

RELIGIÖSE SEGREGATION UND SOZIALE DISTANZIERUNG – DARGESTELLT AM BEISPIEL EINER BAPTISTENGEMEINDE ZUGEWANDTER SPÄTAUSSIEDLER

WALDEMAR VOGELGESANG

Einleitung

»Eine Gesellschaft in der Gesellschaft wächst heran. Mehr als 350.000 jugendliche Aussiedler sind seit Anfang der neunziger Jahre nach Deutschland gekommen. Als die Sowjetunion auseinander brach, stiegen ihre Eltern mit ihnen in die Züge und Flugzeuge Richtung Westen. In der neuen Heimat landeten die Kinder im besten Alter. Und vielleicht auch im schlimmsten. Jung genug, um sich zu verändern und durch die neue Welt zu navigieren. Alt genug, um sich zu verweigern und einen tiefen Schmerz nach der alten Welt zu spüren« (Die Welt 30.03.2000: 15).

Die hier angesprochenen Integrationsprobleme haben wir in einer umfangreichen Studie mit dem Titel »Jugendliche Aussiedler – zwischen ethnischer Diaspora und neuer Heimat«¹ näher untersucht und markante Daten und Fakten für ihre Richtigkeit gefunden. Dabei sind wir, gleichsam als zusätzlichen Aspekt und nicht intendierte Folge unserer Forschungsfrage, auch auf eine ausgeprägte Form religiöser Distinktion und Segregation gestoßen, über die im Folgenden berichtet werden soll.

Bereits in der Frühphase der Untersuchung charakterisierte der Bundesbeauftragte für Aussiedlerfragen in einem Experteninterview

- 1 Die qualitativ ausgerichtete Untersuchung (Leitung: M.A. Iris Eisenbürger und PD Dr. Waldemar Vogelgesang), die von der Nikolaus-Koch-Stiftung und dem Bistum Trier finanziert wurde, hatte eine Laufzeit von zwei Jahren (01.01.2004 bis 31.12.2005) und verfolgte im Wesentlichen drei Ziele: Erstens sollte die Frage geklärt werden, wie in Deutschland lebende jugendliche Aussiedler kulturelle und soziale Grenzziehungen und Fremdheitserfahrungen erleben; zweitens sollten Integrationshemmnisse und -verbesserungen in bestimmten lebenspraktischen Handlungsfeldern (Schule, Ausbildung, Beruf, Freizeit) aus der Sicht dort tätiger Personen eruiert werden; drittens war geplant, ein modular strukturiertes Weiterbildungskonzept für in der pädagogischen Praxis Tätige zu entwickeln, das über die soziokulturellen Hintergründe von russlanddeutschen Jugendlichen informiert.

eine wachsende Zahl von freikirchlichen Gruppierungen als »kleine fundamentalistische Lebenswelten« und attestierte ihnen eine »Bunkermentalität«, wobei diese Entwicklung gerade in den letzten Jahren stark zugenommen habe. Obwohl die Hinweise auf spezifische Formen ethnisch-religiöser Selbst-Ghettoisierung in diesem sehr offenen Gespräch noch eher vager Natur waren, lösten sie in der Forschungsgruppe doch ob unserer Ahnungslosigkeit einige Irritationen aus. Zugleich weckten sie 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-ethnografischen Vorstößen in die Freikirchler-Gemeinden jedoch zu einer Leit(d)erfahrung geworden. Denn die »Befremdung der eigenen Kultur« (Amann/Hirschauer 1996), von der die soziologischen Ethnografen 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 Gemeindeglieder. Untrennbar verbunden mit der religiösen Segregation schienen räumliche und soziokulturelle Hegemonialtendenzen – ein Eindruck, der durch unsere empirischen Befunde nachhaltig bestätigt werden sollte.

