

Religiöse Segregation - Die unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung

Vogelgesang, Waldemar

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Vogelgesang, W. (2006). Religiöse Segregation - Die unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung. In K.-S. Rehberg (Hrsg.), *Soziale Ungleichheit, kulturelle Unterschiede: Verhandlungen des 32. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in München. Teilbd. 1 und 2* (S. 260-274). Frankfurt am Main: Campus Verl. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-145361>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Religiöse Segregation – Die unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung

Waldemar Vogelgesang

1. Die Ausweitung des religiösen Felds zwischen individueller Freisetzung und totaler Vergemeinschaftung

Zu welchen Evidenzen und Schlussfolgerungen führt die religiöse Spurensuche in der Gegenwart? In verkürzter und pauschalierender Form zunächst einmal zu der Feststellung: Religion hat – wieder – einen Sitz im Leben (Graf 2004; Oestreich 2004; Vattimo 2004). Oder in Anlehnung an einen Werbespruch der Lufthansa: »Der Himmel ist wieder offen.« Allerdings hat sich die Sozialform der Religion erheblich verändert. Sie tritt zunehmend in neuen Gestalten auf. Man könnte auch sagen, die Pluralisierung der gesamtgesellschaftlichen Lebensverhältnisse findet sich spiegelbildlich auch in der religiösen Sphäre wieder und zwar als Vielfalt und Konkurrenz von unterschiedlichen sakralen Formen, Weltanschauungen und Glaubenssystemen. Der *entbetteten Welt*, wie Anthony Giddens (1995: 33f.) die Spätmoderne charakterisiert, korrespondiert eine *entbettete Religiosität*. Oder in Anlehnung an Hans-Georg Soeffners (2000) religionssoziologische Gegenwartsdiagnose: An die Stelle eines ordnungsstiftenden himmlischen Großbaldachins ist eine Pluralität von rituellen und mythischen Orientierungen und Symbolwelten getreten.

Während sich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts soziale und religiöse Lebenswelten in Deutschland noch als relativ geschlossene Einheiten beschreiben ließen – man denke etwa an die bekannte Einteilung der Gesellschaft in vier sozial-moralische Milieus (sozialdemokratische Arbeiterschaft, katholisches Milieu, protestantisch-liberales Bürgertum, agrarischer Konservatismus) –, ist es für die offene Gesellschaft der Gegenwart damit längst – und wie es scheint: endgültig – vorbei. Stärker denn je gehorcht heute die persönliche Religionsform dem Modus der Wahl, ist geprägt von privatisierten und synkretistischen Ausdrucksformen. Religions-Bricolage zwischen individuellem Design und traditionellem Schema, so könnte man den derzeitigen Trend zu einem überaus subjektiv geprägten Religionsvollzug umschreiben. Ob diese religiöse Bastelmentalität primär als Sehnsuchtsreligiosität und Antwort auf die Lukács'sche (1974) *transzendente Obdachlosigkeit* des modernen

Menschen aufzufassen ist oder als konsequente Fortentwicklung eines postmodernen *Ich-Kults*, wie Ronald Hitzler (2004) meint, ist schwer entscheidbar. Nicht bezweifelt werden dürfte allerdings, dass der Patchwork-Glaube Teil – und sichtbarer Ausdruck – des heutigen religiösen Pluralismus ist und dass sich Modernisierungsprozesse auf sehr unterschiedliche Weise in die Lebenswelt einschreiben – auch in die religiöse.

Aber es gibt auch eine starke Gegenbewegung gegen die individualisierte, hybridisierte – und immer häufiger auch eventartig inszenierte – Form der Religiosität. Sie ist nämlich auch in ihrer konflikthafter, ressentimentgeladenen Erscheinungsweise in die öffentliche Arena zurückgekehrt. Zunächst einmal ist unübersehbar, wozu religiöser Fanatismus fähig ist. Wer glaubte, dieses dunkelste Kapitel der Religionsgeschichte läge hinter uns, wird fast tagtäglich eines Besseren belehrt. Wenn Samuel P. Huntingtons (1993) These vom *clash of civilisations* irgendwo ihre Berechtigung hat, dann im Kontext des weltweit beobachtbaren Problems politisierter religiöser Gewalt. Was wir aus der langen und unsäglichen Geschichte heiliger Kriege und religiöser Kulturkämpfe kennen, flammt erneut auf: Der religiös definierte Fremde – und zwar ganz gleich ob er auf dem eigenen oder einem anderen Territorium lebt – ist nach wie vor Anlass und Zielscheibe gewaltsamer Bekehrungs- resp. Abgrenzungshandlungen. Die wachsende religiöse Aufladung ethnischer Konflikte in der jüngsten Vergangenheit zählt dabei zu den besorgniserregendsten Entwicklungen einer *politisierten Religion* (Bielefeldt/Heitmeyer 1998).

Zunächst einmal wiederholt sich hier ein klassisches Muster der Mobilisierung religiöser Differenz: Die moralisch-ethische Aufwertung der Eigengruppe und die Abwertung und Dämonisierung der Fremdgruppe. Religiöse Zugehörigkeit wird zum Antriebsmotor und Legitimationsinstrument für den gewalttätigen, oftmals fanatischen Kampf gegen die ungläubigen Anderen, gegen die es »Die Rache Gottes« (Kepel 1991) herbeizuführen gilt. Für Max Weber (1972: 536) verband sich im Übrigen ausschließlich beim antiken Judentum die Erlösungshoffnung der »negativ Privilegierten« mit einem ausgeprägten Rachebedürfnis und Ressentimentmoralismus. Die ungleiche Verteilung der irdischen Glücksgüter beruhte nach dieser Vorstellung auf der Sünde und dem Unrecht der »positiv Privilegierten«, und früher oder später würde jene der Zorn Jahwes treffen. Der Spezifik der jüdischen Gottesvorstellung kommt für Weber hierbei die entscheidende Bedeutung zu: »In aller Religiosität der Welt gibt es keinen Universalgott von dem unerhörten Rachedurst Jahwes...« (ebd.: 301) Vermittels der Prophetie nährte sich die Hoffnung, so Weber (1966: 248) weiter, »daß entweder Jahwe selbst dereinst das Regiment in die Hand nehmen (...) und die Welt neu gestalten werde oder er einen übermächtigen Wundertäter schicken werde, dies zu bewerkstelligen«. Selbst wenn wir Weber konzedieren, dass von den hochkulturellen Religionen nur das alte Judentum von einem göttlichen Rachebedürfnis erfüllt ist, »übermächtige Wundertäter« als selbst er-

