

Waldemar Vogelgesang

Religiöse Segregation.

Die unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Schließung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler

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

Lassen sie mich als Vorbemerkung, meine Damen und Herren, die Frage stellen: Zu welchen Evidenzen und Schlussfolgerungen führt die religiöse Spurensuche in der Gegenwart? In verkürzter und pauschalierender Form zunächst einmal zu der Konstatierung von zwei völlig gegenläufigen Entwicklungen: Unverkennbar ist zunächst einmal die wachsende Bedeutung von individualisierten, erlebniszentrierten und hybridisierten Formen der Religiosität. Vor allem Jugendliche sehen darin eine zeitgemäße Form, Kirche „zu leben und zu erleben,“ wie dies eine 19-Jährige sehr anschaulich umschrieben hat.

Fast bin ich versucht, Ihnen über diesen stark jugend- und populärkulturell geprägten Trend performativer religiöser Kultur zu berichten – und zwar nicht zuletzt deshalb, weil wir in einem geplanten Forschungsprojekt zum Weltjugendtages im nächsten Jahr in Köln diese Entwicklung gleichsam an einem prototypischen Beispiel für religiöse Events untersuchen wollen.

Aber ebenso unverkennbar ist auch eine andere Entwicklung: Religion ist auch in ihrer konflikthaften, ressentimentgeladenen Form in die öffentliche Arena zurück gekehrt. Absprachegemäß werde ich über diese Facette der gegenwärtigen religiösen Wirklichkeit berichten.

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 sich hier zeigt, ist ein klassisches Muster der Mobilisierung religiöser Differenz: Die moralisch-ethische Aufwertung der Eigengruppe und die Abwertung und Dämonisierung der Fremdgruppe. Religiöse Zugehörigkeit wird zur primären Antriebskraft und zum Legitimationsinstrument für den gewalttätigen, oftmals fanatischen Kampf gegen die ungläubigen Anderen, gegen die es „Die Rache Gottes“, wie Gilles Kepel (1991) konstatiert, herbeizuführen gilt.

Für Max Weber 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 bei 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“ (Weber 1972, S. 301). Vermittels der Prophetie nährte sich die Hoffnung, so Weber (1966, S. 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 selbsternannte 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 einher geht. Er ist insofern antimodernistisch und separatistisch, als er die für spätmoderne Gesellschaften typischen pluralen religiösen Identitäten in hegemoniale zu transformieren versucht. Von der Kirche Lefevres 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 religiösen Totalitätsansprüche und kollektiven Identitätsdarstellungen 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 jetzige 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 stark 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, S. 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 – sie können, meine Damen und Herren, Leit(d) hier mit t oder d schreiben, es traf beides zu. Die „Befremdung der eigenen Kultur“ (K. Amann/S. Hirschauer 1997), von der die soziologischen Ethnographen als Erkenntnismaxime so gerne 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, sozio-kulturellen und religiösen Hegemonialtendenzen) – ein Eindruck, der durch unsere empirischen Befunde nachhaltig bestätigt werden sollte.

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

a) Leben in interkulturellen Zwischenwelten

Von 1987 bis 2003 sind aus dem Gebiet der ehemaligen Sowjetunion fast 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 z.T. existenziellen Erfahrung sozio-kultureller 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.

Ein typisches Reaktionsmuster auf diese Marginalisierungserfahrungen ist, analog zu vielen anderen Migrantengruppen, Rückzug – und zwar Rückzug in eigenethnische 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. Denn für viele russlanddeutsche Zuwanderer ist, so

auch die Einschätzung von Reinhardt Henkel 1994, S. 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.¹ Ob es sich dabei um die mennonitische ‚Karagandinski Kerch‘ in 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% der Zuwanderer aus den Staaten der russischen Föderation rechnen sich nach Auskunft des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden (BEFG) den genannten konfessionellen Richtungen zu.

¹ Oft bilden Zugewanderte aus bestimmten Regionen auch direkt eigene Kirchengemeinden, so die beiden Baptistengemeinden in den ostwestfälischen Dörfern Willebadessen und Augustdorf, die sich vorwiegend aus russischen Aussiedlern aus den Dörfern Polevoe und Orlowa in der Kulunda-Steppe in Südwestsibirien zusammensetzen (vg. Klaube 1991, S. 178ff.). Ein anderes Beispiel ist die Pfingstgemeinde aus Tschugujewka in der Nähe von Wladiwostok (Ostsibirien), die in den Jahren 1987/88 aufgrund einer direkten Intervention der Bundesregierung ins rheinhessische Guntersblum kam, und deren Mitglieder sich am Ortsrand auf einem 50.000 qm großen Grundstück rund um eine in Eigenleistung erbaute große Kirche ansiedelten (vgl. Henkel 1994, S. 454ff.). Gut dokumentiert ist auch die räumliche Konzentration russlanddeutscher Freikirchler-Gemeinden im Raum Bielefeld-Herford-Lübbecke-Minden-Detmold (vgl. Reimer 1999, S. 111ff.). Insgesamt sind Daten über Anzahl, Örtlichkeit und Mitgliederzahl der freikirchlichen Gemeinden jedoch recht spärlich, da ihre Mitglieder gegen jedwede ‚Ausforschungen‘, wie sie in der Sowjetunion regelmäßig vorkamen, eine beträchtliche Skepsis entwickelt haben. Aber trotz der lückenhaften Religionsstatistik über die Aussiedler wurden bereits vor über zwei Jahrzehnten auf Formen kirchlich-religiöser Desintegration in dieser Migrantengruppe hingewiesen: „Besondere Schwierigkeiten bereitet den traditionell am Rande der Amtskirche stehenden pietistisch orientierten Russlanddeutschen das Einleben in örtliche evangelische Kirchengemeinden. Die Entstehung russlanddeutscher evangelischer Sondergemeinden (z.B. der so genannten Stundenbrüder) birgt die Gefahr einer längerfristigen Abkapselung und der Entstehung eines religiösen Minderheitenstatus in sich“ (Wagner 1983, S. 136). Dass auch die Rückkehr russischer Juden nach Deutschland keineswegs konfliktfrei verläuft, ist das Ergebnis einer Recherche von Richard Herzinger (2004, S. 11): „Seit im September 2001 in Lübeck die erste jüdische Gemeinde nach der Schoah wieder gegründet wurde, sind außer in Bad Segeberg, in Elmshorn, Pinneberg und Ahrensburg weitere hinzugekommen. Dass sie bis heute von der staatlichen Teilhabe ausgeschlossen sind, hat seine Ursache in einer erbitterten innerjüdischen Auseinandersetzung.“

