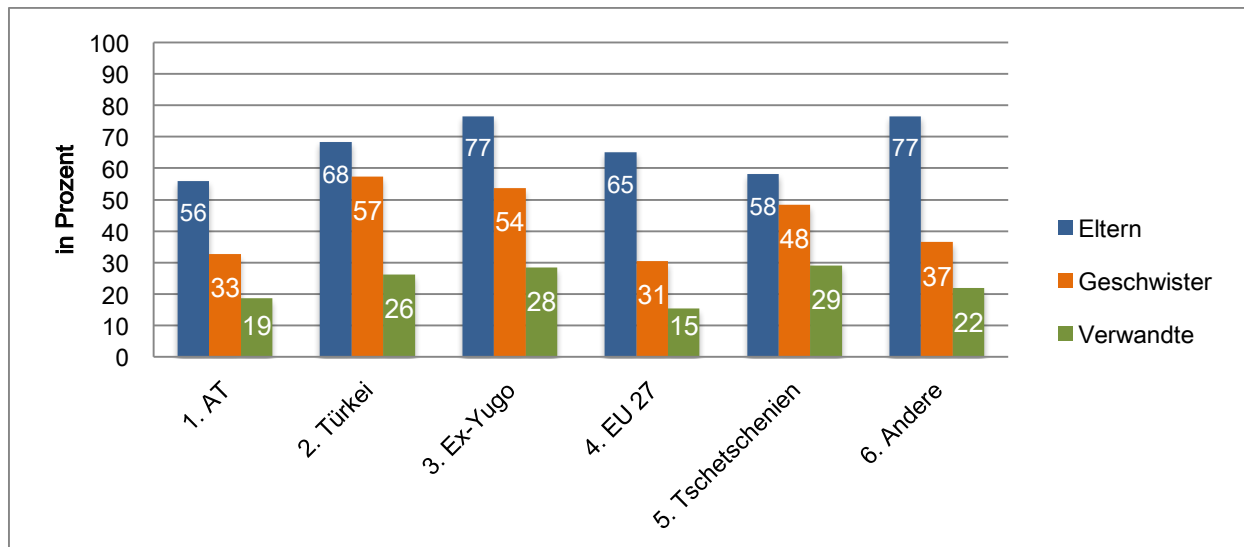


ziehungsweise für 28% „mittel stark“. Insgesamt haben Verwandte häufiger einen „starken“ Einfluss auf männliche (28%) als auf weibliche Jugendliche (14%).

Abb. 42: Einfluss der Familie nach Herkunft



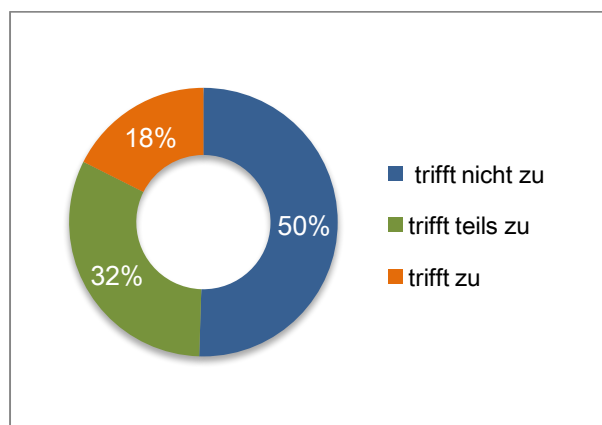
(N=401)

Das hohe Ergebnis für den Einfluss der Eltern ist wenig überraschend: 97% der Befragten leben noch im Elternhaus. Die äußere Emanzipation durch eigenständiges Wohnen und Arbeiten, die Teil eines Verselbständigungsprozesses sind, wird auch durch die hohe Arbeitslosenquote unter den Befragten von 15% erschwert. Jugendliche, die in überbetriebliche Maßnahmen integriert sind und zwar einen sicheren Ausbildungsplatz, aber eine unsichere Perspektive auf einen Arbeitsplatz haben, vergrößern diesen Anteil de facto noch. Hier wird die Theorie des sozialen Netzes bestärkt.

Doch dass die Eltern Einfluss haben, sagt noch wenig über die Beziehung zwischen Kind und Erziehungsberechtigten aus, deshalb wurden die Jugendlichen gefragt, ob sie der Aussage zustimmen würden, „meine Eltern verstehen mich und meine Welt nicht“.

