

Glaubensbezogene Wertbindungen und Zugehörigkeitserfahrungen junger Frauen mit Anbindung an russlanddeutsche Freikirchen

Demmer, Christine; Hahn, Rebekka

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Verlag Barbara Budrich

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Demmer, C., & Hahn, R. (2020). Glaubensbezogene Wertbindungen und Zugehörigkeitserfahrungen junger Frauen mit Anbindung an russlanddeutsche Freikirchen. *BIOS - Zeitschrift für Biographieforschung, Oral History und Lebensverlaufsanalysen*, 33(1), 3-22. <https://doi.org/10.3224/bios.v33i1.01>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY Licence (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0>

Glaubensbezogene Wertbindungen und Zugehörigkeitserfahrungen junger Frauen mit Anbindung an russlanddeutsche Freikirchen

Christine Demmer und Rebekka Hahn

Einleitung

Wie sich Menschen an Werte binden und inwiefern diese im Kontext des eigenen Lebensentwurfs aufrechterhalten, transformiert oder verworfen werden, ist empirisch noch kaum untersucht worden (Köbel 2018). Vor dem Hintergrund alternativer Zugehörigkeitskontexte und der Umstrukturierung familialer und weiterer sozialer Beziehungen wird der Adoleszenz als einem „Erfahrungs- und Möglichkeitsraum der ‚individuierten‘ Verhältnissetzungen“ (Mecheril/Hoffarth 2006: 222) eine hervorgehobene Bedeutung für die Prüfung und Aktualisierung von primärsozialisatorisch erworbenen Werten beigemessen. Den damit verbundenen biographischen Aushandlungen gehen wir anhand der narrativen Selbstentwürfe junger Frauen mit russlanddeutscher Familiengeschichte nach, die in Anbindung an eine russlanddeutsche Freikirche aufgewachsen sind. Inwiefern werden glaubensbezogene Wertbindungen, die primärsozialisatorisch erworben wurden, im Zuge der Adoleszenz biographisch relevant und ggf. aktualisiert, transformiert oder reorganisiert?

Zunächst gehen wir im Hinblick auf adoleszente Wertbindungs- und -entwicklungsprozesse auf den spezifischen sozialen Kontext der von uns betrachteten jungen Frauen mit Blick auf die Migrations- und Glaubensgeschichte ein (Abschnitt 1). Darauf aufbauend skizzieren wir eine Verbindung von wert- und zugehörigkeitstheoretischen Ansätzen als theoretische Heuristik unserer Analyse (Abschnitt 2) im Rahmen eines biographieanalytischen Zugriffs auf Wertbindungsnarrationen (Abschnitt 3). Anhand von drei kontrastiv ausgewählten Fällen fächern wir auf, wie glaubensbezogene Wertbindungen im Kontext von familialen und gemeindeinternen Beziehungen und Glaubensspraktiken sowie prospektiven Selbstentwürfen biographisch verhandelt und reflexiv begründet werden (Abschnitt 4). Die Ergebnisse zeigen, inwiefern die Erzählerinnen ihre Narrationen als biographische Glaubensgeschichten in Auseinandersetzung mit Familie, Gemeinde und gesellschaftlichem Umfeld anlegen und sich als reflexive Individuen entwerfen. Die russlanddeutsche Freikirche fungiert dabei als gewichtiger Sozialisationsraum, zu dem einerseits starke Verbundenheit besteht und der andererseits als Ort der adoleszenten Individuierung dienen kann (Abschnitte 5 und 6).

1. Glaubensbezogene Wertbindungen im Kontext von Adoleszenz und Migration

Für Jugendliche in Deutschland kennzeichnen groß angelegte Erhebungen wie die Shell-Jugendstudie oder der DJI-Jugend- und Migrationsreport Familie, Freunde und soziale Beziehungen als höchste Werte, die vor Eigenverantwortlichkeit und Unabhängigkeit rangieren (Shell 2019: 20). Einzig in Bezug auf Glaubenswerte lassen sich Unterschiede zwischen jungen Menschen mit und ohne Migrationshintergrund feststellen: Für nominell christliche bzw. landeskirchlich gebundene Jugendliche in Deutschland hat in den letzten Jahren die Bedeutung des Gottesglaubens stetig abgenommen, wohingegen er für muslimische, aber auch freikirchlich gebundene Jugendliche eine deutlich größere Rolle spielt (Schultz 2016; Shell 2019: 23; Faix et al. 2018). Erklärt wird dieser Befund vorrangig mit dem Grad der Tradierung in der Familie und deren engem Umfeld. So zeigt sich die Tendenz zur Abnahme der Religiosität und ihrer biographischen Bedeutung im Generationenverlauf für als christlich identifizierte Familien stärker als für muslimische (Lochner/Jähner 2020: 72 ff.). Übergreifend haben religiöse Traditionen und Institutionen mit der Individualisierung des Glaubens zwar an Autorität verloren, bleiben aber insofern relevant, als sie Sinndeutungs- und Lebenspraxisangebote bereitstellen, die sich je nach persönlicher Glaubwürdigkeit und Stimmigkeit individuell kombinieren lassen, wie Gärtner in ihrer qualitativen Untersuchung zeigt (Gärtner 2013: 229).

Einsichten in die Wertbindungen und religiösen Glaubenshaltungen sowie deren familialen Kontext lassen sich für die zweite Generation russlanddeutscher (Spät-)Aussiedler nur sehr bedingt aus den entsprechenden großen Studien der letzten Jahre herauslesen (Lochner/Jähner 2020: 16; Panagiotidis 2021: 58f.).¹ Gleichwohl lässt sich aus kulturhistorischer Perspektive eine spezifische Lage jener jungen Menschen annehmen, da sich für (freikirchliche) Russlanddeutsche eine enge Verknüpfung von Migrations- und Glaubensgeschichte feststellen lässt (zum Beispiel Theis 2006; Weiß 2013): Insbesondere für jene Russlanddeutschen, die während des stalinistischen Regimes unter massivem Druck an ihrem Glauben festhielten, gelten historisch sedimentierte und im kollektiven Gedächtnis tradierte Vorstellungen des „Deutschseins“ und „Christseins“ vielfach als Ausgangspunkt des Wunsches nach einer „Rückkehr in die Heimat“ (Worbs et al. 2013: 192). Die mit den ethnisch-religiösen Ausreisemotiven verbundene Zugehörigkeitserwartung der gläubigen Familien wurde vor dem Hintergrund der stattgefundenen Modernisierungsprozesse innerhalb der hiesigen Kirchenlandschaft allerdings kaum erfüllt, was als Anlass zur Gründung eigener russlanddeutscher Freikirchen zumeist evangelikaler Prägung beschrieben wird (zum Beispiel Ens 2017). Die bereits in der Sowjetunion erprobte Form der exklusiven Gemeinschaftsbildung wird als Umgang mit dem nach der Aussiedlung zentralen Bedarf nach „sozialen, theologischen und auch kirchengemeindlichen Sicherheiten“ (ebd.) gesehen. In diesem Sinne wird der

1 Soziodemografische Daten sind nur für die erste und die anderthalbe Generation verfügbar. Hierbei wird häufig nicht konsequent nach Herkunftsländern differenziert, was eine aussagekräftige und eigenständige Betrachtung der russlanddeutschen (Spät-)Aussiedler erschwert (Panagiotidis 2021: 58). Zwar wird auch der Migrationshintergrund für die zweite Generation über die Staatsangehörigkeit bzw. das Geburtsland der Eltern erfasst, jedoch nur, solange sie mit ihren Eltern einen Haushalt teilen. Junge Erwachsene aus (russlanddeutschen) (Spät-)Aussiedlerfamilien, die über die deutsche Staatsangehörigkeit und einen eigenen Hausstand verfügen, werden statistisch nicht erfasst (Panagiotidis 2021: 59).

ethnokonfessionellen Vergemeinschaftung (zum Beispiel Reimer 2006) in den russlanddeutschen Freikirchen eine hohe Bedeutung für die Verarbeitung kollektiver Migrationserfahrungen zugeschrieben (Theis 2006: 19 ff.; Vogelgesang 2008: 147). Aufgrund der Kettenmigration in Familienverbänden, die sich häufig in räumlicher Nähe zueinander niederließen, prägen familiäre Strukturen anhaltend jene freikirchlichen Gemeinden. Sowohl in der (Groß-)Familie als auch in der Gemeinde lassen sich Ausrichtungen an kollektivistischen Werten bei ausgeprägter intergenerationaler Verbundenheit, Solidarität und Verpflichtung sowie teils exklusive Bindungsansprüche feststellen (Römhild 1998: 289; Vogel 2012: 309; Elwert 2015: 129). Bis heute werden geteilte Glaubenswerte in russlanddeutschen Freikirchen als Grundlage für Vorstellungen wünschenswerter und wesentlich auch geschlechtsspezifischer Verhaltenspraktiken und Lebensentwürfe gesehen, die jenseits der verblassenden geteilten Migrationsgeschichte eine maßgebliche Grundlage für das kollektive Selbst- und Zugehörigkeitsverständnis darstellen (zum Beispiel Löneke 2000; Schäfer 2010; Elwert 2015). In ihren glaubens- und lebenspraktischen Ausdrucksformen, die etwa Kleidungsstile, Bildungs- und Berufswege sowie Geschlechterrollen und Familienbilder betreffen, heben sich die freikirchlichen Russlanddeutschen häufig von den Wertorientierungen und Praktiken der weitgehend säkularisierten Mehrheitsgesellschaft ab. Gleichwohl gehören sie als Christ*innen der Mehrheitsreligion an, was sie zumindest strukturell einer Minderheitenposition enthebt.