nannte Erfüllungsgehilfen und Vollstrecker einer gottgewollten Ordnung finden sich in zahlreichen religiös-fundamentalistischen Strömungen – bis heute.

Bezeichnend für religiösen Fundamentalismus gleich welcher Couleur ist, dass er mit einer Radikalisierung kultureller Zugehörigkeit einhergeht. Er ist insofern antimodernistisch und separatistisch, als er die für spätmoderne Gesellschaften typischen pluralen religiösen Identitäten in hegemoniale zu transformieren versucht. Von der Kirche Lefebvres über New Age-Zirkel bis zu Sekten und so genannten kultischen Milieus, wie etwa den Neuheiden, spannt sich der Bogen religiöser Erscheinungsformen, die einen Totalitätsanspruch auf die ganze Person in allen ihren Lebens- und Sinnbezügen erheben. Die religiöse Identität wird zur zentralen Identität, das religiöse Umfeld zum Lebensmittelpunkt.

Auf solche religiös-fundamentalistisch bestimmte Identitäts- und Sozialformen sind wir auch in einer aktuellen Studie zur Lebenssituation von Aussiedlerjugendlichen aus den GUS-Staaten – und hier insbesondere aus Russland – gestoßen. Bereits in der Frühphase der Untersuchung charakterisierte der damalige Bundesbeauftragte für Aussiedlerfragen eine wachsende Zahl von freikirchlichen Gruppierungen als »kleine fundamentalistische Lebenswelten« und attestierte ihnen eine »Bunkermentalität«, wobei gerade in den letzten Jahren diese Entwicklung deutlich zugenommen habe. Waren die Hinweise auf spezifische Formen ethnisch-religiöser Selbstghettoisierung in dem sehr offenen Gespräch mit dem Bundesbeauftragten noch eher vager Natur, so lösten sie in der Forschungsgruppe doch ob unserer Ahnungslosigkeit einige Irritationen aus, weckten aber auch unsere Forscherneugier – und zwar ganz im Sinne Max Webers (1966: 221): »Die Fähigkeit des Erstaunens über den Gang der Welt ist Voraussetzung der Möglichkeit des Fragens nach ihrem Sinn.«

Dieses Erstaunen ist bei unseren empirisch-ethnographischen Vorstößen in die Freikirchler-Gemeinden jedoch zu einer Leit(d)erfahrung geworden, denn die *Befremdung der eigenen Kultur* (Amann/Hirschauer 1997), von der die soziologischen Ethnographen als Erkenntnismaxime ausgehen, haben wir unmittelbar erfahren. Erst nach vielen vergeblichen Versuchen und nur dank der Unterstützung einer Vertrauensperson konnte der Kontakt zu einer Baptistengemeinde von mehrheitlich russischen Spätaussiedlern aufgebaut werden. Bereits die Schwierigkeiten beim Feldzugang und insbesondere die hier gemachten Grenz- und Ausgrenzungserfahrungen signalisierten erste, aufschlussreiche Hinweise auf eine Diaspora-Situation der Gemeindemitglieder, verbunden mit räumlichen, soziokulturellen und religiösen Hegemonialtendenzen – ein Eindruck, der durch unsere empirischen Befunde nachhaltig bestätigt werden sollte.

2. Fremde Heimat: Die Diaspora-Situation freikirchlicher (Spät-) Aussiedlergemeinden

2.1 Leben in interkulturellen Zwischenwelten

Von 1987 bis 2003 sind aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion etwa 2,5 Millionen Aussiedler nach Deutschland zugewandert. Ihr Deutschsein basiert auf einem Rechtsanspruch (im Sinne des Artikels 116 GG), zur Beschreibung ihrer Identität und zum Verständnis ihrer Migration als biographischem Ereignis verstellt der Status als Pass-Deutsche aber eher den Blick. Ihr Exodus, der in den Kontext der großen Wendezeit Ende der 1980er Jahre fällt, hat sie zu Heim(at)getriebenen gemacht, verbunden mit einer zum Teil existenziellen Erfahrung soziokultureller Fremdheit. Kulturelle Fremdheit meint dabei die Unvertrautheit zwischen Menschen aufgrund von unterschiedlichem Wissen, divergierenden Erfahrungen und nicht selten extrem gegensätzlichen Weltanschauungen. Soziale Fremdheit hingegen zeigt sich in der sozialen Distanz, die den Anderen zu einem Menschen außerhalb der Bezugsgruppe macht. Beide Fremdheitsdimensionen scheinen sich für die seit dem 1. Januar 1993 durch eine Neuregelung des Bundesvertriebenen- und Flüchtlingsgesetzes (BVFG) als SpätaussiedlerInnen bezeichneten Gruppe der Rückkehrer aus den GUS-Staaten zu einer Form der Exklusion verdichtet zu haben, für die am ehesten noch der Begriff einer »doppelten Heimatlosigkeit« zutrifft.