Fremde Heimat: Die Diaspora-Situation freikirchlicher (Spät-)Aussiedler-Gemeinden

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), doch zur Beschreibung ihrer Identität und zum Verständnis ihrer Migration als biografisches Ereignis verstellt der Status als Pass-Deutsche 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

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 Spätaussiedler 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 Ausgegrenztseins 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 in der Rolle des Fremden wieder, diesmal als ›Russen‹ abgestempelt. Rückwanderungstendenzen, doppelte Staatsbürgerschaften und vor allem – und in erster Linie – die Veränderung der ethnischen Zusammensetzung haben sie zu einer neuen Problemgruppe werden lassen. So hat sich aufgrund der steigenden Zahlen gemischtnationaler Ehen der Anteil der Spätaussiedler in den aussiedelnden Familienverbänden kontinuierlich von über 77 Prozent im Jahr 1993 auf fast 20 Prozent im Jahr 2003 verringert – eine Entwicklung, die gleichermaßen auf dramatisch gesunkene deutsche Sprachkenntnisse wie auf wachsende Kultur- und Mentalitätsgegensätze zwischen den zugewanderten und den gebürtigen Deutschen verweist. Während die offizielle Zuwanderungspolitik bei den Spätaussiedlern von einer hohen Assimilationsbereitschaft sowie einer nach wie vor vorhandenen Nähe zur deutschen Kultur ausgeht und vor diesem (unzutreffenden) Hintergrund 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 derer, die einen deutschen Pass besitzen – nicht unterscheiden.

Dies trifft auch oder gerade für Kinder und Jugendliche aus Aussiedler-Familien zu. Zwar nähern sich ihre Medien- und Geschmackspräferenzen angesichts massenmedial und global distribuerter Moden und Stile den deutschen Verhältnissen an, aber damit ist keine faktische kulturelle Angleichung verbunden. Die Gemeinsamkeiten existieren auf einer *symbolischen*, jedoch nicht notwendig auf einer konkre-

ten *sozialen* Ebene – eine Beobachtung, die Dorothee Meister (1995: 267) als »halbierte Eingliederung« bezeichnet hat. Die Teilhabe an virtuellen Medien- und Stilgemeinschaften ist eher ein Kennzeichen individualisierter Gesellschaften und kann Integrationsbemühungen sogar unterlaufen. Denn es gibt unter den Aussiedler-Jugendlichen eine ähnliche Entwicklung wie in anderen Migrantengruppen: Sie kommunizieren mit Ihresgleichen vermehrt via Chat und Internet-Foren, und es gibt sogar Online-Rollenspiele, die von ihnen in russischer, kasachischer oder kirgisischer Sprache gespielt werden. Es stellt sich hier ganz grundsätzlich die Frage: Fördert die globalisierte Mediennutzung der ausländischen Jugendlichen die Integration, oder ist sie eher ein Integrationshemmnis und Ausdruck einer ethnokulturellen Identitätspolitik, die auf eine deutliche Distanz zur Kultur der Mehrheitsgesellschaft verweist?²

Vieles deutet darauf hin, dass die ethnisch-virtuellen Medienghettos Entsprechungen im *real life* haben.³ So sind wir in unseren bisherigen Recherchen auf Hinweise gestoßen, wonach sich an Jugendtreffpunkten, in Schulen und Ausbildungsbetrieben ethnisch homogene Gruppen bilden und ihr Revier bisweilen auch gewaltsam verteidigen. Es drängt sich der Eindruck auf, dass es sich bei den jugendlichen Aussiedlern, die in der jüngeren Vergangenheit nach Deutschland gekommen sind, um eine Minderheit wider Willen handelt, deren erzwungene kulturelle Entwurzelung im jugendlichen Seelenhaushalt

- 2 Es gibt Hinweise darauf, dass gerade durch die Globalisierung der Medien ethnische Segregationsprozesse, wie sie etwa in den Studien über die indisch-asiatische Pandschab-Diaspora in Großbritannien (Gillespie 1995), die translokale Identität der Bewohner Trinidads (Miller/Slater 2000) oder die türkische Diaspora in Deutschland (Weiß/Trebbe 2001) nachgewiesen wurden, verstärkt werden. Führen Satellitenfernsehen, Internet und die weltweite Verfügbarkeit von Printmedien dazu, dass ethnische Medienelken entstehen, die die intrakulturellen Beziehungen unterlaufen und zur Stabilisierung ethnischer Kolonien und Parallelgesellschaften führen? In einem Folgeprojekt (»Translokale Medienräume von jugendlichen Russlanddeutschen«) werden entsprechende medienvermittelte In- und Exklusionsentwicklungen näher untersucht.
- 3 Das angespannte Verhältnis zwischen den beiden ethnischen Gruppen verdeutlichen auch die Forschungen von Dietz/Roll (1998), Eckert et al. (1999), Strobl/Kühnel (2000), Schäfer (2002) und Brüß (2003).

