

Die zivilgesellschaftlichen Potentiale mennonitischer Gemeinden russlanddeutscher Aussiedler

FREDERIK ELWERT

HINTERGRUND

Die Russlanddeutschen sind eine der größten Migrantengruppen in Deutschland. Als russlanddeutsche Aussiedler werden diejenigen Russlanddeutschen bezeichnet, die als „deutsche Volkszugehörige“ – so der Begriff des Bundesvertriebenengesetzes – aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland gekommen sind. Diejenigen, die seit 1993 nach Deutschland einwandern, werden im offiziellen Sprachgebrauch als Spätaussiedler bezeichnet.¹ Bis heute sind etwa 2,3 Millionen Aussiedler aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion nach Deutschland eingewandert.² Trotz einiger punktuell aufflammender Diskussionen in der bundesdeutschen Öffentlichkeit, etwa über das Thema Kriminalität oder Integrationshilfen für Aussiedler, ist diese Migrantengruppe bislang vergleichsweise wenig beachtet worden und über ihren kulturellen und religiösen Hintergrund wenig bekannt. Als Nachfahren von Deutschen, die insbesondere im 18. Jahrhundert als Bauern und Siedler, aber auch als Handwerker in das Russische Reich emigriert sind, haben die Russlanddeutschen über mehrere Generationen eine Identität als deutsche Minderheit bewahrt (vgl. Fleischhauer 1986; Eisfeld 1992). Die Bedingungen ihrer Zuwanderung unterscheiden die Aussiedler von anderen Migrantengruppen. Nach dem Prinzip des *ius sanguinis* (lat.

1 Dieser Begriff wird etwa im Bundesvertriebenengesetz (BVFG) verwendet.

2 Quelle: Daten des Bundesverwaltungsamtes.

Recht des Blutes), das die Staatsbürgerschaft im Kern nicht über den Geburtsort, sondern über die Abstammung definiert, gelten Russlanddeutsche als Deutsche im Sinne von Artikel 116 des Grundgesetzes. Damit haben sie nach ihrer Einreise ein Anrecht auf die deutsche Staatsbürgerschaft – sie gelten somit nicht als Ausländer. Dies hat einerseits Konsequenzen für ihren rechtlichen Status, etwa in Bezug auf das Aufenthaltsrecht, und damit auch auf die Bedingungen ihrer Integration. Zahlreiche zusätzliche Integrationsförderungsmaßnahmen, wie etwa eine umfangreiche Sprachförderung oder die Anrechnung früherer Arbeitszeiten für die Rentenansprüche, sind jedoch mit der Zeit stark reduziert worden (vgl. Bommes 2000). Andererseits hat dies auch Auswirkungen auf die wissenschaftliche Erforschung der Aussiedlerintegration. Nicht nur ist seitens der Wissenschaft wie auch der Politik mit einer zügigen und weitgehend problemlosen Integration dieser zugewanderten Deutschen gerechnet worden, auch in den amtlichen Statistiken lassen sich die Aussiedler kaum von nicht zugewanderten Deutschen unterscheiden. Dies hat sich erst seit 2005 mit der Aufnahme des Migrationshintergrunds in den Mikrozensus geändert (vgl. Seifert 2008).

Einige wenige Russlanddeutsche (unter 100.000) sind bereits während der 1970er und frühen 1980er Jahre in die Bundesrepublik eingewandert. Insgesamt waren die Möglichkeiten zur Ausreise jedoch durch die Reisebestimmungen der damaligen Sowjetunion stark begrenzt. Mit dem Ende der Sowjetunion sind die Zahlen seit Ende der 1980er Jahre indes stark angestiegen, auf bis über 200.000 Einwandernde pro Jahr Mitte der 1990er Jahre, so dass bis heute insgesamt etwa 2,3 Mio. Russlanddeutsche als Aussiedler eingewandert sind. Die Emigration aus den Staaten der ehemaligen Sowjetunion, darunter insbesondere aus den zentralasiatischen Republiken Kasachstan und Kirgisistan, wurde zunehmend von Kettenmigration geprägt. Familien- und zum Teil Dorfverbände sind in einigen Fällen fast geschlossen ausgewandert. Dementsprechend kam es auch in Deutschland zu Siedlungsschwerpunkten, darunter etwa Ostwestfalen. Dies führte auf kommunaler Ebene zu einer erheblichen Ungleichverteilung: Während einige Gemeinden zunächst sehr vom Aussiedlerzuzug profitierten, sahen sich einige Kommunen durch die große Zahl an Zuzügen mit steigenden Belastungen konfrontiert (vgl. Thränhardt 2003). In Reaktion hierauf wurde 1996 das Wohnortzuweisungsgesetz verabschiedet. Es sieht vor, dass Aussiedler für eine bestimmte Zeit an einem zugewiesenen Wohnort verbleiben müssen. Andernfalls drohen Begrenzungen bei Sozialleistungen (vgl. Haug/Sauer 2007).

Entgegen häufiger Annahmen gehört nur ein kleiner Teil der Russlanddeutschen der Russisch-Orthodoxen Kirche an. Als deutsche Minderheit haben die Russlanddeutschen überwiegend den lateinisch-christlichen Glauben ihrer Vorfahren beibehalten und gehören also den Kirchen evangelisch-lutherischen,

evangelisch-reformierten und römisch-katholischen Bekenntnisses oder kleineren christlichen Gemeinschaften an. Im Laufe der russischen Geschichte sind sie sowohl aufgrund ihrer deutschen Nationalität als auch ihrer Religionszugehörigkeit immer wieder Ausgrenzungen und Repressionen ausgesetzt gewesen (vgl. Kahle 1992). Dies trifft insbesondere auf die Angehörigen der kleineren protestantischen Gemeinschaften zu, die eine zahlenmäßig bedeutende Minderheit bilden und verschiedenen Gemeinschaften aus dem freikirchlichen Spektrum angehören, z.B. den Mennoniten, Baptisten oder Pfingstgemeinden. Eine ebenfalls nicht zu vernachlässigende Gruppe der Russlanddeutschen gehört keiner Konfession an.³

Die Religionszugehörigkeit wurde grundsätzlich bei der Einreise erhoben. Allerdings orientierten sich die Antwortoptionen primär an den deutschen Großkirchen, so dass genaue Zahlen über die kleineren Konfessionen nicht verfügbar sind. Verschiedene Schätzungen gehen aber von ca. 10-20 Prozent aus. Einschließlich der zweiten oder dritten Generation können für das Jahr 2000 etwa 330.000 Mitglieder in freikirchlichen russlanddeutschen Aussiedlergemeinden angenommen werden (vgl. Henkel 2002: 115). Damit sind russlanddeutsche Aussiedler eine prägende Größe in der deutschen freikirchlichen Landschaft. Aussiedler haben sich dabei oftmals nicht bestehenden freikirchlichen Gemeinden angeschlossen, sondern eigene Gemeinschaften gegründet. Hierbei kommt einigen früh in Deutschland ansässig gewordenen Gemeinden eine Art Pionierfunktion zu, indem sie späteren Zuwanderern zunächst religiöse Dienste und anschließend Unterstützung beim Aufbau weiterer Gemeinden anboten. Im Fall der Mennoniten ist in diesem Zusammenhang etwa die Mennonitische Umsiedlerbetreuung (umbenannt in Aussiedler-Betreuungsdienst) zu nennen.

Die Mennoniten spielen historisch eine besondere Rolle. Diese auf den friesischen Prediger Menno Simons zurückgehende Täuferbewegung kam im 18. Jahrhundert aufgrund ihrer Weigerung zum Wehrdienst in Konflikt mit dem preußischen Staat. Viele folgten daher der Einladung Katharinas der Großen, die Religionsfreiheit und eine Befreiung vom Wehrdienst zusicherte, und wanderten als Siedler nach Russland aus. Die Mennoniten bildeten in Russland eine ethno-religiöse Gemeinschaft, die deutsches Brauchtum und religiöse Positionen pflegte. Ab Ende des 19. Jahrhunderts wurden die Privilegien der Mennoniten zunehmend wieder aufgehoben. In der Folge der Gründung des Deutschen Reichs 1871 wurde den Mennoniten, ebenso wie deutschstämmigen Siedlern anderer

3 Konfessionslosigkeit und auch die Zugehörigkeit zur Russisch-Orthodoxen Kirche werden erst seit 1998 im Rahmen des Einreiseverfahrens erhoben, genaue Zahlen liegen daher nicht vor.

Konfessionen, mit zunehmender Skepsis begegnet (vgl. Eisfeld 1992: 70). Diese Entwicklungen waren auch Anlass für die Emigration vieler Mennoniten aus Russland nach Nord- und Südamerika (vgl. Stricker 1993: 143f.). In der Folge der Weltkriege verschärfen sich diese Ressentiments und mündeten schließlich in Umsiedlungen und Deportationen deutschstämmiger Kolonisten nach Sibirien und Kleinasien (vgl. Fleischhauer 1986: 507; Eisfeld 1992: 118f.; Klötzel 1999: 121). Um der Situation in Russland bzw. der UdSSR zu entgehen, wanderten Mennoniten in mehreren Migrationswellen in verschiedene Länder aus, u.a. nach Kanada und in lateinamerikanische Staaten.

Die pietistisch geprägte Religiosität der protestantischen Russlanddeutschen zeichnet sich insbesondere durch den Stellenwert der individuellen Bekehrung, ein literalistisches Verständnis der Bibel und eine von den Normen der Gemeinschaft wie einer rigiden Sexualmoral und patriarchalen Gemeindeordnung geprägte religiöse Lebensführung aus (vgl. Theis 2006: 134-140; Vogelgesang 2006: 158; Bleick 2008: 105). Gerade in den freikirchlichen Gemeinden ist die Einbindung in die religiöse Gemeinschaft sehr umfassend: Neben den sonntäglichen Gottesdiensten, die von einem Großteil der Gemeindemitglieder besucht werden, gibt es eine Reihe von Aktivitäten unter der Woche, etwa Bibelkreise oder umfassende Angebote für Kinder und Jugendliche (vgl. Löneke 2000: 166). Damit sind die Religionsgemeinschaften gerade für die Jugendlichen prägende Sozialisationsinstanzen. Andere Freizeitangebote werden von ihnen oftmals zugunsten der Gemeindeaktivitäten nicht wahrgenommen.

In der Forschung zur religiösen Vergemeinschaftung von russlanddeutschen Aussiedlern zeichnen sich zwei Hauptlinien ab. Einerseits gibt es ein Interesse seitens der praktischen Theologie, die religiösen Traditionen der Aussiedler zu verstehen (vgl. etwa Eyselein 2006; Theis 2006). Viele Aussiedler mit evangelisch-lutherischem oder evangelisch-reformiertem Hintergrund sind mit der Einwanderung nach Deutschland Mitglieder der evangelischen Landeskirchen geworden. Ihre religiöse Praxis in Russland war jedoch oftmals stark pietistisch geprägt und unterscheidet sich von der in den Landeskirchen. Aufgrund des Mangels an ausgebildeten Theologen haben oft Laien religiöse Funktionen übernommen. Die sich so über einige Jahrhunderte herausgebildeten religiösen Praxisformen lassen sich oftmals nicht ohne Weiteres in die gegenwärtige evangelische Gemeindepraxis integrieren. Eine große Meinungsverschiedenheit besteht etwa in der Frage der Frauenordination. Daraus erwächst seitens der praktischen Theologie ein Bedürfnis, mehr über die Geschichte und die religiösen Traditionen der Russlanddeutschen zu erfahren. Freikirchliche Gemeinschaften werden dabei in der Regel kaum beachtet, da ihre Gemeinden außerhalb der Landeskirchen existieren.

Auf der anderen Seite liegen v.a. Beiträge aus soziologischer Perspektive vor (vgl. Ilyin 2006; Vogelgesang 2006; Stallberg 2008). Oftmals ist die Beschäftigung mit der Dimension religiöser Vergemeinschaftung dabei nicht Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern Ergebnis der empirischen Arbeit (vgl. Vogelgesang 2006: 151). Aus religionswissenschaftlicher Sicht neigt diese ausschließlich sozialwissenschaftlich orientierte Forschung mitunter zu problematischen Einschätzungen mit Blick auf die konkrete Religionsausübung. Die für Soziologen häufig unerwartete Intensität der religiösen Glaubensüberzeugung ruft nicht selten Skepsis hervor und setzt freikirchliche Gemeinden so dem Generalverdacht aus, für die gesellschaftliche Integration ihrer Mitglieder hinderlich zu sein.

Wertvoll, aber selten, sind daher Beiträge, die auf einer intensiven und kontinuierlichen Auseinandersetzung mit dem Milieu freikirchlicher Aussiedler fußen. Hier sind insbesondere die Arbeiten von Arne Schäfer zu nennen, die auf einer mehrmonatigen Feldforschung in einer russlanddeutschen Baptistengemeinde basieren (vgl. Schäfer 2008, 2010a, 2010b, 2012).

Viele der freikirchlichen russlanddeutschen Gemeinschaften zeichnen sich auf den ersten Blick durch Gemeinsamkeiten in Geschichte, Theologie und ihrer Situation in Deutschland aus. Dennoch sind verallgemeinernde Aussagen nur schwer zu treffen. Gerade für Erklärungsansätze im Hinblick auf charakteristische Beziehungsmuster und ihre Entwicklung gilt es daher zu differenzieren. So ist ein zentraler historischer Identifikationspunkt der rund 200.000 in Deutschland lebenden mennonitischen Aussiedler die historische Herkunft ihrer Religionsgemeinschaft aus Friesland, so dass ethnische und religiöse Ursprünge sich hier verstärken und zur Bildung einer „ethno-konfessionellen Gemeinschaft“ (Müller 1992) beitragen. Im Gegensatz dazu hat sich der Baptismus erst später in Russland unter der deutschstämmigen, aber auch unter der russischen Bevölkerung, verbreitet. Aufgrund dieser und ähnlicher Unterschiede fokussiert die folgende Darstellung nur die zivilgesellschaftlichen Potentiale von mennonitischen Gemeinden russlanddeutscher Aussiedler. Die geschilderten Beobachtungen mögen teilweise auch bei der Beschäftigung mit den zivilgesellschaftlichen Potentialen anderer freikirchlicher Aussiedlergemeinschaften hilfreiche Anhaltspunkte bieten.

NETZWERKE

Auf den ersten Blick zeichnen sich russlanddeutsche Mennoniten nicht im besonderen Maße durch ihre breite Vernetzung aus. Wie andere Freikirchen auch

betonen sie in der Regel die Autonomie der lokalen Gemeinde. Entsprechend ist die Beziehungsarbeit primär nach innen gerichtet und findet zum größten Teil im *innerreligiösen* Kontext auf der Gemeindeebene statt. Die wenigsten russlanddeutschen Mennoniten haben sich der Arbeitsgemeinschaft Mennonitischer Gemeinden in Deutschland (AMG) angeschlossen, die als Dachverband der deutschen Mennoniten gilt. Zwar gibt es eigenständige russlanddeutsche mennonitische Dachverbände wie die Arbeitsgemeinschaft zur geistlichen Unterstützung in Mennonitengemeinden (AGUM) oder die Arbeitsgemeinschaft der Mennonitischen Brüdergemeinden in Deutschland (AMBD), aber ihr Einfluss auf die lokalen Gemeinden ist zumeist eher gering. Historisch bedingt existiert eine Skepsis gegenüber zentralen Strukturen.

Im *intrareligiösen* Kontext zeigt sich, dass der ökumenische Austausch nur einen geringen Stellenwert besitzt und kaum Vernetzungen zu christlichen Freikirchen anderer Tradition oder zu den Amtskirchen bestehen. Angesichts durchaus vorhandener theologischer Bezugspunkte zwischen den unterschiedlichen christlichen Traditionslinien spricht Gerhard Bleick daher von der „Kunst der Nichtwahrnehmung“ (Bleick 2008). Auch im *interreligiösen* Kontext sind keine nennenswerten Vernetzungen bekannt, anderen Religionen stehen freikirchliche Aussiedler oft distanziert gegenüber. Ebenso sind Beziehungen zu *außerreligiösen* Institutionen nur geringfügig ausgeprägt.

Ein Großteil der regelmäßigen Angebote ist innerreligiös und richtet sich an die eigenen Gemeindemitglieder. Vor allem im Bereich der Jugendarbeit gibt es dabei in den meisten Gemeinden ein umfassendes Angebot an *sozialen Diensten*, das von Kleinkinder- bis hin zu Jugendgruppen reicht. Diese Angebote sind, anders als etwa der Konfirmandenunterricht in Gemeinden der Landeskirchen, nicht auf bestimmte Phasen der Jugend beschränkt, sondern bedienen durchgehend jede in der Gemeinde vertretene Altersstufe bis zum Erwachsenenalter. Der Übertritt in den Erwachsenenstatus und damit der Austritt aus der Jugendgruppe erfolgt in der Regel über die Taufe, die als Erwachsenentaufe praktiziert wird. In vielen Fällen ist dieses Alter (um das zwanzigste Lebensjahr) auch der Zeitpunkt der Verlobung; das Heiratsalter in den Gemeinden ist dementsprechend vergleichsweise niedrig. Dadurch ergibt sich idealtypisch eine durchgehende Einbindung der Kinder und Jugendlichen bis zu dem Zeitpunkt, an dem sie selbst eine Familie gründen.

Die Angebote für Kinder und Jugendliche beschränken sich dabei nicht auf Unterweisung als Form des klassischen *religiösen Wissenstransfers*, sondern umfassen auch *säkulare Formen* der Wissensvermittlung, die teilweise geschlechtergetrennt stattfinden. Dazu gehören etwa handwerkliche Tätigkeiten für Jungen sowie Hand- bzw. Textilarbeit für Mädchen. Diese Angebote sind mehr

oder weniger ausdrücklich als Ersatz für Angebote der Mehrheitsgesellschaft konzipiert. Insbesondere die Teilnahme an Sportangeboten lokaler Sportvereine gilt aufgrund der häufigen sonntäglichen Aktivitäten, etwa in Form von Turnieren, als kaum vereinbar mit dem religiösen Wochenrhythmus. Vereinssport, z.B. Fußball, erscheint daher aus der Sicht der Mennoniten als Hindernis für die Mitwirkung an den religiösen Aktivitäten der Gemeinde. In der Folge findet auch ein Großteil der *Freizeitkontakte* innerhalb der eigenen Glaubensgemeinschaft statt.

Die freikirchlichen Gemeinden finanzieren sich ausschließlich durch Beiträge ihrer Mitglieder. Dies begründet einen intensiven *Transfer von Geld und Gütern* von Mitgliedern an die Gemeinde. Die Gemeinden sind sowohl auf Geldspenden als auch auf die ehrenamtliche Mitarbeit ihrer Mitglieder angewiesen. Mennonitische Aussiedlergemeinden verfügen in der Regel nicht über hauptamtliche Pastoren, geistliche Aufgaben wie die *Seelsorge* werden von den erwachsenen, getauften Mitgliedern übernommen. Leitungsaufgaben ebenso wie das Predigtamt sind dabei Männern vorbehalten, Frauen sind klassischer Weise eher etwa in der Kinder- und Jugendarbeit engagiert. Ein besonders anschaulicher Ausdruck des Selbstorganisations- und Mobilisierungspotentials der Gemeinden ist der Bau von Gemeindehäusern. Unter dem Dach dieser Häuser befinden sich kirchenähnliche Gemeindesäle, die für den Gottesdienst genutzt werden, aber auch andere Räumlichkeiten etwa für Bibelkreise, Jugendarbeit, administrative Tätigkeiten oder festliche Aktivitäten wie Hochzeiten. Angesichts von Wachstum und Neugründungen sind mennonitische Aussiedlergemeinden immer wieder auf neue Räumlichkeiten angewiesen gewesen. In vielen Fällen haben Gemeinden dann günstiges Bauland oder bestehende Gebäude erworben, oftmals außerhalb der Stadtzentren. Der Bau bzw. Ausbau der Gemeindehäuser ist dann nicht nur durch finanzielle Beiträge aus der Gemeinde realisiert worden (*Transfer von Geld*), sondern v.a. auch durch die tatkräftige Mitwirkung der Mitglieder (*soziale Dienste*). Dabei profitieren die Gemeinden davon, dass viele ihrer Mitglieder handwerkliche Berufe erlernt haben.

Praktische Hilfe, wie sie in *sozialen Diensten* vorkommt, ist dabei nicht auf den Austausch zwischen Mitgliedern und Gemeinde beschränkt, sondern ermöglicht auch einen regen Austausch zwischen den Mitgliedern. So können Gemeindeangehörige auch beim Bau von Privathäusern mit tatkräftiger handwerklicher Unterstützung rechnen. Nicht zuletzt aufgrund der zumeist hohen Kinderzahl kommt es häufig vor, dass Familien eher in preisgünstiger Lage bauen als in den Stadtzentren Wohnungen zu mieten. Aber auch bei großen Feierlichkeiten, insbesondere bei Hochzeiten, ist es der Regelfall, dass die gesamte Gemeinde mitwirkt und etwa kocht, spült, auf- und abbaut. Arbeitskraft steht den Gemeinde-

mitgliedern über die Gemeinde daher in großem Umfang zur Verfügung und ermöglicht signifikante finanzielle Einsparungen. Sie kann daher fast als Alternativwährung in der Binnenökonomie der Aussiedlergemeinden bezeichnet werden.

Gelegentlich kommt auch eine direkte finanzielle Unterstützung von Mitgliedern durch die Gemeinde vor. Diese Form des *innerreligiösen Geldtransfers* lässt sich etwa beobachten, wenn Gemeindemitglieder in einer bestimmten Funktion (z.B. als Reinigungskräfte) angestellt und so indirekt von den anderen Mitgliedern bezahlt werden. Eine weitere Form finanzieller Unterstützung besteht in der Übernahme von Kosten für theologische Fortbildungen für einzelne Gemeindemitglieder. Auf diese Weise dienen die Mitgliederbeiträge nicht nur dem laufenden Betrieb der Gemeinde, sondern auch als informeller Solidar- und Investitionsfonds, über den Gemeindemitglieder Unterstützung erhalten können.

Auf den zweiten Blick lassen sich einige Beziehungen beobachten, die über den Rahmen der Ortsgemeinden hinausgehen. Die überregionale Vernetzung mennonitischer Gemeinden beruht insbesondere auf Verwandtschaftsbeziehungen und Bildungseinrichtungen. *Verwandtschaftsbeziehungen* können Brücken zwischen verschiedenen Gemeinden schlagen, etwa wenn Familienmitglieder die Gemeinde wechseln. Hierüber werden auch *Kontakte* über räumliche Distanzen hinweg aufrechterhalten und gepflegt. Im Zuge der Wohnortzuweisung wurden Familien teilweise in unterschiedlichen Bundesländern angesiedelt. Die Verwandtschaftsbeziehungen bleiben dabei in vielen Fällen nicht auf die individuelle familiäre Ebene begrenzt, sondern sind auch eine wichtige Quelle für Verbindungen zwischen den Gemeinden.

Dies gilt auch für die *transnationale Kontaktpflege*. Aufgrund der Migrationsgeschichte der Mennoniten bilden sie eine transnationale Diaspora. Es bestehen grenzüberschreitende Netzwerke etwa zwischen Deutschland, Paraguay und Kanada. Viele Gemeinden pflegen Kontakte etwa nach Nord- und Südamerika, viele Mitglieder haben verwandtschaftliche Beziehungen in andere Länder. Diese transnationalen Netzwerke werden etwa für wechselseitige Besuche, den Austausch von Predigern oder längere Auslandsaufenthalte genutzt und werden auch im Fall einer geplanten vorübergehenden oder dauerhaften Migration aktiviert. Aber auch nach Russland und in andere Länder der ehemaligen Sowjetunion bestehen weiterhin Kontakte. Während dort aufgrund des hohen Migrationsdrucks kaum noch deutsche Mennonitengemeinden bestehen, sind die Herkunftsländer der Aussiedler oftmals Ziel von *Wohltätigkeitsprojekten*. So sammeln viele Gemeinden Lebensmittel und Kleidung, um sie Bedürftigen in Ländern Osteuropas und Zentralasiens zukommen zu lassen. Diese *Transfers von Geld und Gütern* sind mittlerweile teilweise stark institutionalisiert. So besteht etwa mit dem

Christlichen Hilfswerk TABEA ein eingetragener Verein, der intensive Kontakte zu verschiedenen Aussiedlergemeinden pflegt. Mitglieder aus russlanddeutschen Gemeinden unterstützen das Hilfswerk durch ehrenamtliche Mitarbeit (*soziale Dienste*) und Sachspenden (*Transfer von Gütern*). Mit der Wohltätigkeitsarbeit wird dabei zugleich ein missionarisches Anliegen verbunden, die Hilfsaktionen gehen mit religiöser Werbung einher.

Fallgeschichte

Die Mennonitische Umsiedlerbetreuung (umbenannt in Aussiedler-Betreuungsdienst) kann als ein weiterer *sozialer Dienst* angesehen werden. Ihr langjähriger Leiter, Hans Niessen, ist selbst in Russland geboren, hat in Paraguay als Lehrer und Prediger gearbeitet und ist in den 1970er Jahren nach Deutschland gekommen (vgl. Reger 2001: 13). Die als Umsiedlerbetreuung gegründete Institution hatte zunächst die Betreuung der aus Lateinamerika nach Deutschland zuwandernden Mennoniten zum Ziel. Mit dem Anstieg der Zuwandererzahlen aus den Ländern der ehemaligen Sowjetunion nahm sich der Dienst auch dieser Zuwanderergruppe an und unterstützte sie bei der Vermittlung in bestehende Gemeinden, aber auch bei der Gründung eigener Gemeinden (vgl. Löneke 2000: 64-66). Die Russlandmennoniten, die ab Ende der 1980er Jahre mit anderen Aussiedlern nach Deutschland kamen, fanden so bereits eine gewisse religiöse Infrastruktur vor, auf deren Dienste sie zurückgreifen konnten.

Eine zweite Quelle für Beziehungen über die Herkunftsgemeinde hinaus sind insbesondere Bildungseinrichtungen, die wie Bibelschulen oder theologische Akademien einen *religiösen Wissenstransfer* organisieren. Diese Einrichtungen, wie etwa das Bibelseminar Bonn oder die Freie Theologische Fachschule Breckerfeld, teilen zwar in der Regel eine evangelikale Grundausrichtung, sind aber überkonfessionell ausgerichtet. Dadurch bieten sie russlanddeutschen Mennoniten, die an einer dieser Einrichtungen ein Theologiestudium absolvieren, eine Gelegenheit, mit Angehörigen anderer freikirchlicher Traditionslinien in *Kontakt* zu kommen. Die Annahme geteilter religiöser Grundüberzeugungen erleichtert dabei den *intrareligiösen* Austausch und den Kontakt zu Nichtaussiedlern. Im Kontext dieser religiösen Einrichtungen sind die Russlanddeutschen dem Rechtfertigungsdruck für ihre religiösen Überzeugungen und Praktiken entzogen, den sie ansonsten häufig im Kontakt mit Angehörigen der Mehrheitsgesellschaft erleben. Zugleich erfahren sie im Rahmen des evangelikalen Spektrums ein gewis-

ses Maß an theologischer Vielfalt. In Verbindung mit dem Erwerb theologischer Qualifikationen erlaubt ihnen dies, einige Elemente der Theologie und Praxis, die sie aus den Heimatgemeinden kennen, mit größerer Distanz zu betrachten und kritisch zu hinterfragen.

Auffällig ist, dass die russlanddeutschen Mennoniten keine nennenswerte Vernetzung im *interreligiösen* Bereich aufweisen. Für den *außerreligiösen* Kontext fällt auf, dass Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft außerhalb der Gemeinden auf individueller Ebene v.a. über die Schule und den Arbeitsplatz vermittelt stattfinden. Dabei ist zu beobachten, dass insbesondere die staatlichen Schulen von Teilen der russlanddeutschen Mennoniten als potentielle Quellen religiös unerwünschten Gedankenguts gesehen werden. In einigen Regionen haben Russlanddeutsche eigene Bekenntnisschulen gegründet (vgl. Schäfer 2010b: 124). Nicht bei allen Russlanddeutschen stößt diese Tendenz zu einer starken institutionellen Autonomie auf Zustimmung. In Interviews äußerten gerade junge Ausiedler, dass sie einen Besuch der staatlichen Regelschulen bevorzugten.

Die *Kontakte* über Schule und Arbeitsplatz sind dabei Teil der jeweils individuellen Lebenswirklichkeit und nicht institutionell verankert. Über den religiösen Kontext vermittelt bestehen Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft insbesondere über das ehrenamtliche Engagement. Dabei sind die Übergänge zwischen christlich motiviertem Ehrenamt und auf Mission ausgerichteten Aktivitäten im Einzelfall fließend. Auch im Selbstverständnis wird diese Unterscheidung kaum getroffen. So werden einerseits etwa im Rahmen von Sportangeboten für Jugendliche oder bei ehrenamtlicher Mitarbeit im Strafvollzug auch Glaubensfragen thematisiert. Andererseits werden etwa musikalisch unterstützte Missionsveranstaltungen im öffentlichen Raum auch als *sozialer Dienst* verstanden, die Verbreitung des christlichen Glaubens wird hier durchaus als Beitrag zur allgemeinen Wohlfahrt verstanden. Die Missionsveranstaltungen sind dabei in ihrer Zielrichtung nicht nur nach außen gerichtet, auf die Mehrheitsgesellschaft hin, sondern ebenso nach innen, auf die eigene Gemeinschaft. Die Funktion der Mission ist nicht zwingend primär der Gewinn neuer Mitglieder – der über Missionsveranstaltungen im öffentlichen Raum auch nur begrenzt stattfindet –, sondern zumindest ebenso das öffentliche Bekenntnis der eigenen festen Glaubensüberzeugung. Mission spielt damit eine wichtige Rolle in der religiösen Sozialisation der eigenen Jugendlichen und wirkt damit stärker auf die Stabilisierung der Gemeinschaft als auf ihr Wachstums durch Neumitglieder.

EINFLUSSFAKTOREN

Bei der Betrachtung des Beziehungsspektrums russlanddeutscher Mennoniten fällt eine sehr starke Binnenorientierung auf. Über Schule und Beruf bestehen aber in der Regel Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft, von einer vollständigen Schließung gegenüber der Aufnahmegesellschaft kann daher nur in einigen wenigen Fällen die Rede sein. Der Großteil der Vernetzungen und Angebote bezieht sich allerdings auf die Mitglieder der eigenen Glaubensgemeinschaft. Die wesentlichen Einflussfaktoren hierfür sind in einer Kombination aus *theologischem Selbstverständnis* und historischer Erfahrung zu suchen.

Ein Grundmotiv mennonitischer Frömmigkeit ist die konsequente Befolgung der als verbindlich erachteten religiösen Gebote, auch unter widrigen Umständen. Da zum *theologischen Selbstverständnis* auch Gewaltlosigkeit – und damit die Ablehnung des Wehrdienstes – sowie die Verweigerung des Eides zählen, kamen die Mennoniten im ausgehenden 18. Jahrhundert zunehmend in Konflikt mit dem preußischen Staat. Das Mennonitenedikt von 1789 knüpfte den Land-erwerb an den Wehrdienst und traf die hauptsächlich von Landwirtschaft lebenden Mennoniten hart (vgl. Fleischhauer 1986: 113). Viele Mennoniten zogen die Auswanderung Kompromissen in der Lebensführung vor. Die Einladungen Katharinas II., die Siedler insbesondere für die Schwarzmeerregion Neurussland suchte und neben anderen Privilegien Religionsfreiheit und die Befreiung vom Wehrdienst versprach, stießen daher unter Mennoniten auf großen Zuspruch (vgl. Brandes 1992: 17).

Entgegen dem Bild einer in der Fremde konservierten Frömmigkeit, die im Vergleich zur theologischen und gesellschaftlichen Entwicklung in Deutschland stehen geblieben sei (vgl. Ruttman 1996: 23), waren die zweihundert Jahre mennonitischer Geschichte in Russland von starken Veränderungen geprägt. Im innerreligiösen Kontext zählt hierzu insbesondere eine Phase religiöser Innovation in der Mitte des 19. Jahrhunderts, in der sich unter dem Eindruck zunehmender Missionserfolge von Baptisten und anderen religiösen Bewegungen auch die Mennonitengemeinden transformierten. Eine wachsende „Kritik an Verhärtungen in den Gemeinden, an einem Gewohnheitschristentum“ (Kahle 1992: 196) führte zur Abspaltung der pietistisch geprägten Mennoniten-Brüder von den kirchlichen Mennonitengemeinden. Die sich in der Folge herausbildenden theologischen Grundpositionen russlanddeutscher Gemeinschaften wie die Betonung der individuellen Bekehrung, die sich in der Erwachsenentaufe widerspiegelt, und einer persönlichen Gottesbeziehung gehen mit hohen Ansprüchen an die Lebensführung einher. Dies hat ein Bewusstsein der eigenen Gemeinschaft als

„rechtgläubig“ in Abgrenzung von einer in religiöser Hinsicht kritisch betrachteten Umwelt zur Konsequenz.

Aber auch *gesellschaftliche Rahmenbedingungen* und Entwicklungen hatten entscheidenden Einfluss auf die Entwicklung der deutschstämmigen Mennoniten in Russland. Gegenüber anderen deutschstämmigen Gemeinschaften haben die Mennoniten auf einer Unterscheidung von Religion und Nationalität bestanden. So distanzierten sie sich von politisch-nationalen Tendenzen anderer russlanddeutscher Gruppen und lehnten eine Bezeichnung als „russische Bürger deutscher Herkunft“ – auch unter Verweis auf den niederländischen Ursprung der Mennoniten – ab (vgl. Fleischhauer 1986: 552). Mennonitische Aussiedler knüpfen teilweise an diese Selbstpositionierung an, die das eigene Bekenntnis über die kulturell-nationale Zugehörigkeit stellt. Dies erlaubt ihnen, in einer kulturell als fremd wahrgenommen Gesellschaft in der eigenen Religion einen stabilen Bezugsrahmen für die eigene Identität zu finden. Zugleich stellt es jedoch auch die eigene, als zeit- und kulturunabhängig verstandene Religiosität über das Bestreben einer kulturellen Adaption.

Nicht nur aufgrund ihrer deutschen Abstammung, sondern auch als Religionsgemeinschaft waren die Mennoniten mit den politischen Rahmenbedingungen in der UdSSR konfrontiert: So waren offiziell nur Gemeinden zugelassen, die im sowjetischen Allunionsrat der Evangeliumschrsten-Baptisten registriert waren – allein ihnen war es vorbehalten, Kirchen und Bethäuser zu errichten. Während einige Gemeinden diese Registrierung vollzogen, um die Bedingungen für das Gemeindeleben und ihrer Mitglieder zu verbessern, lehnten andere diesen Schritt als staatliche Einmischung in religiöse Angelegenheiten grundsätzlich ab (vgl. Kahle 1992: 197). Diese schwierige Auseinandersetzung mit Fragen staatlicher Kontrolle und der Einordnung in staatliche Ordnungssysteme hat zu tiefen Gräben innerhalb der russlanddeutschen Gemeinschaft geführt, die teilweise bis heute fortwirken (vgl. Bleick 2008: 110). Gerade diejenigen, die sich der Registrierung verweigerten, nahmen staatliche Repressionen in Kauf, sahen sich in der Folge aber auch als die wahren Gläubigen, die in ihrer Religionsausübung keine Kompromisse eingegangen sind (vgl. Müller 1992: 14). Aber auch diejenigen, die sich in die staatlichen Dachorganisationen einfügten, sahen dies eher als notwendiges Übel. Diese historische Erfahrung, zusammen mit der theologischen Betonung der Gemeindeautonomie, hat zu einer Skepsis gegenüber zentralen Dachorganisationen geführt. Dies hat bis heute die Folge, dass viele russlanddeutsche Gemeinden zurückhaltend sind, was den Aufbau übergeordneter Strukturen und Kooperationen anbelangt.

Diese Faktoren, eine Kompromisslosigkeit in Fragen der religiösen Lebensführung, die sich aus dem *theologischen Selbstverständnis* herleiten lässt und

sich auch in der Migrationsgeschichte der Mennoniten widerspiegelt, die unter dem Sowjetregime erfahrenen Repressionen sowie die Auseinandersetzung über das Verhältnis von Staat und Religionsgemeinde sind wohl als zentrale Einflussgrößen zu sehen, um die nach innen gerichtete Ausrichtung der russlanddeutschen Mennonitengemeinden in Deutschland und die geringe Ausprägung von *interreligiösen* und *außerreligiösen Vernetzungen* zu verstehen. Wie im geschichtlichen Verlauf in unterschiedlichen Siedlungsgebieten sichtbar, befinden sich die russlanddeutschen Mennoniten auch in der Bundesrepublik in einer Minderheitenposition. Die *soziokulturellen Rahmenbedingungen* sind insoweit über den Migrationsprozess hinweg weitgehend konstant geblieben. Die eigene, durchaus transnational verstandene, ethno-religiöse Gemeinschaft wird von vielen als stabiler Pol im Kontrast zu einer potentiell feindlichen Umwelt gesehen. Während in der Sowjetunion v.a. die äußeren Restriktionen zum Problem wurden, nehmen nun viele Mennoniten in Deutschland die umfassenden gesellschaftlichen Freiheiten als Bedrohung wahr, gegen die sie den Zusammenhalt der eigenen Gemeinschaft sicherstellen wollen. Der Umgang mit der Minderheitensituation ist schon seit der Entstehung dieser christlichen Traditionslinie in ihrem theologischen Selbstverständnis verankert. Die Binnenorganisation wurde beibehalten, das stark durch Ehrenamt und Laienpredigt geprägte Gemeindeleben besteht fort.

VERGLEICH

Als Migrantengruppe freikirchlich-evangelikaler Ausrichtung liegt ein Vergleich der russlanddeutschen Mennoniten mit anderen protestantischen Migrantengruppen wie etwa den *koreanischen Gemeinden* nahe (vgl. Sabrina Weiß). Obwohl sich im theologischen Verständnis und der Gemeindestruktur durchaus Parallelen feststellen lassen, liegt ein entscheidender Unterschied im Bezug zum Herkunftsland. Während gerade für die koreanischen Christen Korea ein wichtiger kultureller und politischer Bezugspunkt bleibt, der etwa über den Zuzug koreanischer Pastoren oder Auslandsstudierender fortlaufend aktualisiert wird, spielt Russland für die Mennoniten allenfalls im kollektiven Gedächtnis, nicht aber als Identität stiftender Referenzpunkt eine Rolle. Auch im Generationenverhältnis deuten sich Unterschiede an, obgleich diese aufgrund der unterschiedlichen Migrationskonjunkturen mit Vorsicht betrachtet werden müssen: Während der Höhepunkt etwa der koreanischen Immigration in den 1960er und 1970er Jahren lag, sind die meisten Russlanddeutschen erst um 1990 eingewandert. Dennoch deuten die Entwicklungen darauf hin, dass es in den Mennonitenge-

meinden, ebenso wie in anderen russlanddeutschen Gemeinschaften, deutlich besser gelungen ist, die zweite Generation in die religiöse Gemeinschaft einzubinden. Obwohl es auch hier durchaus Konflikte zwischen den Generationen in Fragen etwa der religiösen Praxis und Lebensführung gibt, sind die Mitgliederzahlen insgesamt eher steigend. Die bereits angesprochene geringere Orientierung am Herkunftsland kann hier als ein Einflussfaktor vermutet werden: Während für die zweite Generation der Bezug zum Heimatland der Eltern an Bedeutung verliert und in der Folge auch die stark an Korea orientierte Religiosität weniger attraktiv ist, ist in den Mennonitengemeinden die Vorstellung einer von Kultur und Nation unabhängigen Religiosität von zeit- und ortsübergreifender Gültigkeit vorherrschend. Die Beibehaltung der religiösen Tradition ist damit auch über den Generationenwechsel hinweg potentiell leichter zu plausibilisieren.

Die russlanddeutschen Mennoniten zeigen darüber hinaus aber auch interessante Parallelen zu den *Yeziden* (vgl. Thorsten Wettich) sowie den *syrisch-orthodoxen Christen* (vgl. Ulf Plessentin). Alle Gemeinschaften sind in ihren Herkunftsländern ethnisch-religiöse Minderheiten, die Repressionen erfahren haben. Auch die generelle Anerkennung der aus der Türkei eingewanderten *Yeziden* oder *syrisch-orthodoxen Christen* als „Gruppenverfolgte“ bzw. als Asylanten und die daraus resultierende nahezu vollständige Emigration führt zu vergleichbaren Konstellationen in den Herkunftsländern wie im Aufnahmeland.

Interessanterweise scheinen dabei aber die *Yeziden* und die *syrisch-orthodoxen Christen* deutlich intensivere inter- und außerreligiöse Netzwerke aufgebaut zu haben als die Mennoniten, obwohl diese aufgrund ihrer protestantischen Tradition durchaus eine größere Nähe zu den religiösen Akteuren in Deutschland aufweisen. Es liegt nahe, dass die kritisch-distanzierte Haltung russlanddeutscher Mennoniten zu staatlichen Institutionen insgesamt hier ein entscheidender Grund für die Zurückhaltung ist. Die fehlende oder schwach ausgeprägte Einbindung in *interreligiöse Initiativen* (vgl. Nelly C. Schubert) ist aber bei allen in diesem Band erörterten christlichen Migrantengruppen gleichermaßen zu beobachten.

Bei einem Vergleich mit in Deutschland lebenden *Muslimen* fällt auf, dass sich die soziokulturellen Rahmenbedingungen der Mennoniten über den Migrationsprozess nicht wesentlich verändert haben: Auch nach der Einwanderung bleiben sie eine religiöse Minderheit, während *Muslimen* zumeist erst in Deutschland sich in dieser Position befinden (vgl. Piotr Suder, Karin Mykytjuk-Hitz). Trotz dieser Minderheitensituation konnten die Mennoniten auf bereits früh etablierte eigene Institutionen wie die Mennonitische Umsiedlerbetreuung zurückgreifen. Im Vergleich dazu waren *Yeziden*, aber auch die *hinduistischen Tamilen*

(vgl. Sandhya Marla-Küsters), stärker auf die Unterstützung durch staatliche und religiöse Akteure angewiesen – während *thailändische Buddhisten* eine solche Unterstützung v.a. im familiären Binnenraum binationaler Ehen erhalten (vgl. Ann-Kathrin Wolf).

Diese Selbstgenügsamkeit der Mennoniten scheint es auch zu sein, die sich in ihren Beziehungsstrukturen ausdrückt: Während einerseits die gering ausgeprägten Beziehungen zu Akteuren außerhalb der eigenen Gemeinschaft potentiell als segregierend wahrgenommen werden können, ergeben sich aus den intensiven innerreligiösen Beziehungen zahlreiche Potentiale für Unterstützungsleistungen. Die globale Migrationsgeschichte der Mennoniten ebenso wie die historischen Erfahrungen als ethnisch-religiöse Minderheit in Russland haben den Bezug auf die eigene Gemeinschaft gestärkt. Öffnungstendenzen zeigen sich dabei gerade in einer die eigene Herkunftsgemeinschaft überschreitenden religiösen Identifikation als „Christen“ (im eigenen Verständnis durchaus als exklusive Kategorie verstanden). Diese religiöse, ethnisch-nationale Grenzen überschreitende Identifikation erlaubt jungen Aussiedlern, sich nicht primär als Migrantenengruppe zu verstehen und auf der Ebene geteilter religiöser Überzeugungen auch Kontakte zu Angehörigen anderer freikirchlicher Gemeinden aufzunehmen. Strukturell bedeutsamer als konfessionelle Bündnisse, etwa in Form mennonitischer Dachverbände, scheinen hier die evangelikal ausgerichteten, aber sich überkonfessionell verstehenden Bildungseinrichtungen zu sein.

LITERATUR

- Bleick, Gerhard (2008): „Bekenntnisse, Differenzen und die Kunst der Nichtwahrnehmung: Kleine protestantische Gemeinschaften“, in: Markus Hero/Volkhard Krech/Helmut Zander (Hg.), *Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen*, Paderborn: F. Schöningh, S. 100-113.
- Bommes, Michael (2000): „Migration und Lebenslauf. Aussiedler im nationalen Wohlfahrtsstaat“, in: *Sozialwissenschaften und Berufspraxis* 23, S. 9-28.
- Brandes, Detlef (1992): „Deutsche auf dem Dorf und in der Stadt von der Ansiedlung bis zur Aufhebung des Kolonialstatuts“, in: Eisfeld, *Die Rußlanddeutschen*, S. 11-44.
- Eisfeld, Alfred (Hg.) (1992): *Die Rußlanddeutschen, Vertreibungsgebiete und vertriebene Deutsche*. München: Langen Müller.
- Eyselein, Christian (2006): *Russlanddeutsche Aussiedler verstehen: Praktisch-theologische Zugänge*, Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.

- Fleischhauer, Ingeborg (1986): Die Deutschen im Zarenreich: Zwei Jahrhunderte deutsch-russische Kulturgemeinschaft, Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.
- Haug, Sonja/Sauer, Lenore (2007): Zuwanderung und Integration von (Spät-) Aussiedlern. Ermittlung und Bewertung der Auswirkungen des Wohnortzuweisungsgesetzes, Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge. Online unter: <http://www.bamf.de/SharedDocs/Anlagen/DE/Publikationen/Forschungsberichte/fb03-wohnortzuweisungsgesetz.pdf> vom 08.07.2014.
- Henkel, Reinhard (2002): „Religionsgemeinschaften als Institutionen der Binnenintegration. Das Beispiel rußlanddeutscher Aussiedler in Rheinhessen“, in: Hartmut Heller (Hg.), Neue Heimat Deutschland: Aspekte der Zuwanderung, Akkulturation und emotionalen Bindung (= Erlanger Forschungen, Reihe A, Band 95), Erlangen: Univ.-Bund Erlangen-Nürnberg, S. 109-126.
- Ilyin, Vladimir (2006): „Religiosität als Faktor für die Immigrationspraxis ethnischer Deutscher in die Bundesrepublik Deutschland“, in: Ipsen-Peitzmeier/Kaiser, Zuhause fremd, S. 275-304.
- Ipsen-Peitzmeier, Sabine/Kaiser, Markus (Hg.) (2006): Zuhause fremd - Russlanddeutsche zwischen Russland und Deutschland, Bielefeld: transcript.
- Kahle, Wilhelm (1992): „Frömmigkeit und kirchliches Leben“, in: Eisfeld, Die Rußlanddeutschen, S. 175-203.
- Klötzel, Lydia (1999): Die Rußlanddeutschen zwischen Autonomie und Auswanderung: die Geschichte einer nationalen Minderheit vor dem Hintergrund des wechselhaften deutsch-sowjetischen/russischen Verhältnisses, Münster: Lit Verlag.
- Löneke, Regina (2000): Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“: Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural, Marburg: Elwert.
- Müller, Johannes Stefan (1992): Mennoniten in Lippe: ‚Gottes Volk unterwegs zwischen Verfolgung und Verführung‘. Milieustudie einer ethnokonfessionellen Gemeinschaft rußlanddeutscher Aussiedler, Bielefeld: Universität Bielefeld.
- Reger, Adina/Plett, Delbert (2001): Diese Steine. Ein Bildband zur Geschichte der Russlandmennoniten, Manitoba: Crossway. Online unter: http://www.plettfoundation.org/wp/?page_id=24 vom 09.03.2012.
- Ruttman, Hermann (1996): Kirche und Religion von Aussiedlern aus den GUS-Staaten, Marburg: REMID.
- Schäfer, Arne (2012): „Individuationsprozesse in der Sozialisation junger Aussiedlerinnen. Eine biografische Fallstudie“, in: Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation 32, S. 283-298.

- Schäfer, Arne (2010a): „Peerbeziehungen zwischen Tradition und Moderne – Gleichaltrigengruppen und Jugendkultur in evangelikalen Aussiedlergemeinden“, in: Marius Haring/Oliver Böhm-Kasper/Carsten Rohlf/Christian Palentien (Hg.), *Freundschaften, Cliques und Jugendkulturen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 340-363.
- Schäfer, Arne (2008): „Religiöse Aussiedlerjugend als Bildungsmoratorium? Bildungspartizipation und Zukunftsperspektiven von Jugendlichen aus evangelikalen Aussiedlergemeinden“, in: Christine Hunner-Kreisel (Hg.), *Jugend, Bildung und Globalisierung*, Weinheim: Juventa, S. 59-76.
- Schäfer, Arne (2010b): *Zwiespältige Lebenswelten. Jugendliche in evangelikalen Aussiedlergemeinden*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- 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.
- Stricker, Gerd (1993): *Religion in Rußland: Darstellung und Daten zu Geschichte und Gegenwart*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Theis, Stefanie (2006): *Religiosität von Russlanddeutschen*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Thränhardt, Dietrich (2003): „Integration und Partizipation von Einwanderergruppen im lokalen Kontext“, in: Klaus Blade/Jochen Oltmer (Hg.), *Aussiedler: Deutsche Einwanderer aus Osteuropa (= IMIS-Schriften, Band 8)*, Göttingen: V & R unipress, S. 229-246.
- Vogelgesang, Waldemar (2006): „Religiöse Segregation und soziale Distanzierung – dargestellt am Beispiel einer Baptistengemeinde zugewanderter Spätaussiedler“, in: Ipsen-Peitzmeier/Kaiser, *Zuhause fremd*, S. 151-169.