Immer wieder wurde in den Gesprächen der permanente Zustand des Ausgrenztseins angesprochen. Als Fremde in Russland der Willkür des Staates ausgeliefert, durch die Ereignisse des Zweiten Weltkriegs als Feinde im Land bestraft und in der Nachkriegszeit immer noch als »Faschisten« beschimpft, finden sich die Aussiedler in Deutschland wieder in der Rolle des Fremden, diesmal als »Russen« abgestempelt. Rückwanderungstendenzen, doppelte Staatsbürgerschaften und vor allem – und in erster Linie – die Veränderung der ethnischen Zusammensetzung der Aussiedler haben sie zu einer neuen Problemgruppe werden lassen. So hat sich aufgrund der steigenden Zahlen gemischtnationaler Ehen der Anteil der Deutschstämmigen in den aussiedelnden Familienverbänden kontinuierlich von über 77 Prozent im Jahr 1993 auf fast 20 Prozent im Jahr 2004 verringert – eine Entwicklung, die gleichermaßen auf dramatisch gesunkene deutsche Sprachkenntnisse verweist als auch auf Kultur- und Mentalitätsgegensätze zwischen Einheimischen und Russlanddeutschen, die offensichtlich sehr viel größer geworden sind, als dies früher der Fall war. Entgegen der offiziellen Zuwanderungspolitik, die von einer hohen Assimilationsbereitschaft ausgeht und Integrationsmaßnahmen zunehmend abbaut, haben wir es de facto mit kulturell Fremden zu tun, die sich von den meisten anderen Migrantengruppen in unserem Land – mit Ausnahme des deutschen Passes – nicht unterscheiden.

Ein typisches Reaktionsmuster auf diese Fremdheitserfahrungen, die nicht selten auch mit beruflicher Dequalifizierung und sozialem Abstieg einhergehen, ist, analog zu vielen anderen Migrantengruppen, Rückzug – und zwar Rückzug in eigen-ethnische Gruppen und Räume. Marion Gemende (2002) spricht in diesem Zusammenhang von der Neuorientierung vieler Aussiedler in *interkulturellen Zwischenwelten*. Man könnte auch sagen: Wenn ihnen in der neuen Heimat etwas Halt bietet, dann ist es die alte. Die Sicherheit gebenden Binnenstrukturen reichen dabei vom Familienverband über Gruppen- und Wohnenklaven (Russenviertel) bis zu Nischenökonomien.

In diesem Prozess einer – nur bedingt – freiwilligen Segregation spielt auch das religiöse Bekenntnis und insbesondere die Zugehörigkeit zu einer kirchlichen Gemeinde eine wichtige Rolle – und zwar auf zwei Ebenen. Zum einen hat Religion für diejenigen Aussiedler, die fest im Glauben verwurzelt sind, eine integrative Funktion, zum anderen ist sie Reproduktionsfaktor im Sinne einer »Frischzellenkur aus dem Osten«, wie ein protestantischer Pfarrer aus Bitburg den migrationsbedingten Mitgliederzstrom in seiner Gemeinde umschrieben hat. In der Tat haben lutherische, aber auch jüdische Gemeinden durch den Zuzug von Aussiedlern ihre Mitgliederzahlen im vergangenen Jahrzehnt vervielfacht. Denn für viele russlanddeutsche Zuwanderer ist, so auch die Einschätzung von Reinhardt Henkel (1994: 449),

»das Vorhandensein einer Kirchengemeinde neben der Nähe zu den Verwandten (beides hängt sehr oft zusammen) ein bedeutenderer »Standortfaktor« bei der Wahl eines Wohnsitzes als ein Arbeitsplatz oder eine günstige Wohnung.«

Dies trifft in besonderer Weise auf die zahlreichen Freikirchler-Gemeinden der Baptisten, Mennoniten, Pfingstler, Adventisten oder Stundisten zu, in denen allerdings schon nach recht kurzer Zeit Fraktionsbildungen und Abspaltungen beobachtbar sind. Ob es sich dabei um die mennonitische »Karagandinski Kerch« im schwarzwäldischen Lahr oder die baptistischen »Bethäuser« in einigen Eifelortschaften handelt, sie repräsentieren prototypische Beispiele für einen starken Trend unter den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen. Denn viele stammen von Familien ab, die unter dem Druck des kommunistischen Regimes in Untergrundkirchen durch Festhalten an überlieferten Frömmigkeitsformen ihre landsmannschaftliche Identität und ihren siedlungsmäßigen Zusammenhang in der erzwungenen russischen Diaspora sicherten. Etwa 25 Prozent der Zuwanderer aus den Staaten der russischen Föderation rechnen sich nach Auskunft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) den genannten konfessionellen Richtungen zu.

2.2 Religiös indoktriniertes Tugendhabitus

Traditionell sind diese Gemeinschaften sehr dogmatisch und empfinden sich als Erneuerer des urchristlichen Gemeindelebens, wobei in Fortführung der puritanischen Bewegung und Geisteshaltung ein gottgefälliges und tugendhaftes Leben die obersten Maximen darstellen. Diese Werte, so die Meinung eines Mitglieds einer Baptistengemeinde, »im Gemischtwarenladen Deutschland« zu verwirklichen, erfordere »eine besondere Wachsamkeit und Widerständigkeit«. Durch Rückgriff auf tradierte Rollen, Regeln und Institutionen, die primär religiös legitimiert sind, soll das – gerade für Kinder und Jugendliche – allseits drohende Unheil abgewendet werden.