tiefe Spuren hinterlässt, für die die 15-jährige Natascha aus dem kleinen Hunsrückstädtchen Simmern deutliche Worte findet: »Meine Großeltern und meine Eltern haben immer von Zwangsumsiedlungen gesprochen. Aber was ist mir denn anderes passiert?«

Angesichts dieser dramatischen Migrationserfahrungen kommt eine Parallelstudie, die vom Deutschen Jugendinstitut in München durchgeführt wurde, zu dem Schluss: Bei den Aussiedler-Jugendlichen handelt es sich – im doppelten Sinne des Wortes – um eine »mitgenommene Generation« (Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention 2002). Aber auch ihre Eltern erleben die Übersiedlung als Kultur- und Identitätsschock, oft verbunden mit beruflicher Dequalifizierung und sozialem Abstieg. Ein typisches Reaktionsmuster auf diese Marginalisierungserfahrungen ist, analog zu dem vieler anderer 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 spielen 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 Mitgliederzustrom in seiner Gemeinde beschrieben 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 Frak-

tionsbildungen und Abspaltungen beobachtbar sind.⁴ 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 Untergrundkir-

- 4 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 Polevov und Orlov in der Kulunda-Steppe in Südwestsibirien zusammensetzen (vg. Klaube 1991: 178f.). 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: 454f.). Gut dokumentiert ist auch die räumliche Konzentration russlanddeutscher Freikirchler-Gemeinden im Raum Bielefeld-Herford-Lübbecke-Minden-Detmold (vgl. Reimer 1999: 111f.). Insgesamt sind Daten über Örtlichkeit, Mitgliederzahl und Anzahl der freikirchlichen Gemeinden jedoch recht spärlich, da ihre Mitglieder gegen jedwede »Ausforschungen«, wie sie in der Sowjetunion regelmäßig vorkamen, beträchtliche Skepsis entwickelt haben. Trotz der lückenhaften Religionsstatistik über die Aussiedler wurde aber 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 1982: 136). Dass auch die Rückkehr russischer Juden nach Deutschland keineswegs konfliktfrei verläuft, ist das Ergebnis einer Recherche von Richard Herzinger (Die Zeit 25.03.2004: 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.«

chen 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.

Religiös indoktrинierter 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 oberste Maxime 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

- »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),
- »einen Verzicht auf weltliche Vergnügungen« (also kein Fernsehen und Kino, keine Disko- und Kneipenbesuche; auch Vereinsmitgliedschaften sind nicht gestattet),
- »einen christlichen Bekanntenkreis« (d.h. der Umgang mit nicht christlichen Spielkameraden oder Nachbarn ist untersagt; Heiraten ist nur zwischen Gemeindemitgliedern erlaubt) sowie
- »einen absolut sittlichen Lebenswandel« (d.h. vor allem kein vor-

ehelicher Sex, wobei es Gemeinden gibt, die stichprobenartig Atteste verlangen, die die Jungfräulichkeit beweisen sollen).

Analog zu der 1993 in den USA von einem Baptisten-Pfarrer initiierten »True-Love-Waits«-Bewegung⁵ wird das Keuschheitsideal zu einer sexualmoralischen Norm erklärt, deren Übertretung nicht nur als Verlust der Reinheit gilt, sondern auch zu dem epidemischen Charakter von AIDS-Infektionen als Folge und Strafe für sexuelle Ausschweifungen in Beziehung gesetzt wird. 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 vorhehliche 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 beschreibt, der kann in einer säkularisierten Erziehungseinrichtung kaum auf Verständnis hoffen. Die Abmeldung aller Kinder aus dem Kindergarten, wie in diesem Fall geschehen, dürfte wohl keine Lösung sein, führt sie doch zu einer Akzentuierung kulturell-religiöser Unterschiede, die einer interreligiösen und interkulturellen Öffnung diametral entgegenstehen.