Wie die Befragung zeigt, fühlt sich die Hälfte aller Jugendlichen von ihren Eltern verstanden, 32% haben das Gefühl, ihre Eltern würden ihre Welt zumindest teilweise verstehen.

Abb. 43: Eltern verstehen die Welt der Jugendlichen nicht



(N=401)

Mütter erste Ansprechperson

Die Mehrheit der Jugendlichen hat zudem das Gefühl, mit ihren Eltern über alles reden zu können. Vor allem die Mütter gelten als Ansprechperson: 66,5% stimmten der Aussage zu, mit ihrer Mutter über alles sprechen zu können, 23% meinten, dass dies teils-teils zutreffe, 9% stimmten nicht zu. Bei den Vätern befanden hingegen nur 41% der Jugendlichen, dass sie mit ihnen über alles reden könnten, 27% sahen dies gemischt und 28% glaubten nicht, dass sie mit ihnen alles besprechen könnten. Männliche Jugendliche gaben signifikant öfter an, mit ihren Vätern über alles reden zu können als weibliche Jugendliche. Auffälligkeiten bezüglich Herkunft, Religion oder Bildungsniveau zeigten sich keine.

5.3 Familie als oberste Priorität

Auch aus den Tiefeninterviews ging deutlich hervor, dass die Familie für die Jugendlichen einen enorm hohen Stellenwert noch vor Freundschaft hat. Die Familie gibt den Jugendlichen Halt und Orientierung. So ist die Identität und emotionale Zugehörigkeit der Jugendlichen stark von den Herkunftsländern und sozialem Status der Eltern abhängig, worauf allerdings in Kapitel 6 näher eingegangen wird. Die Familie bietet auch Orientierung hinsichtlich wesentlicher Ziele, Werte und Lebensmodelle.

Besonders den männlichen Jugendlichen dient der Vater als Vorbild, zumeist wegen seiner harten Arbeit und seiner Loyalität gegenüber der Familie. Dabei werden die harten Bedingungen, unter welchen ihre Eltern die Rolle der Versorger einnahmen, von den Jugendlichen gewürdigt. „*Es hat mir nie an etwas gemangelt*“, berichtet Omar über seine Kindheit und der 19-Jährige Helmut erzählt stolz: „*Meine Mutter ist von der Hilfskraft zur Assistentin aufgestiegen*“.

Obwohl viele Eltern im beruflichen Leben einen eher niedrigen Status innehaben oder hatten und viele Jugendliche auf keinen Fall einen so „harten“ Job wie ihre Väter haben wollen, sind die Eltern, allen voran der Vater, wichtige Vorbilder für die Jugendlichen. Dies spricht zum einen für eine milieu-typische Orientierung, vor allem aber wird dadurch eine hohe Loyalität zu den Eltern ausgedrückt; den Jugendlichen ist bewusst, welche Opfer die erste Generation für sie gebracht hat.

Dabei erweisen viele der befragten Jugendlichen den Eltern, der Großfamilie, den kulturellen und religiösen Verhaltenskodex der Verwandtschaft (auch im Herkunftsland beziehungsweise -Dorf) nicht nur in Worten Respekt, auch die von den Eltern priorisierten religiösen und/oder traditionellen Vorschriften werden als selbstverständliche Erwartung akzeptiert und erfüllt. Eine Emanzipation von den Eltern oder eine Distanzierung von deren Idealen und Werten werden nicht angestrebt.

Eine völlige Verselbständigung der Jugendlichen beim Übergang von der Kindheit zum Erwachsenenleben ist auch nicht das Ziel einer autoritären Erziehung in patriarchal geprägten Strukturen, wie zahlreiche Studien belegen (Franz 2013: 44f.); vielmehr soll der/die Jugendliche die von den Eltern goutierten Ziele erreichen und damit an Status innerhalb der Klein- und Großfamilie gewinnen.