Theologisch konservative Einstellungen und eine strenge Ethik verbinden sich hier zu einem rigiden und sinnenfeindlichen Lebensstil. Denn Konsumgüter und Medien, Sport und Freizeitvergnügungen werden kategorisch abgelehnt. Das wichtigste Erziehungsziel ist »die innere und äußere Keuschheit«, so die – von einer Fülle von Bibelziten begleitete – Feststellung eines Mitglieds aus dem Ältestenrat einer baptistischen Gemeinde. Dieses tugendhafte Erziehungsziel im Alltag konkret einzulösen erfordere:

1. »ein schlichtes Äußeres« (für Mädchen bedeutet dies, dass sie nur lange Röcke und Kleider tragen dürfen, jedoch keine Hosen, ebenso verboten sind Schmuck, Make-up oder das Färben der Haare, die im Übrigen nur lang und als Zopf zu tragen sind; für die Jungen existiert ein striktes Bartverbot, ebenso untersagt ist das Tragen von Jeans oder offenen Hemden),
2. »einen Verzicht auf weltliche Vergnügungen« (also kein Fernsehen und Kino, keine Disko- und Kneipenbesuche, auch Vereinsmitgliedschaften sind nicht gestattet),
3. »einen christlichen Bekanntenkreis« (das heißt, untersagt ist der Umgang mit unchristlichen Spielkameraden oder Nachbarn; Heiraten ist nur zwischen Gemeindegliedern erlaubt) und
4. »einen absolut sittlichen Lebenswandel« (das heißt, vor allem kein vorehelicher Sex, wobei es Gemeinden gibt, die stichprobenartig Atteste verlangen, die die Jungfräulichkeit beweisen soll).

Analog zu der 1993 in den USA von einem Baptisten-Pfarrer initiierten *True-Love-Waits-Bewegung* (Liebsch 2001) wird das Keuschheitsideal zu einer sexualmoralischen Norm erklärt, deren Übertretung nicht nur als Verlust der Reinheit gilt, sondern auch in Beziehung gesetzt wird zu dem epidemischen Charakter von AIDS-Infektionen als Folge und Strafe für sexuelle Ausschweifungen. Vor allem der Jungfräulichkeitskult findet in den russlanddeutschen Baptistengemeinden auf bedrückende Weise eine Fortsetzung – und Steigerung. Denn während ihre ameri-

kanischen Glaubensbrüder den »gefallenen Mädchen« in Form einer »second virginity« noch eine zweite Chance geben, bedeutet der voreheliche Verlust der Jungfräulichkeit hierzulande die Exkommunikation, das heißt den Ausschluss aus der Gemeinde.

Dass die religiös-moralischen Ansichten in den Freikirchler-Gemeinden die Toleranz des gesellschaftlichen Umfeldes nicht nur herausfordern, sondern bisweilen auch überfordern, zeigt sich vor allem im schulischen Kontext. Denn wem Stillarbeitsphasen im Vorschulunterricht »als Einfallstor des Teufels« gelten, »das man durch Dauerbeschäftigung geschlossen halten müsse«, wie eine Kindergärtnerin ihre konflikthafte Erfahrungen mit baptistischen Eltern umschreibt und dabei deren Erziehungsvorstellungen in die Nähe der Masturbationspädagogik der deutschen Philanthropen aus dem 19. Jahrhundert rückt, kann in einer säkularisierten Erziehungseinrichtung kaum auf Verständnis hoffen. Die Abmeldung aller Kinder aus dem Kindergarten, wie in diesem Fall geschehen, dürfte keine Lösung sein, führt sie doch zu einer Akzentuierung kulturell-religiöser Unterschiede, die einer inter-religiösen und inter-kulturellen Öffnung diametral entgegenstehen.

2.3 Die patriarchale Ordnung freikirchlicher Gemeinden

Wie weit gerade die kulturellen Muster zwischen den evangelikalen Gemeinden und ihrem sozialen Umfeld auseinander liegen, zeigt sich in besonderer Weise auch an der patriarchalen Struktur ihrer Lebenswelt. Die Manifestationen von männlicher Dominanz zeigen sich dabei gleichermaßen – um eine Unterscheidung von Emile Durkheim aufzugreifen – im sakralen und profanen Raum. Nur Männer können in den Ältestenrat gewählt werden, nur sie dürfen predigen. Auch Taufzeremonien, Bußrituale und Lebens-Beichten, die heiratswillige Paare ablegen müssen, finden ausschließlich unter ihrer Ägide statt. Die Ältesten sind in Personalunion Priester, Gelehrte und Patriarchen, sie verkörpern das kollektive religiöse Gedächtnis verbunden mit einer Hoheit über die rituelle Praxis und einem privilegierten Zugang zur Weisheit und Wahrheit der puritanischen Tradition – im Sinne Webers sind sie die »religiösen Virtuosen« in den freikirchlichen Gemeinden.

Dem religiösen Führungsanspruch der Männer korrespondiert ein lebensweltlicher, wobei die väterliche Autorität in der Familie und die männliche Herrschaft in der Gemeinde aufs Engste miteinander verbunden sind. Begründet werden die Vorrechte der Männer durch eine biblisch fundierte »gottgefällige Unterordnung«, wobei gerade die »gottlosen« Zustände der modernen Welt eine besondere Wachsamkeit und Widerständigkeit erfordern. Oder in den Worten eines Mitglieds aus dem Ältestenrat einer baptistischen Gemeinde in der Eifel:

»In der Bibel heißt es, dass die Weiber ihren Männern untertan sein sollen. Wir leben danach, und wir schützen unsere Frauen, dass sie so leben können in der heutigen gottlosen Zeit. Aber eine gottgefällige Unterordnung, das fehlt in Deutschland und in Russland. Frauen wollen heute höher stehen als Männer. Aber wenn wir das erste Buch der Bibel lesen, so steht da: Erst der Mann und danach das Weib. Er soll jetzt nicht herrschen, aber er soll immer höher stehen und so die Familie leiten und führen. Denn Gott hat ihm mehr Verantwortung auch für die Frau und die Kinder anvertraut.«