b) Religiös indoktrinierter 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. Theologisch konservative Einstellungen und eine strenge Ethik verbinden sich hier zu einem rigiden und sinnfeindlichen 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“ (d.h. untersagt ist der Umgang mit unchristlichen Spielkameraden oder Nachbarn; Heiraten ist nur zwischen Gemeindemitgliedern erlaubt) und
- 4.) „einen absolut sittlichen Lebenswandel“ (d.h. 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“² wird das Keuschheitsideal zu einer sexualmoralischen

² Mittlerweile hat diese Bewegung über 2,5 Mio. jugendliche Anhänger. Ihr jährliches Highligh ist ein am Valentinstag – auch via Internet (www.truelovewaits.com) – durchgeführtes Massengelöbnis, wo die Initianten

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 amerikanischen Glaubensbrüder den ‚gefallenen Mädchen‘ in Form einer ‚second virginity‘ noch eine zweite Chance geben, bedeutet der voreheliche Verlust der Jungfräulichkeit hierzulande die Exkommunikation, d.h. 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 konflikthaftern 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.

c) 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

in einem feierlichen Zeremoniell einander versprechen und mit einem Ring besiegeln, jungfräulich in die Ehe zu gehen (vgl. Liebsch 2001).

Durkheim aufzugreifen – im sakralen und profanen Raum. Nur Männer können in den Ältestenrat gewählt werden, nur sie dürfen predigen. 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 und verkörpern – im Sinne Webers – 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“. Denn ein als männlich gedachter Gott gilt als das Urbild von Autorität schlechthin.

Allerdings haben wir 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 eine Caritas-Mitarbeiterin, 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 hab’ 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 Enthaltbarkeit orientierte Tugendlehre – diese Strukturmerkmale der freikirchlichen Sinn- und Sozialwelt rufen zwangsläufig Assoziationen zu Max Webers 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 Weberschen Sinne geht es also um die Frage der Fügsamkeitsmotive –, soll im Folgenden noch etwas genauer beleuchtet werden.

d) Gegenmoderne Welten zwischen Integration und Exklusion

Zunächst einmal führt die Beantwortung dieser Frage zu einer ganz grundsätzlichen soziologischen Einsicht, die George Herbert Mead (1969, S. 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!“ (vgl. 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 Adornos Studie 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 Sündenpfuhl 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. Es gibt jedoch deutliche Anzeichen dafür, dass die religiösen und lebensweltlichen Totalitätsansprüche Jugendliche überfordern und zu einer klassischen ‚double bind-Situation‘ führen. So leugnen manche einfache ihre baptistische Konfession, andere führen eine Doppelleben oder Instrumentalisieren religiöse Wahrheiten für weltliche Absichten und Handlungen. Eine beliebte Strategie, wie man bspw. 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 schlaunen 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: „Diese 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 z.B. 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.“

Allerdings verdeutlichen die in den Gesprächen öfter verwendeten Gefängnis- und Ghetto-Metaphern, 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 Foucaultschen Terminus zu verwenden, zu entledigen, reagieren nicht wenige mit temporären oder endgültigen Ausbrüchen. Dass diese aber keineswegs mit einer Befreiung und dem Aufbau stabiler Selbststrukturen und Sozialbeziehungen einher gehen 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 Schwierigkeiten, dass sie Kontakt bekommen mit anderen, und wenn sie aus dem Elterhaus raus gehen oder raus gegangen werden, dass sie auf die schiefe Bahn geraten, weil sie mit der neu gewonnen 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

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 einschlägige Beispiele für einen starken Trend unter den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen, wobei jedoch die Gemeinderegeln einen Exklusivitätsstatus haben, der die Ausbildung von – gleichermaßen räumlichen und moralischen – Parallelwelten forciert.

„Ein ganz krasses Beispiel ist eine Pfingstgemeinde,“ so eine Mitarbeiterin des Landesübergangwohnheims 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 heraus gerissen, 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 z.T. 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* (2001) 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“ (S. 199f.).