

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

the article

Religionsgemeinschaften als Integrationsagenten: Russlanddeutsche Gemeinden zwischen Binnenorientierung und Außenwirkung by Frederik Elwert

was originally published in

Alexander-Kenneth Nagel (Hg.), *Diesseits der Parallelgesellschaft: neuere Studien zu religiösen Migrantengemeinden in Deutschland*, S. 97-120, © transcript Verlag (2013) – <https://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2230-0/diesseits-der-parallelgesellschaft/>

Published with permission from: [transcript](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Relionsgemeinschaften als Integrationsagenten

Russlanddeutsche Gemeinden zwischen
Binnenorientierung und Außenwirkung

FREDERIK ELWERT

AUSGANGSPUNKT

In einem Gastbeitrag für DerWesten.de unter dem Titel „Christliche Migranten – die vergessene Minderheit“ konstatierte die Bloggerin Cigdem Toprak:

„Im politischen und medialen Diskurs über ‚Integration‘ und ‚Migration‘ in Deutschland stehen stets die muslimischen Migranten im Vordergrund. Es wird breit über den Islam selbst, die Lebensweise und Einstellung der muslimischen Migranten und ihre Forderungen an den deutschen Staat diskutiert. Und selbstverständlich wird oft die Frage gestellt, ob der Islam ein Integrationshindernis darstellt. [...] Da stellt sich doch die Fragen [sic], ob nicht auch christliche Migranten in Deutschland Integrationsprobleme haben oder Fremdenfeindlichkeit spüren?“ (Toprak 2011)

Dieses Desiderat stellt auch den Ausgangspunkt des vorliegenden Beitrags dar. In der Literatur zum Verhältnis von Migration, Religion und Integration ist von verschiedener Seite eine „Religiosisierung“ der Debatte festgestellt worden. Wenn etwa Levent Tezcan bemerkt, dass „sich der Einwanderer mehr und mehr in einen Homo Islamicus verwandelt“ (Tezcan 2007: 51), wird deutlich, dass der Wandel des ethnischen Subjekts in ein religiö-

ses einen Vorgang beschreibt, der sich vor allem in der Transformation „des Türken“ in „den Muslim“ im bundesdeutschen Integrationsdiskurs niederschlägt. Es kann viel weniger die Rede davon sein, dass etwa der Italiener zum Katholiken werde. Die Debatte um eine angenommene kulturelle Distanz zwischen muslimischen Migranten und der als christlich interpretierten Aufnahmegesellschaft lebt damit auch davon, den Islam als das gänzlich Andere zu imaginieren.

In diesem Beitrag möchte ich dagegen den Blick auf eine andere Migrantengruppe lenken, die russlanddeutschen Aussiedler. Sie sind meines Erachtens ein interessantes Beispiel, um die Frage nach der „vergessenen Minderheit“ der christlichen Migranten zu beleuchten. Sie repräsentieren in gewisser Weise die Migranten, die idealtypisch die größtmögliche Differenz zu den türkischen Gastarbeitern aufweisen: Wo letztere ethnisch und rechtlich Ausländer sind, eine „fremde“ Religion mitbringen und für einen als vorübergehend angenommenen Aufenthalt nach Deutschland kommen, sind die Russlanddeutschen „deutsche Volkszugehörige“ (so die Formulierung im Bundesvertriebenengesetz), erhalten auf dieser Grundlage die deutsche Staatsangehörigkeit, sind in der überwiegenden Zahl der Fälle Christen und kehren – so zumindest das Narrativ – heim nach Deutschland.

In der Betrachtung der russlanddeutschen Aussiedler vor dem Hintergrund der aktuellen Debatte um Religion und Integration möchte ich versuchen, einige Charakteristika dieses Verhältnisses besser in den Blick zu bekommen und von der Fokussierung auf den Islam zu lösen. Der übergeordneten Frage, welche spezifische Bedeutung religiöse Orientierungen und Gemeinschaftsformen für Integrationsprozesse von Migranten haben, soll daher durch die Auseinandersetzung mit dem Beispiel russlanddeutscher Aussiedler eine Perspektive hinzugefügt werden. Diesem Beitrag liegt dabei die These zugrunde, dass nicht primär die Zugehörigkeit zu einer spezifischen religiösen Tradition und die damit unterstellte Nähe oder Distanz zur Mehrheitsgesellschaft für Integrationsprozesse ausschlaggebend ist, sondern die biografische Bearbeitung kultureller und normativer Differenzen mithilfe der Religion. Dies öffnet den Blick für subtilere Mechanismen der Integration, in denen die religiöse Zugehörigkeit nicht *a priori* bestimmte Integrationsverläufe bestimmt, sondern erst in der biografischen Aktualisierung an Bedeutung gewinnt.

HINTERGRUND: WER SIND DIE RUSSLANDDEUTSCHEN AUSSIEDLER?

Der Begriff der „Aussiedler“ bezeichnet zunächst einmal diejenigen Migranten, die als „deutsche Volkszugehörige“ seit etwa 1950 in die Bundesrepublik einwanderten.¹ Nach dem im Grundgesetz verankerten Prinzip des *ius sanguinis* werden Personen deutscher Abstammung auch dann als Deutsche angesehen, wenn sie nicht im Gebiet der Bundesrepublik geboren wurden. Daher haben als Aussiedler einwandernde Migranten Anspruch auf die Verleihung der deutschen Staatsbürgerschaft. Als „russlanddeutsche Aussiedler“ werden diejenigen Aussiedler bezeichnet, die aus dem Gebiet der ehemaligen UdSSR nach Deutschland einreisen. Sie kommen entgegen der Bezeichnung nicht unbedingt aus Russland, sondern vielfach aus den ehemals sowjetischen Staaten Zentralasiens, wie etwa Kasachstan oder Kirgisien (vgl. Haug/Sauer 2007: 18-19).²

Diese spezifische Konstellation, insbesondere die Anerkennung als deutsche Staatsbürger, hat dazu geführt, dass russlanddeutsche Aussiedler mit einer großen Assimilationserwartung konfrontiert wurden. Der deutsche Staat investierte zunächst erhebliche finanzielle Mittel in integrationsfördernde Maßnahmen und eine umfassende staatliche Inklusion, im Gegenzug sollten die Aussiedler möglichst nahtlos in der Gesellschaft aufgehen (vgl. Bommes 2000). Aussagen über den Erfolg dieser Integrationsbemühungen sind mit der amtlichen Statistik schwierig zu treffen: Aussiedler sind als deutsche Staatsangehörige in der Ausländerstatistik gewissermaßen unsichtbar, sie sind statistisch nicht von Deutschen ohne Aussiedlerhintergrund zu unterscheiden.³ Lange Zeit wurden sie daher in statistischen Analysen zum Integrationserfolg verschiedener Bevölkerungsgruppen kaum berücksichtigt. In der öffentlichen Wahrnehmung lässt sich jedoch ein Wan-

-
- 1 Vor 1950 Eingereiste werden den „allgemeinen Vertreibungsmaßnahmen“ zugeordnet und als Vertriebene eingeordnet (Seifert 2008: 12).
 - 2 Während des Zweiten Weltkriegs wurden in Russland lebende Deutsche in großem Umfang nach Zentralasien deportiert, da man ihre Kollaboration mit den deutschen Truppen fürchtete.
 - 3 Erst seit 2007 wird im Mikrozensus explizit nach dem Status als Spätaussiedler gefragt, eine repräsentative Erfassung der Aussiedler ist jedoch immer noch problematisch (vgl. Seifert 2008).

del feststellen: Mit der starken Zunahme des Aussiedlerzuzugs seit dem Zusammenbruch der Sowjetunion Ende der 1980er Jahre hat sich auch der Blick der Aufnahmegesellschaft auf die Aussiedler verändert. Sie wurden zunehmend als Konkurrenten auf dem Arbeitsmarkt wahrgenommen, staatliche Unterstützungsleistungen wurden als illegitime Bevorzugung empfunden. Die Aussiedler wurden zunehmend weniger als Deutsche wahrgenommen, sie wurden vielmehr als Russen und somit als Ausländer identifiziert (vgl. Herdegen 1989).

