

Interpretationsansätzen Raum zu lassen. Jede Fallanalyse schließt mit einer Zusammenfassung der Befunde und Erkenntnisse. Personen und Orte (außer Barnaul) sind aus datenschutzrechtlichen und forschungsethischen Gründen anonymisiert.⁴¹

Im sechsten und letzten Kapitel erfolgen im *Fazit* eine vergleichende Zusammenschau der Befunde und Erkenntnisse sowie eine Zuspitzung und Einordnung der sich aus den Forschungsfragen ergebenden Erkenntnisse in ihren soziokulturellen Kontext. Außerdem wird vor dem Hintergrund der Befunde und Erkenntnisse der Beitrag der Studie zu einer reflexiven Migrations- und Postsozialismusforschung ausgeführt. Dabei wird gleichsam ein Ausblick auf identifizierte, unmittelbar an diese Arbeit anschließende Forschungsdesiderate gegeben und auf die gesellschaftliche Relevanz der Studie rekurriert.

1.2 Begriffe und Konzepte

1.2.1 Russlanddeutsche, (Spät-)Aussiedler, Remigranten

In dem vorliegenden Teilkapitel soll der Frage nachgegangen werden, welche Menschen als Russlanddeutsche bezeichnet werden bzw. sich als solche bezeichnen und wie sich diese Bezeichnung entwickelt hat. Dabei ist es unerlässlich, die Kategorie »Aussiedler« und »Spätaussiedler« sowohl ergänzend als auch kontrastierend zu thematisieren. Anschließend wird auf den Begriff »Remigranten« eingegangen – eine Kategorie, die für diese Arbeit ebenfalls zentral ist, zumal sie die Implikation unidirektionaler russlanddeutscher Migration in die »Ursprungsheimat« infrage stellt. Ziel dieses Teilkapitels ist es, die Heterogenität »der Gruppe« wie der Bezeichnungen aufzuzeigen und somit einen Reflexionsprozess über die Benennung und damit Festschreibung von Akteuren zu inspirieren. Die Reflexion wird in dem entsprechenden Teil des Methodenkapitels vorgenommen (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).

Russlanddeutsche

In Deutschland werden migrierte Personen deutscher Herkunft als Russlanddeutsche bezeichnet, die gebürtig aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion stammen. Dies inkludiert nicht nur Menschen, die aus Russland kommen, sondern aus dem gesamten postsowjetischen Raum. Darunter fallen somit auch zentralasiatische Länder oder die Ukraine. Den historischen Hintergrund dieses Phänomens bilden deutsche Auswanderungen Richtung Osten, die bereits auf das Mittelalter zurückzuführen sind. Allerdings ist nur bei denjenigen Personen von Russlanddeutschen die Rede, deren Vorfahren seit den 1760er Jahren auf Einladung von Zarin Katharina II. Regionen des Russischen Reiches besiedelten.⁴²

41 Vgl. Hella von Unger: Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Grundsätze, Debatten und offene Fragen. In: dies., Petra Narimani, Rosaline M'Bayo (Hg.): Forschungsethik in der qualitativen Forschung. Reflexivität, Perspektiven, Positionen. Wiesbaden 2014, S. 15-39; Christel Hopf: Forschungsethik und qualitative Forschung. In: Uwe Flick, Ernst von Kardorff, Ines Steinke (Hg.): Qualitative Forschung. Ein Handbuch. 10. Aufl. Reinbek bei Hamburg 2013, S. 589-600.

42 Vgl. Panagiotidis 2017b; Informationen zur politischen Bildung 267 (2000): Aussiedler.

Bevor der Terminus Russlanddeutsche im 20. Jahrhundert zu einer Sammelkategorie für Bewohner des russischen Territoriums deutscher Herkunft wurde, standen für die verschiedenen deutschen Kolonisten die internen Unterschiede im Vordergrund. Rückblickend als Russlanddeutsche bezeichnete Personen unterschieden sich hinsichtlich der Herkunftsregion innerhalb der deutsch(sprachig)en Lande und somit auch hinsichtlich ihres Dialektes, hinsichtlich der Ankunftsregion innerhalb des Russischen Reiches (Wolgagebiet, Kaukasus, Schwarzmeerregion, Wolhynien usw.) und hinsichtlich der Konfession (evangelisch, katholisch, mennonitisch).⁴³ Die Unterteilung der Russlanddeutschen von Fleischhauer in Deutschbalten, deutsche Stadtbevölkerung und deutsche Kolonisten veranschaulicht die Heterogenität der »Gruppierten« hinsichtlich sozialem Milieu und Beruf: »Diese drei Bestandteile der deutschen Bevölkerung in Rußland hatten aufgrund ihrer unterschiedlichen Siedlungsgeschichte und Sozialstruktur bis zum Ende des 19. Jahrhunderts kaum das Bewußtsein, einer einheitlichen Volksgruppe anzugehören.«⁴⁴ Zwischen ihnen bestand keinerlei Zusammengehörigkeitsgefühl. Als einigendes Band kann lediglich die Bindung an Russland aus wirtschaftlichem Interesse und Loyalität gegenüber der Krone angesehen werden.⁴⁵

Im Zuge des Zusammenbruchs der Sowjetunion und der Aussiedlung nach Deutschland kommen weitere Merkmale hinzu, die die Heterogenität der Russlanddeutschen im Russischen Reich und der Sowjetunion aufzeigen. So weist der Aussiedlungszeitpunkt eine Differenz zwischen Russlanddeutschen aus, der Folgen für den Rechtsstatus und die Integrationsbedingungen in Deutschland zeitigte. Nach 1993 ausgesiedelte Personen werden als Spätaussiedler bezeichnet. Dadurch genießen sie zwar nicht weniger Rechte und Pflichten als Aussiedler, kamen aber nicht mehr in den Genuss so umfänglicher Integrationsmaßnahmen wie die vormals Ausgesiedelten (siehe unten). Weiterhin kann die geografische Herkunft der ausgesiedelten Russlanddeutschen als Unterscheidungsmerkmal angesehen werden, um die jeweiligen, auch materiellen Lebensbedingungen in den Herkunftsgebieten und -ländern einzuschätzen. Ob Russlanddeutsche im städtischen oder ländlichen Raum, in deutsch oder russisch dominierten bzw. vorwiegend multiethnischen Orten in der (ehemaligen) Sowjetunion und wo sie oder ihre Vorfahren vor den Deportationen von 1941 wohnten, ist relevant für die Selbstwahrnehmung sowie für die Ausgangsbedingungen für eine Integration in Deutschland. Außerdem spielen diese Faktoren eine Rolle bei der Imagination einer Kollektiverfahrung als gruppenidentitätsstiftend. Auch das Alter und

43 Vgl. Hans-Werner Retterath: Endlich daheim? Postsowjetische Migration und kulturelle Integration Rußlanddeutscher in Südbaden. (Schriftenreihe des Johannes-Künzig-Institutes, 4). Freiburg 2002, S. 58ff.; Hans-Christian Petersen, Tobias Weger: Neue Begriffe, alte Eindeutigkeiten? Zur Konstruktion von »deutschen Volksgruppen« im östlichen Europa. In: Jahrbuch des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa 25 (2017): Nach dem Großen Krieg: 1918-1923, S. 177-198, hier S. 181; Panagiotidis 2017b.

44 Ingeborg Fleischhauer: Das Dritte Reich und die Deutschen in der Sowjetunion. Stuttgart 1983, S. 9.

45 Vgl. ebd., S. 10; Petersen, Weger 2017, S. 181.

die Generationszugehörigkeit sowie damit verbundene unterschiedliche Erfahrungen im Sowjetsystem zeugen von der Heterogenität der Russlanddeutschen.⁴⁶

Die Konfessionsunterschiede unter den Russlanddeutschen haben sich durch die Jahrhunderte hinweg zwar erhalten. Angesichts der sowjetischen Religionspolitik gibt es aber sowohl Atheisten als auch Strenggläubige, wie z.B. Mennoniten und Baptisten. Diese können sich wiederum bewusst von Andersgläubigen abgrenzen – und umgekehrt. Neben der freikirchlichen Ausübung ihres Glaubens ist darüber hinaus das Plattdeutsche (»Plautdietsch«) ein Symbol für die mennonitische Zusammengehörigkeit und gleichzeitig die Unterscheidung von anderen Russlanddeutschen. Angesichts der verschiedenen deutschen Dialekte war und ist häufig das Russische gemeinsame Verkehrssprache.⁴⁷

Die Vorstellung eines einheitlichen Russlanddeutchtums etablierte sich im Zuge der deutsch-völkischen Imagination der Zwischenkriegszeit. Nach der gescheiterten Revolution 1848/49 erfolgte zunächst eine Engführung auf ethnische Definitionskriterien. »Volksgruppe« entwickelte sich infolgedessen zum »völkischen Kampfbegriff«. In den 1920er Jahren wurden »deutsche Volksgruppen« konstruiert und mobilisiert. Unter dem Terminus vereinnahmte das Deutsche Reich Menschen fremder Staatsangehörigkeit auf Grundlage ihrer deutschen Abstammung. Dieser Begriff beruhte auf essenzialisierenden Vorstellungen eines Antagonismus unterschiedlicher ethnischer Gruppen. Dabei sei das »deutsche Volk« aufgrund kollektiver Merkmale wie Sprache, Kultur oder Siedlungsweise unabhängig vom Wohnort »wesensgleich«. ⁴⁸ Ziel war die Expansion nach Osten:

»Für die radikal nationalistische, auf Erwerb und Ausweitung von Kolonien ausgerichtete Opposition im Deutschen Reich stellten die deutschen Siedlungsgebiete in Rußland in erster Linie einen agrarischen, von Industrialisierung verschonten, biologisch vitalen und unbegrenzte Expansion versprechenden Kolonisationsboden dar. Hier entdeckte sie eine Entschädigung für die Deutschland auf anderen Kontinenten versagt gebliebenen Kolonien.«⁴⁹

Bevor sich der Begriff Russlanddeutsche etablierte, koexistierten verschiedene Bezeichnungen: Auslandsdeutsche, deutsche Bauernkolonien, Deutsche in Russland, Deutschtum in Russland, Deutschrussen, Deutsche russischer Staatsangehörigkeit.⁵⁰

Die Konstitution des »Russlanddeutchtums« kann auf das Jahr 1935 zurückgeführt werden und ist somit im Nationalsozialismus zu verorten.⁵¹ In einer offiziellen Sprachregelung der mit deutschen Volkstumsfragen betrauten Institutionen wurde vorgeschrieben, dass Deutsche aus Russland als Russlanddeutsche zu bezeichnen seien. Ana-

46 Vgl. Retterath 2002, S. 49, S. 52, S. 61, S. 64f.

47 Vgl. ebd., S. 58ff.

48 Vgl. Fleischhauer 1983, S. 47f.; Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 9; Petersen, Weger 2017, S. 179f., S. 184.

49 Fleischhauer 1983, S. 14.

50 Vgl. Petersen, Weger 2017, S. 182, S. 185; ausführlich zur Begriffsgeschichte im völkischen Kontext vgl. Retterath 2006.

51 Vgl. Petersen, Weger 2017, S. 186.

log sollten die Deutschen aus dem Wolgagebiet Wolgadeutsche genannt werden usw.⁵² In der Folge wurde die von vornherein bestehende Heterogenität der als »Volksgruppe« zusammengefassten Russlanddeutschen zugunsten Einheit und Einigkeit stiftender Narrative ausgeblendet. Konstitutiv für das Russlanddeutschtum ist z.B. das Bewusstsein der wesentlichen Rolle von Migration. So wurde das Narrativ des »Volks auf dem Weg« etabliert.⁵³ Dieses ist noch heute wirkmächtig, zumindest für den größten, 1950 gegründeten Interessenverband der Russlanddeutschen in der BRD – der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland. Deren Verbandszeitung trägt noch heute diesen Titel.⁵⁴ Der Interessenverband mit seinen schätzungsweise 75.000 bis 100.000 Mitgliedern⁵⁵ kann sowohl als Manifestation als auch als Motor einer gewissen kollektiven russlanddeutschen Identität betrachtet werden. Gleichwohl ist darauf hinzuweisen, dass es zahlreiche andere Vereine und Verbände russlanddeutscher Aussiedler gibt, die auch andere Auffassungen und Narrative vertreten.⁵⁶

In der deutschsprachigen Forschung über Russlanddeutsche finden sich in den 1990er Jahren verschiedene Gruppenbezeichnungen: Deutsche aus der Sowjetunion, Sowjetuniondeutsche, deutschstämmige Migranten aus der ehemaligen Sowjetunion.⁵⁷ Diese sich letztlich nicht durchsetzenden Begriffe zeugen von den Versuchen, die missverständliche Gleichsetzung von Russland und der Sowjetunion aufzuheben. Ferner implizieren auch sie die Homogenität einer formal klar abgrenzbaren Kategorie »der« Russlanddeutschen.

Sowohl deutsche Nationalisten als auch panslawistische Rechte gebrauchten zunächst den Begriff der Kolonisten. Dabei wurden Migranten unterschiedlicher Herkunft von russischer Seite als »Deutsche« zusammengefasst. Ausschlaggebend dafür waren die Sprache und die Konfession. In der Folge wurden z.B. Franzosen und Polen, aber auch Mennoniten zur deutschen Bevölkerung gerechnet.⁵⁸ Die Homogenisierung der deutschen Kolonisten zu »den« Russlanddeutschen war zudem und insbesondere ein Ergebnis der sowjetischen Nationalitätenpolitik der 1930er und 1940er Jahre.⁵⁹ Von dem stalinistischen Regime wurde neben dem Begriff Russlanddeutsche der der Sowjetdeutschen etabliert. Zunächst lediglich ein die deutschen Minderheiten auf dem Territorium der Union der Sozialistischen Sowjetrepubliken (UdSSR) zusammenfassender Terminus, erhielt er bald eine ideologische Bedeutung. Neben der russischen bzw. sowjetischen Staatsbürgerschaft (*гражданство/graždanstvo*) wurde die

52 Vgl. Fleischhauer 1983, S. 48.

53 Vgl. Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 7f., S. 11; Retterath 2005; Panagiotidis 2017b.

54 Vgl. Verbandszeitung der Landsmannschaft der Deutschen aus Russland. URL: <http://lmdr.de/category/publikationen-und-archiv/verbandszeitung-volk-auf-dem-weg/> (11.3.2019).

55 Vgl. Fußnote 6 in: Gesine Wallem: Russlanddeutsches Verbandswesen. In: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), 13.7.2017. URL: www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/252538/russlanddeutsches-verbandswesen (29.1.2019).

56 Vgl. Retterath 2002, S. 49f.; Wallem 2017.

57 Vgl. Metz 2015, S. 41; Alfred Eisfeld: Die Rußlanddeutschen. München 1992; Ines Graudenz, Regina Römhild (Hg.): Forschungsfeld Aussiedler. Ansichten aus Deutschland. (Europäische Migrationsforschung, 1). Frankfurt a.M. u.a. 1996.

58 Vgl. Fleischhauer 1983, S. 14; Smirnova 2009, S. 86.

59 Vgl. Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 8; Panagiotidis 2017b.

deutsche »Volkszugehörigkeit« (*национальность/nacionalnost*) in den Personalausweisen und Geburtsurkunden unter Paragraph 5 vermerkt. Vor allem während und nach dem Zweiten Weltkrieg hatte die Konstruktion einer »russlanddeutschen Volksgruppe« Diskriminierungen und Verfolgungen der als deutsch markierten Personen zur Folge.⁶⁰ Insbesondere auf diesen Opfererfahrungen beruht noch heute das Selbstverständnis einer russlanddeutschen »Schicksalsgemeinschaft«.⁶¹ Die generationenübergreifende Opfererfahrung wirkt – neben dem Narrativ des Volks auf dem Weg – bis heute für viele Russlanddeutsche identitätsstiftend. Gleichzeitig steht die etablierte Opfererzählung zum Teil im Widerspruch zu individuellen und familialen Erfahrungen. Der Nationalitäteneintrag wurde erst 1997 in den meisten postsowjetischen Staaten aus den Inlandspässen entfernt. Russlanddeutsche bezeichneten sich selbst als Deutsche oder aber als Sowjetdeutsche, wenn es darum ging, sich von den Deutschlanddeutschen abzugrenzen. Anfang der 1990er Jahre wurde die Selbstbezeichnung Sowjetdeutsche im Zuge von Glasnost' und Perestrojka zugunsten von Russlanddeutsche aufgegeben.⁶²

Darüber hinaus bezeichneten sich in Russland verbliebene Deutsche bis in die Gegenwart – auch vor dem Hintergrund der hohen Aussiedlungszahlen – als Sibirien-deutsche, Wolgadeutsche, Ukrainedeutsche oder Wolhyniendeutsche. Damit brachten sie ihre regionale Herkunft zum Ausdruck. In Befragungen der 1980er/90er Jahre wird der Stellenwert der regionalen Herkunft besonders deutlich, wenn Befragte sich als Saratovdeutsche oder Chersondeutsche identifizierten. Daneben hatte es auch ein Bewusstsein über die vorgängige deutsche Herkunft gegeben, wenn Russlanddeutsche sich als Schwaben, Bayern, Zipser, Friesen oder Sachsen bezeichneten, sowie über das lutherische, katholische, mennonitische oder baptistische Glaubensbekenntnis identifizierten. Allerdings haben sich derlei Kategorien der Selbstidentifikation aufgelöst oder sind im Verschwinden begriffen.⁶³ In der letzten Volkszählung der Russländischen Föderation aus dem Jahr 2010 deklarierten 394.138 Personen, Deutsche zu sein. Davon bezeichneten sich vier als Mennoniten.⁶⁴

»Russlanddeutsche« und »Volksgruppe« sind dementsprechend eng miteinander verbunden. Es sind Termini, die zum Teil völkischem Gedankengut entspringen. Es ist eine Geschichte der Konstruktion von Homogenität und politischer Mobilisierung »im Ausland« lebender Deutscher. Gleichsam wurde der Begriff von russischer Seite instrumentalisiert, um die eigene Nationalitätenpolitik voranzutreiben. Vor dem Hinter-

60 Vgl. Eric J. Schmaltz: What's in a Name? Russian Germans, German Russians, or Germans from Russia, and the Challenges of Hybrid Identities. In: Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018, S. 41-72, hier S. 43f.; Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 12; Vladimir Strukov: passport. In: Tatiana Smorodinskaya, Karen Evans-Romaine, Helena Gosילו (Hg.): Encyclopedia of contemporary Russian culture. London 2007b, S. 448.

61 Vgl. Viktor Krieger: Bundesbürger russlanddeutscher Herkunft. Historische Schlüsselerfahrungen und kollektives Gedächtnis. (Geschichte, Kultur und Lebensweisen der Russlanddeutschen, 1). Berlin 2013; Panagiotidis 2017b; Petersen, Weger 2017, S. 196.

62 Vgl. Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 13; Gabriele Rosenthal, Viola Stephan, Niklas Radenbach: Brüchige Zugehörigkeiten. Wie sich Familien von »Russlanddeutschen« ihre Geschichte erzählen. Frankfurt a.M. 2011; Metz 2015, S. 41; Schmaltz 2018, S. 44; Anthony Cross: »Them«. Russians on foreigners. In: Franklin, Widdis 2004, S. 74-92, hier S. 81; Smirnova 2009.

63 Vgl. Smirnova 2009, S. 87.

64 Vgl. Demografie-Institut: Volkszählung 2010. Nationale Zusammensetzung.

grund der skizzierten Begriffsgeschichte wird die Problematik des Gebrauchs deutlich. Wenn an dem Terminus Russlanddeutsche als wissenschaftlicher Arbeitsbegriff mangels besserer Alternativen festgehalten werden soll, muss daher eine Loslösung von dem homogenisierenden Verständnis im Sinne einer »Volksgruppe« vollzogen werden.⁶⁵

Bei der Benennung einer Personengruppe ist die Heterogenität der Bezeichneten zu reflektieren. Die Vorstellung eines über die Jahrhunderte und die Länder hinweg gleichbleibenden Deutschtums »wird der mehrere Kontinente umspannenden, von ebenso vielfältigen Migrations- und Remigrationsprozessen wie von höchst unterschiedlichen, oft hybriden Selbst- und Fremdzuschreibungen geprägten russlanddeutschen Geschichte und Gegenwart in keiner Weise gerecht«⁶⁶. Insofern sind die individuellen Unterschiede und Hintergründe von »den Russlanddeutschen« bei Datenerhebungen und -auswertungen einzubeziehen. Ferner können auch die Homogenisierungsprozesse hin zu »den Russlanddeutschen« zum Forschungsgegenstand gemacht werden.⁶⁷

Zudem muss ein Bewusstsein darüber geschaffen werden, dass es sich bei Gruppenzuschreibungen stets um Konstrukte handelt, die Heterogenität und Komplexität reduzieren. Eine Essenzialisierung von vermeintlich gegebenen, deutlich abgrenzbaren Gruppen kritisiert Brubaker als »groupism«.⁶⁸ Verfestigt wird die essenzialisierende Wirkung durch das *framing* – »die ex post erfolgende Interpretation historischer Zusammenhänge durch vermeintlich eindeutige Begrifflichkeiten, die ihrerseits wiederum in die Gegenwart zurückwirken«⁶⁹. So werden Gruppen erst durch die Rede über sie (mit-)geschaffen.⁷⁰ Vor diesem Hintergrund erweist sich »die russlanddeutsche Kultur« als Fiktion und Realität zugleich.⁷¹ Fiktion hängt nämlich »direkt von geltenden Wirklichkeitsvorstellungen und Sprachverwendungskennntnissen«⁷² ab. Auf derlei Konstrukte ist demnach stets mit einem differenzierenden und kontextualisierenden Auge zu blicken (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).⁷³

Unterstreicht man, dass es sich bei der Gruppenzuweisung der Russlanddeutschen um ein Konstrukt handelt, muss im selben Atemzug darauf hingewiesen werden, dass auch andere Gruppenzugehörigkeiten konstruiert sind. Darunter fallen nicht nur ethnische Zuschreibungen (vgl. 1.2.3 *Zugehörigkeiten*), sondern bspw. auch die Kategorie der »Einheimischen«. Wenn Retterath oder Boll sich fragen, ob und ab wann Russlanddeutsche sich als Einheimische bzw. Bundesdeutsche verstehen, oder wie bundesdeutsch

65 Vgl. Petersen, Weger 2017, S. 195; Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 9.

66 Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 11.

67 Vgl. ebd.; Retterath 2002, S. 66.

68 Vgl. Rogers Brubaker: Ethnicity without groups. In: European Journal of Sociology/Archives Européennes de Sociologie/Europäisches Archiv für Soziologie XLIII, 2 (2002), S. 163-189, hier S. 164; Retterath 2002, S. 48; Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 9f.; Janine Dahinden: A plea for the »de-migrantization« of research on migration and integration. In: Ethnic and Racial Studies 39, 13 (2016), S. 2207-2225, hier S. 2212.

69 Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 10; vgl. Brubaker 2002, S. 165.

70 Vgl. Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 10; Brubaker 2002, S. 166.

71 Vgl. Retterath 2002, S. 46; ders. 2006.

72 Achim Bartsch: Fiktion. In: Ansgar Nünning (Hg.): Metzler-Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe. 4. Aufl. Stuttgart 2008, S. 153.

73 Vgl. Retterath 2002, S. 48.

sie werden möchten, offenbart dies die Abgrenzungsschwierigkeiten der Konstrukte.⁷⁴ Analog könnte für die Russlanddeutschen in Russland bzw. anderen postsowjetischen Staaten gefragt werden, ob und inwiefern sie sich als Einheimische ansehen und wie deutsch sie bleiben wollen und können.

Ferner wird mit dem Konstrukt »Einheimische« die Aufnahmegesellschaft ebenfalls essenzialisiert und »den Fremden« gegenübergestellt. In dieser Dichotomie spiegelt sich das Selbstverständnis einer Gesellschaft, die Migration nicht als Normalität anerkennt. Deutschland sah sich selbst lange Zeit nicht als Einwanderungsland und hat das Selbstverständnis, eine Migrationsgesellschaft zu sein, bisher noch nicht internalisiert. Angesichts der Realitätsferne von Homogenisierungen von Personen und Personengruppen ist die Rede von »den Einheimischen« und »den Russlanddeutschen« unzulässig. Nicht nur werden zwei zueinander im Widerspruch stehende Gruppen suggeriert, sondern auch deren Essenzialisierung und somit Reduktion auf ethnische Unterschiede befördert.⁷⁵

Statt nun also das Russlanddeutsche an den Russlanddeutschen zu reifizieren⁷⁶ und Ethnizität als »thing in the world«⁷⁷, als essenziell gegeben anzunehmen, möchte ich unter anderem herausfinden, ob und inwiefern die Kategorie der Russlanddeutschen eine zentrale Rolle für die Beforschten spielt. Verbalisieren die Akteure überhaupt eine Gruppenzugehörigkeit bzw. kann die Konstruktion einer von anderen abgegrenzten Gruppe nachvollzogen werden? Wie, durch wen und in welchen Zusammenhängen kommt die Gruppenzugehörigkeit zustande? Es gilt also, die Kategorie der Russlanddeutschen mit all ihren Implikationen als »perspective on the world«⁷⁸ zu betrachten. Statt kulturelle Phänomene vor dem Hintergrund des Russlanddeutseins zu erklären – also Praxen als russlanddeutsche zu klassifizieren, weil Russlanddeutsche sie vollziehen –, geht es mir im Sinne Brubakers unter anderem darum zu erklären, ob und wie sich die Beforschten zu der (Zugehörigkeits-)Kategorie an sich verhalten und inwiefern ihre Zuschreibung wirkmächtig ist. In der Analyse der empirischen Daten wird folglich nicht mit russlanddeutscher Ethnizität argumentiert. Stattdessen wird eine etwaige Kategorisierung und Identifizierung selbst beleuchtet. Dabei werden nicht nur diskursive Zuschreibungs- und Kategorisierungspraxen in den Blick genommen, welche Brubaker fokussiert, sondern auch und vor allem scheinbar unbedeutende Alltagspraxen (vgl. 1.2.2 *Kultur als Praxis*).⁷⁹ Insofern ergänzt der praxisorientierte Forschungsansatz den Brubaker'schen Kognitionsansatz.

74 Vgl. Klaus Boll: Kulturwandel der Deutschen aus der Sowjetunion. Eine empirische Studie zur Lebenswelt russlanddeutscher Aussiedler in der Bundesrepublik. (Schriftenreihe der Kommission für ostdeutsche Volkskunde, 63). Marburg 1993, S. 319ff.; Retterath 2002, S. 65ff., S. 73.

75 Vgl. Retterath 2002, S. 48, S. 67.

76 Vgl. Rogers Brubaker, Mara Loveman, Peter Stamatov: Ethnicity as cognition. In: *Theory and Society* 33 (2004), S. 31–64, hier S. 53; Brubaker 2002, S. 167.

77 Brubaker 2002, S. 174f.; ders., Loveman, Stamatov 2004, S. 45.

78 Brubaker, Loveman, Stamatov 2004, S. 45; vgl. Dahinden 2016, S. 2208, S. 2213f.

79 Vgl. Retterath 2002, S. 46f.; Brubaker, Loveman, Stamatov 2004, S. 45, S. 53.

(Spät-)Aussiedler

»Russlanddeutsche« und »(Spät-)Aussiedler« werden häufig synonym verwendet. Diese Gleichsetzung ist allerdings unpräzise. Bei dem Begriff des (Spät-)Aussiedlers handelt es sich um eine Rechtskategorie der BRD. Die Aussiedlerkategorie umfasst neben den sogenannten Russlanddeutschen, also Deutschen aus den (post-)sowjetischen Staaten, auch Deutsche aus Polen, Rumänien, Jugoslawien sowie der Tschechoslowakei und bezeichnet deren staatlich geregelte Migration nach Deutschland im Nachgang des Zweiten Weltkriegs.⁸⁰

Während bspw. Deutsche im heutigen Polen größtenteils aus den ehemaligen deutschen Gebieten unmittelbar nach Kriegsende nach Deutschland vertrieben wurden, verblieben Russlanddeutsche an ihren Verbannungsorten vor allem in Sibirien und Zentralasien. Um diesen Menschen die Möglichkeit einzuräumen, zukünftig in die Bundesrepublik zu kommen, wurde in dem 1953 verabschiedeten BVFG die Kategorie des Aussiedlers etabliert. Diese stellte die nun erwarteten Migranten den Vertriebenen der unmittelbaren Nachkriegszeit rechtlich gleich. Sie wurden dadurch »Vertriebene nach der Vertreibung«⁸¹.

Ab 1950 und bis in die 1980er Jahre ließ die sowjetische Regierung eine nur sehr begrenzte Emigration von einigen hundert bis wenigen tausend Personen pro Jahr zu. Im Zuge von Glasnost' und Perestrojka durften ab Ende der 1980er Jahre Russlanddeutsche in größerer Zahl aussiedeln. Mit dem Zusammenbruch der Sowjetunion stiegen die Aussiedlungszahlen in den 1990er Jahren zum Teil auf über 200.000 Personen pro Jahr. Daraufhin regulierte die Bundesregierung die Aussiedlung mittels Kontingentierung. Außerdem forderte sie den Nachweis deutscher Sprachkenntnisse. Dieser musste zunächst in Deutschland und später dann bereits vor der Einreise erbracht werden.⁸²

Vor dem Hintergrund der gelockerten Ausreisebestimmungen der sowjetischen Herkunftsländer ist auch das 1993 in Kraft getretene Kriegsfolgenbereinigungsgesetz (KfbG) zu sehen, welches die Kategorie des Spätaussiedlers einführt.⁸³ Dieses bezeichnete Personen, die bis zum 31.12.1992 geboren wurden. Später Geborene können somit keinen eigenen Spätaussiedlerstatus erlangen. Dadurch ist der Spätaussiedlermigration ein perspektivisches Ende gesetzt. Im Unterschied zu den früher migrierten Aussiedlern müssen Spätaussiedler den Vertreibungsdruck in den Herkunftstaaten individuell nachweisen. Von dieser Regelung waren allerdings Spätaussiedler aus der Sowjetunion ausgenommen, da ein Vertreibungsdruck weiterhin angenommen wurde. Außerdem hatte das Gesetz zur Folge, dass nun zwischen »Spätaussiedlern«, deren »Ehegatten und Abkömmlingen« sowie weiteren Verwandten unterschieden wurde. Dieser Umstand sprach ihnen eine abgeleitete Rechtsposition zu, sodass sie

80 Vgl. Panagiotidis 2017a; ders. 2015.

81 Ders. 2017a; vgl. BVFG.

82 Vgl. Bundesverwaltungsamt: Zeitreihe 1950-2018; Panagiotidis 2017a; Michael Schönhuth, Markus Kaiser: Zuhause? Fremd? Eine Bestandsaufnahme. In: dies. (Hg.): Zuhause? Fremd? Migrations- und Beheimatungsstrategien zwischen Deutschland und Eurasien. (Bibliotheca Eurasica, 8). Bielefeld 2015a, S. 9-24, hier S. 12f.; dies.: Einmal Deutschland und wieder zurück. Umkehrstrategien von (Spät-)Aussiedlern im Kontext sich wandelnder Migrationsregime. In: Kaiser, Schönhuth 2015b, S. 275-290, hier S. 277.

83 Vgl. KfbG.

nur gemeinsam mit einem anerkannten Spätaussiedler nach Deutschland kommen konnten. Seit 2005 müssen auch sie deutsche Sprachkenntnisse vorweisen. Ferner wurden Integrationshilfen und rechtliche Privilegien weiter reduziert.⁸⁴

Grundlage für die Aufnahme als Aussiedler bzw. Spätaussiedler ist das im BVFG verankerte Bekenntnis zur deutschen Volkszugehörigkeit vor Vertreibungsbeginn in den Jahren 1944/45⁸⁵: »Deutscher Volkszugehöriger im Sinne dieses Gesetzes ist, wer sich in seiner Heimat zum deutschen Volkstum bekannt hat, sofern dieses Bekenntnis durch bestimmte Merkmale wie Abstammung, Sprache, Erziehung, Kultur bestätigt wird.«⁸⁶ Die alldutsche Volksgruppenimagination ist somit Grundlage der Aussiedlungsmigration.

Insgesamt wurden seit 1950 über 4,5 Millionen (Spät-)Aussiedler in Deutschland aufgenommen. Zwischen 1950 und 1987 nahm zudem die Deutsche Demokratische Republik (DDR) 125.000 bis 150.000 deutsche »Übersiedler« aus Osteuropa auf.⁸⁷ Es handelt sich bei den (Spät-)Aussiedlern also um »eine der zahlenmäßig größten und wichtigsten Kategorien von Migranten in der Bundesrepublik Deutschland«⁸⁸. Während seit den 1970er und bis Ende der 1980er Jahre Rumänien und Polen die zahlenmäßig relevantesten Herkunftsländer darstellten, lag der Schwerpunkt bei der Aussiedlermigration in den 1990er Jahren auf den Staaten der ehemaligen Sowjetunion und folglich auf den Russlanddeutschen. Sie machen gegenwärtig circa 2,3 Millionen der (Spät-)Aussiedler aus. Im Vergleich zu anderen Immigranten genossen und genießen (Spät-)Aussiedler in der Bundesrepublik eine privilegierte Aufnahme. Diese spiegelt sich vor allem in der automatischen Erlangung der deutschen Staatsangehörigkeit wider.⁸⁹

Auch wenn die Aussiedlermigration ihren Peak in den 1990er Jahren überschritten hat und seither längst kein so großes Ausmaß mehr annahm, ist sie doch noch nicht zum Erliegen gekommen. Zwischen 2000 und 2005 belief sich die Spätaussiedlermigration noch auf mehrere Zehntausend Personen. Seit 2006 kommen nur wenige Tausend Spätaussiedler pro Jahr. Seit 2013 sind die Spätaussiedlerzahlen infolge einer Gesetzesänderung wieder leicht gestiegen, laut der Deutschkenntnisse nicht mehr innerfamiliär erworben worden sein müssen. Nach dem letzten Tiefstand von 1.782 Personen aus der ehemaligen UdSSR im Jahr 2012 ist die Zahl dadurch in den vergangenen Jahren sukzessive auf 7.112 neu zugezogene Spätaussiedler im Jahr 2018 angestiegen.⁹⁰

84 Vgl. Metz 2015, S. 40f.; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 277, S. 282; dies. 2015a, S. 13; Retterath 2002, S. 65; Panagiotidis 2015.

85 Vgl. Panagiotidis 2017a.

86 BVFG, Paragraph 6 Volkszugehörigkeit, Absatz 1.

87 Vgl. Panagiotidis 2015.

88 Ders. 2017a.

89 Vgl. ders. 2015; ders. 2017c.

90 Vgl. Bundeszentrale für politische Bildung: Zuzug von (Spät-)Aussiedlern und ihren Familienangehörigen. In: Bundeszentrale für politische Bildung (bpb), 1.4.2018. URL: www.bpb.de/nachschlagen/zahlen-und-fakten/soziale-situation-in-deutschland/61643/spaet-aussiedler (11.3.2019); Panagiotidis 2015. Die Aussiedlungszahlen entwickelten sich seit dem Jahr 2000 wie folgt: 2000: 94.558, 2001: 97.434, 2002: 90.587, 2003: 72.289, 2004: 58.728, 2005: 35.396, 2006: 7.626. Vgl. Bundesverwaltungsamt: Spätaussiedler und ihre Angehörigen. Zeitreihe 1992-2018, o.D. URL: <https://www.bva.bund.de/SharedDocs/Downloads/DE/Buerger/Migration-Integration/>

Die russlanddeutschen (Spät-)Aussiedler unterscheiden sich folglich hinsichtlich des Immigrationszeitpunkts nach Deutschland inklusive der damit verbundenen integrationspolitischen Gesetze und Bedingungen. In diesem Kontext beobachtet Retterath gegenseitige Abgrenzungen zwischen »Alt- und Neuaussiedlern« je nach Einwanderungsphase.⁹¹ Somit ist nicht nur die Aufnahmebereitschaft der Mehrheitsgesellschaft, sondern gleichfalls die der früher Ausgesiedelten relevant für die Integration und das Zugehörigkeitsempfinden der später Ausgesiedelten. Zudem erleichtert die doppelte Staatsbürgerschaft, wie sie mit der Russländischen Föderation und Kasachstan möglich ist, es Russlanddeutschen, soziale Netzwerke in ihren Herkunftsländern aufrechtzuerhalten.⁹² Russlanddeutsche aus anderen Herkunftstaaten haben diesen erleichterten Zugang zu früheren Netzwerken nicht.

Remigranten

Der Großteil der Russlanddeutschen lebt heute als (Spät-)Aussiedler in der BRD. Einige Russlanddeutsche entschieden sich jedoch, in ihren Herkunftsregionen zu verbleiben⁹³ bzw. dorthin zurückzukehren. In dem folgenden Abschnitt wird daher eine weitere Dimension russlanddeutscher Migrationserfahrungen und damit die Heterogenität der Gruppe illustriert. Mit Remigration wird das Phänomen der freiwilligen oder unfreiwilligen Rückkehr von Migranten in ihr Herkunftsland bezeichnet, »nachdem sie eine signifikante Zeit nicht im Land verbracht haben«⁹⁴. Bei der Kategorie der Remigranten handelt es sich also um einen analytischen Wissenschaftsbegriff, der eine lebensweltliche Realität beschreibt und das »Dazwischen« bzw. »zwischen den Stühlen sitzen« einiger Russlanddeutscher widerspiegelt.⁹⁵ Da zwei der drei im empirischen Teil der Arbeit dargelegten Fallanalysen remigrierte Russlanddeutsche betreffen, werden das Phänomen und die Kategorie an dieser Stelle ausführlicher thematisiert.

Auch wenn die meisten (Spät-)Aussiedler mit ihrer Lebenssituation in Deutschland zufrieden sind und hier ihre Zukunft planen, sind einige unzufrieden und beklagen Defizite hinsichtlich der sozialen und kulturellen Integration. Manche erwägen daher eine Rückkehr in ihr Herkunftsland.⁹⁶ Laut Schönhuth handelt es sich bei der Rückkehr von

Spaetaussiedler/Statistik/Zeitreihe_1992_2018_SES.pdf?__blob=publicationFile&v=6 (28.4.2020).
Vgl. Zehntes Gesetz zur Änderung des BVFG, 2013.

91 Vgl. Retterath 2002, S. 53.

92 Vgl. Schönhuth, Kaiser 2015a, S. 19; dies. 2015b, S. 284f.; Schönhuth 2008a, S. 75f.

93 Bzw. waren aufgrund eines abgelehnten Aussiedlungsgesuchs zum Verbleib gezwungen. Die verbliebenen, nicht ausgesiedelten Russlanddeutschen werden im ersten Abschnitt des Kapitels mitbehandelt.

94 Edda Currle: Theorieansätze zur Erklärung von Rückkehr und Remigration. In: Sozialwissenschaftlicher Fachinformationsdienst soFid. Migration und ethnische Minderheiten 2 (2006), S. 7-23, hier S. 7.

95 Vgl. Retterath 2002, S. 34; Michael Schönhuth: Heimat? Ethnische Identität und Beheimatungsstrategien einer entbetteten »Volksgruppe« im translokalen Raum. In: Sabine Ipsen-Peitzmeier, Markus Kaiser (Hg.): Zuhause fremd. Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland. (Bibliotheca Eurasica, 3). Bielefeld 2006, S. 365-380, hier S. 377; Johanna Rolshoven: Woanders daheim. Kulturwissenschaftliche Ansätze zur multilokalen Lebensweise in der Spätmoderne. In: Zeitschrift für Volkskunde 102 (2006), S. 179-219, hier S. 184.

96 Vgl. Susanne Worbs et al.: (Spät-)Aussiedler in Deutschland. Eine Analyse aktueller Daten und Forschungsergebnisse. (Forschungsbericht, 20). Nürnberg 2013, S. 11, S. 198ff.; Vera Mattock: Rück-

Russlanddeutschen »nicht mehr nur um Einzelfälle«⁹⁷; zwischen 2005 und 2007 habe es circa 8.000 Rückkehrwillige gegeben. Kaiser und Schönhuth beziffern die Rückkehr von Russlanddeutschen mit etwa 12.000 bis 15.000 Personen seit Ende der 1990er Jahre.⁹⁸ In einer Studie von 2006 war ein Prozent von 20.000 Befragten entschlossen, zurückzukehren. 20 Prozent gaben an, sie würden eine Rückkehr erwägen und von der weiteren Entwicklung in Deutschland abhängig machen. Die Bedenken beziehen sich dabei auf die Existenzsicherung und Bedürfnisbefriedigung durch die eigene Erwerbsbeteiligung am Arbeitsmarkt. Eine Rückkehr erscheint auch wegen neuer Chancen durch die ökonomische Entwicklung in Russland als erwägenswert.⁹⁹

Während zwischen 2000 und 2006 insgesamt 218.708 Spätaussiedler aus Russland nach Deutschland kamen, migrierten in diesem Zeitraum 13.661 Personen dorthin.¹⁰⁰ Auch zwischen 2005 und 2015 beläuft sich die Zahl deutscher Auswanderer in die Russländische Föderation auf 2.000 bis 3.000 Personen pro Jahr.¹⁰¹ Allerdings ist nicht ermittelbar, ob es sich dabei ausschließlich um remigrierende Russlanddeutsche handelt. Da sie unmittelbar nach der Aussiedlung die deutsche Staatsangehörigkeit erhalten, werden Russlanddeutsche in der amtlichen Wanderungsstatistik nicht gesondert erfasst. Ebenso wenig geht aus der Statistik hervor, wie viele hochqualifizierte Deutsche die Bundesrepublik verlassen. Obwohl also keine verbindlichen Zahlen angegeben werden können, kann dennoch vermutet werden, dass es sich zumindest bei dem Großteil der nach Russland Auswandernden um russlanddeutsche Remigranten handelt. Nichtsdestotrotz verdeutlicht der Vergleich der Zu- und Abwanderungszahlen aus der und in die Russländische Föderation, dass die Aussiedlung quantitativ relevanter ist als die Remigration von Russlanddeutschen. Aus der qualitativ forschenden Perspektive der Vergleichenden Kulturwissenschaft ist die Remigration von Russlanddeutschen bzw. (Spät-)Aussiedlern ein bemerkenswertes, aktuelles Phänomen, das bisher nur wenig erforscht wurde (vgl. 1.3 *Forschungsstand*).¹⁰²

Die Remigrationsmotive sind ebenso vielfältig wie die Aussiedlungsgründe: mangelhafte deutsche Sprachkompetenz, nicht anerkannte oder fehlende Berufsabschlüsse aus den Herkunftsländern, Arbeitslosigkeit (besonders höher Qualifizierter) und damit verbundener Statusverlust, Fremdheitsgefühle, Einsamkeit, mangelnde Integrationsbereitschaft der einheimischen Bevölkerung gegenüber den Spätaussiedlern, unerfüllte

wanderung von (Spät-)Aussiedlern nach Russland. Annäherung an ein schwer fassbares Phänomen. In: Kaiser, Schönhuth 2015, S. 171-191, hier S. 174.

97 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 70.

98 Vgl. Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 278.

99 Vgl. Hanna Haupt, Manfred Wockenfuß: Soziale Integration – soziale Lage – subjektive Befindlichkeiten von Spätaussiedlern in Marzahn-Hellersdorf 2006. In: Sozialwissenschaftliches Forschungszentrum Berlin-Brandenburg e.V. Berlin 2007, S. 45. URL: www.ornis-press.de/files/aus-siedler_endf_5.pdf (6.3.2019); Schönhuth, Kaiser 2015a, S. 14.

100 Vgl. Albert Schmid: Zur Integration von Aussiedlern. In: Christoph Bergner, Matthias Weber (Hg.): Aussiedler- und Minderheitenpolitik in Deutschland. Bilanz und Perspektiven. (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 38). München 2009, S. 67-78, hier S. 77.

101 Vgl. Mattock 2015, S. 173.

102 Vgl. ebd., S. 176, S. 180ff., S. 187; Schmid 2009, S. 76f.

Erwartungen an das Aufnahmeland, Heimweh, Familienzusammenführung mit nicht deutschen Verwandten oder auch Scheidung bzw. Tod des Ehepartners.¹⁰³

Die Remigration kann folglich unter ökonomischen und strukturellen Gesichtspunkten untersucht werden.¹⁰⁴ Dabei unterscheiden strukturelle, soziologische Erklärungsansätze der Remigrationsforschung vier Rückkehrtypen: *return of failure* (Rückkehr aufgrund von Misserfolg), *return of conservatism* (Nichtanpassungsfähigkeit an den neuen sozialen Kontext), *return of retirement* (Ruhestandsrückkehr) und *return of innovation* (im Aufnahmeland erworbene Fähigkeiten werden zur Verwirklichung von Zielen im Herkunftsland genutzt).¹⁰⁵ Alternativ können die Rückkehrmotive unter sozioökonomischen, psychischen und soziokulturellen Gesichtspunkten subsumiert werden, welche sich gegenseitig beeinflussen und verstärken. Darüber hinaus spielen situative Faktoren eine Rolle für die Remigrationsentscheidung. Darunter fallen die Dauer der Migrationserfahrung, die soziale Rückkehrumgebung sowie die Rückkehrlokalität. Wenn auf soziale Kontakte und ein Unterstützungsnetzwerk von vor der Aussiedlung zurückgegriffen werden kann, erleichtert dies die Reintegration am Herkunftsort. Strukturelle Ansätze der Remigrationsforschung berücksichtigen so auch im Gegensatz zu ökonomischen die Situation in den Herkunftsländern als wichtige Faktoren für die Remigration und vor allem für die Reintegration im Herkunftsland.¹⁰⁶

Neben den Erwartungen, die Rückkehrwillige an die Aufnahmeländer haben, sind nämlich auch die an die (neuen) Realitäten in den Herkunftsländern für die Entscheidung für oder gegen eine Rückkehr relevant. So kehrten einige Russlanddeutsche im Zuge der wirtschaftlichen Verbesserungen vor der Finanzkrise 2008/2009 in die Russländische Föderation und nach Kasachstan zurück. Auch eine veränderte politische Situation kann Migranten zur Rückkehr bewegen. Ein weiterer Faktor kann die Anerkennung Russlanddeutscher als fachkundige und verlässliche Arbeitskräfte sowie als kinderreiche Familienmenschen sein. Ferner kann – wie im Falle der Russländischen Föderation oder Kasachstans – die doppelte Staatsbürgerschaft eine Remigration oder eine Transmigration, also ein Pendeln zwischen den Staaten, begünstigen (siehe unten).¹⁰⁷ Diese sowie weitere Bedingungen und Einflussfaktoren für Rückkehrentscheidungen fasst Schönhuth in Anlehnung an Cassarino unter den Schlagworten »strukturelle Bedingungen«, »Anreize und Ermutigungen«, »Mobilisierung von Ressourcen«, »persönlich-biographischer Status« und »Identitäts-/Ethnizitätskonstruktion« zusam-

103 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 66f.; Mattock 2015, S. 174; Schmid 2009, S. 76f.; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 281f., S. 284; Michael Schönhuth: Rückkehrstrategien von Spätaussiedlern im Kontext sich wandelnder Migrationsregime. Ein Beitrag zur Modelltheorie. (Working Papers – Centre on Migration, Citizenship and Development, 55). Bielefeld 2008b, S. 4.

104 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 66f.; ders. 2008b, S. 4; Mattock 2015, S. 174; Schmid 2009, S. 76f.; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 281f., S. 284; Currie 2006, S. 9-17.

105 Vgl. Schönhuth, Kaiser 2015a, S. 16; Schönhuth 2008a, S. 67; Currie 2006, S. 11f.; Jean-Pierre Cassarino: Theorising Return Migration: The Conceptual Approach to Return Migrants Revisited. In: International Journal on Multicultural Societies 6 (2004), S. 253-279, hier S. 257f.

106 Vgl. Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 280f.; Schönhuth 2008a, S. 67f.; Currie 2006, S. 12.

107 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 67; ders. 2008b, S. 5; ders., Kaiser 2015a, S. 14; Mattock 2015, S. 176.

men. Ausschlaggebend für eine Remigration sind folglich sowohl *push*- als auch *pull*-Faktoren.¹⁰⁸

Bemerkenswert an der Remigration von Russlanddeutschen ist, dass eher Spätaussiedler als Aussiedler in ihre Herkunftsländer zurückkehren. Die »Pioniere« der Aussiedlung verfügten über bessere Sprachkenntnisse, fanden günstigere Einstiegsbedingungen und Integrationsmaßnahmen vor und konnten so auch besser im Aufnahmeland »ankommen«. Sie kehren seltener zurück. Die Spätaussiedler fanden dagegen schlechtere Bedingungen vor, waren zum Teil von vornherein weniger von der Aussiedlung überzeugt und haben eher noch Verwandte in den Herkunftsländern. In der Folge kehren sie auch eher zurück.¹⁰⁹

Entscheiden sich (Spät-)Aussiedler zur Rückkehr, muss diese nicht zwangsläufig den konkreten Herkunftsort zum Ziel haben. Wer aus einem ländlich-kleinstädtischen Gebiet eines postsowjetischen Staates stammt, kann dorthin zurückkehren, oder aber in wirtschaftlich aufstrebende Städte ziehen. Ist die Rückkehr primär soziokulturell motiviert, können Russlanddeutsche »auch an andere Orte in ihren post-sozialistischen [sic!] Kulturraum«¹¹⁰ ziehen: »Somit kann zwischen einer Rückkehr in das ländliche Sibirien als translokaler Remigration [...] und einer Rückkehr in den urbanen Kontext als transkultureller Remigration, einer Rückkehr in den Kulturraum, unterschieden werden.«¹¹¹ Aus dem Datenmaterial des Arbeiterwohlfahrts-Projektes »Heimatgarten«, welches dem Trierer Forschungsprojekt zur Rückkehr von Russlanddeutschen vorliegt (siehe unten), geht hervor, dass der Großteil der Remigrierenden in die Länder zurückkehrt, aus denen sie emigrierten. Demgegenüber wollten 27 Prozent der Befragten, die aus Kasachstan gekommen waren, nach Russland zurückkehren.¹¹² »Die von (Spät-)Aussiedlern bevorzugten Gebiete sind die ehemaligen Deutsche [sic!] Gebiete Halbstadt (Altai Region) [sic!], Asowo (Asowskij Region), Novosibirsk und Omsk.«¹¹³ Für die Wahl des Rückkehrortes kann das Vorhandensein eines sozialen Netzwerkes also eine Rolle spielen, muss es aber nicht zwangsläufig.¹¹⁴

Im Kontext russlanddeutscher Rückkehr tut sich ein brisantes Politikfeld auf.¹¹⁵ Der oben beschriebene Aussiedlerstatus, der mit der unmittelbaren Erlangung der deutschen Staatsbürgerschaft verbunden ist, impliziert nämlich eigentlich die dauerhafte Verlagerung des Lebensmittelpunktes von Russlanddeutschen nach Deutschland und eine nachhaltige Integration in die bundesdeutsche Gesellschaft. Eine Rückkehr in die Herkunftsländer ist nicht vorgesehen und steht sogar im Widerspruch zur bundesdeutschen Politik, zumal der Aussiedlerstatus rechtlich und politisch auf der Wiedergutmachung für die erlittenen Kriegsfolgen beruht (Deportation, Diskriminierung, Un-

108 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 73; Cassarino 2004, S. 271; Mattock 2015, S. 176ff.; Everett Lee: A Theory of Migration. In: Demography 3, 1 (1966), S. 47-57.

109 Vgl. Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 287.

110 Schönhuth 2008a, S. 63f.; ders., Kaiser 2015a, S. 16.

111 Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 288.

112 Vgl. ebd., S. 280.

113 Ebd.

114 Vgl. ebd.

115 Vgl. Galina Suppes: Geförderte Rückkehr von Spätaussiedlern in ihre Herkunftsregionen. Die Arbeit des Projektes »Heimatgarten«. In: Kaiser, Schönhuth 2015, S. 193-204, hier S. 196f.

terdrückung deutscher Kultur).¹¹⁶ Eine Rückkehr in das Land, aus dem Russlanddeutsche aufgrund ihrer ethnischen Herkunft und damit einhergehenden Benachteiligungen emigriert sind, erscheint vor diesem Hintergrund obsolet. Die Remigration könne den Verdacht einer misslungenen Integration aufwerfen. Dieser solle von bundespolitischer Seite aber ausgeräumt werden.¹¹⁷ Allerdings wird die (freiwillige) Rückkehr im Rahmen anderer Migrations- und Fluchtkontexte als politisch und gesellschaftlich erwünscht suggeriert. Diese Diskrepanz in der gruppenabhängigen Wahrnehmung weist gleichermaßen auf die wissenschaftliche wie gesellschaftspolitische Relevanz der Themenkomplexe Remigration und Dableiben hin. Der Staatsbürgerstatus unterscheidet Russlanddeutsche somit von anderen Remigranten. In Bezug auf (Spät-)Aussiedler gibt es daher bisher keine Rückkehrpolitik und keinen Anspruch auf staatliche finanzielle Unterstützung einer Rückkehr, wie es sie für andere Migrantengruppen gibt. Entsprechend sind Forschungen dazu bisher rar. Gleichwohl haben Russlanddeutsche wie andere Bundesbürger auch das Recht, in ein Land ihrer Wahl auszuwandern.¹¹⁸ Dies inkludiert ebenso die sowjetischen Nachfolgestaaten.

Auch wenn es keine staatlichen Rückkehrprogramme für (Spät-)Aussiedler auf Bundesebene gibt, existierte zwischen 2007 und 2013 in Karlsruhe eine offizielle Beratungsstelle des Landes Baden-Württemberg »Heimatgarten« für rückkehrwillige (Spät-)Aussiedler. Im Rahmen der »Richtlinie Landesförderung freiwillige Rückkehr« aus dem Jahre 2008 sollten interessierte (Spät-)Aussiedler sich hinsichtlich einer Rückkehr beraten lassen können. Wer bedürftig war, d.h. von sozialen Transferleistungen lebte, wurde auch finanziell bei der Remigration unterstützt. In dem Projektzeitraum wurden 460 Fälle von Rückkehrwilligen registriert. Etwas weniger als die Hälfte verließ Deutschland mithilfe der Beratungsstelle. Die Zahl gibt lediglich über die finanziell unterstützten Fälle in Baden-Württemberg Auskunft. Nicht finanziell geförderte, weil erwerbstätige Rückkehrer wurden zwar beraten, sind aber in der Statistik nicht erfasst. Suppes kommt daher zu dem Schluss, dass die tatsächliche Rückkehrerzahl mindestens um ein Drittel höher liegen müsse.¹¹⁹

Zwar fördert die Bundesrepublik nicht die Remigration von Spätaussiedlern, doch unterstützt sie im Zuge der Kriegsfolgenbereinigung den Verbleib von Deutschen in ihren östlichen Herkunftsregionen: »Dies führte zu einer Betonung von humanitären Unterstützungsleistungen, Investitionen in Wohnraum und Infrastruktur sowie wirtschaftlichen Hilfen, die später durch die Förderung beruflicher Bildung ergänzt wurden.«¹²⁰ Seit 1989 finanzierte die BRD ein Projekt zur Wiederherstellung des Deutschen Nationalrajaons im Altajgebiet. Außerdem fördert sie Begegnungsstätten und die Selbstorganisation der deutschen Minderheiten im Ausland. Sprach- und Kulturprojekte sollen es den Russlanddeutschen auch in Zukunft ermöglichen, ihre deutsche Identität fernab der historischen Heimat zu bewahren.¹²¹ So finanziert die BRD den »Internatio-

116 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 70; BVFG; KfBG.

117 Vgl. Mattock 2015, S. 182.

118 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 65f., S. 69f.

119 Vgl. Mattock 2015, S. 177f.; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 280; Suppes 2015, S. 201f.

120 Christoph Bergner: Thesen zur Fachtagung »Zwei Jahrzehnte Politik für Aussiedler und nationale Minderheiten – Bilanz und Perspektiven«. In: ders., Weber 2009, S. 23-30, hier S. 27.

121 Vgl. ebd., S. 27ff.; Schönhuth, Kaiser 2015a, S. 10.

nenal Verband der deutschen Kultur« (*»Международный союз немецкой культуры«*) – eine Assoziation gesellschaftlicher Vereinigungen der Russlanddeutschen in Russland.¹²² Er wiederum unterstützt bzw. koordiniert Projekte und Veranstaltungen von kulturellen Einrichtungen wie den Russisch-deutschen Häusern und den Goethe-Instituten in Russland.¹²³ 970 Millionen Euro sind seit 1988 zur Unterstützung der deutschen Minderheiten in die Herkunftsgebiete der (Spät-)Aussiedler geflossen. Nach Angaben des Bundesministeriums des Innern im Jahr 2011 betrug die Förderung der deutschen Minderheiten in der Russländischen Föderation zuletzt circa 10 Millionen Euro pro Jahr.¹²⁴

Vonseiten der Herkunftsländer Russland und Kasachstan gibt es dagegen staatlich geförderte Rückkehrprogramme für »im Ausland lebende Landsleute«.¹²⁵ 2006 wurde unter Vladimir Putin das »Staatliche Programm zur Förderung der freiwilligen Übersiedlung von im Ausland lebenden Landsleuten in die Russländische Föderation« (*»Государственная программа по оказанию содействия добровольному переселению в Российскую Федерацию соотечественников, проживающих за рубежом«*)¹²⁶ aufgelegt. Mangels Erfolgs wurde 2013 eine neue Version des Programms gestartet. Die russische Regierung erhofft sich von dem Programm einen demografischen Aufschwung sowie die Besiedelung wenig bewohnter Regionen. Trotz der in Aussicht gestellten finanziellen Unterstützung bei der Rückkehr fiel das Programm in Deutschland bisher jedoch nicht auf fruchtbaren Boden.¹²⁷

Remigration findet allerdings nicht nur in Form von unidirektionaler Migration mit einem Start- und einem Endpunkt statt. Wie bereits angedeutet, wird etwa durch eine doppelte Staatsbürgerschaft, aber auch durch moderne Kommunikationstechnologien und erschwingliche Flugreisemöglichkeiten Transmigration begünstigt, d.h. zirkuläre Migration. Als Beispiele können zeitlich begrenzte Aufenthalte wie Familienbesuche, Partnersuche, Heimwehtourismus und ein Auslandsstudium oder temporär bzw. dauerhaft angelegte transnationale Lebensprojekte wie eine berufliche Auslandstätigkeit

122 »Zu den Gemeinschaftsmitgliedern des Verbands gehören auch nationale Organisationen der Deutschen in Weißrussland, Moldau, Usbekistan, Aserbaidshjan [sic!], Georgien und Estland sowie einige deutsche Gesellschaften in Kirgisien, Kasachstan und in der Ukraine.« Vgl. RusDeutsch. Informationsportal der Russlanddeutschen. URL: www.rusdeutsch.eu/?menu00=6 (26.5.2014).

123 Vgl. ebd. URL: www.rusdeutsch.eu/?np=1 (26.5.2014).

124 Vgl. Bergner 2009, S. 27; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 277.

125 Vgl. Mattock 2015, S. 176; Schönhuth 2008a, S. 70; ders., Kaiser 2015b, S. 277; Markus Kaiser, Zoia Solovieva: Return to Russia. Return Motives, Reintegration Strategies, Sustainability. In: Tatjana Baraulina, Axel Kreienbrink (Hg.): Rückkehr und Reintegration. Typen und Strategien an den Beispielen Türkei, Georgien und Russische Föderation. (Beiträge zu Migration und Integration, 4). Nürnberg 2013, S. 271–297, hier S. 281ff.; Sara Reith: »Nach Hause, nach Russland« – und doch nach Europa? (Re-)Inszenierung des Nationalen in audiovisuellen Medien: Das Beispiel Kaliningrad. In: Marketa Spiritova, Katerina Gehl, Klaus Roth (Hg.): Eigenbilder – Fremdbilder – Identitäten. Wahrnehmungen im östlichen Europa im Wandel. Bielefeld 2020, S. 109–124; dies.: Der Duft der Traubenkirsche. Staatlich gelenkte Remigration nach Russland als konstitutives Element nationaler Identitätspolitik? In: Irene Götz, Klaus Roth, Marketa Spiritova (Hg.): Neuer Nationalismus im östlichen Europa. Kulturwissenschaftliche Perspektiven. Bielefeld 2017, S. 169–183.

126 Informationen zum Programm gibt es z.B. auf der Website des Konsulats der Russländischen Föderation in der Republik Kasachstan: Staatliches Programm zur Übersiedlung. URL: http://consular.rfembassy.ru/lm/konsulskie_voprosy/sootchestvenniki/#notes (18.10.2018).

127 Vgl. Mattock 2015, S. 178f.

genannt werden.¹²⁸ Solche Migrationsphänomene werden mit dem Transnationalismusansatz¹²⁹ untersucht. Dabei werden die Einflüsse sowohl des Herkunfts- als auch des Aufnahmelandes auf die Identität der Migrierenden in den Blick genommen. Diese spielen in ökonomischen und strukturalistischen Ansätzen keine Rolle. Das Ziel der Transnationalisten ist es, die Dynamik von Migrationsbewegungen und -beziehungen nachvollziehen zu können.¹³⁰ Es wird davon ausgegangen, dass transnationale Migranten »wirtschaftliche, politische und soziale Netzwerke [unterhalten], die mehrere nationalstaatliche Gesellschaften umspannen können«¹³¹. Vertreter des transnationalen Forschungsansatzes gehen somit von Mehrfachzugehörigkeiten der Migrierenden aus.

Neben der Remigration von Russlanddeutschen in die postsowjetischen Herkunftsländer und der pendelnden Transmigration finden zudem nicht sehr umfangreiche Weiterwanderungen nach Übersee statt. Sie sind in der Regel landwirtschaftlich und oder religiös motiviert (siehe oben).¹³² Außer der Aussiedlung und der Remigration gibt es somit zahlreiche Varianten, wie Migration von Russlanddeutschen praktiziert wird. Anders als auf den ersten Blick vermutet werden könnte, handelt es sich nicht ausschließlich um unidirektionale, bilaterale, sondern auch um globale Migrationen. Die Motive und Bedingungen sind dabei so vielfältig wie die Menschen selbst.

Zusammenfassung

In dem vorliegenden Teilkapitel ist deutlich geworden, dass sich hinter den als Russlanddeutsche bezeichneten Personen alles andere als eine homogene Gruppe verbirgt. Es sind Menschen, deren Vorfahren sich aus unterschiedlichen deutschen Gebieten in verschiedenen Regionen des Russischen Reiches ansiedelten und an ihre Nachkommen entsprechend diverse Dialektkenntnisse sowie weitere kulturelle Praxen tradierten. Weiterhin sind es Menschen, die unterschiedliche Erfahrungen in der Sowjetunion machten. Die meisten von ihnen teilen die Migrationserfahrung der Aussiedlung.

128 Vgl. Currle 2006, S. 14; Schönhuth, Kaiser 2015b, S. 279.

129 Vgl. z.B. Ludger Pries: Transnationalisierung. Theorie und Empirie grenzüberschreitender Vergesellschaftung. Wiesbaden 2010; Thomas Faist: The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces. Oxford 2000; Linda Basch, Nina Glick Schiller, Cristina Szanton Blanc: Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and territorialized Nation-States. Amsterdam 1997.

130 Vgl. Currle 2006, S. 14.

131 Ebd.

132 Vgl. Schönhuth 2008a, S. 64; ders., Kaiser 2015b, S. 285; Mattock 2015, S. 186; Anna Flack: Russian German Baptists in the Bolivian countryside. Reflections on youth migration to and local incorporation in Bolivia. In: Anabaptist Historians, 13.2.2020. URL: <https://anabaptisthistorians.org/2020/02/13/russian-german-baptists-in-the-bolivian-countryside-reflections-on-youth-migration-to-and-local-incorporation-in-bolivia/> (18.3.2020). Exemplarisch seien zudem folgende historische Forschungen erwähnt: John Eicher: Comparative Narratives: *Russlanddeutsche Migration Stories*. In: Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018, S. 73-85; Susanne Janssen: Vom Zarenreich in den amerikanischen Westen. Deutsche in Rußland und Rußlanddeutsche in den USA (1871-1928). Die politische, sozio-ökonomische und kulturelle Adaption einer ethnischen Gruppe im Kontext zweier Staaten. (Studien zur Geschichte, Politik und Gesellschaft Nordamerikas, 3). Münster 1997; Fred C. Koch: The Volga Germans in Russia and the Americas. From 1763 to the present. London 1977.

Allerdings ist nicht nur rechtlich zwischen Aussiedlern und Spätaussiedlern zu unterscheiden. Die verschiedenen Aussiedlungszeitpunkte, Migrationsverläufe und Aufnahmebedingungen kennzeichnen ebenso die Heterogenität der Russlanddeutschen. Darüber hinaus gibt es Russlanddeutsche, die gar nicht erst die Wahl hatten auszusiedeln oder aber eine Aussiedlung von vornherein ausschlossen.

Der alle diese Personen umfassende Begriff der Russlanddeutschen ist eine historisch gewachsene Sammelkategorie. Sie entspringt dem völkischen Gedankengut der Zwischenkriegszeit und impliziert die Vorstellung einer Abstammungsgemeinschaft. Der Begriff wurde sowohl von deutscher als auch von sowjetischer Seite benutzt. Auf diesem essenzialisierenden Grundverständnis von Kultur basiert das rechtliche Konstrukt der Aussiedlermigration. Sie setzt das Bekenntnis zur deutschen Volkszugehörigkeit voraus. Die etablierten Kategorien Russlanddeutsche und (Spät-)Aussiedler, mit denen wir auch gegenwärtig Deutsche aus Osteuropa zusammenzufassen suchen, sind daher nicht ohne Weiteres von ihrer Begriffsgeschichte und der ideologischen Konnotation zu trennen. Dies macht die Termini so problematisch und ist zumindest zu reflektieren (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).

Die Kategorie der Remigranten ist keine exklusiv auf Russlanddeutsche zugeschnittene Bezeichnung. Vielmehr illustriert der migrationswissenschaftliche Arbeitsbegriff, dass Russlanddeutsche an globaler Migration partizipieren. Dadurch können sie einerseits von anderen Russlanddeutschen unterschieden werden, die nicht (mehr) migrieren. Andererseits nehmen sie somit gegenüber anderen Migranten keine Sonderstellung ein. »Auf den (Rück-)Weg« machen sich nicht ausschließlich Russlanddeutsche. Remigration kann dabei vielfältig ablaufen: einmalig und unidirektional oder aber zirkulär, wie transnationale Lebensentwürfe belegen. Sie muss auch nicht auf das Herkunfts- und das Aufnahmeland beschränkt bleiben, wie Weiterwanderungen von Russlanddeutschen nach Nord- und Südamerika veranschaulichen.

(Spät-)Aussiedler und Remigranten erscheinen in diesem Teilkapitel als der Kategorie der Russlanddeutschen untergeordnet und auf verschiedenen Analyseebenen angesiedelt. Tatsächlich handelt es sich um Begriffe, die unterschiedlichen Ursprungs sind und in verschiedenen Kontexten zum Einsatz kommen. Somit können sie nicht ohne Weiteres hierarchisiert werden. In der vorliegenden Arbeit werden aber alle drei Kategorien unter Reflexion ihrer oben beschriebenen Bedeutungskontexte als wissenschaftliche Arbeitsbegriffe verwendet. Dabei wird mit Russlanddeutschen als Oberbegriff operiert.

Die Geschichte und die Gegenwart zeigen, dass es sich bei »den Russlanddeutschen« stets um eine diverse Gruppe handelte, deren Migrationen noch zu ihrer Diversifizierung beitrugen. Inwiefern es ein Verständnis als Gruppe gibt, ist von dem individuellen Zugehörigkeitsempfinden und der Zugehörigkeitszuschreibung abhängig. Solange sich Menschen auf Basis bestehender Diskurse und Narrative als Russlanddeutsche identifizieren bzw. als solche adressiert werden, existiert zumindest eine imaginierte Gemeinschaft. Ihre Existenz ist jedoch nicht essenziell, da sie von dieser »gelebten«

Zugehörigkeit abhängt. Insofern ist auch für die vorliegende Studie maßgeblich, wie Zugehörigkeiten durch Narration, Zuschreibung und Performanz produziert werden.¹³³

1.2.2 Kultur als Praxis und Alltagspraxis Ernährung

Kultur als Praxis

Die Bedeutung des Kulturbegriffs hat sich im Laufe der Zeit und der Paradigmenwechsel in der Wissenschaft verändert.¹³⁴ Nachdem Kultur im 17. und 18. Jahrhundert zum Gegenkonzept von Natur sowie im 19. Jahrhundert zum Gegenkonzept des französischen Zivilisationsbegriffs entworfen wurde, wirkten sich humanistisch-pädagogische Konzepte auf den Kulturbegriff aus, die ihn auf ein Verständnis von Hochkultur einschränkten¹³⁵: »Das Gemeinsame dieser Kulturvorstellungen ist, in bestimmten Verhaltensweisen, Techniken und Habitualisierungen eine, wenn nicht *die* genuin menschliche Form schöpferisch-herstellenden Handelns und Wirkens zu sehen [Herv. i.O.].«¹³⁶ Im Laufe des 20. Jahrhunderts arbeiteten vor allem Philosophen an Kulturtheorien und kulturkritischen Schriften. Nach dem Zweiten Weltkrieg erweiterte sich das Bedeutungsspektrum des Kulturbegriffs zunehmend auf die Kultur des Alltags.¹³⁷

Dieses Streiflicht auf die Entwicklungskontexte von Kulturtheorien mag an dieser Stelle genügen. Ausführliche Darlegungen diverser Kulturtheorien gibt es zahlreiche.¹³⁸ Allein in den Kultur- und Sozialwissenschaften basieren diese auf unterschiedlichen gedanklichen Ausgangspunkten mit verschiedenen Zielsetzungen. An dieser Stelle be-

133 Vgl. Anke Hilbrenner: Russlanddeutsche und andere Zugehörigkeiten. Der Begriff der »Identität« zwischen Erinnerung und Geschichte. In: Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018, S. 29-37, hier S. 31; Dönninghaus, Panagiotidis, Petersen 2018a, S. 15.

134 Vgl. z.B. Doris Bachmann-Medick: Cultural turns. New orientations in the study of culture. Berlin 2016; Brigitta Schmidt-Lauber: Zum Kulturbegriff in der ethnologischen Migrationsforschung. In: Johler et al. 2013, S. 175-185.

135 Hierunter ist ein normativer Kulturbegriff zu verstehen, der die Überwindung des Naturzustands anstrebt, um zur menschlichen Vervollkommenung zu gelangen. Vgl. Claus-Michael Ort: Kulturbegriffe und Kulturtheorien. In: Ansgar Nünning, Vera Nünning (Hg.): Einführung in die Kulturwissenschaften. Theoretische Grundlagen – Ansätze – Perspektiven. Stuttgart 2008, S. 19-38, hier S. 20; Andreas Hütig: Dimensionen des Kulturbegriffs. In: Jan Kusber et al. (Hg.): Historische Kulturwissenschaften. Positionen, Praktiken und Perspektiven. Bielefeld 2010, S. 105-124, hier S. 110; Andreas Reckwitz: Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms. Weilerswist 2006, S. 67ff. »Zivilisation« unterliegt im Deutschen dabei einer Abwertung zu »äußerlicher«, »künstlicher« Verfeinerung, während »innere«, »organische Bildung« und die »Idee der Moralität« mit »Kultur« verknüpft bleiben [...].« In: Ort 2008, S. 21; vgl. Gunther Hirschfelder: Europäischer Alltag im Fokus der Kulturanthropologie/Volkskunde. In: Stephan Conermann (Hg.): Was ist Kulturwissenschaft? Zehn Antworten aus den »Kleinen Fächern«. (Edition Kulturwissenschaft, 14). Bielefeld 2012, S. 135-173, hier S. 148ff.

136 Hütig 2010, S. 110f.

137 Vgl. z.B. Ralf Konersmann (Hg.): Grundlagentexte Kulturphilosophie: Benjamin, Blumenberg, Cassirer, Foucault, Lévi-Strauss, Simmel, Valéry u.a. Hamburg 2009; Peter M. Hejl: Kultur. In: Nünning 2008, S. 267-269, hier S. 267; Hirschfelder 2012.

138 Z.B. Stephan Moebius, Dirk Quadling (Hg.): Kultur. Theorien der Gegenwart. 2. Aufl. Wiesbaden 2011; Martin Ludwig Hofmann, Tobias F. Korta, Sibylle Niekisch (Hg.): Culture Club. Klassiker der Kulturtheorie. Frankfurt a.M. 2004.

schränke ich mich auf Ausführungen zu praxistheoretischen Kulturanalyseansätzen, die für die vorliegende Studie relevant sind.

Hütig problematisiert die zeitgenössische »Renaissance des Kulturbegriffs« in den Geistes- und Sozialwissenschaften zum Zwecke der Neuausrichtung dieser Disziplinen: Nicht nur in den Wissenschaften, auch im öffentlichen Diskurs sei Kultur in aller Munde, ohne dass ein konkretes, einheitliches Verständnis vorliege, was darunter zu verstehen sei.¹³⁹ Wenngleich er einräumt, dass eine eindeutige, übereinstimmende Definition für die Wissenschaft nicht notwendig ist, plädiert Hütig für eine zumindest disziplinenübergreifende »Reflexion über die mit dem Begriff verbundenen Intentionen«¹⁴⁰. Er zeichnet die Begriffsgeschichte von Kultur nach, ohne den Anspruch zu erheben, eine neue Definition zu formulieren. Dabei macht er drei Dimensionen des Kulturbegriffs aus, die das heutige Verständnis von Kultur prägen: die schöpferisch-aktive, die intersubjektive, welterschließende und -strukturierende sowie die werkhaft-materiale Dimension von Kultur. Mit der schöpferisch-aktiven Kulturdimension ist die bereits angesprochene hochkulturelle Vorstellung menschlicher Hervorbringungen gemeint.¹⁴¹ Die zweite Dimension beinhaltet eine Ausweitung der Aktivitäten und handlungsleitenden Normen vom Individuum auf das Kollektiv, wobei die »historische und situative Kontingenz als epochen- und gruppenspezifischer, institutionalisierter Zusammenhang gedacht wird«¹⁴². Nach diesem Verständnis ist Kultur bzw. sind Kulturen von einem jeweiligen Ensemble expliziter und impliziter Normen, Verhaltensmuster und Symbole charakterisiert. Daraus entwickelten sich Konzepte von Kultur(en) als distinkten Kulturkreisen, Kugeln oder Containern.¹⁴³ Die mangelnde Operationalisierbarkeit solcher reduktionistischer Vorstellungen von Kultur führt den historischen Anthropologen zur dritten Dimension von Kultur und damit zu der Erkenntnis, dass intersubjektiv geltende, weltstrukturierende Regeln und Prozesse sowie deren Wechselwirkungen anhand von konkreten Manifestationen menschlichen Verhaltens und Interpretierens untersucht werden können. Dies umfasst Werke bzw. Gegenstände ebenso wie Institutionen und Praxen. Der Fokus liegt damit auf

»der *Realisierung* kulturellen Sinns [...]: Eben auf [dem] *Werk* in seiner medialen Verfasstheit, seiner individuellen Produktions- und kollektiven Rezeptionsgeschichte, seinen Bezügen zu anderen synchronen und diachronen Werken aus differenten Traditionen und in differenten Medien [Herv. i.O.].«¹⁴⁴

139 Vgl. Hütig 2010, S. 106f.; Wolfgang Kaschuba: Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs. In: ders. (Hg.): Kulturen – Identitäten – Diskurse. Perspektiven Europäischer Ethnologie. (Zeithorizonte, 1). Berlin 1995a, S. 11–30, hier S. 12; Hirschfelder 2012, S. 135f.

140 Hütig 2010, S. 107f.; vgl. Stefan Beck: Vergesst Kultur – wenigstens für einen Augenblick! Oder: Zur Vermeidbarkeit der kulturtheoretischen Engführung ethnologischen Forschens. In: Sonja Windmüller, Beate Binder, Thomas Hengartner (Hg.): Kultur – Forschung. Zum Profil einer volkswissenschaftlichen Kulturwissenschaft. (Studien zur Alltagskulturforschung, 6). Münster u.a. 2009, S. 48–68; Ulf Hannerz: »Kultur« in einer vernetzten Welt. Zur Revision eines ethnologischen Begriffs. In: Kaschuba 1995, S. 64–84.

141 Vgl. Hütig 2010, S. 110f., S. 119.

142 Ebd., S. 111f.

143 Vgl. ebd., S. 112ff.; Schmidt-Lauber 2013, S. 178.

144 Hütig 2010, S. 116.

Entsprechend sind menschliche Praxen und Hervorbringungen die konkreten Untersuchungsgegenstände der Vergleichenden Kulturwissenschaft. Vor diesem theoretischen Hintergrund erscheint die Definition von Kultur im »Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie« prägnant: »Kultur [...] umfasst die Gesamtheit der menschlichen Hervorbringungen und Artikulationen, also seiner historischen, individuellen und gemeinschaftlichen, praktischen, ästhetischen und theoretischen sowie mythischen und religiösen Äußerungen.«¹⁴⁵

Zum Teil ähnlich, doch pointierter und auf die kulturwissenschaftliche Migrationsforschung bezogen leitet Schmidt-Lauber das Verständnis von Kultur als Praxis her. Sie macht ebenfalls drei Phasen des Kulturverständnisses aus, nimmt dabei allerdings eine chronologische Perspektive ein. Die auf einem essenzialistischen Kulturverständnis basierende erste Phase kann inhaltlich mit Hütigs zweiter Dimension gleichgesetzt werden. Kultur wird als »stabile, geschlossene Entität«¹⁴⁶ vorausgesetzt. Entsprechend war die Untersuchung von abgrenzbaren Gruppen, »Ethnien«, Gegenstand der Volkskunde (»Sprachinselforschung«¹⁴⁷) und der klassischen Ethnologie. Dadurch leisteten diese Fächer ihren Beitrag zu den Ideologien im Nationalsozialismus und Kolonialismus. Der kulturalistische Blick der ersten Phase auf ethnisierte Migranten beherrscht nach wie vor den öffentlichen Diskurs über Migration.¹⁴⁸ Vor diesem Hintergrund kritisierten z.B. Kaschuba und Schiffauer in den 1990er Jahren die »Verdrängung des Sozialen durch Kultur«¹⁴⁹. Mit diesem Schlagwort wird kritisiert, »daß in Teilen der wissenschaftlichen wie der öffentlichen Diskussion das Reden über Geschichte, Gesellschaft und Politik oft nurmehr ›in terms of culture‹ stattfindet [...]«¹⁵⁰, während andere Faktoren wie z.B. ökonomische oder soziale Prozesse vernachlässigt werden.

Dies leitet über zur zweiten Phase, die durch eine intensive Dekonstruktion eines solchen Kulturverständnisses als kulturalistisch bzw. essenzialistisch gekennzeichnet ist. In den 1980er Jahren setzte in der nicht nur deutschsprachigen Kulturanthropologie eine Selbstreflexion wissenschaftlicher sowie gesellschaftlicher Diskurse und ethnografischer Texte ein – die sogenannte *writing culture*-Debatte (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*). Dabei wurde der Beitrag der Volkskunde und Ethnologie zu einem solchen essenzialistischen Diskurs aufgearbeitet. Zum Teil wurde und wird im Kontext dieser Debatte eine

145 Hejl 2008, S. 267; vgl. Reckwitz 2006, S. 75; Hirschfelder 2012, S. 151.

146 Schmidt-Lauber 2013, S. 177.

147 Vgl. Heinke M. Kalinke: Sprachinselforschung. In: Online-Lexikon zur Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 2015. URL: www.ome-lexikon.uni-oldenburg.de/p32772 (11.3.2019); Walter Kuhn: Deutsche Sprachinselforschung: Geschichte, Aufgaben, Verfahren. Plauen i. Vogtl. 1934. Zur Kritik an der Sprachinselvölkerkunde vgl. Ingeborg Weber-Kellermann: Zur Frage der interethnischen Beziehungen in der Sprachinselvölkerkunde. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 62 (1959), S. 19-47; dies., Annemie Schenk: Interethnik und sozialer Wandel in einem mehrsprachigen Dorf des rumänischen Banats. (Marburger Studien zur vergleichenden Ethnosoziologie, 3). Marburg 1973.

148 Vgl. Schmidt-Lauber 2013, S. 178f.; Kaschuba 1995a, S. 17.

149 Schmidt-Lauber 2013, S. 179; vgl. Kaschuba 1995; Werner Schiffauer: Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie. In: Zeitschrift für Volkskunde 92 (1996), S. 20-31; ders.: Migration und kulturelle Differenz. Studien für das Büro des Ausländerbeauftragten des Senats von Berlin. Berlin 2003.

150 Kaschuba 1995a, S. 14.

Abkehr vom Kulturbegriff gefordert.¹⁵¹ Darüber hinaus wurde dadurch die Erkenntnis des Konstruktionscharakters von Ethnizität geschärft. Auch Wissenschaftler leisten mit Studien über homogene Ethnien bzw. abgrenzbare Kulturen einem essenzialistischen Kulturverständnis Vorschub.

Die dritte Phase fällt erneut mit Hütigs dritter Dimension zusammen. Schmidt-Lauber bezeichnet sie als »Hinwendung zu einem dynamisch-praxeologischen Verständnis von Kultur, mit dem die Entstehung von identitären Zuordnungen und die Dynamik von teils pluralen Zugehörigkeiten in den Blick genommen und darüber die Komplexität von Migration befragt wird«¹⁵². Hier wird dezidiert eine akteurszentrierte Perspektive eingenommen. In ihr rücken die Praxen von Akteuren ins Zentrum des Interesses.¹⁵³

Die Herleitung ist bei Schmidt-Lauber somit eine andere als bei Hütig. Zudem knüpft sie an weitere Konzepte in der Migrationsforschung an. Die Entwicklung neuerer kulturtheoretischer Konzepte schloss sich demnach an die Dekonstruktion des essenzialistischen Kulturverständnisses an. Den Kontext bildeten postkoloniale und globalisierungstheoretische Debatten sowie feministische Positionen. Der heterogene, plurale und dynamische Charakter von Kultur wird in gegenwärtigen Forschungen mit Konzepten wie z.B. Transnationalismus oder Hybridität verknüpft. Dadurch sollen Migranten nicht mehr auf ihre kulturelle Herkunft reduziert, sondern als »in weitungspannende Räume bzw. plurilokale Netzwerke« eingebundene Individuen gedacht werden.¹⁵⁴ Dass Kultur allerdings nicht ausschließlich auf räumliche, nationalstaatliche oder ethnische Zugehörigkeiten beschränkt ist, wird im nächsten Kapitel herausgearbeitet (vgl. 1.2.3 *Zugehörigkeiten*).

Schmidt-Lauber plädiert für eine akteurszentrierte Praxisanalyse, in der Kultur »als subjektive Erfahrung und gesellschaftliche Zuschreibung zu befragen sowie als Prozess und Modus gesellschaftlicher Praxis zu deuten«¹⁵⁵ ist. Eine solche Analyseperspektive berücksichtigt die Wechselwirkungen zwischen gesellschaftlichem Handeln und individuellem Leben und kontextualisiert die Bedeutung kultureller Zuordnungen. Kultur wird »als offener, instabiler Prozess der Aushandlung von Bedeutungen und Grenzen«¹⁵⁶ verstanden. Somit ist Kultur eine analytische Abstraktion von Handlungsmustern; sie existiert nur solange, wie sie in Praxen umgesetzt wird.¹⁵⁷

151 Vgl. Schmidt-Lauber 2013, S. 179; Hannerz 1995, S. 75; Chris Hann: Weder nach dem Revolver noch nach dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen. Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs. In: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (2007): Fremde Dinge, S. 125-134.

152 Schmidt-Lauber 2013, S. 177.

153 Vgl. ebd., S. 180.

154 Vgl. ebd., S. 180ff.

155 Ebd., S. 183f.

156 Ebd.

157 Vgl. Gerd Baumann: Contesting Culture. Discourses of identity in multi-ethnic London. Cambridge 1996, S. 11; ders.: Ethnische Identität als duale diskursive Konstruktion. Dominante und demotische Identitätsdiskurse in einer multiethnischen Vorstadt von London. In: Aleida Assmann, Heidrun Friese (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität, 3. Frankfurt a.M. 1998, S. 288-313, hier S. 291.

Wenn von Kultur als Praxis die Rede ist, muss auf die den praxistheoretischen Ansätzen vorgängigen Handlungsmodelle hingewiesen werden.¹⁵⁸ Entsprechend des Ansatzes des *homo oeconomicus* wird Handeln als intentionales, zielgerichtetes Tun konzeptualisiert. Nach dem Paradigma des *homo sociologicus* ist Handeln Resultat normativer Verpflichtungen, welche auf kollektiven Werten und Deutungsmustern basieren.¹⁵⁹ Laut Hörning gehen Praxistheorien über derlei Handlungsmodelle hinaus. Es gibt eine Reihe unterschiedlich inspirierter und konzeptualisierter Theorien sozialer Praxen, die hier weder ausgeführt werden können noch sollen. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass die Vielzahl an praxisorientierten Kulturtheorien im Wesentlichen auf zwei Entwicklungslinien zurückzuführen ist: auf (neo-)strukturalistisch-semiotische und auf interpretativ-sozialphänomenologische Kulturtheorien.¹⁶⁰ Reckwitz zufolge ergibt »sich eine ›Konvergenzbewegung‹ zwischen dem neostrukturalistischen und dem interpretativen Vokabular [...], die in eine kulturtheoretische ›Praxistheorie‹ mündet«¹⁶¹.

Soziale Praxen sind alltägliche soziale Routinen und Gepflogenheiten, in denen kollektives Bedeutungs- und Handlungswissen ausgedrückt wird.¹⁶² Während Bourdieu den Routinecharakter betont,¹⁶³ stellt Butler die Unberechenbarkeit, Subversion und Veränderungsoffenheit von Praktiken heraus. Dabei stellt Bourdieu auf die Implizitheit des Wissens ab, die niemals durch Reflexion eingeholt werden kann. Mit der These der Unberechenbarkeit widerspricht Butler einer solchen Regelgeleitetheit von Praxen und verweist auf deren situative Offenheit.¹⁶⁴ In einem Vergleich dieser beiden praxistheoretischen Ansätze reflektiert Reckwitz die Generalisierungstechnik der beiden Praxistheoretiker. Er schlägt vor, *die* Routinisiertheit oder *die* Unberechenbarkeit nicht vorauszusetzen, sondern

»zu rekonstruieren, wie sich historisch-lokal spezifische Komplexe von Praktiken durch sehr spezifische Mittel auf ein hohes Maß auf Routinisiertheit oder auf ein hohes Maß an Unberechenbarkeit festlegen lassen. Die Techniken eines Vermeidungsverhaltens oder eines Innovationsverhaltens sind praxeologisch zu analysieren.«¹⁶⁵

Weitgehender Konsens besteht in den verschiedenen Praxistheorien bezüglich des kulturellen Handlungswissens. Praxistheorien fußen auf der Annahme, dass den Handlungspraktiken kulturelle Bedeutungsschemata zugrunde liegen. Anders ausgedrückt:

158 Vgl. Hejl 2008, S. 267.

159 Vgl. Karl H. Hörning: Kultur als Praxis. In: Friedrich Jaeger, Burkhard Liebsch (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, 1: Grundlagen und Schlüsselbegriffe. Stuttgart 2004, S. 139-151, hier S. 142f.; Andreas Reckwitz: Die Reproduktion und die Subversion sozialer Praktiken. Zugleich ein Kommentar zu Pierre Bourdieu und Judith Butler. In: Karl H. Hörning, Julia Reuter (Hg.): Doing Culture. Neue Positionen zum Verhältnis von Kultur und sozialer Praxis. Bielefeld 2004, S. 40-54, hier S. 42f.

160 Vgl. Hörning 2004, S. 143; Reckwitz 2004, S. 40; ders. 2006, S. 51, S. 347ff., S. 522.

161 Reckwitz 2006, S. 51, vgl. auch S. 356f., S. 361f.

162 Vgl. Hörning 2004, S. 143f.; Hannerz 1995, S. 70.

163 Vgl. Reckwitz 2006, S. 355, S. 564f.

164 Vgl. Hörning 2004, S. 143f.; Hannerz 1995, S. 70; Reckwitz 2006, S. 355, S. 564f.; ders. 2004, S. 41, S. 46.

165 Reckwitz 2004, S. 52.

Praxis ist kulturell grundiert. Diese kollektiv geteilten Wissensordnungen ermöglichen Handeln (bzw. schränken es ein) und manifestieren sich in ihm. Sie finden in sozialen Praxen ihren expliziten Ausdruck.¹⁶⁶ Somit besteht Kultur zum einen »aus Repertoires an kulturellen Wissens- und Bedeutungsbeständen [...] und z]um anderen [...] aus Repertoires an praktischem Wissen und interpretativem Können, die erst die kulturellen Wissens- und Bedeutungsbestände in der Praxis zur Wirkung bringen«¹⁶⁷. Aus praxistheoretischer Sicht ist Kultur also weder bloß ein Konglomerat kollektiver Deutungsschemata und Sinnstrukturen noch lediglich ein Bündel sozialer Praxen, sondern ein Geflecht aus Wissensbeständen und praktischen Wissenskompetenzen. Praxen und Wissensordnungen stehen zueinander in einem Bedingungsverhältnis. Sie wirken beständig aufeinander ein und transformieren sich wechselseitig. Je nach Alterskohorte, ethnischer Gruppe und Lebensstil differieren solche Repertoires an kulturellem Wissen und interpretativem Können.¹⁶⁸

Die impliziten kulturellen Bedeutungsschemata werden in sozialen Interaktionen erworben. Analog bilden sich die kollektiven Handlungsmuster in dem regelmäßigen Miteinandertun, in den Praktiken, aus. Der Habitus als Organisationsprinzip von Handlungen und als ein System von unbewussten Wahrnehmungs-, Denk-, Bewertungs- und Handlungsschemata generiert Praxisformen. Da diese über räumliche und zeitliche Grenzen wiederholt werden können, sind Praktiken einerseits wiederholte Aneignungen, andererseits aber auch immer wieder situationsabhängige Neuerschließungen. Der Habitus bewirkt zudem, dass einzelne Verhaltensweisen sozial erwartbar werden, während andere von vornherein nicht infrage kommen. Je nach Praxiszusammenhang entscheidet sich, welche Gebrauchsformen als situationsangemessen erscheinen.¹⁶⁹ Praktisches Wissen ist folglich »keine feststehende, institutionell geformte Wissensform«¹⁷⁰. Vielmehr entwickelt es sich fortwährend weiter und verändert sich. Soziale Praxen sind nicht nur durch ihren Routinecharakter gekennzeichnet. Sie weisen zudem innovatives und kreatives Potenzial auf.¹⁷¹ Dabei interessiert Bourdieu weniger die routinierte Ausführung als vielmehr die routinierte, nicht intentionale Auswahl einer Praktik, also »wie (und wann und warum) sie *im Unterschied* zu anderen praktiziert wird [Herv. i.O.]«¹⁷².

Generell interessieren Praxistheorien sich weniger für das kognitive Vorwissen als vielmehr »für das Hervorbringen von Denken und Wissen *im Handeln* [Herv. i.O.]«¹⁷³. Akteure organisieren ihre Lebenswirklichkeit und ihr Handeln auf Grundlage kollektiver Wissensordnungen. Durch Rekonstruktion der Sinnsysteme, die kollektive Wis-

166 Vgl. ders. 2006, S. 85, S. 529, S. 566ff., S. 578; ders. 2004, S. 44; Hörning 2004, S. 140, S. 146, S. 148.

167 Hörning 2004, S. 146.

168 Vgl. ebd., S. 139, S. 146, S. 150; Reckwitz 2006, S. 61, S. 600.

169 Vgl. Hannerz 1995, S. 68; Hörning 2004, S. 141, S. 144ff., S. 148; ders., Julia Reuter: *Doing Culture. Kultur als Praxis*. In: dies. 2004a, S. 9-15, hier S. 12f.; Reckwitz 2004, S. 43f.; ders. 2006, S. 528; Michael Meier: *Bourdieu's Theorie der Praxis – eine »Theorie sozialer Praktiken«?* In: Hörning, Reuter 2004, S. 55-69, hier S. 59, S. 63; Pierre Bourdieu: *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt a.M. 1982, S. 278.

170 Hörning 2004, S. 149.

171 Vgl. ebd.

172 Meier 2004, S. 61f.

173 Hörning 2004, S. 145.

sensordnungen ihnen liefern, kann Handeln nachvollziehbar gemacht werden. Die Aufgabe praxistheoretischer Kulturanalyse besteht folglich darin, Handlungen verstehend zu erklären. Die subjektiven Bedeutungszuschreibungen von Akteuren sollen nachvollzogen werden, und es soll aufgezeigt werden, wie kultureller Sinn in sozialen Praxen umgesetzt wird. Dazu gehört auch, wie sich soziale Praxen in Körpern und Artefakten materialisieren. Darin findet die Überzeugung Ausdruck, dass Kultur erst in ihren Verarbeitungsformen nachvollziehbar wird.¹⁷⁴

Dabei gilt es,

»unmittelbar verständliche und vorhersehbare Praktiken gerade nicht als unmittelbar verständlich und vorhersehbar zu begreifen, sondern die dahinterliegenden kulturellen Formen und Sinnbezüge herauszuarbeiten, die bewirken, dass Praktiken als unmittelbar verständlich und vorhersehbar wahrgenommen werden«¹⁷⁵.

Die Praxen besitzen nicht an sich Sinn, sondern erhalten ihn durch Zuschreibungen der Akteure auf Grundlage geteilter Wissensordnungen. Insofern kann Praktiken in einem anderen Kontext ein anderer Sinn zugeschrieben werden. Es dürfen weder die Sinnzuschreibungen der Akteure noch diejenigen der Ethnografen als den Praxen inhärenter Sinn naturalisiert werden. Der Rekurs auf das Wissen der Akteure (auch in Abgrenzung zum Wissen der Ethnografen) ist unabdingbar. Die sozialen Praxen zugrunde liegenden kulturellen Wissensbestände lediglich vorauszusetzen hieße, wesentliche Aspekte des impliziten Praxiswissens zu vernachlässigen. Dabei dürfen die Widersprüche und Ambivalenzen nicht übersehen werden, die Kultur mitausmachen, doch zugleich zum Teil schwer fassbar machen.¹⁷⁶

Für ein derartiges Unterfangen eignen sich die Perspektive und die Vorgehensweise der Vergleichenden Kulturwissenschaft, denn sie ist ein »hermeneutisches Interpretament«: Sie versucht, soziale Sachverhalte und Gegenstandsbedeutungen zu erklären und verfolgt gleichzeitig den generalisierenden Anspruch, Gesellschaft und Geschichte zu deuten. Gegenwärtig Seiendes wird dabei als historisch Gewordenes begriffen. Insofern ist es notwendig, auch die Genese rezenter Kulturmuster bei der Analyse zu reflektieren. Kultur ist »die abstrakte Grundlage von Verhalten und gleichzeitig das Produkt des Verhaltens«¹⁷⁷. Im Zentrum dieser kulturellen Struktur steht der Mensch, in dessen Praxen sich die Bedeutungsschemata widerspiegeln.¹⁷⁸

Ein praxistheoretischer Ansatz erteilt den oben genannten Sozialtheorien sowie mentalistischen und textualistischen Kulturtheorien eine Absage.¹⁷⁹ So handelt es sich z.B. bei der bis in die 1980er Jahre vorherrschenden Kulturanalyse von Geertz

174 Vgl. Reckwitz 2006, S. 50, S. 84, S. 524, S. 561, S. 616; ders. 2004, S. 40f., S. 45; Hörning 2004, S. 139.

175 Hörning, Reuter 2004a, S. 13.

176 Vgl. Reckwitz 2006, S. 606; vgl. auch S. 531f., S. 543; Meier 2004, S. 58; Hannerz 1995, S. 67f.

177 Gunther Hirschfelder: Kultur im Spannungsfeld von Tradition, Ökonomie und Globalisierung. Die Metamorphosen der Weihnachtsmärkte. In: Zeitschrift für Volkskunde 110, 1 (2014b), S. 1-32, hier S. 3.

178 Vgl. ebd., S. 3, S. 8; Kaschuba 1995a, S. 17.

179 Während mentalistische Kulturtheorien (Strukturalismus von Lévi-Strauss, Phänomenologie von Schütz) Wissenssysteme und somit das Soziale innerhalb der mentalen Strukturen des Geistes verorten und grundsätzlich vom Verhalten trennen, sehen textualistische Kulturtheorien (Semiotik, Foucaults Archäologie des Wissens, Geertz' *culture as text*-Ansatz, Luhmanns Kommunikations-

um ein textualistisches Verständnis von Kultur. Es ist als Nebenlinie in beiden Theoriesträngen (strukturalistisch-semiotisch und interpretativ-sozialphänomenologisch) verortet. Geertz wird vorgeworfen, sein Konzept von Kultur als Text sei zu starr und vernachlässige Widersprüche und Uneindeutigkeiten von Kultur:¹⁸⁰

»[Geertz] interessiert an ›Kultur‹ das Gewebe, nicht das Weben, der Text, nicht der Prozess des Aufschreibens und Lesens, die Struktur, nicht die Geschichte. Um zu verstehen, warum Menschen das tun, was sie tun, reicht es aber nicht aus, die vorherrschenden kulturellen Konstrukte einer Gesellschaft zu erkennen, sondern genauso wichtig ist es, die Wege und Weisen zu analysieren, wie diese Konstrukte in die sozialen Handlungspraktiken der Menschen Eingang finden, vor allem wegen des polyphonen Charakters kultureller Realitäten.«¹⁸¹

In Geertz' Kulturanalyse werde Kultur »naturalisiert«. Ein solcher kulturalistischer Blick mache »praxisblind«. ¹⁸² Demgegenüber wird in der vorliegenden qualitativen Studie eben dieser »weite«, praxisorientierte Kulturbegriff zugrunde gelegt. Sie fokussiert »den Alltag und die Handlungs- und Erfahrungswelten konkreter Akteure«¹⁸³.

Alltagspraxis Ernährung

Der Alltag war und ist genuiner Forschungsgegenstand der Volkskunde bzw. der Vergleichenden Kulturwissenschaft. Bei dem Alltag handelt es sich um einen eigenen Wirklichkeitsbereich, in dem praktisches Handeln von Akteuren greifbar und wirksam wird.¹⁸⁴ Der Alltag bietet Orientierung für soziales Handeln, denn in seiner Selbstverständlichkeit werden bekannte Handlungsmuster routiniert wiederholt. Die alltäglichen Handlungsmuster beruhen auf dem »kognitiven Stil der Praxis«¹⁸⁵: Ungewöhnliches wird beseitigt oder verringert, Brüche werden überwunden, fremde Situationen und neue Handlungen werden so typisiert, dass sie auf erprobte Weise bewältigt werden können oder aber es werden alte Praxen verworfen und neue generiert. Das Alltagswissen kann demnach als ein »System von Selbstverständlichkeiten« bezeichnet werden. Diese werden meist nicht artikuliert, geschweige denn reflektiert. Bei dem routinierten Handeln unterstellen Akteure einander Kompetenz.¹⁸⁶ Diese

theorie) die Wissensordnungen sowie das Soziale im weitesten Sinne in »Texten«: in Symbolen, Diskursen und kommunikativen Prozessen. Vgl. Reckwitz 2004, S. 42f.

180 Vgl. Reckwitz 2006, S. 526, S. 546, S. 581; Hörning 2004, S. 140f.; Kaschuba 1995a, S. 19.

181 Hörning 2004, S. 140f.; vgl. Reckwitz 2006, S. 531.

182 Vgl. Hörning 2004, S. 140f.

183 Schmidt-Lauber 2013, S. 176.

184 Vgl. Utz Jeggle: Alltag. In: Hermann Bausinger et al. (Hg.): Grundzüge der Volkskunde. 4. Aufl. Darmstadt 1999, S. 81-126, hier S. 95; Klaus Roth: Alltag und Festtag im sozialistischen und postsozialistischen Osteuropa. In: ders. (Hg.): Feste, Feiern, Rituale im östlichen Europa. Studien zur sozialistischen und postsozialistischen Festkultur. (Freiburger Sozialanthropologische Studien, 21). Zürich 2008a, S. 11-29, hier S. 11f.; Hans-Georg Soeffner: Die Kultur des Alltags und der Alltag der Kultur. In: Friedrich Jaeger, Jörn Rüsen (Hg.): Handbuch der Kulturwissenschaften, 3: Themen und Tendenzen. Stuttgart 2004, S. 399-411, hier S. 400.

185 Soeffner 2004, S. 401.

186 Vgl. ebd., S. 400ff.

lässt es unnötig erscheinen, sich über die alltäglichen Selbstverständlichkeiten zu verständigen:

»Alltagshandeln« und »Alltagskommunikation« funktionieren also durch die Annahme und Unterstellung von »Selbstverständlichkeiten«, die als solche nicht mehr artikuliert werden müssen und oft auch gar nicht mehr oder noch nicht artikulierbar sind oder sein dürfen [...].¹⁸⁷

Dementsprechend sind Implizitheit und das Prinzip der generellen Ausdrückbarkeit Merkmale von routiniertem Alltagswissen und -handeln: Angesichts eines vorausgesetzten impliziten Wissens (*»tacit knowledge«*) erscheint alles erklärbar, muss deswegen aber gerade nicht dauernd erklärt werden. In der Wiederholung von Praxen begründet sich die Normalität des Alltags.¹⁸⁸

Menschen führen tagtäglich selbstverständliche, unreflektierte Praktiken in verschiedenen Bereichen aus, so z.B. in der Sprache, der Religionsausübung, der Kleidung, im Wohnen, und nicht zuletzt in der Ernährung. Essen und Trinken sind existenzielle Grundbedürfnisse. Sie müssen mehrmals täglich befriedigt werden¹⁸⁹ und sind damit ein »soziales Totalphänomen«¹⁹⁰. Wie die alimentäre Bedürfnisbefriedigung erfüllt wird, ist allerdings kulturgeprägt,¹⁹¹ was ebenfalls im Kontext von Migration relevant ist: »[D]er Mensch [ist] von Kindheit an bei Auswahl, Zubereitung und Aufnahme von Nahrungsmitteln auf gesellschaftliche Hilfe angewiesen, d.h. er befriedigt seine organischen Bedürfnisse fast ausschließlich mit tradierten, erlernten, d.h. kulturellen Methoden.«¹⁹² Das bedeutet, was als essbar wahrgenommen wird und was nicht, was sich

187 Ebd., S. 400.

188 Vgl. ebd., S. 401f.

189 Vgl. Eva Barlösius, Gerhard Neumann, Hans Jürgen Teuteberg: Leitgedanken über die Zusammenhänge von Identität und kulinarischer Kultur im Europa der Regionen. In: Hans Jürgen Teuteberg, Gerhard Neumann, Alois Wierlacher (Hg.): Essen und kulturelle Identität. Europäische Perspektiven. (Kulturthema Essen, 2). Berlin 1997, S. 13-23, hier S. 13; Julia Bernstein: Aneignungen und Entfremdungen. Symbolische Dimensionen des Nahrungskonsums im Migrationsprozess am Beispiel russischsprachiger Juden in Israel und Deutschland. In: Lars Amenda, Ernst Langthaler (Hg.): Kulinarische »Heimat« und »Fremde«: Migration und Ernährung im 19. und 20. Jahrhundert. (Jahrbuch für Geschichte des ländlichen Raumes, 2013). Innsbruck 2014, S. 123-135, hier S. 126; Klaus Roth: Nahrung als Gegenstand der volkskundlichen Erforschung des östlichen Europa. In: Heinke M. Kallinke, Klaus Roth, Tobias Weger (Hg.): Esskultur und kulturelle Identität. Ethnologische Nahrungsforschung im östlichen Europa. (Schriften des Bundesinstituts für Kultur und Geschichte der Deutschen im östlichen Europa, 40). München 2010, S. 27-38, hier S. 28; Günter Wiegelmann, Barbara Krug-Richter: Alltags- und Festspeisen in Mitteleuropa. Innovationen, Strukturen und Regionen vom späten Mittelalter bis zum 20. Jahrhundert. (Münsteraner Schriften zur Volkskunde/Europäischen Ethnologie, 11). 2. Aufl. Münster 2006, S. 12; Arnold Zingerle: Identitätsbildung bei Tische. Theoretische Vorüberlegungen aus kultursoziologischer Sicht. In: Teuteberg, Neumann, Wierlacher 1997, S. 69-86, hier S. 69; Gunther Hirschfelder: Europäische Esskultur. Eine Geschichte der Ernährung von der Steinzeit bis heute. Frankfurt a.M. 2001, S. 17.

190 Marcel Mauss: Sociologie et Anthropologie. 4. Aufl. Paris 1968b.

191 Vgl. Hirschfelder 2001, S. 14.

192 Ulrich Tolksdorf: Nahrungsforschung. In: Rolf Wilhelm Brednich (Hg.): Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie. 3. Aufl. Berlin 2001, S. 239-254, hier S. 239; vgl. ders. 1978, S. 343.

bei Tisch gehört und was nicht – was, wie, wo, wann, mit wem, ausgewählt, zubereitet und gegessen wird und was, wie, wo, wann und mit wem nicht – hängt davon ab, in welche gesellschaftlichen Normen, Wertvorstellungen und Konventionen das Individuum hineinsozialisiert wurde. Essen und Trinken sind demnach weit mehr als die Zuführung von lebenserhaltenden Nährstoffen.¹⁹³

Die Esssozialisation wird im Wesentlichen in der Kindheit durch die Familie geprägt. Doch auch in Verzehrsituationen mit anderen in späteren Lebensphasen können in Auseinandersetzung mit der sozialen Umwelt Vorstellungen und Regeln vermittelt und selbstbestimmt angeeignet werden. Darüber hinaus können Lebenszäsuren wie Heirat, Berufs- oder Wohnortwechsel eine Anpassung des Ernährungsverhaltens beeinflussen bzw. erfordern. Ernährung und Geschmack sind also in erster Linie ein Set aus anerzogenen Verhaltensformen und somit eng mit der Kindheit verknüpft.¹⁹⁴ Damit haben Essen und Trinken eine emotionale Qualität, die »letztendlich maßgeblich für deren stark identitätsbildende Funktion verantwortlich«¹⁹⁵ ist. So kann insbesondere gemeinsames Essen z.B. (Kindheits-)Erinnerungen wachrufen, dadurch ein Gefühl von Sicherheit und Geborgenheit vermitteln sowie Zugehörigkeit stiften.¹⁹⁶

Darin wird der Zusammenhang zwischen Ernährung und Zugehörigkeiten deutlich (vgl. 1.2.3 *Zugehörigkeiten*). Essen und Trinken sind kommunikative Akte. In ihnen können wir repräsentieren, wer wir sind bzw. sein wollen sowie wer wir nicht sein wollen.¹⁹⁷ Auch in Migrationssituationen kann Ernährung ein Spiegel von Zugehörigkeiten sein, »der Beheimatung und der Selbstvergewisserung«¹⁹⁸ dienen und somit emotionale Stabilität bieten. Mobilität und Migration können eine Lebenszäsur darstellen und Krisen sowie einen Vertrauensverlust auslösen, wenn identitätsbildende Dinge oder Handlungen nicht mehr verfügbar sind. Migranten versuchen daher, die emotionale Sicher-

193 Vgl. Tolksdorf 1978, S. 343; ders. 2001, S. 239, S. 244; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 23.

194 Vgl. Wiegelmann, Krug-Richter 2006, S. 15; Klaus Roth: Streit ums Essen? Nahrungsverhalten in bikulturellen Ehen und Familien. In: Ene Köresaar (Hg.): *Everyday life and cultural patterns*. International Festschrift for Elle Vunder. (Studies in folk culture, 3). Tartu 2004b, S. 171-191, hier S. 172; Heike Müns: Essen und Trinken als Bekenntnis. Heimat – kulturelle Identität – Alltagserfahrung. In: Kalinke, Roth, Weger 2010, S. 11-26, hier S. 20; Hans Jürgen Teuteberg: Kulturhistorische Ernährungsforschungen. Ziele, Theorien und Methoden seit dem 19. Jahrhundert. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 53 (2008), S. 17-45, hier S. 33.

195 Hirschfelder 2013, S. 34; vgl. ders.: Das Bild unserer Lebensmittel zwischen Inszenierung, Illusion und Realität. In: Stefan Leible (Hg.): *Lebensmittel zwischen Illusion und Wirklichkeit*. (Schriften zum Lebensmittelrecht, 30). Bayreuth 2014a, S. 7-34, hier S. 20.

196 Vgl. ders.: Das Leitbild vom Verbraucher. Unmündiger oder aufgeklärter Konsument? In: Reinhard Matissek (Hg.): *Moderne Ernährung heute*. (Kompendium Wissenschaftliche Pressedienste, 10) (2014-2016). Köln 2015, S. 2-8, hier S. 4; ders. 2013, S. 41.

197 Vgl. Ferdinand Fellmann: Kulturelle und personale Identität. In: Teuteberg, Neumann, Wierlacher 1997, S. 27-36, hier S. 28, S. 36; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 23; Tolksdorf 2001, S. 241; ders. 1978, S. 342; ders.: Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes. In: *Ethnologia Europaea* 9 (1976), S. 64-85, hier S. 67; Konrad Köstlin: Modern essen. Alltag, Abenteuer, Bekenntnis. Vom Abenteuer, entscheiden zu müssen. In: Ruth-E. Mohrmann (Hg.): *Essen und Trinken in der Moderne*. (Beiträge zur Volkskultur in Nordwestdeutschland, 108). Münster u.a. 2006, S. 9-21, hier S. 13, S. 19.

198 Andreas Hartmann: Der Esser, sein Kosmos und seine Ahnen. Kulinarische Tableaus von Herkunft und Wiederkehr. In: Mohrmann 2006, S. 147-157, hier S. 150.

heit unter anderem mit heimatlichen Gerichten wiederzugewinnen, denn insbesondere Geschmäcke und Gerüche vermögen es, vergangene Emotionen wachzurufen.¹⁹⁹ Essen und Trinken eignen sich besonders zur Bewältigung von Herausforderungen im Kontext von Migration, weil sie sowie das damit verbundene Wissen als bewegliches Kulturgut überallhin mitgenommen werden können.²⁰⁰ Der Genuss von Speisen und Lebensmitteln aus dem Herkunftskontext kann angesichts von Differenzerfahrungen, divergierenden Narrativen oder Wertvorstellungen Fremdheitsgefühle kompensieren bzw. Zugehörigkeit schaffen und dadurch identitätsstabilisierend wirken.

Ein Beispiel hierfür ist die Praxis, Speisen zu »Nationalgerichten« zu erheben. Daran wird deutlich, dass Essen und Trinken stark durch (erfundene) Traditionen geprägt sind, weil sie die nötige emotionale Sicherheit stiften.²⁰¹ »Ungeachtet der Innovationsfreudigkeit bleiben Menschen beim Geschmack konservativ. Die Speisen der Kindheit schmecken ein Leben lang.«²⁰² Mit diesem sogenannten Geschmackskonservatismus geht, unabhängig von den veränderten sozialen und wirtschaftlichen Bedingungen, eine relativ hohe Kontinuität in der Beibehaltung der traditionellen bzw. gewohnten Ernährungsweise einher. Er fungiert – auch demonstrativ – als kulturelle Identifizierungsmöglichkeit mit der Eigengruppe und gleichsam als Abgrenzung von den als anders oder fremd Wahrgenommenen.²⁰³ Migrierende »nehmen eine neue Sprache schneller an als eine neue Esskultur«²⁰⁴.

Ernährung als Analyseperspektive und Indikator für Zugehörigkeiten anzusehen bedeutet auf der anderen Seite, dass sie gleichsam zur Demonstration von Eigenheiten und Distinktion dienen kann. Insofern spielt ebenso Distinktion durch Lebensstile eine Rolle.²⁰⁵ An gegenwärtigen Phänomenen wie Vegetarismus, Veganismus, Bio-Hype oder Detox kann z.B. eine Gesundheitsorientierung nachvollzogen werden. Über das Essen kann sogar eine politische Positionierung vorgenommen werden, wenn aus moralischen, ökologischen oder Tierschutzgründen usw. gefragt wird, was überhaupt gegessen werden darf. Dabei muss berücksichtigt werden, dass Ernährungswissen und -praxen nicht immer konform gehen. Zwischen den Ernährungserzählungen und dem realisierten Essalltag ist grundsätzlich zu unterscheiden, daher sind Ernährungsstile eher als Bekenntnisse zu verstehen.²⁰⁶

199 Vgl. Hirschfelder 2013, S. 35; ders. 2014a, S. 19; Roth 2004b, S. 173; Heinke M. Kalinke: Integration, Selbstbehauptung und Distinktion. Essen und Trinken als Zugang zur Erfahrungsgeschichte von Flüchtlingen, Vertriebenen und Aussiedlern. In: dies., Roth, Weger 2010, S. 137-155, hier S. 145, S. 154; Marta Augustynek, Gunther Hirschfelder: Integrationsmechanismen und Esskultur. Zur Akkulturation polnischer und moldawisch-gagausischer Migranten. In: ebd., S. 157-173, hier S. 159.

200 Vgl. Augustynek, Hirschfelder 2010, S. 159; Kalinke 2010, S. 153; Tolksdorf 1978, S. 361.

201 Vgl. Augustynek, Hirschfelder 2010, S. 159; Zingerle 1997, S. 83; Bernstein 2014, S. 126ff.; Lina Franken, Gunther Hirschfelder: Politik mit Messer und Gabel. Ideologisiertes Essen zwischen Selbstoptimierung und Weltverbesserung. In: Historische Sozialkunde 4 (2016), S. 21-24, hier S. 21; Hirschfelder 2013, S. 35; Eric Hobsbawm, Terence Ranger (Hg.): The Invention of Tradition. 17. Aufl. Cambridge 2009.

202 Hirschfelder 2013, S. 35; ders. 2014a, S. 19.

203 Vgl. Augustynek, Hirschfelder 2010, S. 159; Tolksdorf 1978, S. 353; Kalinke 2010, S. 150f.; Roth 2010, S. 37.

204 Hirschfelder 2013, S. 35.

205 Vgl. ebd., S. 42; Kalinke 2010, S. 143; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 13.

206 Vgl. Hirschfelder 2015, S. 3f.; Franken, Hirschfelder 2016, S. 21f.

Essen und Trinken weisen ebenfalls im Spannungsfeld zwischen alter und neuer Heimat einen hohen kulturellen Demonstrationswert auf. Je nach Lebenslage kann mittels Ernährung die Zugehörigkeit zu und gleichzeitig die Abgrenzung von einer etwaigen Gemeinschaft, Ethnie, Region oder Nation ausgedrückt werden – je nachdem, ob Gemeinsamkeiten oder Unterschiede in der Ernährung betont werden. Ernährungsverhalten kann somit sowohl als Mittel zur Integration als auch als Mittel zur Distinktion fungieren. Dabei tragen Mahlzeiten insbesondere bei festlichen Anlässen zur bewussten Abgrenzung von sozialen, ethnischen oder religiösen Gruppen bei. Der gemeinsame Verzehr einer für den einen vertrauten und für die andere unvertrauten Speise kann allerdings auch als Anerkennung der fremden Herkunft des einen durch die andere aufgefasst werden.²⁰⁷

Die schrittweise Annäherung von Migrierten an die Küche des Aufnahmelandes kann Akkulturation und eine zunehmende (zusätzliche) Identifikation mit zunächst fremden Praxen indizieren. Insofern vermag die Fokussierung auf Ernährung es, kulturelle Veränderungen anzuzeigen. Die Vergleichende Kulturwissenschaft interessiert sich für die gesellschaftlichen Bedeutungen und Funktionen kultureller Praxen im Hinblick auf kulturellen Wandel. Dabei fokussiert die ethnologische Nahrungsforschung, welche Umstände und Einflüsse einen Wandel in der Esskultur hervorrufen:²⁰⁸

»Food is a particularly conducive channel for enacting and understanding social change, both because its materiality makes it a concrete marker of transformation and because the sensual qualities of food evoke visceral responses that transform external, anonymous social processes into intimate, immediate, and personal experiences.«²⁰⁹

Bei der Ernährung handelt es sich um ein Kulturgut an der Schnittstelle von materiellem und geistiger Kultur. In den Ernährungspraxen schlagen sich somit ebenso implizites Wissen, Werte und kulturelle Bedeutungsschemata nieder. Diese können mit dem praxisorientierten Forschungsansatz für die Vergleichende Kulturwissenschaft lesbar gemacht werden. Zudem sind Essen und Trinken forschungspraktisch eine geeignete Analyseperspektive, weil sie als täglich mehrfach realisierte Praxen zahlreiche Beobachtungssituationen bereitstellen und somit einen intensiven Einblick in die Alltagskultur der Beforschten gewährleisten.

Die konkrete Untersuchungseinheit der ethnologischen Nahrungsforschung ist seit Wiegmann die jeweilige Mahlzeit, die Verzehrssituation (zuvor standen in erster Linie die Sachgüter im Fokus).²¹⁰ Die Mahlzeit ist stets in allen Sozialgruppen vorhanden.

207 Vgl. Müns 2010, S. 18, S. 22; Augustynek, Hirschfelder 2010, S. 158; Kalinke 2010, S. 151.

208 Vgl. Hirschfelder 2001, S. 13, S. 18; Augustynek, Hirschfelder 2010; Gerhard Neumann: »Jede Nahrung ist ein Symbol«. Umriss einer Kulturwissenschaft des Essens. In: Alois Wierlacher, Gerhard Neumann, Hans Jürgen Teuteberg (Hg.): Kulturthema Essen. Ansichten und Problemfelder. (Kulturthema Essen, 1). Berlin 1993, S. 385-444, hier S. 388; Wiegmann, Krug-Richter 2006, S. 1.

209 Melissa L. Caldwell: Introduction. Food and Everyday Life after State Socialism. In: dies., Elizabeth C. Dunn, Marion Nestle (Hg.): Food and Everyday Life in the Postsocialist World. Bloomington 2009, S. 1-28, hier S. 3.

210 Vgl. Wiegmann, Krug-Richter 2006, S. 13; Günter Wiegmann: Was ist der spezielle Aspekt ethnologischer Nahrungsforschung? In: *Ethnologia Scandinavica* 1 (1971), S. 6-15; ders.: Kontinuität und Konstanz in der Volksnahrung. In: Hermann Bausinger, Wolfgang Brückner (Hg.): Kontinuität. Geschichtlichkeit und Dauer als volkskundliches Problem. Berlin 1969, S. 154-171; ders.: Möglich-

In ihr werden die Praxen des Speisens und Trinkens umgesetzt. Sie bietet Raum für Kommunikation, in der Werthaltungen institutionalisiert sind, und bietet durch ihre Verankerung in der alltäglichen Lebenswirklichkeit vielfältige Querbezüge zu anderen Lebensbereichen.²¹¹

Die Mahlzeit ist eine gesellschaftliche Situation mit sozialisierender Kraft. Beim gemeinsamen Essen und Trinken werden Gedanken ausgetauscht, Vertrauen gebildet und Gemeinschaft gestiftet.²¹² »Durch die Teilnahme an einer Mahlzeit, das Teilen der Nahrung, wird man Mitglied einer Gemeinschaft.«²¹³ Gemeinsames Essen stiftet und ist Ausdruck von Zugehörigkeit. Insofern kommt Speisen und Getränken symbolische Bedeutung zu. Nahrungsmittel können zu Heimatsymbolen avancieren, wie bereits am Beispiel der Nationalgerichte angedeutet wurde. Ernährungsverhalten unterliegt einer Reihe von Einflussfaktoren und Ritualisierungen. Dies zeigt, dass seine identitätsstiftende Kraft auf kulturellen Konstruktionen fußt.²¹⁴ Die Ess- und Trinkpraktiken sind eingebettet »in religiöse, soziale, psychische, ökonomische und pädagogische Prozesse und Diskurse«²¹⁵. Die Untersuchung von Mahlzeiten bedeutet daher, die aktive, teils bewusste, teils unbewusste Konstruktion von Zugehörigkeiten vor ihren jeweiligen Hintergründen zu analysieren.²¹⁶

Ausgehend von der Verzehrsituation als Grundeinheit der ethnologischen Nahrungsforschung entwickelte Tolksdorf ein strukturalistisches Mahlzeitenmodell (siehe Abb. 1). Es findet leicht modifiziert in dieser Studie Anwendung. Hauptkonstituenten der »Mahlzeit« (M) sind demnach die »Speise« (SP) und die »soziale Situation« (S). Eine Mahlzeit besteht also zum einen daraus, was und wie gegessen wird (»Nahrungsmittel« (N) und »Zubereitungstechnik« (T)), sowie zum anderen, wann und wo gegessen wird (Ort/»sozialer Raum« (R) und Anlass/»soziale Zeit« (Z)). Mit der sozialen Zeit sind Arbeits- und Freizeit, jahreszeitliche Termine und Feiertage, Tages-, Wochen- und Jahresrhythmus, lebensgeschichtliche Situationen (Kindheit, Krankheit, Schwangerschaft, Alter) sowie Hunger- und Notzeiten gemeint. Bei dem sozialen Raum kommt ebenfalls eine Reihe von Verzehrorten in Betracht: die Küche oder ein anderer Raum, zu Hause oder auswärts, ein Restaurant, Imbiss oder die Straße usw. Dabei ist auch relevant, ob die Mahlzeit an einem Tisch eingenommen wird oder nicht.

keiten historischer Nahrungsforschung. Ansätze für Analogieschlüsse. In: *Ethnologia Europaea* 1 (1967b), S. 185-194; Teuteberg 2008, S. 32; Tolksdorf 2001, S. 241, S. 248; ders. 1978, S. 342; ders. 1976, S. 75; Zingerle 1997, S. 80f.

211 Vgl. Wiegelmann 1971, S. 15; ders. 1969; Teuteberg 2008, S. 32; Tolksdorf 2001, S. 241; Priscilla Parkhurst Ferguson: *Eating Out: Going Out, Staying In*. In: Amy Bentley (Hg.): *A cultural history of food. In the modern age*, 6. London 2012, S. 111-126, hier S. 115f.

212 Vgl. Alois Wierlacher: *Einleitung. Zur Begründung einer interdisziplinären Kulturwissenschaft des Essens*. In: ders., Neumann, Teuteberg 1993, S. 1-21, hier S. 2, S. 5; Gesa Schönberger: *Die Mahlzeit und ihre soziale Bedeutung*. Simmel, Wiegelmann, Douglas, Tolksdorf, Barlösius. In: dies., Barbara Methfessel (Hg.): *Mahlzeiten. Alte Last oder neue Lust? Wiesbaden 2011*, S. 17-25, hier S. 17; Barlösius 2011, S. 173.

213 Barlösius 2011, S. 172.

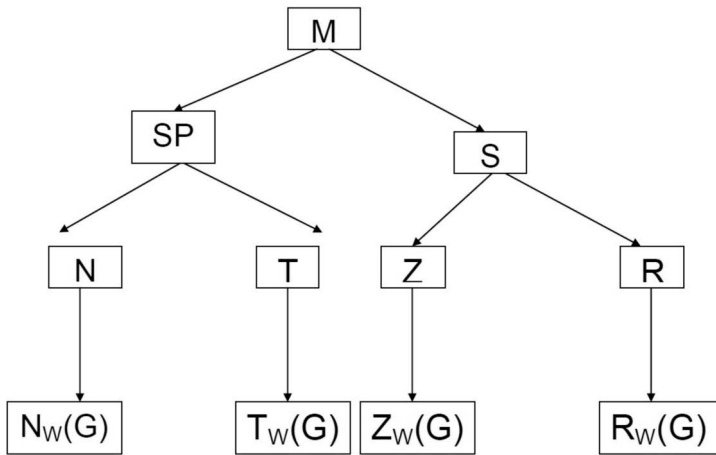
214 Vgl. Hirschfelder 2013, S. 41; Wierlacher 1993, S. 2; Tolksdorf 1978, S. 351; ders. 1976, S. 70; Müns 2010, S. 15; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 14, S. 17.

215 Neumann 1993, S. 388.

216 Vgl. Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 18.

Speise und soziale Situation bedingen einander. D.h., dass die jeweils ausgewählte Nahrung eine bestimmte soziale Situation schaffen sowie umgekehrt eine jeweilige soziale Situation bestimmen kann, welche Speise wir wie zubereiten und zu uns nehmen. Dies verdeutlicht zum einen, dass sich in der Mahlzeit Kommunikation institutionalisiert, und zum anderen, dass Ernährung ein Handlungsgefüge darstellt, welches auf gesellschaftlichen Wertvorstellungen ($_{w(G)}$) basiert. Die Wertbesetzung einer jeweiligen sozialen Zeit beeinflusst dabei die Auswahl des Nahrungsmittels, der Zubereitungstechnik und des Verzehrortes.²¹⁷

Abbildung 1: Ulrich Tolksdorf: Strukturalistische Nahrungsforschung. Versuch eines generellen Ansatzes. In: *Ethnologia Europaea* 9 (1976), S. 64-85.



Diese »Form-Bedeutungs-Komplexe« gehören zum kulinarischen System dazu und zielen auf die Interaktionen in konkreten Mahlzeitsituationen: »Der Mensch zeigt sich in diesem Sinne durchaus ritualisiert, indem er nämlich schon beim Auftreten der betreffenden Situation zu einem bestimmten Ernährungsverhalten tendiert.«²¹⁸ Das bedeutet, dass ein Lebensmittel auf Grundlage bestimmter Wertvorstellungen erst zu einem »Nahrungsmittel« wird, indem es als die materielle Manifestation dieser Wertvorstellungen angesehen wird. Die Konstituenten des Tolksdorf'schen Mahlzeitenmodells stehen also in Relation und Abhängigkeit zueinander.²¹⁹ In der Untersuchung einer jeweiligen Mahlzeitsituation gilt es daher, diese Relationen jeweils zu bestimmen und die sinngebenden Motivationen für das Ernährungsverhalten zu analysieren; geht es um »Sättigung, Gesundheit, Kommunikation, Segregation, Prestige, demonstrativen Konsum, Lustgewinn, religiöse Tabus, Erziehung usw.«²²⁰ Das Modell ermöglicht

217 Vgl. Tolksdorf 1976, S. 70, S. 74ff., S. 81f.

218 Ebd., S. 72.

219 Vgl. ebd., S. 77, S. 82.

220 Ders. 2001, S. 240.

somit nicht nur eine strukturelle Deskription einer Mahlzeit, sondern berücksichtigt auch die Wertigkeit der einzelnen Konstituenten.²²¹

Gleichwohl weist das strukturalistische Mahlzeitenmodell von Tolksdorf Schwächen und Unklarheiten auf. Im Wesentlichen zielt die von Fachkollegen geäußerte Kritik auf zwei Aspekte ab. Erstens wird eine fehlende historische Dimension kritisiert, die die Untersuchung des Wandels von Esskultur verhindere. Zweitens fehle der Mensch als soziales und handelndes Subjekt und Träger von Kultur. Zudem setze Tolksdorf sehr homogene Gesellschaften und damit eine große Reichweite des Mahlzeitemodells voraus. Auch soziale Differenzierungen blieben in dem Modell außer Acht. Allerdings seien konfligierende Gruppennormen häufig Ursache für kulturellen Wandel.²²²

Weitere Kritikpunkte betreffen z.B. die fehlende theoretische Fundierung des Modells, Zweifel an der Reichweite des strukturalistischen Ansatzes sowie die Darstellungsweise der Konstituenten einer Mahlzeit.²²³ Aus anwendungsorientierter Sicht kann zudem kritisiert werden, dass Praxen des Einkaufs und der Narrationen über Ernährung vor, während und nach dem Nahrungsverzehr sich in dem Modell nicht widerspiegeln.

Tolksdorf weist selbst darauf hin, dass sein Modell es nicht vermag, Wandel zu erfassen. Vielmehr mache er den Versuch, »das Ernährungssystem selbst zu konstituieren, um alle jene Elemente zu isolieren, die je für sich variabel sind und so überhaupt erst einer historischen Veränderung unterliegen können«²²⁴. Bevor also Wandel untersucht werden könne, müssten zunächst die einzelnen Konstituenten des Ernährungssystems synchron betrachtet werden. Dabei geht Tolksdorf weniger davon aus, dass sich die Konstituenten Nahrungsmittel, Zubereitungstechnik, soziale Zeit und sozialer Raum verändern, als eher deren Wertigkeiten.²²⁵ Ferner komme dem Menschen zwar keine eigene Position in dem Modell zu, er bleibe deswegen aber nicht unberücksichtigt. Dies sei der Tatsache geschuldet, dass der Akzent des Modells auf den »Beziehungen und Abhängigkeiten, Motivationsstrategien, Normen- und Bedeutungssystemen, Situationsdefinitionen usw.«²²⁶ liege.

Dem Einwand, modernen pluralistischen Gesellschaften nicht gerecht zu werden, widerspricht Tolksdorf entschieden. Eine differenzierte Sozialstruktur anhand der Ernährung zu erfassen, sei eines seiner Hauptanliegen. Gerade die Segmentierung der Mahlzeit in ihre Konstituenten diene dazu, die jeweiligen gesellschaftlichen Wertvorstellungen freizulegen, die von bestimmten sozialen Gruppen während einer Mahlzeit spezifisch kommuniziert und angewendet werden. »Sie sind differenziert hinsichtlich ihrer sozialen Klassenmerkmale sowie ihrer kulturellen, ethnischen, beruflichen,

221 Vgl. ebd., S. 244; ders. 1976, S. 80.

222 Vgl. Timo Heimerdinger: Schmackhafte Symbole und alltägliche Notwendigkeit. Zu Stand und Perspektiven der volkskundlichen Nahrungsforschung. In: Zeitschrift für Volkskunde 101 (2005), S. 205-218, hier S. 206; Hermann Bausinger et al.: Comments by Hermann Bausinger, Helge Gerndt, Konrad Köstlin, Max Matter, Arnold Niederer und Regula Egli-Frey, S.A. Tokarev, Ingeborg Weber-Kellermann, Roger L. Welsch & Replay by Ulrich Tolksdorf. In: Ethnologia Europaea 9 (1976), S. 86-122, hier S. 86f., S. 95f., S. 98, S. 103f., S. 106, S. 109, S. 117.

223 Vgl. Bausinger et al. 1976, S. 96, S. 100f., S. 104, S. 117.

224 Tolksdorf 1976, S. 85.

225 Vgl. ebd.

226 Bausinger et al. 1976, S. 119.

alters- oder geschlechtsspezifischen Merkmale.«²²⁷ Insofern eigne sich sein Modell sehr wohl dazu, Heterogenität zu erfassen.

Darüber hinaus verweist Tolkstdorf auf die scheinbar zunehmende Relevanz von sich in der Ernährung spiegelnden Lebensstilen in reicheren Industrieländern gegenüber den eigentlichen Nahrungsmitteln.²²⁸ Damit greift er einer Kategorie voraus, die ebenso für die vorliegende Studie von Bedeutung ist (vgl. 1.2.3 *Zugehörigkeiten*).

Trotz der dargelegten Mängel und Lücken des Mahlzeitenmodells nach Tolkstdorf wird es in der Analyse des in erster Linie mittels beobachtender Teilnahme erhobenen Materials für diese Arbeit Anwendung finden. Dabei werden die Unzulänglichkeiten entsprechend der ausgeführten Kritik auszugleichen versucht. Mit dem praxisorientierten Ansatz geht eine Fokussierung des handelnden Subjekts per se einher. Außerdem handelt es sich bei der zugrunde liegenden Feldforschung um eine in erster Linie synchrone Betrachtung, eine Momentaufnahme, und nicht um eine Langzeitstudie. Um dennoch Aussagen über kulturellen Wandel machen zu können, wird neben den alltäglichen Ernährungspraxen auch dezidiert und kontrastiv der Festtag in den Blick genommen – jedoch vornehmlich auf diskursiver Ebene mittels themenzentrierter Interviews (vgl. 2.2 *Datenerhebung*). Wie bereits angedeutet können augenscheinliche Unterschiede zwischen sich wandelnden Alltagsspeisen und traditionell fortgeführten Festtagsspeisen bzw. einzelnen veränderten und anderen beibehaltenen Elementen ausgemacht werden. Mehr noch als im Alltag dienen Essen und Trinken nämlich an Fest- und Feiertagen zur Abgrenzung wie auch immer gearteter Gruppen.²²⁹ Überdies besticht das Mahlzeitenmodell allein schon deswegen, weil es eine strukturierte Darstellung des komplexen Ernährungsalltags ermöglicht. Damit liefert es eine Basis für die Betrachtung weiterer relevanter Faktoren.

Zusammenfassung

Was bedeutet das alles nun für die vorliegende Arbeit? Inwiefern ist die Ernährung eine sinnvolle Analyseperspektive für das zugrunde gelegte Erkenntnisinteresse? Mittels der kulturellen Alltagspraxen Essen und Trinken (sowie der weiteren, damit verbundenen Praktiken) werden Zugehörigkeiten bewusst wie unbewusst kommuniziert und performt. Anhand der sich im Wandel befindlichen alltäglichen Ernährungspraxen kann die Heterogenität der Zugehörigkeiten der konstruierten Gruppe der Russlanddeutschen veranschaulicht werden. In der Ernährung spiegeln sich die diversen, unerwarteten und häufig paradoxen Verläufe und Folgen der dramatischen Transformationen im postsowjetischen Russland, der Wechsel in die freie Markt- und Konsumwirtschaft, damit einhergehende Dynamiken der Globalisierung, die die einheimische Nahrungsmittelproduktion zeitweise verdrängten, sowie gegenläufige Prozesse der Regionalisierung und Ethnisierung. In diesem Zusammenhang stellt sich gleichsam die Frage, wel-

227 Ebd., S. 121.

228 Vgl. ebd., S. 122; Hirschfelder, Schreckhaas 2017.

229 Vgl. Wiegmann, Krug-Richter 2006, S. 19; Gunther Hirschfelder, Anna Palm, Lars Winterberg: Kulinarische Weihnacht? Aspekte einer Ernährung zwischen Stereotyp und sozialer Realität. In: Rheinisch-westfälische Zeitschrift für Volkskunde 53 (2008), S. 289–313, hier S. 289; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 13.

che Elemente von wem als Bestandteile einer »russlanddeutschen Kultur« angesehen und über das Kulinarische als kulturelle Ordnung konstruiert werden.²³⁰

Hierzu scheinen Beobachtungen interessant, die ich im Kontext des Russisch-deutschen Hauses in Barnaul machte. Zwei Jugendclub-Mitglieder erzählten mir unabhängig voneinander, dass zu den Freizeitangeboten der Jugendclubs auch kulinarische Veranstaltungen dazugehörten.²³¹ Bei einer Deutsch-Olympiade, die im Russisch-deutschen Haus stattfand, erzählten mir zwei Schülerinnen von ihren deutschen Wurzeln. Ich befragte sie zu ihrer Feiertagskost. Bereits zu Beginn des informellen Gesprächs wurde deutlich, dass die beiden Cousins ein ausgeprägtes Bewusstsein dafür hatten, was genau russlanddeutsche Speisen seien. So nannten sie eine SÜSSE SUPPE (*сладкий суп*), GALUŠKI (*галушки*), STRUDEL (*штрудель*) und RIEBELKUCHEN.²³² An der Schule hätten sie an einem Projekt zur Bewahrung der deutschen Kultur teilgenommen.²³³

Angesichts der Vielzahl anderer, nicht speziell ethnisch markierter, doch im weitesten Sinne als einschlägig russisch bzw. sowjetisch identifizierbarer Gerichte (diverse Suppen, Salate und Schnittchen – *бутерброды*) wird die hybride Alltagspraxis deutlich, die auch in die Feiertagskost Einzug gehalten hat. Die Anzahl der als dezidiert deutsch markierten Speisen ist dabei verhältnismäßig gering. In ihrer abgrenzenden Bezeichnung wird ihnen aber eine hohe zugehörigkeitsstiftende Wertigkeit zugeschrieben.²³⁴ Dies verweist ebenso in der Zusammenschau der drei Beobachtungssituationen auf die Feststellung von Ernährung als Kulturmerkmal sowie die wahrgenommene Notwendigkeit, die im Verschwinden begriffene kulinarische »deutsche Kultur« zu bewahren, wie es in dem Schulprojekt expliziert wird.

Dieser Ethnisierungsprozess kann im Zuge der oben beschriebenen Transformationen als eine mögliche Folgeerscheinung sowohl der »Sowjetisierung« als auch der Globalisierung angesehen werden. Angesichts des globalisierten Konsums sowie der nach Individualität bzw. Gruppenspezifität strebenden Lebensentwürfe können kulturelle Fixpunkte als Marker für die eigenen Zugehörigkeiten an Bedeutung gewinnen. Gleichwohl ist darauf hinzuweisen, dass Ethnisierung nicht die einzige mögliche Konsequenz von Globalisierung sein muss – ja, dass kulinarischer Regionalismus nicht einmal »Reaktion auf, sondern vielmehr eine Voraussetzung oder ein Mittel für die Globalisierung der Ernährung, deren unabdingbare Begleiterscheinung also«²³⁵ sein kann (vgl. 1.2.3 *Zugehörigkeiten*).

230 Vgl. Caldwell 2009, S. 2f.; Müns 2010, S. 15.

231 Vgl. Feldtagebuch geführt von Anna Flack im Zeitraum vom 12.3. bis 3.6.2015 in Barnaul, hier 17.3., 19.3.2015.

232 Vgl. Tat'jana Smirnova: Ethnografie der Russlanddeutschen. Moskau 2012, S. 146-155. [*Татьяна Борисовна Смирнова: Этнография российских немцев. Москва 2012.*]

233 Vgl. Feldtagebuch 28.3.2015.

234 Vgl. Konrad Köstlin: Heimat geht durch den Magen – Oder: Das Maultaschen-Syndrom – Soul-Food in der Moderne. In: Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg 4 (1991), S. 147-164, hier S. 154.

235 Heimerdinger 2005, S. 211.

1.2.3 Zugehörigkeiten

Im Fokus ethnologischer und kulturwissenschaftlicher Fächer stehen Tiefeneinblicke in die Erfahrungs- und Handlungswelten von Akteuren, mit dem Ziel »der Reflexion kultureller Zugehörigkeit(en) und Identitäten bzw. Verortungen«²³⁶. Bereits in diesem Zitat spiegelt sich die Begriffspluralität wider, mit der wir es in der kulturwissenschaftlichen Forschung zu tun haben. In dem folgenden Teilkapitel werden daher die das Erkenntnisinteresse leitenden, theoretischen Begriffe umrissen, die in der vorliegenden Studie zugrunde gelegt werden. Dabei wird erläutert, inwiefern die Begriffe Ethnizität, Identität, Beheimatung und Lebensstil voneinander abgegrenzt werden können, dem Konzept der Zugehörigkeiten untergeordnet werden sollen und welche Vorzüge der als Oberbegriff dienende Terminus der (Mehrfach-)Zugehörigkeiten für die vorliegende Studie aufweist. Es geht nicht darum, die Begrifflichkeiten trennscharf voneinander abzugrenzen. Das ist auch nicht möglich. Es geht darum, die Großkonzepte zu dekonstruieren, ihre Verhältnisse zueinander, Bedeutungsnuancen und Potenziale für dieses Projekt herauszuarbeiten, und sie letztlich anhand der empirischen Daten zu rekonstruieren. Ziel dieses Teilkapitels ist es demnach, ein Analyseinstrumentarium bereitzustellen, das dem erhobenen Datenmaterial möglichst gerecht wird.

Ethnizität

Bei der Akteursgewinnung in Barnaul habe ich mein Forschungsinteresse an russland-deutschen Gesprächspartnern explizit gemacht. Insofern müssen der Begriff, das Phänomen und die Forschung zu »Ethnizität« thematisiert und problematisiert werden. Die methodische Reflexion einer solchen Adressierung der Akteure als Russlanddeutsche erfolgt im zweiten Kapitel (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*). Hier geht es zunächst um eine Begriffsbestimmung und fachliche Einbettung von Ethnizität.

Wie z.B. die Bezeichnung des Vietnamers faches Europäische Ethnologie nahelegt, handelt es sich bei der Ethnizität um eine für die kulturwissenschaftlichen Fächer zentrale Kategorie.²³⁷ Nach Schmidt-Lauber ist »*Ethnizität*« [...] ein zunächst genuin sozial- und kulturwissenschaftlicher Begriff [...]. Er beschreibt die gesellschaftliche Zuordnung oder subjektive Zugehörigkeit von Menschen zu einer ethnisch definierten Gruppe [Herv. i.O.].²³⁸ Ethnizität bezieht sich folglich immer auf eine kollektive Identität, die mittels Feststellung von Gemeinsamkeiten und Differenzen geschaffen wird. Eine nur individuelle Identität ist dabei ausgeschlossen; der ethnische Aspekt von Identität besteht aus einer individual-psychischen Komponente, die sich stets auf ein Kollektiv bezieht. Das Konzept umfasst sowohl das Selbstbild der Ethnie als auch das Fremdbild, welches von außen von der ethnischen Gruppe gezeichnet wird. Ein wesentliches

236 Schmidt-Lauber 2013, S. 176.

237 Vgl. Christian Giordano, François Ruegg, Andrea Boscoboinik: Introduction. Does East Go West or Does West Go East? In: dies. 2014a, S. 7-14, hier S. 8.

238 Brigitta Schmidt-Lauber: Ethnizität und Migration als ethnologische Forschungs- und Praxisfelder. Eine Einführung. In: dies. (Hg.): Ethnizität und Migration. Einführung in Wissenschaft und Arbeitsfelder. Berlin 2007a, S. 7-27, hier S. 8.

Merkmal von Ethnizität ist also Eingrenzung bei gleichzeitiger Abgrenzung von anderen.²³⁹ Im Zentrum steht der von Weber postulierte Gemeinsamkeitsglaube, nach dem

»die ethnische Gruppe eine Gruppe von Menschen [ist], die keine ›Nation‹ bilden, doch aufgrund ihrer äußeren Erscheinung oder der Ähnlichkeit ihrer Gewohnheiten oder aber wegen ähnlicher Erinnerungen an Kolonialisierung und Wanderung subjektiv von einer gemeinsamen Herkunft überzeugt sind und diesen Glauben in einer Weise pflegen und verbreiten, so dass er eine bedeutende Rolle in der Gemeinschaftsbildung einnimmt«²⁴⁰.

Auf diesem Gemeinsamkeitsglauben fußt ein ausgeprägtes Wir-Bewusstsein. Selbst wenn aus wissenschaftlicher Perspektive keine primordialen Merkmale ausgemacht werden können, das Wir-Bewusstsein gar auf erfundenen Traditionen beruht, können diese geglaubten Gemeinsamkeiten Wirkungen verursachen, solange die Gruppenmitglieder von ihrer Existenz und Bedeutung, also von ihrer Ethnizität, überzeugt sind. Der Glaube an und die Rede von Ethnizität produzieren sie.²⁴¹

Eine auch von außen nachvollziehbare Gemeinsamkeit einer Ethnie kann z.B. die Religion sein. Sie stellt eine wichtige Quelle für die Selbstverortung dar.²⁴² In Migrationssituationen kann die Religion zur bewussten oder unbewussten Abgrenzung von anderen Religionsgemeinschaften oder nicht Gläubigen dienen. Religion kann dazu genutzt werden, »um Zugehörigkeiten in (durchaus) vielfältigen Gemeinschaften geltend zu machen«²⁴³.

Ethnizität ist aber auch ein problematischer Begriff. Bausinger zufolge handelt es sich um ein *umbrella word*: Unter Ethnizität versammeln sich verschiedene Bedeutungen und Deutungen, dennoch wird der Begriff häufig als nicht erklärungsbedürftig angesehen.²⁴⁴ In volkswissenschaftlichen bzw. klassischen ethnologischen Studien wurde eine »Volksgruppe« bzw. eine »Stammeskultur« untersucht. Insbesondere im Kontext der

239 Vgl. Martin Sökefeld: Problematische Begriffe: »Ethnizität«, »Rasse«, »Kultur«, »Minderheit«. In: ebd., S. 31-50, hier S. 31; Regina Römhild: Fremdzuschreibungen – Selbstpositionierungen. Die Praxis der Ethnisierung im Alltag der Einwanderungsgesellschaft. In: ebd., S. 157-177, hier S. 164; Marco Heinz: Ethnizität und ethnische Identität. Eine Begriffsgeschichte. (Mundus Reihe Ethnologie, 72). Bonn 1993, S. 145; Karl-Heinz Kohl: Ethnizität und Tradition aus ethnologischer Sicht. In: Assmann, Friebe 1998, S. 269-287, hier S. 271f., S. 286.

240 Margit Feischmidt: Ethnizität – Perspektiven und Konzepte der ethnologischen Forschung. In: Schmidt-Lauber 2007, S. 51-68, hier S. 53.

241 Vgl. Kohl 1998, S. 270f., S. 284; Hobsbawm, Ranger 2009; Feischmidt 2007, S. 54; Hermann Bausinger: Ethnizität. Placebo mit Nebenwirkungen. In: Konrad Köstlin, Herbert Nikitsch (Hg.): Ethnographisches Wissen. Zu einer Kulturtechnik der Moderne. (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 18). Wien 1999b, S. 31-41, hier S. 38; Konrad Köstlin: Ethnizität. Deuter und Deutungen. Ein Resümee. In: Reinhard Johler, Herbert Nikitsch, Bernhard Tschöfen (Hg.): Ethnische Symbole und ästhetische Praxis in Europa. (Veröffentlichungen des Instituts für Volkskunde der Universität Wien, 17). Wien 1999b, S. 135-142, hier S. 135.

242 Vgl. Andrea Lauser, Cordula Weißköppel: Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalismusforschung. Ein Plädoyer für die ethnografische Mikro- und Kontextanalyse. In: dies. (Hg.): Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext. Bielefeld 2008, S. 7-32, hier S. 9.

243 Ebd., S. 15.

244 Vgl. Bausinger 1999b, S. 34; Kohl 1998, S. 269.

postcolonial studies sowie im Zuge der *writing culture*-Debatte wurde ein solches empirisches Vorgehen kritisiert.²⁴⁵ Zahlreiche Untersuchungen wie z.B. die von Barth über ethnische Grenzen oder die Anthologie von Hobsbawm und Ranger erteilten dem ethnizistischen Forschungsansatz eine dezidierte Absage und führten zu dessen Revision.²⁴⁶

Der »methodologische Nationalismus« ist in der internationalen Wissenschaftslandschaft zu einem geflügelten Wort geworden; mit diesem Schlagwort wird kritisiert, eine ethnisch definierte Gruppe in eine normative und statische Analysekategorie zu erheben und dabei andere, nicht ethnische Faktoren bei der Untersuchung zu vernachlässigen.²⁴⁷ Auch deutsche Wissenschaftler warnen vor einer »Kulturalisierung«, »Essenzialisierung« oder »Ethnisierung« der Forschungssubjekte und damit vor einer Überbewertung von Ethnizität (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).²⁴⁸ Diese birgt die Gefahr der Instrumentalisierung.

So appelliert bspw. Bausinger dazu, keine vermeintlichen Einheitlichkeiten zu suggerieren und einen reflektierten Umgang mit Ethnizität zu pflegen.²⁴⁹ Entsprechend sollte das Diskursprinzip Ethnizität »als *eine* Ressource, nicht als *die* Ressource, als eine möglicherweise manchmal dominante, aber immer als eine von vielen Ressourcen [Herv. i.O.]«²⁵⁰ betrachtet werden. Auch andere Faktoren müssen bei der Untersuchung von Selbstbildern berücksichtigt werden, wie z.B. der nationalstaatliche Kontext, das Geschlecht oder die Klassenzugehörigkeit.

Darüber hinaus ist Ethnizität als Praxis zu begreifen (vgl. 1.2.2 *Kultur als Praxis*) und als solche zu analysieren:

»Sobald man untersucht, was über die vom dominanten Diskurs reifizierten Identitätsgrenzen hinweg geschieht, zeigen die Daten immer wieder eine gemeinsame Dialektik auf, nämlich zwischen Kultur als reifizierter Gegebenheit und Kultur als Prozeß der Verhandlung, der quer durch sogenannte ethnische Identitäten hin ausgetragen wird.«²⁵¹

245 Zu den *postcolonial studies* vgl. z.B. Homi Bhabha: *The Location of Culture*. London 1994; Stuart Hall: *Rassismus und kulturelle Identität*. Ausgewählte Schriften, 2. Hamburg 1994; Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin: *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*. London 2005; Julia Reuter, Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden 2012. Zur *writing culture*-Debatte vgl. James Clifford, George E. Marcus (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley u.a. 1986; Baumann 1996, S. 8, S. 16; Hirschfelder 2012, S. 146f.

246 Vgl. Fredrik Barth: *Ethnic groups and boundaries. The social organization of culture difference*. Long Grove 1998; Hobsbawm, Ranger 2009; Kohl 1998, S. 275, S. 281f.; Heinz 1993, S. 356.

247 Vgl. Glick Schiller 2008, S. 3f.; Dahinden 2016, S. 2209.

248 Vgl. Kaschuba 1995a, S. 26; Schmidt-Lauber 2013; Römhild 2013; dies. 2007; Sabine Hess: *Wider den methodologischen Kulturalismus in der Migrationsforschung. Für eine Perspektive der Migration*. In: Johler et al. 2013, S. 194-203.

249 Vgl. Bausinger 1999b, S. 40.

250 Köstlin 1999b, S. 140; vgl. Stefan Krist, Margit Wolfsberger: *Identität, Heimat, Zugehörigkeit, Remigration*. In: Maria Six-Hohenbalken, Jelena Tošić (Hg.): *Anthropologie der Migration. Theoretische Grundlagen und interdisziplinäre Aspekte*. Wien 2009, S. 164-184, hier S. 175; Baumann 1998, S. 310.

251 Baumann 1998, S. 310.

Brubaker bezeichnet diesen Prozess der Verhandlung als »practices of classification and categorization«²⁵², welche alltäglich sowohl selbst als auch von anderen vorgenommen werden.²⁵³ Diese vereinfachenden Klassifizierungen beruhen auf Stereotypen, sozialen Kategorisierungen und unbewussten Wahrnehmungsschemata.²⁵⁴ Mittels kognitiver Perspektiven sollen essenzialisierte Kategorien wie Ethnizität, Rasse oder Nation als Interpretations-, Repräsentations- und Rahmungsmuster angesehen werden. Dadurch soll der Analysefokus von vermeintlich statischen Gruppen auf die Gruppenbildungs- (»group-making«) und Gruppenzuweisungsprozesse (»grouping«) verschoben werden – also auf den performativen Charakter von Ethnizität.²⁵⁵

In einer kulturwissenschaftlichen Studie wie der vorliegenden ist demnach zu fragen: Wann, inwiefern und zu welchem Zweck werden Ethnizitätskonstruktionen eingesetzt?²⁵⁶ Wann und warum stellen Akteure sich wie als Russlanddeutsche dar? In welchen (bewussten und unbewussten) Praxen schlägt sich die Reifikation von Ethnizität nieder? Auf Grundlage welcher Wahrnehmungsschemata wird russlanddeutsche Ethnizität verhandelt? Inwiefern und in welchen Kontexten ist die Performanz russlanddeutscher Ethnizität relevant?

Identität

Die Reduktion auf den kollektiven Bezugsrahmen ethnischer Zugehörigkeit verdeutlicht die Grenzen des Ethnizitätskonzepts. Ein kollektives Subjekt zu postulieren, steht der Untersuchung von Lebenswirklichkeiten mit erfahrungswissenschaftlichen Mitteln entgegen.²⁵⁷ Das Konzept der Identität ist insofern weniger reduktionistisch als es neben einer kollektiven auch eine individuelle, personale Identität vorsieht.²⁵⁸ Der Identitätsbegriff kommt in zahlreichen Disziplinen zur Anwendung und entstammt pragmatischem, interaktionstheoretischem und psychoanalytischem Denken. Hierbei ist insbesondere Erikson zu erwähnen. Seine Überlegungen prägen noch heute wesentlich das Verständnis von Identität.²⁵⁹ Der Terminus hat auch Eingang in den öffentlichen Diskurs gefunden. Nicht nur dort wird diskutiert, ob und inwieweit es nur die eine oder multiple Identitäten geben kann und ob »Identität« überhaupt die adäquate Bezeichnung ist.

252 Brubaker, Loveman, Stamatov 2004, S. 32.

253 Vgl. ebd., S. 32f.

254 Vgl. ebd., S. 37-44.

255 Vgl. ebd., S. 45, S. 52; Brubaker 2002, S. 163.

256 Vgl. Krist, Wolfsberger 2009, S. 175; Heinz 1993, S. 357.

257 Vgl. Jürgen Straub: Personale und kollektive Identität. Zur Analyse eines theoretischen Begriffs. In: Assmann, Friese 1998, S. 73-104, hier S. 102.

258 Vgl. Peter Wagner: Fest-Stellungen. Beobachtungen zur sozialwissenschaftlichen Diskussion über Identität. In: ebd., S. 44-72, S. 45f.; Heinz 1993, S. 144.

259 Vgl. Straub 1998, S. 73f.; Heinz 1993, S. 17.

Identität ist ein menschliches Grundbedürfnis.²⁶⁰ Sie wird als Fähigkeit beschrieben, »konfligierende Identifikationen zu synthetisieren«²⁶¹. Das bedeutet, dass das Individuum auch in Zeiten des Wechsels, der Verunsicherung oder der Krise dazu in der Lage ist, sich Kontinuität zu schaffen und sein Leben kohärent erscheinen zu lassen. Migration kann z.B. als biografischer Bruch empfunden werden, der bisherige Handlungsroutinen und Lebensorientierungen fragwürdig macht. Identitätsbildung dient dann dazu, die Welt zu ordnen und zu stabilisieren, damit das Individuum sich sicher und geborgen fühlen und sich wieder als handlungsfähig wahrnehmen kann.²⁶² Demnach sind Identitätsbildungen »nichts für immer Gegebenes, sondern müssen in einem aktiven Prozess der Interpretation und Strukturierung, des strategischen Handelns erlangt werden [...]«²⁶³.

Identität hat eine soziale Dimension und ist Ergebnis sozialer Interaktionen und Aushandlungen mit anderen. Sie entfaltet sich narrativ und praktisch. Um sich als identisch zu erfahren, muss das Individuum sich mit gesellschaftlichen Ansprüchen und Verhaltensnormen auseinandersetzen, sich an ihnen orientieren und sich mit ihnen identifizieren, ohne sich selbst dabei aufzugeben. Identität ist eine Frage der inneren Struktur; sie bezeichnet sowohl den Zustand als auch den Prozess, in dem sich der Einzelne seiner selbst gewiss ist, Kontinuität und Kohärenz im Leben sieht und von seinen Mitmenschen akzeptiert wird.²⁶⁴

Es werden Selbst- und Fremdzuschreibungen vorgenommen, um Identität zu konstruieren. Durch Abgrenzung anhand bestimmter »gesellschaftlicher oder geschichtlich erworbener Merkmale«²⁶⁵, darunter fallen auch ethnische Grenzziehungen, werden gleichzeitig »das Ich« und »der andere« hergestellt. Das trifft in besonderem Maße für Gruppen zu, die nach interner Homogenität streben.²⁶⁶ Das jeweilige Individuum spiegelt sich in »dem anderen«, denn es integriert in sein »subjektives Selbstverständnis« auch die Vorstellungen, Anforderungen und Normen der anderen, der Gesellschaft.²⁶⁷ Dieses Phänomen titulierte Fabian als *othering*: »*Othering* bezeichnet die Einsicht, daß die Anderen [sic!] nicht einfach gegeben sind, auch niemals einfach gefunden oder

260 Vgl. Fellmann 1997, S. 28; Beate Binder: Heimat als Begriff der Gegenwartsanalyse? Gefühle der Zugehörigkeit und soziale Imaginationen in der Auseinandersetzung um Einwanderung. In: Zeitschrift für Volkskunde 104 (2008), S. 1-17, hier S. 4.

261 Lothar Krappmann: Soziologische Dimension der Identität. Strukturelle Bedingungen für die Teilnahme an Interaktionsprozessen. Stuttgart 1971; vgl. Hermann Bausinger: Identität. In: ders. et al. 1999a, S. 204-263, hier S. 207; Straub 1998, S. 75.

262 Vgl. Bausinger 1999a, S. 204; Straub 1998, S. 75, S. 83; Wagner 1998, S. 54, S. 60f., S. 65.

263 Lauser, Weißköppl 2008, S. 10; vgl. Heinz 1993, S. 143.

264 Vgl. Lauser, Weißköppl 2008, S. 10f.; Wagner 1998, S. 59; Bausinger 1999a, S. 205ff.; ders.: Heimat und Identität. In: Konrad Köstlin, Hermann Bausinger (Hg.): Heimat und Identität. Probleme regionaler Kultur. Neumünster 1980, S. 9-24, hier S. 9.

265 Alfons Nossol: Kulturelle Identität und Konfessionalität. In: Bergner, Weber 2009, S. 101-108, hier S. 101.

266 Vgl. Retterath 2002, S. 37; Zingerle 1997, S. 75.

267 Vgl. Zingerle 1997, S. 75; Friedrich Heckmann: Ethnische Minderheiten, Volk und Nation. Soziologie inter-ethnischer Beziehungen. Stuttgart 1992, S. 196; Fellmann 1997, S. 34; Wagner 1998, S. 59f.

angetroffen werden – sie werden *gemacht* [Herv. i.O.].²⁶⁸ Insofern wird Identität als ein dynamischer Prozess und ein Konstrukt verstanden. Identität ist nichts vorgängig Gegebenes, sondern ein stets vorläufiges Ergebnis konstruktiver Akte. Dieser interaktionistische Charakter von Identitätsbildung bedeutet gleichsam, dass Identität von anderen zu- oder aberkannt werden kann.²⁶⁹ Dies wirkt sich wiederum auf die Selbstwahrnehmung und das Empfinden von Zugehörigkeit oder Nichtzugehörigkeit aus:

»Eine Identität entsteht also nicht durch die eigene Entscheidung oder Bestimmung allein, sondern auch durch die soziale Anerkennung oder Spiegelung dieser Selbstbestimmung – und diese kann verwehrt werden. Von außen werden zudem Erwartungen an und Zuschreibungen von Zugehörigkeit an Menschen herangetragen, die nicht in jedem Fall durch eigene Verortungen entkräftet werden können.«²⁷⁰

Die diskursive Konstruktion von Identität, an der stets mehrere Akteure beteiligt sind, hat zur Folge, dass zwangsläufig verschiedene Identitätsdiskurse nebeneinander bestehen.²⁷¹ In der Vergleichenden Kulturwissenschaft herrscht dem konstruktivistischen Verständnis entsprechend Konsens darüber, dass Identitäten multipel, fluide, wandelbar, ambivalent und sogar kontradiktorisch sind. Im Umkehrschluss bedeutet dies für die Forschung, dass sie dekonstruierbar sind.²⁷² Bei der in dieser Studie vorzunehmenden Dekonstruktion von Zugehörigkeiten können und müssen nicht alle Widersprüche aufgelöst, sondern sollen in dem jeweiligen Kontext verstehbar gemacht werden.

Für die vorliegende Studie ist Identität zunächst einmal insofern ein besser geeignetes Konzept als Ethnizität, dem Erkenntnisinteresse adäquater nachzugehen, als es die Identifikation der Akteure nicht von vornherein auf die ethnische russlanddeutsche Herkunft begrenzt. Prinzipiell ist Identität ein offeneres Konzept. Es vereinigt in sich gleichsam sowohl Selbst- als auch Fremdzuschreibungen. Allerdings impliziert es trotz des zunehmend konstruktivistischen Verständnisses verschiedener, nebeneinander bestehender, situationsgebundener Identitätsdiskurse immer noch primär die Synthese sämtlicher Identifikationen, und damit letztlich ein essenzialisiertes Verständnis der einen Identität. Damit hängt auch die Assoziation von Identität mit Großkategorien zusammen, wie Kultur, Nation oder Geschlecht. Die Rede und das entsprechende Verständnis von Identitäten sind nicht gänzlich etabliert.²⁷³

Beheimatung

Mit dem Identitätsbegriff eng verknüpft ist der der Heimat. Stellte Bausinger fest, dass Identität eine Frage der inneren Struktur ist, so ist Heimat im Raum lokalisierbar. Identität

268 Johannes Fabian: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Eberhard Berg (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation. Frankfurt a.M. 1993, S. 335–364, hier S. 337; Schmidt-Lauber 2007a, S. 8; Bausinger 1999b, S. 35.

269 Vgl. Krist, Wolfsberger 2009, S. 168; Barlösius, Neumann, Teuteberg 1997, S. 18; Bausinger 1999a, S. 204; Straub 1998, S. 75, S. 93; Monique Scheer: Alltägliche Praktiken des Sowohl-als-auch. Mehrfachzugehörigkeit und Bindestrich-Identitäten. In: dies. (Hg.): Bindestrich-Deutsche? Mehrfachzugehörigkeit und Beheimatungspraktiken im Alltag. Tübingen 2014, S. 7–27, hier S. 14.

270 Scheer 2014, S. 15.

271 Vgl. Baumann 1998, S. 288.

272 Vgl. Krist, Wolfsberger 2009, S. 167, S. 173; Straub 1998, S. 94.

273 Vgl. Scheer 2014, S. 17.

tität bedarf nämlich eines konkreten Ortes bzw. konkreter Orte, nicht nur eines abstrakten Raumes.²⁷⁴ Auch Greverus schreibt dem konkreten Ort eine große Bedeutung für die Bedürfnisbefriedigung nach »Identität, Sicherheit, Aktivität und Stimulation« zu und spricht in dem Zusammenhang von einem »territorialen Imperativ« des Menschen.²⁷⁵ Eine heimatliche Nahwelt mittlerer Reichweite wird als »Gegensatz zu Fremdheit und Entfremdung«²⁷⁶ entworfen. Dabei geht es um einen »Sehnsuchtsort«, einen Rahmen der Verlässlichkeit und Orientierungssicherheit, um zuverlässige, zwischenmenschliche Beziehungen in der unmittelbaren Umgebung, um vertraute Orte, an denen man sich nicht erklären muss. So leistet raumbezogene Identität einen wesentlichen Beitrag zur psychischen Sicherheit und zur Konstanz. Das Heimatbedürfnis wird als eine anthropologische Grundkonstante konzeptualisiert.²⁷⁷ Im Vergleich zu »Ethnizität« und »Identität« spiegelt sich im Heimatkonzepth somit eine starke emotionale Dimension – ein Charakteristikum, das dem Konzept zu zahlreichen Konjunkturen verhalf und verhilft.²⁷⁸

Nachdem es sich bei dem Heimatbegriff in deutschen Gebieten zunächst um eine Rechtskategorie (»Heimatrecht«) handelte, wurde er im Zuge der Industrialisierung zur Idealisierung des bäuerlichen Lebens benutzt. Im Nationalsozialismus wurde Heimat »zum ideologisch aufgeladenen Ausgangspunkt für Vertreibung und Vernichtung gemacht«²⁷⁹. Infolgedessen war »Heimat« nicht nur für einige Jahrzehnte diskreditiert, sondern sah sich auch die Volkskunde gezwungen, sich selbstkritisch mit ihrer Fachgeschichte während der NS-Zeit auseinanderzusetzen und sich gewissermaßen neu zu erfinden. Die heutige Namenspluralität des Faches belegt dies.²⁸⁰ Ein aktueller, hoch emotionalisierter »Heimatboom« kann im Kontext der Fluchtmigration nach

-
- 274 Vgl. Bausinger 1980, S. 22. Zu der Unterscheidung und der Untersuchung der Wahrnehmung von Raum und Ort vgl. auch Martina Löw: Kommunikation über Raum. Methodologische Überlegungen zur Analyse der Konstitution von Räumen. In: Gabriela B. Christmann (Hg.): Zur kommunikativen Konstruktion von Räumen. Theoretische Konzepte und empirische Analysen. Wiesbaden 2016, S. 79–88; Tatiana Golova: Räume kollektiver Identität. Raumproduktion in der »linken Szene« in Berlin. Bielefeld 2011; Sabine Zinn-Thomas: Fremde vor Ort. Selbstbild und regionale Identität in Integrationsprozessen. Eine Studie im Hunsrück. Bielefeld 2010.
- 275 Vgl. Ina-Maria Greverus: Auf der Suche nach Heimat. München 1979, S. 23; dies.: Der territoriale Mensch. Ein literaturanthropologischer Versuch zum Heimatphänomen. Frankfurt a.M. 1972; Hirschfelder 2012, S. 146f.
- 276 Bausinger 1980, S. 20.
- 277 Vgl. ebd., S. 19ff.; ders.: Heimat und Globalisierung. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 104 (2001), S. 121–135, hier S. 130ff.; Simone Egger: Heimat. Wie wir unseren Sehnsuchtsort immer wieder neu erfinden. München 2014b; dies.: Phänomen Wiesntracht. Identitätspraxen einer urbanen Gesellschaft. Dirndl und Lederhosen, München und das Oktoberfest. (Münchner ethnographische Schriften, 2). München 2008, S. 87; Konrad Köstlin: »Heimat« als Identitätsfabrik. In: Österreichische Zeitschrift für Volkskunde 99 (1996), S. 312–338, hier S. 334f.; ders.: Das Fremde im eigenen Land. Anmerkungen zur Alltäglichkeit des Fremden. In: kea, Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1 (1990), S. 43–59, hier S. 48; Binder 2008, S. 4; Greverus 1979.
- 278 Vgl. Gunther Gebhard, Oliver Geisler, Steffen Schröter (Hg.): Heimat. Konturen und Konjunkturen eines umstrittenen Konzepts. Bielefeld 2007.
- 279 Binder 2008, S. 5; vgl. Hirschfelder 2012, S. 144f.; Bausinger 1980.
- 280 Zur Begriffsgeschichte vgl. z.B. Bausinger 1980; Krist, Wolfsberger 2009; Greverus 1979, S. 19–34; Celia Applegate: A Nation of Provincials. The German Idea of Heimat. Berkeley u.a. 1990; Hirschfelder 2012, S. 144f.

Deutschland um 2015 ausgemacht werden. Dieser manifestierte sich unter anderem in der Gründung eines Heimatministeriums auf Bundesebene durch die im März 2018 konstituierte Bundesregierung.²⁸¹

Nun ist dieser Abschnitt nicht mit »Heimat« überschrieben, sondern mit »Beheimatung«. Da Menschen und Gruppen in Anbetracht der wahrgenommenen zunehmenden Bedeutung von Migration, Mobilität und Transnationalität nicht als auf Territorien fixiert und nicht als kulturell homogen angesehen werden können, wird entsprechend des praxeologischen Kulturverständnisses für die wissenschaftliche Untersuchung von Beheimatungspraxen plädiert (vgl. 1.2.2 *Kultur als Praxis*).²⁸² Angesichts des seit den 1990er Jahren verbreiteten transnationalen Paradigmas stellt sich die Frage, inwieweit lokale Bezüge noch zugehörigkeitsstiftend sind. Hirschfelder erklärt dazu, dass Heimat im Sinne raumgebundener Identität ihren Niederschlag als Beheimatungspraxen in Alltagsinteraktionen findet. Akteurszentrierte Studien lassen sich daher mit lokalem bzw. regionalem Bezug präziser umsetzen.²⁸³ Binder erachtet Konzepte der Multilokalität und Hybridität als sozialer Realität weitgehend enthoben und plädiert ebenfalls für deren Unterlegung »durch empirisch gesättigte Analysen alltäglicher Praxis und Lebensweisen«.²⁸⁴ Dabei wird dem essenzialistischen Verständnis von Heimat als lokal fixierter Kultur und unveränderbarer Ordnung ein an Alltagspraxen orientiertes Forschungsdesign entgegengestellt. Die Dichotomie von Verwurzelung und Entwurzelung wird mittels der Konzeption einer ständigen Verhandlung von Zugehörigkeiten infrage gestellt.²⁸⁵ Vielmehr gilt es, anhand der Beheimatungspraxen »eine Vielzahl von Begriffen der Heimat, Verwurzelung und Zugehörigkeit zu entwerfen, die der eigenen Lebensrealität entsprechen«.²⁸⁶

Während der Heimatbegriff ein passives Heimathaben impliziert – also einen aktiven Erwerb oder eine Schaffung von Heimat nicht vorsieht –, wird mit dem postmodernen Begriff der Beheimatung als aktiver Praxis auf die Handlungsmacht (*agency*) der Beforschten abgestellt, also sehr wohl ein Heimatschaffen im Denkhorizont verankert. Insofern erlaubt die Rede von Heimat die Reflexion sowie Konstruktion »imaginierter Gemeinschaften«.²⁸⁷ Der Raum- bzw. Ortsbezug scheint somit nach wie vor wirkmächtig. In der Forschung wird gar von einer Verdrängung des Kulturellen durch das

281 Vgl. z.B. Albert Funk: Was Horst Seehofer aus der Heimat machen könnte. In: Der Tagesspiegel, 5.3.2018. URL: <https://www.tagesspiegel.de/politik/csu-chef-wechselt-nach-berlin-was-horst-seehofer-aus-der-heimat-machen-koennte/21028964.html>; Stephan Detjen: Innen, Bau, Heimat – schafft Horst Seehofer das? In: Deutschlandfunk, 15.3.2018. URL: www.deutschlandfunk.de/amtswechsel-innen-bau-heimat-schafft-horst-seehofer-das.862.de.html?dram:article_id=413136; Edgar S. Hasse: Fremde und Heimat schließen einander nicht aus. In: Hamburger Abendblatt, 31.3.2018. URL: <https://www.abendblatt.de/meinung/article213889151/Glaube-Heimat-Fremde.html> (14.6.2018).

282 Vgl. Arjun Appadurai: Globale ethnische Räume. In: Ulrich Beck (Hg.): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt a.M. 1998, S. 11-40, hier S. 11; Hirschfelder 2014b, S. 2; Schönhuth 2006.

283 Vgl. Hirschfelder 2014b, S. 2.

284 Binder 2008, S. 14.

285 Vgl. ebd., S. 8, S. 13.

286 Scheer 2014, S. 22.

287 Benedict Anderson: Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of nationalism. London 2006.

Räumliche gesprochen.²⁸⁸ In den 1990er Jahren hatte Kaschuba im Zuge der Kulturalismusdebatte zunächst die Verdrängung des Sozialen durch das Kulturelle festgestellt.²⁸⁹

Unter Rückgriff auf Appadurais Postulat der sozialen Imaginationen als Ressource bezeichnet Binder die Heimatimagination als Ressource, »um sich an einem Ort und zwischen Orten zu beheimaten«²⁹⁰. Vorstellungen von Heimat als konkreter Ort und als kulturelles Konzept können Gemeinschaft stiften und Halt geben.²⁹¹ Soziale Imaginationen bringen kulturellen Wandel in Gang; sowohl individuelle Lebensentwürfe als auch diasporische Gemeinschaften werden durch Vorstellungen von alternativen Lebensentwürfen und anderen Orten mitgestaltet. Wie aber solche Gefühle des Zuhause-seins, der Loyalität und der Zugehörigkeit – eben der Beheimatung – entstehen bzw. geschaffen werden, muss eingehend untersucht werden. Dabei soll das Zusammenwirken von sozialen, ethnischen und geschlechtlichen Differenzen für Positionierungen und Imaginationen der Zugehörigkeiten in den Blick genommen werden.²⁹²

Praxen der Beheimatung ins Zentrum ethnografischer Forschung zu stellen ermöglicht, die bereits erwähnte Emotionalität des Beheimatetseins zu berücksichtigen sowie die Essenzialisierung von Konzepten der Zugehörigkeit zu vermeiden. Besonders im Kontext von Migration wird deutlich, dass Beheimatung auch als Mittel zur Abgrenzung und Verweigerung von Zugehörigkeit genutzt wird, indem eine binäre Ordnung von »eigen« und »fremd« geschaffen wird.²⁹³ Dabei nehmen die einen Heimat für sich in Anspruch, während sie sie »den anderen« absprechen. Dementsprechend ist Beheimatung »als Mittel und Strategie der Positionierung sowie als Möglichkeit der Grenz-ziehung«²⁹⁴ zu untersuchen: In welchen Kontexten und mit welchen Wirkungen wird das Konzept Heimat in den Prozess gesellschaftlicher Selbstverständigung eingespeist? Wo, wie und mit welchen Effekten wird von und über Heimat gesprochen? Wem wird Heimat zugesprochen? Weil Heimat mit spezifischen Gefühlslagen und Imaginationen verbunden wird, ist sie als praxisorientiertes Konzept der Beheimatung geeignet, aktuelle Problemlagen in den Blick zu nehmen. Dabei soll in der vorliegenden Arbeit nicht Heimat als Analysekategorie, sondern die praktische Beheimatung als Analyseperspektive herangezogen werden.²⁹⁵

In Bezug auf in Russland lebende Russlanddeutsche stellt sich vor diesem Hintergrund zunächst die Frage, ob sie sich überhaupt beheimaten müssen, können und wollen respektive wie und inwieweit remigrierte Aussiedler sich wiederbeheimaten. Inwiefern beeinflusst eine etwaige Selbstwahrnehmung als Russlanddeutscher eine (Wieder-) Beheimatung in Russland? Wie schlägt sich eine etwaige (Wieder-)Beheimatung in konkreten Alltagspraxen nieder?

288 Vgl. Scheer 2014, S. 11; Binder 2008, S. 10; Schmidt-Lauber 2013, S. 182.

289 Vgl. Kaschuba 1995a, S. 14.

290 Binder 2008, S. 16; Appadurai 1998, S. 21; ders.: *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis u.a. 1996.

291 Vgl. Binder 2008, S. 16.

292 Vgl. ebd., S. 12, S. 16; Kaschuba 1995a, S. 14.

293 Vgl. Binder 2008, S. 10, S. 12f., S. 16.

294 Ebd., S. 10.

295 Vgl. ebd., S. 1f., S. 9.

Darüber hinaus ist auf übergeordneter Ebene zu fragen, aus welchen Heimatvorstellungen Russlanddeutsche eigentlich schöpfen können. Welchen Stellenwert hat das kulturelle Konzept Heimat in Russland? Gibt es dort angesichts des Sozialismus und Postsozialismus nicht womöglich einen anderen Umgang mit raumgebundener Identität? Die obigen Ausführungen beziehen sich auf die deutsche Begriffsgeschichte und westliche Konzepte. Diese sind bereits allein deswegen nur begrenzt übertragbar, weil Russlanddeutsche die deutsche Nachkriegsdebatte um den Heimatbegriff nicht per se kennen und seine Bedeutungsvielfalt anders empfinden.²⁹⁶ Somit kann einerseits angenommen werden, dass »Heimat« für viele Russlanddeutsche in ihrer althergebrachten, romantisierten Bedeutung wirkmächtig ist. Andererseits ist es wahrscheinlicher, dass das Verständnis von Heimat bei Russlanddeutschen von russischen bzw. (post-)sozialistischen Heimatvorstellungen geprägt ist.

So verbindet sich im Grundgedanken des russischen Heimatgefühls das heidnische Verständnis der Heimaterde als mütterlichem Schoß mit dem christlichen Verständnis der mit Heiligkeit durchdrungenen Erde. In der Wortwurzel von *родина* (*rodina*, dt. Heimat) »rod-«, die auch in »gebären« steckt (*родить*/*rodit'*), zeigt sich zudem die inhaltliche Verknüpfung mit Familie und Verwandtschaft (*родственник*/*rodstvennik*, dt. Verwandter). Durch die heilige Verbindung mit der Familie und der Heimat geht der Mensch in eine geistige Einheit mit Gott ein. Ferner spielt die räumlich-geografische Dimension in der Heimatimagination Russlands eine wesentliche Rolle. Dabei wird auch die Ästhetik der Landschaft miteinbezogen.²⁹⁷ Möglicherweise ist die bäuerliche Dorfkultur, in die Idealvorstellungen hineinwirken, auch in diesem Kontext zu verorten. Sie hat starken Einfluss auf die russische Mentalität ausgeübt und wird von einigen bis heute mit der Nation gleichgesetzt. Während das Dorf in der Literatur des Sentimentalismus unter anderem in den Werken Puškins zum Paradies mythisiert wurde, wurde es in der ideologischen Konstruktion des sowjetischen Russland zugunsten des städtischen Lebens als Sozialraum vernachlässigt.²⁹⁸

In der postsowjetischen Kultur insgesamt werden jedoch auch – ebenso wie in Westeuropa – Tendenzen der Regionalisierung ausgemacht. Diese umfassen unter anderem eine Rückbesinnung indigener Bevölkerungsteile auf ihre eigenen kulturellen Traditionen.²⁹⁹ Sie können nicht nur als Folge der Globalisierung, sondern auch und vor allem der imperialen, sowjetischen Nationalitätenpolitik gedeutet werden. In der multiethnischen Sowjetunion dominierte das Narrativ von Russland als »großem Bruder« gegenüber den andersethnischen Staaten als »kleinen Brüdern«. Während die russische Nation als allen anderen überlegen angesehen wurde, wurden die Minderheitennationalitäten unter dem berühmten Paragraph 5 in den Pässen erfasst und dadurch zu einer biologischen Kategorie festgeschrieben. Der sogenannte Nationalitäteneintrag war Grundlage für die Repression und Deportation nicht russischer Gruppen vor, während

296 Vgl. Rita Sanders: Zwischen transnationaler Verstörung und Entzauberung: Kasachstandeutsche Heimatkonzepte. In: Kaiser, Schönhuth 2015, S. 293-314, hier S. 296.

297 Vgl. Konstantin G. Isupov: Heimat. In: Norbert P. Franz (Hg.): Lexikon der russischen Kultur. Darmstadt 2002, S. 180-181; Viktor F. Bojkov: Familie. In: ebd., S. 132-135, hier S. 135.

298 Vgl. Bronisław Kodzis: Dorf. In: ebd., S. 117-120, hier S. 117ff.

299 Vgl. Susi Frank: Sibirien. In: ebd., S. 404-407, hier S. 406.

und nach dem Zweiten Weltkrieg – so auch der Russlanddeutschen.³⁰⁰ Diese Bedeutungsebenen des russischen Verständnisses von Heimat gilt es als kulturellen Wissensbestand in den Fallanalysen zu berücksichtigen.

Lebensstil

Für die thematisierten Konzepte gibt es auch eine globalisierungskritische Lesart. Heimat, Ethnizität und Identität erfüllen eine kulturelle Ordnungsleistung. Sie dienen zur Bewältigung der Komplexität von Welt. Unter dem Globalisierungsdruck kommt es jedoch zu Verschiebungen; die Konzepte werden den an sie gestellten Ansprüchen nicht mehr gerecht, daher möchte ich mit dem folgenden Abschnitt eine Brücke zum Lebensstilkonzept schlagen. Mit der Globalisierung nehmen das Tempo kulturellen Wandels und die Komplexität gesellschaftlicher Verhältnisse zu. Territorial begrenzte kollektive Identitäten werden infrage gestellt und Selbstidentifikationen so entgrenzt:³⁰¹ »Wenn also Menschen traditionell Gewachsenes in irgendeiner Art bedroht sehen, wenden sie sich gegen die positiven Versprechen eines *global lifestyle* [Herv. i.O.].«³⁰² Vertreter der *cultural studies* sprechen daher von zerstreuten, fragmentierten, dezentrierten, gebrochenen, ambivalenten, kreolisierten oder hybriden Identitäten.³⁰³ Dies evokiert ein Verlangen nach Komplexitätsreduktion, Gemeinschaft und Sicherheit. Binder und Bausinger sprechen in diesem Zusammenhang von Heimat als Gegenbewegung zu Globalisierung und als Identitätsinstrument. Die Dinge sollen kontrollierbar und vor nivellierenden Tendenzen von außen geschützt bleiben.³⁰⁴

Eine Möglichkeit der wahrgenommenen Vereinfachung der Verhältnisse ist die Besinnung auf überschaubarere Einheiten, so z.B. Ethnizität, (nationale oder regionale) Identität oder Heimat. Einerseits sind derlei Gruppenzugehörigkeiten emotional besetzt und werden als »Rettungsinsel« in der allgemeinen gesellschaftlichen Kälte angesehen. Andererseits dienen sie als Mittel zur Ab- und Ausgrenzung.³⁰⁵ Angesichts der nivellierenden bzw. homogenisierenden Folgen von Globalisierung werden abgrenzbare Gruppenzugehörigkeiten betont, um Individualität und Spezifika der Eigengruppe sichtbar zu machen sowie mit empfundenen Bedrohungen fertig zu werden.³⁰⁶ Insofern sind »Heimat und der jüngere Komplementärbegriff Identität«³⁰⁷ moderne, interne Homogenität suggerierende Begriffe.

300 Vgl. Vladimir Strukov: ethnic minorities (malye narody). In: Smorodinskaya, Evans-Romaine, Gosilo 2007a, S. 176-178, hier S. 178; ders. 2007b; Vitaly Chernetsky: nationalism (»the national question«). In: ebd., S. 414-416, hier S. 415.

301 Vgl. Krist, Wolfsberger 2009, S. 166.

302 Hirschfelder, Schreckhaas 2017, S. 133.

303 Vgl. Kien Nghi Ha: Ethnizität und Migration reloaded. Kulturelle Identität, Differenz und Hybridität im postkolonialen Diskurs. Berlin 2004, S. 80f.; Hall 1994, S. 180-222; Scheer 2014, S. 11; Wagner 1998, S. 60.

304 Vgl. Binder 2008, S. 4; Bausinger 1980, S. 21; ders. 2001, S. 130; Köstlin 1996.

305 Vgl. Bausinger 1999b, S. 38ff.

306 Vgl. Joana Breidenbach: Global, regional, lokal – Neue Identitäten im globalen Zeitalter. In: Karin Hanika, Bernd Wagner (Hg.): Kulturelle Globalisierung und regionale Identität. Essen 2004, S. 56-63, hier S. 57f.; Hannerz 1995, S. 73; Kohl 1998, S. 287.

307 Köstlin 1996, S. 321f.

Dagegen weist z.B. Appadurai darauf hin, dass Gruppen nicht länger als auf Territorien fixiert betrachtet werden können und nicht kulturell homogen sind. Die Enträumlichung im Zuge der Globalisierung verändert die traditionellen Loyalitäten innerhalb der Gruppen. Diese Spannung zwischen Globalem und Lokalem stellt heute die ausschlaggebende Kraft bei der Herstellung kultureller Identität dar. Angesichts der modernen Mobilitäten, dem damit einhergehenden Multikulturalismus und dem drohenden Verschwinden von Kulturpraxen gewinnen Vorstellungen von Sesshaftigkeit und Heimat an Bedeutung. Die Ethnisierung der Kulturen führt zu bewusster, zum Teil aggressiver Abgrenzung.³⁰⁸

Einerseits sind und bleiben die Errungenschaften der Globalisierung nur für einen Teil der Weltbevölkerung zugänglich. Insofern werden die Folgen der Globalisierung leicht überschätzt. Das alltägliche Leben spielt sich nach wie vor zu großen Teilen auf der lokalen, nahweltlichen Ebene ab.³⁰⁹ »Die meisten Menschen [...] sind angewiesen auf eine funktionierende Nachbarschaft, auf ein gutes lokales Klima [...].«³¹⁰ Nichtsdestotrotz hat sich die Abhängigkeit von der lokalen Ebene verringert. Zugleich hat die Globalisierung das Bewusstsein lokaler, regionaler und auch nationaler Zugehörigkeiten geschärft. Andererseits betrifft die Globalisierung den Erfahrungsbereich eines und einer jeden, da Waren und Produkte kulturspezifisch codiert und ausgerichtet werden müssen, um sie an den Mann bzw. die Frau zu bringen.³¹¹ Auch wenn nicht »von einem gleichmäßigen oder gar gleichberechtigten weltweiten Austausch sozialer, kultureller und ökonomischer Güter«³¹² gesprochen werden kann, werden über Massenmedien und soziale Netzwerke Bilder von möglichen Lebensentwürfen über den Globus hinweg geteilt. Der ethnische Diskurs eröffnet »in den Konfliktfeldern zwischen Globalisierung und Zentralisierung einerseits, zwischen Regionalisierung und Individualisierung andererseits, eine neue Dimension«³¹³. So steht auf der einen Seite der globalisierte Konsum, auf der anderen Seite stehen die individuellen bzw. gruppenspezifischen Lebensstile.³¹⁴

Vor dem Hintergrund dieser globalisierungskritischen Lesart der Konzepte von Identität, Ethnizität und Heimat sowie Appadurais Ausführungen über soziale Imaginationen soll nun das Konzept »Lebensstil« als Kulturmuster bzw. Leitperspektive komplexer, postmoderner Gesellschaften eingeführt und für die vorliegende Studie genutzt werden.³¹⁵

Der Begriff »Lebensstil« ist maßgeblich von dem französischen Soziologen Bourdieu geprägt und fachübergreifend rezipiert worden. Bourdieu versteht den Lebensstil als Produkt des Habitus.³¹⁶ Unterschiedliche Existenzbedingungen bringen unterschiedliche Formen des Habitus und entsprechend verschiedene Lebensstile hervor. Der

308 Vgl. Appadurai 1998, S. 11, S. 13, S. 36; Köstlin 1996, S. 324, S. 330, S. 337; Hannerz 1995, S. 83.

309 Vgl. Bausinger 2001, S. 124f.; Hannerz 1995, S. 71.

310 Bausinger 2001, S. 125; vgl. Hannerz 1995, S. 78; Hirschfelder, Schreckhaas 2017, S. 135.

311 Vgl. Bausinger 2001, S. 123ff.; Hirschfelder, Schreckhaas 2017, S. 135.

312 Ha 2004, S. 80f.; vgl. Hall 1994, S. 78.

313 Konrad Köstlin: Die ästhetisierte Ethnie. Konsumheimat. In: Johler, Nikitsch, Tschöfen 1999a, S. 52-75, hier S. 61.

314 Vgl. Hirschfelder 2014b, S. 12.

315 Vgl. ders. 2015, S. 3; ders., Schreckhaas 2017, S. 132.

316 Vgl. Bourdieu 1982, S. 281.

Habitus ist eine Struktur von Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata. Er erzeugt dem jeweiligen Lebensstil entsprechende Praxisformen und bewertet diese auf Basis des dem Lebensstil entsprechend ausgebildeten Geschmacks. »In der Beziehung dieser beiden den Habitus definierenden Leistungen [...] konstituiert sich die *repräsentierte soziale Welt*, mit anderen Worten *der Raum der Lebensstile* [Herv. i.O.].«³¹⁷ Anhand der Praxisformen sind die Unterschiede in den Lebensstilen erkennbar. Akteure nehmen die zur Erkennung, Interpretation und Bewertung relevanten Merkmale von Praxen wahr und ordnen sie entsprechend der Wahrnehmungs- und Beurteilungsschemata einem Lebensstil zu. Der Habitus ist somit sowohl strukturierende als auch strukturierte Struktur: »Das Prinzip der Teilung in logische Klassen, das der Wahrnehmung der sozialen Welt zugrunde liegt, ist seinerseits Produkt der Verinnerlichung der Teilung in soziale Klassen.«³¹⁸ An die Stelle von Schicht und Klasse tritt heutzutage allerdings vor dem Hintergrund zunehmender Mobilität und immer weniger stabiler Biografien der Lebensstil.³¹⁹

Der Geschmack liegt dem Lebensstil zugrunde. Bourdieu definiert ihn als dieselbe Ausdrucksintention in einem Gesamtkomplex distinktiver Präferenzen.³²⁰ Er verleiht den Dingen und Praxen distinktiven Charakter. Durch den Geschmack »geraten die Unterschiede aus der *physischen Ordnung* der Dinge in die *symbolische Ordnung* signifikanter Unterscheidungen [Herv. i.O.].«³²¹ Diesem »Primat der *Form* über die *Funktion* [Herv. i.O.].«³²² unterliegt jede Praxis. Dabei gilt: Je höher die soziale Klasse, desto mehr Stilisierung des Lebens. Bourdieu unterscheidet zwischen dem Luxus- und dem Notwendigkeitsgeschmack. Sie spannen »den Raum der Lebensstile«³²³ auf, also das Spektrum der möglichen Lebensstile. Der zentrale Gegensatz liegt zwischen dem einerseits »distinguierten« Konsum der ökonomisch und kulturell wohlhabendsten Klassen und dem andererseits »vulgären«, oberflächlichen Konsum der ökonomisch und kulturell Mittellosesten. Die dazwischen liegenden Praxen bezeichnet Bourdieu infolge der Diskrepanz zwischen Anspruch und manifesten Möglichkeiten als »prärentiös«³²⁴. Dabei kommen Lebensstile

»dem Individualitätsbedürfnis des postmodernen Menschen entgegen, ermöglichen aber dennoch die Verortung innerhalb sozialer Gruppen über gemeinsame Wertigkeiten und schaffen durch Komplexitätsreduktion Orientierung innerhalb einer unüberschaubaren globalisierten Welt«³²⁵.

Um die Variationen der Lebensstile zu verstehen, soll die Gesamtheit der Charakteristika der sozialen Lage berücksichtigt werden. Entsprechend den jeweiligen Verhältnissen, d.h. insbesondere abhängig vom zur Verfügung stehenden Einkommen, aber auch

317 Ebd. S. 277f.

318 Ebd., S. 279.

319 Vgl. Hirschfelder 2015, S. 3; ders. 2014b, S. 19.

320 Vgl. Bourdieu 1982, S. 283.

321 Ebd., S. 284.

322 Ebd., S. 288.

323 Ebd., S. 285.

324 Ebd., S. 286; vgl. auch S. 289f.

325 Hirschfelder 2015, S. 3.

vom kulturellen Kapital, bilden sich Geschmacksrichtungen aus.³²⁶ Der Geschmack ist somit durch die Lebensumstände geschaffen. Für die praktische Umsetzung des jeweiligen Geschmacks werden die Praxen an die ökonomischen Ressourcen angepasst: »Der Geschmack bewirkt, daß man hat, was man mag, weil man mag, was man hat [...].«³²⁷ Die Ausdrucksmöglichkeiten für einen Lebensstil sind vielfältig. Allen möglichen Gegenständen können distinktive Merkmale zugeschrieben werden. Laut Bourdieu eignen sich insbesondere Kulturgüter im Sinne von Luxusgütern dazu, an ihnen soziale Unterschiede zu markieren, »weil in ihnen die Distinktionsbeziehung objektiv angelegt ist und bei jedem konsumtiven Akt, ob bewußt oder nicht, ob gewollt oder ungewollt, durch die notwendig vorausgesetzten ökonomischen und kulturellen Aneignungsinstrumente reaktiviert wird [Herv. i.O.]«³²⁸.

Auch neuere kultur- und sozialwissenschaftliche Forschungen beschäftigen sich mit dem Lebensstil. So beschreibt Katschnig-Fasch ihn als Spiegel für Gruppenidentität. In der Beziehung zu anderen Lebensstilen zeichnen sich Zugehörigkeit und Abgrenzung sowie der bewusste oder unbewusste Anspruch auf Anerkennung ab. Mit ihren symbolisch aufgeladenen Praxen im Rahmen gesellschaftlicher Strukturen verleihen Menschen ihrer Lebensweise nicht nur Ausdruck, sondern auch Sinn. In dem Zusammenhang verweist Kleinhüchelkotten auf die expressiven Funktionen und die symbolische Besetzung von Konsumgütern und -verhalten. Sie dienen zur Stilisierung und zum Ausdruck des Platzes in der Gesellschaft eines Individuums. Im Konsumverhalten schlagen sich Gruppenzugehörigkeiten und -abgrenzungen nieder. Infolgedessen erfüllt Konsum ebenfalls eine identitätsstiftende und -sichernde Funktion. Somit eignet Konsum sich als Indikator von Zugehörigkeiten und Lebensstilen.³²⁹

Bourdieu geht allerdings von einem sehr schematischen Verständnis von Lebensstilen aus, nach dem die konstitutiven Praxisformen eines Lebensstils systematisch von denen eines anderen Lebensstils unterscheidbar sind. Demgemäß ist jeder Lebensstil klar von einem anderen zu unterscheiden. Außerdem vereinfacht er zu stark, wenn er den Konsum in drei Strukturen unterteilt, die sich an den Ausgaben für Nahrung, Kultur und Selbstdarstellung sowie für Repräsentation orientieren.³³⁰ Seiner schematischen und simplifizierenden Ansicht folgend ist entsprechend der durch ihr ökonomisches Kapital definierten Klassen »die *generative Formel* des Habitus zu ermitteln, die

326 Vgl. Bourdieu 1982, S. 289f., S. 355; ders.: Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Reinhard Kreckel (Hg.): Soziale Ungleichheiten. (Soziale Welt, Sonderbd. 2). Göttingen 1983, S. 183-198.

327 Bourdieu 1982, S. 285f., S. 289.

328 Ebd., S. 355.

329 Vgl. Elisabeth Katschnig-Fasch: Lebensstil als kulturelle Form und Praxis. In: Elisabeth List, Erwin Fiala (Hg.): Grundlagen der Kulturwissenschaften. Interdisziplinäre Kulturstudien. Tübingen 2004, S. 301-321, hier S. 302; Silke Kleinhüchelkotten: Konsumverhalten im Spannungsfeld konkurrierender Interessen und Ansprüche. Lebensstile als Moderatoren des Konsums. In: Ludger Heidbrink, Imke Schmidt, Björn Ahaus (Hg.): Die Verantwortung des Konsumenten. Über das Verhältnis von Markt, Moral und Konsum. Frankfurt a.M. u.a. 2011, S. 133-156, hier S. 134; Hannerz 1995, S. 72; Hirschfelder 2015, S. 3; ders. 2014b, S. 25, S. 31f.; ders., Schreckhaas 2017, S. 130f.

330 Vgl. Bourdieu 1982, S. 278, S. 284f., S. 298f.

die für eine jeweilige Klasse (relativ homogener) Lebensbedingungen charakteristischen Zwänge und Freiheitsräume in einen spezifischen *Lebensstil* umsetzt [Herv. i.O.]«³³¹.

Eine solche statische Vorstellung von klar abgrenzbaren Lebensstilen erscheint hier nicht notwendig und zudem realitätsfern. Weder kann davon ausgegangen werden, dass Klassen bzw. Lebensstile in Deutschland und Russland identisch sind noch kann angesichts schnellebiger Trends, technischer Innovationen und sozialer Durchlässigkeiten überhaupt von feststehenden Lebensstilen ausgegangen werden. Vielmehr gewinnt der »Raum der Lebensstile« angesichts der Globalisierung zusätzliche Dimensionen.

Auch Appadurai verweist in seinen »Globalen ethnischen Räumen« auf sich durch die Globalisierung eröffnende Möglichkeiten, wenn er feststellt: »Mehr Menschen als je zuvor, in mehr Teilen der Welt als zuvor ziehen heute mehr Variationen ›möglicher‹ Leben in Betracht als je zuvor.«³³² Die wesentliche Rolle misst er dabei den Massenmedien bei. Sie tragen zahlreiche Varianten an möglichen Leben in die verschiedenen Winkel der Erde. Einige dieser potenziellen Lebensentwürfe beeinflussen die Imaginationen von Menschen. So ergeben sich auch in der Peripherie Barnauls neue Möglichkeiten der Lebensgestaltung. Massenmedien können ebenso wie Mobilität und Migration als Quelle der veränderten Rolle der Imagination aufgefasst werden, denn nicht nur Nationalstaaten bieten einen Bezugspunkt für »imaginierte Gemeinschaften«. Auch zwischen sich entfaltenden Lebensformen und deren vorgestelltem Gegenüber entstehen Gemeinschaften.³³³ So postuliert Appadurai, dass »diese komplexen, teilweise imaginierten Leben [...] heute das Fundament der Ethnographie bilden müssen, zumindest einer solchen Ethnographie, die in einer transnationalen, enträumlichten Welt Gehör finden will«³³⁴. Dabei fragt er sich, wie die Rolle der Imagination im sozialen Leben ethnographisch erfasst werden kann, ohne lokalisierend vorzugehen:

»Bei der ethnographischen Darstellung von imaginiertem Leben und der Abkehr von lokalen Wirklichkeiten wie der Hinwendung zu umgreifenderen Strukturen kommt es darauf an, die Verankerung der weiterreichenden Wirklichkeiten in konkreten Lebenswelten aufzuspüren, wodurch sich auch Möglichkeiten für unterschiedliche Interpretationen dessen ergeben, was ›Örtlichkeit‹ eigentlich bedeutet.«³³⁵

Appadurais Argumentation folgend können soziale Imaginationen mit Bourdieus Konzept des Lebensstils verknüpft werden. Wie bereits dargestellt sind Lebensstile von habituellen Wahrnehmungs- und Bedeutungsschemata geprägt. Sie werden wiederum ebenfalls von global kursierenden sozialen Imaginationen beeinflusst. Außerdem sind Lebensstile und Stilisierung zentral in der Alltagspraxis. Fitnesshypes, Biotrends usw. sind markante Beispiele dafür. Durch Sport, Ernährung, Kosmetik und Kleidung, aber auch durch Orientierungen im Kontext von Ethnizität oder Multikulturalität werden Selbstwahrnehmung und Zugehörigkeit ausgedrückt. Unter dem Begriff der »ästhetisierten Ethnie« beschreibt Köstlin den Druck, sich angesichts der Vielzahl möglicher

331 Ebd., S. 332.

332 Appadurai 1998, S. 21.

333 Vgl. ebd., S. 21f.; Anderson 2006.

334 Appadurai 1998, S. 23.

335 Ebd., S. 24.

Lebensstile als individuell erklären zu müssen.³³⁶ Die stilisierte Selbstwahrnehmung soll auch auf die Fremdwahrnehmung einwirken.

Diese sich im Lebensstil bündelnden Imaginationen können mittels teilnehmender Beobachtung und dichter Beschreibung der Praxen in der Lebenswirklichkeit der Beforschten herausgearbeitet und kontextualisiert werden. Gleichzeitig sind sie nicht auf den Einzelfall oder die lokale Ebene beschränkt, da dank Globalisierung und damit einhergehenden bzw. davon beeinflussten Phänomenen von einer gewissen Verbreitung der Imaginationen, Lebensstile und somit auch Praxen ausgegangen werden kann. Dabei ist nichtsdestotrotz interessant, wie sich diese Imaginationen in einem konkreten Setting ausdrücken und in die lokalen und individuellen Gegebenheiten eingepasst werden – also inwiefern Praxen nicht gänzlich identisch sind bzw. wo und inwiefern sich Differenzen ergeben.

Mit dem Konzept des Lebensstils können Zugehörigkeiten in der Lebenswirklichkeit von Akteuren erfasst und analysiert werden, die sich nicht primär auf primordial (Ethnizität) oder territorial (Heimat) bezogene Gruppenidentitäten berufen, sondern mit dem auch die Entwicklungen und Folgen der Globalisierung in den Untersuchungsfokus rücken. Eine solche Kulturanalyse globalisierungsbedingter Veränderungen in einem postsowjetischen Schwellenland erfolgt hier vor dem Erfahrungshorizont einer in dem Industrieland Deutschland sozialisierten Ethnografin (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).

Zugehörigkeiten

In Anlehnung an die Praxistheorie (vgl. 1.2.2 *Kultur als Praxis*) und das aus der Geschlechterforschung stammende Konzept des *doing gender* kann ebenso ein *doing culture* bzw. *doing ethnicity/identity* abgeleitet werden. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei auf die Akteure, ihr Denken, Fühlen und Tun. Dieses ist einerseits von kulturellen Kontexten geprägt, andererseits gestaltet es aber auch die kulturellen Kontexte mit.³³⁷ Mit dem englischen Wort *belonging* wird dieser praxeologische Zugehörigkeitsbegriff besser zu fassen versucht: »Als Gerundium ist *belonging* sowohl ein Substantiv, ein Zustand (*a sense of belonging*) als auch ein Verb, ein Tun, ein Zu-etwas-gehören (*belonging to*) [Herv. i.O.].«³³⁸ Dabei ist unter dem Tun »nicht die bewusste, intentionale Handlung, sondern die *Praxis*, die ein Tun bedeutet, das sowohl die intentionale Handlung als auch das unbewusste, habituelle, reflexartige Verhalten umfasst [Herv. i.O.]«³³⁹, zu verstehen. Ebenso wird Migration »als komplexer und fortwährender Prozess des *Belonging* (als *Doing*) und der Vernetzung im transnationalen, oftmals globalen Raum konzipiert [Herv. i.O.]«³⁴⁰.

Gegenwärtig scheint der Begriff Zugehörigkeiten/*belonging* in der Wissenschaft ein Revival zu erleben, nachdem er bis in die 1980er Jahre in der Kultur- und Sozialanthropologie insbesondere in Forschungen zum Identitätsbegriff genutzt wurde. Der

336 Vgl. Köstlin 1999a, S. 71; Hirschfelder 2015, S. 3; Kaschuba 1995a, S. 15.

337 Vgl. Candace West, Don H. Zimmerman: *Doing Gender*. In: *Gender and Society* 1, 2 (1987), S. 125-151; Scheer 2014, S. 13f.; Hörning, Reuter 2004.

338 Scheer 2014, S. 14; vgl. Vikki Bell: *Performativity and Belonging. An Introduction*. In: *Theory, Culture & Society* 16, 2 (1999), S. 1-10, hier S. 1.

339 Scheer 2014, S. 15.

340 Schmidt-Lauber 2013, S. 182.

Fokus dieser Forschungen lag auf nationalstaatlichen Zugehörigkeiten oder ethnisch-kulturellen Bezügen.³⁴¹ Dieser enge Fokus soll in der vorliegenden Studie geöffnet werden und den Blick auf andere identitätsstiftende Alltagspraxen ausweiten. Die Schwerpunktsetzung auf »die Nation«, »die Ethnie« oder »die Kultur« ist zum einen aufgrund des hier zugrunde gelegten Kulturverständnisses nicht haltbar. Angesichts des dynamisch-praxeologischen Kulturverständnisses kann Kultur nicht als etwas eindeutig Abgegrenztes, geschweige denn Abgrenzbares, Einheitliches anerkannt werden. Insofern ist der Begriff »Identität« mit Vorsicht zu verwenden, wird er doch mit der Vorstellung von homogenen Nationen und Kulturen assoziiert.³⁴² Ähnliches gilt für den Begriff der »Hybridität«. Zwar wird er zum Teil als Alternative zum essenzialistischen Kulturverständnis angesehen. Allerdings kann kritisiert werden, dass Hybridität ein Verständnis von in sich homogenen Einheiten voraussetzen muss, um diese durch Hybridisierung aufzulösen und etwas Neues entstehen zu lassen.³⁴³ Zum anderen sind die Bezugsgrößen der Zugehörigkeiten kleiner, z.B. Familie, Freundeskreis, Glaubenstradition, Berufsstand, politische Orientierung, soziales Milieu. Dagegen bezieht Identität sich auf (homogen gedachte und zur Naturalisierung neigende) Großkategorien, wie eben Kultur, Nation oder Geschlecht. Ferner lässt sich an Zugehörigkeiten nicht so leicht Anstoß finden. Dagegen mag der Plural von Identität oder Heimat aufgrund essenzialistischer Vorstellungstraditionen auf Widerwillen stoßen.³⁴⁴

Die vorliegende Studie basiert auf der Grundannahme, dass (Mehrfach-)Zugehörigkeiten den Normalfall darstellen.³⁴⁵ Dies impliziert nicht nur veränderliche, multiple, sondern durchaus auch kontradiktorische Zugehörigkeiten. Sie werden jenseits von homogenisierenden Vorstellungen einer eindeutigen Identität oder Ethnizität miteinander kompatibel gemacht bzw. bestehen unreflektiert nebeneinander und werden nicht als problematisch wahrgenommen. Insofern gilt es auch aus wissenschaftlicher Sicht,

341 Vgl. z.B. Rosenthal, Stephan, Radenbach 2011; Carola Mantel: *Lehrer_in, Migration und Differenz. Fragen der Zugehörigkeit bei Grundschullehrer_innen der zweiten Einwanderungsgeneration in der Schweiz*. Bielefeld 2018; Nikola Tietze: *Imaginierte Gemeinschaft. Zugehörigkeiten und Kritik in der europäischen Einwanderungsgesellschaft*. Hamburg 2012; Paul Mecheril: *Prekäre Verhältnisse. Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit*. Münster 2003; Krist, Wolfsberger 2009, S. 173. Vgl. Programm der 17. Internationalen Migrationskonferenz »Migration und Zugehörigkeiten«, 22.-24.6.2017. URL: <http://web.fhnw.ch/plattformen/migrationskonf/konferenzen/programm/programm>; Programm der Tagung »Un-/Zugehörigkeit« der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft, 25.-27.9.2017. URL: www.dgfe.de/fileadmin/Ordner-Redakteure/Sektionen/Seko2_AEW/BEP/2017_Programm_UnZugehoerigkeiten.pdf; Website zur Tagung »Zugehörigkeiten« der Universität Leipzig, 17.-19.11.2016. URL: https://www.uni-leipzig.de/fileadmin/user_upload/UniStadt/akademisches_auslandsamt/pdf/Zugehoerigkeiten_Tagungsprogramm_Druckdatei_fertig.pdf; Call for Papers zur Tagung »Religion – Staat – Zugehörigkeit« der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, 4.-5.11.2011. URL: https://www.uni-muenster.de/imperia/md/content/religion_und_politik/aktuelles/2011/05_2011/cfp_religion-staat-zugehoerigkeit.pdf (15.6.2018).

342 Vgl. Scheer 2014, S. 14.

343 Vgl. Hall 1994; Bhabha 1994; Scheer 2014, S. 17f.

344 Vgl. Scheer 2014, S. 17.

345 Vgl. ebd., S. 11; Elka Tschernokoshewa: *Nachdenken über Zugehörigkeiten. Leben im Spagat*. In: Eva Müllner (Hg.): *Entweder-und-oder. Vom Umgang mit Mehrfachidentitäten und kultureller Vielfalt*. Klagenfurt 1998, S. 106-124, hier S. 114.

diese kontradiktorischen Zugehörigkeiten nicht überzuproblematisieren, sondern sie als Bestandteile der Lebenswelt der Beforschten anzuerkennen und zu analysieren, worin sich solche Ambivalenzen manifestieren und wie sie miteinander in Einklang gebracht werden. Das dieser Agenda zugrunde liegende theoretische Konzept wird im Folgenden dargelegt.

Die amerikanische Philosophin Butler problematisiert unter Rückgriff auf die Philosophie Nietzsches sowie die linguistischen Theorien Foucaults und Austins die Untersuchung von Zugehörigkeiten. Dabei sieht sie die Produktion des Selbst als Effekt von Sprechhandeln an. In ihrer Theorie geht Butler von der Wirkmächtigkeit von Diskursen aus und greift auf das Theorem der performativen Kraft von Sprache zurück. Sie entwickelt eine Geschlechtertheorie, die auf der Voraussetzung fußt, dass Identität nichts Natürliches, vorgängig Gegebenes ist, sondern performativ geschaffen wird. Am Beispiel des menschlichen Körpers und des biologischen Geschlechts veranschaulicht sie, wie dieser als natürlich und naturgegeben wahrgenommen wird. Diese Wahrnehmung habe normativen Charakter. So handele es sich bei der Bezeichnung des Geschlechts nicht um eine bloße Feststellung, sondern um eine Forderung. Nach Butler formiert sich das Subjekt in und durch Sprache als performativer Akt.³⁴⁶ Als »performative Sprechakte« bezeichnet Austin diejenigen Sprechakte, die erzeugen, was sie bezeichnen. Worte beschreiben demnach nicht etwas real Existierendes, sondern schaffen erst das Bezeichnete. »Bezeichnen und vollziehen fallen zusammen. [...] Sprache hat hier also wirklichkeitserzeugenden Charakter.«³⁴⁷ Performative Äußerungen und Diskurse sind demnach von wirkmächtiger, tatsachenbildender Qualität. Dabei verweisen die performativen Sprechakte auf bereits bestehende sprachliche Konventionen:³⁴⁸

»Damit ein Performativ funktionieren kann, muß es aus einem Satz sprachlicher Konventionen schöpfen und diese Konventionen, die traditionell funktioniert haben, rezitieren, um eine gewisse Art von Effekten hervorzurufen. Die Kraft oder Effektivität eines Performativs hängt von der Möglichkeit ab, sich auf die Geschichtlichkeit dieser Konventionen in einer gegenwärtigen Handlung zu beziehen und sie neu zu kodieren.«³⁴⁹

Das bedeutet zum einen, dass sich die sprachlichen Äußerungen stets auf etablierte Normen beziehen und zum anderen, dass diese Normen ständig wiederholt, »zitiert«, werden müssen. Nur in dieser wiederholenden, zitierenden Praxis erzeugt der Diskurs die Wirkungen, die er benennt. Der Bezug auf kulturelle Normen sowie die Notwendigkeit ihrer kontextuellen Wiederholung machen den Performanzbegriff im Sinne Butlers aus.³⁵⁰

346 Vgl. Bell 1999, S. 1; Judith Butler: Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt a.M. 1991; dies.: Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Berlin 1995; Hannelore Bublit: Judith Butler zur Einführung. Hamburg 2013, S. 8f., S. 19, S. 26.

347 Bublit 2013, S. 23.

348 Vgl. ebd., S. 26ff.

349 Judith Butler: Für ein sorgfältiges Lesen. In: Seyla Benhabib et al. (Hg.): Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart. Frankfurt a.M. 1993, S. 122-132, hier S. 124.

350 Vgl. Bublit 2013, S. 10f., S. 22ff., S. 71; Bell 1999, S. 3.

Butler geht es dabei »um die Verschränkung von Subjekt und Macht, von Physischem und Diskursivem in der ›Materialität des Körpers‹«³⁵¹. Demnach wird der Körper in seiner Materialität erst durch die Macht des Diskurses hervorgebracht und geformt. Macht unterwirft den Körper nicht nur, sie erzeugt ihn gleichsam, sodass Subjektbildung und Unterwerfung nicht unterscheidbar sind. So schaffen Sprechakte Subjekte, welche zwar frei und souverän handeln, doch auch gesellschaftlichen Rahmenbedingungen unterworfen sind. Dadurch stellt sich die Frage nach der Produktion, Verkörperung und Performanz von Identität sowie den daraus hervorgehenden sozialen und politischen Konsequenzen immer wieder neu. Identität ist demnach Effekt von Performanz – und nicht umgekehrt.³⁵² Mit ihrer Theorie möchte Butler den Dualismus von Natur und Kultur sowie »Vorstellungen vom unwandelbaren Wesen der Menschen«³⁵³ auflösen, indem sie die natürliche Geschlechterordnung dekonstruiert und wissenschaftliche Kategorien und Begriffe in einen historischen Kontext einbettet sowie universelle Strukturen hin zu den Singularitäten der Ereignisse öffnet. Butler regte mit ihrer Theorie eine Diskussion über die Identitätskategorie an, die auch zu Überlegungen über die Auflösung des Identitätskonzepts führte.³⁵⁴

Die Argumentation über *gender* ist zum Teil auch auf Ethnizität übertragbar.³⁵⁵ Für die vorliegende Studie braucht Butler zwar nicht in allen Punkten ihrer Argumentation gefolgt werden. Es ist aber nachvollziehbar, dass ihr Ansatz für das hier zu verfolgende Erkenntnisinteresse und im Kontext der Grundannahme von Kultur als Praxis produktiv ist. Kritik wird an Butler dahingehend geübt, dass sie auf die These der Performativität der Diskurse fixiert ist und dabei nicht zwischen Sprache und Praktik unterscheidet. Sie ist »in ihrer Zentrierung auf eine sprachlich-diskursive Subjektbildung hermetisch«³⁵⁶.

Anders als bei Butler wird in der vorliegenden Arbeit Praxis nicht allein mit Diskursen und performativen Sprechakten gleichgesetzt. Vielmehr wird die Performanz der Alltagspraxen gleichermaßen und gleichwertig als wirkmächtig und realitätsstiftend angesehen. Das *doing* erfolgt nicht einzig über das Sprechen, sondern auch und vor allem über das nonverbale, häufig unbewusste bzw. nicht intentionale Tun. Dies ermöglicht, Widersprüche zwischen Reden und Handeln festzustellen und somit der Lebenswirklichkeit der Beforschten näherzukommen.

Ergänzt werden soll das hier zugrunde gelegte, Butler'sche Theoriekonzept der performativ (d.h. sprachlich *und* praktisch) erzeugten Zugehörigkeiten durch das Konzept der Positionierung. Es akzentuiert die dynamischen Aspekte von Begegnungen und wird damit mehr als der statisch anmutende Begriff der »Rolle« der situativen Selbstwahrnehmung von Akteuren gerecht. Wie in der poststrukturalistischen feministischen Theorie stehen auch hier diskursive Praxen im Zentrum des Interesses. In ihnen und durch sie werden Subjekte positioniert (»interactive positioning«), positionieren sich

351 Bublitz 2013, S. 8.

352 Vgl. ebd., S. 3, S. 9f., S. 35f.; Bell 1999, S. 2.

353 Bublitz 2013, S. 13.

354 Vgl. ebd., S. 8, S. 13f., S. 45, S. 55.

355 Vgl. Bell 1999, S. 2, S. 5.

356 Bublitz 2013, S. 17.

aber auch selbst, indem sie sich mit den an sie herangetragenen Positionierungen auseinandersetzen (»reflexive positioning«). Während Butler in ihrer Theorie auf Diskurse fokussiert, sich also für die strukturelle Ebene interessiert, richtet die Positionierungstheorie ihr Augenmerk stärker auf die zwischenmenschliche Interaktion zwischen dem Ich und dem anderen.³⁵⁷

Dabei weisen Davies und Harré auf die Wahrnehmung widersprüchlicher Positionierungen als problematisch und miteinander in Einklang zu bringend hin. Das ist auf das in der Gesellschaft verankerte Verständnis von Personen zurückzuführen. Gleichwohl ist das Individuum nicht in der jeweiligen, durch bestimmte Narrative diktierten Subjektposition gefangen. Positionierung ist vielmehr der diskursive Prozess, in dem Individuen sich im Rahmen bestimmter Erzählmuster als kohärente Gesprächsteilnehmer darstellen. Positionierungen sind also nichts Feststehendes, sondern hängen stets von der jeweiligen Situation und den genutzten Narrativen und Metaphern ab, durch die Positionierungen vorgenommen werden. Welche Positionierungen überhaupt möglich sind, hängt von den verfügbaren Subjektpositionen innerhalb des gesellschaftlichen Diskurses ab.³⁵⁸ Gäbe es z.B. keine geteilten Vorstellungen von Russlanddeutschen, könnten sie sich demnach auch nicht als solche präsentieren. Die einzelnen Positionierungen müssen nicht zwangsläufig ein kohärentes Ganzes bilden:

»They shift from one to another way of thinking about themselves as the discourse shifts and as their positions within varying story lines are taken up. Each of those possible selves can be internally contradictory or contradictory with other possible selves located in different story lines.«³⁵⁹

Mit dem Konzept der Positionierungen kann nicht nur untersucht werden, wie diskursive Praxen Subjekte konstituieren. Positionierungen sind selbst eine Ressource, mit der Interaktionspartner neue Positionen aushandeln können. Entsprechend können Diskontinuitäten in der Selbstwahrnehmung nachvollzogen werden, vor dem Hintergrund, dass diskursive Praxen und deren Interpretationen multipel und widersprüchlich sind.³⁶⁰ Dies erscheint insbesondere in der »unnatürlichen« Forschungssituation in der Begegnung mit einer fremden (und sogar ausländischen) Ethnografin als relevant (vgl. 2.4 *Methodenreflexion*).

Zusammenfassung

Resümierend bleibt festzuhalten, dass die oben dargelegten Konzepte Ethnizität, Identität und Heimat im gesellschaftlichen Verständnis nach wie vor weitgehend von einem essenzialistischen Verständnis geprägt sind. Darüber hinaus bergen sie eine globalisierungskritische Lesart. In einer mit diesen Konzepten arbeitenden Analyse muss daher

357 Vgl. Bronwyn Davies, Rom Harré: Positioning: The Discursive Production of Selves. In: Journal for the Theory of Social Behaviour 20, 1 (1990), S. 43-63, hier S. 43, S. 45, S. 48; Signe Ravn: Contested identities: Identity constructions in a youth recreational drug culture. In: European Journal of Cultural Studies 15, 4 (2012), S. 513-527, hier S. 523; zur »Rolle« vgl. Erving Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag. 16. Aufl. München u.a. 2016.

358 Vgl. Davies, Harré 1990, S. 47f., S. 58; Ravn 2012, S. 515, S. 525.

359 Davies, Harré 1990, S. 58f.

360 Vgl. ebd., S. 62; Ravn 2012, S. 515; Schmidt-Lauber 2013, S. 177.

der Gefahr begegnet werden, bestimmte Aspekte wie z.B. soziale, ökonomische oder geschlechtliche Faktoren zu unterschätzen oder gar auszublenden, während andere überbewertet werden.³⁶¹ Dieser Umstand soll durch Hinzuziehung des Lebensstilkonzepts aufgefangen werden.

Die räumliche sowie die emotionale Dimension von Zugehörigkeiten werden insbesondere mit dem Heimatkonzept betont. Dieses wird allerdings im Zuge der Ablehnung eines essenzialistischen Ansatzes zum Konzept der Beheimatung modifiziert. Die Potenziale der beschriebenen Konzepte werden unter Kompensation ihrer Schwächen unter dem Oberbegriff Zugehörigkeiten gebündelt. In dieser Studie umfassen Zugehörigkeiten mehr als eine ethnische, regionale oder nationalstaatliche Identität. Sie fokussieren das subjektive Empfinden des Dazugehörens und Beheimatetseins, auch angesichts und in Aushandlung mit anderslautender Fremdwahrnehmung. Wenn in der vorliegenden Studie die Begriffe Identität, Identitätsressource, Identitätskonstruktion oder Ethnizität fallen, sind sie im Sinne der hier entfalteten Überlegungen über Zugehörigkeiten dekonstruktivistisch zu verstehen, also als prozesshaft und kontextgebunden. Dabei wird das Zugehörigkeitschaffen als performativer Akt verstanden. Er manifestiert sich sowohl im Sprachhandeln als auch in Alltagspraxen. Der Begriff der Zugehörigkeiten ist somit besser dafür geeignet, »den gegenwärtigen Komplexitäten, Dynamiken und Feinheiten der menschlichen Beziehungen, ihrem situativen und prozesshaften Charakter, ihren Ambivalenzen und Paradoxien auf die Spur zu kommen«³⁶².

1.3 Russlanddeutsche und ihre Ernährung – Forschungsstand

In dem vorliegenden Kapitel wird der Forschungsstand dargelegt, der für das Erkenntnisinteresse der Studie relevant ist. Zunächst wird auf Forschungen zu Russlanddeutschen eingegangen. Diese können unterteilt werden in jene Bereiche, die als Aussiedlerforschung, Remigrationsforschung und Forschungen zu Verbliebenen, also nicht emigrierten Russlanddeutschen, bezeichnet werden. Ein besonderes Augenmerk liegt dabei auf den beiden letztgenannten Teilbereichen der Migrationsforschung, zu denen die vorliegende Studie einen Beitrag leisten soll. Im nächsten Schritt wird der Forschungsstand der ethnologischen Nahrungsforschung mit Bezug auf das vorliegende Erkenntnisinteresse präsentiert. Thematisiert werden hierbei die Nahrungsforschung in der Vergleichenden Kulturwissenschaft, die ethnologische Nahrungsforschung im Kontext von Migration sowie Ost(mittel)europa im Fokus der ethnologischen Nahrungsforschung. Dadurch erfolgt eine fachliche Anbindung der Arbeit, die den gewählten Forschungsansatz nachvollziehbar macht, ohne exkludierend zu sein; die qualitative Vorgehensweise sowie das Erkenntnisinteresse an Zugehörigkeitspraxen und -aushandlungen machen die Studie anschlussfähig an zahlreiche Disziplinen. Dadurch kann sie ihnen weitere Impulse liefern. Gleichzeitig verortet sie

361 Vgl. Kaschuba 1995a, S. 14ff.

362 Joanna Pfaff-Czarnecka: Zugehörigkeit in der mobilen Welt. Politiken der Verortung. Göttingen 2012, S. 10f.