Die patriarchale Ordnung freikirchlicher Gemeinden

Wie weit gerade die kulturellen Muster der evangelikalen Gemeinden und die ihres jeweiligen sozialen Umfeldes auseinander liegen, zeigt sich in besonderer Weise an der patriarchalen Struktur der Lebenswelt

- 5 Mittlerweile hat diese Bewegung über 2,5 Millionen jugendliche Anhänger. Ihr jährliches Highlight ist ein am Valentinstag – auch via Internet (www.true-love-waits.com) – durchgeführtes Massengelöbnis, in dem die Initianten in einem feierlichen Zeremoniell einander versprechen und mit einem Ring besiegeln, dass sie jungfräulich in die Ehe gehen werden (vgl. Liebsch 2001).

dieser Gemeinden. Die Manifestationen von männlicher Dominanz offenbart sich dabei gleichermaßen – um eine Unterscheidung von Durkheim aufzugreifen – im sakralen wie im profanen Raum. Nur Männer können in den Ältestenrat gewählt werden, und nur sie dürfen predigen und Taufzeremonien abhalten; Bußrituale und Lebensbeichten, 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 entspricht zugleich ein *lebensweltlicher*, bei dem 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 biblisch fundierte gottgefällige Unterordnung, wobei gerade die gottlosen Zustände der modernen Welt eine besondere Wachsamkeit und Widerständigkeit erfordern. Oder mit 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 unsere 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. [...] 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 selbst kontrollierten Lebensführung wird in dieser Aussage ebenso sichtbar wie die Tradierung klassischer Geschlechterrollen. 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 evangelikalen 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 Gebärmaschine 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 nachzuahmenden 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 welchem Normverstöße mit Beschämung einhergehen, Schuld als eine notwendige Begleiterscheinung der Abweichung angesehen wird und die Ehrenrettung nur über öffentliche Reuerituale möglich ist.

Allerdings haben wir in diesem Kontext deutliche Hinweise auf eine geschlechtsspezifische Doppelmoral gefunden. Während Männer und Frauen – durch welche Umstände auch immer – gleichermaßen 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 Gemeinde-

kasse gewisse Freiheiten immer wieder nehmen können«, so eine Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, wird ein Sündenfall bei Frauen, insbesondere wenn es um die Verletzung von Keuschheitsgeboten geht, sehr viel schwerwiegender geahndet. 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, rigide Formen religiös motivierter sozialer Kontrollen, tradierte Geschlechterrollen und eine an den puritanischen Idealen der Reinheit, Mäßigung und Enthaltsamkeit orientierte Tugendlehre: Diese Strukturmerkmale der freikirchlichen Sinn- und Sozialwelt rufen zwangsläufig Assoziationen zu Max Webers Herrschaftssoziologie hervor. Weber (1972) hat verfestigte und institutionalisierte Autoritätsbeziehungen als »Typen der Herrschaft« beschrieben und religiös legitimierte Herrschaftsverhältnisse dabei als »traditionale Herrschaft« gekennzeichnet. 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- bzw. Herrschaftsverband heimisch werden – im Weberschen Sinne geht es also um die Frage der Fügsamkeitsmotive –, soll im Folgenden noch etwas genauer beleuchtet werden.

Gegenmoderne Welten zwischen Integration und Exklusion

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 Ein-

zelen und die kollektive Identität sind (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 mit einer wachsenden Zahl von selbstbestimmten Wahlentscheidungen, die alle Lebensbereiche betreffen, Hand in Hand gehen. 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 beschrieben hat: »Ich muss mein Leben selber meistern!« (vgl. Vogelgesang 2001). Sehr viel weiter können Lebenswelten nicht auseinander liegen.

Es ist leicht nachzuvollziehen, dass Eltern ihre Kinder vor dem Pluralismus der Außenwelt schützen wollen, um deren religiös geleitete Erziehung und Lebensführung nicht zu gefährden. Aber die Rigidität und Intoleranz, mit der sie dies tun, erinnert an Adornos (1973) Studie über den »autoritären Charakter«, also jenen Identitätstypus, der angesichts vorhandener Normen- und Rollenambiguitäten und eines befürchteten moralischen Zerfalls in doktrinären Ordnungsvorstellungen Zuflucht nimmt. Mit einer strikten Verbotspolitik die den Verzicht auf Medien ebenso einschließt wie Verbote mit ungläubigen Kindern⁶ Kontakt aufzunehmen, oder die Weigerung, ihre Kinder an bestimmten Schulveranstaltungen (von Klassenfahrten bis zum Sexualkundeunterricht) teilnehmen zu lassen, versuchen diese Eltern 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 tradier-

6 Dabei bezieht sich dieses Verbot nicht nur auf bewusst gesuchte Kontakte zur gemeinsamen Freizeitgestaltung, sondern auch auf »zufällige« Situationen, etwa auf dem Schulweg oder an der Bushaltestelle.