Inwiefern die bereits in Deutschland geborene und aufgewachsene zweite Generation ihre Selbst- und Weltentwürfe an jene ethnokonfessionell geprägten, familial tradierten Glaubenswerte einerseits und an die Prämissen, Optionen und Erwartungen einer vorrangig säkularisierten (Migrations-)Gesellschaft andererseits (zum Beispiel Taylor 1994; Rosa 1998) anschließt, ist eine offene empirische Frage, die kaum durch standardisierte Forschungsformate untersucht werden kann. Vielmehr ist eine Erforschung der Entstehung und lebenszeitlichen Entwicklung von Wertbindungen auf die biographische Narration verwiesen (Köbel 2018: 8), die eine prozesshafte Perspektive auf Lebensereignisse und deren werthafte Deutung erlaubt (ebd.: 129). Dabei schließen wir an wert- und zugehörigkeitstheoretischen Ansätzen und deren Verbindung an, die sich – unserer Empirie vorgreifend – in den von uns erhobenen Fällen widerspiegelt und sich zudem aus den wechselseitigen Verweisen in den jeweiligen Ansätzen theoretisch begründen lässt.

2. Wertbindungen und (Mehrfach-)Zugehörigkeiten – Skizze einer Verschränkung

Werte stabilisieren das gesellschaftliche Zusammenleben und verweisen zugleich auf Selbstverhältnisse und Selbstverständnisse von Individuen, indem sie Fragen nach Identität, Authentizität und persönlichem Sinn berühren (Horster 2004: 106; Köbel 2018: 32). Die biographische Herausforderung für das Individuum besteht darin, das soziokulturell vorstrukturierte Angebot an moralischen und ethischen Wertüberzeugungen auszudeuten und in Bezug zueinander sowie zum eigenen Selbst- und Lebensentwurf zu setzen. Resultierend daraus stellt sich die Frage, „welche Sozialisations- und Entwicklungsprozesse dazu führen, dass eine Person sich an Werte bindet und im Zuge ihres ethischen Lebensentwurfs bestimmte Grundeinstellungen als Kernelemente ihrer Subjektivität errichtet“ (Köbel 2018: 54).

Für die Bearbeitung dieser Frage lässt sich auf die wertheoretischen Ausführungen von Hans Joas zurückgreifen (Joas 2006: 5; Köbel: 88 ff.). Joas versteht Werte als hochgradig emotional besetzte Vorstellungen dessen, was der Mensch jenseits seiner oft unstillen oder gar konfligierenden Wünsche für das wahrhaft Wünschenswerte im Leben hält (Joas 2006: 3). Mit G. H. Mead geht er davon aus, dass Kleinkinder sich im Zuge der Entwicklung des Selbstbewusstseins über die Identifikation mit ihren primärsozialisierenden Bezugspersonen deren grundlegende Wertbindungen aneignen (ebd.: 4). Die Differenzierung von Identifikation und vertretenen Wertvorstellungen vollzieht sich in der Adoleszenz, in der Menschen ihr Selbst- und Weltverhältnis zunehmend reflexiv bearbeiten und erstmals die Frage nach dem „wahren Selbst“ stellen, das sich nach Taylor konstituiert durch „die Bindungen und Identifikationen, die den Rahmen und Horizont abgeben, innerhalb dessen ich von Fall zu Fall zu bestimmen versuchen kann, was gut oder wertvoll ist oder was getan werden sollte bzw. was ich billige oder ablehne“ (Taylor 1994: 55). Ab dem Jugendalter und das gesamte weitere Leben werden primärsozialisatorisch erworbene Wertgehalte nicht länger unhinterfragt übernommen, sondern reflexiv bearbeitet und in den Eigenbestand integriert oder aber verworfen (Joas 2006: 4; Köbel 2018: 252).

Während Joas das Potenzial zur Transformation von Wertbindungen in hochemotionalen Ausnahmeerfahrungen der Selbstüberschreitung lokalisiert, ist aus biographie- und zugehörigkeitstheoretischer Perspektive davon auszugehen, dass auch die alltägliche Erfahrungsaufschichtung und Verschiebungen im Beziehungsgefüge transformatorisch auf etablierte Deutungsmuster und die dahinterliegenden Wertüberzeugungen wirken können (Schwendowius 2015: 87). So findet Köbel in seiner biographieanalytischen Arbeit Wertbindungsnarrationen über „Aufschlussmomente[n], die ein bestehendes Wertsystem geringfügig bestärken, ergänzen oder korrigieren, bis hin zur Darstellung existenzieller Grenzsituationen, die einen ethischen Überzeugungshaushalt umwälzen [...]“ (Köbel 2018: 237). Diese unterteilt er in „Kontinuitätsnarrationen“, in denen er vor allem das stetige „Hineinwachsen“ in werthafte Auffassungen feststellt, und „Ereignisnarrationen“, in denen sich in unterschiedlicher Intensität und biographischer Tragweite ethische Evidenzerfahrungen vollziehen (ebd.: 237 ff.). Seine Ergebnisse sprechen dafür, dass Familie, Freunde oder Vorbilder entscheidende Bezugspunkte für Wertbindungsprozesse durch Entwicklung, Wachstum und Gewöhnung auch über die Phase der Adoleszenz hinaus darstellen (ebd.: 255).

Wertbindungen stellen demnach in sozialen Kontexten erworbene, überdauernde, jedoch über die Lebensspanne veränderliche Vorstellungen vom „guten Leben“ dar, die nach Taylor das Selbst und das Selbstverständnis grundlegend bestimmen (Rosa 1998: 110 ff.). Dass Werte nicht einfach rational „wählbar“ sind und die Bindung an Werte zudem in soziokulturell vorstrukturierte Sinndeutungsangebote eingelagert ist, verweist auf die Frage nach biographisch relevanten Zugehörigkeiten und sozialen Positionierungen, die in wertheoretischen Ansätzen anklingen, ohne allerdings systematisch aufgegriffen zu werden. Eine Verbindung mit dem Konzept von Zugehörigkeit erscheint daher aufgrund der Sozialität von Wertbindungsprozessen naheliegend: Wertbindungen, so unsere Annahme, entwickeln sich nicht unabhängig von gesellschaftlichen Zugehörigkeitsordnungen, innerhalb derer Menschen sich verorten und verortet werden. Fragen nach subjektiven Zugehörigkeitswünschen und Teilhabebestrebungen, nach individueller Abgrenzung, schmerzvoller Ablehnung oder ungewollter Vereinnahmung

(Anthias 2003: 21) sind weder unabhängig von ethischen Wertüberzeugungen noch von sozialen Zugehörigkeitsordnungen zu untersuchen.

Vor dem Hintergrund von Erfahrungsaufschichtung und wandelbaren Zugehörigkeitskontexten im biographischen Verlauf setzt konkrete Zugehörigkeit sich immer aus bejahenden und verneinenden, entsprechend emotional positiv oder negativ wertbaren Zugehörigkeitserfahrungen zusammen, die sowohl subjektive Selbstverortung als auch den Umgang mit Fremdverortung implizieren (Mecheril 2018: 28). Zwischen beiderseitig fragloser Zugehörigkeit und Nichtzugehörigkeit lassen sich mit Mecheril kontextabhängige und veränderliche Abstufungen etwa von distanzierter, beiläufiger, gehemmter oder auch prekärer – im Sinne Rosenthals et al. (2011) „brüchiger“ – Zugehörigkeit als Normalfall annehmen. Sowohl Erfahrungen als auch Konzepte und Verständnisse von Zugehörigkeit begreift Mecheril als repräsentativ und konstitutiv, das heißt, sie stellen die soziale Praxis mit den ihr innewohnenden Macht- und Differenzordnungen dar und erzeugen sie auf diese Weise.

Werte und Zugehörigkeiten verweisen also aufeinander: Individuell-biographische Wertbindungsprozesse vollziehen sich stets im Rahmen von Mehrfachzugehörigkeiten, in denen Individuen positioniert sind und sich positionieren. Beispielsweise können sich Menschen aufgrund kompatibler Wertbindungen bestimmten Personen oder Gruppen zugehörig fühlen. Umgekehrt kann gewünschte oder auferlegte Zugehörigkeit dazu auffordern, Wertbindungen zu übernehmen, die den Zugehörigkeitskonzepten der jeweiligen Zugehörigkeitskontexte entsprechen (May 2013: 53 f.). Zugehörigkeiten und Wertbindungen können folglich auch konfliktieren und auf diese Weise dazu anhalten, sich ins Verhältnis zu beidem zu setzen. An der Schnittstelle der Intersubjektivität verbinden sich Werte und Zugehörigkeiten zudem mit dem individuellen Selbstverständnis und -verhältnis: Wie bei der Entstehung von Werten geht auch im Hinblick auf Zugehörigkeitsverständnisse das intersubjektive Erkennen der Selbst-Erkenntnis voraus (Joas 2006: 4; Mecheril 2003: 144).

3. Biographische Narrationen als empirischer Zugriff auf glaubensbezogene Wertbindungen und Zugehörigkeiten

Während zahlreiche Untersuchungen im Kontext von Werten (teil-)standardisierte Verfahren zur Erfassung werthafter Orientierungen in Anschlag bringen, verfolgen wir einen biographieanalytischen Zugang. Biographie lässt sich verstehen als ein kulturelles Format der Selbstkonstruktion und Selbst(re)präsentation eines modernen Individuums, welches sich zwar „nicht mehr durch die Zugehörigkeit zu einem sozialen Kollektiv, sondern vielmehr durch eigenes Handeln und ‚individuelle Lebenserfahrungen‘“ (Schwendowius 2015: 76) konstituiert, für dessen Selbstverständnis und Selbstverhältnis soziale Zugehörigkeiten aber wirkmächtige Erfahrungs- und Gestaltungsräume bleiben.