Die männliche Vormachtstellung und die mit ihr verbundene besondere Verantwortungsethik haben einen gemeinsamen legitimatorischen Urgrund: Ein als männlich gedachter Gott gilt als das Urbild von Autorität schlechthin. Die wortwörtliche Lesart der Bibel wird dabei zur moralischen und praktischen Richtschnur des Handelns. »Sie ist unser Lebensgesetz,« sagt eine Baptistin,

»und sie verteilt die Aufgaben zwischen Mann und Frau nach Gottes Willen. Jeder hat seinen Pflichtenkreis und seinen Verantwortungsbereich: Der Mann eher draußen in der Welt, wir Frauen eher drinnen im Haus.«

Und sie fügt hinzu: »Wir haben keine Zeit zu vergeuden. Denn wie sagt der Volksmund so zutreffend: Müßiggang ist aller Laster Anfang.« Das puritanische Ethos einer systematischen, rationalen und selbstkontrollierten Lebensführung wird in dieser Aussage ebenso sichtbar wie die Tradierung klassischer Geschlechtsrollenmuster. Dass ihre Fixierung aber auch als Zwanghaftigkeit und Repression erlebt wird, verweist auf einen Rollenkonflikt, in den vor allem Mädchen und jüngere Frauen in den evangelikalischen Gemeinden geraten. Sehr deutliche Worte findet hierfür eine 22-Jährige:

»Bei uns heißt es, die Selbstverwirklichung im Beruf entspräche nicht der von Gott gewollten Frauenrolle. Die Frau solle nur den so genannten weiblichen Pflichten nachkommen, also Küche, Kinder und den Mann unterstützen. Und weil ich das nicht tun wollte, also mit breiten Röcken herumlaufen, die unten wie ein Zelt aussehen, und schon gar nicht mit zwanzig zu einer Gebärmachmaschine werden, war ich ein schlechtes Mädchen, ein sehr schlechtes Mädchen, für das sich meine Eltern geschämt haben. Sie mussten sich vor den Ältesten für mein Lotterleben entschuldigen.«

Diese Aussage enthält drei unterschiedliche Bedeutungsebenen. Erstens verdeutlicht sie, dass eine an Intensität kaum noch zu steigernde religiöse Unterweisung nicht zwangsläufig zu einer nachahmenden Identifikation führt. Zweitens wird hier das Aufeinanderprallen kultureller Gegensätze sichtbar, die vor allem Jugendliche vor ein normatives Entscheidungsdilemma stellen können. Und drittens zeigt sich hier, dass in die patriarchale Ordnung bestimmte Gefühlskonstellationen und Bußpraktiken eingewoben sind, die zu ihrer Stabilisierung beitragen. Denn die freikirchlichen Gemeinden konstruieren einen Zusammenhang zwischen Scham, Schuld und Vergebung, in dem Normverstöße mit Beschämung einhergehen, Schuld als eine not-

wendige Begleiterscheinung der Abweichung angesehen wird und die Ehrenrettung nur über öffentliche Reuerituale möglich ist.

Allerdings haben wir in diesem Zusammenhang deutliche Hinweise für eine geschlechtsspezifische Doppelmoral gefunden. Während Männer und Frauen – durch welche Umstände auch immer – Schuld auf sich laden können, scheint der damit verbundene Prestige- und Statusverlust für Frauen ungleich höher zu sein. Dies zeigt sich besonders drastisch an den Buß- und Strafformen. Während Männer »sich durch das Bereuen und einen kleinen Obolus in die Gemeindegasse gewisse Freiheiten immer wieder nehmen können«, so die Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, ist ein Sündenfall für Frauen, insbesondere wenn es um die Verletzung von Keuschheitsgeboten geht, sehr viel dramatischer. Eine junge Baptistin schildert die Beschämung – zutreffender: Stigmatisierung –, die vor allem mit dem Verlust der Jungfräulichkeit verbunden ist, in einer Weise, die an Deutlichkeit nichts zu wünschen übrig lässt:

»Sex, Aufklärung, ja sogar Händchenhalten, alles ist tabu. Man ist für einen Jungen vorbestimmt, sagte mir meine Mutter. Daran glaube ich zwar nicht, aber ich soll den Jungen heiraten, den mir Gott vorbereitet hat. (...) Und wenn man vorher einen Freund hatte, muss man vor der Hochzeit alles auspacken, bis ins intimste Detail, und das ist oft peinlich. Und wenn du da rein kommst und keine Jungfrau mehr bist, darfst du auch keinen Schleier tragen. Dann ist für jedermann sichtbar, dass du vorher schon mal mit jemandem was hattest. So als Strafe, weil du deine Perle verloren hast. Und dein Mann wird immer denken, ich habe mich so lange aufbewahrt für dich, aber ich bin nicht der Erste. Es kann einem eigentlich nichts Schlimmeres passieren.«

Die Gemeinde als moralisches Tribunal und rigide Formen religiös motivierter sozialer Kontrollen, tradierte Geschlechtsrollenvorstellungen und eine an den puritanischen Idealen der Reinheit, Mäßigung und Enthaltensamkeit orientierte Tugendlehre – diese Strukturmerkmale der freikirchlichen Sinn und Sozialwelt rufen zwangsläufig Assoziationen zu Max Webers (1972) Herrschaftssoziologie hervor. Weber hat verfestigte und institutionalisierte Autoritätsbeziehungen als ›Typen der Herrschaft‹ beschrieben und religiös legitimierte Herrschaftsverhältnisse als ›traditionale Herrschaft‹ dargestellt. Die evangelikalen Gemeinden der russlanddeutschen Aussiedler, auf die wir in unserer Untersuchung gestoßen sind, repräsentieren fraglos einen Typus traditionaler Herrschaft. Ob und inwieweit gerade junge Menschen in diesem religiösen Gemeinde- resp. Herrschaftsverband heimisch werden – im Weber'schen Sinne geht es also um die Frage der Fügsamkeitsmotive –, soll im Folgenden noch etwas genauer beleuchtet werden.