Welche Bedeutung kommt der Religion für die Aussiedler zu und wie wirkt sie sich auf Integrationsprozesse aus? Angesichts der überwiegenden Zugehörigkeit zu christlichen Konfessionen, die in Deutschland den Status der Mehrheitsreligion haben, scheint die religiöse Zugehörigkeit zunächst einmal für die Integration eine untergeordnete Rolle zu spielen. Etwa die Hälfte der Aussiedler ist evangelisch, ein knappes Viertel katholisch. Daneben gibt es, wohl auch bedingt durch interethnische und interkonfessionelle Ehen in der Sowjetunion, eine kleine, aber wachsende russisch-orthodoxe Minderheit.⁴ Aber auch in Bezug auf die Partizipation entsprechen die Aussiedler in weiten Teilen den Bedingungen im Aufnahmeland: Die meisten formalen Kirchenmitglieder haben mit dem kirchlichen Leben in der Gemeinde wenig zu tun. Es mag eine Nachwirkung der antikirchlichen Politik der Sowjetunion und des atheistischen Milieus in den Großstädten sein, dass viele Russlanddeutsche keinerlei religiöse Sozialisation durchlaufen haben und teilweise nicht einmal wissen, ob sie getauft worden sind. Wenn sie bei der Einreise dennoch die Zugehörigkeit zu einer christlichen Konfession angeben, so liegt dies nicht selten an der gedachten Zusammengehörigkeit von deutscher Ethnie und deutscher (also evangelischer oder katholischer) Konfession (vgl. Ilyin 2006: 284). Diese Gleichsetzung erfolgt dabei von beiden Seiten, betrachtet man die übliche Vorgehensweise der deutschen Behörden, kirchliche Zugehörigkeit und Praxis als Kriterium für die gelebte deutsche Kultur bei der Bearbeitung der Anträge zu berücksichtigen (vgl. Westphal 2003: 136).

4 Offizielle Daten werden in den Jahresstatistiken des Bundesverwaltungsamts veröffentlicht. Diese Zahlen sind jedoch mit Vorsicht zu behandeln, da sie die Zugehörigkeit zur russisch-orthodoxen Kirche (und in realistischem Maße auch Konfessionslosigkeit) erst seit 1998 erfassen. Alternative Angaben basieren in der Regel auf kleineren Stichproben unterschiedlicher Erhebungen.

Gerade in den landeskirchlichen Gemeinden führt dies dazu, dass viele der neuen Mitglieder selbst kaum über ein aktives Wissen zu religiösen Lehren und religiöser Praxis verfügen. Bestehen überhaupt Vorstellungen von kirchlicher Praxis wie etwa dem Ablauf von Gottesdiensten, so sind diese zumeist von einer stark pietistisch geprägten Form beeinflusst, wie sie sich in evangelischen Gemeinden in der Sowjetunion herausgebildet hat (vgl. Theis 2006: 134-145). In Teilen lassen sich hier Parallelen zur Situation in den jüdischen Gemeinden beobachten. Auch diese haben durch Zuwanderer aus der ehemaligen UdSSR einen großen Mitgliederzuwachs erfahren und merken nun, dass sie die religiöse Erstsozialisation der neu Angekommenen leisten müssen (vgl. Harris 2003: 259-260).⁵

Von dieser Mehrheit der religiös nur schwach gebundenen Russlanddeutschen unterscheiden sich die Mitglieder freikirchlicher christlicher Gruppen deutlich. Diese evangelikal ausgerichteten Aussiedler zeichnen sich durch eine starke Bindung an ihre Gemeinde aus. Im Gegensatz zu den lutherischen oder katholischen Aussiedlern, die in den in Deutschland bestehenden Gemeinden aufgingen, gründeten freikirchliche Aussiedler vielfach eigene Gemeinden – in einigen Fällen auch durch Abspaltungen von älteren freikirchlichen Gemeinden, denen sie sich in Deutschland zunächst anschlossen. Bei dieser Gruppe lassen sich also eine aktive Gemeindearbeit und eine ausgeprägte religiöse Praxis beobachten, die sich auch in der Herausbildung eigener Strukturen niederschlagen.

Schätzungen zufolge gehören insgesamt etwa 15 Prozent der Aussiedler freikirchlichen Gemeinden an.⁶ Diese Gruppe steht im Fokus dieses Beitrags, insbesondere aus zwei Gründen: Aus religionswissenschaftlicher Perspektive zeichnen sich die Mitglieder der freien russlanddeutschen Gemeinden dadurch aus, dass sie eine vitale religiöse Praxis und ein umfassendes Gemeinschaftsleben an den Tag legen, im Gegensatz zur weitgehend säkularisierten Mehrheit der Aussiedler. Für die Untersuchung der Re-

5 Die jüdischen Zuwanderer aus der ehemaligen Sowjetunion sind nicht als Aussiedler, sondern in der Regel über das Kontingentflüchtlingsgesetz nach Deutschland eingereist (vgl. Harris 2003: 247).

6 Innerhalb des evangelikalen Spektrums lässt sich eine große Bandbreite verschiedener Glaubensrichtungen finden, neben Mennoniten und Baptisten als größten Konfessionen sind unter ihnen auch Pfingstler, Neuapostolen oder Methodisten.

ligion als Faktor in der Migrationssituation liegt es daher nahe, bei den Aussiedlern zu beginnen, die eine ausgeprägte Religiosität aufweisen.⁷

Aus einer sozialwissenschaftlichen Perspektive reizt jedoch gerade das Unwahrscheinliche: Bei einer Migrantengruppe gleicher Ethnie, Religionszugehörigkeit und rechtlichem Status wie die Aufnahmegesellschaft erscheint die Gründung eigener religiöser Gemeinden unplausibel. Diese Gemeinden propagieren überdies divergierende Formen der Ethik und Lebensführung und tragen dadurch zu sozialer Segregation bei. Im Hinblick auf Lebensführung, moralische Autoritäten, Akzeptanz von der Mehrheitsgesellschaft vorausgesetzter Werte, Geschlechterordnung und soziale und räumliche Segregation wirft die Existenz evangelikaler russlanddeutscher Gemeinden Fragen hinsichtlich der Integration ihrer Mitglieder auf, die so bislang vor allem in Bezug auf den Islam diskutiert wurden.

Die empirischen Befunde lassen sich als Hinweis lesen, dass religiöse Vergemeinschaftung nicht nur bei von der Mehrheitsgesellschaft unterschiedlicher ethnischer, religiöser oder nationaler Zugehörigkeit im Migrations- und Integrationsprozess eine bedeutende Rolle spielen. Entgegen der theoretisch postulierten Unwahrscheinlichkeit stellen russlanddeutsche, von den Institutionen der Aufnahmegesellschaft unabhängige Gemeinden trotz ethnischer, religiöser und rechtlicher Nähe eine Tatsache dar. In der näheren Betrachtung der empirischen Daten sind nun daher Erklärungsansätze für die Plausibilität und Funktion freier russlanddeutscher Gemeinden zu entwickeln. Die vorgestellten Überlegungen sollen als Ausgangspunkt dafür dienen.

ZUM BEGRIFF DER INTEGRATION

Spricht man über Fragen der Integration von Migranten, ist die Klärung des zugrunde gelegten Integrationskonzepts notwendig. Integration ist ein in der öffentlichen Debatte breit verwendeter Begriff, der jedoch in vielen Verwendungszusammenhängen nicht genauer definiert wird. Öffentliche

⁷ Auch bei der Debatte über die Rolle des Islams im Integrationsprozess ist festzustellen, dass die zentralen Fragen anhand der Lebenspraxis aktiv religiöser Muslime diskutiert werden, während die wenig religiöse Mehrheit der Migranten aus muslimisch geprägten Ländern weitaus weniger Beachtung findet.

und politische Diskurse operieren oftmals mit einem diffusen, implizit bleibenden Integrationsbegriff. Dieser zeichnet sich insbesondere dadurch aus, dass er eine Erwartungshaltung an die Zugewanderten beinhaltet: Migranten sollen sich integrieren, indem sie sich in einer oft nicht näher spezifizierten Weise an die Aufnahmegesellschaft annähern. In diesem Zusammenhang ist dann häufig vom „Integrationswillen“ die Rede, wahrgenommene Integrationsdefizite werden auf mangelnde Bemühungen seitens der Migrierten zurückgeführt.

In der sozialwissenschaftlichen Integrationsforschung ist dagegen herausgestellt worden, dass Integration ein zweiseitiger Prozess ist: Leistungen der Migranten auf der einen Seite stehen Leistungen der aufnehmenden Gesellschaft gegenüber. Rosemarie Sackmann (2004) unterscheidet diese beiden Komponenten als „Integration“, womit sie die insbesondere strukturellen Angebote der Aufnahmegesellschaft bezeichnet, und „Akkulturation“, womit die kulturelle Adaptionleistung der Zuwanderer gemeint ist. Eine weitere Differenzierung des Integrationsbegriffs ist insbesondere durch Hartmut Esser etabliert worden. Esser unterscheidet verschiedene Dimensionen von Integration. Damit werden spezifische Aspekte der Sozialintegration konkretisiert, die unabhängig voneinander untersucht und bewertet werden können. Dies ermöglicht eine Operationalisierung von Integration, indem Indikatoren für die einzelnen Dimensionen bestimmt werden. Esser (1999) unterscheidet dabei die Dimensionen der kulturellen, sozialen, identifikativen und strukturellen Integration. Insbesondere die strukturelle Integration steht dabei im Fokus, umfasst diese doch die Eingliederung der Migranten in die gesellschaftlichen Institutionen in Bereichen wie Bildung oder Arbeit. Gerade diese ist nach Esser zentral für einen langfristigen Erfolg der Migranten im Aufnahmeland. In dieser Perspektive werden die strukturellen Resultate des Integrationsprozesses betont. Soziale Integration (etwa Häufigkeit und Intensität von Kontakten zwischen Migranten und Mitgliedern der Aufnahmegesellschaft) und kulturelle Integration (etwa Beherrschung der Sprache des Aufnahmelandes) werden als der strukturellen Integration förderlich angesehen, aber nicht als erstrebenswertes Ziel an sich begriffen.

Der Aufbau ethnischer Institutionen, also von Migranten errichteter Strukturen anstelle der Nutzung bestehender Institutionen der Aufnahmegesellschaft, wird in der Migrationsforschung kontrovers diskutiert. Wurde er lange vor allem aufgrund der angenommenen segregationsfördernden Wir-

kung kritisch betrachtet, hat Georg Elwert (1982) eine neue Bewertung dieser Prozesse vorgenommen. Unter dem Begriff der „Binnenintegration“ beleuchtet Elwert die integrativen Potenziale ethnischer Institutionen. Nach seinem Konzept leisten diese Strukturen etwas für die Migranten, was die Integration in die Aufnahmegesellschaft eher befördert, als sie zu behindern. Darunter rechnet Elwert insbesondere psychologische Faktoren wie die Stärkung des Selbstbewusstseins in einer fremden Umgebung, die Selbsthilfe innerhalb der Gemeinschaft sowie die Vertretung von Interessen der Migranten gegenüber den Institutionen der Aufnahmegesellschaft.

Mit Blick auf religiöse Gemeinschaften russlanddeutscher Aussiedler bedeutet dies zweierlei: Zum einen sollten bei der Bewertung des Stands der Integration der Aussiedler die strukturellen Resultate im Vordergrund stehen. Kulturelle Differenz ist nicht als solche ein Anzeichen für mangelnde Integration, sondern muss in ihrer Auswirkung auf die Chancen der strukturellen Integration betrachtet werden. Zum anderen sind russlanddeutsche Gemeinden als ethnische Institutionen daraufhin zu untersuchen, inwieweit sie eine binnenintegrative oder eine segregierende Wirkung entfalten. Die bisherige Forschung zu freikirchlichen Aussiedlergemeinden weist in dieser Hinsicht einige Desiderata auf.

FORSCHUNG ÜBER FREIKIRCHLICHE AUSSIEDLER

Aufgrund ihrer sichtbaren kulturellen Differenz drängt sich die Beschäftigung mit der Religiosität der Aussiedler oftmals auch in Forschungsprojekten auf, die ursprünglich keine dezidiert auf Religion bezogene Fragestellung hatten. Besonders prägnant beschreibt dies Waldemar Vogelgesang in Bezug auf eine Studie über russlanddeutsche Jugendliche: „Dabei sind wir, gleichsam als zusätzlichen Aspekt und nicht intendierte Folge unserer Forschungsfrage, auch auf eine ausgeprägte Form religiöser Distinktion und Segregation gestoßen.“ (Vogelgesang 2006: 151) In der weiteren Untersuchung werden aus religionswissenschaftlicher Perspektive einige Probleme deutlich, die aus dieser unvorbereiteten Beschäftigung mit der Aussiedlerreligiosität erwachsen. Die alltagspraktische Relevanz und die hohe normative Verbindlichkeit, die Religion für Mitglieder freikirchlicher Aussiedlergemeinden besitzt, evoziert bei den selten mit religiösen Orientierungen dieser Intensität befassten Sozialwissenschaftlern eine in erster Linie kriti-

sche Haltung gegenüber den vorgefundenen Phänomenen, die sich in Formulierungen wie „religiös indoktriniertes Tugendhabitus“, „gegenmoderne Welten“ oder „konfessionelle Apartheid“ niederschlägt. Die religiöse Vergemeinschaftung erscheint aus dieser Perspektive als eine Abwehrbewegung gegen die Zumutungen der modernen Gesellschaft unter den Unsicherheiten der Migrationssituation. Das verständliche Bedürfnis nach Sicherheit und die daraus folgende Binnenintegration bringe gerade die Jugendlichen in eine Grenzsituation zwischen seitens der Elterngeneration erwarteter totaler Segregation und von der Aufnahmegesellschaft geforderter Akkulturation, die erhebliche Gefahren für ihre Entwicklung in sich birgt.

Andere Studien lenken ihren Blick stärker auf die Prozesse zwischen Aufnahmegesellschaft und Migrantengruppe. Die Abgrenzung erscheint dann nicht mehr als ein einseitiger Akt religiöser Fanatiker, sondern als wechselseitig verstärkter Prozess. In einer Fallstudie zeigt Friedrich Stallberg etwa, wie die religiöse Zurechnung seitens der Aufnahmegesellschaft zum prägenden Merkmal wird, indem alle in einer Kleinstadt ansässigen Aussiedler unterschiedslos als „die Baptisten“ bezeichnet werden. Die religiöse Teilgruppe steht *pars pro toto* für die konfliktträchtige Differenz zwischen Alteingesessenen und Hinzugezogenen. Die in diesem Konflikt vorgetragene Forderung nach Integration offenbart auch einen Kern des Perspektivunterschieds: Während für die Alteingesessenen Integration vor allem an sozialer Interaktion festgemacht wird, sehen die Russlanddeutschen in ihrer erfolgreichen beruflichen Positionierung den Beweis für ihre gelungene Integration.⁸ Diese Beschreibung der diskursiven Aushandlung von Integrationserwartungen ist theoretisch durchaus fruchtbar. In der Einschätzung der Rolle der (tatsächlichen) Baptisten in dieser Situation ähnelt Stallbergs Resümee jedoch dem Vogelgesangs: Die „Absonderung“ als „höchste Norm im mennonitisch-baptistischen Orientierungssystem“ (Stallberg 2008: 567) verhindere die soziale Integration.