In Abhängigkeit von der Position des Individuums im sozialen Raum fließen in jene Selbstkonstruktion Vorstellungen darüber ein, welche Lebensentwürfe in einer Gesellschaft als erstrebenswert, angemessen oder überhaupt denkbar gelten und inwiefern sie folglich ermöglicht, gefördert, begrenzt oder verhindert werden sollten (ebd.: 82). Solche Normalitätstsvorstellungen und Deutungsmuster formen Skripte und Erzählkonventionen für biographische Erzählungen, über die etwa Zugehörigkeit in Form von kulturell geteilten und akzeptierten Narrationen hergestellt und vermittelt wird (May 2013:

101; Schwendowius 2015: 82). Auch religiöse Kontexte liefern Erzählskripte und -formen für lebensgeschichtliche Konstruktionen (Wohlrab-Sahr/Frank 2018). Der Blick auf die Welt und sich selbst ist daher stets kontextbedingt und wertgebunden (Köbel 2018: 7; Rosa 1998: 123). Biographische Narrationen transportieren demnach Wertgehalte, die immer auf soziale Zugehörigkeitskontexte verweisen und in denen nicht nur die reflexive Auseinandersetzung mit Werten, sondern auch die präreflexive Dimension zugänglich wird (Joas 2011: 259; Fuchs 2016: 202 f.).

Im Folgenden greifen wir auf Datenmaterial zurück, das im Kontext des Promotionsvorhabens von Rebekka Hahn² entstanden ist und analysieren es für den vorliegenden Beitrag unter der Frage, wie glaubensbezogene Wertbindungen in der Adoleszenz bearbeitet werden und wie dabei primärsozialisatorisch angeeignete Wertbindungen verhandelt, tradiert oder transformiert werden. Die Befragten wurden bei der Rekrutierung als russlanddeutsche Frauen der zweiten Generation adressiert, nicht aber mit Blick auf ihre Anbindung an eine russlanddeutsche Freikirche, wenngleich diese herkunftsfamilial in neun der zehn erhobenen autobiographisch-narrativen Interviews (Schütze 1983) gegeben ist. Die befragten Frauen sind zum Erhebungszeitpunkt zwischen 19 und 30 Jahre alt und selbst in Deutschland geboren, während mindestens einer der beiden Elternteile aus der Sowjetunion oder einem ihrer Nachfolgestaaten emigriert ist. Alle Befragten haben das Abitur absolviert, danach diversifizieren sich die Ausbildungswege und Lebensmodelle, die zwischen dem Beginn und Abschluss einer Ausbildung, der Aufnahme eines Studiums bis hin zur Aufnahme einer Promotion reichen. Insgesamt entstammen die Befragten damit einem bildungsaffinen Milieu.

Die erhobenen Interviews wurden in Anlehnung an das sequenzanalytische Verfahren nach Kruse (2015) ausgewertet, wobei insbesondere das Konzept der „narrativen Identität“ von Lucius-Hoene und Deppermann (2004) eine leitende Heuristik darstellt, welches für die Analyse biographischer Wertbindungen bereits erprobt ist (Köbel 2018). Mit dem angewandten sequenzanalytischen Vorgehen wird sprachliches Handeln als Ausdruck eines kulturell geteilten Symbolsystems verstanden, dessen soziale Ordnung über die Analyse kommunikativer Daten zugänglich wird.

Die Auseinandersetzung mit glaubensbezogenen Wertbindungen und dazu relationierte Selbstentwürfe werden in allen erhobenen Narrationen relevant. Anhand der folgenden drei Fälle kontrastieren und dimensionieren wir das hierbei gefundene Spektrum hinsichtlich der Aspekte Fortführung und/oder Transformation von glaubensbezogenen Wertbindungen und Lebenspraktiken, die in Elternhaus und freikirchlicher Gemeinde sowie in gesellschaftlichen Vorstellungen eines angemessenen Lebensentwurfs angelegt sind.

2 Der Arbeitstitel der Promotion lautet *Werte und Zugehörigkeit – Deutungshorizonte biografischer Selbstentwürfe junger Frauen mit russlanddeutscher Familiengeschichte* und fußt empirisch auf zehn narrativen Interviews, die in den Jahren 2018 bis 2021 geführt wurden.

4. Fallrekonstruktionen: Biographische Auseinandersetzung mit glaubensbezogenen Werten in der Adoleszenz

4.1 Julia: „Jetzt weiß ich, was damit gemeint ist“ – Krise und Individuierung im Gemeindekontext

Julias biographische Narration ist thematisch von der Schilderung ihres Austritts aus einer russlanddeutschen Freikirche geprägt, der zum Zeitpunkt des Interviews ein Jahr zurückliegt. In der Typologie Köbels (2018) folgt ihre Narration damit einer ihre biographische Rekapitulation überspannenden „Ereignisnarration“, bei der die lebensgeschichtlichen Ereignisse auf den Höhepunkt des Austritts hin strukturiert werden. Die diesem zugrundeliegende Krise erwächst aus ihren persönlichen Wertüberzeugungen und den Zugehörigkeitskonzepten der Gemeinde, deren Verhaltensvorgaben Julia nicht mehr entsprechen möchte. Mit ihrer Abwendung reklamiert sie einerseits ein alternatives Zugehörigkeits- und Selbstverständnis. Andererseits lässt die Erfahrung von Ablehnung die Suche nach neuen Zugehörigkeitsmöglichkeiten zu einem prekären Anliegen werden.

Die Gemeinde schildert Julia als zentralen Ort ihres Aufwachsens und als „Familie“. In der Adoleszenz zeichnet sich für Julia allerdings ein tiefgreifender Konflikt ab, den sie maßgeblich mit Blick auf die Repräsentation von Weiblichkeit verhandelt. Während in der Gemeinde von ihr erwartet wird, auf Schmuck, Make-up und figurbetonte Kleidung zu verzichten, sind ihr diese außerhalb der Gemeinde wichtig. Bei Gemeindezusammenkünften richtet sie sich zunächst nach den unausgesprochenen Verhaltensregeln im Sinne geteilter Praktiken: „man hat einfach gewusst, was man irgendwie macht und nich“, was sie zunächst als „nich schlimm“ erlebt.³ Die Begründung der geforderten Verhaltenspraktiken, die sie in der Berufung auf den Wert der Gottgefälligkeit festmacht, zweifelt Julia jedoch zunehmend an und nimmt die gemeindegenspezifische Ausdeutung dieses Wertes als eine Sanktionierung vor allem von Mädchen und Frauen wahr.

Auch Julias Eltern entsprechen den Erwartungen der Gemeinde nur begrenzt. Anstatt sich als vollwertige Mitglieder aufnehmen zu lassen, bleiben sie „Bankdrücker“, weil sie „total anders denken als die Gemeinde, und sich nie:=da anschließen können, weil das einfach zu viele Probleme bereiten würde.“ Auch den Erziehungsstil ihrer Eltern beschreibt Julia als gemeindeunüblich: Ihr selbst sind „Kinobesuche oder so was nicht unbekannt. Oder ich durfte mich ja auch schminken und Schmuck anziehen und Hosen anziehen.“ Als Jugendliche beginnt sie, sich gemeindefremdes kulturelles Terrain zu erschließen und „Filme zu gucken oder Serien zu gucken oder unchristliche Bücher zu lesen oder so, oder Lieder zu hören, Radio zu hören.“

Für Julia ergibt sich zunehmend eine Diskrepanz zwischen dem persönlichen Glaubens- und Selbstverständnis auf der einen Seite und den Verhaltensvorgaben der Gemeinde auf der anderen Seite. Sie positioniert sich in der Gemeinde bei den „Rebellen,

3 Die aufgezeichneten Interviews wurden in Anlehnung an die erweiterten TIQ-Transkriptionsregeln (Dresing/Pehl 2013) transkribiert. Unterstreichungen markieren eine Betonung. Fettdruck verweist auf eine erhöhte Sprechlautstärke, hochgestellte Kreise verweisen auf eine verringerte Sprechlautstärke. In Klammern wird die Länge von Sprechpausen unter einer Sekunde mit einem Punkt angegeben, die über einer Sekunde mit der entsprechenden Sekundenzahl. Doppelpunkte kennzeichnen eine Dehnung, Gleichheitszeichen eine Wortverschleifung, Kommata und Fragezeichen verweisen auf eine schwach bzw. stark steigende Intonation, Strichpunkt und Punkt auf eine schwach bzw. stark fallende Intonation.

die so ne kleine Kette anhatten oder so.“ Das nonkonforme äußere Erscheinungsbild spiegelt ihre innere Nichtübereinstimmung mit elementaren Gemeinderegeln wider und erregt Anstoß bei den Gemeindeältesten. Für ihr Verhalten soll sie Buße tun. Diese kann Julia nicht mit ihrem Gewissen vereinbaren:

[W]enn ich die Offenbarung bekomme, dass es Sünde ist, dann werd=ich es auch sagen, aber noch hab ich die äh Offenbarung noch nich, und ich glaube nich, dass ich jemals die Of-, Offenbarung bekommen werde; dass es=Sünde is, weil es keine ist.

Julia verneint den Anspruch der Ältesten auf Deutung ihres Verhaltens als sündhaftes Fehlverhalten. Sie präsentiert sich als autonom Denkende, die – besser als die Gemeindeältesten – weiß, dass ihr Verhalten nicht sündhaft ist. Einen sich offenbarenden Gott und daraus folgende Handlungskonsequenzen stellt sie nicht in Frage. Die Voraussetzung für ein Überdenken ihres Handelns wäre aber eine Offenbarung, die sie selbst bekommt, sprich eine subjektive Erfahrung mit Gott, die in eine persönliche Begründung mündet.

Eine religiöse Praxis, die nicht in einer persönlichen Glaubenshaltung gegründet ist, steht Julias Anspruch an ihre eigene moralische Integrität zuwider. Buße, wie sie von ihr verlangt wird, geht ihrem Begriffsverständnis nach zwingend mit innerer Einsicht und Umkehr einher. Ohne diese wäre die bloße religiöse Form der Buße sowohl ein Verrat an deren geistlichem Gehalt als auch ein bewusster Affront gegen die Ältesten:

ich kann nich von irgendwas (.) absagen, was ich überhaupt=nich schlimm finde, das kann=ich=nich machen, da würd ich ja-, ich würd ja keine Buße tun, das heißt, ich würd denen-, die äh-, ich würd die anlügen, das konnt=ich nich rüberbringen.

Mit Bezug auf weitere ähnlich gelagerte Erfahrungen begründet Julia ihren Entschluss, aus der Gemeinde auszutreten. Mit dem Austritt bricht ihr bisheriges Beziehungsgefüge weg; sie verliert ihre „Familie.“ Den gewünschten Anschluss an eine neue Gemeinde bezeichnet Julia als ein weiterhin „sehr- (2) heikles Thema“, das sich in der Erzählsequenz performativ in Pausen, Satzabbrüchen und epistemischen Relativierungen als ebensolches spiegelt:

dieses Gefühl ist nicht schön. dieses (2) du::, du wurdest-, du bist nicht gewollt. (.) das is::- , das=is=so:: (2) weiß nich, (.) ich weiß nich, und das is (2) ein-, ein Schmerz, der sich teilweise, wenn ich in einer andern Gemeinde sitze, denke, (2) ja, was is, wenn du dich hier vertraust, und dann wirst du aber (.) nich gewollt.

In der Formulierung klingt einerseits „sich mit etwas vertraut machen“ an, was auf Eigenaktivität, das Durchdringen einer Umgebung und deren Abläufen und Praktiken verweist, hier im Anliegen um ein Verständnis der für Zugehörigkeit erforderlichen Zugehörigkeitskonzepte. Zum anderen verweist „in oder auf jemanden bzw. etwas vertrauen“ immer auf ein Gegenüber, zu dem man in eine eben nicht vollends kontrollierbare Beziehung tritt.

Während die Zugehörigkeit zu einer Gemeinde als eine existentiell bedeutsame, aber aufkündbare, entworfen wird, gilt letzteres nicht für die Zugehörigkeit zu Gott, die Julia nach der Krise als gestärkt beschreibt. Gott wird von ihr als „Vater“ adressiert, dessen „gewolltes Kind“ sie ist. Seine Annahme ihrer Person mit ihren Überzeugungen gründet auf dem Wert der Freiheit, dessen subjektive Ausdeutung sie als Erkenntnis des göttlichen (In-)Begriffs von Freiheit formuliert: „Ich wusste immer schon, dass es ein Gott der Freiheit ist, aber jetzt weiß=ich, was damit gemeint ist.“ Hier zeigt sich die Affektivität, die Joas Wertbindungen zurechnet: Während Julia den Wert Freiheit als solchen nicht neu entdeckt, wird eine neue Qualität der Wertbindung relevant, bei der neben ein rationales Verständnis ein subjektiv tieferes, emotionales Verständnis tritt, auf das ihr Handlungsentwurf gründet.

4.2 Elisa: „Und dann hab ich mich auch ein bisschen anders entwickelt“ – Das Auseinanderfallen von ethischer Evidenz und Handlungsentwurf

Hinsichtlich des von Julia geschilderten Konflikts stellt Elisas biographische Konstruktion einen minimalen Kontrast dar, bei dem sie allerdings zu einem anderen Handlungsentwurf gelangt. Auch sie entwirft ihre Narration als Entwicklungsgeschichte und in (innerer) Abgrenzung zu den in der Gemeinde eingeforderten Lebenspraxen und darüber transportierten Werten. Eine nach außen sichtbare Ablösung von der Gemeinde erfolgt bei Elisa allerdings nicht: „ich geh noch in die Gemeinde.“

Wie Julia erzählt Elisa von Differenzen mit der Gemeindeleitung im Jugendalter. Diese schildert sie sowohl auf Ebene der werthafter Überzeugungen als auch auf Ebene des Selbstaustauschs: „Ich versteh das eigentlich nicht: warum-, warum:-, warum: grenzen wir Leute aus, die irgendwas (.) äußerlich was anders machen als wir, (.) das is doch-, is doch nicht richtig.“

Auch sie rekapituliert mehrere Ereignisse, die ihre sowohl erlittene als auch von ihr gestaltete Abgrenzung von der Gemeinde belegen. Analog zu Julia kritisiert sie dabei implizit eine männliche Machtausübung. Im Jugendalter erlebt sie sich seitens ihres Jugendleiters mit der Infragestellung ihres Glaubens konfrontiert und verliert die ihr zuerkannte Leitungsposition in der Jugendgruppe:

weil er auch so Sachen gesagt, wie so, ja, das-, das passt nich, also-, ich frag mich, ob du überhaupt Christ bist. [...] ja und ich hab halt so im Kopf, wie er noch so sagt, so, ja, ich seh ja die anderen Mädels und deine Röcke sind immer n=bisschen kürzer. (2) und ich weiß noch so, ich hab mich da so abgewertet gefühlt in diesem Moment. [...] ja, und dann war ich halt nicht mehr im Mitarbeiterkreis.“ Das Erleben von Beschämung und Statusentzug stellt sie an den Beginn einer Entwicklung, in deren Verlauf sie sich mit ihrem Selbstentwurf von der Gemeinde entfernt: „na das war irgendwie so=n Erlebnis, wo ich halt irgendwie gemerkt hab, so, mhm (2) ich bin wirklich n=bisschen anders und ich denk halt auch über viele Sachen anders. und dann hab ich mich auch n=bisschen anders entwickelt.

Diese Entwicklung belegt Elisa anschließend mit der Erzählung von einer Heiratsanfrage, die sie noch vor ihrem achtzehnten Lebensjahr erhält. Seinem Gesuch verleiht der Antragsteller – wie in der Gemeinde üblich – Nachdruck durch Berufung auf den

göttlichen Willen für seinen und in diesem Fall auch ihren Lebensweg. Mit den Erwägungen, die Elisa nun anstellt, verortet sie sich zum damaligen Zeitpunkt mehr unter dem Einfluss der Gemeindefradition als unter dem Rat ihres Vaters, den sie an dieser Stelle explizit als untypisch russlanddeutsch markiert. Obwohl die Eltern Gemeindeglieder sind, positioniert Elisa insbesondere ihren Vater als Wegbereiter ihrer von den Gemeindefraditionen abweichenden Entwicklung: „da hat Papa gesagt,°das is totaler Blödsinn, darauf darfst du dich° nie einlassen und so, das is voller Quatsch, @(..)@ wenn jemand dir sagt ähm, sozusagen, das is Gottes Wille, dass ich dich heirate.“ Jedoch „so von der Gemeinde, wenn man da so aufgewachsen is, [...] denkt man, mhm, wahrscheinlich is das so, so. nä? wahrscheinlich ähm (2) muss das so sein.“ In der Folge sucht und findet sie einen passenden Bibelvers, aus dem sie schließt, dass die Heirat mit dem ihr ohnehin sympathischen jungen Mann „bestimmt Gottes Wille“ ist, dem sie mit ihrer Lebensführung entsprechen will. Also sagt sie dem Antrag zu, löst die aus dieser Zusage hervorgehende Beziehung allerdings kurze Zeit später und unter großen Selbstzweifeln wieder auf: „Ich hab doch gedacht, das is Gottes Wille, und jetzt passte das doch alles nich zusammen, so, nä?“ Ihre Entscheidung kennzeichnet sie als „richtiges Tabu“ und einmalig in der ihr bekannten Gemeindefradition. Für das Zustandekommen ihres Entschlusses macht sie wiederum den elterlichen Eindruck für ihr eigenes Handeln stark:

die hamm gesagt, klar kannst du machen? also, das is dein Leben, du darfst dich da ganz frei entscheiden wen du heiratest, [...], aber also mein Gefühl is, du fühlst dich darin gar nich richtig wohl; und das stimmte halt auch. ich hab mich wirklich nich wohl gefühlt in der Beziehung.

Das Auflösen der Beziehung, das sie gegenüber anklagenden Nachfragen aus der Gemeinde verteidigt, setzt sie zugleich als Zäsur für ihre innere Haltung zur Gemeinde: „und ich würd heut auch eigentlich sagen, das war so=n bisschen der Moment wo ich mich so=n bisschen innerlich auch (.) so entfernt hab von der Gemeinde.“ Das Motiv des persönlichen Wohlfühlens, das hier als Begründung für die innere Abgrenzung von den institutionalisierten und religiös überformten Lebenspraktiken herangezogen wird, wird auch in weiteren Kontexten von ihr als tragendes Element für eine persönlich gestaltete Gottesbeziehung gesetzt, die an die Stelle der tradierten Formen tritt:

wo ich so gemerkt hab, hey, es is (.) ganz okay, wenn du mal die Bibel liest; und wenn du deine Freude einfach daran hast, is=es okay. du musst es nicht jeden Tag machen; du musst es nich-, (1) du musst nich die ganze Zeit daran denken, oder so; du kannst auch an anderen Sachen Freude haben, das is auch vollkommen=in Ordnung.

Wie Julia macht sie dabei den Wert der Freiheit stark, der es ihr erlaubt, ihre eigenen Wünsche und ein authentisches Wohlfühl mit dem Wert eines gottgefälligen Lebens zu vereinen: „weil ich dann gemerkt hab, so, das is nich so Druck und Zwang und sowas alles, sondern das is einfach-, da is voll viel Freiheit; in der Beziehung mit Gott.“

Im Gegensatz zu Julia entwirft Elisa eine innere Ablösung und verbindet diese mit dem Vorhaben einer später zu realisierenden Trennung von der Gemeinde. Darin besteht Einigkeit mit ihrem jetzigen Ehemann: „also wir hamm uns entschieden, dass wir

rausgehen und uns was andres suchen.“ Während sie den Grund für die bisher nicht realisierte Trennung von der Gemeinde in der familialen Bindung ihres Mannes an die Gemeinde verortet, zeigt sich performativ, dass auch ihre Abgrenzung von der Gemeinde immer wieder uneindeutig ist. So kommentiert sie beispielsweise einen Konflikt in ihrer Jugend, bei dem sie in der Gemeinde für die gestochenen Ohrlöcher kritisiert wird, in Tränen ausbricht und grundlegend an sich zweifelt, mit den Worten: „jetz würd ich mich auch so=n bisschen anders-, anders mit der Situation umgehen, (unv.) okay, es is deine Meinung, [...] aber-, ich denk halt anders darüber.“ Dass eine solche abgrenzende Positionierung auch aktuell nicht handelnd vollzogen wird, zeigt der Fortgang der Erzählung, der zufolge sie auch heute noch gern Ohringe tragen wolle, dies aber wegen des damit einhergehenden Konflikts in der Gemeinde vertage:

irgendwann kommt der Tag, da stech ich mir wieder @welche@ @(1)@ [...] wenn ich so das Gefühl hab, dass ich mich so=n bisschen mehr auch der Situation stellen kann. oder halt (.) wenn ich in=ner andern Gemeinde bin oder so.

Damit verschiebt sie die Ohringe, die zum sichtbaren Zeichen ihrer inneren Haltung werden, genauso wie den Gemeindeaustritt in die unbestimmte bzw. nicht von ihr bestimmte Zukunft und entwirft sich zugleich als randständiges und kritisches Gemeindeglied.

4.3 Lea: „Auch wenn das vielleicht so aussieht, dass ich nur das mache, was meine Eltern machen“ – Reflexive Kontinuität

Leas biographische Narration lässt sich dem von Köbel (2018) als „Kontinuitätserzählung“ beschriebenen Typus zuordnen. Lea verortet sich in ihrer Erzählung klar in der Tradition ihrer Familie und vor allem ihrer Mutter, die sie explizit als Vorbild benennt und immer wieder als Referenz für ihre Wertüberzeugungen und ihr Handeln heranzieht. Im Zentrum ihrer Erzählung steht ihr Selbstentwurf als „Ehefrau, Hausfrau und Mutter“, den sie eng an Glaubenswerte knüpft. Familiäre und gemeindebezogene Werte, aber auch ihr persönlicher Glaube werden von ihr als unmittelbar ineinandergreifend geschildert.

Während sie in ihrer Jugend beobachtet, dass andere ihres Alters in der Gemeinde „Halligalli Party“ machen, beschreibt sie ihr Interesse „geistlich zu wachsen“ und mit „reiferen Leuten Gemeinschaft zu ha:ben, mit denen sich austauschen zu können.“ Entsprechend erneuert sie die bereits in der Kindheit liegende Bekehrung nochmals reflexiv als Jugendliche und schildert sie als selbstverantwortliche und eigeninitiative Hinwendung zu einem Leben mit Gott.

Ähnlich wie Elisa bekommt Lea noch vor dem Abitur eine Heiratsanfrage, die ihre eigentlichen „Pläne durchkreuzt“, nämlich die Aufnahme eines Lehramtsstudiums. Den anschließenden Erwägungsprozess schildert sie als „besonders schwer“, auch weil sie den jungen Mann, der aus einer anderen russlanddeutschen Gemeinde stammt, bis zum Zeitpunkt seiner Anfrage kaum kennt. Anders als für Elisa besteht der Konflikt für Lea allerdings nicht zwischen ihren persönlichen Wünschen und Überzeugungen einerseits und den in der Gemeinde vertretenen Werten und Praktiken andererseits. Vielmehr thematisiert sie ihn als persönliche Aufgabe, ihre Beziehung zu Gott auf eine neue Ebene zu stellen:

dann war das auch (.) dass ich auch merkte, dass Gott mich auf diese Situation vorbereitet hat, dadurch dass er mir schon länger eigentlich wichtig gemacht hat, ähm (2) sein Pla:n für mein Leben zu akzeptieren, seinen Willen zu tun, äh ihm zu vertrauen? ähm auch mal Dinge zu wagen ohne zu wissen (.) wie=s enden wird.

Als Ratgeberin in dieser Situation, die sie als persönlichen Lernanlass zur freiwilligen Unterordnung unter den fraglos als solchen angenommenen Willen Gottes kennzeichnet, zieht sie ihre Mutter heran: „da musst=ich lernen, (2) ähm meine Mama hat das so gesagt, äh, vielleicht ist es (.) Zeit dass das Ich stir:rbt. also dieses ähm (.) d- das Ich das: seine eigenen Wünsche hat.“

Im Vergleich zum Gesamtumfang ihrer biographischen Erzählung und auch zu Elisas Erzählung wird der geschilderte Konflikt selbst sehr gerafft und mit weniger Dramaturgie berichtet. Verhandelt wird hingegen vielmehr Leas aktueller Selbstentwurf als „Ehefrau, Hausfrau und Mutter“, für den sie das Vorhaben eines Studiums „beerdigt“ hat und der in verschiedene Richtungen abgegrenzt und indirekt begründet wird. Dies geschieht erstens gegenüber den als „schlicht“ gekennzeichneten „plattdeutschen“ Russlanddeutschen der älteren Generation, die sie als herzlich und arbeitsam, aber ohne emotional gestaltete Beziehung zu ihren Kindern schildert. Sie distanziert sich zweitens von den noch stärker russischsprachigen Mitgliedern in der Gemeinde ihres jetzigen Mannes, bei denen sie übersteigerte elterliche Bildungsaspirationen für die zweite Generation beobachtet. Eine dritte Abgrenzung erfolgt von der nicht weiter bestimmten Umgebung, bei der sie sich auf Jugendliche bezieht, die sie an der Bushaltestelle vor einer weiterführenden Schule beobachtet:

also da wird einem beinah fast schlecht, wenn man an gewiss-, ähm wie die miteinander umgehen, wie die reden, und (.) was die sagen, wo ich so denke, (1) also ich denk dann sofort, was hamn die für Eltern, oder wo sind da die Eltern, ähm wo ich-, wo die Kinder mir auch leid tun.

In Abgrenzung zu ihren Beobachtungen und basierend auf einer festgestellten gesellschaftlichen Krisensituation, bei der „alles unsicher“ ist, entwirft sie das Bild ihrer Familie und die Aufgabe ihres Mutterdaseins:

weil das Leben auch immer sch-, also grade auch als Christ ja immer schwieriger wird, [...] da werden die Kinder mit ganz anderen Dingen konfrontiert sein als wie ich=s es war; [...] wenn man schon allein kuckt, diese Entwicklung mit (.) ähm gender mainstreaming und (.) Homosexualität. [...] Ich weiß, man kann den Glauben nich weitervererben, jedes Kind muss selber ne Überzeugung (.) bekommen und entwickeln, aber trotzdem kann ich ihnen dabei helfen.

Neben der damit erfolgten Begründung, ihren Kindern einen familialen „Zufluchtsort“ zu gestalten, bedeutet der Selbstentwurf zugleich Mission: In einer Gesellschaft, in der sie viele Ehen und Familien auseinandergehen sieht, ist sie bestrebt, der Außenwelt „zu zeigen, dass es (.) mit Gott möglich ist, eine glückliche, gesunde Familie zu haben.“

Damit ist auch Leas Erzählung als Lern- und Entwicklungsnarration angelegt, sowohl als ihre eigene als auch als die ihrer Eltern. Zentral gemacht wird dabei die Ausgestaltung des Wertes der Familie. So bereue ihr Vater es heute, dass er zugunsten von Gemeindeverpflichtungen früher wenig Zeit mit seinen Kindern verbracht habe. Ihre Mutter dagegen habe mit dem Verzicht auf eine Erwerbsarbeit bewusst die Kinder an erste Stelle gestellt, „das hat sie auch immer sehr gern gemacht.“ Insgesamt charakterisiert Lea ihre Eltern in ihrer Ausrichtung an der Kernfamilie als besonders fortschrittlich:

wir sind auch gern als Familie in Urlaub gefahren [nicht ausschließlich auf Sommerfreizeiten im erweiterten Kreis der Gemeinde, Aut.]. ähm, das machen nicht alle (.) ähm Russlandsdeutsche weiß ich, also (.) // mhm // bei vielen kommt das erst jetzt, ähm (1) so unsre Generation, die damit anfängt.

Dass ihr Lebensentwurf dennoch begründungspflichtig ist, zeigt die zweifache Betonung, dass sie „selber (.) nicht nur einfach nachmache, sondern ähm auch den Sinn dahinter sehe, und das für wichtig sehe.“ Und an anderer Stelle:

Meine Eltern haben mir das auch mhm f:freige-s-tellt mich anders zu entscheiden; also ich hätt=auch anders machen dürfen. Auch wenn das vielleicht so aus-sieht, äh dass ich nur: das mache, was meine Eltern machen, ähm aber ich mach=es auch (.) aus Überzeugung.

5. Zusammenfassende Diskussion der Fälle

Was lässt sich aus den Fallbeispielen für die Frage nach der (Re-)Organisation von glaubensbezogenen Wertbindungen in der Adoleszenz im Hinblick auf junge Frauen mit Anbindung an russlanddeutsche Freikirchen konkludieren? Zunächst einmal lassen sich alle drei Fälle als geschilderte Entwicklungsgeschichten fassen, in denen die Erzählerinnen darlegen, zu anderen Qualitäten des Glaubens gelangt zu sein. Vor allem Julia und Elisa machen die persönliche Beziehung zu Gott relevant, indem sie diese in Abgrenzung an ihre ursprünglichen Gemeinden entwerfen und damit eine individualisierte Form des Glaubens stark machen. Den persönlichen Glauben und seine lebenspraktische Bedeutung stellt keine der drei Frauen in Frage, genauso wenig wie den Wunsch nach Zugehörigkeit zu einer Institution des Glaubens. Deutlich wird jedoch, dass die Form der Institution zur Disposition steht: Vor allem Julia betont, dass der persönliche Glaube und die daran geknüpften Lebenspraktiken die Institution legitimiert und nicht umgekehrt. Die neu zu findende Gemeinde muss zu ihren Glaubenswerten passen. Julias reflexive Aneignung eines individuierten Glaubens orientiert sich somit „am Maßstab subjektiver Authentizität“ (Gärtner 2013: 230).

Anders als Julia und Elisa, die sich – mit den deutlich vorhandenen performativen Ambiguitäten bei Elisa – der Gemeinde und den darin transportierten Werten gegenüber traditionskritisch positionieren, scheint es für Lea entscheidend, ihre Orientierung an den Werten ihrer Eltern explizit als autonome und wertgeleitete Entscheidung zu markieren. Eine Erklärung liegt möglicherweise darin, dass Jugendliche sehr wohl die Aufforderung der modernen Gesellschaft zu einer Individuierung und reflexiven Infragestellung des Tradierten wahrnehmen und sich dahingehend verhalten müssen (Joas

2006: 4). Während das in den hier präsentierten Fällen auf der Ebene der Gemeinde – anstelle der in der Literatur angenommenen Kernfamilie – stattfindet, müssen von Lea besondere Bemühungen zur Begründung der individuell angeeigneten Wertüberzeugungen geleistet werden. Wenngleich vor dem gesellschaftlichen Anspruch von „Individualisierung und Einzigartigkeit“ (Gärtner 2013: 214) grundsätzlich alle Sinndeutungsmuster und Selbstkonstruktionen reflexiv zu begründen sind, wirkt diese Begründungspflicht besonders stark, wenn Jugendliche traditionelle religiöse Elemente weiterführen wollen (Gärtner 2013: 214). Indem Lea ihre Rolle als „Ehefrau, Hausfrau und Mutter“ als den Plan eines Anderen für ihr Leben markiert, zeigt sie zum einem, dass ihr Lebensmodell dem gesamtgesellschaftlichen Ideal einer selbstbestimmten Selbstverwirklichung entgegensteht, kann sich aber zum anderen als orientiert an Werten wie Bildung (sie wollte ursprünglich studieren) und Reflexivität (sie übernimmt die Einstellungen ihrer Eltern nicht unhinterfragt) präsentieren.

Folgt man der Annahme Charles Taylors, dass Autonomie und Selbstverwirklichung unverhandelbare Maximalwerte der Neuzeit darstellen (Taylor 1995: 10; Rosa 1998: 370), so überrascht es nicht, dass zwar auch Julia und Elisa sich mit ihren Abgrenzungstendenzen von der Gemeinde weitestgehend in die Tradition ihrer Eltern stellen und Elemente der Kontinuität stark machen, dies aber keinesfalls begründungspflichtig erscheint. Sowohl Julia als auch Elisa begreifen ihre Eltern und insbesondere ihre Väter als Ratgeber für ihre gemeindekritischen Lebensentwürfe und Glaubensüberzeugungen. Die daran neu geknüpften Werte der Freiheit, der Authentizität und des persönlichen Wohlergehens, die unter anderem durch das Ausleben – unhinterfragter – weiblicher Schönheitsideale thematisiert werden, müssen dabei nicht weiter begründet werden, weil sie umgebungskulturell abgesichert sind. Hingegen scheint Leas Kontinuitätserzählung über ein Weiterführen bewährter Werte, mit dem sie von einer bestimmten Vorstellung eines autonomen Selbstentwurfs abweicht, besonderer Rechtfertigung zu bedürfen, zum Beispiel über die Betonung von Freiwilligkeit und innerer Überzeugung (Taylor 1995: 24).

Alle drei Narrationen folgen performativ dem institutionell angelegten Erzählmuster einer Konversionsnarration mit den dafür erforderlichen Krisen- und Bekehrungselementen (Wohlrab-Sahr/Frank 2018: 455 ff.; Elwert 2015: 125 ff.). Dies gilt insbesondere für die Narrationen von Julia und Elisa, die sich von ihren Gemeinden abgrenzen. Beide kommen über die geschilderten Grenzerfahrungen zum „richtigen“ Glauben, wobei sich die Richtigkeit – in Rückbindung an Gärtners Befunde – am Gefühl der individuellen Stimmigkeit und Authentizität bemisst. Beide gelangen zu einem Gottesbild, in dem individuelle und selbst von den Gemeindekonventionen abweichende Wünsche, Bedürfnisse und Lebensentwürfe in einer von Gott geschenkten Freiheit aufgehoben sind, die als persönliche Entscheidungs- und Handlungsfreiheit gedeutet wird.

Anders als in der üblichen Form einer religiösen Bekehrung werden allerdings nicht das eigene frühere Verhalten und die Haltung zu Gott als das zu Transformierende gekennzeichnet, sondern vielmehr die Gesetzlichkeit der Institution selbst, die sich gegen sie zu wenden scheint und damit den Anlass schafft, sich zu einem individuell „richtigen“ Glauben zu bekehren. Performativ findet damit eine Orientierung an einem religiös-institutionellen biographischen Ablaufmuster statt, das in dem von uns untersuchten Kontext russlanddeutscher Freikirchen in Form der Jugend- bzw. Erwachsenentaufe konzipiert ist. Anstelle des rituell vorgesehen Ausgangs, bei dem die Jugendlichen

durch die Taufe zu vollwertigen Mitgliedern der Gemeinde werden, löst die Hinwendung zum eigenen Glauben in den Narrationen allerdings die Ablösung von der Gemeinde aus. Das deuten wir als Ausdruck einer Biographisierung der institutionalisierten (Erzähl-)Form, die hier auf eine individualisierte Ebene transformiert wird und – im Vergleich zu der Konversionserzählung von Lea – eine deutlich zugespitzte Form findet. Damit wird performativ das beibehalten, wovon sich die Erzählerinnen inhaltlich abgrenzen. Die Dramaturgie und Emotionalität von Julias Erzählung sowie Elisas Changieren zwischen (nicht) realisierter Abgrenzung und Zugehörigkeit verdeutlichen zudem den hohen Grad an Verbundenheit mit der institutionellen Glaubensgemeinschaft. In Weiterführung von Faix et al. (2018), die für so genannte hochreligiöse Jugendliche einen klaren Zusammenhang von religiös-institutioneller Verbundenheit, Engagement und Glaube feststellen, lässt sich vermuten, dass jener hohe Grad an Verbundenheit für unsere Erzählerinnen wesentlich auch in einer familienähnlichen Beziehungsförmigkeit der Gemeinde begründet liegt. Da Familie nicht nur einen Zugehörigkeitskontext, sondern auch einen hohen Wert an sich mit identitätsstiftender Bedeutung darstellt, gilt es, ein Herausfallen aus diesem Kontext dringend zu vermeiden.

Während sich unsere Erzählerinnen in vielerlei Hinsicht explizit wie implizit von Vorstellungen eines „russlanddeutschen Lebensstils“ abgrenzen, wird jener Wert der Familie von allen Erzählerinnen als typisch russlanddeutsch markiert und zugleich für die eigene Biographie bejaht. Fasst man Familie als nicht im Detail ausgelegten Globalwert, wird hier der Anschluss an die eingangs skizzierten übergreifenden Wertüberzeugungen von Jugendlichen deutlich (vgl. Abschnitt 1). Während für die zentralen Werte Familie und Glaube sowohl auf die Kernfamilie und die Verwandtschaft als auch auf die Gemeinde, darin angelegte Peerkontakte wie Jugendgruppen sowie auf die christliche Glaubensgemeinschaft mit Gott als Vater rekuriert wird, werden hingegen keine konkreten Freundschaften oder weiteren peerkulturellen Vergemeinschaftungen geschildert, die Gärtner als relevant für Evidenzerfahrungen des Neuen betrachtet (Gärtner 2013: 230). Die Bezugnahmen auf offenbar übergreifend gültige gesellschaftliche Aufforderungen, wie die Umsetzung des persönlichen Bildungskapitals oder die Reflexion geschlechtsspezifischer Positionierungen, werden von den Erzählerinnen nicht an konkrete Zugehörigkeitskontexte angebunden, sodass sich jene umgebungskulturell präsenten Werte unseren Interviews zufolge vielmehr über gesamtgesellschaftliche Zugehörigkeit und darin eingelagerte Zugehörigkeitserwartungen vermitteln.

6. Schluss

Im vorliegenden Beitrag haben wir biographisch-narrative Selbstkonstruktionen junger Frauen mit russlanddeutscher Familiengeschichte in den Blick genommen, die in Anbindung an eine russlanddeutsche Freikirche aufgewachsen sind, und gefragt, inwiefern glaubensbezogene Wertbindungen, die primärsozialisatorisch erworben wurden, im Zuge der Adoleszenz biographisch relevant und aktualisiert, transformiert oder reorganisiert werden. Alle Interviews zeigen, dass der Selbstentwurf hinsichtlich glaubensbezogener Wertbindungen in der Adoleszenz biographisch bearbeitet wird: In allen Interviews finden Auseinandersetzungen mit glaubensbezogenen Wertbindungen und ihrer konkreten Verankerung im eigenen Leben statt. Der christliche Glaube steht dabei für

keine der befragten Frauen in Frage, ihre Zugehörigkeit zu Gott und auch der Wunsch nach institutioneller Glaubenszugehörigkeit sind zentrale Werte für den Selbstentwurf.

Dimensionieren lassen sich die Fälle als solche, in denen sich vorrangig Narrationen von Kontinuität, das heißt, der Fortführung primärsozialisatorisch angeeigneter Wertüberzeugungen finden (Lea), und solche, in denen vor allem Elemente der Krise und Transformation relevant gemacht werden (Julia). Dabei lässt sich feststellen, dass gerade auch „Kontinuitätsnarrationen“ der Betonung von Reflexivität bedürfen, die das „kontinuierliche ‚Hineinwachsen‘“ (Köbel 2018: 237) aus seiner fraglosen Gegebenheit herausheben. Joas Feststellung (2006: 4), dass die Anforderung der modernen Gesellschaft an das reflexiv-autonome Individuum sich unter anderem darin ausdrückt, dass es seine Wertbindungen nicht mehr allein aus Tradition und Erziehung herleiten kann, gilt unseren Erkenntnissen zufolge besonders dann, wenn an Wertüberzeugungen angeknüpft wird, die in der Gefahr stehen, dem neuzeitlichen Ideal der Individualisierung zu widersprechen.

Neben die bekannten Instanzen adoleszentes Selbst, Familie und Gleichaltrige (King 2017: 30 ff.) tritt in unserem Forschungsfeld die Gemeinde als gewichtiger Sozialisationsraum. Für die jungen Frauen ist dieser – deutlich stärker als das Elternhaus – ein Ort der Individuierung im Sinne einer kritischen Auseinandersetzung mit wertgebundenen Zugehörigkeitspraxen und Wertüberzeugungen. Die in diesen Auseinandersetzungen gewonnenen Erweiterungen oder Veränderungen der Glaubensüberzeugungen werden als „Ereignisnarrationen“ (Köbel 2018) erzählt. Anders als in den von Köbel überwiegend gefundenen Settings, sind diese allerdings weniger in neuen Lebenszusammenhängen oder neuen Begegnungen situiert, sondern vielmehr angestoßen im primärsozialisatorischen Kontext der Gemeinde selbst. Es sind gerade deren Gesetzmäßigkeiten und Zugehörigkeitskonzepte, die in der adoleszenten Krise zu reflexiven Positionierungen herausfordern. Bei ihrer Bearbeitung rekurren die Erzählerinnen insbesondere auf die Überzeugungen der eigenen Eltern sowie zum Teil der Geschwister, sodass dort teils (diffus) angelegte alternative Wertüberzeugungen freigelegt und biographisiert werden. Hierbei greifen die Erzählerinnen auf Elemente von Konversionserzählungen zurück (Wohlrab-Sahr/Frank 2018), die im Fall von Julia und Elisa im Ausgang allerdings nonkonform gewendet werden und in veränderten Glaubensüberzeugungen münden. Damit zeigt sich, dass Zugehörigkeitspraxen der Gemeinde als Präskripte weiterhin wirksam bleiben, sie jedoch so biographisiert werden, dass ein Anschluss an alternative christliche Zugehörigkeitskontexte sowie an normative Vorstellungen von Authentizität und Selbstverwirklichung gewährleistet sind.

Insgesamt zeigt sich, wie eng Transformation und Tradierung miteinander verwoben sind und inwiefern für unsere Forschungsfrage von einem „Nebeneinander von Bewahrung und Transformation“ (Berteaux/Berteaux-Wiame 1991: 38) auszugehen ist. Das zu Beginn aus kulturhistorischer Sicht hergeleitete Zusammenfallen von Glaubens- und Migrationszugehörigkeit im Sinne eines Ethnokonfessionalismus ist unseren Erkenntnissen zufolge für die zweite Generation deutlich auszdifferenzieren. Denn trotz der sich in den biographischen Interviews niederschlagenden starken Verbundenheit ist die institutionelle Form der russlanddeutschen Freikirche für sie kein unhinterfragt geteilter und fortgeführter Wertkontext.

LITERATUR

- Anthias, Floya (2003): Erzählungen über Zugehörigkeit, in: Ursula Apitzsch und Mechtild M. Jansen (Hg.) unter Mitarbeit von Christine Löw: *Migration, Biographie und Geschlechterverhältnisse, Kritische Theorie und Kulturforschung*, Bd. 6, Münster, 20-37.
- Badawia, Tarek (2002): „Der dritte Stuhl“ – Eine Grounded-Theory-Studie zum kreativen Umgang bildungserfolgreicher Immigrant*innenjugendlicher mit kultureller Differenz, Frankfurt am Main, London.
- Bertaux, Daniel und Isabelle Bertaux-Wiame (1991): „Was du ererbt von deinen Vätern“, Transmissionen und soziale Mobilität über fünf Generationen, in: *Bios – Zeitschrift für Biographieforschung und Oral History*, 4, Heft 1, 13-40.
- Böker, Kathrin, Vera King und Hans-Christoph Koller (2019): Elterliche Migrationserfahrung – Adoleszente Entwicklung und Bildung, Zur generationalen Dynamik in Migrantenfamilien, in: David Zimmermann, Michael Wininger und Urte Finger-Trescher (Hg.): *Migration, Flucht und Wandel, Herausforderungen für psychosoziale und pädagogische Arbeitsfelder*, Jahrbuch für Psychoanalytische Pädagogik, Bd. 27, Gießen, 63-87. <https://doi.org/10.30820/9783837976434-63>
- Dausien, Bettina (2003): *Sozialisation – Geschlecht – Biographie, Theoretische und methodologische Untersuchung eines Zusammenhangs*, Unveröffentlichte Habilitationsschrift an der Fakultät für Pädagogik der Universität Bielefeld.
- Dausien, Bettina, Daniela Rothe und Dorothee Schwendowius (2016): Teilhabe und Ausgrenzung als biographische Erfahrung – Einführung in eine biographiewissenschaftliche Analyseperspektive, in: Bettina Dausien, Daniela Rothe und Dorothee Schwendowius (Hg.): *Bildungswege: Biographien zwischen Teilhabe und Ausgrenzung*, Biographie- und Lebensweltforschung, Bd. 13, Frankfurt am Main, 25-68.
- Dresing, Thorsten und Thorsten Pehl (2013): *Praxisbuch Interview, Transkription & Analyse – Anleitungen und Regelsysteme für qualitativ Forschende*, 5. Auflage, Marburg.
- Elwert, Frederik (2015): Religion als Ressource und Restriktion im Integrationsprozess, Eine Fallstudie zu Biographien freikirchlicher Russlanddeutscher, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, Wiesbaden.
- Ens, Kornelius (2017): Religiosität unter Russlanddeutschen, Geschichte, religiöse Identität und Integration, 13. Juli 2017, in: bpb, Dossier Russlanddeutsche. Online: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/kurzdossiers/252539/religiositaet-unter-russlanddeutschen?p=all> (7.2.2021).
- Faix, Tobias, Tobias Künkler, Tim Sandmann und Daniel Beckemeier (2018): *Empirica Jugendstudie 2018, Forschungsbericht*, CVJM Hochschule. Online: https://www.cvjm-hochschule.de/fileadmin/2_Dokumente/5_FORSCHUNG/empirica/2018_Jugendstudie-Forschungsbericht.pdf (7.2.2021).
- Fuchs, Thorsten (2016): Werttransmissionen und -transformationen in der familialen Generationenfolge – konzeptionelle Überlegungen zum Entwurf einer empirisch gestützten Theorie, in: Robert Kreitz, Ingrid Miethe und Anja Tervooren (Hg.): *Theorien in der qualitativen Bildungsforschung – Qualitative Bildungsforschung als Theoriegenerierung*, Qualitative Bildungs- und Biographieforschung, Bd. 1, Opladen, Berlin, Toronto, 199-217. <https://doi.org/10.2307/j.ctv8xng87.13>
- Gärtner, Christel (2013): Religiöse Identität und Wertbindungen von Jugendlichen in Deutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 65, 211-233. <https://doi.org/10.1007/s11577-013-0224-7>
- Hamburger, Franz und Merle Hummrich (2007): Familie und Migration, in: Jutta Earius (Hg.): *Handbuch Familie*, Wiesbaden, 112-136. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90675-1_7
- Horster, Detlef (2004): *Was soll ich tun?, Moral im 21. Jahrhundert*, Reclams Universal-Bibliothek, Bd. 20111, Leipzig.

- Joas, Hans (2006): *Wie entstehen Werte?, Wertebildung und Wertevermittlung in pluralistischen Gesellschaften*, Vortrag bei der Tagung „Gute Werte, schlechte Werte – Gesellschaftliche Ethik und die Rolle der Medien“, tv impuls, 15. September 2006. Online: https://fsf.de/data/hefte/pdf/Veranstaltungen/tv_impuls/2006_Ethik/Vortrag_Joas_authorisiert_061017.pdf (7.2.2021).
- Joas, Hans (2011): *Die Sakralität der Person, Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Berlin.
- King, Vera (2017): *Das adoleszente Entwicklungsdreieck: Familie – adoleszente Selbst – Gleichaltrige*, in: *PiD – Psychotherapie im Dialog*, 18, Heft 2, 30-35. <https://doi.org/10.1055/s-0043-103844>
- King, Vera und Hans-Christoph Koller (2018): *Intergenerationale rekonstruktive Bildungsforschung, Erkenntnisperspektiven und methodische Zugänge*, in: Martin Heinrich und Andreas Wernet (Hg.): *Rekonstruktive Bildungsforschung, Zugänge und Methoden, Rekonstruktive Bildungsforschung*, Bd. 13, Wiesbaden, 95-107. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18007-2_7
- Köbel, Nils (2018): *Identität, Werte, Weltdeutung, Zur biographischen Genese ethischer Lebensorientierungen*, Weinheim, Basel.
- Kruse, Jan (2015)²: *Qualitative Interviewforschung, Ein integrativer Ansatz*, Weinheim, Basel.
- Leser, Irene (2015): *Familiäre Migrationserfahrungen aus der Perspektive von Kindern, Eine Analyse ihrer Zugehörigkeitspositionierungen*, in: *Zeitschrift für Soziologie der Erziehung und Sozialisation*, 35, Heft 1, 5-22.
- Lochner, Susanne und Alexandra Jähnert (Hg.) (2020): *DJI-Kinder- und Jugendmigrationsreport 2020, Datenanalyse zur Situation junger Menschen in Deutschland*, Herausgegeben im Auftrag des Deutschen Jugendinstitutes e.V., Bielefeld.
- Löneke, Regina (2000): *Die „Hiesigen“ und die „Unsrigen“, Werteverständnis mennonitischer Aussiedlerfamilien aus Dörfern der Region Orenburg/Ural*, Schriftenreihe der Kommission für Deutsche und Osteuropäische Volkskunde in der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde e.V., Bd. 81, Marburg.
- Lucius-Hoene, Gabriele und Arnulf Deppermann (2004)²: *Rekonstruktion narrativer Identität, Ein Arbeitsbuch zur Analyse narrativer Interviews*, Wiesbaden.
- Lutz, Helma (2000): *Migration als soziales Erbe, Biographische Verläufe bei Migrantinnen der ersten und zweiten Generation aus den Niederlanden*, in: Bettina Dausien, Marina Calloni und Marianne Friese (Hg.): *Migrationsgeschichten von Frauen, Beiträge und Perspektiven aus der Biographieforschung, Werkstattberichte des Instituts für Angewandte Biographie- und Lebensweltforschung (IBL) Universität Bremen*, Bd. 7, Bremen, 38-61.
- May, Vanessa (2013): *Connecting self to society: belonging in a changing world*, Houndmills u. a. https://doi.org/10.1007/978-1-137-36726-6_10
- Mead, George Herbert (1969): *Sozialpsychologie, Eingeleitet und herausgegeben von Anselm Strauss, Soziologische Texte*, Bd. 60, Neuwied am Rhein, Berlin.
- Mecheril, Paul (2003): *Prekäre Verhältnisse, Über natio-ethno-kulturelle (Mehrfach-)Zugehörigkeit, Interkulturelle Bildungsforschung*, Bd. 13, Münster.
- Mecheril, Paul (2018): *Was meint soziale Zugehörigkeit?*, in: Olaf Geramanis und Stefan Huttmacher (Hg.): *Identität in der modernen Arbeitswelt, Neue Konzepte für Zugehörigkeit, Zusammenarbeit und Führung*, Wiesbaden, 21-31. https://doi.org/10.1007/978-3-658-18786-6_2
- Mecheril, Paul und Britta Hoffarth (2006): *Adoleszenz und Migration, Zur Bedeutung von Zugehörigkeitsordnungen*, in: Vera King und Hans-Christoph Koller (Hg.): *Adoleszenz – Migration – Bildung, Bildungsprozesse Jugendlicher und junger Erwachsener mit Migrationshintergrund*, Wiesbaden, 221-240. https://doi.org/10.1007/978-3-531-90332-3_13
- Nunner-Winkler, Gertrud (2009): *Identität und Wertbindung*, in: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*, 85, Heft 1, 9-25. <https://doi.org/10.30965/25890581-085-01-90000004>

- Panagiotidis, Jannis (2019): Identität und Ethnizität bei Bundesbürgern mit russlanddeutschem Migrationshintergrund, 14. Januar 2019, in: bpb, Dossier Russlanddeutsche. Online: <https://www.bpb.de/gesellschaft/migration/russlanddeutsche/283533/identitaet-und-ethnizitaet-bei-bundesbuergern-mit-russlanddeutschem-migrationshintergrund> (7.5.2021).
- Panagiotidis, Jannis (2021): Postsowjetische Migration in Deutschland, Eine Einführung, Mit einem Vorwort von Sergey Lagodinsky, Weinheim.
- Peters, Meinolf (2018): Das Trauma von Flucht und Vertreibung, Psychotherapie älterer Menschen und der nachfolgenden Generationen, Stuttgart. <https://doi.org/10.30820/8234.02>
- Reimer, Johannes (2006): Zwischen Traditionen und Auftrag, Historische Wurzeln russlanddeutscher Glaubensüberzeugungen, in: Theologisches Gespräch, 30, Heft 4, 158-178.
- Rosa, Hartmut (1998): Identität und kulturelle Praxis, Politische Philosophie nach Charles Taylor, Frankfurt am Main, New York.
- Rosenthal, Gabriele, Niklas Radenbach und Viola Stephan (2011): Brüchige Zugehörigkeiten, Wie sich Familien von „Russlanddeutschen“ ihre Geschichte erzählen, Frankfurt am Main, New York.
- Schäfer, Arne (2010): Zwiespältige Lebenswelten, Jugendliche in evangelikalen Aussiedlergemeinden, Wiesbaden. <https://doi.org/10.1007/978-3-531-92540-0>
- Schultz, Werner (2016): Jugend und Religion, Ergebnisse der 17. Shell Jugendstudie, in: Humanistischer Pressedienst hpd, 15. Juni 2016. Online: <https://hpd.de/artikel/ergebnisse-17-shell-jugendstudie-13207> (7.2.2021).
- Schütze, Fritz (1983): Biographieforschung und narratives Interview, in: Neue Praxis, 13, Heft 3, 283-293.
- Schwendowius, Dorothee (2015): Bildung und Zugehörigkeit in der Migrationsgesellschaft, Biographien von Studierenden des Lehramts und der Pädagogik, Kultur und soziale Praxis, Bielefeld. <https://doi.org/10.14361/9783839431948>
- Shell (2019): Zusammenfassung der 18. Shell Jugendstudie. Online: https://www.shell.de/ueberuns/shell-jugendstudie/_jcr_content/par/toptasks.stream/1570708341213/4a002dff58a7a9540cb9e83ee0a37a0ed8a0fd55/shell-youth-study-summary-2019-de.pdf (7.2.2021).
- Taylor, Charles (1994): Quellen des Selbst, Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1233, Frankfurt am Main.
- Theis, Stefanie (2006): Religiosität von Russlanddeutschen, Praktische Theologie heute, Bd. 73, Stuttgart.
- Vogel, Claudia (2012): Generationenbeziehungen der (Spät-)Aussiedler – Forschungsstand und exemplarische Befunde zu Einstellungen in Bezug auf familiäre Unterstützungsleistungen, in: Helen Baykara-Krumme, Andreas Motel-Klingebiel und Peter Schimany (Hg.): Viele Welten des Alterns, Ältere Migranten im alternden Deutschland, Alter(n) und Gesellschaft, Bd. 22, Wiesbaden, 289-313. https://doi.org/10.1007/978-3-531-19011-2_11
- Vogelgesang, Waldemar (2008): Jugendliche Aussiedler, Zwischen Entwurzelung, Ausgrenzung und Integration, Weinheim, München.
- Wohlrab-Sahr, Monika und Anja Frank (2018): Biographie und Religion, in: Helma Lutz, Martina Schiebel und Elisabeth Tuidar (Hg.): Handbuch Biographieforschung, Wiesbaden, 449-460. https://doi.org/10.1007/978-3-658-21831-7_38
- Worbs, Susanne, Eva Bund, Martin Kohls und Christian Babka von Gostomski (2013): (Spät-)Aussiedler in Deutschland: eine Analyse aktueller Daten und Forschungsergebnisse, Forschungsbericht 20, Herausgegeben von dem Bundesamt für Migration und Flüchtlinge, Nürnberg.
- Ziegler, Meinrad (2000): Das soziale Erbe, Eine soziologische Fallstudie über drei Generationen einer Familie, Wien, Köln, Weimar. https://doi.org/10.26530/OAPEN_574827
- Zölch, Janina (2019): Migration in der Adoleszenz, Eine biographische Studie zu jungen Männern aus Spätaussiedlerfamilien, Adoleszenzforschung, Bd. 7, Wiesbaden. https://doi.org/10.1007/978-3-658-26905-0_2

Zusammenfassung

Wie sich Menschen an Werte binden und inwiefern diese im Kontext des eigenen Lebensentwurfs aufrechterhalten, transformiert oder verworfen werden, wurde bislang empirisch kaum untersucht. Vor dem Hintergrund alternativer Zugehörigkeitskontexte und der Umstrukturierung familialer und weiterer sozialer Beziehungen wird der Adoleszenz eine hervorgehobene Bedeutung für die Prüfung und Aktualisierung von primärsozialisatorisch erworbenen Werten beigemessen. So lässt sich fragen, inwiefern Wertbindungen im Zusammenhang mit Zugehörigkeitserfahrungen in der Phase der Adoleszenz biographisch bearbeitet werden und sich in den Selbst- und Weltverhältnissen junger Menschen niederschlagen.

Diese Frage spezifizieren wir im Folgenden mit Blick auf glaubensbezogene Wertbindungen und gehen ihr anhand der biographischen Narrationen junger Frauen mit russlanddeutscher Familiengeschichte nach, die in Anbindung an eine russlanddeutsche Freikirche aufgewachsen sind. Kulturhistorisch bis in die Gegenwart gelten geteilte Glaubenswerte explizit wie implizit als Begründungsmuster für das Zugehörigkeits- und Selbstverständnis freikirchlicher Russlanddeutscher; die Migrations- und Glaubensgeschichte gilt für diese Gruppe als eng miteinander verknüpft. Inwiefern die bereits in Deutschland geborene und aufgewachsene zweite Generation ihre Selbst- und Weltentwürfe an jene ethnokonfessionell geprägten Glaubenswerte einerseits und an die Prämissen, Optionen und Erwartungen einer vorrangig säkularisierten (Migrations-) Gesellschaft andererseits anschließt, ist eine offene empirische Frage. Anhand von drei kontrastiv ausgewählten Fällen legen wir dar, wie glaubensbezogene Wertbindungen im Kontext von familialen und gemeindeinternen Beziehungen und Glaubenspraktiken sowie prospektiven Selbstentwürfen biographisch verhandelt und reflexiv begründet werden.