2.4 Gegenmoderne Welten zwischen Zugehörigkeit und Ausgrenzung

Zunächst einmal führt die Beantwortung dieser Frage zu einer ganz grundsätzlichen soziologischen Einsicht, die George Herbert Mead (1969: 340) auf den Punkt gebracht hat: »Wir sind, was wir sind, durch unser Verhältnis zu den anderen.« Das bedeutet, die Identität des Einzelnen und die kollektive Identität sind, und dies nicht nur in der religiösen Dimension, in einer Weise miteinander verwoben, dass beide nur in einem kommunikativen Netzwerk stabilisiert werden können. Aber wie gehen nun gerade Heranwachsende mit einer Situation um, in der die kommunikativen Bezüge und die darin gemachten Erfahrungen höchst ambivalent – um nicht zu sagen: antagonistisch – sind. Auf der einen Seite die extrem religiös geprägte und durch Verzicht und Unterordnung bestimmte Lebensführung in der evangelikalen (Gesinnungs-)Gemeinde, auf der anderen Seite ein kaum noch durch Glaubensvorschriften beeinflusstes laizistisches Umfeld, in dem Konsum und Vergnügen Hand in Hand gehen mit einer wachsenden Zahl von selbstbestimmten Wahlentscheidungen, die alle Lebensbereiche betreffen, hier eine an unverbrüchlichen Traditionen und fest gefügten Hierarchien ausgerichtete geschlossene Welt, dort eine offene Optionenwelt, deren Herausforderungen ein Jugendlicher in einem im Jahr 2000 durchgeführten Jugendsurvey so umschrieben hat: *Ich muss mein Leben selber meistern!* (Eisenbürger/Vogelgesang 2002; Vogelgesang 2001) – sehr viel weiter können Lebenswelten nicht auseinander liegen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass die Eltern ihre Kinder vor dem Pluralismus der Außenwelt schützen wollen, um die religiös geleitete Erziehung und Lebensführung nicht zu gefährden. Aber die Rigidität und Intoleranz, mit der sie dies tun, erinnert an Theodor W. Adornos Studien (1973) über die *Autoritäre Persönlichkeit*, also jenen Identitätstyp, der angesichts vorhandener Normen- und Rollenambiguitäten und eines befürchteten moralischen Zerfalls Zuflucht in doktrinären Ordnungsvorstellungen nimmt. Mit einer strikten Verbotspolitik nämlich, die den Verzicht auf Medien ebenso einschließt wie Kontaktverbote mit ungläubigen Kindern etwa auf dem Schulweg oder an der Bushaltestelle oder die Weigerung, ihre Kinder an bestimmten Schulveranstaltungen – und zwar von Klassenfahrten bis zum Sexualkundeunterricht – teilnehmen zu lassen, versuchen sie eine Insel-Situation zu schaffen, »ein Bollwerk«, so ein Mitglied des Ältestenrates, »damit das Chaos und der Sündenpfehl da draußen nicht an das Herz der Kinder dringen«.

Auch wenn es eine eigenständige Fragestellung wäre, die imaginierten Katastrophen-Szenarien und Untergangs-Panoramen der orthodoxen deutsch-russischen Freikirchler in den Kontext einer tradierten Eschatologie zu stellen, die Schattenseiten eines sich daraus ergebenden »bewahrenden« Sozialisationsmodus sind unübersehbar. Übersteigerte und eine bis zum Fanatismus reichende Identifikation mit der religiösen Lebenswelt ist eine Reaktionsweise, die wir bei den Jugendlichen

beobachtet haben. Der folgende Auszug aus einem Interview mit einer 20-jährigen Aussiedlerin, die ihre Gemeinde mittlerweile verlassen hat, gewährt Einblicke in Frömmigkeitsformen und Anpassungsstrategien, die Zweifel, Konflikte und Verunsicherungen, wie sie für die Adoleszenz ganz allgemein bezeichnend sind, gleichsam rituell still stellen:

»Manche Jugendliche sind einfach fanatisch. Oder wie soll man das sonst nennen, wenn ein junger Mensch drei Tage fastet, vier Tage fastet, nur morgens was trinkt und ansonsten nur betet. Dann gibt es welche, die lachen kaum, sind immer todernst. Alles was ein bisschen mit Witz zu tun hat, also jede kleine Berührung mit der normalen Welt, wird so angesehen, als hättest du gerade etwas Schreckliches begangen. Diese Blicke können töten. Sie beten mehrmals am Tag oder vielleicht ständig in Gedanken sogar. Die lesen ständig die Bibel, haben keinen Kontakt mit anderen. Sie werfen nie einen Blick auf Frauen.«

Inwieweit diese schon fast monastische Selbstdisziplinierung den Einflüssen pluralistischer Erfahrung und Reflexion widersteht und in ein stabiles Selbst mündet, ist fundiert nur durch eine Kombination von psychologischen und soziologischen Längsschnittbeobachtungen zu beantworten. Allerdings gibt es deutliche Anzeichen dafür, dass die religiösen und lebensweltlichen Totalitätsansprüche Jugendliche überfordern und zu einer klassischen »double bind-Situation« zu führen. So leugnen manche einfach ihre baptistische Konfession, andere führen eine Doppelleben oder instrumentalisieren religiöse Wahrheiten für weltliche Absichten und Handlungen. Eine beliebte Strategie, wie man beispielsweise die elterliche Autorität bei der Partnersuche unterlaufen kann, schildert ein 24-Jähriger: »Einige verknallen sich und behaupten dann, Gott hätte es ihnen offenbart. Das sind die schlauen Leute.« Diese partiellen resp. temporären Ausbrüche aus der religiösen Welt der evangelikalen Gemeinden scheinen zudem von sehr massiven Verunsicherungen begleitet zu sein. Oder mit den Worten einer weiblichen Jugendlichen: »Dieses Gefühl, in zwei Welten zu sein, das nagt in dir.« Und sie ergänzt:

»Und wenn du dir selbst keinen Stress machst, dann die anderen. Wenn ich zum Beispiel in die Disco ging, wurde ich von meinen Freunden in der Gemeinde nicht akzeptiert, sie haben mich Baptistenschlampe genannt. Das war wirklich hart für mich, ich wusste nicht mehr, wohin ich gehöre. Ich wusste, wenn ich dahin gehe, bin ich schlecht. (...) Eine Mitte gibt es nicht.«

Die hier beschriebenen Angst erzeugenden Ambivalenzgefühle und Identitätskrisen sind Ausdruck eines inneren Zwiespalts und einer widersprüchlichen Lebenssituation, die nicht wenige Jugendliche dazu veranlasst, ihre Familie und Gemeinde zu verlassen. Manche kommen durch die freiwillige Exklusion aber lediglich einer erzwungenen zuvor: »Wenn du mal dagegen bist oder etwas daneben machst, kann es sein«, so ein Jugendlicher, »dass du ausgeschlossen wirst, ohne weiteres.« Die in den Gesprächen öfter verwendeten Gefängnis- und Ghetto-Metaphern verdeutlichen, wie bedrückend Jugendliche die in den religiösen Enklaven herrschenden

Autoritäts- und Sanktionsmechanismen empfinden. Um diesem Netzwerk von Kontrollen zu entgehen, sich gleichsam den »Dispositiven religiöser Macht«, um einen Foucault'schen Terminus zu verwenden, zu entledigen, reagieren die Jugendlichen mit temporären oder endgültigen Ausbrüchen. Dass diese aber keineswegs mit einer Befreiung und dem Aufbau stabiler Selbststrukturen und Sozialbeziehungen einhergehen müssen, hat uns die Leiterin einer Hauptschule aus eigener, leidvoller Erfahrung geschildert:

»Wir beobachten leider immer wieder, dass sie später Probleme bekommen werden. Wenn sie sich ganz an ihre Religion halten, haben sie Probleme, dass sie Kontakt bekommen mit anderen, und wenn sie aus dem Elternhaus raus gehen oder raus gegangen werden, dass sie auf die schiefe Bahn geraten, weil sie mit der neu gewonnenen Freiheit nicht klar kommen. Von einem Schüler weiß ich, dass er heute im Gefängnis sitzt. Der hat Freiheit mit Regellosigkeit verwechselt.«

3. Fazit: Konfessionelle Apartheid und religiöse Segregation

Noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die konfessionellen Konturen des Alltags – zutreffender: seine Spaltungen – allgegenwärtig. Der Religionssoziologe Michael Ebertz (2003: 17) erinnert an einige Beispiele »konfessioneller Apartheid« aus dieser Zeit:

»Es ist noch gar nicht lange – gut 40 Jahre – her, dass in einer hessischen Kleinstadt eine Ligusterhecke auf einem Kinderspielplatz die Kleinen nach Konfessionen getrennt zu spielen zwang oder dass an der Pädagogischen Hochschule in München der Sportunterricht nach Konfessionszugehörigkeit getrennt stattfand (...) oder die kirchliche Jugendarbeit als binnenkonfessioneller Heiratsmarkt wirkte.«

Aus heutiger, ökumenisch geprägter Sicht erscheinen solche konfessionell indoktrinierten Beziehungsmuster und Lebensstile als Relikte einer religiösen Vormoderne. Dass sie aber – sozusagen in religiösen Enklaven – immer noch oder auch wieder existieren, lässt sich an katholisch-fundamentalistischen Protestbewegungen (zum Beispiel der Kirche von Lefebvre) genauso zeigen wie am geschlossenen Weltbild zahlreicher kultischer Milieus, Weltanschauungsgruppen und Sekten. Auch in einigen (reimportierten) evangelikalen Freikirchen von Russlanddeutschen zeichnet sich eine unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung ab, wie unsere Untersuchung gezeigt hat. Auch wenn sich aufgrund unseres fallbezogenen Zugangs Repräsentationsschlüsse verbieten und, so die Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, »diese religiösen Gefängnisse sich nicht auf immer und ewig in dieser Form halten werden«, sie repräsentieren prototypische Beispiele für einen starken Trend unter

den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen, wobei jedoch die Gemeineregeln einen Exklusivitätsstatus haben, die die Ausbildung von Parallelwelten forcieren.

Dass diese Gemeindefixierung und Abschottungsmentalität aber nicht ausschließlich religiöse Wurzeln hat, sondern ganz generell mit dem Schicksal der Aussiedler während und nach dem Zweiten Weltkrieg in Russland zusammenhängt, hat der Migrationsbeauftragte der evangelischen Kirche Rheinland-Pfalz, der selbst aus Kasachstan nach Deutschland ausgesiedelt ist, in einem Experteninterview nachdrücklich herausgestellt:

»Was sie als Soziologe heute bei den Aussiedlern beobachten und als Segregation bezeichnen, hat eine lange Vorgeschichte. Es war in erster Linie die Stalin-Zeit, in der die nach Sibirien oder Mittelasien verschleppten Deutschen nur deshalb überlebt haben, weil sie Untergrundkirchen und Notgemeinschaften gebildet haben. Nur hier in diesen Schutzräumen konnte man den Bedrohungen und Schikanen von außen einigermaßen entgehen. Als Einzelner in den Erdlöchern von Karaganda hatte niemand eine Chance. Diese Erfahrung ist in den Leuten drin und viele Erzählungen sorgen dafür, dass sie auch nicht vergessen werden. Dass man auch in Deutschland – das ist ja für die meisten eine neue Fremde – jetzt wieder versucht, zusammen zu wohnen und eine Gemeinde zu bilden, hat auch mit dieser Vorgeschichte zu tun.«

