie so (-) sich selber zu sein (1) man nimmt von vornherein (1) das ist so eine Macht //ja// (1) <<leise> er entscheidet quasi über dich //ja// über deine Fragen, über deine Antworten (o.A.)

Mit dieser Macht ausgestattet sind die geistlichen Führungspersönlichkeiten in ihren Gemeinden mit unterschiedlichen Aufgaben betraut, die eigentlich das kongregationale Moment unterstützen sollen, andererseits aber eine ganz eigene Wirkmächtigkeit entfalten. So sind beispielsweise die Diakone dazu berufen, ihre Gemeindemitglieder in regelmäßigen Abständen aufzusuchen, um sich über ihre

⁴⁵¹Reimer, Johannes: Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen. In: Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007 Nr. 16, S. 10-31.

⁴⁵²Gerade traditionsbezogenen Gemeinden tendieren dazu, geistliche Eliten in Form von besonders privilegierten Familien herauszubilden, da Ämter dort nur innerhalb der Gemeinde vergeben werden und nicht etwa an Außenstehende. „es ist halt auch, die ganze Gemeinde is so (2) ähm (-) da ist halt so eine ELITE, also diese Brüder mit ihren Frauen, Familien ja? und die andern die Unterschicht“ (I-1, S. 16)

⁴⁵³Der Religionswissenschaftler Andreas Grünschloß verweist darauf, dass gerade fundamentalistische und sektiererische Gruppierungen durch diese Form von charismatischer Führung zusammen gehalten werden. Führungspersönlichkeiten binden ihre Gruppenmitglieder durch den Bezug auf eine gemeinsame, tragende und zukunftsweisende Vision, die in den evangelikalen Gemeinden mit der eschatologischen Grundhaltung gegeben ist. Durch die charismatische Autorität der Führungskräfte werden die Mitglieder dazu anregt, sich loyal zu verhalten, die eigenen Interessen dem gemeinsamen Ziel unterzuordnen und sich auch unter erheblichen Opfern der gemeinsamen Sache zu widmen „Da es im Kontext derartiger charismatischer Autoritäten keinen richtigen Raum für eine "loyale Opposition" gibt, sind die Gruppen letztlich sehr zerbrechlich und neigen zur Zersplitterung.“ Grünschloß: Was heißt „Fundamentalismus“? Online.

religiöse Lebensführung im Alltag und den geistlichen Zustand insgesamt zu erkunden,⁴⁵⁴ wobei diese Erkundigungen durchaus als Kontrolle erlebt werden:

Und anstatt zu fra::gen „Wie geht's dir und was beschäftigt dich?“ oder so Sachen (-) wird nur kontrolliert dann ja, so (1) so streng (I-1, S. 10)

Diakone und Älteste werden zudem angesprochen, wenn Personen durch abweichendes Verhalten aufgefallen sind und trotz mehrmaliger Ansprache keine Verhaltensänderung zeigen. In diesen Fällen suchen Diakone und Älteste das Gespräch mit dem Delinquenten und bringen ihn bei ausbleibender Buße zur Abstimmung vor die Gemeindeversammlung. Auf diese Weise wird das Vergehen des Einzelnen zu einer Sache der Allgemeinheit, die über das weitere Schicksal des Betroffenen zu entscheiden hat.

Letztlich ergibt sich aus der Verbindung von horizontaler und vertikaler Kontrolle eine Konstellation, in der „die Macht einzelner mit dem ausgeprägten Netz sozialer Kontrolle“⁴⁵⁵ gepaart ist und so jeder Aufenthalt in der Gemeinschaft prinzipiell der Überwachung untersteht und kleinste Abweichungen sofort registriert und „korrigiert“ werden. Durch die Androhung harter Sanktionsmaßnahmen ist diese Korrektur durchaus wirkungsvoll und zeigt sich durch immer wieder stattfindende Gemeindeversammlungen glaubwürdig. Verbunden mit der Berufung auf Wahrheit und der Desavouierung des Zweifels ist es zudem nahezu unmöglich, sich gegen ungerechtfertigte oder übermäßige Sanktionen zu wehren. Vielmehr sind die Betroffenen einer Übermacht von Autorität, Wahrheit und rhetorischer Überzeugungskraft ausgesetzt, der sich kaum zu erwehren ist:⁴⁵⁶

der hat dann immer in seiner RUHIGen und (-) souverÄNEN Art gesprochen und äh (4) hat (2) puh (2) hat dann auch immer diese Bibelstellen, wo die Frau sich unterordnen soll und (-) wo die Frau äh (-) diejenige ist, die nichts kann (-) ja? irgendwie hat der das so interpretiert (-) auch, dass Eva sich verleiten ließ (-) von Adam=ne von der Schlange und und so weiter (-) und äh (1) und dann auch mit so ner ÜBerZEUGung, ja? Dass ich dann dann gedacht hab „Ja, der liest ja aus der Bibel vor=ich glaub ja auch an die Bibel!“ Ja? dass ich dann auch TOTAL verwirrt war danach (-) absolut und an mir gezweifelt hab und u::u::nd ja ja (-) <<laut> der hat es fertig gebracht mich SO, mich SO zu (-) > erschüttern (I-1, S. 17)

⁴⁵⁴Wobei die Besuche durchaus in ihrer Kontrollfunktion erlebt werden: „Und anstatt zu fra::gen „Wie geht's dir und was beschäftigt dich?“ oder so Sachen (-) wird nur kontrolliert dann ja, so (1) so streng“ (I-1, S. 16)

⁴⁵⁵Frey/ Greif: Sozialpsychologie. Weinheim 1997⁴, S. 234.

⁴⁵⁶Vor dem Hintergrund der beschriebenen Machtverhältnisse ist allerdings auch immer schwer zu sagen, wo die gegenseitige Ermutigung anfängt und wo die Kontrollfunktion bzw. die damit einhergehende Macht anfällig für missbraucht wird. Von Missbrauch spreche ich mit Weber dann, wenn Macht und/oder Kontrolle „unsachlich und ein Gegenstand rein persönlicher Selbstberauschung wird, anstatt ausschließlich in den Dienst der >Sache< zu treten.“ Weber, Max: Gesammelte politische Schriften. Tübingen 1988⁵, S. 547. - Wenn also Frustrationen, negative Gefühle oder Ängste Einzelner dazu führen, dass ein Korsett ausgebildet, „das Menschen zu eng schnüren kann, indem sie an vorgefertigte Maßstäbe angepasst werden, ohne dass deren Legitimität und Lebenstauglichkeit immer hinreichend geklärt wäre.“ (Berner, Knut (Hg.): Neuere Verflechtungen von Macht, Religion und Moral. Hamburg 2006, S. X) und mehr noch sogar rigide, identitätsschädigende Formen der Sanktion herausbildet.

4.2.2.4.5.3 Beschämung als Sanktionsmittel

An dieser Stelle erscheint es notwendig, auf Scham als ein Sanktionsmittel einzugehen, das das innere Sanktionsmittel der Angst (vgl. Kap. 4.2.2.3.2) um konkrete soziale Kontrolle in der Interaktion ergänzt. Scham meint ein Gefühl von Dissonanz oder Differenz zwischen dem, was ich tue oder bin, gegenüber dem, was ich tun oder sein sollte. Scham entsteht also, wenn der Einzelne vor sich oder anderen nicht bestehen kann, er einen Makel besitzt oder Fehlverhalten an den Tag legt. Vor allem steht dieser Makel in Kontrast zu dem, was er sozial sein will, wie er erscheinen und gesehen werden will. Scham entsteht also immer vor anderen und gibt dem Einzelnen das Gefühl, ein Mängelwesen zu sein, den Anforderungen nicht zu genügen und Rollennormen nicht gerecht zu werden. Während der Schuldige eine Tat zu verantworten hat, die ihn zu einem schlechten, verantwortungslosen, gescheiterten Menschen macht, ist der Beschämte als Mensch in seiner Rolle oder sogar grundsätzlich inakzeptabel (Existenzscham). Er ist ein vor der Gruppe Gefallener, der den Verlust von Anerkennung, Zuneigung und Zugehörigkeit fürchten muss. Dabei führt Scham immer zu einer Verunsicherung des aktuellen Identitätskonzeptes, indem es die fraglose Selbstverständlichkeit des Selbstgefühls stört und ein Bewusstsein über das Selbst gegenüber dem Anderen schafft, bzw. die erwarteten Normen ins Bewusstsein ruft und so verankert.⁴⁵⁷

Im Gemeindeleben der untersuchten evangelikalen Gemeinden erscheint Beschämung als ein wesentliches Kontrollinstrument, das in einer Praxis zunehmender *Veröffentlichung* seine Anwendung findet und letztlich allgegenwärtig ist. Kleinste und unbedachte Fehlritte werden dabei zunächst durch subtile Formen der Beschämung korrigiert. Ein offenes Ansprechen des Fehlers findet nicht statt. Vielmehr wird dem Betroffenen durch nonverbale Hinweise sein Abweichen signalisiert, d.h. etwa durch ein plötzliches Eintreten von betretenem Schweigen oder durch verstohlene Blicke.⁴⁵⁸ Da das problematische Verhalten nicht direkt angesprochen wird, löst diese Form der subtilen Beschämung einen Prozess des Nachdenkens und innerlichen Forschens aus, um den eigenen Mangel zu erkennen und beheben zu können. Dabei wird durch diesen Prozess des sich Bewusstmachens nicht einfach oberflächlich die Konformität wieder hergestellt, sondern die gemeinsamen Regeln im Bewusstsein des Einzelnen reaktualisiert, im eigenen Denken und Handeln verfestigt und als geltend bejaht.

Wird auf eine nonverbal kommunizierte Korrektur von dem Delinquenten jedoch nicht mit einer Veränderung im Verhalten reagiert, setzt der vierstufige Sanktionsprozess der Gemeindezucht ein (vgl. Kap. 3.1.1), in dessen Verlauf der

⁴⁵⁷ „Sofern Scham in erträglichen Dosen empfunden wird, kann sie den Individuationsprozess unterstützen, indem Mechanismen der Selbst- und Objektdifferenzierung angestoßen werden.“ Hilgers, Micha: Scham. Gesichter eines Affekts. Göttingen 2006, S. 17ff.

⁴⁵⁸ Hierzu eine Gemeindeangehörige, die mir erzählte, dass sie erst vor einigen Jahren mit ihren Eltern nach A-Stadt gezogen und dieser Gemeinde beigetreten sei. Gerade die Kleiderregeln hätten am Anfang zu einiger Verwirrung und einigen Konflikten geführt, wobei ihr eine Episode besonders intensiv im Gedächtnis geblieben war. Sie hatte sich gleich zu Anfang bei Chor angemeldet. Da sie relativ klein war, stand sie bei den Proben weit vorne. Bei ihrem ersten Auftritt mit dem Chor wurde sie plötzlich in die letzte Reihe gestellt und war sehr verwundert, warum das so sei. Erst im Nachhinein habe ihre Freundin ihr gesagt, dass der Rock für einen Sonntagsgottesdienst nicht lang genug gewesen sei. „≈ Aber das sagt einem hier ja keiner. Jaja, so ist das immer hier. Irgendwann kriegt man immer raus, was man schon wieder verkehrt gemacht hat und dann macht mans richtig.“ Vgl. P-2, S. 194.

Grad der Veröffentlichung und damit der Beschämung von Stufe zu Stufe ansteigt. Das Ziel dabei ist es stets, den Einzelnen zur Achtung und Rückkehr unter die geteilten Normen zu bewegen, wobei sich der Betroffene jedoch subjektiv einem hohen sozialen Druck ausgesetzt sieht.

(-) wenn jemand was macht, zum Beispiel meine Cousine (1) hatte auch mal ähm (2) die hat auch Abitur gemacht und und hat dann in der Abizeitung auch dann n Artikel geschrieben (1) und (5) ((schnaubt)) und die hat da echt nichts Schlimmes geschrieben irgendwie (1) aber dann hat der GemeIndeleiter (1) ohne (-) ähm (3) hat dann Zitate da aus dieser Zeitung gelesen, ja? wo wo irgendwie schlimme Sachen standen, ja? (-) und hat dann äh (2) und zu (1) also äh (3) auch total aus dem Zusammenhang gerissen wurden (-) also zum Beispiel „Hier stinkts.“ (1) Diesen Satz, das weiß ich noch, hat er vorgelesen oder so Sachen, ja? (1) wo man überhaupt den Zusammenhang nicht wusste, aber wo halt (2) und dann äh und dann sagt er „Eine Schwester aus unserer Gemeinde (1) schreibt in so einer Zeitung auch einen Artikel.“ (1) und am nächsten Sonntag in der Gemeindestunde is dann (-) meine Cousine raus und hat sich dann entschuldigt, dass sie in dieser Gem- äh in dieser Zeitschrift einen Artikel geschrieben hat, ja? (1) und seitdem (-), also die war vorher ein bisschen rebellisch gewesen auch, und dann, seitdem war sie geHOrsam und FROMM wie ein Lamm, ja? Das war halt so die Taktik. man soll sich öffentlich entschuldigen und dann wird der Wille gebrochen (anonym).

Durch die Sanktionierung des äußerlichen Sozialverhaltens soll die Person demnach zur Erkenntnis über ihre inneren Mängel, ihre fehlende Aufrichtigkeit oder ihr Abweichen vom rechten Weg kommen. Das hoch geachtete Gut der Demut soll, so ist es im Extremfall zu verstehen, durch Demütigung wieder hergestellt werden. Nicht selten kommt es bei diesen massiven Formen öffentlichen Beschämens zu einer Überschreitung von Selbst- und Intimitätsgrenzen:

normalerweise musst du dich dann vor die Gemeinde hinstellen, wenn du austreten willst //ja// und das auch erläutern und dann kannst du wie in som Kreuzverhör da durchlöchert werden oder belehrt werden //ja// ganz schlimm (-) find ich //ja// also, du stehst da alleine auf so ner Bühne und vor dir hockt so ne ganze Gemeinde und jeder meint, er kann dir sagen, was ihm gerade auf dem Herzen-, also das ist schon hart (I-6, S. 110)

Das Persönliche, also das, was vor den Blicken Anderer eigentlich verborgen bleiben soll, wird im Prozess der Beschämung zunehmend veröffentlicht und potentiell missbilligenden, verächtlichen oder abwertenden Werturteilen preisgegeben. Der Einzelne verliert in der Bloßstellung die Hoheit über seine Innenwelt und das Außenbild, das er über sich vermitteln möchte. Auf diese Weise wird er, um mit Goffman zu sprechen, zutiefst beschmutzt und in seinem Selbstkonzept, seiner Identität beschädigt. Vor allem aber entsteht aus dieser „verunreinigenden Entblößung“ das Gefühl absoluter Ohnmacht und Hilflosigkeit: Die Wahrnehmung, sich selbst, seine Innenwelt und seine Weltsicht vor anderen

nicht schützen zu können, hinterlässt nachhaltig ein Bild von sich Selbst als Person, die versagt hat und gegenüber Anderen wehrlos und minderwertig ist.⁴⁵⁹

4.2.2.5 Fazit zur Totalen Institution Gemeinde

Eine derart geschlossen gestaltete Gruppe, mit ihren sozialen Strukturen und ihren religiösen Konzepten kann eine sehr positive Ressource darstellen und versorgt tatsächlich viele Gläubige mit Sinn, positiver Zugehörigkeit zu ihrer Gemeinde, einem positiven Selbstbild und einer Sicherheit gebenden Gottesbeziehung. Aus den gleichen Gründen kann sich das System, in unterschiedlichen Graden, aber auch ins Negative wenden und schädigende, beengende Strukturen entwickeln, in denen sich der Einzelne bedrängt und überformt wahrnimmt. Im Extremfall handelt es sich um ein Zwangssystem ...

- a) in dem durch *soziale Kontrolle, Ritualisierung* bzw. innere Disziplinierung das Handeln, Denken, Sprechen, Erscheinen und der sozialen Kontakte der Mitglieder stark reguliert werden, wobei sich die Mitglieder
- b) durch die vielfältigen Interaktionen im Gemeindealltag dieser Kontrolle kaum entziehen können und
- c) durch Angst, Desavouierung des Zweifels, die Berufung auf die eine göttliche Wahrheit, sowie den Zwang zu Passivität und Demut von einer inneren Distanzierung abgeschnitten werden. Gleichzeitig
- d) wird der *hohe soziale Konformitätsdruck*
- e) durch die *religiöse und moralische Konzeption* eines gemeinsamen Heilsweges, die dichotome Aufteilung der Welt und den Bezug auf das Ideal der Märtyrerschaft verstärkt und durch
- f) *religiös legitimierte Kontroll- und Machtmechanismen* auf horizontaler Ebene (Gemeindezucht) und vertikaler Ebene (Ältestenrat, Diakone) durchgesetzt, so dass eine
- g) *umfassende und vielschichtige Kontrolle* entsteht. Dabei sind vor allem
- h) die hierarchischen *Kontrollorgane* mit einem unhinterfragbaren Wahrheitsanspruch und der Aura von Zeugenschaft und Martyrium ausgestattet und werden zugleich
- i) durch religiös fundierte, drastische *Sanktionsmittel* (bis hin zur Exkommunikation) abgesichert. Diese Sanktionsmittel fördern zusammen mit
- j) einem grundsätzlich *ablehnenden bis ängstlichen Bezug zur umgebenden Gesellschaft*,
- k) der *Angst* vor Verdammnis und Hölle und

⁴⁵⁹Vgl. Goffman: Asyle. Frankfurt a.M., S. 33. – In einigen Gottesdiensten konnte ich erleben, wie weit über die Persönlichkeitsgrenzen von Personen gegangen werden. Vom Rednerpult wurde über Fehlverhalten von Personen gesprochen, so von einem Familienvater aus der Gemeinde, der im Suff seine Frau und seine Kinder geschlagen hatte und auch ansonsten für „Skandale“ sorgte. Dieses Thema wurde jedoch nicht als Aussage getroffen, sondern in Form einer Fürbitte dargebracht, die darum bat, Gott möge ihn auf den rechten Weg zurückführen. Im Publikum saßen die Ehefrau und die Kinder des Mannes und wussten, dass jeder über die Schrecken ihres Privatlebens bis ins kleinste Detail Bescheid wusste. (P-2, S. 192)

- l) der *Ungewissheit* über den Zeitpunkt der Entrückung
- m) die „Bereitschaft“ der Gemeindemitglieder zur Konformität und gegenseitiger Überwachung.
- n) Letztlich entstehen im Zusammenspiel der Faktoren grundlegende Gefühle der Fremdbestimmtheit, der Selbstentfremdung und Entfaltungsbeschränkung.

4.3 Vorläufiges Fazit: Austrittsprozesse zwischen Dissonanz, Enge und fehlender Zugehörigkeit

Angesichts der bisher dargestellten Verhältnisse und Konflikte zeigen sich unterschiedliche Ursachen von Distanzierungsprozessen, die im Wesentlichen auf drei grundsätzliche Aspekte reduziert werden können: das Erleben von Dissonanz, von Enge und von fehlender Zugehörigkeit.

Das Erleben von **Dissonanz** scheint immer dann auf, wenn kollektiv geteilte „Wahrheiten“ und Wirklichkeitsdeutungen in eklatanter Weise der Selbst- und Weltwahrnehmung des Einzelnen widersprechen, gleichzeitig aber diese Spannungen auf Grund der inneren und äußeren Kontrollmechanismen unbenennbar und/oder unveränderbar sind und als permanente Gefühle der Unstimmigkeit in den Personen wüten. Diese Widersprüchlichkeit kann auf ganz unterschiedlichen Ebenen erscheinen: angesichts von Widersprüchen innerhalb des Glaubenssystems als solchem; angesichts von subjektiv erlebten Brüchen gegenüber einer behaupteten kollektiven Unverbrüchlichkeit; angesichts eines verwirrenden Nebeneinanders unterschiedlicher Glaubensstraditionen durch die historisch bedingten Konfessionsvermischungen oder angesichts der Tatsache, dass die Betroffenen an zwei einander ausschließenden Welten teilhaben: an der evangelikalen Gemeinschaft und an einer sozialen Umwelt, die als *Welt* abgelehnt wird.

Enge⁴⁶⁰ wird vor allem dann empfunden, wenn Rollenerwartungen und die subjektive Individualität des Einzelnen einander auf eklatante Weise widersprechen und vom Einzelnen als Beschneidung der eigenen Entfaltungs-, Handlungs- und Wahlmöglichkeiten erlebt werden. Bedingt sind diese Begrenzungen durch die symbolische und soziale Ordnung selbst, die den Einzelnen eng an die Gruppe bindet, Handlungs- und Entwicklungsmöglichkeiten begrenzt und jede Form des Denkens und Sprechens streng reguliert. Der Einzelne wird so auf nur eine Rolle festgeschrieben, die er nicht individuell gestalten kann. Enge kann aber auch empfunden werden auf Grund der vielfältigen Belastungen durch die Vertreibungs- und Migrationserfahrung innerhalb der Familie, die den Einzelnen in seiner Rolle überfordert. Besonders gilt dies für die Angehörigen der zweiten Generation, die sich von den Ansprüchen und Problemen der Elterngeneration überfordert sieht.

Ein dritter, völlig entgegen gesetzter Grund besteht in einer tiefen **Bindungslosigkeit** des Einzelnen an seine Gruppe, die jedoch ebenfalls durch die Belastungen der Vertreibungs- und Migrationsgeschichte der Elterngeneration

⁴⁶⁰Zu Austritts- und Konversionsprozessen „vom Engen ins Weite“ vgl. Jindra: Konversion und Stufen-
transformation. Münster 2005, S. 229ff.

bedingt sein kann. In diesem Fall fehlt es dem Einzelnen an einer stabilen Zugehörigkeit zur Gruppe und es findet keine (vollständige) Sozialisation in die Gruppenordnung statt. Stattdessen wird dann früh eine tiefgreifende Fremdheit gegenüber der Gruppe und ihren rigiden Normen wahrgenommen, die sich im Falle eines Zugehörigkeitsgefühls zur nicht gemeindlichen Umwelt zu einer völligen Entfremdung von der Herkunft ausweiten kann. Dort, wo nicht nur Bindungslosigkeit seitens des Einzelnen empfunden, sondern er von der Gemeinschaft ebenso früh als Außenseiter oder „schwarzes Schaf“ wahrgenommen wird, kann es darüber hinaus zu einer negativen Bindung kommen, die in einer gegenseitigen Missachtung oder Nicht-Beachtung mündet.

4.4 Ablauf der Austritts- und Distanzierungsprozesse

Nachdem bislang Ursachen der Distanzierungs- und Austrittsvorgänge dargestellt wurden, soll nun erklärt werden, auf welche Weise die Distanzierungs- und Austrittsprozesse als solche ablaufen. Gefragt wird also nach der inneren Struktur der Distanzierungsprozesse und ihren Verlaufsformen vor dem Hintergrund der symbolischen bzw. sozialen Ordnung und mit dem Wissen um die Konzeption der Gemeindezucht als institutionalisiertem Sanktionsmittel.⁴⁶¹

4.4.1 Distanzierung und Austritt im Prozesse

4.4.1.1 Prozesse der Entfremdung

Zunächst ist erkennbar, dass sich die Befragten seit ihrer Kindheit mit dem Glaubens- und Gemeindeleben weitgehend identifizieren und aktiv am Gemeindeleben teilnehmen. Kontakte zu Personen außerhalb der Gemeinde werden nicht oder nur sehr begrenzt aufgenommen. Einen Sonderfall bilden hier bereits jene Personen, die von Beginn an wenig in das Gemeinde- und Glaubenssystem integriert sind und intensive Kontakte mit der sozialen Umwelt pflegen und dort eine Sozialisation in eine gemeindeferne Ordnung erhalten. Wie etwa im Falle von Eva und Josef entwickelt sich so schon früh eine Zugehörigkeit zu beiden Welten (der Gemeinde und der Außenwelt), wobei jedoch das Gemeindeleben als zunehmend beengend empfunden und schließlich aufgegeben wird. (vgl. S. 129). Diejenigen hingegen, die sich grundsätzlich mit ihrem Glauben und/oder ihrer Gemeinde identifizieren, geraten angesichts der oben dargestellten Erfahrungen mit der totalen Institution Gemeinde und auf Grund der erlebten Dissonanzen in zunehmende Widersprüche mit ihrer Bezugsgruppe. Um Sanktionen zu entgehen werden diese jedoch nicht öffentlich geäußert, sondern tief im Inneren begraben:

<<gedehnt> vielleicht in der Weise > (1) dass ich (1) viele (-) Sachen (-)

⁴⁶¹Dabei handelt es sich um mehrere Komponenten, die nicht (streng) chronologisch zu sehen sind und auch nicht von allen Personen in Gänze erlebt werden.

<<schnell> nicht so weitergeben konnte, wie ichs empfunden hab> //ja// oder das, was ich mir an Fragen gestellt habe, denn da hab ich immer s bisschen für mich äh **weggeschlossen** und Antworten gesucht, aber ich wusste, dass ich damit **niemals an die Öffentlichkeit** gehen kann (...) Hatte mich dann aber auch nicht getraut, diese, diese **Barriere** zu überschreiten (...) Ich hab das so alles **im Stillen** (1) hinter mich gebracht, ich war in dem Sinn **nach Außen nicht rebellisch**. Ich hab so **innerlich** meinen Kampf (1) geführt ((lacht)) sozusagen. (I-4, S. 55)

Dieser Rückzug ins Innere kann im Sinne Goffmans dabei als eine Form des *Unterlebens* verstanden werden.⁴⁶² Angesichts des Umstandes, dass das Innenleben des Einzelnen über äußerlich konformes Sprechen reguliert wird, entzieht sich der Einzelne mit dem Rückzug ins Innere diesem Kontrollmechanismus und schafft so Raum für seine eigene Individualität. Allerdings geht mit dieser Abschließung gegenüber der Außenwelt auch eine schleichende emotionale Entfremdung von der Gruppe einher, da die Sphäre des Inneren und des Äußeren zunehmend auseinander weichen. Je weniger der Einzelne sich getraut (oder getrauen kann) sein Inneres nach Außen zu kehren, desto weniger echte Loyalität kann er gegenüber dem System empfinden, zu dem er sich konform verhält. Und je weniger er sich damit identifizieren kann, sich aber doch konform verhält, desto weniger fühlt er sich mit sich selbst identisch; schließlich leugnet er Anteile seiner Selbst, erworbenes Wissen, persönliche Vorlieben, Bedürfnisse und Ansichten. Die Wirklichkeit spaltet sich so zunehmend in ein *Innen* und ein *Außen* bzw. das *Sagbare* und das *Nicht-Sagbare*.⁴⁶³ Beide Sphären sind in Korrespondenz zur dichotomen Struktur der symbolischen Ordnung durch eine absolute Grenze voneinander getrennt.⁴⁶⁴ So entsteht eine spannungsvolle doppelte Realität⁴⁶⁵ zwischen innerer Individualität und äußerer Konformität, ja zuweilen sogar eine Verdopplung der Identität zum Schutz der eigenen Persönlichkeit.⁴⁶⁶ Die eigene Identität, die Gemeinschaft und die Wirklichkeit verlieren auf diese Weise ihre innere Konsistenz und Glaubwürdigkeit, so dass ein schwer aushaltbares Ungleichgewicht zwischen den Sphären eintritt und damit eine Befremdung gegenüber sich selbst und der Außenwelt.

Die so entstehende Doppelseitigkeit aller Erscheinungen führt jedoch nicht nur zu einer verstärkten Wahrnehmung von Dissonanz. Zusätzlich kollidiert die äußerliche Konformität mit dem zugleich internalisierten, religiös begründeten Anspruch auf Wahrhaftigkeit. So entsteht auch ein Spannungsfeld von subjektiver und kollektiver Verantwortung, das bei Irina mit einer permanenten Wahrnehmung von Ungleichgewichten, Unstimmigkeiten und Schräglagen einhergeht und zu einem verzweifelten Ringen um Authentizität führt bzw. zu dem Wunsch „vor sich

⁴⁶²Zum Konzept des Unterlebens vgl.: Goffman: *Asyle*. Frankfurt a.M. 1973, S. 169ff.

⁴⁶³Die Spaltung in das Sagbare und das Nicht-Sagbare resultiert aus dem Anspruch an den Einzelnen, sich über das Sprechen als konform mit der Gruppe zu erweisen. Indem nicht oder „falsch“ gesprochen wird, kann dieser Anspruch unterlaufen werden.

⁴⁶⁴So spiegelt sich in der Welt- und Selbstwahrnehmung zunehmend jene Dichotomisierung, durch die auch die symbolische Ordnung der Gemeinschaft gekennzeichnet ist.

⁴⁶⁵Wurmser, Leon/ Gidion, Heidi: *Die eigenen verborgensten Dunkelgänge*. Narrative, psychische und historische Wahrheit in der Weltliteratur. Göttingen 1999, S. 14.

⁴⁶⁶Wurmser/Gidion: *Die eigenen verborgensten Dunkelgänge*. Göttingen 1999, S. 20.

bestehen zu können“ (vgl. Kap. 4.1.2). Dennoch wird die eingenommene Haltung einer inneren und nicht geäußerten Opposition häufig als Gefühl erlebt, heuchlerisch und unaufrichtig zu sein; Gerade angesichts der Tatsache, dass Aufrichtigkeit und Wahrhaftigkeit Grundfesten des internalisierten evangelikalen Glaubens darstellen:

JA in sofern bin ich noch nicht so ganz (2) wie soll ich sagen? (-) ich schwanke immer son bisschen hin und her zwischen „Was ist Heuchelei?“ und was ist auch vielleicht einfach n schonen und was würd es wirklich bringen, das zu offenbarn? - Manchmal hab ich gedacht, das ist nen bisschen feige. Ich hab mich son bisschen feige aus der ganzen Sache rausgezogen (I-3, S. 42/44)

Entsprechend rechtfertigt Leni vor sich selbst, warum sie ihre Meinung zu Vorgängen in der Gemeinde nicht offen ausgesprochen hat:

ich war halt so beschäftigt mit Schule und Sprache und überhaupt, äh, dass ich das schon dann auch einfach hingenommen hab. Aber hab mich nicht damit abgefunden (I-4, S. 55)

Allerdings wird auch das Verhalten der anderen Gemeindemitglieder als heuchlerisch erlebt, denn auch sie äußern im Zweifelsfalle nicht, was sie denken und empfinden.⁴⁶⁷

und das Tolle ist, wenn du diese Sachen direkt ansprichst, dann heißt es immer „Nein“, da wird dann wieder diese Maske aufgezogen „so ist es ja nicht“ (I-4, S. 66)

Während das eigene Heucheln das Vertrauen in die Konsistenz der eigenen Person untergräbt, bricht die wahrgenommene Heuchelei der Anderen das Vertrauen in die Gemeinschaft und damit ein wesentliches Element des Selbstverständnisses der Gruppe als Schicksalsgemeinschaft. Dabei bleibt festzuhalten, dass das Prinzip der „Heuchelei“ das System als solches zugleich stabilisiert und untergräbt. Dadurch, dass Normen eingehalten und Individuelles zugunsten des Kollektiven

⁴⁶⁷Zum Teil werden auch massive Probleme tabuisiert und zu einem gemeinsamen Schweigen angehalten: „auf Grund dessen, dass ich noch so frisch (-) ein frischer Absolvent, frisch absolvierter Theologiestudent war und dann sofort auch in den Vorstand der Gemeinde gewählt worden bin, hab ich sehr sehr schnell mitgekriegt, dass ein sehr sehr prominentes Mitglied, ein sehr prominenter Mitarbeiter aus dieser Gemeinde also wirklich seine Frau misshandelt, also wirklich, also wirklich brutal brutal verprügelt und und seine Kinder misshandelt und (-) und für mich war das so schreck- so schockierend, (-) ich bin dann SOFORT, SOFORT als ich das erfahren habe zum Ältestenkreis gegangen und habe gesagt „ey LEute, wisst ihr das? wisst ihr, was da passiert (-) bei einem sehr prominenten Mitarbeiter bei uns“ //hmh// (1) und da, das werde ich NIE vergessen, da wurde mir gesagt (-) „hmh (-) du bist ein junger Spunt“ (1) „ja, bin ich“ (1) „wenn du noch länger hier in diesem Gremium arbeiten willst, dann halt die Schnauze“ //hmh// es wurd natürlich nicht „halt die Schnauze“ gesagt, sondern „dann solltest du lieber leise sein. du bist noch viel zu jung, um das richtig einordnen zu können.“ //ja// (1) ich hab den Mund dann gehalten, (-) weil ich tatsächlich jung und unerfahren war, aber SO (-) wurde wurde wurde mit tatsächlichen Sünden umgegangen //ja// mit mit wirklichen PROblemen. ähm (1) und und ähm (1) das hat mich damals schon (-) zutIEfst erschüttert, zutIEfst schockiert.“ (I-5, S. 93)

zurückgehalten wird, bleibt die kollektive Ordnung ungebrochen erhalten. Andererseits kann dieses „Zurückhalten“ auch ein wesentliches Prinzip des gemeinsamen Glaubenskonzepts untergraben: das Vertrauen in jene, an deren Schicksal das eigene gebunden ist.

Distanz statt Distanzierung

Mit Josef und Eva soll an dieser Stelle noch einmal jene Gruppe von „Ausgetretenen“ angesprochen werden, bei denen in der lebensgeschichtlichen Erzählung kein Prozess der Entfremdung- und Distanzierung erkennbar ist, sondern vielmehr eine „schon immer bestehende“ Distanz konstruiert wird (vgl. S. 129). Obwohl beide aus einem sehr religiösen Elternhaus kommen, bestand für sie zu keiner Zeit eine völlige Identifikation mit den Gemeinden. Für Eva wie auch Josef gilt, dass sie viele Jahre pro forma am Gemeinde- und Familienleben teilnahmen, aber schon früh außerhalb ein paralleles Leben in der Welt führten und zugleich wesentliche ritualisierte Schritte des Gemeindelebens unterließen. So sind weder Eva noch Josef getauft. Durch das mangelnde Engagement der Eltern wurde auf diese Abweichung nicht mit Kontrolle und Druck reagiert, so dass der eigene „Seitenweg“ innerfamiliär relativ konfliktfrei besritten werden konnte. Im frühen Erwachsenenalter zogen beide aus ihren Heimatorten weg und entzogen sich so, ohne große innere oder äußere Konflikte ihrer Glaubensgemeinschaft (vgl. Abb. 2, A). Eine offizielle Abmeldung von der Gemeinde bekunden beide nicht, so dass nur bedingt von einem „Austritt“ gesprochen werden kann. Auch erscheint die Loslösung wenig prozesshaft. Vielmehr wird über die räumliche Entfernung eine innere Distanz veräußerlicht, die „schon immer“⁴⁶⁸ da war und nach der Trennung in einem Prozess der individuellen *Selbstentdeckung* und *Selbstverwirklichung* mündet.⁴⁶⁹ Lebensgeschichtlich lässt sich dabei erkennen, dass schon früh eine emotionale Anbindung an die Gemeinschaft unterblieb oder durch Gefühle von Brüchigkeit, Unterforderung und Überforderung untergraben wurde. Die Distanzierung von Eva und Josef gegenüber ihrer Gemeinde finden sich im folgenden Schema unter der Position A: Demnach fand eine frühe, grundlegende, wenig krisenhafte Entfernung von der bzw. eine mangelnde Bindung an die Gruppe statt.

⁴⁶⁸Josef betont so auch immer wieder lakonisch und fast ratlos, dass es einfach nie eine Bindung an seine Gemeinde gegeben habe. Angesichts seiner lebensgeschichtlichen Orientierung ist diese Einschätzung durchaus glaubhaft. Zit.

⁴⁶⁹Lebensziele und Lebenseinstellungen von Josef und Eva sind dabei stark an den Werten der Mehrheitsgesellschaft orientiert, durch die sie von klein auf parallel geprägt wurden, d.h. bestehen vor allem darin, beruflich und persönlich voranzuschreiten. Bezeichnend ist Evas Furcht „irgendwann einmal stehen zu bleiben und keine neuen Impulse mehr zu spüren“ Als ewig Suchende und Reisende, die ihr Leben auf unterschiedlichen Feldern „ausreizt“, diese dann aufgibt, um sich (v.a. beruflich) neu auszuprobieren und zu finden, verorten gerade Eva im Paradigma spätmoderner Identität.

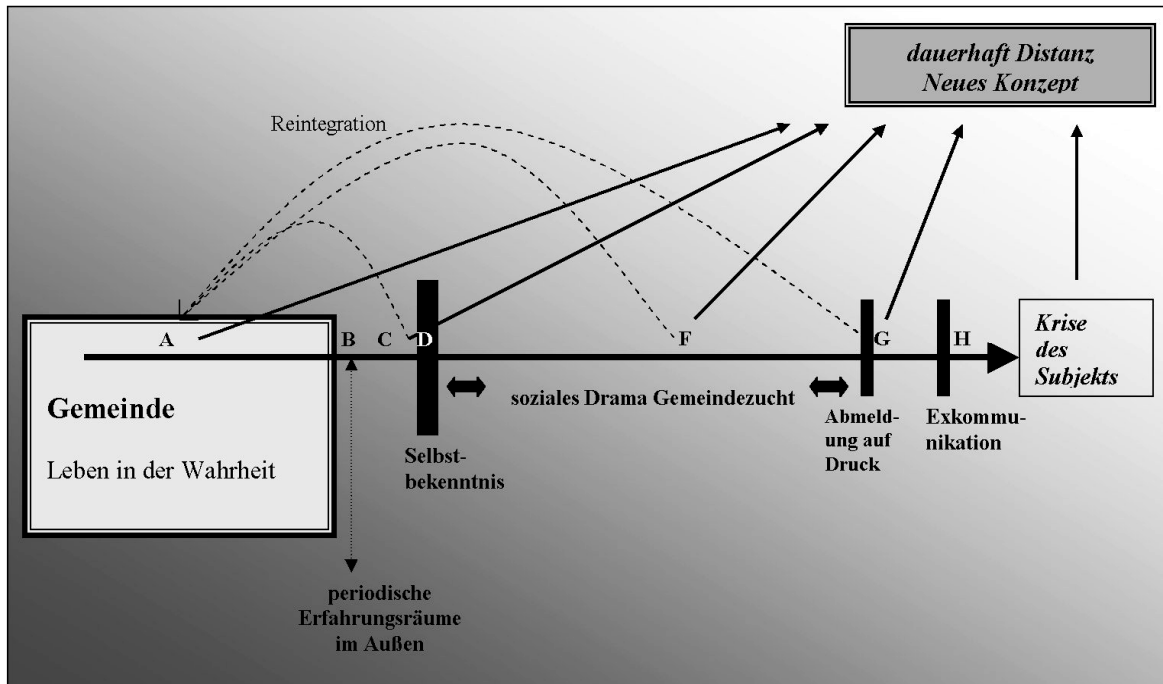


Abb. 2: Schema der Austrittsvorgänge.

4.4.1.2 Einlassung zwischen Bruch und Zwiespalt

Für jene, die trotz innerer Widersprüche Teil ihrer Gemeinde bleiben, gewinnt die soziale Außenwelt parallel zur wachsenden Entfremdung an Bedeutung und verliert die innere Abwehr ihr gegenüber an Eindeutigkeit und Wirksamkeit. Vielmehr scheint es so, dass die Erfahrungen von Dissonanz und Entfremdung eine innere und äußere Suchbewegung auslösen oder zumindest für Anderes empfänglich machen. Mehr oder minder bewusst gehen die Betroffenen auf die Suche nach alternativen Verstehensformen und sozialen Bindungen.

Aus einem tatsächlichen Einlassen auf Sphären der Außenwelt erwächst dann zunächst eine *Doppelbindungssituation*, die bisherige emotionale Konflikte noch verschärft und zuweilen zu unerträglichen inneren Spannungen und existenziellen Ängsten führt. Geschuldet sind diese Spannungen vor allem der dichotomen Denkstruktur, die von den meisten Betroffenen prinzipiell noch geteilt wird: Eine Einlassung auf das Andere führt demnach zu einer gleichzeitigen emotionalen Bindung an zwei Sphären, die miteinander absolut unvereinbar sind. Auch findet so eine Anbindung an eine Sphäre statt, die hochgradig angstbesetzt ist, da sie in der Logik der Ordnung die eigene Verwerfung mit sich bringt:

Weil ich natürlich immer gedacht hab, das ist nicht Gottes Wille; das das will er nicht; ich sündige permanent Das hat sowieso keine Zukunft (-) und wir ham auch, ich hab auch glaub ich, also einmal weiß ich auf jeden Fall, dass ich Schluss gemacht hab (...) ich hab dann gessagt (2) mmh (2) „Ne::, das kann ich mit meinem Gewissen nicht vereinbarn, das darf nicht sein,

das ist verkehrt.“ Und das ist halt so das Trügerische, wenn man halt verliebt ist, das ist so ne rein emotionale Sache, aber Vernunft, also die Vernunft verbietet mir eigentlich und wir müssen Schluss machen. Ja, es blieb wirkungslos, wie man sieht. Also er hat- also ich hab mich irgendwie doch wieder von meinen GefÜhlen äh leiten lassen; also äh das war ein permanenter jahrelanger Kampf zwischen Verstand und Herz (I-3, S. 37f.)

Angesichts der inneren Kämpfe wird häufig versucht, das Objekt der Liebe „auf seine Seite zu ziehen“, also zu bekehren und so Konsistenz und Ordnung wieder herzustellen⁴⁷⁰:

und ich denke, was wirklich das Ganze überhaupt erst möglich gemacht hat war meine Überzeugung (-) „Der is nur aufm falschen Weg, weil ers nicht besser weiß. (...) Und DAS, war ich mir sicher, werd ich ihm schon irgendwie //Hmh// klar machen können. Das wird er verstehn und dann wird auch er sich bekehrn und hab natürlich viel für ihn gebetet (I-3, S. 37f.)

Gelingt das nicht, ist eine Trennung von der Person oder aber ein Bruch mit der bisherigen Ordnung unvermeidlich. Irina beginnt an dieser Stelle, sich deutlich von der Lebenswelt ihrer Gemeinde zu distanzieren. So vollzieht sich gerade über die *Einlassung*⁴⁷¹ auf das Andere eine Abwendung von einer Herkunft, die eine Verbindung beider Lebenssphären nicht erlaubt. Zugleich findet eine Hinwendung zu einem neuen Symbolsystem statt, das beide Seiten zu integrieren vermag:⁴⁷²

irgendwann hab ich aber gesagt „Nö, das muss sich irgendwie vereinbarn lassen. Da hat einfach die die LIEbe zum Josef (-) nen Stellenwert eingenommen (-) wo ne ernsthafte Konkurrenz entstand zu meinem Glauben wo ich nicht mehr gesagt hab (1) „Der Glaube und das, //ja// was ich damit verbinde ist dermaßen klar und eindeutig, dass das mit dem Josef nicht sein kann.“ Sondern die die Lager hatten sich dann irgendwann so ins Gleichgewicht gebracht, dass ich gedacht hab „Das MUSS beides gehen“ Geht nicht anders. Muss beides gehen. Und dann äh (-) warn auch //Ja// diese inneren Kämpfe im Grunde mehr oder weniger ausgestanden, weil das ne Entscheidung⁴⁷³ dafür war. (I-3, S. 38f.)⁴⁷⁴

⁴⁷⁰Vgl. hierzu Kap. 4.2.2.3: Bezug auf die Außenwelt durch Mission.

⁴⁷¹Vgl. hierzu Kap. 4.2.2.3: Ablehnung einer Einlassung auf die Außenwelt als Mechanismus des Selbstschutzes der kollektiven Identität.

⁴⁷²Von daher ist es ein „sinnvoller“ Mechanismus der Gemeinden, solche Liebesbeziehungen zu untersagen, denn die emotionale Einlassung auf die Außenwelt bedeutet tatsächlich eine Infragestellung der dichotomen Ordnung und damit der eigenen Identität.

⁴⁷³Prägnanterweise nutzt sie zu ihrer Abwendung von der Gemeinschaft das Prinzip der Entscheidung: während das Bekenntnis als *lebensverändernde Entscheidung* für eine Existenz in der Heiligung gilt (vgl. Kap. 3.1.1), wendet Irina sich durch eine Entscheidung von diesem Orientierungsmuster ab. An dieser Stelle wird die Verwobenheit von individuellem und kollektivem Sinn besonders deutlich; ebenso die Verbindung von Kontinuität und Transformation in Wandlungsprozessen.

⁴⁷⁴Wobei es sich hier um einen inneren Prozess und eine innere Entscheidung handelt, die nicht in einer Distanznahme gegenüber der Gemeinde realisiert wird, sondern neben der Gemeindezugehörigkeit besteht.

Mit der *emotionalen Einlassung* wird demnach ein wesentlicher Schritt vollzogen: die dichotome Struktur der symbolischen Ordnung wird in sich brüchig und das Konzept *der Welt* stellt sich durch real gemachte Erfahrungen in der Welt in Frage. Die Menschen im Außen werden nicht mehr als Teil einer heilsgeschichtlichen Ordnung wahrgenommen, sondern als Individuen, als liebenswerte oder gar geliebte Menschen mit einer eigenen Persönlichkeit. Johanna erlebte in ihrer Zeit am Abendgymnasium einen ähnlich zwiegespaltenen Zustand, als sie erstmals nicht gläubige Freunde hatte und sich in einen von ihnen verliebte. Auch für sie hatte diese Anbindung an zwei dichotome Welten ein Gefühl tiefer innerer und äußerer Gespaltenheit zur Folge:

vor allem in der Abiturszeit, da wurde das ganz krass, dass ich einmal die freie Johanna war und einmal die geknechtete Hanna (I-1, S. 15)

Johanna ist in dieser Situation, anders als Irina jedoch nicht in der Lage, beide Seiten miteinander zu verbinden – weder kann sie es angesichts ihrer eigenen Glaubensüberzeugungen, noch angesichts der drohenden sozialen Verluste. Anders als bei Irina, deren Eltern mit ihr solidarisch waren und ihre Transformationen zumindest duldeten, konnte Johanna sicher davon ausgehen, dass eine Beziehung zu einem Nicht-Gläubigen den Verlust von Gemeinde und Familie zur Folge hätte.⁴⁷⁵ Es waren also nicht nur ihr eigenes dichotomes Weltverstehen, das diesen Schritt in die Außenwelt unterband, sondern auch die rigiden Vorgaben des Umfeldes, das seine dichotome Struktur in völliger Absolutheit durchsetzt. Entsprechend entschloss Johanna sich trotz der positiven Erfahrungen zur Rückkehr in die Gemeinde und gegen einen Kontakt mit Markus:

wir hatten so ne schöne Zeit (-) und und da [auf den Fotos, A.d.A.] seh ich auch total glÜCKlich aus und so, ja? aber aber als eben diese (-) Entscheidung⁴⁷⁶ war, ob ich mit m Markus zusammen zieh (-) das konnt ich dann nicht, konnt ich dann nicht machen (-) das konnt ich nicht (-) weil meine Identität doch zu sehr Mennonitin war <<sehr leise> konnte ich nicht machen> (I-1, S. 15)

4.4.1.3 Räumliche Distanznahme und geistige Neuorientierung

Angesichts einer zunehmenden inneren Distanzierung von der Gemeinde verdichten sich die Gefühle der Fremdheit, der Zerrissenheit und der Enge. Viele der Befragten suchen dann, meist zunächst befristet, eine räumliche Trennung von ihrer Gemeinschaft, etwa, indem sie für eine Ausbildung oder ein Studium den Heimatort

⁴⁷⁵Auch sie hatte Versuche unternommen, Markus zu bekehren, was jedoch letztlich scheiterte und diesen Lösungsweg ausschloss: „ich hab dann auch versucht, ihn zu bekehren ((lacht)) //Ja// Aber er <<leise> hat das dann (-) überhaupt nich> (6) kann man ihm das nicht verübeln (-) dass er das nicht wollte“ (I-1, S. 15f.)

⁴⁷⁶Bemerkenswert auch hier das Muster der *Entscheidung* (s.o.)

verlassen oder einen längeren Auslandsaufenthalt antreten (vgl. Abb. 2, B).⁴⁷⁷ Reisen und räumliche Versetzungen tauchen also nicht nur als sprachliche Konzepte auf, um den eigenen Wandlungs- und Entwicklungsprozess zu kommunizieren, sie finden auch ganz real statt – wobei beide Ebenen, das Reisen und das damit verbundene Konzept, miteinander verbunden sind.

So werden die Reisen oder Umzüge häufig als Quellen der Erfahrung, Selbstbildung, Selbsterkenntnis oder heilbringenden Konversion entworfen und orientieren sich dabei an unterschiedlichen tradierten Formen der Reiseallegorie. So schildert Irina ihren AuPair-Aufenthalt in die USA im Muster einer christlichen Pilgerallegorie, d.h. als Vollzug einer Reise „von einer Ausgangswelt zu einer Zielwelt, die Gegensätze bilden. Dabei handelt es sich bei der christlichen Pilgerallegorie um den Gegensatz zwischen profaner und transzendenter Welt“⁴⁷⁸. Dabei kehrt Irina das Verhältnis von profaner und transzendenter Welt um: sie flieht nicht aus dem Profanen ins Heilige, sondern wechselt von ihrer religiösen Umgebung in eine säkulare Gesellschaft über. Indem sie sich also eines zutiefst verwurzelten Selbstdeutungsmusters ihrer christlichen Herkunft bedient gelingt es ihr, sich legitim aus eben dieser zu lösen. In der umgekehrten Referenz auf christliche Sinnstrukturen geht sie als „Pilgerin“ entfernt sie sich von ihrer Herkunft und durchwandert eine profane Welt, in der sie zur Erkenntnis über sich selbst gelangen will:

das warn alles Leute, die son ganz anderes Leben hatten als ich. Also, von einer Freundin die Mutter, die, ich //Hmh// weiß nicht, was die äh für allerlei für Probleme hatte, die war dann auch äh lange Zeit in irgend ner psychiatrischen Klinik (...) und diese Freundin lebte bei ner FREUNDIn, also da war so so von elterlichem, engen Zuhause warn die alle so was von weit entfernt, also ich glaube, ein intaktes Elternpaar hab ich nur bei einer Familie kennengelernt, die andern waren wirklich alle alleinerziehende Frauen mit mehreren Kindern oder eben ne lesbische Mutter, die eben gar nicht da ist oder (2) ja, das warn alles so Leute, die hatten einen völlig gänzlich anderen Hintergrund als ich und hatten ähm mit Gott und Kirche nichts am Hut (1) und nachdem ich genug gefeuert hatte und getrunken und erste Drogenerfahrungen und so weiter hab ich dann irgendwie so nach und nach in meiner ganzen Freiheit gedacht „Naja (1) so richtig glücklich (1) ohne Gott, ist man ja auch nicht automatisch.“ (...) als ich dorthin gegangen bin nach Amerika, wollte ich so von Gott und Kirche so gar nichts mehr wissen und DA hab ich dann eigentlich dazu gefunden dass ich gesagt hab „Ok, so ganz losgelöst davon erwartet dich auch nicht das allergrößte Glück. Es ist vielleicht einfach an der Zeit, sich (1) für mich ganz persönlich einen Weg zu finden, wie man eigentlich zu Gott stehn will und welches Leben man eigentlich führen will.“ (I-3, S. 40)

⁴⁷⁷Vgl. auch: Vogelgesang: Jugendliche Aussiedler. Weinheim, München 2008, S. 149.

⁴⁷⁸Schilken, Dörthe: Die teleologische Reise: von der christlichen Pilgerallegorie zu den Gegenwelten der Fantasyliteratur. Würzburg 2002, S. 16.

Tatsächlich werden über diese Reisen oder Umzüge sozial nicht kontrollierbare *Reservate*⁴⁷⁹ geschaffen, die sich dem Zugriff der Gemeinde entziehen, der eigenen Individualität Raum geben und als Erfahrungsräume genutzt werden können. So wird in diesen Sphären des Außen die bisher behauptete, a priori vorhandene Wahrheit aller Wirklichkeitswahrnehmungen an der Realität und über die Erfahrung zu prüfen:

Dadurch, dass wir damals im Ausland waren, hatten wir ganz andere Möglichkeiten, ein ganz anderes, ne ganz andere Herangehensweise an an theologische Standpunkte, da hat sich einiges an den richtigen Platz gerückt, oder wie soll ich sagen? da hatten wir ne neue Perspektive bekommen. Man ist sich vorgekommen wie son Schwamm, der alles aufsaugt, viele Aha-Erlebnisse (I-4, S. 62)

Auf diese Weise wird die Totalität der Wahrheit aufgebrochen und die Dichotomie der symbolischen Ordnung hin zu einer pluralistischen Haltung geöffnet, die unterschiedliche Seinsweisen anerkennt und zulässt. Über das Erleben des Selbst in neuen Settings und in anderen Rollen entsteht somit die Möglichkeit, individuelle Handlungsspielräume zu erproben und Optionen für die eigene Position in der Welt zu entwickeln.⁴⁸⁰ Die vorherige Festschreibung der Identifizierung über nur eine, von der totalen Institution Gemeinde definierten, Rolle – nämlich die des Gläubigen gegenüber einer Welt von Verlorenen - wird durch das Erleben pluraler Handlungszusammenhänge aufgebrochen und eröffnet so erstmals Wahlmöglichkeiten. Das Fremde wird also bewusst gesucht, um „eine Pluralität von Weltordnungen und damit Relativität ihrer eigenen Positionierungen erkunden und erfahren zu können.“⁴⁸¹ Über die Differenz zum aufgesuchten Anderen wird das Selbst geschärft, die eigene Persönlichkeit erkundet und der individuelle Ort in der Welt bestimmt:

in den USA, wir ham da in Michigan gewohnt, bei Detroit, und äh ja warn an den Wochenenden immer mal wieder auch unterwegs und wir warn nicht weit weg von der Le- Ohio, das ist „The Headquater of Amish“ //Aha, ok// von ganz Amerika. Da trifft man wirklich (1) Alle DOMinationen von Mennoniten, von superweltlich bis (-) krass konservativ (...) und da hab ich gedacht, das will Gott gar nicht, Gott will was ganz anderes von uns (I-4, S. 54)

Die Einnahme der Außenposition eröffnet neue Perspektiven auf die Gemeinschaft, deren Allgemeingültigkeitsanspruch aus der Ferne relativiert werden kann:

so sag ich das aus der heutigen Sicht (-) s is viel leichter so aus der

⁴⁷⁹Goffman: Asyle. Frankfurt a.M. 1973, S. 169ff.

⁴⁸⁰Vgl. dazu: Boomers, Sabine: Reisen als Lebensform. Isabelle Eberhardt, Reinhold Messner und Bruce Chatwin. Frankfurt a.M. 2004, S. 30ff.

⁴⁸¹Boomers: Reisen als Lebensform. Frankfurt a.M., S. 23.

Perspektive von Außen, die man dann vielleicht so kriegt, wenn man da raus geht aus dem Ganzen (I-4, S. 56)

Es gilt also, sich aus dem bisher vertrauten, eng umgrenzten Formen der Selbst- und Weltwahrnehmung herauszureißen, um klarer sehen zu können. Gereist wird also, „um heimatlos zu werden“ (Henri Michaux) und eine produktive Irritation⁴⁸² zu erzeugen, die bislang absolute Werte in Frage zu stellen vermag.

Verbunden mit dieser Neuorientierung durch Erfahrungen ist oft eine kognitive Auseinandersetzungen mit möglichen Selbst- und Weltverständnissen. Deutlich wird auch, dass sich die Quellengrundlagen für die Lebensorientierungen verbreitern. Die Bibel als einzig normatives Schriftstück wird durch einen breiten Wissens- und Ideenerwerb aus weltlichen, philosophischen und unterschiedlichen religiösen Texten abgelöst.

ich lese sehr gerne und sehr viel (1) und (-) so meine Fragen beantworte ich dadurch (-) viele Fachbücher, oder auch Theologiebücher oder irgend was (-) wie gesagt (-) bin halt immer so so auf der Suche (I-4, S. 53)

Im Falle von Leni und Johanna, die nach wie vor primär über ihre Religiosität geprägt sind, handelt es sich dabei vor allem um theologische Schriften, die den Aspekt der religiösen Wahrheit ins Wanken bringt:

Danach hatte ich jedoch ZWEIFEL anderer Art. Ich fragte mich, wenn ich nicht in dieser Familie und Gemeinde aufgewachsen wäre, wenn ich z.B. muslimische Eltern hätte, würde ich dann auch ihren Glauben einfach übernehmen? Warum beansprucht das Christentum die einzig wahre Religion zu sein? Ich las den Koran, beschäftigte mich mit den Rosenkreuzern und dem Buddhismus. (T, S. 3)

In anderen Fällen, wie in der Lebensgeschichte von Eva, wird die eigene Ordnung auch durch die Lektüre von Büchern aus anderen Disziplinen erweitert und verändert.

da hab ich mich auch ganz viel mit Philosophie //ja// beschäftigt in der Zeit, da bin ich also auf auf ja auf auf ein erweitertes Weltbild sozusagen gekommen (...) das fing quasi an mit mit ähm „Kleine Abschiede“ ich weiß nicht, ob du das kennst. //ne// Das war n Meilenstein in meinem Leben, weil ((lacht)) es ging um ne Frau, die irgendwann in ihrem Leben so mit Mitte 40 festgestellt hat, nachdem ihre Kinder aus dem Haus waren, dass sie ähm ein Leben gelebt hat, das sie gar nicht wollte. //ja// Ohne es zu merken ist sie irgendwo reingerutscht //ja// wo sie nicht hin wollte und hat dann von heute auf morgen alles äh stehn lassen und ist anonym weg //ja// und das war für mich son Ding, dass ich gesagt hab „pass immer auf. überprüf dich immer selber, ob du glücklich bist“ (I-6, S. 114).

⁴⁸²Boomers: Reisen als Lebensform. Frankfurt a.M., S. 94.

Abram macht in seiner Darstellung die Bedeutung von Bildung als Voraussetzung von geistiger Individualität und Selbstbestimmung explizit. Angesichts der behaupteten absoluten Wahrheit strebt er eine Bildung an, die es ihm ermöglicht, die Welt und vor allem die Bibel selbst zu prüfen, zu bewerten und zu kritisieren:

„ich hab irgendwann halt gespürt, dass ich den geistlichen Dienst anstrebe und halt äh, ich hab mir erstmal gedacht, dass ich erstmal einen Beruf einen Beruf mache und dann vielleicht noch ne Bibelschule oder so was //hmh// und dann hab ich gedacht „ne, Bibelschule will ich eigentlich gar nicht“, ich hab mir einige Bibelschulen angeschaut und mir war diese diese Enge einiger Bibelschulen einiger Bibelschulen so suspekt (-) die mussten auf dem Gelände leben //hmh// und die wurden da kontrolliert und was sie da machen und keine Ahnung. Das war mir ein bisschen zu bisschen zu eng und da hab ich die freie evangelische Hochschule in Gießen kennen gelernt und das war so ne ganz normale, sagen wa mal Uniatmosphäre ja? //hmh// und jeder lebte irgendwo in seiner Bude und kam dann zu seinen Vorlesungen und das hat mir sehr gut gefallen. (-) man wurd angeregt zum freien Denken und zum Auseinandersetzen //ja// mit Theologie, mit Philosophie, mit PSYChologie und äh ja, das hab ich dann auch gemacht (3) (I-5, S. 81)

4.4.1.4 Gehen oder bleiben

Nachdem ein gewisser Grad an innerer Distanz gegenüber den Gemeinden gewonnen ist und sich stabilisiert hat, ziehen einige der Befragten dauerhaft aus ihrem Heimatort weg und entziehen sich so ihrer Gemeinschaft, mit der sie sich nicht mehr identifizieren. Eine öffentliche Auseinandersetzung mit den Gemeindemitgliedern wird nicht gesucht. Vielmehr geht man bedeckt, ohne Aufsehen zu erregen, unter einem Vorwand und ohne groß zu diskutieren. Möglich ist das allerdings auch nur da, wo Eltern dieses Verhalten dulden.

so bin ich auch aus der Gemeinde in Wolfsburg gegangen (-) indem ich einfach gesagt hab „Ich zieh Weg.“ Also, ich hab jetzt nicht mit inhaltlichen Dingen begonnen und hab gesagt vor //ok//Der Gemeinde „so und so isses, ich mache lauter sündige Dinge und überhaupt seid ihr nen Haufen, mit dem ich nix mehr zu tun haben will“, sondern ich bin gegangen ganz offiziell, weil ich weggezogen bin. Dass ich natürlich irgendwo hingezogen bin, um mit einem //Ok// Nicht-christlichen Mann zusammen zu leben, hab ich jetzt keinem aufs Brot geschmiert. Manchmal hab ich gedacht, das ist nen bisschen feige. Ich hab mich son bisschen feige aus der ganzen Sache rausgezogen und ganz bestimmt ist es so, dass ich ein Mensch bin, de::r konfliktscheu ist und der nicht gerne (1) riskiert ähm Ärger zu haben. So sind einige Entscheidungen doch so auf diesem Wege gefällt worden, damit es eben nicht so zu irgendwelchen Eklats kommt. (I-3, S. 42f.)

Andere Personen bleiben jedoch in ihren Gemeinden bzw. kehren nach einem längeren Aufenthalt im Ausland in diese zurück und wollen ein Teil von ihr bleiben. Gleichzeitig wird das im Inneren gewandelte Selbst-, Welt- und Gemeindeverständnis immer intensiver und damit der Zwiespalt immer drängender. Im Alltag gelebte Reservate, wie bei Johanna, führen also zu einer weiteren Verschärfung der Konflikte und können in einem Doppelleben münden, über das beide dichotome Sphären zugleich gelebt werden:

ich hatte dann schon studiert, in Freiburg (-) nich? und zwar war ich immer ähm im äh äh äh in der Woche hier im Studentenwohnheim und am Wochenende bin ich zu meinen Eltern und Gemeinde und halt und auch zum Arbeiten, ich hab immer Freitags und Samstags gearbeitet und ähm (1) ok (2) und dann, ab dem Moment, hab ich angefangen in Freiburg HOsen anzuziehen. (I-1, S. 10)

Angesicht einer zunehmenden inneren und/oder äußeren Spaltung findet dann irgendwann der Versuch statt, das neue Selbst vor der Gemeinde zu offenbaren. Das eigentliche Ziel dieser Selbstoffenbarung ist die Akzeptanz des eigenen Soseins durch die Gemeinde. Auf Grund der rigiden Gestalt der Gemeinden löst dieses Bekenntnis jedoch den Mechanismus der Gemeindegerechtigkeit aus, der darauf abzielt, den Einzelnen zu reintegrieren oder einen endgültigen Bruch herbeizuführen. Dieser Mechanismus soll im Folgenden unter dem Blickwinkel des *sozialen Dramas* nach Victor Turner beleuchtet werden.

4.4.1.5 Bekenntnisse zwischen Struktur und Antistruktur

Umschlagspunkt der Prozesse ist demnach ein Selbstbekenntnis vor der Gemeinde, das die bisherige Innenwelt nach Außen trägt (vgl. Abb. 2, D). Bei Selbstbekenntnissen handelt es sich um eine Verkehrung eines tradierten Musters der Loyalitätsbekundung zur Gemeinde, d.h. als sichtbare Opposition zu bestehenden Normen und zeigt sich so als Anti-Ritual der bisherigen Ordnung. Umgesetzt wird diese Gegenbewegung durch eine Veränderung im Sprechen und sich-Verhalten. Durch sie werden bisherige Bekenntnisse zur Konformität mit der Gruppe aufgehoben und durch ein Bekenntnis zur „eigentlichen Wahrheit“ über die eigene Person ersetzt. Das Bekenntnis zur Gemeinde schlägt zu einem Selbst-Bekenntnis um, das sich meist sichtbar als Anti-Ritual zu bisherigen Normen gestaltet: etwa in einem veränderten Kleidungsverhalten, einem illegitimen öffentlichen Sprechen oder der Verweigerung von Präsenz. Während sich das Individuum durch frühere Bekenntnisse dem Kollektiv unterstellte, zeigt es sich nun durch sein Bekenntnis als Individuum, das sich der Gemeinschaft gegenüber distanziert. Es negiert die alleinige Wahrheit der Institution und überantwortet die Deutungshoheit über das eigene Leben, den eigenen Glauben und die eigene Person einer anderen Instanz – zumeist sich Selbst und/oder Gott. Betont werden soll noch einmal, dass die Betroffenen keine willkürlichen

Gegenstrukturen wählt, sondern seine „neue Haltung“ über die Umkehrung kollektiv kodierter Normen gestaltet. Dabei handelt es sich zumeist um Aspekte, die die Opposition von Wahrheit und *Welt* aufheben.

Gleichzeitig bedeutet das auch, dass Gemeinden eine Störung bei einem ihrer Mitglieder dann feststellen, wenn er sich Aspekte der Welt aneignet und damit angesichts der dichotomen Weltsicht in Opposition zum Eigenen tritt.⁴⁸³

Problematisch werden Abweichungen also dann gesehen, wenn sie Aspekte beinhalten, die innerhalb des dichotomen Denkmodells per definitionem zur Sphäre *der Welt* gehören und damit aus der inneren Logik heraus heilsgefährdend sind. Dabei ist völlig gleichgültig, ob die Abweichler sich tatsächlich mit der Mehrheitsgesellschaft identifizieren oder nicht. Sobald sie „eindeutige Zeichen“ tragen, gelten sie als der falschen Seite zugehörig.⁴⁸⁴ Dabei wird diese Zugehörigkeit zur falschen Seite von den Gruppen angesichts ihrer dichotomen Wirklichkeitsausfassung als total begriffen, während die betreffenden Einzelpersonen diese Totalität selbst meist nicht empfinden.

Aus Sicht der Gemeindemitglieder muss festgehalten werden, dass das Selbst-Bekenntnis eines ihrer Mitglieder meist für tiefgreifende Irritationen über die Identität des Betroffenen führen. Die lang aufrecht erhaltene Doppelbödigkeit des Selbst wird plötzlich aufgebrochen und zeigt eine Person, die sich für die Gemeindemitglieder bislang anders dargestellt hat. Gegenüber dem Betroffenen entsteht so tatsächlich eine Fremdheit, die eine Neubewertung der Person und ihrer Stellung im Weltgefüge notwendig macht. Zeigt der Betroffene dann ausgerechnet Aspekte der Welt scheint es naheliegend, das plötzlich hervorgekehrte Andere negativ zu bewerten. Die Kehrseite des Rückzugs ins Innere ist also auch, dass das Eigene mitunter plötzlich und radikal hervortritt und die bisher geteilte Annahme über eine Person unvermittelt zerbricht. Auch vor diesem Hintergrund müssen die massiven Reaktionen der Gemeinschaft gesehen werden.

Exkurs: Austritt, Kleidung, Körper

Im Zusammenhang der Distanzierungs- und Austrittsprozesse kommt der weiblichen Kleidung als hochgradig symbolischem Ausdrucksmedium eine besondere Bedeutung zu. Sie begleitet und manifestiert eine Veränderung in der Selbst- und Weltwahrnehmung des Einzelnen und ist so auch ein lesbares Zeichen für die Gruppe. In diesem Zusammenhang nimmt ein Kleiderwechsel die Funktion eines Bekenntnisses ein, der die Gemeindegrenze auslöst, Abgrenzungen untermauert und neue Ordnungen einsetzt.

In vielen lebensgeschichtlichen Erzählungen wird das Ablegen der Rösche bzw. das

⁴⁸³Etwa das Hosentragen von Frauen, weltliche Genüsse wie trinken, rauchen tanzen oder weltliche Musik.

⁴⁸⁴Die Problematik wird vor allem bei Personen sichtbar, die sich eigentlich mit dem religiösen Konzept des Evangelikalismus/Pietismus und/oder Teilen der Gemeinde identifizieren und sich nicht primär mit der Mehrheitsgesellschaft identifizieren. Johanna, Leni und Abram wollen ganz gewiss nicht ihren Glauben aufgeben, sie wollen ja allenfalls etwas am System ändern. Gerade bei Leni und Johanna, die eigentlich sehr überzeugt und fest im Glauben sind, wird deutlich, wie rigoros diese Gemeinschaften vorgehen, denn schon *kleinste Abweichungen* werden als *totale Apostasie* bzw. totale Hingabe an *die Welt* (fehl-)gedeutet.

Anziehen von Hosen, das Abschneiden der Haare oder das Stechen von Ohrlöchern als Höhepunkt und sichtbarer Ausdruck des lebensgeschichtlichen Wandels konzipiert. So fällt für Johanna die Entscheidung Hosen zu tragen auch just in einem Moment tiefster Enttäuschung über die Gemeinde. Ihr Ausspruch: „Da hab ich gemerkt, wo ich hier drin stecke. Und da hab ich angefangen in Freiburg Hosen anzuziehen.“ ist paradigmatisch. Für Johanna ist das Hosetragen Protest gegen die Herkunft und der Versuch, sich eine soziale Gegenwelt zu schaffen. Indem sie in der Gemeinde ihre Röcke und an ihrem Studienort Hosen trägt, schafft sie zwei getrennte Welten, in denen sie unterschiedliche Aspekte ihrer Identität ausleben kann – schließlich fühlt sie sich beiden Sphären verbunden. Als sie dieses Gefühl der Spaltung nicht mehr aushalten kann, lässt sie es zu einer „Entdeckung“ kommen, die als Selbst-Bekenntnis zu verstehen ist und von der sie sich eine Verbindung der Sphären zu einer konsistenten Identität erhofft. Es hat damit aber auch einen Duktus der Provokation, wenngleich vor dem Hintergrund eines hohen Leidensdrucks.

Im Akt des Hoseanziehens und Haareabschneidens findet eine Selbstermächtigung über das eigene Leben statt, die über den eigenen Körper vollzogen wird.

Und äh (4) //Ja// ja, und dann bin ich nach Amerika gegangen. Und ich hab dann glaub ich am dritten oder vierten Tag in Amerika erstmal meine Haare abschneiden lassen. Kurz darauf hab ich mir dann Ohrlöcher stechen lassen (...) ja, natürlich war Amerika ne großartige Chance alles auszuleben, was ich dringend mal ausleben wollte (...) Ja, also, da hab ich auf n Putz gehaun ((lacht)) Und hab mich von langen Haaren und allem möglichen befreit (I-3, S. 39/41)

So markiert die Verwandlung der äußeren Erscheinung einen Akt der Befreiung, in dem die alte überformende Struktur abgelegt und der eigene Körper neu beschrieben wird. Dabei kann dieser Befreiungsakt biografisch in unterschiedlichen Kontexten und zu unterschiedlichen Zeitpunkten erfolgen. Für Irina bildet die äußerliche Transformation einen sichtbaren Höhepunkt in einem bereits lange durchlittenen, inneren *Selbstfindungsprozess*. Ihr eigenes Sein bricht in dem Moment durch, da sie durch ihren AuPair-Aufenthalt in den USA räumlich von der Gemeinde getrennt und damit jeder sozialen Kontrolle entzogen ist.

Für Leni ist das Hosetragen nicht nur ein Akt der Befreiung von gemeindlichen Zwängen, sondern markiert ihren theologischen Standpunkt:

Das ist jetzt meine Entscheidung und bei gewissen Sachen (1) ich hab bei der Arbeit auch Hosen getragen (1) und äh von daher (2) ich find das irgendwie total fremd (-) also man kann einen Glauben nicht an Sachen wie Hosen festmachen, an geschnittenen Haarn (...) ich kann einen Glauben Nicht> an Äußerlichkeiten festmachen. Für mich geht's um eine Einstellung (...) ich kann einem Menschen nur weiterhelfen, wenn ich als Irdischer und nicht als Außerirdischer dastehe und quasi (-) schon nach Außen ein Bild vermittelt, ein bisschen abseits zu stehn. Wie soll ich sagen? (Lärm) sind für mich

eigentlich schon moralische Grenzen erreicht (-) also ich mach so ne Sachen definitiv nicht an (-) an Äußerlichkeiten fest.

Das Ablegen der Hosen hat so auch einen selbststigmatisierenden Effekt: Einerseits macht sie sich damit zu einem erkennbaren Außenseiter ihrer Gruppe, andererseits definiert sie sich in einer Weise, die sie positiv gegenüber dieser Gruppe heraushebt. Über das Hosetragen negiert sie die bewusst wahrgenommene kollektive Symbolik der weiblichen Kleidung und verwirft sie als eine Form des Glaubens, der an Innerlichkeit und Wahrhaftigkeit eingebüßt hat und sich nur mehr an äußerlichen Formen festhält. Die Marginalisierung durch die Bezugsgruppe wird demnach auf die Bezugsgruppe als stigmatisierende Instanz zurückgeworfen und die eigene Identität als positiv bestätigt: Während Leni zu einem wahren, innerlichen Herzensglauben zurückgefunden hat, leben die Gemeinden in einer Verkennung des wahren Glaubens und daher auch ihrer Person.

Evas Verhältnis zur Kleidung hingegen drückt mehr oder minder bewusst ihre Opposition gegenüber der Lebenswelt der Gemeinde aus: so geht sie sogar ins gegenüberliegende Extrem, wird Modedesignerin bei namhaften Firmen und lebt über Jahre ein Jetset-Leben, das allein auf Schein und Äußerlichkeiten beruht. Bei dieser Wahl des Lebensweges erscheint der Umgang mit Kleidung vor allem als Bestätigung des selbst gewählten Daseins, als Möglichkeit, sich individuell auszudrücken und beruflich zu entfalten.

Das Äußerliche, der Körper der Frauen erscheint also als Austragungsort von Individuations-, Inklusions- und Exklusionsprozessen. Der Kleidung kommt dabei ein so hoher Symbolwert zu, dass er sogar in der Lage scheint, komplexe Vorgänge eines sozialen Wandels auszudrücken:

da war plötzlich so ne (-) Art (-) Gegenreformation und Reformation (-) plötzlich ist es so entstanden (-) da wurde plötzlich von der Gemeinde (-) strenger überwacht (-) zum Beispiel (1) Krankenschwestern (-) hatten (-) hatten (-) ohne um Erlaubnis zu fragen im im Krankenhaus Hosen angezogen und dann ähm (...) war ne Aktion (1) ((seufzt angestrengt)) (1) dass eben (1) äh (-) es den (-) äh Krankenschwestern verboten wurde (1) und da wurde (1) eine Krankenschwester ausgesucht (-) die sollte die anderen Krankenschwestern beeinflussen (2) und sie (1) hat aber (-) hat sich auch geweigert. Sie ist dann auch ausgetreten (I-1, S. 16)

4.4.1.6 Soziales Drama Gemeindezucht

Ein soziales Drama beschreibt auf interaktionistischer Ebene⁴⁸⁵ den Umgang einer Gruppe mit abweichenden Gruppenmitgliedern als einen Prozess, an dessen Anfang eine Irritation und an dessen Ende entweder eine Reintegration des Devianten oder ein endgültiger Bruch mit ihm steht. In evangelikalen Aussiedlergemeinden existiert

⁴⁸⁵Vgl.: Turner, Victor: Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957. - Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt a.M. 1969.

dafür ein institutionalisiertes Muster: so kann das Konzept der Gemeindezucht als ein solches soziales Drama gelesen werden. Als auslösende Irritation ist dabei das gerade beschriebene Selbst-Bekenntnis der Betroffenen zu werten, durch das sie sich aus Sicht der Gemeinden als Apostaten zu erkennen geben.

Je rigider die Gemeinde ist, desto umfassender und intensiver setzt als Reaktion auf diese Offenbarung ein Prozess der Gemeindezucht ein. Insgesamt verläuft Gemeindezucht in vier Stufen, die aus der Bibel abgeleitet werden.⁴⁸⁶ Auf einer ersten Stufe wird abweichendes Verhalten mit Bezug auf Matthäus 18,15⁴⁸⁷ unter vier Augen vom Beobachter direkt angesprochen oder zumindest deutlich ein gewisses Fehlverhalten signalisiert. „Wenn der in Sünde lebende Bruder aufgrund der persönlichen Zurechtweisung Buße tut, wird ihm vergeben, und er ist wiederhergestellt“⁴⁸⁸ Findet keine Buße und keine Korrektur des abweichenden Verhaltens statt, wird die deviante Person auf einer zweiten Stufe vor zwei bis drei Zeugen erneut mit seinem Fehlverhalten konfrontiert. Findet auch an dieser Stelle keine Buße statt, wird das abweichende Verhalten dem Ältestenrat gemeldet, der auf den Abweichler eindringen soll, um ihn doch zur Umkehr zu bewegen. Auch wird die Gemeinde zu diesem Zeitpunkt informiert und angewiesen, den Betroffenen immer wieder auf seine Schuld hinzuweisen. Zeigt sich auch trotz dieses massiven Drucks keine Besserung, wird der Abweichler mit Bezug auf Matthäus 18,17 durch die Gemeindeversammlung ausgeschlossen. Der Ausschluss geht dabei mit einer sozialen Isolierung des Betroffenen einher, der nun behandelt werden soll wie „ein Heide und ein Zöllner“. Dieses *Hinaustun* und die Isolation des Betroffenen wird jedoch nicht als unumkehrbarer Vorgang verstanden, sondern kann durch ernsthafte Buße, eine wahrhafte Umkehr und ein glaubhaftes Bekenntnis vor der Gemeinde rückgängig gemacht werden. Eine Rehabilitation ist nicht nur möglich, sondern eigentliches Ziel dieser disziplinarischen Maßnahme.⁴⁸⁹ Ist der Prozess der Gemeindezucht in Gang gesetzt, gibt es daher nur zwei Formen der systemischen Reaktion: Reintegration oder Trennung⁴⁹⁰: (1.) der Betroffenen kann, auf einer der gerade beschriebenen Stufen, seine Schuld anerkennen, Buße tun und sich durch die Umkehr in der Gemeinde rehabilitieren. Durch dieses Verhalten der Läuterung verankert er sich in den Normen und der Vorstellungswelt seiner Gemeinde und kann damit sogar zu einer stärker gefestigten Position kommen. Gleichzeitig reproduziert er mit seinem Bekenntnis die Gemeinde in ihrem Selbstverständnis und trägt somit auch zum Erhalt der Gruppenstrukturen bei. (2.) Im Gegenteil ist es aber auch möglich, dass es tatsächlich zu einem Bruch kommt, der den Einzelnen von der Gemeinde trennt. Dieser Bruch vollzieht sich entweder in einer „Abmeldung“ seitens des Abweichlers, oder in der

⁴⁸⁶Vgl.: Bibelgemeinde Berlin: Gemeindezucht. Online.

⁴⁸⁷Wenn aber dein Bruder an dir gesündigt hat, so geh hin und weise ihn zurecht unter vier Augen“

⁴⁸⁸Die Anwesenheit der Zeugen soll dabei auch dem Schutz des Beschuldigten dienen „Schließlich könnte eine voreingenommene Person unberechtigter Weise behaupten: > Nun, ich habe versucht, ihn zurechtzuweisen, aber er ist uneinsichtig <.“ Vgl.: Bibelgemeinde Berlin: Gemeindezucht. Online.

⁴⁸⁹„Wie in dem Gleichnis von Jesus in Lukas 15, 3-7 wird Freude sein im Himmel und in der Gemeinde, wenn ein verirrer Christ wirklich Buße tut.“ Vgl.: Bibelgemeinde Berlin: Gemeindezucht. Online.

⁴⁹⁰Ein abgeirrtes Mitglied kann jedoch im Grunde während seines ganzen Lebens wieder zurückkehren, sofern es sich der gemeinsamen Ordnung unterstellt und vorherigem Handeln abschwört.

Exkommunikation seitens der Gruppe.

Durch beide Formen der Reaktion findet eine Stabilisierung und Verfestigung der Gemeinschaft und ihrer Werte statt: durch die Rückkehr eines vermeintlichen Apostaten werden die gemeinsamen Werte und Normen in ihrer Gültigkeit bestätigt. Zieht der Betroffene sich aus der Gemeinde zurück, ist ein potentieller Unruheherd im Inneren der Gemeinschaft entfernt und kann so die gemeinsamen Strukturen nicht mehr in Frage stellen und damit womöglich gefährden. Zudem wird durch den Weggang bzw. Ausschluss eines Glaubensgeschwisters dem Anspruch auf unbedingte Loyalität Nachdruck verliehen und hält damit die Verbliebenen umso deutlicher dazu an, sich konform zu verhalten. Über den Prozess des sozialen Dramas perpetuieren sich die Gemeinschaften also in ihrer rigiden Form – auf die eine oder die andere Weise. Aus einer soziologischen Perspektive handelt es sich bei der Gemeindezucht also letztlich um ein typisches Mittel der Gruppenregulation, bei der gerade sektenhafte Gruppierungen „um ihren eigentümlichen Charakter und dessen Unverletzlichkeit zu wahren [dazu neigen], „totalitärer“ als jede andere Art religiöser Gruppenbildung – sich selbst so wirksam als nur möglich gegen Einmischungen und Einflüsse von außen abzuschirmen. Die erste Generation, zusammengeschweißt durch entscheidende Erlebnisse, hat es für gewöhnlich leichter, zusammenzuhalten und die Lebensregeln wie die Tradition der Gruppe aufrechtzuerhalten als die nachfolgenden Generationen. Unter den modernen Verhältnissen (...) wird das Problem besonders brennend, wie man die Jungen halten und ihre Apostasie verhindern soll.“ Kleinste Formen der Abweichung werden daher gerade in den jüngeren Generationen sehr viel schneller als Apostasie und damit als Bedrohung der Gruppe aus dem eigenen Inneren eingeschätzt. Gleichzeitig wird mit drastischeren Sanktionen reagiert und die Gruppengrenzen absoluter gezogen, als in offeneren Gruppenstrukturen.

Für die Betroffenen selbst wird im Prozess der Gemeindezucht der emotionale und soziale Druck durch die ansteigende öffentliche Beschämung und die massive Zudringlichkeit der Glaubensgeschwister im Verlaufe des Prozesses oft unerträglich. Durch die Berufung der Gemeinschaft auf die Wahrheit Gottes erwachsen im vermeintlichen Apostaten häufig massive Verunsicherungen über die eigene Identität, die von der eigenen Bezugsgruppe nun existenziell in Frage gestellt wird. Verbunden mit dieser zunehmenden Verwirrung ist dann auch die Angst, womöglich wirklich „an der Wahrheit vorbei zu denken“ und ohne es zu merken und zu wollen, auf der Seite der Verdammnis zu stehen:

(8) ja, also der hat dann auch immer (-) Stellen vorgelesen aus (2) ähm Timotheus (-) dass die Frau (8) JA zum Beispiel hat er sich Informationen von meinen (-) Eltern geholt (-) und dann (-) so als ALLWISSend gegolten, ja? (-) ich war dann immer überrascht, dass der das alles weiß (-) zum Beispiel ähm (3) (...) ich hatte dann auch noch schöne T-shirts gekauft und hab die dann auch zu Hause angezogen und hab dann auch zu Hause erzählt „Die hab ich mit Felicitas zusammen gekauft“ (...) und das hat dann auch mein Gemeindeleiter erfahren und dann hat der immer so allwissend hat der getan, ja? (-) und der hat auch immer so gebetet ((holt tief Luft)) „Du

SCHÖNSTer unter den Menschenkindern“ so immer so abstrakt, so (-) hEllig wie son, ja? so so ganz so so, ja? (-) man hat, man hat ihn nie einschätzen können, was das fürn Mensch ist so ((lacht)) (2) a::: (1) ja und, ja und der hat dann immer in seiner RUHIGen und (-) souverÄNEN Art gesprochen und äh (4) hat (2) puh (2) hat dann auch immer diese Bibelstellen, wo die Frau sich unterordnen soll und (-) wo die Frau äh (-) diejenige ist, die nichts kann (-) ja? irgendwie hat der das so interpretiert (-) auch, dass Eva sich verleiten ließ (-) von Adam=ne von der Schlange und und so weiter (-) und äh (1) und dann auch mit so ner ÜBerZEUgung, ja? Dass ich dann dann gedacht hab „Ja, der liest ja aus der Bibel vor=ich glaub ja auch an die Bibel!“ Ja? dass ich dann auch TOTAL verwirrt war danach (-) absolut und an mir gezweifelt hab und u:::u:::nd ja ja (-) <<laut> der hat es fertig gebracht mich SO, mich SO zu (-) > erschüttern (I-1, S. 17)

Vielfach brechen die Befragten unter dem Druck zusammen, fliehen vor einem weiteren Vollzug der Gemeindezucht und verlassen ihre Gemeinde „freiwillig“, d.h. durch Abmeldung und das Austrittsbekennnis vor der Gemeindeversammlung (Abb. 2, G).⁴⁹¹ Gerade in Fällen, in denen der Prozess der Gemeindezucht weit vorangeschritten und bereits zu einem öffentlichen Thema der Gemeinde geworden ist, handelt es sich für den Einzelnen um zutiefst demütigende Vorgänge. Die Erfahrung, die eigene Intimsphäre, eigene Werte oder Meinungen nicht schützen zu können, wirkt zutiefst verstörend:

gerade das EIne Gespräch (-) mit dem Gemeindeleiter (-) das war SO:: ein PSYchoterror gewesen. Ähm (4) ja (1) das war der Sohn von diesem Reimer war das, dieser Gemeindeleiter (1) und äh (5) ich bin da auch hEULend rau- hEULend raus aus dem (-) also das war (-) äh war so:: (-) schlimm (-) <<leise> die ham mich rIchtig fErtig gemacht (1) die ham echt so (-) gewusst, wie man> (1) also ich kam mir manchmal vor wie unterm Hitlerregime (...) und das war für mich dann halt dEr MomEnt (1) wo ich dachte „Und jetzt“, weil grad dann (-) sollte ich noch ma ein Gesprä:ch mit dem GemEInde- leiter habn und da hab ich gesagt „Und jETzt ist sCHLUss! JETzt geh ich raus!“ (I-1, S. 11)

Um diesen massiven Bruch zu umgehen wird häufig bereits in einer früheren Phase der Gemeindezucht der Absprung „gewagt“, wie im Falle von Leni und ihrem Mann (Abb. 2, F).

(-) also mein Mann hat schon immer sehr viele Fragen gestellt //ja// und das hat denen einfach nicht gepasst //ja// und (1) der hat sich da auch einfach nicht bedeckt gehalten, hat einfach, wo ihm Sachen zu quer waren, oder wo er, er hat oft viele Fragen gestellt, auch öffentlich //ja// und das hat, denk ich, nicht gepasst (-) und es wurde ihm in diesem Sinne dann auch klipp und klar gesagt „entweder du nimmst deine Aussagen zurück, oder du bist bei der

⁴⁹¹Vgl.: Tempelmann, Inge: Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt. Wuppertal 2007.

nächsten Gelegenheit //hmh// also (1) sind wir gezwungen, dich auszuschließen“ //aha// und dem Ganzen haben wir dann vorgegriffen und gesagt, dann gehen wir lieber (-) das war der Punkt der Entscheidung, dass wir gehen (...) dann haben wir uns gesagt <<laut> „Hiermit treffen wir unsere Entscheidung“> (I-4, S. 61)

Dort, wo ein rettender Absprung nicht gelingt, ist die offizielle Exkommunikation unvermeidlich und potenziert noch einmal das Gefühl völliger Hilflosigkeit, des eigenen Versagens und der Unfähigkeit, seine Würde und sein Recht zu behaupten. Für den einzelnen gerät die Situation außer Kontrolle. Die existenziellen Vorgänge passieren, ohne dass er sich ihrer erwehren kann. So wird er zurückgelassen in einem tief sitzenden Gefühl des Gebrochenseins und des Selbstverlustes (vgl. Abb. 2, H).

ich habe dann versUcht zwei JAhre, weil ich halt mit der Prämisse lebte „es sind nur Missverständnisse, die beseitigt werden können“, hab ich versUcht zwei JAhre gegen diese Missverständnisse anzugehen, aber nach zwei Jahren merkte ich „ok, es geht nicht, es macht ÜBER- HAUPT keinen Sinn, es geht hier um etwas viel viel Größeres, //ja// was ich nicht mehr WILL und nicht mehr KANN, nicht mehr KANN“ //hmh// und dann hab ich gesagt „he Leute, wisst ihr was, ich kann nicht weiter.“ (...) also wir sind dann vor die Gemeinde gegangen, es es gibt ja diese Gemeindeversammlung jeden Monat //ja// in solchen Gemeinden //ja// und (-) haben uns schon im Vorfeld von den Gemeindeältesten abgemeldet //ja// und dann auf dieser Gemeindeversammlung noch mal formell (-) vor der versammelten Gemeinde gemacht //ja// und dann sagte einer der Ältesten <<mit verstellter Stimme > „JA, wir entlassen euch in Frieden bla bla bla alles toll, alles super“ > obwohl das JEDER, zumindest der Älteste WUSste, dass es nicht stimmt. (1) die letzte Demütigung kam später, einen Monat später, wo wir im Grunde genommen im NACHHinein noch einmal aus der Gemeinde ausgeschlossen wurden. //aha// wir wurden einen Monat zuvor quasi in Frieden aus der Gemeinde entlassen //ja// und DANN, einen Monat später, gab es dann wie jeden Monat noch mal eine Gemeindeversammlung und DANN wurde gesagt, ja „der Wiebe, das ist n Irrlehrer und er lehrt falsch“, also, es wurde mir NIE direkt ins Gesicht gesagt //ja// ähm, wobei, dass ich n Irrlehrer sei das schon, das wurde mir auch ins Gesicht gesagt, aber es wurde gesagt, „er hat versucht die MAcht an sich zu reißen in der GemeInde und hat versucht, die Gemeinde zu manipulIERen und die Gemeinde zu (-) verführen und und dEswegen schließen wir ihn aus.“ //hmh// und das waren die Ältesten, die quasi einen Monat davor da standen und uns in Frieden haben gehen lassen, ja? //ja// also DAS, sagen wa mal, also DAS war wIrklich ein Schlag (I-5, S. 88)

Je früher der Prozess der Gemeindezucht durch den Betroffenen beendet wird und eine klare Alternative zur Verfügung steht, desto leichter erscheint die

Verarbeitung. Je intensiver die betroffene Person aber noch an ihr Feld gebunden ist und sich daher vielen Phasen der Gemeindezucht aussetzt, desto gravierender sind oft die psychischen Konsequenzen, die nicht selten als Trauma einzustufen sind.

4.4.1.7 Umdefinition und sozialer Tod – Folgen für die Weggegangenen

Verstärkt wird die belastende oder gar traumatische Wirkung durch eine damit einhergehende Umdefinition der eigenen Person durch die Gemeinde. Durch den Weggang bzw. die Exkommunikation wird der Einzelne gegenüber seiner bisherigen Bezugsgruppe vom *Eigenen* zum *radikal Anderen*. Er wird also nicht nur sozial isoliert, sondern ihm wird auch innerhalb der dichotomen symbolischen Ordnung eine neue Identität zugeschrieben: Von der Sphäre der Erretteten wechselt er in die Sphäre der Welt und gilt als Verworfener. Aus Sicht der Gemeinden bleibt die Zweiteilung der Menschheit in eine gute und eine böse Rollen durch diese Definierung aufrechterhalten. Für den Ausgeschlossenen aber bedeutet diese Umdefinition eine Aberkennung seiner bisherigen Identität: alle Werte Lebensziele, Eigenschaften und Zugehörigkeiten, über die er sich bisher identifiziert hat, werden ihm mit dem Rollenwechsel grundsätzlich abgesprochen. Wie die restliche Umwelt auch, wird er der symbolischen Ordnung der Gemeinschaft einverleibt (vgl. Kap. 4.2.2.2) und ist mit seinen individuellen Eigenschaften, persönlichen Befindlichkeiten, seelischen Nöten oder inneren Widersprüchen nicht mehr erkennbar. Vielmehr ist er depersonalisiert⁴⁹² und verschwindet in seiner neu zugewiesenen sozialen Rolle, die er nun als Gegenteil der eigenen Gruppe definiert. Für den Betroffenen heißt das: War er vorher Teil einer heiligen Sache und einer geistlichen Elite, ist er nun ein Verlorener in einer Masse von ebenso Verlorenen. Gestützt wird diese Wahrnehmung durch eine spezifische Verkehrung der Rolle des handelnden Akteurs. Während sich die Betroffenen häufig aus emotionaler Entkräftung aus der Gemeinde abmelden und sich so auf ihren sozialen Bezügen herausgedrängt fühlen, sehen die Gemeinden den Weggang als aktives Handeln des Betroffenen. Statt die Abmeldung also als Verzweiflungstat zu erkennen, wird der offizielle Austritt vor der Gemeindeversammlung als Bekenntnis wider die Gruppe wahrgenommen und gilt als Bestätigung dafür, dass der Betroffene nicht mehr aufrecht im Glauben und *der Welt* verfallen ist. Damit aber hat er nicht nur selbst seinen Heilsweg verlassen, sondern ist auch für den kollektiven Heilsweg der Gemeinschaft gefährlich und bedarf zwangsweise der Isolierung, die daher als legitim angesehen wird. Nur durch Abgrenzung kann sich die Gemeinschaft vor den als schädlich empfundenen Einflüssen schützen, die der Abweichler in sie hineinragen könnte.⁴⁹³ Deutlich wird dieser Mechanismus in den Lebensgeschichten von Abram und Johanna, die beide offen gegen geteilte Normen

⁴⁹²Patterson, Orlando: *Slavery and Social Death*. Cambridge, London 1982, S. 38.

⁴⁹³Als schädlich empfunden werden dabei all die Werte, die konzeptionell mit *der Welt* verbunden sind, die die geteilten *absoluten* Normen „verunreinigen“, die totale Grenze aufweichen und die gemeinsame Ordnung in ihrer unhinterfragbaren Gültigkeit bedrohen.

rebelliert und verstoßen haben, weil sie sie nicht als gültig und sinnvoll anerkennen und durch liberalere Formen ersetzen wollten.⁴⁹⁴

also ich bin dann damals wieder in diese Gemeinde, in diese Gemeindeleiterstruktur eingestiegen (-) und äh mir während des burnouts auch einiges, einiges, einiges aufgefallen, was ich selber falsch gemacht habe //hmh// (-) in meinem Dienst. Und an dem Gottesbild, was ich gehabt habe, was ich geändert habe //ja// und Ganz sicher habe ich auch angefangen, Anders über Gott zu reden und über Gemeinde und über Mission, anders, als wie ich es vorher getan habe, ganz bestimmt. //hmh// (1) ähm (1) und ähm (-) und ich vermute mal, dass das der Anlass war, warum ich (-) ZUnehmend in MISskredit bei einigen (-) Mitältesten geraten bin (I-5, S. 85)⁴⁹⁵

Für die Weggegangenen bedeutet die Umwertung durch die Gruppe letztlich eine völlige soziale Verwerfung, einen *sozialen Tod*:⁴⁹⁶ Sie werden aus ihrer legitimen sozialen und kulturellen Gemeinschaft entfernt und befinden sich in einem dauerhaften Zustand der Unehre bzw. hier der Verdammtheit.⁴⁹⁷ Für ihre bisherige Bezugsgruppe sind sie nunmehr nur noch im Negativ von Bedeutung und stabilisieren deren kollektive Identität als Feld der Abgrenzung. Die subjektiv empfundenen Schmerzen der Betroffenen über diese Marginalisierung und Demütigung, werden als solche nicht mehr wahrgenommen.

Neben der zugeschriebenen Rolle, auf der falschen Seite zu stehen, der damit einhergehenden sozialen Verwerfung bzw. Stigmatisierung geht der Gemeindeaustritt gezwungenermaßen auch mit dem ganz konkreten Verlust von sozialen Kontakten einher. Freunde und Gemeindegewister wenden sich zumeist völlig ab.

und da bin ich dann zu Verwandten von denen aus der alten Gemeinde, da gibt es ein internes Telefonbuch quasi und dann hab ich gesagt „ich bräuchte dringend die Telefonnummer und ich komm an die nicht dran und ich will nicht direkt an die Eltern gehn“ und naja, die haben ja ihren Freundeskreis früher gehabt und da hat doch jemand diese Nummer und dann sagte eine Person <<mit verstellter Stimme>> „Nein, die sind nicht mehr im Telefonbuch, die sind ja gegangen. Die sind da nicht mehr drin“> und da hab ich gedacht, das war für mich, ja, dankeschön, aber ich fands irgendwie so krass, aus den Augen, aus dem Sinn //ja// also die werden einfach, wenn du nicht mehr dazu gehörst, dann wirst du einfach aus dem

⁴⁹⁴In diesem Sinne waren sie also tatsächlich Abweichler und nicht eins mit dem gemeinsamen Heilsweg.

⁴⁹⁵Abram spricht hier von durchaus sehr redlichen und menschlichen Einsichten, die er während einer einjährigen Erkrankung gewonnen hatte und die er nun in seiner Tätigkeit als Prediger umsetzen wollte. Ihm war an weniger Gesetzen und mehr Verständnis gelegen und vermittelte das auch. Diese Einstellungsänderungen scheinen jedoch in der Gemeinde zu einer ablehnenden Haltung ihm gegenüber geführt zu haben. Zumindest verhielt man sich ihm gegenüber fortan anders.

⁴⁹⁶Im Begriff des sozialen Todes ist eine Situation ausgedrückt, in dem ein Mensch nicht mehr in die Interaktion seiner Bezugsgruppe einbezogen wird, sozial also nicht mehr existent ist. Der soziale Tod gilt als Phänomen von Bestrafungs- und Normierungskonflikten, durch die störende oder bedrohliche Einzelwesen aus der Gruppe hinausgedrängt bzw. geltende Normen mit aller Konsequenz durchgesetzt werden. Vgl.: Schwarz, Gerhard: Konfliktmanagement. Konflikte erkennen, analysieren, lösen. Wiesbaden 2010⁸, S. 172.

⁴⁹⁷Patterson, Orlando: Slavery and Social Death. Cambridge, London 1982.

ganzen System auch (-) gelöscht //ja// du wirst ge- löscht, ja? //ja// also ich fands ziemlich (-) ziemlich krass, weil ich weiß, dass diese Personen früher miteinander zu tun hatten und ich hab erst gedacht hua boah ((lacht befremdet)) das ist krass //ja, heftig// das ist echt krass. Du wirst gelöscht (-) du wirst gelöscht und da werden auch Kontakte offiziell verboten //hmh// wir sind in die Welt gegangen und sind quasi die Bösen (o.A.)

Dasselbe gilt für die Eltern bzw. vor allem die Väter⁴⁹⁸, die sich enttäuscht, beschämt oder strafend von ihren ausgetretenen Kindern abwenden.

Also mein Vater hat den Kontakt abgebrochen. //Oh//Und äh ja es wird jetzt erst so in den letzten Jahr so, dass (-) ich auch lernen kann, damit zu leben //Ja// (2) Und (2) so auch lernen muss, dass einfach zu akzeptieren. Ja, aber von Geschwistern ist auch, fiels nicht so krass aus. (o.A.)

Zwischen Geschwistern besteht der Kontakt meist fort, ist durch die Vorkommnisse jedoch oft stark gestört. Häufig versuchen Geschwister, die weiterhin in der Gemeinde sind, die „Abtrünnigen“ zur Umkehr zu bewegen und in die Gemeinde zurück zu holen.⁴⁹⁹

Für die Betroffenen markiert die Umdefinition durch die Gruppe und die soziale Verstoßung häufig den Höhepunkt einer tiefgreifenden Identitäts- und Glaubenskrise. Gerade bei Personen, die sich in weiten Teilen noch mit ihrer Herkunftsgemeinde identifizieren, werden bisherige Lebenskonflikte und Zugehörigkeitsunsicherheiten erneut aufgerissen. So wird Abram auf Gefühle von Versagen, Ohnmacht und Schwäche zurückgeworfen:

DU KANNST das (-) WIRKLICH (-) FAST NICHT (-) AUSEINANDERKRIEGEN ((stöhnt)) diese diese fromme Welt, diese Gemeinewelt, die ja im Namen Gottes angeblich handelt (-) du WEIßT es, irgendwo, dein VERSTAND sagt dir, das KANN mit GOTT nichts zu TUN haben, ja, und das HAT mit GOTT nichts zu tun, das IST ungerecht und das IST nicht richtig und das IST IST geheuchelt und das IST //hmh// und das WEIßT du vom Kopf her, (-) aber du bist SEElisch und und (-) GEISTlich SO (-) tIEf verletzt und verwundet und betroffen, //ja// dass du, dass du in dieser gAnzen AgonIE der Ereignisse nicht auseinander kriegst. (2) und obwohl du vom VERSTAND her weißt, du weißt, dass sind keine überzeugenden Argumente, oder es gibt gar keine Argumente (1) und ich wusste ja im Grunde noch viel viel mehr, nach dem Bekenntnis von diesem einen einen äh Mister X, wusste ich ja, was da im Hinter- grund abgelaufen ist //ja// und dass da niedere Motive im Spiel warn //ja// und trOtz all

⁴⁹⁸Warum gerade die Väter eine derart rigide Haltung gegenüber ihren nonkonformen Kindern entwickeln, wäre wissenschaftlich noch zu erforschen. Hier würde sich grundsätzlich die Rolle der Männer in den Gemeinden, das Geschlechterverhältnis und die individuellen Erfahrungen der Männer in der Zeit der Gefangenschaft in der UdSSR mit zu berücksichtigen.

⁴⁹⁹Häufig hegen die in der Gemeinde verbliebenen Geschwister gegenüber den Ausgetretenen auch offene oder latente Schuldgefühle, erleben sie die psychischen Folgen des Weggangs doch hautnah mit. Deutlich wurde mir das im Verhalten von Barbara gegenüber ihrer Schwester Johanna, der sie immer wieder kleine Geschenke und Aufmerksamkeiten zukommen ließ.

4. Entfremdungsprozesse, Austritte und Ausgrenzungen aus evangelikalen Aussiedlergemeinden

diesem Wissen isse so, dass du einen Knacks bekommst in in deiner in deiner in deiner Beziehung zu Gott (I-5, S. 98

Nicht selten führt ein solcher Sturz auf die andere Seite dann dazu, dass die Betroffenen sich selbst verurteilen und jeden normativen Bezug verlieren: „Und ich hab bei vielen den Eindruck: (...) Dann sind sie eh schlecht. Dann gibt es keine Grenzen in der Schlechtigkeit. (...) Das ist dann so eine Selbstverurteilung, die dann aber wirklich nichts mehr scheut.“⁵⁰⁰

So empfand sich Johanna, die nach ihrem Weggang mit ihrem Lebensgefährten ein uneheliches Kind zur Welt brachte und damit gegen ihr eigenes, tief internalisiertes Welt- und Selbstverständnis verstieß, als tatsächlich verloren:

ich sündigte und ich lebte lange in Sünde. Da war es aus mit meiner Beziehung zu Gott. Ich glaubte zwar, dass Gott gnädig ist und mir vergibt, aber so richtig wusste ich nie, was er über mich denkt. (T, S. 5)

Erst später konnte sie zu einem neuen und bejahenden Glauben zurückfinden, der ihr eine positive Selbstwahrnehmung ermöglichte. Zu dieser und anderen Stoßrichtungen der Austrittsvorgänge möchte ich im Folgenden kommen.

⁵⁰⁰Schütz, zit. nach: Boll, Klaus: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt Russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik. Marburg 1993, S. 75.

4.5 Zielrichtung der Austrittsvorgänge

In der bisherigen Untersuchung wurde sichtbar, dass wir es hier mit Menschen in komplexen Transformationsprozessen zu tun haben. Als Außenseiter ihrer Gruppe, in krisenhaften Lebensphasen oder in einer grundsätzlich problematischen Lebenssituation vollziehen sie zu einem großen Teil radikale Veränderungen ihres Lebenswandels, ihrer und ihrer sozialen Zugehörigkeit. Gerade in der Darstellung der Einzelfälle wurde aber auch deutlich, dass die Entwicklungen der Befragten nicht unbedingt in eine gleiche Richtung weisen. Bei manchen bleibt die evangelikale bis fundamentalistisch-christliche Orientierung als primäres Ordnungsprinzip der Lebensführung erhalten oder wird sogar intensiviert, andere hingegen scheinen in eine völlig neue symbolische Ordnung einzutreten und damit eine Konversion im eigentlichen Sinne zu erleben. Oberflächlich betrachtet können die Prozesse also in Formen der Stufentransformation (bzw. kontextspezifische Konversion) und Konversionen unterschieden werden. Transformationen innerhalb einer Ordnung (kontextspezifische Konversionen) „basieren demnach auf einem Wandel axiomatischer Grundüberzeugungen, als deren Folge sich Verschiebungen der Relevanzstruktur und ein Umbau der Identitätsbestimmungen einstellen“⁵⁰¹, während bei einer Konversion als solcher ein Umbau der eigenen Identität innerhalb eines neuen Diskursuniversums stattfindet. Diese Unterscheidung in eine *kontextspezifische Konversion* und eine *Konversion als solche* soll dabei nicht absolut gesehen werden. Vielmehr dient dieses Schema nur einer groben Orientierung, da es weder etwas über die Intensität und Tiefe der Wandlungsvorgänge aussagt, noch über Selbstkonzepte der betroffenen Personen oder die Konstitution der Wandlung innerhalb ihrer biografischen Erzählung.⁵⁰² So ist erkennbar, dass auch die, die eine Transformation innerhalb ihrer bisherigen Ordnung erleben, einen oft ebenso radikalen und zutiefst erschütternden Wandlungsprozess erleben, wie diejenigen, die ihr Diskursuniversum in Gänze wechseln.⁵⁰³ Entsprechend thematisieren sie in ihrer biografischen Erzählung nicht

⁵⁰¹ Stenger, Horst: Höher, reifer, ganz bei sich. Konstanz 1998, S. 195-222/200.

⁵⁰² Obwohl sich diese Unterscheidung oberflächlich betrachtet treffend erscheint, muss sie bei genauerem Hinsehen doch differenziert werden. So beschreibt etwa Johanna sich in Form einer klassischen Konversionsgeschichte, die in ihrer Tiefenstruktur jedoch als eine Stufentransformation erscheint: das bisherige Deutungssystem bleibt erhalten und wird lediglich in Aspekten modifiziert. Andersherum schildert Irina ihr Leben als einen Entwicklungsprozess, während die Tiefenstruktur eine tief greifende Konversion ausweist. Personen wie Eva und Josef scheinen überhaupt keinen Wandel erlebt zu haben: ihr Verhältnis zur Gemeinde wird durch eine Distanz definiert, der kein intensiver Transformationsprozess vorausgegangen ist. Zudem ist in ihren lebensgeschichtlichen Erzählungen keine religiöse Grundstruktur zu erkennen; sie strukturieren sich demnach über eine andere Ordnung, als ihre Eltern und früheren Glaubensgeschwister, haben aber keinen bewussten oder Kräfte zerrenden Umschwung erlebt. Abram wiederum scheint in einem Wechselspiel von Konversion- und Dekonversion gefangen, durch das er sich wechselseitig in die Ordnung hinein- und aus ihr herausarbeitet. Eine eindeutige Klassifizierung ist daher nicht möglich und soll hier auch nicht angestrebt werden, da sie wesentliche Aspekte der dargestellten Prozesse zu stark einebnet. Zur Problematik des Verhältnisses von Transformation und Konversion siehe auch: Jindra: Konversion und Stufentransformation. Münster 2005.

⁵⁰³ So sind die Wandlungsprozesse von Leni, Johanna und Abram sogar viel tief greifender, als etwa die von Eva oder Josef, die ihr Deutungssystem wechseln. In ihrer Drastik treffen viele Aspekte der Konversion so auch auf diejenigen zu, die scheinbar „nur“ eine Stufentransformation durchlebt haben. In der Tiefenstruktur ihrer Erzählung ist zwar kein Wechsel des Diskursuniversums[□] erkennbar, wohl aber eine „radikale Veränderung der `Struktur´ subjektiver Weltansichten“ Vgl. Sprondel, zit. nach: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt a.M., New York 1995, S. 288.

nur einen persönlichen Wandel, sondern auch „einen radikalen, einschneidenden, bedeutungsvollen und für das weitere Leben folgenreichen Bruch mit der Vergangenheit.“⁵⁰⁴ Ganz gleich, ob ein Ordnungswandel oder ein völliger Ordnungswechsel vollzogen wird, ist die Abkehr von der bisherigen Bezugsgruppe und ihren Deutungsangeboten eingelassen in einen krisenhaften Prozess⁵⁰⁵, in dem sich eine Person mit den Inhalten und Formen der bisherigen Gruppe nicht mehr (ausreichend) identifizieren kann, grundlegende Mängel oder Widersprüche erlebt oder aus verschiedenen Gründen die (emotionalen) Bande zur bisherigen Lebenswelt und Gruppe geschwächt sind.⁵⁰⁶ In dieser Hinsicht hat die Transformation bei allen Erzählenden eine konstitutive und sinnstiftende Bedeutung für die eigene Identitätskonstruktion, insofern sie „für ein zentrales Problem der Biographie eine neue Lösung anbietet. Das heißt, die alte Problematik der Biographie wird auch nach der Konversion erkennbar sein. Erkennbar muss aber auch eine strukturell andere Form der Lösung sein.“⁵⁰⁷ Inhaltlich, wie sprachlich-formell vollzieht sich so durch die Konversion, aber auch die Transformation, eine stärkere Integration des Selbst. Vorher nicht zu integrierende Aspekte können in das Selbst eingepasst werden und erzeugen so das Gefühl von Ganzheit. Auf sprachlicher und symbolischer Ebene zeigt sich diese Neudeutung in einer Neubewertung bisheriger Lebensereignisse und einer Reorganisation der Gesamtbiografie.

4.5.1 Ordnungswandel

Es gibt also jene, die keinen vollständigen Ordnungswechsel vollziehen, sondern Aspekte der Ordnung modifizieren bzw. die einzelnen Aspekte des Systems neu anordnen und um Details aus anderen Deutungssystemen ergänzen. Bei einem solchen Ordnungswandel kommt es zu spezifischen Verknüpfungen von *innovativen* und *traditionellen Elementen*, wobei die Felder des Wandels sehr unterschiedlich beschaffen sein können und sich meist an den Lebensthemen der Betroffenen orientieren. Charakteristisch für diese Gruppe von Ausgetretenen ist eine Wandlung, die die Bedeutung der Gemeinde für das eigene Heilsgeschehen aufhebt, das eschatologische Modell entsprechend individualisiert und zugleich das Verhältnis von Gott und Individuum neu definiert.

Zunächst wird die Konzeption eines strengen und die Menschheit scheidenden Gottes abgelegt; entsprechend auch die starke eschatologische Orientierung und den Glauben an die ewige Verdammnis in der Hölle⁵⁰⁸. Im Laufe der Distanzierungs-

⁵⁰⁴ Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 27.

⁵⁰⁵ Lofland, John/Stark, Rodney: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. In: American Sociological Review, 30/6 1965, S. 862-875/864.

⁵⁰⁶ Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 12.

⁵⁰⁷ Wohlrab-Sahr: Biographie und Religion. Frankfurt a.M., New York 1995, S. 290.

⁵⁰⁸ Prägnant ist, dass unterschiedliche Transformationsprozesse immer parallel ablaufen: ein positives Gottesbild, eine positive Selbstannahme und eine positive soziale Zuwendung gehen bei ihr Hand in Hand. In der Religionspsychologie ist diese Korrespondenz bzw. Simultanität von Gottes-, Selbst- und Fremdbezug ein durchaus bekanntes Phänomen. In diesem Sinne spiegelt sich in der transzendenten Beziehung zu Gott die irdische Position des Betroffenen zu sich selbst und seiner sozialen Umwelt. (Vgl. Kollmann, Roland: Religion als Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte von Religion. In: Dormeyer, Detlev/ Mölle, Herbert/ Ruster, Thomas (Hg.): Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und

und Transformationsprozesse setzt sich ein Gottesbild durch, dass Gott nun vor allem als wohlwollend und milde charakterisiert und somit erlaubt, persönliche Schwächen und die Abweichung vom bisherigen anzunehmen, ohne damit der Verdammung preisgegeben zu sein. Statt hohe moralische Anforderungen an den Menschen zu stellen, dessen Nicht-Erfüllung zur Verwerfung führt, erscheint ein Gott, der die Menschen wohlwollend geleitet. Ein Scheitern, Verzagen oder Zweifeln wird von Gott nicht sanktioniert, sondern der Einzelne in seiner Unvollkommenheit angenommen.

Ich konnte zum Beispiel auch überhaupt nicht verstehen, wie Gott einen Ort wie die Hölle schaffen kann, wo man ewig im Feuer brennt. Als ich dann in die neue Gemeinde kam, lernte ich Gott von einer ganz anderen Seite kennen. Das war auch die Zeit, in der Anna in mein Leben trat. Da erlebte ich zum ersten Mal eine persönliche Zuwendung, und ich erkannte, dass Gott mich ganz persönlich liebt, dass er mein Vater ist und für mich sorgt. (T, S. 3)

Mit dieser Neukonzeption des Gottesbildes geht eine Reduktion innerer Spannungen einher, die durch vorherige bedrohliche Vorstellungen ausgelöst wurden. Das gilt vor allem für Johanna, die sich ihr Leben lang vor ihrer Verwerfung fürchtete. So schildert sie einen Moment tiefer Gotteserfahrung in ihrem neuen Leben wie folgt:

in jenem Gottesdienst in O. – wo Gott direkt zu mir gesprochen hat – Yes - es mögen wohl Berge fallen – aber meine Gnade wird nicht von mir weichen. Seit dem Zeitpunkt bin ich wieder ermutigt und ich möchte nicht mehr zweifeln – ich möchte Gott immer besser kennenlernen und sein Wesen verinnerlichen. (T, S. 3)

An die Stelle eines strafenden, völligen Gehorsam und totale Unterordnung einfordernden Gottes tritt somit die Vorstellung von einem wohlwollenden Gott, der den Menschen nicht bedrängt und überformt, indem er das rigorose Einhalten unzähliger Gesetze einfordert. Dieser Aspekt ist vor allem für Leni entscheidend, die durch ihr neues Gottesbild die Gesetzlichkeit der mennonitischen Religion ablehnen und durch ein individuell „machbares“ Glaubensprofil ersetzen kann:

das ist so, da ist so viel (1) son Schema, so so Registerschema: ich mach das Häkchen, ich mach das Häkchen, ich mach das Häkchen und ich denk, für solche Sachen brauchen wir Gott gar nicht. Gott will was anderes von uns. (...) jeder von uns ist einzigartig und er hat für jeden Menschen einen Auftrag (...) ich weiß, Gott hat mich angenommen (-) und ich darf jetzt einfach ich sein //ja// ich muss mich jetzt hinter keinen Fassaden verstecken (I-4, S. 63)

Religionspädagogik. S. 23–55/30.) Das bedeutet aber auch, dass nie das Gottesbild alleine für eine negative Selbstwahrnehmung verantwortlich ist, sondern sich ein internalisiertes abwertendes Selbstbild, Erfahrungen von Stigmatisierung durch die soziale Umwelt, sowie die Vorstellung von Gott als ungerecht, lieblos, autoritär oder strafend einander bedingen und verstärken.

Zwar bleibt auch dieser Gott allwissend und allmächtig, so dass eine grundsätzliche Fügung unter das zugewiesene Schicksal bleibt, doch impliziert das neue Gottesbild ein ausgewogenes Verhältnis von Fremdbestimmung und Selbstbestimmung, Führung und Eigen-Verantwortung:

ich bin nicht dafür, dass man irgendwie rebelliert oder sonst irgendwas auf den Kopf stellt, aber ich denke es kann nur gesund sein, wenn man weiß „ so bin ich und Gott liebt mich und ich mach was damit“ //ja// ich bin für mein Leben verantwortlich und ich muss mich nicht immer in der Ecke verkriechen und zu allem ja und Amen sagen. Wir haben einen Verstand und wir sollen mit Gottes Hilfe bitte vernünftige Entscheidungen treffen, ja?

Dieser Gott ist also keiner, der Imperative setzt und an den die Entscheidungsgewalt über das eigene Leben mit der Bekehrung übergeben wird. Eine grundsätzliche Scheidung der Menschheit in Angehörige der Welt und der Wahrheit und eine einzige lebensverändernde Entscheidung zum Leben in der Heiligung bei einer gleichzeitigen völligen Abkehr von der Außenwelt verlangt er nicht. Vielmehr setzt er den Einzelnen in das Recht, Position zu beziehen und individuelle Lebensentscheidungen zu treffen⁵⁰⁹ Der so verstandene Gott bleibt dabei Zentrum der Lebensführung, ist aber keine unantastbare Autorität, die die Einhaltung unhinterfragbarer Lehrmeinungen einfordert. Vielmehr beruht das Verhältnis zu diesem Gott auf einer zugewandten, inneren Beziehung, die individuelle Eigenarten, persönliche Freiräume, unterschiedliche Rollen, einen lebendigen Bezug auf die soziale Umwelt zulässt bzw. sogar wünscht.

Für Abram, dessen Gottesbild eng mit seiner eigenen Erfolgsorientierung verbunden war, wird Gott durch die Erfahrungen des Scheiterns zu einer Gestalt, die ihn *bedingungslos* liebt, d.h. ohne den Nachweis besonderer Leistungen. Während Johanna also einen Gott vorfindet, der sie mit ihren Fehlern akzeptiert und Leni einen, der ihr einen individuell gangbaren Weg weist, trifft Abram auf einen Gott, der den Menschen auch dann annimmt, wenn er erfolglos ist und an Lebensaufgaben scheitert.

die wichtigste Einsicht für mich war, dass es Teil einer gesunden Persönlichkeit ist, d.h. auch nEIn zu sagen //hmh// UND (-) ich konnte früher sehr sehr schlecht nEIn sagen. //hmh// ähm (-) TEIL meines Gottesbildes ist auf jeden Fall geworden, (-) dass Gott mich ABSolut bedIngslos liebt (-) ich kann nichts (-) auf Grund meiner Leistung hervorbringen, dass Gott mich noch MEHR liebt, zum Beispiel. //hmh// also, das ist wirklich das Wesentliche, das ABSolute gelAssene Ruhen in Gottes Liebe //ja// der mich bedingungslos annimmt. //ja// dass dass ich nicht aus dem (-) getrieben sein lebe, //ja// sondern aus auch aus den Impulsen Gottes lebe, (-) wo Gott sagt „ok (-) es gibt bestimmte Bereiche, wo du mein Partner sein kannst in dieser Welt, wo du mir zur Hand gehen kannst //ja// und ich werde dir auch zeigen

⁵⁰⁹ „mittlerweile hab ich gelernt, dazu zu stehen. Das ist jetzt meine Entscheidung“ (I-4, S. 56) Leni verwirft also nicht das Konzept der Entscheidung für Gott insgesamt, sondern transformiert das Prinzip der absoluten Entscheidung in ein nicht alltägliches, flexibles und auf emotionaler Bejahung ruhendes Beziehen auf Gott.

diese Dinge (-) und diese Dinge, die ich dir zeigen werde, die sind im Grunde genommen easy. //hmh// ich bin hEUte überzeugt, heute zutIEfst überzeugt von EINER SACHE: dIE Dinge, die Gott in dieser Welt tut (-) und der Dinge, die ich als Partner oder als Teil oder teilhaben darf, die sind easy. //hmh// (3) //hmh// „mein Joch ist sanft und meine Last ist leicht“ (I-5, S. 89)

Erst nach seinem völligen Zusammenbruch und Scheitern beginnt Abram, Gott als Instanz neben sich gelten zu lassen. Erst, als seine persönlichen Ziele unerreichbar sind, erkennt er in Gott einen Partner und Verbündeten, der ihm Verantwortungen und Aufgaben abnimmt. Die „Lebensübergabe“ hat für ihn somit einen befreienden und entlastenden Charakter. Für Abram geht diese veränderte Wahrnehmung von Gott auch mit einer neuen Definition seiner Führungsrolle einher, die er nun ebenfalls partnerschaftlich deutet.⁵¹⁰ Das neue Führungskonzept erscheint weniger hierarchisch, impliziert Kontakte auf Augenhöhe und Geduld gegenüber Unzulänglichkeiten Anderer.

und man lernt das (-) und ich hab mich bestimmt auch genau SO verhalten, ähm, dass ich ANDere missbraucht habe //hmh// ja? (-) dass ich autoritär oder ÜBER-autoritär mit meiner mit meiner Position als Ältester und Leiter umgegangen bin (...) zum Beispiel, das ganze Beispiel Gemeindedisziplin, das ist ja ein sehr sehr großes Thema unter russlanddeutschen Gemeinden (...) das heißt, (-) wenn jemand in Sünde lebt //hmh// ja? (-) dass man mit ihm spricht, dass man versucht (-) ihn zu überführen (-) und ihm zu sagen „ok, das ist vielleicht nicht in Ordnung, da musst du umdenken“ //ja// und ich kann mich schon an einige Situationen erinnern, wo ich so hartherzig (1) mit mit mit Menschen umgegangen bin.//ja// (1) und ich ähm, hab genau so wenig Gnade walten lassen (I-5, S. 84)

Während also einerseits eine Öffnung und Pluralisierung der Welt- und Selbstkonzepte einsetzt und ein neues Gottesbild entsteht, wird andererseits das Konzept der Gemeinde als *Schicksalsgemeinschaft* verworfen und durch ein Gemeindekonzept ersetzt wird, das den Einzelnen und seinen individuellen Heilsweg ins Zentrum rückt. Gemeindeglieder und Prediger erscheinen unter dieser Perspektive weniger als Instanzen der Gemeindegerechtigkeit und damit der normierenden Kontrolle, denn als Begleiter und Orientierungshilfen. Johanna findet in ihrer neuen Gemeinde einen Prediger, der ihr Bedürfnis nach wohlwollender, unterstützender und bejahender Führung befriedigt (T, S. 3). Abram hingegen lehnt Gemeinde letztlich ganz ab.⁵¹¹ Angesichts seiner Erfahrungen mit den Macht- und Ohnmachtverhältnissen in seiner Gemeinde empfindet er Gemeinden als Orte, die allzu leicht verführen, Macht zu missbrauchen und Mitmenschen unter Druck zu setzen. Stattdessen tritt er heute als freier Prediger und Berater auf. So kann er

⁵¹⁰ Trotz des Gefühls, tief verletzt und geschädigt worden zu sein, sieht Abram seine Erlebnisse als etwas, das letztlich eine positive Wendung genommen hat. Das Resultat all dessen sieht er in seiner Läuterung: durch die völlige Infragestellung und den völligen Zusammenbruch musste er lernen, sich neu zu definieren und alte Verhaltensweisen in Frage zu stellen.

⁵¹¹ „da musst du DIESE Beziehung zu GOtt auch irgendwie (-) loskoppeln (-) von (-) sagen wa mal so, einem Kollektivglauben. //ja ja// von einer GemEInschaft“ (I-5, S. 91)

seine Berufung als Prediger und Führungsfigur leben, ohne sich festen Gemeindestrukturen fügen zu müssen. Die Herkunftsgemeinde bleibt trotz aller Veränderungen weiterhin ein konzeptioneller Orientierungspunkt der eigenen Position. Dabei ist dieses Verhältnis primär über das Konzept der Selbststigmatisierung⁵¹² definiert, das die eigene marginalisierte Position in eine positive Ressource umdeutet und so negativ auf die stigmatisierende Erstinstanz zurückweist. So ist es möglich, die erlittenen traumatischen Demütigungen und sozialen Verlust zu verarbeiten und das Geschehene als förderlich für die eigene Entwicklung und das individuelle Heilsgeschehen zu deuten. Sichtbar wird das etwa anhand der Lebensgeschichte von Abram, der seine Erfahrungen und Verlust als Ressource einer gesunden Führerschaft erlebt, während er zuvor durch die Gemeinden zu einem Führungsstil angeregt wurde, die durch Machtmissbrauch und Unerbittlichkeit geprägt war (s.o.). Dieses Muster, erst durch den Verlust der Gemeinschaft auf dem wahren Heilsweg zu sein, findet sich aber auch in den Erzählungen von Johanna und Leni: Beide erleben ihre Krise im Nachhinein als einen Gewinn im persönlichen Glauben, der als echter und wahrhaftiger erlebt wird, als jener in den Gemeinden. Dieser wird im Gegenzug als in Äußerlichkeiten erstarrter, institutioneller, nahezu kirchlicher Glauben abgewertet.

ich will ja nicht zuviel sagen, aber für mich hat das schon parallelen zu den großen Kirchen, es geht um irgendwelches Dogma, aber das ist es nicht //ja// darum geht's nicht im Leben (2) //ja// und oft nimmt das für mich wirklich sektenähnliche Gestalten an //ja// das darf ich jetzt hier ((lacht verschämt)) auch nicht öffentlich sagen //ne// aber ich meine, umso weiter man aus dem System draußen ist, umso mehr denkt man, das ist irgendwie schon (1) //ja// das ist schon sehr zu hinterfragen (-) sonst ist man tierisch verlornt da drin (o.A.)

Damit wenden sie eine Deutungsstruktur gegen die Gemeinden, die von jenen gewöhnlich verwendet wird, um sich gegen die katholische Kirche abzugrenzen und

⁵¹²Dem Mechanismus der Selbststigmatisierung ist die Umkehrung einer Stigmatisierung inne: die Diskriminierung fällt auf die stigmatisierende Erstinstanz zurück und indizieren so die „Leiden der Gesellschaft“[□], d.h. die sozialen Zwangsverhältnisse und Konflikte der stigmatisierenden Erstinstanz.[□] Selbststigmatisierung zeigt sich dabei in unterschiedlichen Spielarten. In einem Fall, wo sie aktiv auf den Wandel eines Systems zielt, zeigt sie sich vor allem in der *Provokation*, dort, wo eine stille Gegenwelt errichtet wird, als *Askese*. Gerade die Form der asketischen Selbststigmatisierung orientiert sich deutlich am kulturellen Modell der evangelikalen Aussiedlergemeinden: auch dort findet sich eine Selbststigmatisierung der Gruppe gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, die vor allem durch Rückzug in die Eigengruppe, Selbstgenügsamkeit und Abwendung gekennzeichnet ist und aus dieser Haltung ihre positive Identität definiert. Auch Wisotzki beschreibt dies als wesentliches Merkmal und Überlebensmechanismus der Gruppe: die eigene Andersartigkeit wird als Auszeichnung empfunden und als stilles gesellschaftliches Gegenmodell gelebt. Auch sie leben „in Kolonien“ in ganz gewöhnlichen Städten, sind also randständig und zugleich präsent; provozieren nicht, sind aber demonstrativ anders. Sie sperren sich gegen Vereinnahmung und definieren das als Zeichen der Gnade. Vgl.: Lipp, Wolfgang: Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungs-drama. In: Gebhardt, Winfried/ Zingerle, Arnold/ Ebertz, Michael N. (Hg.): Charisma: Theorie – Religion – Politik. Berlin, New York 1993, S. 15-33. - Lipp, Wolfgang: Drama Kultur. Teil 1: Abhandlungen zur Kulturtheorie (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 22). Berlin 1994. - Lipp, Wolfgang: Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse. In: Fauth, Dieter/Müller, Daniela (Hg.): Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung. Würzburg 1999, S. 13-28.

die eigene Geschichte als verfolgte und marginalisierte Religionsgemeinschaft zu verarbeiten: So wird die eigene Position im heilsgeschichtlichen Geschehen stets als eine rückwärtsgewandte Überwindung des institutionalisierten Glaubens verstanden, die zu den Ursprüngen des wahren Glaubens zurückkehrt und so erst wirklich auf der Seite des Heils befindlich ist. Eben diese Rückwärtswendung findet sich in den Selbstkonstruktionen der drei Befragten, die ihr persönliches Heil in einer rückwärtsgewandten Überwindung ihrer Gemeinden zu finden glauben. So überwindet Abram die Verführung zur Macht durch Läuterung und durch die Rückkehr zu einem positiven Führungscharakter, der ihm von Beginn an zu Eigen war; Leni überwindet ihre Selbst-Entfremdung, die ihr durch die Normativität der Gemeinschaft auferlegt wurde und kehrt zu ihrem Herzensglauben zurück, den ihre Mutter ihr als Kind vermittelt hatte; und Johanna überwindet ihren Status als Verdammte, indem sie ihre Rolle als Schwarzes Schaf der Gemeinde ablegt und zu einer persönlichen Beziehung zu Gott zurückfindet.

Das Potential der Befreiung und positiven Selbstidentifizierung liegt also in einer Art Spiegelung der Verhältnisse durch die Verkehrung tradierter Vorstellungen und bzw. die Nutzung kollektiv verfügbarer und „lesbarer“ Bewältigungsstrukturen. In diesem Sinne wird die Ursprungsgemeinde durch die vermeintlichen Apostaten mit eigenen Mitteln „geschlagen“; was jedoch nur funktioniert, weil sich sowohl die Etablierten, als auch die Marginalisierten weiterhin auf eine gemeinsame Ordnung beziehen, wenn auch in anderer Form und aus einer anderen Perspektive. Das eigene Außenseitersein, die damit verbundene Stigmatisierung, Beschädigung der Identität und die Bedrohung des eigenen Heilsgeschehens wird durch das Konzept der Selbststigmatisierung umgewandelt in ein Zeichen der Gnade, das jedoch nicht elitär und exklusiv verstanden wird.

Trotz einer ablehnenden Haltung gegenüber den Herkunftsgemeinden weisen viele der Weggegangenen ein sehr hohes versöhnliches Potential auf, was vor allem durch ihren neu gewonnenen historischen und menschlichen Blick auf die Gemeinde möglich wird. Die gemeindlichen Strukturen werden so als Resultat menschlicher und geschichtlicher Prozesse gesehen und damit sowohl kritisierbar, als auch relativierbar und akzeptierbar.

Ich will das jetzt aber ganz bewusst sagen, dass ich die NICHT verurteile. (...) ich finde die Entscheidungen, die damals⁵¹³ getroffen wurden, sind sicherlich auch tapfer und sind sicherlich auch richtig gewesen, aber (I) ((stöhnt)) ich denke nicht, dass das heute unsere Lebensaufgabe ist das Ganze hier aufrecht zu erhalten. Man kann gewisse Sachen übernehmen, die nicht schlecht sind, aber (-) mir kommt das sehr vor (-) dass der Fixpunkt verkehrt ist. (I-4, S. 62)

Ihnen gegenüber wird also eine pluralistische Haltung eingenommen, die Differenzen erkennt, diese unterschiedlichen Wirklichkeitsdefinitionen und Sozialformen jedoch anerkennt und die exklusive Haltung zugunsten eines Toleranzprinzips aufgibt:

⁵¹³Zur Zeit der UdSSR, in der Illegalität bzw. beim Versuch der Migration nach Deutschland.

es gibt SEhr viele wirklich fahrende, suchende Leute, die n Sinn im Leben suchen und dass ich (1), dass Gott mir einfach die richtigen Worte schenkt für solche Leute (-) dass kann er aber nur, wenn ich sie befol- sie akzeptiere, wie sie sind. Is so meine Meinung eben und das vermitteln wir auch unsern Kindern (1) deswegen (2) auf keinen Fall denken solln, sie sind was besseres (-), sondern (-) ham (-) eigentlich immer (-) n offenes Haus für (-) für (-) alle (I-4, S. 57)

4.5.2 Ordnungswechsel

Für Ausgetretene wie Irina, Josef oder Eva hingegen besteht die Selbsttransformation in einer gänzlichen Abwendung vom System und der Übernahme eines völlig neuen Symbolsystems. Hier findet also Konversion im Sinne eines radikalen Wandels statt, der bisherige Sinnstrukturen durch neue ersetzt. Das hat nicht nur die Konsequenz, dass sie ihren Selbst- und Weltzugang neu strukturieren, sondern auch, dass sie gegenüber ihren Herkunftsgemeinden eine völlig neue Position einnehmen. Während die oben beschriebenen Systemwandler sich weiterhin auf die Gruppen beziehen und sich in Abgrenzung zu ihnen (selbststigmatisierend) im geteilten Deutungssystem neu verorten, verlagern die Ordnungswechsler ihr gesamtes Zentrum. Die Herkunftsgemeinde wird dabei zu etwas radikal Fremden, ebenso wie die Weggegangenen für die Gemeinden zu Fremden werden. Die gegenseitige Wahrnehmung ist nicht mehr wechselseitig bedingend, sondern läuft aneinander vorbei.

Aber auch bei denen, die das Deutungssystem wechseln, müssen die Transformationsvorgänge und Richtungen immer im Kontext des Ausgangs- und des Zielsystems verstanden werden. Auch hier gilt also, dass spezifische Konflikte durch die Hinwendung zu einer neuen Gruppe und deren Deutungsangeboten bearbeitet werden. Entsprechend muss das Zielsystem neue Lösungsmöglichkeiten anbieten, die im alten Deutungssystem nicht zur Verfügung standen. Innerhalb des Systems fand Irina keine Möglichkeit, ihre widerstrebenden Erfahrungen und Gefühle zu verarbeiten. Das manäichistische Modell war in einer für sie plural kodierten Gegenwart an seine Grenzen gekommen. Liebesverbot und Liebe, Rigidität und Regelbruch – all das war in einem System, das nur „entweder oder“, aber kein „sowohl als auch“ kennt, nicht *denkbar*. Irina hat sich so letztlich einem Sinnsystem zugewandt, das es ihr strukturell erlaubt, die verschiedenen Anteile und Bedürfnisse ihrer Selbst möglichst widerspruchsfrei zu verknüpfen. Ihre Transformation führt sie daher zur Übernahme eines grundlegend neuen Deutungsmusters – allerdings bedeutet das nicht, dass alles bisher geglaubte komplett verworfen wird. Vielmehr werden einzelne Elemente aus „beiden Welten“ genommen und unter dem neuen Deutungssystem zu einer subjektiv stimmigen Weltansicht integriert. Das dies möglich ist liegt wiederum an der Struktur des neu übernommenen Deutungssystems, das sich an Subjektivität, Pluralismus, Patchworkidentitäten und Individualismus orientiert ist und somit einen kreativen und synkretistischen Umgang mit verschiedenen Vorstellungsinhalten grundsätzlich erlaubt, ja, sogar gut heißt. Sie findet also in einem anderen System eine

Lösungsmöglichkeit für ihre Lebensthemen, ohne dass das System, dem sie sich zugewendet, Initiator dieses Wechsels war. Es war also nicht primär der Reiz, den die plurale Mehrheitsgesellschaft ausgeübt hat, sondern das Nicht-Identisch-Sein mit dem bisherigen, was zum Ordnungswechsel führte. Obwohl durch Ordnungswechsel ein neues Deutungssystem übernommen wird, gibt es durchaus Aspekte des alten Deutungssystems, die latent weiter wirken. Ein Beispiel hierfür ist die Stoßrichtung von Irinas Entwicklung, die sich zwar auf die Findung des Selbst bezieht, dabei aber auf eine typische Struktur der Rückwärtswendung verweist: nämlich auf eine Selbst-Findung, die eine Vorherige Selbst-Entfremdung und Überforderung durch die Gruppe aufhebt.

Für Josef und Eva bot sich in der Mehrheitsgesellschaft ein neues Lebensmodell, das in einem bewussten Kontrast zu ihrer Herkunft stand. Ihnen als wenig „gebundenen“ Personen kam die Konzeption der Mehrheitsgesellschaft mit einer großen Bandbreite an individuellen Freiheiten, einer breiten Akzeptanz egozentrischer Lebensführung, einer pluralistisch begründeten Toleranz gegenüber individuellen Lebensstilen und zahlreichen Möglichkeiten zur Selbstentfaltung sehr entgegen. So können sie ihre fehlende feste Bindung und ihre fehlende kulturelle Beschriebenheit zum Programm erheben und entwerfen sich als Individualisten (Josef) oder Permanentreisende, die fortwährend auf der Suche nach sich selbst sind (Eva). Für beide gilt, dass sie dieses Lebensmodell durchaus in Abgrenzung zu ihrer Herkunft definieren, sich aber dennoch nicht mehr über deren Deutungsweisen verorten. Sie nehmen sich zwar als „Gegenteil“ des Bisherigen wahr, doch meinen sie damit ein strukturell völlig verschiedenes Gegenteil, das keine Anknüpfungspunkte an die alte Ordnung (mehr) kennt. Deutlich wird das auch durch eine latente Selbstdefinition in der Anti-Struktur, also als konzeptionelles Gegenteil der Gruppe. So wird Eva, die aus einer Gemeinde mit strengen Kleiderregeln stammt, ausgerechnet Modedesignerin und lebt über Jahre ein Jetset-Leben, das den äußeren Schein, sicherlich aber nicht die innere Schönheit betont. Josef wiederum stellt zum Interview nicht nur eine Flasche Wein auf den Tisch, was angesichts des Alkoholverbots in seiner Herkunftsgemeinde durchaus symbolischen Charakter hat, sondern definiert sich als offener, auch in sexueller Hinsicht freier Mensch, der über Jahre hinweg lange Haare trug und rauchte und damit ausgerechnet all das tat, was in den Gemeinden zutiefst verpönt ist. Beide definieren sich also über eine Anti-Struktur ihrer Herkunft, die auf diese Weise einerseits nicht mehr sichtbar, strukturell aber immer noch vorhanden ist: als Feld der Abgrenzung erscheint sie als Gegenteil des Eigenen in einem immer noch dichotom angelegten Weltbild. Noch immer gibt es „die Gemeinden“ und die „Außenwelt“, wobei Eva und Josef sich der Sphäre der Außenwelt mit all ihren Werthaltungen eindeutig zuordnen. Durch diese Konstitution des Selbstverständnisses unterscheiden sich beide von Irina, die ihr Leben in Form einer Entwicklungsgeschichte vorbringt und so ihr damaliges Sein mit ihrem heutigen Sein über die Entwicklung verbindet bzw. trennt. Ihre religiöse Herkunft erscheint unter dieser Perspektive nicht als Gegenteil ihres Selbst, sondern als Teil ihrer Persönlichkeit, von dem sie sich in ihrer Entwicklung jedoch zunehmend entfernt hat.

Obwohl also der Vollzug des Ordnungswechsels sehr unterschiedlich konzipiert wird, teilen Eva, Irina und Josef doch die Inhalte ihres heutigen Selbstverständnisses. Gegenüber den Ordnungswandlern zeigt sich dabei eine sehr

weit reichende Abkehr von den Deutungsmustern der Herkunftsgemeinde, die durch Selbstkonzepte der deutschen Mehrheitsgesellschaft abgelöst werden. Wesentlichstes Element des neuen Selbst- und Weltverständnisses ist, dass Gott vom Zentrum des Lebens an die Peripherie rückt. Anders als bei den Ordnungswandlern ist er damit nicht mehr der (wichtigste) Maßstab und Orientierungspunkt des eigenen Lebens. Parallel zur Neupositionierung des Einzelnen gegenüber Gott findet auch eine Veränderung der Gemeindekonzepte oder ehemals verbindlicher Glaubensvorstellungen statt, an deren Stelle pluralistische und individualistische Ansätze treten:

ich suche keine neue Gemeinde, ich glaube nicht ans Kollektiv, ich will keine Religion (-) ich will keine Religion (-) ich will niemanden, der die Wahrheit kennt (-) ich glaube an Gott, ich bete (-) für mich (1) was son reflektieren oft ist (-) was aber auch (-) ich hab da nen großes Vertraun und lege wirklich (-) viel in Gottes Hand, wobei ich glaube, das ist auch viel einfach ne Interpretationsfrage, weil manche Leute sagen, wenn irgendwas geschieht, „das ist Zufall“, andere sagen „Das ist mein Tralala“ und das ist für mich einfach, was Glauben ist. (I-3, S. 38)

Mit der Äußerung „Ich will keine Religion“ definiert Irina nicht nur Religion als etwas ritualisiertes Äußerliches und mit sozialen Zwängen behaftetes, sondern positioniert sich auch als Individuum, dem die Entscheidungsgewalt über das eigene Leben zueigen ist. Das Ich entscheidet so auch souverän über die Beschaffenheit von Religiosität.

Für sie bedeutet Religiosität dabei zunächst an Gott zu glauben und zu beten. Hiermit bezieht sie sich ausdrücklich auf die „inwendige Seite“ des Evangelikalismus, der den inneren, wahrhaftigen Glauben und die Zwiesprache mit Gott im Gebet betont. In einem nächsten Schritt definiert Irina dieses Beten jedoch genauer und zwar als Akt der Reflexion (!). Ihre Beziehung zu Gott besteht also nicht in einem Herzensglauben und einem Gefühl der inneren Abgabe an Gott, sondern in einer aktiven geistigen Auseinandersetzung. Auch Glaube ist also etwas, das sie als kognitiven Vorgang begreift, d.h. als einen Versuch, über sich und die Welt nachzudenken und so zu einem Verständnis über sie zu gelangen. Statt sich also emotional auf Gott einzulassen, erscheint Gott eher als dialogischer Partner in der Auseinandersetzung mit dem Leben. Dabei hat Gott zwar einen Wissensvorsprung und somit auch eine herausgehobene Stellung gegenüber den Menschen, doch ist er letztlich nicht allmächtig und trägt auch nichts zu ihren souveränen Lebensentscheidungen bei. Gott ist eine *wissende* Instanz, die all die ungelösten (kognitiven) Fragen lösen könnte und in der alle Unwissenheit aufgehoben ist; eine irdische Handlungsmacht und Entscheidungsgewalt besitzt dieser Gott allerdings nicht.

Was sich hier und bei den anderen Ordnungswechslern zeigt ist ein sehr modernes bzw. postmodernes Glaubensverständnis, das sich aber immer an den individuellen Bedürfnissen und Hintergründen des Einzelnen orientiert. Der Glaube wird als Privatangelegenheit angesehen und durch ein Toleranzprinzip gestützt und legitimiert.

so ist das für mich mit Gott auch, also ich persönlich möchte gerne glauben, dass es ihn gibt und für mich gibt's ihn und das braucht überhaupt keiner mit mir teilen. Muss nicht sein. (I-3, S. 47)

Glaube wird eher als moralischer Orientierungspunkt gesehen, der aber die tagtäglichen Entscheidungen nur geringfügig berührt. Entsprechend gestaltet sich die Vorstellung von Wahrhaftigkeit und Gewissen, die nicht mehr einem göttlichen Gericht verpflichtet sind, das bestimmte Verhaltensweisen unausweichlich einfordert. Vielmehr kommt es zu bewusst getroffenen, an der aktuellen Situation gemessenen Entscheidungen, die im Wissen um ihre Voraussetzungen und denkbaren Folgen getroffen werden.

und ich hab einfach gemerkt, wie ich von so nem ganz hohen Ross und ohne jeglichen Wissen um solche Lebensumstände urteile über ne Person und sage „Das ist Sünde. Punkt.“ „Das ist Mord. Fertig.“ Und gar nicht den Menschen seh. So jemanden, nach dem man mitgeföhlt hat und den man mitverstanden hat, so jemandem einfach nen pauschalen Satz entgegen zu schmeißen, das hab ich einfach als nicht richtig empfunden (-) und so bin ich eben peu a peu (-) in ganz vielen dieser Fragen einfach immer wieder gestolpert und hab gedacht, ich hab die ganzen Antworten da in den Schublade liegen aber wo bewähren die sich tatsächlich noch? Also wo hat das Hand und Fuß? Ich hab bei den meisten Dingen gefunden, dass das nicht Hand und Fuß hat. (I-3, S. 46)

Auch übergeordnete Orientierungsnormen, wie etwa das Gott verantwortliche Gewissen und die Pflicht zur Duldsamkeit werden durch die persönliche Verantwortung und das individuelle authentische Gefühl ersetzt:

das war für mich ein großer Schritt insofern, als ich mich auch entschieden hab (-) ne Mutter zu sein, die auch auf irgend ne Art egoistisch ist, auch Bedürfnisse hat, die sich nicht vereinbaren lassen mit den Bedürfnissen des Kindes. Das ist für mich n total fremder Gedanke. (-) ich weiß noch vor n paar Jahren da hatten wir ne schwere Zeit, da hab ich einmal vor der SELEna ganz schlimm geweint und das war für mich ne ganz große Hürde, das zuzulassen, weil ich das von zuhause Auch nicht kenne. Also für mich sind Eltern Menschen, denen nichts zu schwer ist, die immer stabil sind und Schwächen jedweder Art haben gar keinen Platz, vor allem vor den Kindern. Und in der Zeit hab ich auch bei meinen Eltern mal sehr geweint und da war Selena dann auch dabei und da haben meine Eltern dann gleich auf mich eingeredet und ach Kind und das wird doch und (-) äh, da hab ich auch was ganz wichtiges begriffen und dann hab ich gesagt „Nein, ich weine jetzt, jetzt ist Zeit zu weinen. Ich hab was ganz Furchtbares erlebt und mein Kind kann das ruhig sehn und ihr müsst das jetzt auch aushalten, dass ich jetzt weine. Und das wird vergehn und wenn wieder Zeit ist zu lachen, dann lache ich auch wieder. (I-3, S. 44)

Ereignisse werden also nicht mehr religiös gedeutet, sondern vor allem menschlich

und psychologisch. An die Stelle des Prinzips der Duldsamkeit zur Verarbeitung von Schicksalsschlägen tritt die psychische Verarbeitung bzw. Bewältigung von Erfahrungen; an die Stelle der elterlichen Autorität tritt die Vorstellung von Eltern als Menschen, die von äußeren Einflüssen und subjektiven Bedürfnissen bzw. Ängsten geprägt und fehlbar sind. Auch Glaube, Bibel und Gott werden unter diesen anthropologischen, pädagogischen Deutungen wahrgenommen. Absolute Wahrheiten werden verworfen und die letztliche Unerklärbarkeit der Wirklichkeit hingenommen.

z.B. hab ich neulich zwei Bücher gelesen, die ähm ziemlich unkonventionelle Ansichten über Gott äußern, Kinderbücher wohl gemerkt. (...) unter anderem wird so die Geschichte von Noah in Au- in Augenschein genommen von nem Blickwinkel, (...) der sich wirklich mit der Geschichte befasst nicht wie die Bibel sie darstellt (-) einfach so, dass die gerettet wurden und der Rest ist untergegangen, also sie betrachtet den Hergang, also Menschen, die im Wasser rudern und die nach Hilfe rufen und wie es denen auf dem Schiff wohl gegangen sein muss << nachdrücklich> Also so MENSCHLICH, weißte, was so richtig WEH tut > (-) und ähm das hätt Ich vor Jahren nicht lesen können. Ich hätte das abgelegt als naja, „Die Heiden halt!“, ne? Ich bin natürlich ausgestattet mit som ü:bergroßen Rechtfertigungsding „Die Bibel ist die WAHRheit und wer da irgendwie (-) rumpult, der ist halt nicht Christ und nicht gerettet und sonst was“. Das ist so ne leichte Sichtweise (-) sich dem zu entzieh'n und ich glaub, dass das echt extrem viel Mut erfordert, sich dem doch zu stell'n und diese Fragen zuzulassen und auch auszuhalten, dass man vielleicht auch keine Antworten kennt. Das ist mir halt völlig fremd, ne? Also diese Ambivalenz auszuhalten und zu sagen „Vielleicht ist es so, vielleicht ist es so. Keine Ahnung.“ (I-3, S. 46)

Das Lebensziel des Einzelnen besteht also nicht mehr darin, den eigenen Auftrag zu erkennen und im Sinne Gottes zu erfüllen, sondern das eigene Selbst zu erkennen, zu finden, zu entwickeln oder zu verwirklichen. Diese Konzentration auf das verborgene Selbst äußert sich dabei in der bewussten Suche nach Erfahrungen, Entwicklungsmöglichkeiten oder beruflicher Entfaltung. Eva schildert sich so als einen typisch postmodernen Menschen, eine Permantentreisende, deren Triebfeder ihrer ruhelosen Aufbrüche „eine permanente Suche nach einer lebensverändernden Zäsur [ist]. Ihre Faszination für Grenzüberschreitungen spiegelt einen wesentlichen Aspekt des Selbstverständnisses der Individuen moderner, sich durch hochgradige Selbstreflexivität auszeichnenden Gesellschaftsformen wider: ein befremdlich anderer zu sein und sich >selbst< nie erreichen zu können.“⁵¹⁴ Das Leben ist somit ein Prozess der Selbstentdeckung, der jedoch nie zum Abschluss kommen kann, obwohl das Ziel, das eigene Selbst, immer vor Augen steht.

also, ich brauch auch immer was Neues, weil ich immer feststellt „hmh, das ist ganz ok, aber das ist es noch nicht“. Keine Ahnung vielleicht ibn ich auch so auf der Jagd nach was ganz besonderem, aber in dem Moment, wo

⁵¹⁴Boomers: Reisen als Lebensform. Frankfurt a.M. 2004, S. 13.

4.5 Zielrichtung der Austrittsvorgänge

ich gerade bin, hab ich eigentlich immer das Gefühl, dass ich zufrieden bin, aber ich hasse den Stillstand, das ist auch meine größte Angst irgendwie, plötzlich nix, ja, keine neuen Impulse irgendwie zu haben. Also, ich bin auch schon immer auf der Suche nach nem neuen Kick oder so, sozusagen auch. (I-7, S. 113)

Typisch für den (post-)modernen Menschen ist auch die Selbstdefinition über die Arbeit bzw. generell die berufliche Selbstverwirklichung, die bei Irina, Josef und Eva eine wesentliche Rolle spielt. Im Falle von Josef bildet die Arbeitsbiografie sogar den einzigen kohärenten und konsistenten Strang innerhalb der eigenen lebensgeschichtlichen Erzählung, während andere Orientierungen oder Zugehörigkeiten eher beliebig und widersprüchlich miteinander verbunden sind.

5 Zusammenfassung und Schlussbemerkung

Führt man sich die bisher gewonnenen Erkenntnisse vor Augen, fällt vor allem eines auf: dass es sich hier um hochgradig komplexe Vorgänge handelt, die immer nur in ihrer spezifischen inneren Dynamik und ihrem sozialen bzw. kulturellen Kontext verstanden werden können.

Zunächst wurde deutlich, dass die Distanzierungsvorgänge auch immer vor den historischen Bedingungen einer Verfolgungs- und Diasporasituation gesehen werden müssen: Zum einen, weil durch diese Hintergründe die geschlossene Gestalt der Gemeinden und ihr rigider Umgang mit Abweichlern verständlich wird, zum anderen aber auch, weil aus diesen Bedingungen im konkreten Alltag Belastungs- und Befremdungssituationen erwachsen, die zu einer inneren Distanz gegenüber der Gemeinde führen konnten. Gefühle der Entfremdung entstanden dann weniger durch die Gestalt der Gemeinden selbst, als durch Erfahrungen der Isolation, persönlichen Verlusten, traumatischen Belastungen der Eltern und einer permanenten Überforderung angesichts der Notwendigkeit, die alltäglichen Herausforderungen von Vertreibung und Migration zu bewältigen. Distanznahmen fanden dann auch dort statt, wo Bedürfnisse nach kollektiver Reorganisation und Traditionsbildung individuellen Selbstverständnissen und Erfahrungen gegenüberstanden. Auch hier ist es weniger die Ordnung der Gemeinschaft, die den Einzelnen in die Distanz treibt, als die Erfahrung des kollektiven Gedächtnismordes und der zu tiefen Verunsicherungen über die Identität führenden Traditionsabbrüche.

Allerdings, und auch das wurde deutlich, birgt die soziale und symbolische Ordnung durchaus Konfliktpotentiale. Als schwierig erwies sich so immer wieder die selbst gewählte und stets aufrecht erhaltene Abgrenzung gegenüber der deutschen Mehrheitsgesellschaft, die vom Einzelnen als auferlegte Isolation wahrgenommen werden konnte. Problematisch waren auch die hohen moralischen Anforderungen an den Einzelnen und eine allgegenwärtige soziale und kognitive Kontrolle, die es dem Einzelnen nahezu unmöglich macht, eigene Bedürfnisse zu formulieren und im Alltag umzusetzen. Die Gemeinde erscheint in dieser Hinsicht also als eine *totale Institution*, die die Selbstwahrnehmungs- und Entwicklungsmöglichkeiten des Einzelnen massiv einschränkt und so womöglich Freiheitsbedürfnisse weckt.

Angesichts der gefühlten Zwangsverhältnisse werden Austritte in den Lebensgeschichten der Betroffenen häufig spiegelbildlich konzipiert. Sie erscheinen dann als Akte der Selbstfindung, als Überwindung eines Zustandes der Selbstentfremdung oder als Befreiung von einer Gedankenkontrolle. Einher geht diese Deutung oft mit einem grundlegenden Konzept der Selbstermächtigung, d.h. einer Umwandlung der erlebten Fremdbestimmung in Selbstbestimmung. Selbstermächtigung bedeutet also zur handlungs- und entscheidungsmächtigen Instanz das eigene Leben betreffend zu werden. Dabei wird häufig das Konzept der

Gemeinde als Schicksalsgemeinschaft verworfen und ihr damit jede Wirkmächtigkeit über eigene Belange entzogen. In diesem Prozess verändert aber auch Gott seine Rolle. Von einem alles entscheidenden, Demut und Unterordnung einfordernden, strafenden Gott wird er zu einem wohlwollenden Begleiter des Menschen. Als ein solcher bleibt er entweder Fixpunkt der Ordnung, oder aber er verliert diese Rolle ganz und wird durch ein völlig souveränes Individuum ersetzt, das selbst das Zentrum des eigenen Universums bildet, während Gott in die Peripherie der Ordnung abgelenkt. So oder so ist dieser Gott ein im Sinne des Menschen handelnder, der die subjektiven Grenzen des Einzelnen achtet, ihn nicht überfordert, Fehler toleriert und eine individuelle Lebensgestaltung befürwortet. Mit der Selbstbestimmung und Selbstfindung geht so auch immer eine Öffnung einher, d.h. das Aufbrechen starrer Vorgaben der Lebensführung bei gleichzeitiger Öffnung für neue Entwicklungschancen, Selbstverständnisse, Handlungs- und Kontaktmöglichkeiten. Der Dualismus der bisherigen Ordnung wird aufgegeben und die Anerkennung unterschiedlicher Seinsweisen ebenso möglich, wie eine kreative Integration vorher nicht integrierbarer und daher dissonanter Anteile.

Im konkreten Vollzug der Distanzierungs- und Austrittsvorgänge konnte dabei ein sehr diffiziles Ineinandergreifen von individuellen Entwicklungsschritten und kollektiven Regulationsmechanismen (gründend auf dem Prinzip der Gemeindezucht) gezeigt und unter dem Konzept des *sozialen Dramas* konzeptualisiert werden. Dabei wurde deutlich, dass es vor allem deshalb zu *radikalen* Abwendungen von der Gemeinschaft kommt, weil die symbolische Ordnung als solche dichotom angelegt ist und daher nur eine völlige Angehörigkeit oder einen völligen Ausschluss erlaubt. Macht der Einzelne also Entwicklungsschritte durch, die ihn womöglich von Teilen der gemeinsamen Ordnung entfremden, wird er irgendwann zu einem völligen Verlassen der Gruppe gedrängt, obwohl er diese totale Fremdheit eventuell nicht empfindet. In diesem Mechanismus liegt denn auch die Tragik der vorgestellten Vorgänge: Hier werden Einzelmenschen zu alles entscheidenden und verändernden Schritten gedrängt, die sie eigentlich nicht vollziehen möchten. Das Gefühl, hilflos und gegen den eigenen Willen aus allen sozialen und kognitiven Bezügen herausgerissen zu werden, wird dabei häufig als zutiefst beschädigend empfunden und erzeugt nicht selten massive Verwirrungen über die eigene Identität.

Es erscheint also so, dass sich die Gemeinden durch und in ihrer Rigidität in der deutschen Diaspora auf eine Weise reproduzieren, die jene „an den Rändern abbrechen lässt“, die nicht in allen Belangen mit den Gruppennormen konform gehen können oder möchten. Dabei untermauert dieses rigide Beschneiden der Grenzen selbst die exklusive Struktur der Gemeinschaften, die sich in einer relativen Homogenität erhalten kann - während der einzelne Betroffene sich womöglich genötigt sieht, eine partielle Distanzierung von den Gruppennormen in eine vollständige Distanz zur Gruppe zu verwandeln und sich eine neue Identität zu verschaffen.

Aufhebbar sind diese Konflikte nicht, denn sie sind strukturell in der Ordnung angelegt. Sie sind auch nicht von Außen veränderbar, da viele Gemeindeglieder sich positiv mit dieser Ordnung identifizieren und ihre Gestalt bejahen. Zudem ist

sie für viele Gemeindemitglieder ein wichtiges Haltesystem bei der Bewältigung massiver lebensgeschichtlicher Brüche. Diese Tatsache gilt es zunächst einmal anzuerkennen.

Für die umgebende Gesellschaft kann es sich jedoch zur Aufgabe machen, sich der heimatlos Gewordenen anzunehmen und sie auf ihrem individuellen Lebensweg wohlwollend zu begleiten. Dabei ist es allerdings notwendig, die inneren Mechanismen der Vorgänge zu begreifen und ihnen nicht etwa diffuse Vorstellungen von „Sektenausstiegen“ überzustülpen. Das würde nur ein weiteres Mal zu einer Fremddefinition der Betroffenen führen, die ihrem Selbstverständnis womöglich nicht entspricht und daher ihre Identität eher ein weiteres Mal beschädigt. Es gilt also zu realisieren, dass Austritts- oder gar Exkommunikationsvorgänge nicht bedeuten, dass der Einzelne sich von seiner bisherigen Lebenswelt (freiwillig) abwendet und sich den Werten der Mehrheitsgesellschaft (völlig) anschließen will. Es wäre also ein Missverständnis anzunehmen, dass die Ordnung der Heimatgemeinden völlig verworfen und die Mehrheitsgesellschaft das eigentliche Ziel der Entwicklungen ist.

Vielmehr muss im Einzelfall geschaut werden, wie sich die Personen selbst wahrnehmen und wie sie sich gegenüber ihrer Herkunftsgemeinde und der Mehrheitsgesellschaft verhalten. Es muss also beachtet werden, dass es sowohl „Ordnungswandler“ als auch „Ordnungswechsler“ geben kann: also einerseits Personen, die sich in ihrer bisherigen Ordnung neu zurechtfinden müssen und andererseits Menschen, die sich in einer neuen Ordnung orientieren. Hier wie da bedarf es einer besonderen Sensibilität und einer individuell auf die spezifische Biografie abgestimmte Unterstützung. Bei dieser Unterstützung muss geholfen werden, tief sitzende Ängste vor der eigenen Verwerfung abzubauen, Schritte der Öffnung wohlwollend zu unterstützen und auftretende innere Sanktionen abzufangen. Es gilt also, ein individuelles Glaubensprofil zu entwickeln, das ein positives Selbstverständnis und einen positiven Gottesbezug bzw. die Übernahme neuer Deutungssysteme zulässt. Problematisch wäre hingegen, die Herkunftsgemeinden und ihre Ordnungen einfach „zu verteufeln“. Gerade das Denken in einfachen Rastern des „Guten und Schlechten“ ist für viele ehemalige Gemeindemitglieder sehr negativ besetzt und wird mit persönlichen Abwertungen und kognitiven Beschränkungen in Verbindung gebracht. Viele von ihnen wollen nicht mehr in Rastern denken, sondern insistieren auf jene Offenheit im Denken, die sie sich mühsam erworben haben. Oft schien es für die Betroffenen daher sehr hilfreich, wenn sie dabei begleitet wurden, die Wirkmechanismen ihrer Herkunftsgemeinden nachträglich zu verstehen und so auch nachvollziehen zu können, was mit ihnen damals eigentlich geschehen war. Eine kognitive Durchdringung der Ordnung und der Ereignisse ist also entlastender, als eine Verurteilung der Gemeinden – wobei doch zugleich eine Anerkennung des Opferstatus für viele Betroffene innere Nöte lindert. Gerade Personen wie Leni, Abram oder Johanna, die sehr in ihren Gemeinschaften verwurzelt waren, nur unfreiwillig gingen und dabei massiv stigmatisiert wurden, ist es heilsam, mit ihrer persönlichen Verzweiflung angenommen zu werden.

Mir ist bewusst, dass ich mit meiner Arbeit nur einen kleinen, überblickartigen

Beitrag zum Verständnis der Distanzierungs-, Austritts- und Ausgrenzungsvorgänge in evangelikalen Aussiedlergemeinden leisten konnte und noch immer viele Fragen offen sind. Jeder dargestellte Bereich sollte für sich genommen noch einmal Anlass tiefer gehender Analysen sein: d.h. sowohl die Austrittsursachen, als auch die Austrittsrichtungen wären noch einmal in die Tiefe und in die Breite zu differenzieren. Ganz besonders notwendig erscheint mir, eine explizit transgenerationale Untersuchung der Gemeindestrukturen, familiären Bedingungen und Austrittsvorgänge anzustreben. Dabei gälte es auch, die angesprochenen Widersprüche von Tradition, Tradierung und individueller Erinnerung diffiziler herauszuarbeiten.

Anhang: Transkriptionsregeln

(-)	Pause < eine Sekunde
(2) (4)	Pause in Sekundenzeit
,	Heben der Stimme
.	Senken der Stimme
?	Fragesatz
Wortabbru-	Wortabbruch
schneller=Anschluss	schneller Anschluss zwischen zwei Wörtern
BetOnung	Besonders betonte Silben in einem Wort
Deh:::nung	Dehnung eines Vokals
<<gequält> da mag ich gar nicht dran denken>	Stimmqualität einer umgrenzten Aussage (laut, leise, schnell, zögerlich, nervös, lachend, weinerlich, erregt etc.)
((trinkt)) ((hustet))	begleitende Handlungen, nonverbale Kommunikation
... //ok// ... //hmh// ...	Einwurf (Interjektion) oder Bemerkung des zweiten Gesprächspartners in das monologische Reden des Anderen.

Literaturverzeichnis

- Abels, Heinz: Wirklichkeit. Über Wissen und andere Definitionen der Wirklichkeit, über uns und Andere, Fremde und Vorurteile. Wiesbaden 2009.
- Adam, Hubertus: Wege vom Trauma zur Versöhnung. In: Bütter, Christian u.a. (Hg.): Kinder aus Kriegs- und Krisengebieten. Lebensumstände und Bewältigungsstrategien. Frankfurt a.M. 2004, S. 151-157.
- Amann, Peter/Hirschauer, Stefan: Die Befremdung der eigenen Kultur. Ein Programm. In: dies. (Hg.): Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie. Frankfurt am Main 1997, S. 7-52.
- Ainlay, Stephen C.: Mennonite Culture Wars: Power, Authority and Domination. In: Redekop, Benjamin W./ Redekop Wall, Calvin (Hg.): Power, Authority and the Anabaptist Tradition. Baltimore/Maryland/USA 2001, S. 136-154.
- Arthur, Linda/ Graybill, Beth: The Social Control of Women's Bodies in Two Mennonite Communities. In: Arthur, Linda (Hg.): Religion, dress and the body. Washington, New York /USA 1999, S. 9-31.
- Assmann, Aleida (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt a.M. 2004.
- Assmann, Aleida: Vier Grundtypen der Zeugenschaft. In: Elm, Michael/Kößler, Gottfried (Hg.): Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung (= Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust). Frankfurt am Main, New York 2007, S. 33-51.
- Assmann, Jan: Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität. In: Assmann, Jan/Hölscher, Tonio (Hg.): Kultur und Gedächtnis. Frankfurt a.M. 1988, S. 9-19.
- Bachmann, Berta: Erinnerungen an Kasachstan, Erfahrungsbericht einer Russlanddeutschen. Wuppertal Winnipeg (Kanada) 1981.
- Bartsch, Franz: Unser Auszug nach Mittelasien. Halbstadt 1907.
- Berger, Peter L.: Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt 1988.
- Berneburg, Erhard: Das Verhältnis von Verkündigung und sozialer Aktion in der evangelikalen Missionstheorie. Wuppertal 1997.
- Berner, Knut (Hg.): Neuere Verflechtungen von Macht, Religion und Moral (= Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks e.V. Villigst, Bd. 8). Hamburg 2006.
- Bibelgemeinde Berlin: Gemeindezucht. URL: http://www.bibelgemeinde-berlin.de/contento/cms/upload/PDF/Gemeindezucht_web.pdf, Stand 29.6.2010.
- Bibelgemeine Berlin: Die Allgenügsamkeit der heiligen Schrift.. URL: http://www.bibelgemeinde-berlin.de/contento/cms/upload/PDF/Allgenuegsamkeit_der_Schrift_web.pdf, Stand 29.04.2010.
- Bierhoff, Hans-Werner: Sozialpsychologie. Ein Lehrbuch. 6. Aufl. Stuttgart 2006.
- Boll, Klaus: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt Russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik.

- Marburg 1993.
- Boll, Klaus: Akkulturationsprozesse russlanddeutscher Aussiedler in der ehemaligen Sowjetunion und in der Bundesrepublik Deutschland. In: Dröge, Kurt (Hg.): Alltagskulturen zwischen Erinnerung und Geschichte. Beiträge zur Volkskunde der Deutschen im und aus dem östlichen Europa (= Schriften des Bundesinstituts für Ostdeutsche Kultur und Geschichte, Bd. 6). München 1995, S. 119-150.
- Boomers, Sabine: Reisen als Lebensform. Isabelle Eberhardt, Reinhold Messner und Bruce Chatwin. Frankfurt a.M. 2004.
- Bortz, Jürgen/ Döring, Nicola: Forschungsmethoden und Evaluation für Human- und Sozialwissenschaftler. Berlin 2006.⁴
- Braght, Thielemann Janz van (Hg.): Der blutige Schauplatz oder Märtyrer=Spiegel der Taufgesinnten oder Wehrlosen Christen. 1660.
- Brandes, Detlef: Von den Zaren adoptiert. Die deutschen Kolonisten und die Balkansiedler in Neurussland und Bessarabien 1751-1914 (= Schriften des Bundesinstituts für ostdeutsche Kultur und Geschichte, Bd. 2). Oldenburg 1993.
- Bräutigam, Dorothea: Die deutsche Sprachinsel Kanada: Die religiösen Gemeinden der Mennoniten und Hutterer. (= Studienarbeit). Norderstedt 2003.
- Breckner, Roswitha: Migrationserfahrung – Fremdheit – Biografie. Zum Umgang mit polarisierten Welten in Ost-West-Europa. 2. Aufl. Wiesbaden 2009.
- Brenner, Peter J.: Das Problem der Interpretation. Eine Einführung in die Grundlagen der Literaturwissenschaft. Tübingen 1998.
- Burkholder, Kendra: Vor wem sollte ich mich fürchten? Steinhagen 2007.
- Burkitt, Ian: Social selves. Theories of the social formation of personality. London 1991.
- Cassirer, Ernst.: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur. Frankfurt a.M. 1944.
- Charmaz, Kathy: Constructing Grounded Theory. A Practical Guide Through Qualitative Analysis. California/USA 2006.
- Clifford, James: Diasporas. In: Cultural Anthropology 9, 3. 1995, S. 302-338.
- Deckert, Bruno: All along the Watchtower. Eine psychoimmunologische Studie zu den Zeugen Jehovas. Göttingen 2007.
- Devereux, Georges: Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften. Frankfurt am Main 1967.
- Diephold, Barbara: Spiel-Räume. Erinnern und Entwerfen. Aufsätze zur analytischen Kinder- und Jugendpsychotherapie. Göttingen 2005.
- Dietz, Barbara/Hilkes, Peter: Deutsche Aussiedler aus der Sowjetunion. Sozialer Hintergrund. Ausreise. Integration. In: Althammer, Walter/ Kossopalow, Line (Hg.): Aussiedlerforschung. Interdisziplinäre Studien. Köln, Weimar, Wien 1992, S. 49-76.
- Dietz, Barbara: Jugendliche Aussiedler. Ausreise, Aufnahme, Integration. Berlin 1997.
- Douglas, Mary: Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur. Frankfurt a.M. 2004.⁴
- Dyck, Johann J.: Am Trakt. Eine mennonitische Kolonie im mittleren Wolgagebiet. (Dyck, Arnold (Hg.)). Winnipeg/USA 1948.
- Epp, Marlene: Women without Men. Mennonite Refugees of The Second World War. Toronto 2000.

- Erll, Astrid/Ansgar Nünning: Gedächtniskonzepte der Literaturwissenschaft: Ein Überblick. In: Erll, Astrid/Marion Gymnich/Ansgar Nünning (Hg.), *Literatur – Erinnerung – Identität: Theoriekonzeptionen und Fallstudien*. Trier 2003, S. 3-29.
- Fauth, Dieter/Müller, Daniela (Hg.): *Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung*. Würzburg 1999.
- Festinger, Leon: *A Theory of Cognitive Dissonance*. California/USA 1957.
- Fischer, Hans (Hg.): *Feldforschungen. Erfahrungsberichte zur Einführung*. Berlin 2002.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Analyse narrativ-biographischer Interviews. In: Flick, Uwe/Kardorff, Ernst von/Steinke, Ines (Hg.): *Qualitative Forschung. Ein Handbuch*. Reinbek bei Hamburg 2000, S. 456-468.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram/Rosenthal, Gabriele: Narrationsanalyse biographischer Selbstpräsentation. In: Hitler, Ronald/Honer, Anne (Hg.): *Sozialwissenschaftliche Hermeneutik. Eine Einführung*. Opladen 1997, S. 133-164.
- Fischer-Rosenthal, Wolfram: Strukturelle Analyse biographischer Texte. In: Brähler, Elmar/Adler, Corinne (Hg.): *Quantitative Einzelfallanalysen und qualitative Verfahren*. Gießen 1996, S. 147-208.
- Friesen, Astrid von: Der lange Abschied. Psychische Spätfolgen für die zweite Generation deutscher Vertriebener. In: Ewers, Hans-Heino u.a. (Hg.): *Erinnerungen an Kriegskindheiten. Erfahrungsräume, Erinnerungskultur und Geschichtspolitik unter sozial- und kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Weinheim, München 2006. S. 297-306.
- Fleischhauer, Ingeborg: *Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion*, Stuttgart 1983.
- Freigang, Werner/ Wolf, Klaus: *Heimerziehungsprofile..* Weinheim, Basel 2001.
- Frey, Dieter/ Greif, Siegfried: *Sozialpsychologie. Ein Handbuch in Schlüsselbegriffen*. Weinheim 1997.⁴
- Frick, Jürgen: *Ich mag dich – du nervst mich! – Geschwister und ihre Bedeutung für das Leben*. Bern 2004.
- Fröhlich, Gerhard/Mörth, Ingo (Hg.): *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*. Frankfurt am Main 1998.
- Fuchs-Heinritz, Werner: *Biografische Forschung. Eine Einführung in Praxis und Methoden*. Wiesbaden 2000.²
- Geertz, Clifford: Kulturbegriff und Menschenbild. In: Winterling, Aloys (Hg.): *Historische Anthropologie. Basistexte*. München 2006, S. 47-66.
- Geertz, Clifford: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt am Main 1983.
- Geertz, Clifford: *Local knowledge. Further essays in interpretive anthropology*. New York 1983.
- Geldbach, Erich: *Freikirchen: Erbe, Gestalt und Wirkung*. Göttingen 1989.
- Geldbach, Erich: Deutschland als Ziel und Ausgangspunkt religiös bedingter Migration: Ein Überblick von der Reformation bis zum ersten Weltkrieg. In: *Zeitschrift für Freikirchenforschung*, Nr. 5, Münster 1995, S. 1-22.
- Gerhard (Hg.): *Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz*. Frankfurt am Main 1998, S. 7-50.
- Gergen, Kenneth J.: *Konstruierte Wirklichkeiten. Eine Hinführung zum sozialen*

- Konstruktionismus. Stuttgart 2002.
- Gergen, Kenneth J. / Gergen M.M.: Narrative and the self as relationship. In: Berkowitz, L. (Hg.): *Advances in experimental social psychology*. New York 1988, S. 17-56.
- Glaser, Barney G./Strauss, Anselm L.: *The discovery of grounded theory: strategies for qualitative research*. Renewed. New York 1995.
- Glaser, Edith: Dokumentenanalyse und Quellenkritik. In: Friebertshäuser, Barbara/Langer, Antje/Prengel, Annedore (Hg.): *Handbuch qualitative Forschungsmethoden in der Erziehungswissenschaft*. Weinheim, München 2010³, S. 365-378.
- Glinka, Hans-Jürgen: *Das narrative Interview. Eine Einführung für Sozialpädagogen*. Weinheim, München 1998.
- Goblirsch, Martina: Herstellung narrativer Identitäten durch biographische Strukturierung und Positionierung. Eine retold story aus der Jugendhilfe. In: *Gesprächsforschung - Online-Zeitschrift zur verbalen Interaktion*, Ausgabe 6, 2005, Seite 196-221. Url: <http://www.gespraechsforschung-ozs.de/heft2005/ga-goblirsch.pdf> - Stand: 03.07.2010.
- Goffman, Erving: *Asyle. Über die soziale Situation psychiatrischer Patienten und anderer Insassen*. Frankfurt a.M. 1973.
- Graudenz, Ines/ Römheld, Regina: *Forschungsfeld Aussiedler: Ansichten aus Deutschland*. Frankfurt a.M. 1996.
- Griese, Birgit: *Zwei Generationen erzählen. Narrative Identität in autobiographischen Erzählungen Russlanddeutscher*. Frankfurt am Main 2006.
- Grünschloß, Andreas: Was heißt „Fundamentalismus“? Zur Eingrenzung des Phänomens aus religionswissenschaftlicher Sicht. <http://www.user.gwdg.de/~agruens/fund/fund.html>, Stand: 8.4.2010
- Habermas, R./Minkmar, N. (Hg.): *Das Schwein des Häuptlings*. Berlin 1992.
- Hartfeld, Hermann: Die russlanddeutschen Gemeinden auf dem Weg der Selbstfindung. In: *Zeitschrift für Freikirchenforschung*, Münster 2007 Nr. 16, S. 32-54.
- Haußer, Karl: *Identitätspsychologie*. Berlin 1995.
- Hermle, Siegfried: Die Evangelikalen als Gegenbewegung. In: Hermle, Siegfried/Lapp, Claudia/ Oelke, Harry (Hg.): *Umbrüche: Der deutsche Protestantismus und die sozialen Bewegungen in den 1960er und 70er Jahren*. Göttingen 2007, 325-352.
- Hildenbrandt, Bruno: *Methodik der Einzelfallstudie*. Studienbrief der FernUniversität Hagen. Hagen 1994.
- Hilgers, Micha: *Scham. Gesichter eines Affekts*. Göttingen 2006.
- Hille, Rolf: Exkurs: Was heißt eigentlich „evangelikal“? Notizen zur Geschichte und begrifflichen Bestimmung der weltweiten evangelikalen Bewegung. In: Herrmann, Christian (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung (= Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1)*, S. 210-214.
- Hille, Rolf: Offenbarung und Anfechtung. Warum lässt Gott das zu? Das Theodizeeproblem – oder wenn der Glaube wider die Erfahrung steht. In: Herrmann, Christian (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung (= Themenbuch zur Systematischen Theologie, Bd. 1)*, S. 161-171.
- Hirschauer, Stefan/Amann, Klaus: *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur*

- ethnographischen Herausforderung der soziologischen Empirie. Frankfurt a.M.1997
- Hlavín-Schulze, Karin: „Man reist ja nicht, um anzukommen.“ Reisen als kulturelle Praxis. Frankfurt am Main/New York 1998.
- Hoffmann, Isabell: Jesu Parallelgesellschaft. In: Die Zeit, 27. Juli 2006, S. 8.
- Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Den Haag 1954.
- Ilyin, Vladimir: Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 275-306.
- Ingenhorst, Heinz: Die Russlanddeutschen. Aussiedler zwischen Tradition und Moderne. Frankfurt am Main, New York 1997.
- Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006.
- Jindra, Ines: Konversion und Stufentransformation: Ein Kompliziertes Verhältnis. Münster 2005.
- Jüttemann, Gerd/ Thomae, Hans (Hg.): Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim, Basel 1999.
- Keupp, Heiner u.a.: Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne. Hamburg 2008.⁴
- Kiel, Svetlana: Deutsche oder Fremde? Die kulturelle Identität in russlanddeutschen Aussiedlerfamilien. Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007 Nr. 16, S. 55-65.
- Kienzler, Klaus: Der religiöse Fundamentalismus. Christentum, Judentum, Islam. München 2007⁵.
- Klassen, Lena: Himmel – Hölle – Welt. Die Geschichte von Elsas Emanzipation. Lage 2001.
- Klassen, John N.: Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland. Hamburg 2007.
- Klötzel, Lydia: Die Russlanddeutschen zwischen Autonomie und Auswanderung. Die Geschehnisse einer nationalen Minderheit vor dem Hintergrund des wechselhaften deutsch-sowjetischen/russischen Verhältnisses (= Dissertation an der Universität München). Hamburg 1999.
- Knoblauch, Hubert/ Krech, Volkhard/ Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998.
- Knoblauch, Hubert: Qualitative Religionsforschung. München, Wien, Zürich, Paderborn 2003.
- Kollmann, Roland: Religion als Risiko. Entwicklungsfördernde und entwicklungshemmende Aspekte von Religion. In: Dormeyer, Detlev/ Mölle, Herbert/ Ruster, Thomas (Hg.): Lebenswege und Religion. Biographie in Bibel, Dogmatik und Religionspädagogik. S. 23 – 55.
- Kossopalow, Line: Kulturarbeit mit Aussiedlern als phasenspezifischer Prozess. In: Althammer, Walter/ Kossopalow, Line (Hg.): Aussiedlerforschung. Interdisziplinäre Studien. Köln, Weimar, Wien 1992, S. 19-28.
- Kraus, Wolfgang: Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in

- der Spätmoderne. Pfaffenweiler 2000.²
- Krappmann, Lothar: Soziologische Dimensionen der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 2000.
- Krochmalnik, Daniel: Pflicht Nr. 122. Das Zeugnisgebot (*Mizwat Edut*) in Geschichte und Gegenwart. In: Elm, Michael/Kößler, Gottfried (Hg.): Zeugenschaft des Holocaust. Zwischen Trauma, Tradierung und Ermittlung (= Jahrbuch 2007 zur Geschichte und Wirkung des Holocaust). Frankfurt am Main, New York 2007, S. 19-32.
- Lakizyuk, Olga: Jugendliche Aussiedler im Osten und Westen Deutschlands. Eine exemplarische Studie am Beispiel der Städte Bielefeld und Magdeburg. 2006, Stand 10.7.2010.
- Lamnek, Siegfried: Qualitative Sozialforschung. Weinheim, Basel 2005, S. 145f.
- Lehmann, Albrecht: *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*. Berlin 2007.
- Lehmann, Albrecht: Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt am Main, New York 1983.
- Lehmann, Hartmut/ Albrecht, Ruth (Hg.): Geschichte des Pietismus: Glaubenswelt und Lebenswelt. Göttingen 2007.
- Lehmann, Hartmut (Hg.): Religiöser Pluralismus im vereinten Europa: Freikirchen und Sekten. Göttingen 2005.
- Leutzing-Bohleber, Marianne: Frühe Kindheit als Schicksal? Trauma, Embodiment, Soziale Desintegration. Psychoanalytische Perspektiven. Stuttgart 2009.
- Lipp, Wolfgang: Charisma – Schuld und Gnade. Soziale Konstruktion, Kulturdynamik, Handlungs-drama. In: Gebhardt, Winfried/ Zingerle, Arnold/ Ebertz, Michael N. (Hg.): Charisma: Theorie – Religion – Politik. Berlin, New York 1993, S. 15-33.
- Lipp, Wolfgang: Drama Kultur. Teil 1: Abhandlungen zur Kulturtheorie (= Sozialwissenschaftliche Abhandlungen der Görres-Gesellschaft, Bd. 22). Berlin 1994.
- Lipp, Wolfgang: Außenseiter, Häretiker, Revolutionäre. Gesichtspunkte zur systematischen Analyse. In: Fauth, Dieter/Müller, Daniela (Hg.): Religiöse Devianz in christlich geprägten Gesellschaften. Vom hohen Mittelalter bis zur Frühaufklärung. Würzburg 1999, S. 13-28.
- Lofland, John/Stark, Rodney: Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective. In: *American Sociological Review*, 30/6 1965, S. 862-875.
- Löneke, Regina: Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“. Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural (= Schriftenreihe der Kommission für deutsche und osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., Bd. 81). Marburg 2000.
- Löwen, Heinrich: In Vergessenheit geratene Beziehungen. Frühe Begegnungen der Mennoniten-Brüdergemeinde mit dem Baptismus in Russland – ein Überblick (= Beiträge zur osteuropäischen Kirchengeschichte, Bd. 1). Bielefeld 1989.
- Lucius-Hoene, Gabriele/ Deppermann, Arnulf: Rekonstruktion narrativer Identität. Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews. Wiesbaden 2004.²
- Mahler, Roland: Gewissen und Gewissensbildung in der Psychotherapie. Wiesbaden 2009.

- Makrides, Vasilios N.: "Fundamentalismus aus religionswissenschaftlicher Sicht", Dialog der Religionen 4 (1994), 2--25 (Themenheft).
- Malchow, Barbara/Tayebi, Keyumars/ Brand, Ulrike: Die fremden Deutschen. Aussiedler in der Bundesrepublik. Reinbek bei Hamburg 1993.
- Mannheim, Karl: Das Problem der Generation. In: Wolff, Kurt H. (Hg.): Karl Mannheim: Wissenssoziologie. Auswahl aus dem Werk. Neuwied/Berlin 1964, S. 509–565.
- Matthias, Markus: Bekehrung und Wiedergeburt. In: Lehmann, Hartmut/ Albrecht, Ruth (Hg.): Geschichte des Pietismus: Glaubenswelt und Lebenswelt. Göttingen 2007, S. 49-82.
- Mayer, Ruth: Diaspora. Eine kritische Begriffsbestimmung. Bielefeld 2005
- Mayring , Philip: Einführung in die qualitative Sozialforschung. Eine Anleitung zum qualitativen Denken. 4. Aufl. Weinheim 1999.
- McKernan, James: Curriculum Action Research. A handbook of methods and resources for the reflective practitioner. Abingdon 1996.²
- Moser, Christian: Gedächtnis und Erinnerung in der Autobiographie (= Studienheft der Fernuniversität Hagen). Hagen 2008.
- Mörth, Ingo/Fröhlich, Gerhard: geertz@symbolische-anthropologie.moderne: Auf Spurensuche nach der informellen Logik des tatsächlichen Lebens. In: Fröhlich, Gerhard/Mörth, Ingo (Hg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz. Frankfurt am Main 1998, S. 7-50.
- Müller-Funk, Wolfgang: Die Kultur und ihre Narrative. Eine Einführung. Wien 2008.²
- Münch, Richard: Soziologische Theorie. Band 2: Handlungstheorie. Frankfurt a.M. 2002, S. 288.
- Neebe, Gudrun: Die Religion der Aussiedlerinnen und Aussiedler. Kurzer geschichtlicher Überblick. URL: http://www.ekd.de.aussiedler/-aussiedler_religion.html 2005. Stand 24.06.2010.
- Neufeld, Jacob A.: Tiefenwege. Erfahrungen und Erlebnisse von Rußland-Mennoniten in zwei Jahrzehnten bis 1949. Virgil Ontario 1957.
- Neufeld, Olga: Fromm in der fremden Heimat. Identitätssuche bei russlanddeutschen Baptisten in Folge der Konfrontation mit der Dominanzkultur Deutschland. Frankfurt am Main, London 2007.
- Neumann, Birgit: Erinnerung – Identität – Narration. Gattungstypologie und Funktionen kanadischer „Fictions of Memory“. Berlin 2005.
- Novick, Peter: Nach dem Holocaust. Der Umgang mit dem Massenmord. München 2001.
- Ohlemacher, Jörg: Evangelikalismus und Heiligungsbewegung im 19. Jahrhundert. In: Benrath, Gustav Adolf/Sallmann, Martin/ Gaebler, Ulrich (Hg.): Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert. Göttingen 2000, S. 371 – 392.
- Patterson, Orlando: Slavery and Social Death. Cambridge, London 1982.
- Paul, Sigrid: Funktionen der Biographieforschung in der Ethnologie. In: Jüttemann, Gerd/ Thomae, Hans (Hg.): Biographische Methoden in den Humanwissenschaften. Weinheim, Basel 1999, S. 24-43.
- Plett: Diese Steine: Die Russlandmennoniten. Adina Reger and Delbert Plett. Steinbach: Crossway Publications, 2001.

- Priess, Anita: Verbannung nach Sibirien. Steinbach 1972.
- Polkinghorne, Donald E.: Narrative Psychologie und Geschichtsbewusstsein. Beziehungen und Perspektiven. In: Straub, Jürgen (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1. Frankfurt am Main 1998, S. 12-45.
- Popp-Baier, Ulrike: Das Heilige im Profanen. Religiöse Orientierung im Alltag. Eine qualitative Studie zu religiösen Orientierungen von Frauen aus der charismatisch-evangelikalen Bewegung. Atlanta 1998.
- Radebold, Hartmut/Radebold, Hildegard: Abwesende Väter. Folgen der Kriegskindheit in Psychoanalysen. Göttingen 2000.
- Radebold, Hartmut/Reulecke, Jürgen/ Schulz, Hermann: Söhne ohne Väter. Erfahrungen der Kriegsgeneration. Berlin 2009.³
- Ratzlaff, Gerhard: Vater Abram: von der Ukraine über Sibirien und China nach Paraguay und Kanada: ein mennonistischer Lebensweg. Asuncion, Paraguay. Selbstverlag 2004.
- Reckwitz, Andreas: Die Transformation der Kulturtheorie. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2000.
- Redekop, Benjamin W./ Redekop Wall, Calvin (Hg.): Power, Authority and the Anabaptist Tradition. Baltimore/Maryland/USA 2001.
- Reimer, Johannes: Auf der Suche nach Identität. Russlanddeutsche zwischen Baptisten und Mennoniten nach dem zweiten Weltkrieg. Lage 1996.
- Reimer, Johannes: Zwischen Tradition und Auftrag. Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen. In: Zeitschrift für Freikirchenforschung, Münster 2007 Nr. 16, S. 10-31.
- Reimer, Johannes: Zur Theologie der Russlanddeutschen. 2006 <http://www.russlanddeutschemissologie.de/resources/Theologie+und+Mission+der+Russlanddeutschen.pdf> , Stand: 06.06.2010.
- Reitemeier, Ulrich: Aussiedler treffen auf Einheimische. Paradoxien der interaktiven Identitätsarbeit und Vorenthaltung der Marginalitätszuschreibung in Situationen zwischen Aussiedlern und Binnendeutschen. Tübingen 2006.
- Riesebrodt, Martin: Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“. München 2001².
- Roesler, Christian: Individuelle Identitätskonstitution und kollektive Sinnstiftungsmuster. Narrative Identitätskonstruktionen in den Lebensgeschichten chronisch Kranker und Behinderter und die Bedeutung kultureller Sinngebungsangebote (= Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität zu Freiburg i.Br.). Basel 2001.
- Rohr, Susanne: Über die Schönheit des Findens. Die Binnenstruktur menschlichen Verstehens nach Charles S. Peirce: Abduktionslogik und Kreativität. Stuttgart 1993 (zugl. Diss. FU Berlin 1991).
- Rolff, Hans-Günther/Zimmermann, Peter: Kindheit im Wandel. Eine Einführung in die Sozialisation im Kindesalter. Weinheim 1985.
- Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim, München 2005.
- Rosenthal, Gabriele: Interpretative Sozialforschung. Eine Einführung. Weinheim,

- München 2008².
- Rosenthal, Gabriele: Erlebte und erzählte Lebensgeschichte. Gestalt und Struktur biographischer Selbstbeschreibungen. Frankfurt am Main, New York 1995.
- Rosenthal, Gabriele (2004): "Ethnisierung der Biographie" und Traumatisierung. In: Ottersbach, M. /Yildiz, E. (Hg.): Migration in der metropolitanen Gesellschaft: Zwischen Ethnisierung und globaler Neuorientierung. Münster, Hamburg 2004, S.217-227.
- Rott, Ludwig: Evangelikale. In: Krüger, Hanfried (Hg.): Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen. Frankfurt a.M. 1987. S. 360f.
- Sahr, Monika (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, S. 195 - 222.
- Salamun, Kurt (Hg.): Fundamentalismus „interdisziplinär“. Wien 2005.
- Sarbin, Theodore R.: Narrative psychology. The storied nature of human conduct. New York 1986.
- Scharpff, Paulus: Geschichte der Evangelisation. dreihundert Jahre Evangelisation in Deutschland, Grossbritannien und USA. Gießen 1964.
- Savoskul, Maria: Russlanddeutsche in Deutschland: Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 197-222.
- Schilken, Dörthe: Die teleologische Reise: von der christlichen Pilgerallegorie zu den Gegenwelten der Fantasyliteratur. Würzburg 2002.
- Schippan, Michael: Der Beginn der deutschen Russlandauswanderung im 18. Jahrhundert. In: Beer, Mathias/Dahlmann, Dittmar (Hg.): Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen – Formen – Verlauf – Ergebnis (= Schriftenreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Bd. 4). Stuttgart 1999, S. 47-71.
- Schreiber, Claudia: Ihr ständiger Begleiter. München 2007.
- Schone, Reinhold/Wagenblass, Sabine: Wenn Eltern psychisch krank sind ... Kindliche Lebenswelten und institutionelle Handlungsmuster. München 2006.²
- Schütze, Friedrich: Die Technik des narrativen Interviews in Interaktionsfeldstudien. Arbeitsberichte und Forschungsmaterialien. 1977.
- Schwarz, Gerhard: Konfliktmanagement. Konflikte erkennen, analysieren, lösen. 8. Aufl. Wiesbaden 2010.
- Snow, David A./ Machalek, Richard: The Sociology of Conversion. In: Turner, Ralph H. (Hg.): Annual Review of Sociology 10, 1984, S. 167-190.
- Solojed, Karolina/Kerz-Rühling, Ingrid/ Leuzinger-Bohleber, Marianne: Psychische Folgen des stalinistischen Terrors in Russland. In: Leuzinger-Bohleber, Marianne/ Haubl, Rolf/ Brumlik, Micha (Hg.): Bindung, Trauma und soziale Gewalt. Psychoanalyse, Sozial- und Neurowissenschaften im Dialog. Göttingen 2006. S. 264-292.
- Savoskul: Russlanddeutsche in Deutschland. Integration und Typen der ethnischen Selbstidentifizierung. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine / Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006.
- Schilken, Dörthe: Die teleologische Reise: von der christlichen Pilgerallegorie zu

- den Gegenwelten der Fantasyliteratur. Würzburg 2002.
- Stallberg, Friedrich W.: Russlanddeutsche in Kierspe. Eine ethnisch-konfessionelle Minderheit zwischen Integration und Isolation. <http://www.fb12.uni-dortmund.de/personen/iso/stallberg/index.php?module=Pagesetter&type=file&func=get&tid=7&fid=file&pid=7>, 2006, Stand 2.6.2010.
- Staples, Clifford/ Mauss, Armand: Conversion or Commitment? A Reassessment of the Snow and Machalek Approach to the Study of Conversion. In: Journal for the Scientific Study of Religion 26/2, 1987, S. 133-147/137.
- Stellrecht, Irmtraud: Interpretative Ethnologie. Eine Orientierung. In: Kokot, Waltraud/ Schweizer, Thomas/ Schweizer, Margarete (Hg.): Handbuch der Ethnologie. Berlin 1993, S. 29-78.
- Stenger, Horst: Höher, reifer, ganz bei sich. Konversionsdarstellungen und Konversationsbedingungen im >New Age<. In: Knoblauch, Hubert/ Krech, Volkhard/ Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive. Konstanz 1998, S. 195-222.
- Straub, Jürgen/Renn, Joachim (Hg.): Transistorische Identität. Der Prozesscharakter des modernen Selbst. Frankfurt am Main 2002.
- Straub, Jürgen: Handlung, Interpretation, Kritik: Grundzüge einer textwissenschaftlichen Handlungs- und Kulturpsychologie. Berlin, New York 1999.
- Straub, Jürgen (Hg.): Erzählung, Identität und historisches Bewusstsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität 1. Frankfurt am Main 1998.
- Strauss, Anselm: Grundlagen qualitativer Sozialforschung, 2. Auflg. Stuttgart 2007.
- Strecker, Christian: Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments; H. 185). Göttingen 1999
- Streib, Heinz: Abschlussbericht über das empirische Forschungsprojekt: Aussteiger, Konvertierte und Überzeugte der Milieus und Organisationen christlich-fundamentalistischer Prägung.
- Stromberg, Peter: Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit. In: Wohlrab-Sahr/Knoblauch/Krech (Hg.): Religiöse Konversion. Konstanz 1998, S. 47-63.
- Strübing, Jörg: Grounded Theory: Zur sozialtheoretischen und epistemologischen Fundierung des Verfahrens der empirisch begründeten Theoriebildung. Wiesbaden 2008².
- Sundermeier, Theo: Den Fremden verstehen: eine praktische Hermeneutik. Göttingen 1996.
- Täubig, Vicki: Totale Institution Asyl. Empirische Befunde zu alltäglichen Lebensführungen in der organisierten Desorganisation. Weinheim, München 2009.
- Tempelmann, Inge: Geistlicher Missbrauch. Auswege aus frommer Gewalt. Wuppertal 2007.
- Theis, Stefanie: Religiosität von Russlanddeutschen. Stuttgart 2006.
- Toews, Miriam: Ein komplizierter Akt der Liebe. Berlin 2007.
- Trommsdorf, Gisela/Friedlmeier, Wolfgang: Zum Verhältnis zwischen Kultur und

- Individuum aus der Perspektive der kulturvergleichenden Psychologie. In: Assmann, Aleida (Hg.): Positionen der Kulturanthropologie. Frankfurt am Main 2004, S. 338-386.
- Tsypylma, Darieva: Russlanddeutsche, Nationalstaat und Familie in transnationaler Zeit. In: Ipsen-Peitzmeier, Sabine/ Kaiser, Markus (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. Bielefeld 2006, S. 349-364.
- Tuchenhagen, Ralph: Religiöser Dissens, Staat und Auswanderung nach Osteuropa im 18. und frühen 19. Jahrhundert. In: Beer, Mathias/Dahlmann, Dittmar (Hg.): Migration nach Ost- und Südosteuropa vom 18. bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts. Ursachen – Formen – Verlauf – Ergebnis (= Schriftenreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde, Bd. 4). Stuttgart 1999, S. 145-162.
- Turner, Victor: Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life. Manchester 1957.
- Turner, Victor: Das Ritual. Struktur und Antistruktur. Frankfurt a.M. 1969.
- Unfried, Berthold: „Ich bekenne“: katholische Beichte und sowjetische Selbstkritik. Frankfurt am Main 2006.
- Unruh, Abraham: Die Geschichte der Mennoniten-Brüdergemeinde, 1860-1954. o.O.A. 1954.
- Vertovec, Steven/ Cohen, Robin: Migration, Diasporas and Transnationalism. Cheltenham 1999.
- Vogelgesang, Waldemar: Jugendliche Aussiedler. Zwischen Entwurzelung, Ausgrenzung und Integration. Weinheim, München 2008.
- Voigt, Karl Heinz: Internationale Sonntagsschule und deutscher Kindergottesdienst (= Kirche – Konfession – Religion, Bd. 52). Göttingen 2007.
- Wach, Joachim: Religionssoziologie. Göttingen 1951.
- Waldenfels, Bernhard: Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a.M. 1998³.
- Watzlawick, Paul u.a.: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien. 4. Aufl. Bern, Stuttgart, Wien 1974.
- Weber, Max: Gesammelte politische Schriften. Tübingen 1988.⁵
- Weiss, Wilma: Philipp sucht sein Ich. Zum pädagogischen Umgang mit Traumata in den Erziehungshilfen. Weinheim, München 2008⁴.
- Wenger, J.C.: Was glauben die Mennoniten? Bielefeld 2001.
- Wierling, Dorothee (Hg.): Heimat finden. Lebenswege von Deutschen, die aus Russland kommen. Hamburg 2004.
- Willms, H.J. Hrsg.: Vor den Toren Moskaus; oder Gottes gnaedige Durchhilfe in einer schweren Zeit. Über gnädige Durchhilfe in schweren Zeiten. Ein Flüchtlingskomitee. Columbia Press, Yarrow 1960.
- Winter, Heinrich: der letzte Älteste von Chortitza, Ontario/USA 1988.
- Wohrab-Sahr, Monika: Macht - Religion - Moral. Über Entkoppelungen, Wieder- verknüpfungen und strukturelle Funktionen von Religion. In: Berner, Knut (Hg.): Neuere Verflechtungen von Macht, Religion und Moral (= Schriftenreihe des Evangelischen Studienwerks e.V. Villigst, Bd. 8). Hamburg 2006.
- Wohrab-Sahr, Monika/Knoblauch, Hubert/ Krech, Volkhard (Hg.): Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer

- Perspektive. Konstanz 1998.
- Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche. Frankfurt am Main, New York 1995.
- Wölk, Heinrich / Wölk, Gerhard: Die Mennoniten Brüdergemeinde in Russland 1925 – 1980. Winnipeg/Kanada 1981.
- Wurmser, Leon/ Gidion, Heidi: Die eigenen verborgensten Dunkelgänge. Narrative, psychische und historische Wahrheit in der Weltliteratur. Göttingen 1999.
- Zschocke, Martina: Mobilität in der Postmoderne. Psychische Komponenten von Reisen und Leben im Ausland. Würzburg 2005.

Wie lassen sich Gemeindeaustritte bzw. -ausschlüsse im streng evangelikalen Milieu russlanddeutscher Provinienz verstehen? Dies war die leitende Frage des vorliegenden Bandes.

Ausgehend von der Annahme, dass Dekonversationsprozesse nur in ihrer biographischen Genese und subjektiven Bedeutung einerseits, sowie vor dem Hintergrund ihrer sozial- und lebensweltlichen Bezüge andererseits verstanden werden können, nähert sich die Arbeit ihrem Gegenstand auf unterschiedlichen Ebenen. So werden die Dekonversationen nicht nur anhand lebensgeschichtlicher Analysen untersucht, sondern auch vor dem Hintergrund der kollektiven Verfolgungsgeschichte und der gegenwärtigen Diasporasituation der Gruppierungen in Deutschland. Deutlich wird aber auch die große Bedeutung kollektiver symbolischer Ordnungen der Evangelikalen bei der konkreten Gestalt der Dekonversationsprozesse. Konzeptualisiert werden die beschriebenen Distanzierungen und die sie (mit) strukturierenden Exklusionsmechanismen innerhalb der Gemeinden letztlich in ihrem Vollzug als sozialem Drama im Sinne Victor Turners, sowie im Rahmen einer Konzeption der Gemeinde als totaler Institution im Anschluss an Erving Goffman.

Esther Lösse studierte Kulturanthropologie, Slavistik und Komparatistik in Kiel und Göttingen. Derzeit ist sie wissenschaftliche Mitarbeiterin am Fachbereich für Humanwissenschaften an der Universität Kassel.