ten Eschatologie zu stellen – die Schattenseiten eines sich daraus ergebenden ›bewahrenden‹ Sozialisationsmodus sind unübersehbar. Eine übersteigerte und bis zum Fanatismus reichende Identifikation mit der religiösen Lebenswelt ist eine der möglichen Reaktionsweisen, 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 ruhigstellen:

»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 todernt. 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* führen. So leugnen manche einfach ihre baptistische Konfession, andere führen ein Doppelleben oder instrumentalisieren religiöse Wahrheiten für weltliche Absichten und Handlungen. Eine beliebte Strategie, um beispielsweise die elterliche Autorität bei der Partnersuche zu unterlaufen, schildert ein 24-Jähriger: »Einige verknallen sich und behaupten dann, Gott hätte es ihnen offenbart. Das sind die schlauen Leute.« Diese partiellen bzw. 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 wenn du dir selbst keinen Stress machst, dann die anderen. Wenn ich z.B. in die Disko

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 aber durch freiwillige Exklusion 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, als wie bedrückend Jugendliche die in den religiösen Enklaven herrschenden Autoritäts- und Sanktionsmechanismen empfinden. Um diesem Netzwerk von Kontrollen zu entgehen, sich gleichsam der »Dispositive religiöser Macht«, um einen Foucaultschen 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 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 Probleme, 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.«

Fazit: Konfessionelle Apartheid und religiöse Segregation

Noch bis in die Mitte des vorigen Jahrhunderts waren die konfessionellen Konturen des Alltags – zutreffender: dessen 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 – gewissermaßen in religiösen Enklaven – noch immer bzw. wieder existieren, lässt sich an katholisch-fundamentalistischen Protestbewegungen (z.B. der Kirche von Marcel Lefèvre) genauso zeigen, wie am geschlossenen Weltbild zahlreicher kultischer Milieus, Weltanschauungsgruppen und Sekten. Wie unsere Untersuchung gezeigt hat, zeichnet sich auch in einigen (re-importierten) evangelikalen Freikirchen von Russlanddeutschen eine unheilige Allianz zwischen puritanischer Orthodoxie, kulturellem Traditionalismus und (neuen) Formen sozialer Abschottung ab. Auch wenn sich aufgrund unseres fallbezogenen Zugangs Repräsentationschlüsse verbieten und, so die Mitarbeiterin eines privaten Bildungsträgers, »diese religiösen Gefängnisse sich nicht auf immer und ewig in dieser Form halten werden«, repräsentieren sie doch prototypische Beispiele für einen starken Trend unter den Russlanddeutschen, ihre freikirchliche Tradition auch in Deutschland fortzuführen, wobei die Gemeinderegeln einen Exklusivitätsstatus haben, der die Ausbildung von Parallelwelten forciert.

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, kommt der Grad der Abkapselung und des Rückzugs in den evangelikalen Gruppen fast einer Ghetto-Situation gleich. »Ein ganz krasses Beispiel ist eine Pfingstgemeinde«, so eine Mitarbeiterin des Landesübergangswohnheims 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 so weit, 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 z.T. sehr rigider Kontroll- und Sanktionspraktiken wird das Kennenlernen von anderen – in den Augen der Erwachsenden »sündigen« – Lebensformen nicht verhindert. Zwar werden diese Jugendlichen in einen Rollen- und Wertekosmos hinein sozialisiert, der sich zum Teil diametral von dem ihrer deutschen Altersgenossen unterscheidet, aber sie werden mit diesen Ambivalenzen auch allein gelassen. Der sozial-moralische Schutzwall vermittelt nicht unbedingt Ich-Stärke, wie viele Eltern glauben, sondern kann existenzielle Verunsicherungen und Identitätskrisen auslösen. Lena Klassen, die lange Jahre in einer Baptistengemeinde gelebt hat, schildert in ihrem autobiografischen Roman »Himmel, Hölle, Welt« sehr ausführlich ihre Erfahrungen und kommt zu einem sehr kritischen Urteil über die »Brüdergemeinden« der Russlanddeutschen – 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 am Main: Suhrkamp.
- Amann, Klaus/Hirschauer, Stefan (1996): »Die Befremdung der eigenen Kultur«. In: dies. (Hg.), *Die Befremdung der eigenen Kultur. Zur ethnografischen Herausforderung soziologischer Empirie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 7-52.
- Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention (Hg.) (2002): *Die mitgenommene Generation. Aussiedlerjugendliche – eine pädagogische Herausforderung für die Kriminalitätsprävention*, München: Deutsches Jugendinstitut.
- Brüß, Joachim (2003): »Soziale Nähe und Distanz zwischen deutschen, türkischen und Aussiedler-Jugendlichen«. In: Axel Groenemeyer/Jürgen Mansel (Hg.), *Die Ethnisierung von Alltagskonflikten*, Opladen: Leske + Budrich, S. 109-134.
- Dietz, Barbara/Roll, Heike (1998): *Jugendliche Aussiedler – Porträt einer Zuwanderungsgeneration*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Ebertz, Michael N. (2003): *Aufbruch in die Kirche*, Freiburg i.Br.: Herder.
- Eckert, Roland et al. (1999): »Bilder und Begegnungen: Konflikte zwischen einheimischen und Aussiedlerjugendlichen«. In: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa*, Osnabrück: Rasch, S. 191-205.
- Gemende, Marion (2002): *Interkulturelle Zwischenwelten. Bewältigungsmuster des Migrationsprozesses bei Migrantinnen in den neuen Bundesländern*, Weinheim/München: Juventa.
- Gillespie, Marie (1995): *Television, Ethnicity and Cultural Change*, London/New York: Routledge.
- Henkel, Reinhard (1994): »Binnenintegration als Faktor für die Eingliederung russlanddeutscher Aussiedler in die Bundesrepublik

- Deutschland. Das Beispiel zweier Gemeinden in Rheinhessen«. In: Manfred Domrös/Walter Klaer (Hg.), *Festschrift für Erdmann Gormsen zum 65. Geburtstag*, Mainz: Geografisches Institut der Johannes-Gutenberg-Universität Mainz, S. 445-458.
- Klassen, Lena (2001): *Himmel, Hölle, Welt*, Lage-Hörste: BMV Verlag Robert Burau.
- Klaube, Manfred (1991): *Die deutschen Dörfer in der westsibirischen Kurland-Steppe: Entwicklung, Strukturen, Probleme*, Marburg: Elwert.
- Liebsch, Katherina (2001): *Panik und Puritanismus*, Opladen: Leske + Budrich.
- Mead, George H. (1969): *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Meister, Dorothee (1995): »Medienwelten sind überall – oder was haben Massenmedien und (Ent-)Differenzierungsprozesse mit jugendlichen Migrantinnen und Migranten zu tun?« In: Jürgen Lauffer/Ingrid Volkmer (Hg.), *Kommunikative Kompetenz*, Opladen: Leske + Budrich, S. 254-269.
- Miller, Daniel/Slater, Don (2000): *The Internet: An Ethnographic Approach*, Oxford: Berg.
- Reimer, Johannes (1999): »Geografische Ausbreitung freikirchlicher Aussiedler aus der GUS in Deutschland«. In: Manfred Büttner (Hg.), *Beziehungen zwischen Religion (Geisteshaltung) und wissenschaftlicher Umwelt (Theologie, Naturwissenschaft, Musikwissenschaft)*, Frankfurt am Main u.a.: Peter Lang, S. 109-118.
- Schäfer, Heiner (2002): »Junge Russen in Deutschland – Aussiedler verloren zwischen Herkunft und Zukunft«. In: Arbeitsstelle Kinder- und Jugendkriminalitätsprävention (Hg.), *Die mitgenommene Generation. Aussiedlerjugendliche – eine pädagogische Herausforderung für die Kriminalitätsprävention*, München: Deutsches Jugendinstitut, S. 12-67.
- Strobl, Rainer/Kühnel, Wolfgang (2000): *Dazugehörig und ausgegrenzt. Analysen zu Integrationschancen junger Aussiedler*, Opladen: Leske + Budrich.
- Vogelgesang, Waldemar (2001): »Meine Zukunft bin ich!« *Alltag und Lebensplanung Jugendlicher*, Frankfurt am Main/New York: Campus.
- Wagner, Ernst (1982): »Zur soziokulturellen und kirchlich-religiösen Eingliederung«. In: Hans Harmsen (Hg.), *Die Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland*, Wien: Böhlau, S. 111-138.
- Weber, Max (1966): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Band III, Tübingen: Mohr.

- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5. Auflage, Tübingen: Mohr.
- Weiß, Hans-Jürgen/Trebbe, Joachim (2001): *Mediennutzung und Integration der türkischen Bevölkerung in Deutschland*, Potsdam: GöFaK Medienforschung GmbH.