Einen dynamischeren Blick auf den Status evangelikaler Gemeinden ermöglicht die im letzten Jahr veröffentlichte Dissertation von Arne Schäfer (2010), in der er die Lebenswelten russlanddeutscher Jugendlicher in ei-

8 Diese Differenz lässt sich in den Begriffen der Integrationstheorie Hartmut Essers als strukturelles versus sozio-kulturelles Verständnis von Integration beschreiben (s.o.).

ner Aussiedlergemeinde erforscht hat. Aufbauend auf dem Forschungsstand zu Aussiedlergemeinden geht Schäfer dabei von einem Spannungsfeld zwischen Tradition und Moderne aus, in dem insbesondere die Jugend als Lebensphase verortet ist: Während die Gemeindeleitung bemüht sei, die Herausbildung eigenständiger jugendkultureller Muster zu verhindern und die Sozialisierung der Jugendlichen möglichst vollständig innerhalb der Gemeinde zu verorten, seien die Jugendlichen alltäglich mit anderen, konkurrierenden Formen der Jugendkultur außerhalb der Gemeinde konfrontiert. Insbesondere der Besuch weiterführender Bildungseinrichtungen und die damit verbundene Inklusion in gemeindeferne Institutionen seien hier für einen Wandel verantwortlich. Die Jugendlichen seien damit in „zwiespältige Lebenswelten“ (so der Titel von Schäfers Buch) eingebunden und müssen die widerstreitenden Anforderungen beider Sinnzusammenhänge bearbeiten, was ihnen jeweils in verschiedenem Maße gelänge.

Die Leistung der Arbeit von Schäfer liegt darin, dass sie die Dynamisierung freikirchlicher Aussiedler-Lebenswelten beleuchtet. Durch das Heranwachsen einer neuen Generation kommt die traditionale Lebenswelt der Gemeinde in Kontakt mit modernen jugendkulturellen Formen, die durchaus in einem Lebensrahmen integriert werden können. Im Hinblick auf die Gemeinde und die religiösen Anforderungen an die Lebensführung bleibt jedoch der Fokus auf der religiösen Anbindung als restringierendem Moment: Die Gemeinde versuche, einen Kontakt mit der als sündhaft wahrgenommenen „Welt“ (im Sinne des theologischen Gegenbegriffs zur „Gemeinde“) zu verhindern, die Jugendlichen müssen mit dieser Restriktion ihrer jugendkulturellen Entfaltungsmöglichkeiten umgehen.

Diese Beispiele zeigen, wie die bisherige Forschung zu freikirchlichen Aussiedlergemeinden von einer Perspektive auf Religion geprägt ist, die sie als traditional und vormodern identifiziert und sie damit der Moderne – in Gestalt der bundesdeutschen Gesellschaft – gegenüberstellt. Integration werde durch diese Form der Religion behindert oder gar unmöglich gemacht. Lediglich eine gewisse stabilisierende Funktion wird der Binnenintegration in den Gemeinden zugesprochen, jedoch auf Kosten sozialer Isolation. Fokussiert man in dieser Weise einzelne russlanddeutsche Gemeinden, ergibt sich leicht das Bild eines sich selbst erhaltenden Systems, welches die eigene Reproduktion gegen Diffusionserscheinungen durchsetzen muss. Fast zwangsläufig erwächst daraus die Vorstellung einer traditionellen Gemeinschaft, die ihre Ansprüche gegen die Moderne verteidigt. Bei

einem Blick über die einzelne Gemeinde hinaus stellt sich dies jedoch in einem anderen Lichte dar: Betrachtet man die Gemeindeflandschaft der russlanddeutschen Mennoniten und Baptisten in Deutschland, wird deutlich, dass Gemeindefneugründungen und -spaltungen durchaus übliche Prozesse sind (vgl. Klassen 2007). Die Landschaft ist in kontinuierlicher Veränderung begriffen, die auch Raum für sich ändernde Anforderungen der Gemeindefmitglieder bietet. Ein Blick auf individuelle Biografien von Aussiedlern zeigt zudem, dass ein Wechsel zwischen Gemeinden, einschließlich solcher unterschiedlicher Konfession, durchaus üblich ist. Sowohl auf der Ebene der Gemeinden selbst als auch auf der Ebene der individuellen religiösen Biografie sind also permanente Veränderungen zu verzeichnen. Die Gemeinden stehen dabei durchaus in einer Form von Wettbewerb: Indem die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde oder die Existenz der Gemeinde selbst regelmäßig zur Disposition steht, müssen die Gemeinden auch Angebote bereitstellen, die für ihre Mitglieder attraktiv sind.

Meines Erachtens stellt die Einbindung in die religiöse Gemeinde daher nicht zwangsläufig ein rückwärtsgewandtes, traditionelles Moment dar, welches von den Älteren gegen die scheinbar natürlichen Diffusionskräfte der Jugend aufrecht erhalten wird. Ich halte dagegen eine Perspektive für fruchtbarer, die die individuellen biografischen Handlungsmöglichkeiten in den Blick nimmt. Nicht die religiöse und kulturelle Differenz selbst, sondern deren strukturelle Bedeutung für die Lebensverläufe russlanddeutscher Aussiedler und ihre biografische Bearbeitung rücken dann in den Mittelpunkt. Die religiöse Orientierung, so meine These, kann ebenso Ressourcen für den eigenen Lebensweg bieten und stellt damit eine Option dar, die sich auch innerhalb einer modernen Gesellschaft als Bezugsrahmen anbietet.

Damit ist auch eine Verschiebung von der Betrachtung der kollektiven Dimension der Religion hin zur individuellen Bedeutung religiöser Orientierungen verbunden. Erste Ergebnisse meiner eigenen Forschungsarbeit zeigen dabei an, dass die Mitgliedschaft und das Engagement in freikirchlichen Gemeinden eine individuelle und bewusste Entscheidung ist, die im Kontext der individuellen Biografie betrachtet werden muss. Es scheint mir dabei aufschlussreicher zu sein, auf die biografischen Entscheidungssituationen zu schauen und zu fragen, welche Rolle die religiöse Gemeinschaft an diesen Wendepunkten der Biografie einnimmt, als nach der Reproduktionslogik der Gemeinschaft als Kollektiv zu fragen. Anhand von Fallbeispielen aus meiner laufenden Forschungsarbeit möchte ich dies ausführen.

DATEN UND METHODEN

Die diesem Beitrag zugrunde liegenden Daten wurden im Rahmen meines laufenden Dissertationsprojekts erhoben. Den Kern der Erhebung bilden autobiografisch-narrative Interviews mit russlanddeutschen Aussiedlern, die als Kinder oder Jugendliche nach Deutschland eingereist sind. Darüber hinaus wurden leitfadengestützte Interviews mit Gemeindeleitern sowie mit weiteren Experten (z.B. Aussiedlerbeauftragten) geführt und teilnehmende Beobachtungen bei Gemeindeaktivitäten durchgeführt.

Die biografischen Interviews wurden narrationsanalytisch ausgewertet. Für die Fragestellung nach der Relevanz religiöser Orientierungen als biografischer Ressource ist diese auf den Arbeiten von Fritz Schütze aufbauende Methode hervorragend geeignet. Schütze fragt in seiner Ausarbeitung der Methode vor allem nach den „Prozeßstrukturen des individuellen Lebenslaufs“ (Schütze 1983: 284). Biografische Erzählungen werden als Ausdruck einer Korrespondenz von Darstellungsstrukturen und handlungsleitenden Orientierungsstrukturen verstanden (vgl. Przyborski/Wohlrab-Sah 2009: 222). Gerade die Dialektik zwischen individueller Handlungsorientierung und den restringierenden Strukturen wird hierbei in den Blick genommen. Ausgehend von den theoretischen Überlegungen zur Interdependenz von Religion und Integrationsprozess über die biografische Verarbeitung von Ressourcen und Restriktion lassen sich diese Prozesse anhand des erhobenen Materials beschreiben und analysieren:

„Das narrative Interview dokumentiert für die mit ihm erhobenen Handlungsprozesse sehr präzise die Konfrontation zwischen ursprünglichen Handlungsplänen von Individuen und den sie umgebenden heteronomen Rahmenbedingungen. Darüber hinaus werden auch die aus dieser Konfrontation resultierenden, unintendierten (oder: transintentionalen) Handlungsfolgen sowie die darauf reagierende Reorganisation der Handlungsabsichten des Individuums erfasst [...]“ (Küsters 2009: 181).

Für die Erforschung biografischer Verläufe in einer Migrations- oder Minderheitensituation ist die Narrationsanalyse gut geeignet. Ihre Abhängigkeit von hinreichend ausführlichen narrativen Passagen stellt ihrer Anwendung in der Migrationsforschung jedoch auch Hürden entgegen. Küsters verweist auf die Schwierigkeiten bei der Durchführung und Auswertung von Interviews mit Nicht-Muttersprachlern, sowohl in Bezug auf die Möglichkeit

ausführlicher Narrationen als auch auf die Interpretationsprobleme aufgrund kulturspezifischer Konnotationen (vgl. ebd.: 189). Bei der älteren Generation russlanddeutscher Aussiedler, die zumeist bereits im Erwachsenenalter nach Deutschland eingereist sind, stellen auf Deutsch geführte narrative Interviews in der Tat ein Problem dar. Mit den jüngeren Interviewpartnern, die in der Regel als Kinder nach Deutschland gekommen sind, ließen sich jedoch narrative Interviews gut durchführen, sie beherrschen die deutsche Sprache flüssig und mit nur leichtem Akzent. Dennoch ist bei der Feinanalyse der Interviews eine erhöhte Sensibilität für kulturell geprägte Begriffsbedeutungen erforderlich – auch wenn sich Fehlinterpretationen nicht vollständig ausschließen lassen.

DER ORT DER RELIGION IN DER BIOGRAFIE: ZWEI FALLBEISPIELE

Anhand zweier Interviews möchte ich im Folgenden die biografische Relevanz religiöser Orientierungen für junge Russlanddeutsche darstellen. Die beiden Fälle zeigen unterschiedliche Möglichkeiten, auf welche Weise Religion im Lebensverlauf Bedeutung erhält. Lukas⁹ ist in der Gemeindegemeindearbeit einer russlanddeutschen Mennonitengemeinde in leitender Funktion aktiv. Sein Fall steht damit für die unmittelbare Orientierung biografischer Entscheidungen an den Möglichkeiten der Gemeinde als ethnischer Institution. Judith dagegen ist Mitglied der Gemeinde, hat daneben aber in ihrem Leben Bindungen zu verschiedenen evangelikalen Gemeinden und Organisationen gehabt, ohne eine leitende Stellung in einer religiösen Organisation anzustreben. Die Analyse der biografischen Erzählungen erlaubt einen Einblick in die Bedeutung der religiösen Orientierung an kritischen Stellen im Lebensverlauf und deckt damit Mechanismen auf, mittels derer Religion Einfluss auf Integrationsprozesse haben kann.

9 Alle Namen und Ortsangaben wurden anonymisiert.

LUKAS: RELIGION ALS BERUF

Lukas ist Anfang der 1990er Jahre im Alter von zehn Jahren nach Deutschland gekommen. Die Familie hatte mehrere Aufnahmelager für Aussiedler durchlaufen, bevor sie in Ostdeutschland einen vorübergehenden Aufenthaltsort fand. Kurze Zeit später konnte die Familie nach Westdeutschland umziehen, da der Vater in einer „hiesigen“¹⁰ Baptistengemeinde Arbeit als Hausmeister fand. Bald schloss sich die Familie von Lukas einer russlanddeutschen Mennonitengemeinde in einer Nachbarstadt an, die deutlich mehr Angebote für Kinder und Jugendliche verschiedener Altersstufen bereitstellte. Im Anschluss an das Abitur entscheidet sich Lukas für ein Theologie- und Sport-Studium auf Lehramt. Im Studium erfährt er, dass seine eigenen religiösen Überzeugungen in der universitären Theologie randständig sind, seine Kommilitonen und teilweise seine Dozenten haben einen deutlich anderen Blick auf theologische Inhalte. Vor dem Staatsexamen entschließt er sich, das Lehramtsstudium nicht zu beenden, sondern stattdessen ein Studium an einem evangelikalen Bibelseminar aufzunehmen. Auch das Berufsziel ändert sich damit, die praktische Gemeindearbeit rückt stärker in den Mittelpunkt. Um sein neues Studium absolvieren zu können, erhält er finanzielle Unterstützung durch die Aussiedlergemeinde. Das Studium hat er inzwischen mit einem – staatlich nicht anerkannten – Bachelorabschluss beendet und strebt nun einen Masterabschluss in Theologie in einem evangelikalen Studienprogramm an.

In Lukas' Biografie ist die Zugehörigkeit zu einer Aussiedlergemeinde nicht von Anfang an vorgegeben. Zunächst gehört seine Familie einer „hiesigen“ Baptistengemeinde an. Der Wechsel zur Aussiedlergemeinde – und damit auch der Wechsel von einer Baptisten- zu einer Mennonitengemeinde – ist nicht seine individuelle Entscheidung, die Familie schließt sich als Ganze der neuen Gemeinde an. Lukas kennt nun aber beide Kontexte, der Vergleich beider Gemeinden verweist auf die Kontingenz der Gemeindepraxis. Die Charakterisierung beider Gemeinden drückt auch seine Vorstellung religiöser Praxis aus. In Hinblick auf die Baptistengemeinde zeichnet

10 Das Wort „hiesig“ wird bei von Russlanddeutschen häufig verwendet, um alt-ingesessene Deutsche ohne Migrationsgeschichte von den Aussiedlern zu unterscheiden. In Ermangelung einer treffenderen Bezeichnung übernehme ich diesen Begriff im Folgenden.

Lukas das Bild einer alternden Gemeinde, die an Attraktivität für Jüngere und damit an Vitalität verloren hat:

„Als wir kamen war die Gemeinde recht ähm, würde sagen für deutsche Verhältnisse eher durchschnittlich, so achtzig Mitglieder müssten die gehabt haben. Angesichts einiger Meinungsverschiedenheiten hat es dann von den Zahlen auch stark abgenommen, und vom Alter dementsprechend. Weil die Kinderarbeit nicht mehr geführt werden konnte sind dann einige abgesprungen zu Nachbargemeinden ...“

Interessant ist in diesem Zusammenhang die Benennung der „deutschen Verhältnisse“. Die Baptistengemeinde wird als „für deutsche Verhältnisse eher durchschnittlich“, also als „typisch deutsch“ charakterisiert. Damit wird implizit eine Unterscheidung in deutsche Gemeinden und Aussiedlergemeinden vorgenommen. Diese Unterscheidung verläuft nicht entlang religiöser (etwa konfessioneller) Grenzen, sondern eröffnet eine ethnische Differenz, die angesichts der „deutschen Volkszugehörigkeit“ der Aussiedler prekär ist. Nur an wenigen Stellen im Interview greift Lukas auf eine Unterscheidung von „Deutschen“ und „Russlanddeutschen“ zurück. Eine davon ist die Charakterisierung der Mennonitengemeinde:

„Damals war die Meinung auch eben vom russlanddeutschen Kontext geprägt, sehr stark auf das *Tun*, das heißt, wenn Du in die Gemeinde kommst [...], wird nicht erst mal irgendwie *geistliches* Training gemacht, ja? Wirklich ne Basis geschaffen, 'n Fundament, also 'n *Sein* geformt, sondern direkt: Möchtest du in der Kinderstunde arbeiten? Möchtest du predigen? Möchtest du äh, im Chor, Chor ist mit so *das* erste Angebot. Und das ist natürlich meiner Meinung nach höchst gefährlich.“

In dieser Passage beschreibt Lukas, was in seiner Wahrnehmung typisch für das Gemeindeleben in russlanddeutschen Gemeinden ist, und verhält sich dazu. Die von ihm formulierte Differenz zwischen „Tun“ und „Sein“, also zwischen praktischer, aber theologisch unreflektierter Gemeindegemeinschaft und der geistlichen „Charakterbildung“ ist an vielen Stellen leitend für seine kritische Auseinandersetzung mit der religiösen Praxis in Aussiedlergemeinden. Einschneidend ist für ihn in dieser Hinsicht die eigene Erfahrung mit der in Aussiedlergemeinden üblichen Praxis der Laienpredigt:

„Ich stand dann da und hatte einfach nichts, womit ich arbeiten konnte. [...] Also wurde mir nachher gesagt, ähm das war wirklich gut, aber du hast, äh du hast also nicht auf die Bibel zurückverwiesen. Und ich dachte: Ja, das stimmt, das stimmt wirklich und macht auch Sinn, klar, aber dann hab ich gedacht: Warum hat mir das eigentlich keiner gesagt? [...] Wenn du gewissermaßen alleine gelassen wirst nach dem Motto, äh komm wir holen dich ab, stell dich an die Haltestelle, und dann stehst du da alleine, ja, und es kommt äh seit Stunden kein Bus, das ist schon hart, ja?“

Daraus ergibt sich ein Spannungsverhältnis, das für seine weitere biografische Entwicklung maßgeblich ist: Auf der einen Seite begrüßt er die akademische Theologie, der seinem Empfinden nach in russlanddeutschen Gemeinden zu wenig Bedeutung zugemessen wird, auf der anderen Seite nimmt er in der deutschen Schul- und Hochschullandschaft Defizite in der religiösen Überzeugung wahr. Seine Entscheidung für ein Theologiestudium auf Lehramt begründet Lukas mit einem Mangel an überzeugten Religionslehrern. An der Universität begegnet er dann aber einer liberalen Theologie, die einigen seiner zentralen Überzeugungen widerspricht. Auf der anderen Seite hält er eine theologische Ausbildung und eine wissenschaftliche Theologie für unerlässlich. Die Entscheidung, das Hochschulstudium aufzugeben und stattdessen einen Studiengang an einer evangelikalen Bibelschule zu absolvieren, ist für Lukas ein Ausweg aus diesem Dilemma. An der maßgeblich von amerikanischen Evangelikalen geleiteten Bibelschule lernt er eine Theologie kennen, die einerseits seinen Ansprüchen an wissenschaftliche Standards genügt, die andererseits aber auch für ihn unverzichtbare Glaubensfundamente teilt.

Diese akademische Fundierung ist in Lukas' Vorstellung auch Grundlage für die praktische Arbeit in seiner Gemeinde:

„Grundsätzlich ging's mir darum, wenn ich weiterhin Jugendarbeit, Kinderarbeit äh, oder: Arbeit mit Kindern, in der Gemeinde äh leitend irgendwo verantwortlich durchführen sollte, ist eine ähm wissenschaftliche Basis unverzichtbar.“

Der zentrale Stellenwert, den die Beschäftigung mit seiner Religion in Lukas' Lebensverlauf einnimmt, ist in dieser Form gerade kein Ausdruck traditionaler Orientierung an den Vorgaben der russlanddeutschen Gemeinde. Die akademische Theologie und sein Ziel, die Gemeindegarbeit auf eine wissenschaftlich-theologische Basis zu stellen, entspricht gerade nicht der

in den freikirchlichen Gemeinden vorherrschenden Laientheologie. Auf der anderen Seite ist sein evangelikaler Hintergrund maßgeblich für seine Entscheidung, eine Laufbahn jenseits der etablierten deutschen Theologie einzuschlagen. In Anbetracht seiner bisherigen Biografie ist es daher nur konsequent, wenn er als mögliches Berufsziel eine Tätigkeit als hauptamtlicher Pfarrer in einer Aussiedlergemeinde in den Blick nimmt – auch wenn dies eine grundlegende Strukturveränderung in der Gemeinde voraussetzen würde. Damit ergibt sich aus Lukas' intensiver Beschäftigung mit der Religion Reformpotenziale für die Gemeinde.

Bezieht man Lukas' biografische Entwicklung auf Fragen der Integration, so lassen sich ambivalente Konsequenzen beschreiben: Einerseits kann Lukas von der Einbettung in ein religiöses Netzwerk profitieren. Schon die Anstellung seines Vaters und der damit verbundene Umzug nach Westdeutschland sind mit der Einbindung in eine Gemeinde verbunden. Später erhält er selbst in seinem Studium direkte finanzielle Unterstützung durch die Gemeinde. Der Religion ist auch eine orientierende Funktion bei wichtigen biografischen Entscheidungen wie der Studienwahl zuzuschreiben. Seine intensive Beschäftigung mit der Religion führt in der Konsequenz jedoch zu einer Professionalisierung in einem Bereich, in dem eine Nachfrage nach hauptberuflichen Theologen kaum besteht. Die Initiierung eines reformatorischen Prozesses muss also ein Ziel seiner Bemühungen sein, will er sein berufliches Ziel realisieren.

Hartmut Esser hat in der Diskussion um die potenziell positiven Effekte der Binnenintegration vor den unerwünschten negativen Seiteneffekten gewarnt. Dabei greift er das Bild von der „Mobilitätsfalle“ (*mobility trap*) auf, dass der US-amerikanische Soziologe Norbert F. Wiley entwickelt hat: „The trap consists in the increasing attractiveness of a safe alternative compared to a riskier, but potentially more fruitful one. Above all, once taken, the decision can hardly be revoked“ (Esser 2003: 25). Lukas' Entscheidung für eine theologische Ausbildung jenseits des deutschen akademischen Mainstreams entspricht seiner religiösen Überzeugung und eröffnet ihm im Kontext seiner Herkunftsgemeinschaft (und dem weiteren evangelikalen Milieu) gewisse Optionen. Im Gegenzug bleiben ihm damit jedoch berufliche Laufbahnen in breiten Teilen der Aufnahmegesellschaft verschlossen.

JUDITH: RELIGIÖSE INSTITUTIONEN ALS REFUGIUM

Judith ist mit zwölf Jahren nach Deutschland gekommen. Sie hat in Kasachstan das Sowjetsystem und dessen Zusammenbruch miterlebt und wache Erinnerungen an die Diskriminierung von Deutschen/Christen (diese Kategorien trennt sie in der Retrospektive nicht, Christ-Sein und Deutsch-Sein sind für sie miteinander verwoben). In Deutschland angekommen, wurde sie aufgrund ihrer schlechten Deutschkenntnisse zunächst in die Hauptschule eingeschult. Sie nimmt die Schulbildung dennoch primär als Chance wahr. Im Anschluss an ihren Hauptschulabschluss beginnt sie eine Ausbildung zur Krankenpflegerin, die sie jedoch abbricht. Nach einer Phase der Arbeitslosigkeit entschließt sie sich, als Aushilfe in einer evangelikalen Bibelschule zu arbeiten. In dieser Zeit fasst sie den Entschluss, erneut zur Schule zu gehen und das Abitur zu machen. Als sie sich nach dem Abschluss des Abiturs nicht für ein Studienfach entscheiden kann, kehrt sie zunächst an die Bibelschule zurück und absolviert dort ein dreijähriges Bibelstudium. Daran anschließend beginnt sie ein Germanistikstudium.

Mit ihrer Einreise in Deutschland macht Judith unmittelbar eine Erfahrung der doppelten Deprivation, die für viele Russlanddeutsche prägend ist: In Kasachstan hat sie die Diskriminierung der Deutschen erlebt. In Deutschland erfährt sie nun eine Diskriminierung aufgrund ihrer Herkunft: Sozial, indem sie in der Schule als „Russin“ behandelt wird, und institutionell, indem ihre mangelhafte Beherrschung der deutschen Sprache ausschlaggebend für ihre Einschulung in einer Hauptschule ist. Beides kompensiert sie, indem sie sich primär auf ihre Bildung konzentriert. Für Judith ist die Schule in erster Linie ein Ausbildungsort, kein Ort für soziale Kontakte und Freundschaften. Gerade in der von ihr als chaotisch wahrgenommenen Hauptschulklasse hat sie, auch aufgrund ihrer sprachlichen Defizite, kaum Freundschaften mit autochthonen Mitschülern. Sie lehnt auch die ihrer Wahrnehmung nach ausgeprägte Haltung vieler Mitschüler ab, die wenig Ehrgeiz in Bezug auf die eigenen schulischen Leistungen an den Tag legen. In ihrer Erzählung spielt die Identität als Russlanddeutsche dabei eine ambivalente Rolle. Einerseits interpretiert sie die schulische Verweigerungshaltung an der Hauptschule als Eigenschaft der autochthonen Mitschüler, während die Russlanddeutschen hier eine andere Haltung an den Tag legen:

„Ich wollte überhaupt nicht in diese Ich-hab-keinen-Bock-Schiene mich mich, ne, hineinzuziehen, ähm, hineinziehen zu lassen, sag ich's mal so, weil ich – klar, in der Hauptschule, da gab's auch solche: ‚Hausaufgaben? Nee, warum auch? Ich werd' sowieso nichts anderes machen als nur arbeitslos sein.‘ Ähm, das wollte ich überhaupt nicht. Wir waren ein paar, ähm, Russen in der Klasse, sag ich mal, Russlanddeutsche gab's ein paar, und die waren eigentlich so ziemlich alle durch die Reihe weg gut in der Schule.“

Auf der anderen Seite nimmt Judith auch russlanddeutsche Jugendliche als problematisch wahr, bringt sie mit Alkoholkonsum und kriminellem Verhalten in Verbindung. Während ihrer Zeit an der Hauptschule hat sie engere Kontakte zu diesen Jugendlichen, distanziert sich in der Retrospektive jedoch von ihnen. Diese Ambivalenz in der Einschätzung ihrer russlanddeutschen Mitschüler lässt sich anhand des Interviewmaterials nicht auflösen.

Soziale Kontakte jenseits ihrer russlanddeutschen Peergroup knüpft Judith vor allem über Aktivitäten eines baptistischen Jugendwerks, zu dem sie über ihre Mitgliedschaft in einer deutschen Baptistengemeinde kommt. Jugendfreizeiten sind für sie die beste Gelegenheit, Freundschaften zu schließen. Diese sind weder in der russlanddeutschen Community verortet noch in der Schule; die baptistische Jugend bietet hier einen dritten Bezugsrahmen.

„Es war so die erste Freizeit, wo ich plötzlich mal nicht unsichtbar war. Ich weiß nicht warum, aber die Leute haben mich einfach angenommen in der Gruppe. [...] Ja, das war für mich so die erste wirklich positive Erfahrung mit Deutschen, sag ich's mal so, ja? In der Schule, da wird man entweder ignoriert oder gemobbt, so 'ne? So du bist sowieso die Russin, du verstehst ja sowieso nichts. Ähm, und hier war's plötzlich ganz anders.“

Die religiöse Gemeinschaft, die sich jenseits der eigenen russlanddeutschen Gemeinde anbietet, ist in kritischen Phasen ihrer Biografie immer wieder eine Art Rückzugsort, an dem sie akzeptiert wird, ohne über ihre Leistungen Rechenschaft ablegen zu müssen. Nachdem sie ihre Berufsausbildung abbricht, folgt eine Zeit der Arbeitslosigkeit, in der sie auch Selbstzweifel entwickelt. Sie entschließt sich in dieser Zeit, als Aushilfe in einer Bibelschule, die sie über ihre Gemeinde kennt, zu arbeiten. Sie erlebt diese Zeit

als sehr hilfreich, um das zurückliegende Misserfolgserlebnis zu verarbeiten:

„Also die Ausbildung, diese gescheiterte Ausbildung, die hat mein Selbstwertgefühl ziemlich in den Keller geschickt. Weil ich einfach dachte: Uah, was machst denn du? Du kannst es nicht, und du bist nicht so und, äh, das hat mich alles sehr sehr nach unten gedrückt, und dieses halbe Jahr, das ich halt da in A-Stadt verbracht habe, das war für mich total persönlich auch total, äh, aufbauend, sag ich's mal so.“

Hier lernt Judith wichtige Bezugspersonen kennen, die sie auch in ihrer Entscheidung unterstützen, noch einmal zur Schule zu gehen und das Abitur zu machen. In der Retrospektive betont sie, dass die neuen Kontakte, die sich in der Bibelschule entwickelt haben, auch entscheidend für ihre Distanzierung von ihrer ehemaligen russlanddeutschen Clique waren:

„Durch dieses halbe Jahr in der Bibelschule, da bin ich mehr raus aus diesem ganzen, so die Freunde die ich so hatte in der Schule, die sind alle nicht mehr da, die, die vermiss' ich auch gar nicht. [...] Wo ich einfach merke im Nachhinein, hätte ich noch länger was mit denen was zu tun gehabt, ich hätte wahrscheinlich mein Leben genauso gelebt und genauso ver- vergeudet und genauso – ja, einfach verschwendet und so, ne?“

Auch in ihrer zweiten Schulphase, am Gymnasium, stellt Judith das schulische Ziel über das Schließen neuer Freundschaften. Damit gewinnt sie jedoch in ihrer eigenen Wahrnehmung eine Unabhängigkeit vom Urteil anderer, die letztlich dazu führt, dass sie akzeptiert wird. Nach dem Abitur ist sie erneut unschlüssig, welchen weiteren Weg sie einschlagen soll. Sie beschreibt, wie sie in ihrem Entscheidungsprozess Hilfe durch Gebete und innere Zwiesprache mit Jesus findet. Sie entschließt sich dann, eine dreijährige theologische Ausbildung an einer Bibelschule zu machen. Sie verbindet hiermit keine beruflichen Ambitionen, die Zeit in der Bibelschule ermöglicht es ihr aber, sich persönlich in Bezug auf ihren Glauben weiterzuentwickeln. Vor allem erlebt sie die konfessionelle Heterogenität und die damit verbundene Pluralität religiöser Haltungen als positiv:

„Das war für mich gut, so einfach so diese ganzen, ähm, anderen Sichtweisen des Glaubens kennenzulernen, ja weil ich einfach in diesem ganzen Russlanddeutschen

ziemlich fest bin, na gut, damals war. Und plötzlich sagt jemand, wie? Einfach ein paar Grundsätze, die ich vorher für wahr gehalten hab', wurden plötzlich einfach einmal umgekrempelt.“

Die Bibelschule, in der sich über Differenzen in Herkunft und Konfession eine Gemeinschaft herausbildet, erscheint als eine Art Refugium, das in prekären Phasen eine Rückzugsmöglichkeit bietet und neue Sicherheit für künftige Entscheidungen gibt. Dies hat Konsequenzen für ihre biographischen Entscheidungen und führt letztlich zu einer Aufstiegs Geschichte in Hinblick auf ihre Bildungskarriere. Die religiös konstituierte Gemeinschaft bietet eine Alternative zu zwei zur Verfügung stehenden ethnischen Bezugsrahmen, den sich über ihre russische Herkunft identifizierenden russlanddeutschen Jugendlichen und den konservativen russlanddeutschen Gemeinden. Die religiöse Orientierung hilft Judith so, zwei in der Integrationstheorie beschriebenen Gefahren zu begegnen: Die Inklusion von jugendlichen Migranten in perspektivlose oder kriminelle Jugendmilieus wird als „downward assimilation“ (Portes/Zhou 1993) bezeichnet. Hierfür ist Judith durch ihre über die Hauptschule vermittelten Kontakte anfällig. Sie selbst beschreibt retrospektiv, dass sie ihre Zeit in der Bibelschule für ausschlaggebend hält, nach dem Abbruch ihrer Ausbildung nicht wie ihre damaligen Freunde ihr Leben „vergeudet“ zu haben. Bei den konservativen russlanddeutschen Gemeinden kann man die Gefahr der Bildung hermetischer sozialer Systeme sehen, die als Risiko im Prozess der Binnenintegration beschrieben werden (vgl. Elwert 1982). Diese zeichnen sich insbesondere dadurch aus, dass sie gegenüber der Aufnahmegesellschaft nicht lernfähig bleiben. Die Kontakte in der Bibelschule und die dort vermittelte religiöse Pluralität beschreibt Judith als Gewinn an Freiheit gegenüber den festen Positionen, die sie aus ihrer Gemeinde kannte.

FAZIT

Die Fallbeispiele zeigen, dass freikirchliche Gemeinden von Russlanddeutschen weniger hermetische Systeme sind, als die Forschung bislang vermuten lässt. Gerade die Orientierung auf die Religion ermöglicht Bezüge zu Teilsystemen der Aufnahmegesellschaft, ohne darüber die Herkunftsgemeinschaft verlassen zu müssen. In Lukas' Fall ist es die akademische

(evangelikale) Theologie, in Judiths die überkonfessionelle Gemeinschaft der Bibelschule. Beide finden darüber einen Bezugsrahmen jenseits der primären Angebote der Aufnahmegesellschaft (universitäre Theologie bzw. Schule) sowie der ethno-konfessionellen Gemeinschaft in der russlanddeutschen Gemeinde. Darüber erlangen sie eine Unabhängigkeit, die ihnen ermöglicht, sich in beiden Kontexten zu bewegen.

Die konkrete Funktion der religiösen Ausbildung unterscheidet sich jedoch: Bei Lukas ist eine Professionalisierung festzustellen, die das religiöse Wissen zur Grundlage der eigenen beruflichen Pläne macht, und darüber auch das Potenzial und den Anspruch entwickelt, die Strukturen der russlanddeutschen Gemeinde selbst zu verändern. Bei Judith ist die Bibelschule dagegen eher ein Refugium, die Auseinandersetzung mit dem Glauben und anderen Christen eröffnet ihr neue Perspektiven auf das eigene Leben und erlaubt ihr, maßgebliche Entscheidungen in Bezug auf ihren weiteren Lebenslauf zu fällen.

Die religiöse Orientierung stellt in diesen Fällen keine Beschränkung des Lebenslaufs auf eine religiöse Norm dar. Vielmehr bietet sie Möglichkeiten, neue Perspektiven für die eigene Lebensplanung zu entwickeln und zu verfolgen – die maßgebliche Orientierung biografischer Entscheidungen an der Religion kann aber auch Optionen einschränken.

LITERATURVERZEICHNIS

- Bommes, Michael (2000): „Migration und Lebenslauf. Aussiedler im nationalen Wohlfahrtsstaat“, in *Sozialwissenschaften und Berufspraxis* 23, S. 9-28.
- Elwert, Georg (1982): „Probleme der Ausländerintegration. Gesellschaftliche Integration durch Binnenintegration“, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, S. 717-731.
- Esser, Hartmut (1999): „Inklusion, Integration und ethnische Schichtung“, in *Journal für Konflikt- und Gewaltforschung* 1, S. 5-34.
- Ders. (2003): *Does the New Immigration Require a New Theory of Intergenerational Integration?* (= Arbeitspapiere-Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung 71), Mannheim: Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung.

- Harris, Paul A. (2003): „Russische Juden und Aussiedler: Integrationspolitik und lokale Verantwortung“, in: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa* (= IMIS-Schriften, Band 8), 2. Aufl., Göttingen: V & R unipress, S. 247-263.
- Haug, Sonja/Sauer, Lenore (2007): *Zuwanderung und Integration von (Spät-)Aussiedlern. Ermittlung und Bewertung der Auswirkungen des Wohnortzuweisungsgesetzes* (= Forschungsbericht des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge, Band 3), Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, verfügbar unter http://www.bamf.de/nn_441298/SharedDocs/Anlagen/DE/Migration/Publikationen/Forschung/Forschungsberichte/fb3-wohnoortzuweisungsgesetz,templateId=raw,property=publicationFile.pdf/fb3-wohnoortzuweisungsgesetz.pdf, Zugriff am 7.1.2010.
- Herdegen, Gerhard (1989): „Aussiedler in der Bundesrepublik Deutschland. Einstellungen und Problemsicht der Bundesbürger“, in *Deutschland Archiv* 8, S. 912-924.
- Ilyin, Vladimir (2006): „Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland“, in: Sabine Ipsen-Peitzmeier/Markus Kaiser (Hg.), *Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 275-304.
- Klassen, John N. (2007): *Russlanddeutsche Freikirchen in der Bundesrepublik Deutschland: Grundlinien ihrer Geschichte, ihrer Entwicklung und Theologie*, Nürnberg: VTR.
- Küsters, Ivonne (2009): *Narrative Interviews: Grundlagen und Anwendungen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Portes, Alejandro/Zhou, Min (1993): „The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants“, in *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 530, S. 74-96.
- Przyborski, Aglaja/Wohlrab-Sahr, Monika (2009): *Qualitative Sozialforschung. Ein Arbeitsbuch*, 2. Auflage, München: Oldenbourg.
- Sackmann, Rosemarie (2004): *Zuwanderung und Integration. Theorien und empirische Befunde aus Frankreich, den Niederlanden und Deutschland*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Schäfer, Arne (2010): *Zwiespältige Lebenswelten*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

- Schütze, Fritz (1983): „Biographieforschung und narratives Interview“, in *Neue Praxis* 13, S. 283-293.
- Seifert, Wolfgang (2008): „Aussiedlerinnen und Aussiedler – neue Erfassungsmöglichkeiten und sozioökonomisches Profil“, in *Statistische Analysen und Studien Nordrhein-Westfalen* 53, S. 11-23.
- Stallberg, Friedrich W. (2008): „Russlanddeutsche als Kleinstadtproblem – Thematisierungsformen im Spannungsfeld von Integrationserwartungen und religiös bedingter Isolation“, in: Axel Groenemeyer/Silvia Wieseler (Hg.), *Soziologie sozialer Probleme und sozialer Kontrolle*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 552-585.
- Tezcan, Levent (2007): „Kultur, Gouvernementalität der Religion und der Integrationsdiskurs“, in: Monika Wohlrab-Sahr/Levent Tezcan (Hg.), *Konfliktfeld Islam in Europa (= Soziale Welt, Band 17)*, Baden-Baden: Nomos, S. 51-74.
- Theis, Stefanie (2006): *Religiosität von Russlanddeutschen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Toprak, Cigdem (2011): „Christliche Migranten – die vergessene Minderheit“, verfügbar unter http://www.derwesten.de/resources/11321/ver1-1/js/brightcove/bcw_single/bcw_single/bcw_single_blank.html, Zugriff am 9.8.2011.
- Vogelgesang, Waldemar (2006): „Religiöse Segregation und soziale Distanzierung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler“, in: Sabine Ipsen-Peitzmeier/Markus Kaiser (Hg.), *Zuhause fremd – Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland*, Bielefeld: transcript Verlag, S. 151-169.
- Westphal, Manuela (2003): „Familiäre und berufliche Orientierungen von Aussiedlerinnen“, in: Klaus J. Bade/Jochen Oltmer (Hg.): *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa (= IMIS-Schriften, Band 8)*, 2. Aufl., Göttingen: V & R unipress, S. 127-149.