Auch wenn man bei den sozialen Exklusionstendenzen der Aussiedler, die wir gegenwärtig beobachten, das historische Erbe nicht vernachlässigen darf, der Grad der Abkapselung und des Rückzugs in den evangelikalen Gruppen hat eine ganz andere Dimension. Sie stellen »Gemeinden in den Gemeinden« dar: »Ein ganz kras- ses Beispiel ist eine Pfingstgemeinde,« so eine Mitarbeiterin des Landesübergangs- wohnheims Osthofen in Rheinland-Pfalz,

»die haben ihre Gemeinde in der Gemeinde gebaut, mit eigener Kirche und allem und haben da vollkommen alleine gelebt. Die wollten eigentlich von niemand etwas wissen. Das ging sogar soweit, dass Lehrer hier angerufen und gefragt haben: Was sollen wir denn mit den Kindern den ganzen Tag machen? Die laufen mit dem Kopftuch rum, machen im Sportunterricht nicht mit, ziehen keinen Badeanzug an, die Eltern haben auch teilweise die entsprechenden Seiten aus dem Biologiebuch herausgerissen, damit das Kind auch bloß nicht verdorben wird.«

Dass der puritanisch geprägte Lebensstil Heranwachsende aber auch überfordern kann, ist in den Gesprächen mit den Jugendlichen und anderen Schlüsselpersonen in ihrem Umfeld sehr deutlich geworden. Denn trotz sozial-räumlicher Selbstghettoisierung und zum Teil sehr rigiden Kontroll- und Sanktionspraktiken wird das Kennenlernen von anderen – in den Augen der Erwachsenen »sündigen« – Lebensformen nicht verhindert. Zwar werden sie in einen Rollen- und Wertekosmos hinein sozialisiert, der sich zum Teil diametral von dem ihrer deutschen Altersgenossen unterscheidet, aber mit diesen Ambivalenzen werden sie auch allein gelassen. Der sozial-moralische Schutzwall vermittelt nicht unbedingt Ich-Stärke, wie viele Eltern

glauben, sondern kann existentielle Verunsicherungen und Identitätskrisen auslösen. Lena Klassen, die lange Jahre in einer Baptistengemeinde gelebt hat, schildert in ihrem autobiographischen Roman »Himmel, Hölle, Welt« sehr ausführlich ihre Erfahrungen, die sie hier gemacht hat. Ihr Urteil über die »Brüdergemeinden« der Russlanddeutschen fällt sehr kritisch aus – eine Einschätzung, der wir uns in vielen Punkten anschließen können:

»Ich stelle die Behauptung auf, dass es weniger um gelebtes Christsein als um eine aus einer Diktatur hinübergerettete Tradition geht – um eine christliche Sekte, die ihren Mitgliedern dermaßen strenge Verhaltensregeln auferlegt, wie sie niemand, der in einer Demokratie aufgewachsen ist, der in einer durchschnittlichen deutschen Familie erzogen wurde, auf sich nehmen würde oder könnte, ohne daran zu zerbrechen.« (Klassen 2001: 199f.)

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1973), *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt a.M.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (1996), »Die Befremdung der eigenen Kultur«, in: dies. (Hg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnographischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt a.M., S. 7–52.
- Bielefeldt, Heiner/Heitmeyer, Wilhelm (Hg.) (1998), *Politisierte Religion. Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*, Frankfurt a.M.
- Ebertz, Michael N. (2003), *Aufbruch in die Kirche*, Freiburg i.Br.
- Eisenbürger, Iris/Vogelgesang, Waldemar (2002), »Ich muss mein Leben selber meistern!« – Jugendum Stadt-Land-Vergleich«, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 5, S. 28–38.
- Gemede, Marion (2002), *Interkulturelle Zwischenwelten. Bewältigungsmuster des Migrationsprozesses bei Migrantinnen in den neuen Bundesländern*, Weinheim/München.
- Giddens, Anthony (1995/1990), *Konsequenzen der Moderne*, Frankfurt a.M.
- Graf, Friedrich W. (2004), *Die Wiederkehr der Götter – Religion in der modernen Kultur*, München.
- Henkel, Reinhard (1994), »Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik Deutschland – Das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen«, in: Domrös, Manfred/Klaer, Walter (Hg.), *Festschrift für Erdmann Gormsen zum 65. Geburtstag*, Mainz, S. 445–458.
- Hitzler, Ronald (2004), *KultICH*, Dortmund (Ms.).
- Kepel, Gilles (1991), *Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch*, München/Zürich.
- Klassen, Lena (2001), *Himmel, Hölle, Welt*, Lage-Hörste.
- Liebsch, Katherina (2001), *Panik und Puritanismus*, Opladen.
- Lukács, Georg (1974/1916), *Die Theorie des Romans*, Sonderausgabe, Neuwied u.a.
- Mead, George H. (1969), *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Oestreich, Bernhard (Hg.) (2004), *Religion als gesellschaftliche Kraft*, Frankfurt a.M.
- Soeffner, Hans-Georg (2000), *Gesellschaft ohne Baldachin*, Weilerswist.

Vattimo, Gianni (2004), *Jenseits des Christentums*, München.

Vogelgesang, Waldemar (2001), »*Meine Zukunft bin ich!*« *Alltag und Lebensplanung Jugendlicher*, Frankfurt a.M./New York.

Weber, Max (1966), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen.

Weber, Max (1972), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen.