

RELIGIOSITÄT ALS FAKTOR FÜR DIE IMMIGRATIONSPRAXIS ETHNISCHER DEUTSCHER IN DIE BUNDESREPUBLIK DEUTSCHLAND¹

VLADIMIR ILYIN

Es überrascht kaum, dass die Einwanderung der Russlanddeutschen aus der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland auf ihrer Ethnizität basiert, die ihnen das Recht auf Umsiedlung als (Spät-)Aussiedler sowie den Erhalt der deutschen Staatsbürgerschaft garantiert. Für die öffentliche Debatte und die sozialwissenschaftliche Forschung überraschender scheint mir jedoch die Tatsache zu sein, dass unter den zahlreichen Faktoren der Identitätskonstruktion die Religiosität eine nicht unbedeutende Rolle spielte und spielt.² Sie zählt aus Sicht der Immigrationsnormen der Bundesrepublik Deutschland zu den offiziellen Markern für die Zugehörigkeit zum deutschen Volk. Wie meine empirischen Untersuchungen³ zeigen, beeinflusst die Religiosität von Russlanddeutschen nach deren Umsiedlung in die Bundesrepublik die Art und Weise sowohl ihrer soziokulturellen Integration als auch ihrer Exklusion und wirkt an der Konstruktion ihrer Identitäten mit.

Dieser Aufsatz ist der Versuch, die Rolle der Religion bei der Iden-

- 1 Bei diesem Beitrag handelt es sich um die übersetzte und überarbeitete Fassung eines Aufsatzes, der unter demselben Titel in dem von Tatjana Baraulina und Oksana Karpenko herausgegebenen Band »Migration und Nationalstaat (Migracija i nacional'noe gosudarstvo)« (St. Petersburg: CISRS/ZDES, S. 104-132) erschienen ist. Der Beitrag wird hier mit freundlicher Genehmigung der Verleger sowie der Herausgeberinnen veröffentlicht. Für die Erstübersetzung aus dem Russischen danke ich Frau Anna Martina Knafla, München.
- 2 Diese Tatsache ist im Besonderen für russische Sozialwissenschaftler, die durch die atheistische Tradition der Sowjetunion geprägt sind, kontraintuitiv. Vielleicht haben wir gerade deshalb das nationale Element in der Analyse der Auswanderung der Russlanddeutschen überbetont.
- 3 Dem Aufsatz liegen Interviews zugrunde, die im Zeitraum von 1999 bis 2002 in Bielefeld, Hamburg und Frankfurt am Main von Forschungsmitarbeitern und mir geführt wurden. Das Zentrum für Deutschland- und Europastudien (ZDES) ermöglichte mir die Durchführung eines kleinen Forschungsprojektes mit dem Titel »Everyday Ethnicity: Visual Study of Ethnic Germans (Aussiedler)«. Für die Förderung meines Vorhabens möchte ich mich bedanken.

titätsfindung ethnisch deutscher Aussiedler aus der UdSSR und den post-sowjetischen Staaten einzuschätzen. Zur Analyse meiner Daten beziehe ich mich auf die Kulturosoziologie Pierre Bourdieus, seine Begriffe Habitus, Kapital und Feld, sowie auf das von Pietr Sztompka (1974; 1994) und anderen entwickelte Konzept des sozialen Feldes. Beide theoretischen Betrachtungsweisen ermöglichen meines Erachtens eine dynamischere Betrachtung sozialer Strukturen und implizieren die Vorstellung sich gegenseitig verstärkender oder behindernder sozialer Kräfte in einem sozialen Raum. Sowohl der Feldbegriff von Bourdieu als auch der von Sztompka ermöglichen eine angemessene Analyse von Spannungen zwischen sozialen Schichten bzw. Gruppen, von Konflikten zwischen individuellen Motiven, Gruppennormen und äußeren Einflüssen sowie von unterschiedlichen Einflusszonen von Personen und Gruppen. Religiöse Felder spielen daher, dem Ansatz folgend, eine zentrale Rolle bei der fremd- und selbstbestimmten In- bzw. Exklusion der Russlanddeutschen.

Feld, Kapital und Habitus – Grundbegriffe der Kulturtheorie Pierre Bourdieus und ihre Bedeutung für das religiöse Feld

Der Kulturosoziologe Pierre Bourdieu beschäftigte sich eingehend mit den Strukturen und Kräfteverhältnissen innerhalb einzelner gesellschaftlicher Handlungsbereiche (vgl. hierzu u.a. Schwingel 1995). Letztere fasste er als Mikrokosmen, als relativ autonome, nach eigenen Gesetzen funktionierende Felder sozialer Praxisformen auf, die innerhalb des übergeordneten »Feldes der Macht« verortet sind. Die Akteure innerhalb dieser Felder nehmen den Feldstrukturen entsprechende Positionen ein und treten nach den jeweiligen Feldregeln in Relation zueinander, »und zwar mittels der Verfügung über, der Orientierung an, dem Streben nach oder dem Operieren mit verschiedenen Kapitalsorten« (Fischer/Jarchow 1987: 166). Das Feld der Macht nimmt dabei eine dominierende Position ein als: »jener Raum der Kräfteverhältnisse zwischen Akteuren oder Institutionen, die die Verfügung über ein zur Einnahme beherrschender Stellungen in verschiedenen Feldern notwendiges (namentlich ökonomisches oder kulturelles) Kapital vereint« (Bourdieu 1997: 35).

In Erweiterung des Marxschen Kapitalbegriffs fasste Bourdieu Kapital als einen gesellschaftlichen Ressourcenbegriff auf, der über das

enge ökonomische Verständnis hinausgeht. Zwar spielte für Bourdieu das ökonomische Kapital auch in der spätkapitalistischen Gesellschaft eine wichtige Rolle bei der Sicherung der Machtverhältnisse und des sozialen Status, aber er ging zusätzlich davon aus, dass gesellschaftliche und politische Macht von weiteren subtileren Mechanismen abhängen und differenzierte den Kapitalbegriff dementsprechend. So unterschied Bourdieu zwischen drei Kapitalformen: dem ökonomischen Kapital bzw. dem materiellen Besitz, dem kulturellen Kapital, das während der Sozialisation durch Bildung und Ausbildung erworben wird und dem symbolischen, in und durch Sozialbeziehungen erarbeiteten Kapital. Diese Kapitalformen sind nicht immer deutlich voneinander abzugrenzen und in unterschiedlichen Verbindungen wechselseitig konvertierbar (Bourdieu 1983a: 190).

Komplementär zu den objektiven Strukturen der sozialen Felder beschrieb Bourdieu die internen Habitusstrukturen. In strikter Abgrenzung zum »Strukturrealismus« betonte er die fundamentale und letztlich realitätskonstituierende Bedeutung des personalen Faktors. »Objektive Beziehungen« verdanken ihre Existenz im Wesentlichen dem System der »Dispositionen ihrer Träger«, deren Verinnerlichungsbereitschaft eben jene objektiven Bedingungen erst realisieren (Bourdieu 1983b: 38-40). Das System der »objektiven Regelmäßigkeiten« auf der einen Seite sowie das System der »subjektiven Hoffnungen« auf der anderen bedürfen einer Vermittlungsinstanz, die Bourdieu als »Habitus« bezeichnete. Der Habitus ist ein »System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata« (ebd.: 40). »In den Dispositionen des Habitus ist [...] die gesamte Struktur des Systems der Existenzbedingungen angelegt, so wie diese sich in der Erfahrung einer besonderen sozialen Lage mit einer bestimmten Position innerhalb dieser Struktur niederschlägt« (Bourdieu 1982: 279).

Der Habitus nimmt in der Theorie Bourdieus eine zentrale Stellung ein. Als »modus operandi« bestimmt er die Genese von Praxisformen, jedoch weniger die Praxisinhalte. Jeder Mensch ist nach Bourdieu Träger eines Habitus, durch den er in seinem Handeln sozial geprägt und festgelegt ist, über den er aber zugleich von anderen erkannt bzw. definiert werden kann. Als Vermittler fungieren vor allem die Diskurse und Wertvorstellungen der Familie und des sozialen Raumes, der den betreffenden Menschen umgibt. Bourdieu definierte den Begriff des sozialen Raumes, um den überwiegend ökonomischen Begriff der Klasse zu ersetzen, den er für zu eng gefasst hielt. Mit dem Kon-

zept des sozialen Raumes versuchte Bourdieu sowohl die objektiven Strukturen als auch die subjektive (Selbst-)Wahrnehmung der Individuen als soziale Gruppe zu beschreiben. Habitus war somit für ihn stets auch Gruppen- bzw. Klassenhabitus, da die individuellen Ausdrucksformen immer durch klassenspezifische Faktoren geprägt sind (Bourdieu 1982). In diesem Zusammenhang betrachtete Bourdieu auch den »Geschmack«, der als »Neigung und Fähigkeit zur (materiellen und/oder symbolischen) Aneignung einer bestimmten Klasse klassifizierter und klassifizierender Gegenstände und Praktiken, [...] die Erzeugungsformel [ist], die dem Lebensstil zugrunde liegt« (ebd.: 238).

Das religiöse Feld

Besondere Aufmerksamkeit soll hier dem religiösen Feld gewidmet werden, da es für einen Großteil der Russlanddeutschen in der ehemaligen Sowjetunion, aber auch für viele Aussiedler und Spätaussiedler in Deutschland, einen der wichtigsten, durch »relative Autonomie« bestimmten sozialen Räume objektiver Beziehungen darstellt. Im Verhältnis zu den Feldern ökonomischer und politischer Macht nimmt das religiöse Feld eine Position des Beherrschtseins ein, obwohl es selbst, als praktizierte kulturelle Herrschaft, gesellschaftliche Macht mit konstituieren kann. Die Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Kirche, zwischen Staatsideologie und Religion in der ehemaligen Sowjetunion sowie der Umgang mit den spezifisch »deutschen« Kirchen geben hierfür eindeutige Beispiele. Die herrschende Position ökonomischer und politischer Machtfelder ermöglicht diesen, mit ihren spezifischen Inhalten und Werten in das »schwächer« positionierte Feld der Religion einzudringen. Dies setzt eine Art »Felddurchlässigkeit« voraus, wobei Bourdieu, bezogen auf das literarische Feld, eine absolute Angleichung verneinte und die Relation der Felder untereinander als »Strukturhomologie« beschrieb. Das religiöse Feld kann somit als homolog zu anderen Feldern strukturiert betrachtet werden (vgl. Fischer/Jarchow 1987).

Bourdieu untersuchte insbesondere das literarische Feld und beschrieb es als ein Kraft- und Machtfeld, das »nach Art eines magnetischen Feldes ein System von Kraftlinien« ausbildet (Bourdieu 1983c: 76). Diese »Kräftelinien« waren für Bourdieu Machtbeziehungen, die sich gemäß der Qualität und Quantität von bzw. der Verfügung über Kapitalsorten zwischen den Akteuren ausbilden. Auch das religiöse Feld kann als ein solches Kraftfeld aufgefasst werden, in dem es, wie in jedem anderen, letztlich um Machtgewinn und Machterhaltung sowie

speziell um die Partizipation an der symbolischen Macht geht. Dabei kann aufgrund der so genannten Felddurchlässigkeit eine einflussreiche Position in einem anderen Feld auch ein gewisses Maß an Macht in dem religiösen bedeuten.

Der zentrale Marker der Zugehörigkeit zu einer Glaubensgemeinschaft ist das individuelle Glaubensbekenntnis: Die einen glauben an Gott, die anderen nicht. Glaube und Gläubigkeit treten dabei in verschiedenen Formen auf. Subjektiv wahrgenommene sakrale Erscheinungen werden zunächst zu Begrifflichkeiten, bis sie zur Norm heranwachsen und sich in sozialen Praktiken äußern. Einerseits scheint die so gewährleistete gleichartige Interpretation sakraler Erscheinungen eine jener Zentripetalkräfte zu sein, die Glaubensgenossen in die jeweiligen soziokulturellen religiösen Felder integrieren (vgl. Ilyin 2000). Im Innern dieser Felder existiert ein kulturelles Programm, das sich auf einen bestimmten Typus von Theologie stützt und mehr oder weniger intensiv das tägliche Leben reguliert. Kollektive Gottesdienste und andere religiöse Praktiken (z.B. Sonntagsschulen, Feierlichkeiten im familiären Kreis) bilden soziale Netze aus, in die die Mitglieder einer Gemeinschaft integriert sind. Im Rahmen dieser Felder entsteht, wenn nicht eine Sprache, so doch ein eigener Sprachgebrauch, eine Regelsammlung zur Interpretation der Zeichen und Symbole der umgebenden Wirklichkeit. So erfolgt die Strukturierung des religiösen Feldes gewissermaßen durch die Dogmatiker der jeweiligen Konfession. Ihr Sprachgebrauch definiert die sozial anerkannten Deutungen, anhand derer sich Gutes von Bösem und Sünde von Sittlichkeit unterscheiden lassen.

Andererseits gibt es mannigfache Wege, Gläubigkeit auszuleben, sowie unterschiedliche Arten der Ablehnung von Glaubenssystemen. Worte manifestieren und veröffentlichen subjektiv wahrgenommene sakrale Erscheinungen. Sie materialisieren sich in Praktiken, die letztlich die Gläubigen voneinander trennen und Grenzen zwischen den unterschiedlichen religiösen, soziokulturellen Feldern ziehen. Wechselwirkungen zwischen diesen Feldern sind entweder nur schwach oder gar nicht vorhanden. Nach Bourdieu (1998: 169ff.) erfolgt die Anpassung von Handlungsstrategien der sozialen Akteure an die jeweiligen Feldzwänge im Wesentlichen über habitualisierte Handlungs- und Deutungsschemata (den Habitus), wodurch die sozialen Regeln, denen die Akteure folgen, häufig im Verborgenen bleiben. An der Grenze der religiösen Felder endet jedoch die Wirkung des jeweiligen religiösen kulturellen Programms. Hier verwandelt sich ›Sittlichkeit‹ in ›Sünde‹,

hier verwandeln sich Symbole, die für die Mitglieder eines Feldes eine Bedeutung haben, in Unverständliches. An der Grenze trennt sich das Eigene vom Fremden, das ›Wir‹ vom ›Ihr‹.

Religiöse soziokulturelle Felder besitzen eine komplizierte mehrschichtige Struktur. Die Makro-Ebene ist die Ebene der Konfessionen: der christlichen, der islamischen, der buddhistischen etc. Konfession. Die zentripetalen Kräfte sind in diesen globalen religiösen Feldern für gewöhnlich sehr schwach. Nur die katholische Kirche, die die Form einer globalen sozialen Organisation unter dem Oberhaupt des Papstes angenommen hat, stellt ein relativ stark integriertes soziokulturelles Feld dar. Auf der Meso-Ebene befinden sich die nationalen Kirchen, die in der globalen Gemeinschaft aufgehen können (wie etwa die katholische Kirche in Deutschland) oder selbständig existieren (wie etwa die anglikanische Kirche). Diese Ebene ist gewöhnlich recht stark institutionalisiert, und die entsprechenden Felder haben eine klare und feste Organisationsstruktur. Die Mikro-Ebene schließlich besteht aus lokalen Gemeinschaften einer Gemeinde, die sich um eine konkrete Kirche oder ein Gebetshaus herum bilden. Hier wird das institutionelle Gerüst noch um die verschiedenen zwischenmenschlichen Bindungen und sozialen Netze erweitert.

Der religiöse Raum ist verhältnismäßig selbständig und besitzt seine eigene Logik der Reproduktion und Strukturierung. In unterschiedlichem Maße ist er zugleich mit anderen Typen von sozialem Raum verbunden, unter anderem mit dem ethnischen Typus. Die Gliederung des religiösen Raumes in religiöse Felder überschneidet sich häufig mit der Gliederung des ethnischen Raumes in ethnische Felder. So lassen sich viele Völker eindeutig ein oder zwei vorherrschenden Konfessionen zuordnen: Deutsche sind überwiegend, gleich in welchem Land sie leben, evangelisch oder katholisch; ethnische Russen dagegen sind orthodox, Polen katholisch und Tataren muslimisch.

Folglich kann die Zugehörigkeit zu einer Religion als ein zusätzlicher Marker für Ethnizität gelten. Je konfliktreicher eine ethnische Grenze, je stärker sie von Aufweichung bedroht ist, desto aktiver wird die religiöse Grenze als Verstärkung der ethnischen ›Wasserscheide‹ zwischen dem ›Unseren‹ und dem ›Ihren‹ benutzt. Daher rührt das weithin bekannte Paradox der Verstärkung der Religiosität unter den Gegebenheiten von ethnischen Konflikten, Immigration oder, allgemein, unter den Bedingungen des Lebens als nationale Minderheit. Nicht selten werden religiöse Grenzen noch dadurch verstärkt, dass der

Staat eine bestimmte Religion zur nationalen, dem Volk schon seit langem zugehörigen Religion, erklärt. In einem solchen Fall kann die Religionszugehörigkeit die staatsbürgerliche Identität beeinflussen. Religiöse Grenzen fallen jedoch nicht immer mit ethnischen zusammen, sie können auch ein ethnisches Feld zerschneiden. Dabei handelt es sich um innerethnische religiöse Grenzen, die oftmals über den Gottesdienst hinaus kaum zu bemerken sind. Wenn sich diese Grenzen aber auf starke Religiosität stützen, die die Werte, Normen und Praktiken des Alltagslebens durchdringt, so erfolgt eine Ethnisierung dieser Grenzen, und es wächst die Tendenz zur Bildung einer subethnischen Gemeinschaft.

Die Wechselwirkungen zwischen den sozialen Feldern

Die Religiosität ethnischer Deutscher in der UdSSR

Sowohl im Russischen Zarenreich als auch zur Zeit der Sowjetunion spielte die Religion für die deutsche Minderheit eine wichtige Rolle bei der Erhaltung ihrer Nationalität. Die Deutschen in der Sowjetunion und ihren Nachfolgestaaten gehörten unterschiedlichen christlichen Kirchen an. Die meisten von ihnen waren katholisch oder evangelisch, wenige mennonitisch und einige andere ließen sich zum orthodoxen Christentum bekehren. Die deutsche Ethnie in Russland gehörte also verschiedenen Religionsgruppen an, die sich bis auf wenige Ausnahmen von den Konfessionen der sie umgebenden Mehrheit unterschieden. Demzufolge war und ist die Grenze, die die Deutschen von den Russen, Ukrainern, Kasachen oder Kirgisen trennte, nicht nur eine ethnische, sondern zugleich auch eine religiöse.

Beide Felder, das ethnische und das religiöse, waren oft eng miteinander verflochten: Auf der einen Seite drängte die Sorge um die Reproduktion der Ethnizität die Deutschen zu ›ihrer‹ Religion; auf der anderen Seite forderte die Angst um die Erhaltung des ›wahren Glaubens‹ die Reproduktion der deutschen Ethnizität. Je mehr sich der Einzelne als Deutscher fühlte, desto wahrscheinlicher war er Angehöriger einer der ›deutschen‹ Konfessionen. Dies belegt treffend folgende Äußerung: »Die deutschen Traditionen sind die christlichen Traditionen, sie alle sind mit der Religion verbunden« (64-02-D).

In Russland und der UdSSR erlangten Weltkonfessionen wie die katholische und evangelisch-lutherische nach Meinung ihrer Anhänger wie auch unabhängiger Beobachter einen überwiegend ›deutschen‹

Charakter. Lutheraner in einem sibirischen oder kasachischen Dorf zu sein bedeutete mit hoher Wahrscheinlichkeit auch, zu den Deutschen zu gehören. Wenn der Einzelne seine ethnische Zugehörigkeit nicht wertschätzte, dann gab es auch keine nationalen Motive, sich Gott zuzuwenden – und umgekehrt. Aus diesem Grund verliefen Prozesse von nationalem und religiösem Untergang bzw. Wiedererstehen in der Regel parallel. Und auch die Behörden handelten parallel: Antideutsche ethnische Säuberungen gingen stets mit Verfolgung der ›deutschen‹ Kirchen einher. So entstanden illegale Kirchen (Gebetshäuser), die sich zu Zentren des kulturellen Widerstands gegen die Versuche der Behörden, die Deutschen zu assimilieren und ihre Religiosität zu vernichten, entwickelten. Durch diese Kirchen wurde nicht nur der Glaube, sondern auch die deutsche Sprache gestärkt. Eine evangelisch-lutherische Aussiedlerin erzählt:

»Im Hause meines Onkels war an jedem Sonntag ein illegaler Gottesdienst. Die Kinder mussten alle hingehen, die Eltern besuchten ihn oft nicht so regelmäßig, da sie keine Zeit hatten. Dort in diesem Haus wurden einige Kinder getauft. Und das war ein Festtag für das ganze Dorf« (37-02-D).

Homogene Siedlungsräume der Deutschen, die sich gewöhnlich in den weit abgelegenen Regionen Sibiriens und Kasachstans befanden, bildeten ein starkes deutsches ethnisches Feld, das die Ausbildung eines religiösen Feldes begünstigte:

»Ungläubige gab es nicht, sogar die Trinker waren gläubig. Irgendwie war es ganz natürlich. Man musste dort leben, wir waren alle dermaßen miteinander verbunden, dass sogar die, die dem Alkohol zusprachen, wissen mussten, wo sie hingehen. [...] Wir begingen alle Kirchenfeiertage, wobei wir einen Teil der Feiertage nicht kannten« (37-02-D).

In vielen Familien war die Bibel in deutscher Sprache ein Schlüssel-symbol sowohl für die religiöse als auch für die ethnische Identität. Sie wurde wie eine Reliquie aufbewahrt, sogar unter den Bedingungen der Deportation, als nur eine äußerst begrenzte Menge an Gegenständen mitgenommen werden durfte. Selbst zum Armeedienst und bei Zwangsräumungen der Häuser wurde sie mitgenommen.

Die Religion spielte also für die sowjetischen Deutschen in geschlossenen Siedlungsgebieten eine große Rolle bei der Bewahrung ihrer Ethnizität. Allein die Zugehörigkeit zu einer ›deutschen‹ Kirche

reichte aus, um als Deutscher bzw. Deutsche zu gelten. Die Bibel sowie der Gottesdienst in deutscher Sprache waren die kulturellen Fäden, die mit dem entfernten Deutschland verbanden. Unter den Bedingungen der Repression wurde die religiöse Praxis zur Zuflucht für die erlöschende nationale Kultur. Hier führte die Kongruenz des ethnischen Feldes mit dem religiösen zu einer Verstärkung der Identifikationsprozesse aufgrund einer doppelten, ethnischen wie religiösen, Vergemeinschaftung. In den Städten hingegen, in denen die Deutschen verstreut lebten und oftmals mit Angehörigen anderer Volksgruppen verheiratet waren, verloren sowohl ihre Ethnizität als auch ihre Religiosität an Bedeutung.

Die Aussiedlung ethnischer Deutscher aus der UdSSR

Sowohl der assimilierten als auch der bekennenden Gruppe der Russlanddeutschen bot sich mit dem Zerfall der Sowjetunion eine neue Handlungsstrategie: die Aussiedlung in die Bundesrepublik Deutschland (BRD). Die bundesdeutsche Regierung, die bereits in den Jahren des Kalten Krieges die Repatriierung ethnischer Deutscher nach Westdeutschland organisierte und stimulierte, nutzte die Religiosität als einen Marker für »das Deutsche«, der das Recht auf Ausreise aus der UdSSR gewährt. In Gesprächen mit potenziellen Aussiedlern wurde und wird geklärt, welche Feiertage sie kennen, wie die Festtage gefeiert werden, ob und welche Kirche sie besuchen. Da die Mehrzahl der deutschen Feiertage und Traditionen direkt oder sehr eng mit der Religion verbunden sind, gilt der Nachweis der Religiosität bei Aussiedlungskandidaten auch als Nachweis ihrer nationalen Zugehörigkeit. Folglich trägt das staatliche Handeln der Bundesrepublik Deutschland zur Kontinuität der Überlappung beider Identifikationsprozesse bei.

Mit dem Zerfall der Sowjetunion und nach dem Fall der Berliner Mauer begann eine Ausreisewelle von Deutschen aus den ehemaligen sowjetischen Gebieten von nie gekanntem Ausmaß. Die Zusammensetzung der Ausreisenden spiegelte mehr oder weniger die Struktur der deutschen Bevölkerung in der UdSSR wider:

Tabelle 1: Die religiöse Struktur der Gruppe der Aussiedler

	1985	1989
evangelische Lutheraner	48,4 %	36,1 %
Katholiken	24,3 %	21,5 %

Baptisten	8,6 %	13,4 %
evangelische Freikirchler und Mennoniten	9,0 %	14,5 %
Mitglieder anderer Konfessionen	1,0 %	2,0 %
keiner Kirche zugehörig	8,6 %	13,0 %

Quelle: Dietz (1990: 9)

Der für die Einwohner der UdSSR sehr hohe Anteil an Mitgliedern einer christlichen Kirche ist bemerkenswert. Er lässt sich u.a. dadurch erklären, dass sich die Aussiedler, um die Einreiseerlaubnis in die Bundesrepublik zu erlangen, als der einen oder anderen Kirche zugehörig erklärten (*pripisyvat'sja*). Nicht durch Zufall entwickelten sich der Wille zur Ausreise, das deutsche nationale Selbstbewusstsein sowie die Religiosität der Sowjetdeutschen in der UdSSR parallel. In einzelnen Fällen war es das Zusammenspiel aufrichtiger, unbewusster, emotionaler Prozesse: Die Menschen besannen sich auf ihr Deutschtum sowie auf ihre Religion, ohne strategische Hintergedanken zu hegen. Den meisten jedoch diente ihre Religionszugehörigkeit, bzw. die der älteren Familienangehörigen oder der Ahnen, und das damit verbundene ›Deutschsein‹ nur einem Ziel: der Ausreise nach Deutschland. Solch eine nutzenorientierte Handlungsstrategie, die sich der Ethnizität wie auch der Religiosität bediente, war kein ausschließlich deutsches Phänomen; seit der zweiten Hälfte der 1980er Jahre wurde sie von (fast) allen Völkern in der UdSSR angewendet (vgl. Bremmer/Taras 1993). Das Besondere bei den Deutschen war jedoch das Zusammenfallen der religiösen und ethnischen Renaissance mit dem Willen und den Plänen zur Auswanderung.

Protestanten und Katholiken nach der Aussiedlung

Die meisten der nach Deutschland ausgewanderten Russlanddeutschen sind Protestanten oder Katholiken, die in der UdSSR die für Deutschland traditionellen Konfessionen beibehalten hatten. Die Aussiedlung bedeutete für sie einen Neubeginn in einem Umfeld, in dem ihre Kirche einen offiziellen Charakter besitzt, in dem sie als Lutheraner oder Katholiken zur Bevölkerungsmehrheit gehören. »Wie ein Deutscher unter Deutschen zu leben« (eine übliche Antwort bei Umfragen, die zur Untersuchung der Motive für die Repatriierung durchgeführt wurden) heißt für sie auch, als Katholik unter Katholiken bzw. als Protestant unter Protestanten zu leben.

Die deutschen Behörden nutzten die religiöse Zuschreibung als Instrument der nationalen Integration. So ordneten sie während des formalen Ablaufs der Aussiedlung die Kandidaten der protestantischen oder katholischen Kirche zu, ohne dafür konkrete Anhaltspunkte zu haben. Eine Zuordnung zur Kategorie »konfessionslos« war nicht vorgesehen, auch wurde die Möglichkeit, der orthodoxen Kirche anzugehören, nicht eingeräumt. Diejenigen, die sich als russisch-orthodox bezeichneten, wurden von den Behörden kurzerhand zu Katholiken gemacht. Eine junge Frau, die mit 20 Jahren zusammen mit ihrem Kind in einer russisch-orthodoxen Kirche (eine andere gab es einfach nicht) getauft wurde, erzählt:

»Allgemein hielten wir uns immer für Katholiken, als ich hierher kam, schrieben sie mir in die Dokumente *evangelische* [im Original deutsch, T.K.], aber ich glaube, das spielt hier keine besondere Rolle. [...] Meine Einladung habe ich auch so bekommen. Als ich die Ausreisedokumente erhielt, stand da evangelisch« (77-02-D).

Es kam auch vor, dass eine religiöse Identität aufgedrängt wurde:

»Hier ordnen sie dich, wenn du orthodox bist, automatisch dem Protestantismus zu« (11-02-D). »Ich hab's nicht so mit Gott. Atheist. Aber vom Gesetz her bin ich Protestant. Als ich zur Schule kam, wurde ich gefragt: Welchen Glauben hast du? Ich antwortete: Na, orthodox. Man antwortete mir: Also Protestant. Na gut, Protestant, das ist mir piepegal« (9-02-D).

Der offizielle Status der evangelischen und katholischen Kirche in Deutschland zeigt sich darin, dass sie als Organisationen auftreten, die eng mit dem Staat verbunden sind und von diesem unterstützt werden. Die Befragten gaben an, dass dies im Alltagsleben bei der Kirchensteuer deutlich werde: »Da gibt es noch das Problem mit der Kirchensteuer, deshalb versucht man hier alle zu Protestanten zu erklären. Sobald du in die Schule kommst, ist die Sache schon erledigt« (9-02-D).

Sowohl die evangelische als auch die katholische Kirche leisten aktiv Sozialarbeit und beteiligen sich an verschiedenen wohltätigen Diensten. Beide Kirchen haben im Grunde einen Teil der Aufgaben des Sozialstaates übernommen. Deshalb ist die Zugehörigkeit zu diesen Kirchen nicht immer durch religiöse Überzeugungen bedingt. Nicht wenige deutsche Staatsbürger, die der Religion völlig gleichgültig gegenüberstehen, zahlen freiwillig die Kirchensteuer und erklären dies

damit, dass die Kirche das Geld effektiver einsetze als der Staat. Eine Studentin und Aussiedlerin etwa erklärt:

»Wenn ich ganz ehrlich bin: Ich glaube überhaupt nicht an Gott, obwohl ich es versucht habe. Aber trotzdem denke ich, dass das ein guter, ich weiß nicht, wie ich es nennen soll, *Beitrag* ist. Weil damit Schulen und Kindergärten finanziert werden. Ich denke, dass das notwendig ist« (44-02-D).

Viele Menschen, die sich in einem sozialen Kontext bewegen, in dem es ihrer Ansicht nach nicht schicklich ist, keiner Kirche anzugehören, nehmen die Tatsache, der einen oder anderen Konfession zugeordnet zu werden, problemlos hin, auch wenn sie keinen entsprechenden Glauben besitzen: »Wir nennen uns Katholiken. In der Kirche waren wir ein paar Mal« (41-02-D). Auf die Frage, ob sie die evangelische Kirche hier ausgewählt habe, antwortet die oben genannte junge Aussiedlerin:

»Ja. Aber in Russland hat man uns danach auch nicht gefragt; hätte man uns in Russland gefragt, hätten wir evangelisch angegeben. Obwohl unser Papa in der russischen Kirche getauft wurde. [...] Aber ich denke nicht, dass er wirklich ein so gläubiger Mensch ist. [...] Meiner Meinung nach ist bei ihm jetzt auch »Protestant« eingetragen, aber er wurde in einer orthodoxen Kirche getauft, aber ihm ist das egal. Ich glaube, er hat darüber noch nie nachgedacht« (44-02-D).

Allein die Tatsache der Aussiedlung schafft eine soziale Situation, die für die Hinwendung zum Glauben günstig ist. Viele Menschen, die in der UdSSR nicht gläubig waren, zieht es in Deutschland in die Kirchen. Dies gilt besonders für ältere, die in dem Glauben Halt und Schutz suchen, um ihre Angst vor dem Tod sowie vor der Einsamkeit bewältigen zu können.

»Meine Großmütter und -väter sind nie in die Kirche gegangen, sie waren nicht gläubig. Erst jetzt in der letzten Zeit wurden sie getauft und gehen in die Kirche. Auch die russische Großmutter, und vorher nicht. Das war früher nie so« (45-02-B).

Darüber hinaus übernimmt die Kirche für ihre Mitglieder die Begräbniskosten, ein Privileg, in dessen Genuss Konfessionslose nie kommen werden.

Sowohl die lutherische als auch die katholische Kirche in Deutsch-

land versuchen, jede einzelne Gemeinde in die große Gemeinschaft der Gläubigen zu integrieren. Die stetig steigende Zahl von Kirchenaustritten zwang die Kirchenoberhäupter dazu, Wege und Methoden zu finden, die dieser Entwicklung entgegen wirken. So schlugen sie u.a. eine Verringerung der Bürokratie in innerkirchlichen Angelegenheiten, die Hinwendung der Geistlichen zu den weltlichen Bedürfnissen und Erwartungen der Menschen, den Aufbau von engeren Beziehungen zu den Kirchgängern sowie Hilfeleistungen auch in nicht-religiösen Fragen vor. Viel Aufmerksamkeit schenken die Kirchen der Jugendarbeit, wobei die religiöse Unterweisung und die Organisation von Freizeit eng miteinander verbunden sind. Hier ein Beispiel:

Sveta stammt aus einer nicht religiösen Familie. Nur ihre Großmutter glaubte an Gott und besuchte die orthodoxe Kirche. Als die Familie in die BRD umzog, musste sich Sveta für eine Konfession entscheiden, da sie in der Schule entweder dem evangelischen oder dem katholischen Religionsunterricht zugeordnet werden sollte. Die Möglichkeit, konfessionslos zu bleiben und keinen Unterricht zu besuchen, wurde ihr nicht gegeben. Die Familie entschied sich für die katholische Konfession und Sveta wurde schriftlich zum Kirchenbesuch und zur Teilnahme am Unterricht eingeladen. Neben dem Unterricht bietet die Kirche Freizeitgestaltungen aller Art sowie organisierte Reisen in den Ferien an.

Die Mitgliedschaft in der katholischen oder evangelischen Kirche erleichtert den Aussiedlern in Deutschland die Integration in die bürgerlichen Strukturen. So treffen sie beim Gottesdienst oder bei anderen kirchlichen Veranstaltungen auf Einheimische, zu denen sie Kontakt knüpfen können. Oder sie werden in die Arbeit der Kirchengemeinde einbezogen und gelangen auf diesem Wege zu Position und Status. Hauptsächlich die älteren Menschen unter den Aussiedlern sind praktizierende Katholiken oder Protestanten. Sie sind nicht mehr erwerbstätig und erleben deshalb die Einsamkeit und das Herausgerissen sein aus der gewohnten Umgebung besonders intensiv. Der Besuch der Kirche ist für sie ein Mittel, die Isolation zu überwinden.

»Meine Großmutter ist in diesem Kreis, weil sie unbedingt in Gesellschaft sein möchte, und so ist sie zur Kirche gegangen und fand dort Gesellschaft. Es ist eine gewöhnliche deutsche Kirche. Sie möchte dort nicht auffallen, diese Generation bemüht sich darum, echte Deutsche zu sein« (1-99-D).

Die kirchliche Gemeinschaft funktioniert dabei wie eine Art Club. In

ihr verschwimmen die Grenzen zwischen Aussiedlern und einheimischen Deutschen; es entwickeln sich Bekanntschaften, die in einem anderen Umfeld nicht zustande gekommen wären: »Unsere Eltern sind sowieso nie zu den ›Sprachi‹ [Deutschkurse für Aussiedler, V.I.] gegangen, aber sie gehen in die Kirche [in die evangelische, V.I.] und haben dort Umgang mit den Einheimischen« (37-02-D).

Die junge und mittlere Generation der Aussiedler steht der Religion in der Regel gleichgültig gegenüber. Ihr Glaube ist nur schwach an den Besuch der Kirche und die Beachtung der religiösen Rituale gebunden. Dementsprechend ist auch die Rolle der Kirche für ihre Integration in das Leben in Deutschland weniger maßgeblich:

»Wir gehen dorthin nur an Feiertagen. [...] An Weihnachten, zu Hochzeiten, Taufen, d.h. ein paar Mal im Jahr« (37-02-D). »Was uns betrifft, besteht die Befolgung der Traditionen darin, dass wir in die Kirche gehen. Ich – zweimal im Jahr, an den Feiertagen. Zu kirchlichen Trauungen und Beerdigungen gehen wir auch. Wir befolgen die katholischen Traditionen auch zuhause: Wir feiern Weihnachten und Ostern« (72-02-D).

Manchmal kommt es erst nach der Aussiedlung zur Begegnung mit den religiösen Ritualen. Deren Übernahme ist dann ein Symbol für die Hinwendung zur neuen Kultur der Mehrheit.

»Als wir nach Deutschland kamen – das war im Dezember –, sah ich bei meiner Tante eine Weihnachtskerze. Da fragte ich sie, welche Bedeutung diese hat. Man erklärte es mir. Und jetzt steht auch bei uns jedes Jahr, beginnend mit dem ersten Dezember, auf dem Tisch eine Weihnachtskerze« (72-02-D).

Ein bedeutender Teil der jungen Leute sieht die Kirche als kulturelle Einrichtung. Sie gehen zwei- oder dreimal pro Jahr dorthin, um die Festgottesdienste anzusehen – nicht, um zu Gott zu beten, sondern einfach, um dem Feiertag eine festliche Atmosphäre zu verleihen. Besonders beliebt sind die Weihnachtsgottesdienste. Die Kirche ist zugleich Konzertsaal und Museum:

»Ehrlich gesagt«, so bekennt eine Studentin und Aussiedlerin, »ich glaube überhaupt nicht an Gott, obwohl ich es versucht habe. Aber ich glaube nicht dran. In die Kirche gehe ich eigentlich oft, aber einfach nur so. Mir gefällt es, wie sie aussehen, Geschichte zu erfahren, aber der Glaube interessiert mich nicht« (36-02-D).

In ihrer Einstellung zur Religion unterscheidet sich die Aussiedler-Jugend damit in keiner Weise von der Mehrheit der bundesdeutschen Bevölkerung, die sich der Kirche hauptsächlich zu Weihnachten erinnert. Dabei wird der ursprünglich sehr religiöse Feiertag mit einem ausgesprochen weltlichen Sinn belegt: Er dient als Anlass, sich der Freunde und Verwandten zu besinnen, die eigene Existenz bei ihnen in Erinnerung zu bringen, Glückwünsche und Geschenke auszutauschen, zusammen an der Festtafel zu sitzen und sich vom ermüdenden Alltag auszuruhen. Eigentlich sonst fern jeder Religion besuchen die Jugendlichen zu Weihnachten gewöhnlich jene Kirche, der ihre Vorfahren angehörten.

Die Mennoniten

Unter den in Deutschland wirkenden Kirchen zeichnet sich die mennonitische dadurch aus, dass sie ein für die moderne Gesellschaft ungewöhnlich starkes soziokulturelles Feld ausbildet. Einerseits ist sie durch eine mächtige zentripetale Dynamik gekennzeichnet, andererseits durch ziemlich deutlich gezogene Grenzen, die sie von der umgebenden Bevölkerung absondern.

Während der Religionsverfolgungen in Deutschland zu Beginn des 17. Jahrhunderts waren die Mennoniten gezwungen, Deutschland zu verlassen. Zu ihrem ersten Immigrationsziel gehörte das russische Imperium, von dem aus sie im weiteren Verlauf in die USA, nach Kanada oder nach Lateinamerika übersiedelten. Heute existieren mennonitische Gemeinden auf den verschiedenen Kontinenten, und diese Kongregation hat einen polyethnischen Charakter. In Russland und der UdSSR jedoch handelte es sich um eine ausgesprochen »deutsche Kirche«. War jemand Mennonit, so bedeutete das zu hundert Prozent auch, dass er Deutscher bzw. Deutsche war.

Die Mennoniten pflegten eine über Jahrhunderte gebildete Tradition des gemeinschaftlichen Lebens in fremder Umgebung. Unter diesen Umständen entwickelte sich ein sehr enges Verhältnis zur Religion sowie die Bereitschaft, sich im Dienste Gottes aufzuopfern. Dies machte es möglich, dass ein Großteil der Mennoniten seinen Glauben unter den Bedingungen der Deportationen und der nachfolgenden verstreuten Zersiedlung bewahren konnte. Da die Verbindung von mennonitischem Glauben und deutscher Ethnizität in der UdSSR sehr stark war, wurde der Glaube zu einem Schlüsselinstrument zur Bewahrung des nationalen Bewusstseins und der nationalen Kultur. Das ethnisch-religiöse Feld der Mennoniten, das sich unter starkem äußeren Druck

entwickelte, bildete Mechanismen zur Konservierung seiner kulturellen Eigenart aus. Im Ergebnis gelang es den Mennoniten, ihre Sprache und ihre Alltagskultur in für vergangene Jahrhunderte charakteristischen Formen zu erhalten.

Die Mennoniten flohen nach Russland und entkamen so den religiösen Verfolgungen. Im zaristischen Russland nahmen sie eine Sonderstellung ein. Sie bekamen günstig Land, mussten nicht in der Armee dienen und durften ihre Religion frei ausüben. Als ihnen Ende des 19. Jahrhunderts das Privileg der Befreiung vom Wehrdienst genommen wurde, emigrierten viele nach Amerika. Religiöse und ethnische Gefühle, beide gleichermaßen eingeengt, lösten zudem einen mächtigen Repatriierungswillen aus: Die Mennoniten begannen, in großer Zahl nach Deutschland auszusiedeln, sobald sich ihnen die Möglichkeit dazu bot.

Starke Familienbande und weitgehend auf den eigenen Kreis beschränkte Eheschließungen erlaubten ihnen, mit der ganzen Sippe zu emigrieren, ohne – wie es bei gemischten Familien oftmals der Fall ist – die Familienbande zu zerreißen. Mennoniten reisten häufig in ganzen Gemeinden, einschließlich ihres Predigers, aus und beabsichtigten, sich auch in Deutschland wieder als eigenständige Gemeinde niederzulassen – was jedoch seit dem Erlass des Wohnortzuweisungsgesetzes von 1996 nicht mehr möglich ist. Diejenigen Mennoniten hingegen, die in einer frühen Aussiedlungswelle angekommen waren, waren in der Wahl ihres Wohnortes noch verhältnismäßig frei gewesen: »Als sie mich im ersten Lager fragten, wo ich gern wohnen würde, sagte ich sofort Bielefeld. Schließlich gab es dort zu jener Zeit bereits zwei unserer Kirchen« (7-02-D). Auf diese Weise entstanden in der BRD Wohnbezirke mit dichter mennonitischer Besiedlung. Allein in Bielefeld und Umgebung wurden zwölf mennonitische Kirchen gebaut, denen weitere Untergemeinden zugeordnet sind.

Dem mennonitischen Feld liegt ein klares kulturelles Programm zugrunde, das sich auf eine dogmatische Auslegung der Bibel stützt. Dieses Programm enthält neben einem gesamten Weltbild auch detaillierte Angaben zu den aufgestellten Normen und Werten und bildet den Rahmen für das alltägliche Leben eines »echten Mennoniten«. Ein zentripetales Kraftfeld entsteht schließlich durch den intensiven wechselseitigen Austausch, vor allem bei den regelmäßig besuchten Gottesdiensten. Ein Großteil der Gemeindemitglieder geht mindestens einmal in der Woche in die Kirche, viele von ihnen sogar zwei- bis dreimal. Es findet ein intensiver Austausch statt, wodurch eine überindivi-

duelle Realität der Gemeinschaft geschaffen wird, die jedem seiner Mitglieder die Lebensformen aufzwingt, die für das mennonitische kulturelle Programm adäquat sind.

Von den Arbeitszeiten abgesehen, spielt sich das alltägliche Leben der Mennoniten im Umfeld von Glaubensgenossen ab: Jeder sieht jeden und hat die Möglichkeit, ihn auf ein Abweichen von der Norm der mennonitischen Kultur hinzuweisen. Das sich dabei entwickelnde religiöse Feld entsteht nicht nur aufgrund äußerer Kontrollmechanismen und Zwänge, sondern auch auf der Grundlage einer freiwilligen, intrinsisch motivierten Anpassung der Gemeindemitglieder an die Glaubens- und Gruppennormen. Jeder, der sich diesen Normen unterwirft, trägt seinen Teil dazu bei, die soziale Kohäsion des religiösen Feldes zu unterstützen. Die eigene Lebensweise der Mennoniten und die Befolgung zahlreicher Einschränkungen, die der Mehrheitsgesellschaft seltsam und unverständlich erscheinen, führen dazu, dass sich ein informeller Umgang, unabhängig von der Arbeit, vor allem im Kreis ›der Ihren‹ entwickelt. Die Folge ist, dass sich das mennonitische Feld im Inneren durch zahlreiche verwandtschaftliche und freundschaftliche Bindungen integriert. Deutlich verdichtet sich die Tendenz zur religiösen Endogamie: »Die Unseren heiraten meist untereinander« (7-02-D).

Das mennonitische religiöse Feld ist jedoch nicht nur durch starke Zentripetalkräfte charakterisiert, sondern auch durch die ständige Reproduktion der Grenze, die es vom neuen Raum der deutschen Mehrheit trennt. Die Mennoniten, die in ihre historische Heimat zurückgekehrt sind, sind wieder eine Minderheit geworden – eine religiöse und kulturelle. Nach der Ankunft in der BRD stellen sie fest, dass die Bundesrepublik gar nicht das Deutschland ist, von dem sie geträumt haben: Keine Spur von jener deutschen Kultur, die die russischen Mennoniten so sorgfältig über Jahrhunderte bewahrt hatten. Sie erweisen sich als fremde Deutsche, als Gäste aus einer vergessenen Vergangenheit: »Wir sehen«, so stellt ein mennonitischer Prediger fest, »dass sich die Gesellschaft im Grunde so entwickelt, wie es uns fremd ist« (33-02-D).

Die Mennoniten unterscheiden sich von der deutschen Bevölkerungsmehrheit nicht nur durch ihre Zugehörigkeit zu einer anderen Kirche, sondern auch durch die Intensität ihrer religiösen Gefühle und Praktiken: »Die Einheimischen gehen nicht in die Kirche, nur an Feiertagen, oder nur ganz alte Leute« (7-02-D). Für die Mennoniten sind aber der Besuch der Kirche, Gebete und das Lesen der Bibel Schlüsselemente des täglichen Lebens. Für sie sind der sakrale und der weltli-

che Raum nicht durch eng gesteckte Grenzen voneinander getrennt. Beim Zubereiten der Speisen, beim Herrichten des festlichen Tisches, in der Wahl der Kleidung, beim gegenseitigen Helfen in großen und kleinen Dingen, bei der Planung ihrer Freizeit und des Familienbudgets (jeder Mennonit opfert einen wesentlichen Teil seiner Einkünfte zum Nutzen der Kirche) überprüfen sie ihre Schritte anhand der Bibel und der Vorschriften des Predigers. Der deutschen Mehrheit – Katholiken, Protestanten, Agnostikern und Atheisten – erscheint diese Intensität und Tiefe des religiösen Lebens seltsam und archaisch. Auf diese Weise werden Grenzen gezogen zwischen ›dem Eigenen‹ und ›dem Fremden‹ – von der Minderheit ebenso wie von der Mehrheit.

Zwar gab es auch vor der Ankunft der ersten Aussiedler bereits Mennoniten in Deutschland, doch deren Anzahl war nie so groß wie die der nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion nach Deutschland strömenden.⁴ Selbstverständlich war damals die mennonitische Kultur der Mehrheit im Lande unbekannt und fiel kaum auf. Wer also im heutigen Deutschland Mennonit ist, gehört mit großer Wahrscheinlichkeit zu den Aussiedlern aus der UdSSR.

Dank ihrer für sie charakteristischen Ethik durchliefen die Mennoniten den Prozess der *sozialen* Integration in das Leben in Deutschland recht leicht. Fast alle beherrschten die deutsche Sprache so weit, dass sie sofort eine Stelle im handwerklichen Bereich finden konnten. Sie nahmen jede beliebige Arbeit an und vermieden es, von der Arbeitslosen- oder Sozialhilfe zu leben. Ihr ausgeprägter Fleiß und ihre enthaltsame Lebensweise machten sie überall zu willkommenen Arbeitern: »Manchmal rufen die Arbeitgeber unsere Geistlichen an und bieten unseren Leuten Arbeit an – nicht, um weniger zu bezahlen, im Gegenteil, sie zahlen sogar mehr, wir haben einfach einen so guten Ruf« (33-02-D).

Die Mennoniten, die hauptsächlich in den 1980er Jahren in Deutschland einwanderten, erzielten relativ schnell wirtschaftliche Erfolge und vermischten sich im sozialen Bereich mit der einheimischen Bevölkerung. Ihre aufstrebende soziale Beweglichkeit war manchmal so rasant und steil, dass Spannungen und Neid von Seiten der einheimischen Deutschen aufkamen. Neben hohen finanziellen Unterstützungen, die Aussiedler in den 1980er Jahren erhielten, wirkte sich auch ein zu jener Zeit in der bundesdeutschen Gesellschaft weit verbreiteter Patriotismus förderlich auf den wirtschaftlichen und sozialen

4 Nach vorhandenen Schätzungen waren es drei- bis viermal weniger.

Erfolg der Mennoniten aus. Darüber hinaus konnten sie sich auf die umfangreiche soziale Hilfe ihrer Gemeinschaft stützen, was ihnen u.a. ermöglichte, beispielsweise ein Haus zu bauen:

»Alle Gespräche auf der Arbeit laufen darauf hinaus, wo man den Urlaub verbringt. Sie meinen, dass man das Auto aus sicherheitstechnischen Gründen nicht selbst reparieren kann. Um ein Haus zu bauen, braucht man viel Geld und muss Leute anstellen. Dabei hat mein Sohn mein Haus gebaut, ich habe ihm geholfen. Als er noch nicht baute, haben sie ihn ganz normal behandelt, aber dann haben sie ihn schräg angeschaut, woher hast du das Geld, um ein Haus zu bauen. Einer hat ihn direkt angemacht: ›Woher kommt das Geld?‹, mein Sohn hat ihn mit zur Sparkasse geschleppt und den Kassierer gebeten, ihm meine ganze Lage zu erklären – Kredite und alles andere. Die Angestellte sagt: ›Ja, ich kann auch Ihnen einen Kredit geben. Ganz den gleichen.‹ Sie hat angefangen, ihm zu erzählen, welche Papiere nötig wären und alles Übrige. Und dem anderen wurde klar, dass das eine schwierige Sache ist: hohe Zinsen. Seither verliert niemand mehr ein Wort darüber gegenüber meinem Sohn. Jetzt ist ihnen klar, dass es eine schwierige Sache ist. Und er arbeitete meist allein, die Wände haben wir zusammen aufgestellt, samstags kommen die mennonitischen Freunde vorbei und helfen. Das unterscheidet die einheimischen Deutschen auch von den Mennoniten. Ich rufe einen oder zwei meiner Freunde an, die rufen ihre. Alle helfen, das Einzige, was ich ihnen bieten muss, ist ein Mittagessen, aber bloß kein Geld. [...] Meine Cousine ist 1978 ausgesiedelt, sie mussten das Dach umdecken, ich bot meine Hilfe an und die Freunde aus der Kirche auch, 15 Leute haben wir zusammengekriegt, alle Nachbarn schauten mit Erstaunen zu. Danach haben sie gefragt: ›Wie hast du mit ihnen allen abgerechnet?‹« (7-02-D).

Wesentlich schwieriger gestaltete sich die *kulturelle* Integration der Mennoniten. Sie brachten die einheimische Bevölkerung mit ihren exotischen, archaischen Sitten sofort aus der Fassung. Es entstand eine kulturelle Grenze zwischen ›den Unseren‹ und ›den Anderen‹. Sie äußerte sich meist in Form von spöttischem Befremden auf Seiten der bundesdeutschen Mehrheit und ängstlicher Anspannung auf Seiten der mennonitischen Minderheit.

Der tägliche Umgang mit der deutschen liberalen Kultur macht es für die Gruppe der Mennoniten notwendig, eigene Verhaltensrichtlinien auszuarbeiten, die es ihr erlaubt, einerseits ihre religiöse Reinheit zu bewahren, andererseits aber auch ›normale Deutsche‹ zu sein, deren Ethnizität sich nicht nur auf die eigene Identifizierung, sondern

auch auf die Anerkennung durch die umgebende Mehrheit stützt. Dies ist der Hintergrund für Auseinandersetzungen. Im Mittelpunkt stehen dabei, wie einer der Pastoren sagt,

»Fragen wie die der Verdrehung der Bibel im praktischen Leben. Da gibt es viele Diskussionen darum, wie wir in dieser Welt leben sollen, weniger Diskussionen zu rein theologischen Fragen. Alles dreht sich um das praktische Leben. Um die Ethik. Es gibt eine eher liberale und eine eher konservative Vorstellung dazu« (33-02-D).

Die Grenze zwischen dem mennonitischen kulturellen Feld und dem der einheimischen Deutschen erhält sich in Form von Spott sowie durch offene Konflikte. Die deutsche Gesellschaft bemüht sich, durch verschiedene Institutionen, vor allem durch das Bildungssystem, einheitliche Forderungen an die Mitglieder der Gemeinschaft zu stellen, die ihren Normen und Standards entsprechen. Dies führt jedoch in den Beziehungen zu den Mennoniten, deren Normen im täglichen Leben manchmal dem widersprechen, was sich im »großen Deutschland« gehört, zu erheblichen Problemen.

Am häufigsten treten Meinungsverschiedenheiten hinsichtlich der Erziehung von Jugendlichen auf. Hier stoßen zwei Hoheitsgebiete aufeinander: das der Eltern und das der Schule. Ein mennonitischer Geistlicher beschreibt einen dieser Konflikte so:

»Nicht weit von hier im Städtchen, das nach dem Krieg aus Flüchtlingsaussiedlern gewachsen ist, gibt es viele Mennoniten, dort sind inzwischen auch Aussiedler aus Russland. Die Schule dort ist nicht staatlich, sondern lutherisch, privat. Die Eltern unterschreiben dort eine Art Vertrag, eine Verpflichtungserklärung, dass die Kinder an allen Maßnahmen der Schule teilnehmen. Etwa ab der fünften Klasse werden weite Klassenfahrten unternommen. Die Lehrer passen da meist schlecht auf die Kinder auf. Wir denken, dass auch im alltäglichen Leben das moralische Verständnis gewahrt bleiben sollte, aber auf den Fahrten schlafen die Jungen und Mädchen miteinander. Die Lehrer meinen, dass das normal sei. [...] Die Kinder wurden über Aidsprophylaxe aufgeklärt, man gab Präservative aus, die Eltern waren entrüstet, weil die mennonitischen Kinder lernen, dass man mit dem Sex bis zur Ehe warten muss. Es kam zum Konflikt und die Schule nannte die Eltern Fundamentalisten. Die Eltern ließen ihre Kinder nicht auf die Klassenfahrt, und die Schule warf sie hinaus. An dieser Stelle hat sich dann schon die Regierung eingeschaltet. Man verstand uns, sagte, die Schule hätte das Maß überschritten. 29 Kinder wurden damals raus-

geworfen. Und insgesamt waren 80 Kinder von der Sache betroffen. Jetzt müssen die Kinder in eine andere Stadt fahren, um nach dem gleichen Lehrplan zu lernen. Eine Transportmöglichkeit sollte die Stadt ihnen zur Verfügung stellen. Diese hat sich darüber aufgeregt. An jener Schule aber waren die Klassen halb leer. Daraufhin änderte die Schule ihren Kurs etwas, weil man die überflüssigen Lehrer behalten musste, schließlich hatten sie fast keine Schulanfänger mehr. Aber der Konflikt ist noch nicht ausgestanden. Die Stadt macht Druck auf die Schule. Sie wird finanziell zu 90 Prozent von der Stadt getragen, deshalb will die Stadt auch den Status der Schule ändern, Besitzerin der Schule werden« (33-02-D).

Der Inhalt der Lehrpläne, ihr Liberalismus, ihre Orientierung auf die freie Erörterung ›heikler‹ und ›verbotener‹ Themen, noch verstärkt durch die Suche nach effektiven Mitteln im Kampf gegen Aids, provozieren ebenfalls Konflikte zwischen den Mennoniten und der deutschen Bevölkerungsmehrheit:

»Meine Enkelin ging in die Schule, das Biologiebuch – dort war der ganze Mensch abgebildet mit allen Geschlechtsorganen, und es handelt sich gerade mal um die zweite Klasse. Oder es ist abgebildet, wie eine Frau ein Kind zur Welt bringt, wie das Köpfchen herauschaut. Bei uns wäre so etwas unmöglich. [...] Unsere alten Leute toben, sie kommen fast um den Verstand. [...] Die einheimischen Deutschen meinen, dass das nötig ist, die Kinder sollen über das alles von klein auf Bescheid wissen, dann gebe es weniger Versuchung, sie wollten es dann nicht so bald ausprobieren« (7-02-D).

Die Grenze zwischen der mennonitischen Minderheit und der Mehrheit wird durch das äußere Erscheinungsbild, besonders der weiblichen Mitglieder der jeweiligen Gemeinschaft, bestimmt:

»Wir denken«, so ein Geistlicher, »dass sich Christen nicht die Welt zum Vorbild nehmen sollten. Hier ist es üblich, ›sexy‹ zu sein, besonders unter den jungen Frauen. Aber die Mehrheit der Aussiedler-Kirchen sieht das eher konservativ. Die Bibel gibt Empfehlungen, an die auch wir uns halten. Ganz ohne Einzelheiten, aber in der Bibel steht, dass sich Frauen äußerlich nicht schmücken sollen – nicht mit Gold und auch mit nichts anderem. Die inneren Werte sollen sie schmücken. [...] Die Frau soll sich nicht so schmücken, dass sie die Begierden reizt. Wir versuchen, das in der Praxis durchzuführen. Wir empfehlen, sich nicht so zu kleiden, wie es die Jugend heutzutage tut. Es herrscht eine starke Amerikanisierung, und wir als Christen sollten nüchtern auf die Situa-

tion blicken. [...] In der Bibel steht geschrieben, dass eine betende Frau den Kopf bedecken sollte. [...] Der Mann nicht. [...] Das hat etwas mit Autorität zu tun, die Ehefrau sollte unter der Autorität des Ehemannes stehen und der Ehemann unter der Autorität von Jesus Christus. Das bezieht sich im Übrigen nur auf die verheiratete Frau, damit zeigt sie dem Ehemann ihren Respekt. Und wir haben kein Recht, etwas in der Bibel zu ändern, auch wenn sich das Leben verändert« (33-02-D).

Biblische Prinzipien legen auch die Kleidung von kleinen Mädchen aus mennonitischen Familien fest. Infolgedessen erscheinen sie in den deutschen Schulen, vom Standpunkt der Mehrheit aus betrachtet, wie Gäste aus der Vergangenheit. Die Symbole eines fundamentalistischen Glaubens provozieren Spannungen und Befremdung in den Beziehungen sowohl zu den Lehrern als auch zu den anderen Kindern. Besonders deutlich tritt die kulturelle Grenze im Sportunterricht in Erscheinung:

»Da geht es«, so ein Mitglied aus der mennonitischen Gemeinde, »um die Frage der Form der Leggings – sie sind zu eng anliegend. Bei den Mennoniten tragen die Mädchen Kleider, deshalb schämt sich unsereins im Sportunterricht. Wenn die Mädchen in langen Röcken kommen, heben die Jungen ihnen die Röcke hoch, um sie zu ärgern. Wir haben keine strengen Verbote, aber wir müssen uns daran halten, dass die Mädchen Röcke tragen; in der Bibel steht geschrieben, dass die Frau keine Männerkleidung tragen soll« (7-02-D).

Der ständige Kontakt mit der deutschen Bevölkerung, das Bemühen, Konflikten mit ihr aus dem Weg zu gehen und die Wahrnehmbarkeit der Grenze zu minimieren, drängt immer mehr Mennoniten dazu, die strengen Forderungen nach der Nutzung demonstrativer Identitätssymbole abzumildern. Besonders aktiv wird die Liberalisierung der mennonitischen Stützpfeiler des täglichen Lebens von der Jugend verteidigt. Die ältere Generation sieht sich, um eine Übertragung der Meinungsverschiedenheiten auf prinzipielle Fragen des Glaubens zu verhindern, gezwungen, in kleinen Dingen nachzugeben, um die Festigkeit der Grundlagen zu wahren. Oft bezieht die Kirche keine klare Stellung bezüglich konkreter Symbole, sondern überlässt die Entscheidung darüber dem Ermessen der Familie. Daher ist innerhalb der Grenzen ein und derselben Gemeinschaft ein unterschiedlicher Grad an Zugeständnissen an die Mehrheit und dementsprechend ein Abweichen von der Tradition festzustellen:

»Unsere Jugend sagt, es gebe männliche und weibliche Jeans. Aber wie soll man dann die Frau vom Mann unterscheiden? Die Mennoniten kennen keine Verbote in Bezug auf die Kleidung, aber jeder sollte wissen, was sich gehört, und das ist natürlich klar: In die Kirche geht man nicht in Hosen. Das Ganze richtet sich nach der Situation: Beim Sport ist es in Ordnung. Auch Jeans haben bei uns alle Mädchen, aber sie tragen sie nicht immer. Und ein längerer Rock, er muss nicht ganz lang sein, ist nötig, um den Anstand zu wahren« (7-02-D).

Die Gemeinschaft verlangt »Anstand«, überlässt es aber den Familien zu bestimmen, welches Verhalten, welche Sprache und welche Kleidung als anständig gelten dürfen. Daher ist es ganz natürlich, dass die mennonitische Alltagspraxis bei weitem nicht so typisierbar ist, wie es der Mehrheit als Beobachter aus der Ferne scheinen mag.

Die mennonitischen soziokulturellen Felder lassen sich unter den Gegebenheiten einer Bevölkerungsmehrheit mit völlig anderer Kultur nur dann bewahren, wenn man sich aktiv den Sozialisationsprozessen der Kinder und Jugendlichen widmet. Die Eltern bemühen sich, die Kinder von frühestem Alter an dazu zu erziehen, in die Kirche zu gehen. Anfangs ist es Unterordnung unter einen äußeren Zwang, später eine freie intrinsische Angewohnheit (Habitus). Für die Kinder werden Sonntagsschulen zum Studium der Bibel eingerichtet. So bildet sich ein Milieu für die Begegnung zwischen Kindern, die in einer ähnlichen Subkultur aufwachsen. Es entwickeln sich freundschaftliche Bindungen auf der Basis der Bevorzugung des Eigenen. Für die Kinder und Jugendlichen werden verschiedene Zirkel organisiert, sie verbringen alle Ferien mit Fahrten an verschiedene Orte in Deutschland und im nahen Ausland. Im Laufe solcher Exkursionen und organisierten Erholungsferien wird die Religion organisch in das alltägliche weltliche Leben eingebunden.

Die Mennoniten in Deutschland zeichnen sich durch ihre absolute Alkoholabstinenz aus. Die für Deutschland traditionelle Kultur des Bierkonsums und des Besuchs von Kneipen ist ihnen fremd. Einerseits baut das im Umgang mit den Einheimischen Vertrauen auf, da sich diese zum Großteil das Stereotyp: »Alle, die aus Russland kommen, sind Alkoholiker«, zu eigen gemacht haben. Andererseits ist die grundsätzliche Absage an den Alkohol aus religiösen Erwägungen ein Symbol für die Fremdheit, für das Anderssein. Ihre Argumente gegen den Alkohol erscheinen der Mehrheit archaisch:

»Zu Heilzwecken darf man trinken, zur Kommunion gibt es bei uns ein Stückchen Brot und Wein, wir bemühen uns, so zu leben, wie es die Bibel vorgibt. Man darf sich nicht bis zu einem Zustand betrinken, dass der Alkohol für dich denkt. Und dann dürfen auch die überhaupt nicht trinken, die eine bestimmte Arbeit haben, wie z.B. Chauffeur. Da ist es besser, überhaupt nicht zu trinken. Und die Mennoniten trinken hier in der Regel überhaupt nichts. Außer aus medizinischen Gründen. Wenn jemand ein Geschwür hat und dann jeden Tag einen Schluck reinen Alkohols trinkt – zum Heilen –, da ist das in Ordnung« (7-02-D).

Das innere Leben der mennonitischen Gemeinschaft ist durch strenge soziale Kontrolle charakterisiert, was jenen Teil der Jugend abschreckt, der mehr oder weniger vom Geist des Individualismus durchdrungen ist und ›nach dem eigenen Kopf‹ leben möchte, ›wie alle anderen‹:

»Ich gehe dorthin [in die Kirche, V.I.], aber ich bin kein Mitglied, ich bin nicht getauft«, sagt ein junger Mann. »Gläubig, aber nicht getauft. [...] Meine Eltern sind auch nicht getauft. Der Großvater und die Großmutter sind getauft. Bei uns wird man erst ab dem 18. Lebensjahr getauft. Und dazu braucht es, nach Ordnung der Gemeinschaft, strenge Traditionen. Alles Mögliche, was ich etwas hart finde, wahrscheinlich. [...] Ja, zum Beispiel, dass die Frauen keine Hosen tragen; kurze Haare gehen nicht, nur lange. Nicht fernsehen, das fing schon in Russland an. Wir haben natürlich den Wunsch, uns taufen zu lassen, aber, wie soll ich sagen, man würde sich gern taufen lassen, um sich Gott zu weihen, aber nicht, um sich der Führung von dieser Gemeinde unterzuordnen und nach deren Gesetzen zu leben, um das zu tun, was sie für richtig halten. Das riecht schon etwas nach Ideologie. [...] Wie in der sowjetischen, da musste man auch, als man zum Komsomol oder zu den Pionieren kam, versprechen, dass man alle diese Vermächtnisse erfüllt. Genauso ist es bei uns, du lässt dich taufen und versprichst, dass du die Gesetze genau dieser Kirche befolgen wirst. Mir sind einfach auch andere Kirchen nicht fremd – nehmen wir mal mich: weder die evangelische, noch die orthodoxe, noch die katholische. [...] Ich sehe in ihnen nichts Schlechtes. Und bei uns werden sie irgendwie als weltlich angesehen« (60-02-D).

Mennonitische Gemeinschaften bemühen sich, von vornherein zu verhindern, dass ihre Grenzen aufweichen und ihre Mitglieder im kulturellen Raum des ›großen Deutschland‹ aufgehen. Es werden auch Versuche unternommen, jene zurückzuholen, die sich schon in der

UdSSR aus verschiedenen Gründen von der Gemeinschaft distanziert hatten. So trennte sich eine junge Frau in der Sowjetunion von der Religion, als sie Mitglied der kommunistischen Partei wurde. Ihr Bruder aber blieb Mennonit und gründete eine religiöse Familie. Nachdem die junge Frau ihren Mann verloren hatte und nach Deutschland aussiedeln wollte, bestand ihr Bruder auf ihrer Rückkehr in den Schoß der mennonitischen Kirche. Auf seinen Druck hin ließ sie sich taufen und besucht nun regelmäßig den Gottesdienst. Allerdings betrachtet sie die Kirche als einen Club, in dem sich alte Leute treffen. Nach außen hin erkennt sie die Forderungen der Gemeinschaft bezüglich der alltäglichen Lebensführung an, gestattet sich aber dennoch die eine oder andere Freiheit. So erzählt ihre Tochter lachend von einem Fernseher, der im Schrank versteckt wurde, um im Falle einer Kontrolle durch die Aktivisten der Gemeinschaft nicht aufzufallen (5-02-D).

In Deutschland gelang es den Mennoniten, eine geschlossenerere und einflussreichere Gemeinschaft zu organisieren als in der UdSSR. Diese Gemeinschaften wurden zu starken soziokulturellen Feldern, die eine nicht geringe Anziehungskraft besitzen – nicht zuletzt auch auf jene, die der Religion gegenüber früher gleichgültig eingestellt waren:

»Also Andreas ging nach seiner Ankunft in Deutschland zusammen mit Freunden in die mennonitische Kirche – zuerst einfach aus Interesse und wegen der Geselligkeit. Dann interessierte ihn langsam die Religion und später kam auch der Glaube« (2-02-D).

An der Peripherie des mennonitischen soziokulturellen Feldes verwischen sich die Grenzen: Hier verliert sich die deutliche Besonderheit des Alltagslebens, das auf traditionell ausgelegten Prinzipien der Bibel aufgebaut ist. Hier befinden sich vor allem diejenigen, die in der UdSSR weit entfernt von den Orten dichter mennonitischer Besiedlung lebten, die im überwiegend atheistischen sowjetischen Milieu aufgingen. Nach Deutschland gelangten sie mit nur dunklen Erinnerungen daran, dass ihre Großmütter und -väter Mennoniten gewesen waren.

Zudem lässt sich bei den Vertretern der verschiedenen Generationen ein und derselben Familie oft eine unterschiedliche Beziehung zur Religion beobachten. Während die Älteren ihre Religiosität erhalten, entzieht sich die Jugend deren Kontrolle und lebt ihr eigenes Leben, d.h. im Grunde »so, wie es in Deutschland üblich ist«. Es gibt nicht we-

nige, die sich daran erinnern, dass ihre Vorfahren Mennoniten waren, aber in ihren Familien ist der kulturelle Einfluss dieses Milieus gänzlich verschwunden.

Traditionslose Kirchen

In der modernen Welt sind verschiedene christliche Sekten oder Kirchen weit verbreitet, die sich in umfassender Weise moderner Techniken psychischer Einflussnahme auf ihre Mitglieder bedienen. In ihren Gottesdiensten entsteht ein starkes soziopsychologisches Feld, das den Widerstandswillen bei nicht ausreichend starken Individuen buchstäblich erdrückt. Diese Kirchen sind flexibel und passen die religiösen Rituale den Bedürfnissen und dem Geschmack moderner Menschen an. Das erlaubt ihnen, neue Mitglieder in ihre Reihen zu ziehen, die sich vorher nie für Religion interessiert hatten. Im Unterschied zu den traditionellen Kirchen finden die neuen Konfessionen verhältnismäßig leichten Zugang zur Jugend.

Sekten und neue Kirchen sind ihrer Natur nach kosmopolitisch. Sie sind an keine nationale Tradition und Geschichte gebunden. Ihre Wurzeln liegen an der Oberfläche des modernen soziokulturellen Lebens. Deshalb verwischen solche Konfessionen die ethnischen Grenzen, indem sie ihre Aufmerksamkeit nur auf die religiösen Kriterien der Integration und der Differenzierung richten: »Wir lieben alle, unsere Kirche ist international« (10-02-D).

Die Sekten bleiben trotz ihres schnellen Wachstums eine marginale Erscheinung. Die Aussiedler finden jedoch bei den Brüdern und Schwestern ein komfortables Mikro-Milieu, in dem es gegenseitige Unterstützung und Mitgefühl gibt. Dies ermöglicht ihnen, sich schnell im Einklang mit der Welt zu fühlen – wobei dieser Einklang nur mit der Mikro-Welt der Gemeinschaft besteht, die in Bezug auf die Bevölkerungsmehrheit im Abseits steht.

Eine der neuen Sekten ist die »Neue Generation« (*Novoe Pokolenie*). Ihr Hauptquartier liegt in Riga, aber ihre Anhänger treten schon in einigen europäischen Ländern in Erscheinung, darunter auch in Deutschland. Der Prozess ihrer Verbreitung ist sonderbar, er stützt sich oft auf zufällige Begebenheiten. Ein Pastor erinnert sich:

»Ich wurde mit dieser Kirche über eine Videokassette bekannt. [...] Gott hat uns so hingeführt, er hat uns mit Hilfe einer Videokassette mit dieser Kirche bekannt gemacht. Und als ich hingefahren bin [nach Riga, V.I.] und diesen Geist-

lichen kennen lernte, sah ich einfach beeindruckende Dinge, und ich fand es richtig für mich, zur Kirche der ›Neuen Generation‹ zu gehören« (43-02-D).

Im Jahr 2001 gründeten sieben russlanddeutsche Aussiedler eine Gemeinschaft dieser Kirche in Deutschland. Nach einem Jahr besuchten schon mehrere Dutzend Gläubige ihre Gottesdienste. Die Kirche konzentriert sich vor allem auf die Jugend aus der ehemaligen Sowjetunion. Über sie halten moderne Musik, emotional durchgeführte Gottesdienste sowie Diskussionen über das Partnerschafts- und Sexualleben Einzug in die religiöse Gemeinde. Für die Immigranten ist die Gemeinschaft »Neue Generation« ein gemütlicher Ort, an dem man unter ›den Seinen‹ sein kann. Allerdings ist sie ein soziokulturelles Feld von begrenzter Größenordnung, das sich an der Peripherie des deutschen Lebens befindet.

Es gibt in Deutschland nicht wenige traditionslose Kirchengemeinschaften, in denen die einheimischen Deutschen überwiegen. Und dort bietet sich für Aussiedler die Möglichkeit, schnell und einfach mit Alteingesessenen Bekanntschaft zu schließen. Eine junge Frau, die noch in Kirgisien der »Kirche Christi« (*Cerkov' Christa*) beigetreten war, erklärt:

»Sagen wir mal so, wenn es die Kirche nicht gäbe, dann hätten wir mit den einheimischen Deutschen überhaupt keinen Umgang. Weil ihnen wahrscheinlich die Ohren abfallen, wenn sie uns Deutsch reden hören. [...] Und ohne Kirche gäbe es auch keine Freunde. Gerade durch die Kirche habe ich jetzt viele deutsche Freunde, und zwar unter den einheimischen Deutschen« (42-02-D).

Ebensolche Möglichkeiten bietet auch die Mitgliedschaft in den Kirchen der Baptisten und der Pfingstbewegung (*Pjatidesjatnikov*).

Fazit

Einem soziokulturellen Feld entspricht ein soziokultureller Handlungsbereich, dessen eigene Strukturen und Spielregeln – wie am Fallbeispiel der Russlanddeutschen hier exemplarisch vorgestellt – zu erkunden sind. Der Habitus geht als »System der organischen oder mentalen Dispositionen und der unbewussten Denk-, Wahrnehmungs- und Handlungsschemata« (Bourdieu 1983b: 40) in das Handeln jedes Ein-

zelen ein. Der vermeintliche Widerspruch zwischen Individuum und Gesellschaft, zwischen objektiver Struktur und subjektiver Wahrnehmung der Individuen wird mit dem Konzept des sozialen Feldes aufgelöst.

Das objektive Kräfteverhältnis zwischen den Positionen, die ein Feld (etwa Religiosität) strukturieren, und die habituellen Dispositionen der Akteure ermöglichen feldspezifische Praxisformen. Die Beschreibung der verschiedenen religiösen sozialen Felder als relativ autonom verweist primär auf eine soziale Konfiguration objektiver Relationen zwischen sozialen Positionen, die von spezifischen Verteilungsstrukturen und ›Kraftlinien‹ durchzogen ist und insofern eine eigene, von anderen Feldern unterscheidbare Regelmäßigkeitsstruktur besitzt. Wie dargestellt wurde, sind die religiösen sozialen Felder nicht durch ihre bloße innere Dynamik, durch gemeinsame Funktionen, interne Kohäsion und Selbstregulierung in abstrakt-theoretisch formulierbaren, funktionalen Grenzen eines Gesellschaftssystems beschreibbar. Ein soziales Feld konstituiert sich erst im habituell vermittelten Zusammenwirken der Strukturen mit der Praxis handelnder ›Subjekte‹ – genauer gesagt, ›subjektivierter‹ sozialer Akteure. Ein Feld beschreibt insofern einen Raum materieller wie auch symbolischer Kräfteverhältnisse.

So bringen religiöse Praktiken also soziokulturelle Felder hervor, die mehr oder weniger wesentlichen Einfluss auf das Leben der Menschen nehmen, die sich in ihren Grenzen befinden. Der Kern dieser Felder ist die Kirche. Religiöse Felder integrieren sich mit Hilfe verschiedener Mechanismen in das Leben der (nationalen) Gesellschaft. Verschiedene religiöse Felder bringen dabei auch unterschiedliche Formen der Integration hervor: Die evangelische und die katholische Kirche sind Schlüsselemente in der sozialen Struktur der deutschen Gesellschaft und sind mit dem Staat eng verbunden. Die Mitgliedschaft in diesen Kirchen erleichtert daher die Annäherung der Aussiedler an die Bevölkerungsmehrheit. Die Gemeinschaften dieser Kirchen sind jedoch stark formalisiert und verfügen über verhältnismäßig schwache soziokulturelle Felder. Deshalb verläuft die Integration über sie äußerst oberflächlich.

Ein ganz anderes Modell stellt das mennonitische soziokulturelle Feld dar. Es unterscheidet sich durch den Grad der Zusammengehörigkeit, der sozialen Kontrolle, der gegenseitigen Hilfe und durch die Orientierung auf die Betonung des ›Deutschtums‹ ihrer Mitglieder. Aussiedler, die in das Feld dieser Kongregation gelangen, erhalten so-

fort und auf verschiedenste Art aktive Unterstützung. Ihre schnelle Integration wird jedoch durch das autonome und marginale Feld der mennonitischen Glaubensgemeinschaft selbst begrenzt, deren Mitglieder überwiegend Aussiedler aus der UdSSR sind. Deshalb handelt es sich um eine Integration in eine soziokulturelle Randgruppe in Deutschland. Gleichzeitig sorgt das kulturelle Programm des mennonitischen Feldes (Arbeitsmoral, gegenseitige Hilfe, alkoholische Abstinenz etc.) für das hohe Tempo der sozialen, aber *nicht* kulturellen Integration, wie beispielsweise erfolgreiche Stellen- und Wohnungssuchen zeigen.

Ähnliche Mechanismen bieten die soziokulturellen Felder der neuen kosmopolitischen Kirchen. Im Gegensatz zur mennonitischen Kirche sind sie jedoch nicht darauf ausgerichtet, Programme zu entwickeln, um ihre Mitglieder möglichst schnell in »echte Deutsche« zu verwandeln: Die ethnische Problematik ist ihnen fern. Deshalb ist die Integration über diese Konfessionen auf der einen Seite effektiv, auf der anderen aber handelt es sich dabei zugleich lediglich um eine Integration in eine gesellschaftliche Randgruppe in Deutschland, in eine religiöse Minderheit.

Literatur

- Bourdieu, Pierre (1982): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1983a): »Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital«. In: *Soziale Welt*, Sonderband 2, S. 183-198.
- Bourdieu, Pierre (1983b): »Strukturalismus und soziologische Wissenschaftstheorie. Die Unerlässlichkeit der Objektivierung und die Gefahr des Objektivismus«. In: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1983c): »Künstlerische Konzeption und intellektuelles Kräftefeld«. In: ders., *Zur Soziologie der symbolischen Formen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): »Das literarische Feld. Drei Vorgehensweisen«. In: Louis Pinto/Franz Schultheis (Hg), *Streifzüge durch das literarische Feld*, Konstanz: Universitätsverlag.
- Bourdieu, Pierre (1998): »Das ökonomische Feld«. In: ders., *Der Einzige und sein Eigenheim*. Schriften zu Politik und Kultur 3, Hamburg: VSA.

- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J.D. (1996): »Die Ziele der reflexiven Soziologie«. In: dies.: *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 95-249.
- Bremmer, Ian/Taras, Ray (Hg.) (1993): *Nation and Politics in the Soviet Successor States*, New York: Cambridge University Press.
- Dietz, Barbara (1990): »Deutsche Aussiedler aus der Sowjetunion. Sozialer Hintergrund und Ausreisebedingungen am Ende der achtziger Jahre«. In: Osteuropa-Institut München, Forschungsprojekt *Deutsche in der Sowjetunion und Aussiedler aus der UdSSR in der Bundesrepublik Deutschland*, Arbeitsbericht Nr. 3.
- Fischer, Ludwig/Jarchow, Klaas (1987): »Die soziale Logik der Felder und das Feld der Literatur. Einleitende Anmerkungen zum kultur- und literaturtheoretischen Ansatz Pierre Bourdieus«. In: *Sprache im technischen Zeitalter* 25, S. 164-172.
- Ilyin, Vladimir (2000): *Social'noe neravenstvo (Soziale Ungleichheit)*, Moskau: Institute of Sociology of the Russian Academy of Science.
- Schwingel, Markus (1995): *Pierre Bourdieu. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Sztompka, Piotr (1974): *System and Function: Toward a Theory of Society*, New York u.a.: Academic Press.
- Sztompka, Piotr (1994): *The Sociology of Social Change*, Oxford u.a.: Blackwell.
- Wilkiewicz, Leszek (1989): *Aussiedlerschicksal: Migration und familialer Wandel. Dargestellt am Beispiel russlanddeutscher Familien in der Bundesrepublik Deutschland*, Pfaffenweiler: Centaurus-Verlagsgesellschaft.