5.3.1 Einlösende Ablösungsprozesse unter Vermeidung konflikträchtiger Themen

Einige Wissenschaftler sehen in diesem Mangel an Verselbständigung in der Phase der Adoleszenz einen entscheidenden Unterschied zum westlich-säkularen Modell (Wensierski/Lübcke 2012: 22f.). Allerdings wird in den einschlägigen Studien keine Erhebung unter einer „westlichen“ Vergleichsgruppe gemacht, um deren Emanzipation vom Elternhaus zu erfassen. Hier wäre ein denkbare Ergebnis, dass die Jugendlichen z.B. in autochthonen österreichischen Familien zwar in puncto Kleidung, Freizeitverhalten, Sexualität größere Wahlmöglichkeiten haben, das Wertesystem und die Weltanschauungen, sogar der Lebensstil der Eltern in hohem Maße auch von westlich geprägten Jugendlichen übernommen wird. Die weitgehende „Vererbung“ sozialer Verhältnisse (vgl. Weiss/Schnell/Ateş 2014: 14), von Bildung und politischen Überzeugungen in westlichen Gesellschaften ist ein Beleg für die These, dass hier der Schein trügen könnte, dass Jugendliche aus soziozentrischen Kulturen so große Entwicklungsunterschiede aufweisen würden. Als Beispiel sei hier das Ergebnis einer deutschen Studie unter deutschen und türkischen Jugendlichen genannt, nach welchem beide Gruppen zu etwa gleichem Anteil den Erziehungsstil der eigenen Eltern befürworten und übernehmen wollen (Wensierski/Lübke 2012: 37).

Insgesamt beobachten JugendforscherInnen, dass der Ablösungsprozess von der Herkunftsfamilie heute viel schwächer ausgeprägt ist, da der Rückhalt der Familie für junge Menschen auch in der späten Adoleszenz wichtig bleibt (z.B. Böhnisch 1997: 146), dennoch scheint dieser tendenziell konflikthafte Abgrenzungs- und Abnabelungsprozess von den Eltern bei vielen Jugendlichen mit transnationalem Hintergrund anders und ambivalenter zu verlaufen. So scheinen die befragten Jugendlichen sich nicht von den Werten und Lebensvorstellungen ihrer Eltern zu emanzipieren, sondern vielmehr diese als wichtigen Orientierungsanker zu übernehmen. Aus den Tiefeninterviews geht zudem hervor, dass die Jugendlichen teilweise ihre beruflichen Ziele, aber auch die Partnerwahl nach den Wünschen der Eltern ausrichten. Das Bild eines mehrheitlichen Konsenses zwischen Jugendlichen und Eltern trifft also nur begrenzt zu: wie die qualitativen Interviews zeigten, werden problematische Themen und unerwünschtes Verhalten vor den Eltern verheimlicht, um die gute Beziehung aufrecht zu erhalten. Auf diese Art scheinen die Jugendlichen Konflikte mit den Eltern zu vermeiden.

„Generell bei Türken erzählt man nicht alles so Vater und Mutter, weil die tun dann sehr streng beurteilen sozusagen was du gemacht hast, aber wenn du das Freunden und Geschwistern erzählst, gibt es weniger Stress“. (Burhan, 19 Jahre)

Einige Jugendliche führten offene Konflikte mit ihren Eltern auf den negativen Einfluss von "falschen Freunden" zurück, welche sie davon abhielten, den Ansprüchen und Wünschen ihrer Eltern gerecht zu werden. Die Jugendlichen sehen den Standpunkt der Eltern ein, fühlen sich aber zwischen der Loyalität gegenüber den Eltern einerseits und dem Freundeskreis andererseits hin- und hergerissen.

„Ich hab jetzt schlechte Freunde, wegen denen rauche ich, also ich mein, ich bau Scheiße, aber ich weiß nicht, ich kann auch nicht so einfach Freunde verlassen.“ (Kemal, 16 Jahre)

Anstatt sich vollends von den Vorstellungen und Wünschen der Eltern abzulösen, streben diese Jugendlichen eine Erfüllung bestimmter Erwartungshaltungen an, durch welche sich neue Freiheiten ergeben können.

5.4 Freunde und Freundeskreise

Obwohl die Jugendlichen den hohen Stellenwert von Familie ausdrücklich betonten, zeigte sich, dass die Freundeskreise einen größeren Einfluss auf die Jugendlichen haben, als diese möglicherweise wahrnehmen. Während die Familie gewisse Grundeinstellungen zu prägen scheint (Rollenbilder von Mann und Frau, Wahlverhalten, Arbeitsmoral), haben Freundschaften einen starken Einfluss auf die Meinungen zum aktuellen Weltgeschehen und auf Positionierungen der eigenen gegenüber „anderen“ Gruppen.

Viele der Überzeugungen der Jugendlichen basierten auf den Meinungen bestimmter Freunde, auf deren Urteil sie vertrauten. Aus den Gesprächen mit den Jugendlichen ging hervor, welche Haltungen – auch abwertende – gerade sagbar sind beziehungsweise in bestimmten Freundeskreisen und deren Social Media Plattformen kursieren. So wurden Phrasen zu gewissen Themen immer wieder fast wortgleich wiedergegeben. Besonders wenn es um die Abwertung homo- oder transsexueller sowie jüdischer Menschen geht, wird kein Blatt vor den Mund genommen beziehungsweise darauf hingewiesen, dass „so etwas“ (gemeint ist Homo-/Transsexualität) im Freundeskreis abgelehnt werde. Gleichzeitig zeigte sich jedoch auch das Gegenteil: die Jugendlichen berichten von abwertenden Meinungen, die ihnen innerhalb ihres erweiterten Freundeskreises begegnen, grenzen sich aber persönlich davon ab. Ein abwertender Freundeskreis muss also nicht automatisch die Folge haben, dass die Jugendlichen abwertende Meinungen vertreten.

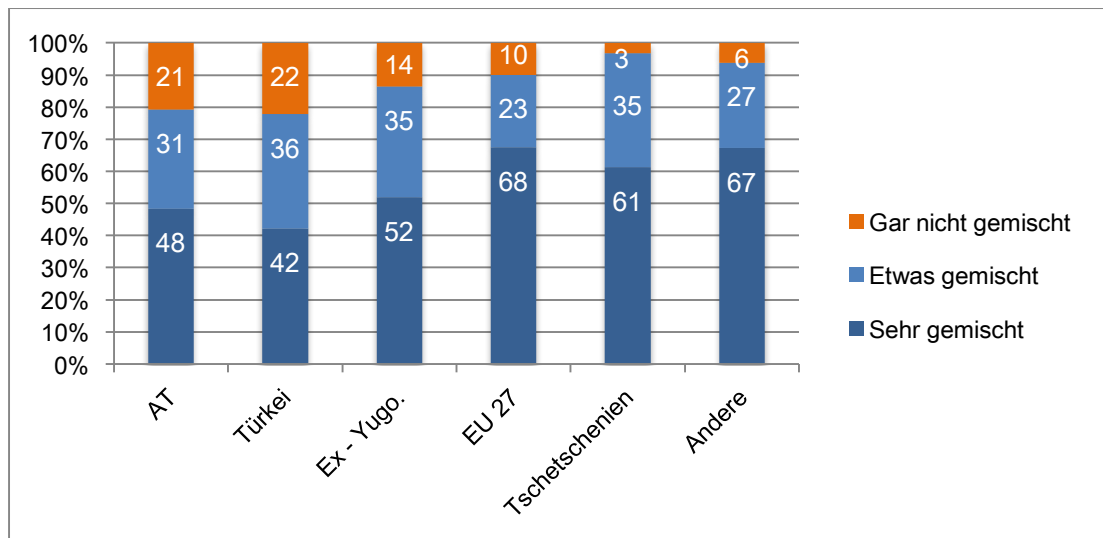
In der quantitativen Umfrage wurde nach der Zusammensetzung der Freundeskreise gefragt, wobei die Jugendlichen zwischen sehr gemischt, etwas gemischt und gar nicht gemischt wählen konnten. Als Erläuterung konnten die InterviewerInnen den Jugendlichen erklären, was in dieser Studie unter „gemischt“ verstanden wird: viele Freunde unterschiedlicher Herkunft, Sprachen, Religionen etc.

Insgesamt zeigt sich, dass die NutzerInnen der Wiener Jugendeinrichtungen sehr gemischte Freundeskreise haben: 53% finden ihre Clique „sehr gemischt“ und 33% „etwas gemischt“.

Auf die Herkunftsgruppen verteilt zeigt sich, dass österreichische und türkeistämmige Jugendliche am wenigsten gemischte Freundeskreise angaben. Besonders gemischte Freundeskreise haben jene Jugendliche, deren Migrationshintergrund einer Minderheit unter den ZuwanderInnen angehört, während die größeren Gruppen häufiger in ihrem eigenen ethnischen Umfeld bleiben. Nach Religionsgruppen differenziert zeigt sich, dass christliche Jugendliche öfter gemischte Freundeskreise haben als Jugendliche mit muslimischem Hintergrund.

Wie auch die Ergebnisse anderer Studien (vgl. Weiss & Strodl 2007: 102) zeigen, konnte kein Zusammenhang zwischen außerethnischen Kontakten und dem Bildungsniveau der Jugendlichen festgestellt werden.

Abb. 44: Gemischte Freundeskreise nach Herkunft



(N=401)

5.4.1 Loyalität wichtiger als Herkunft

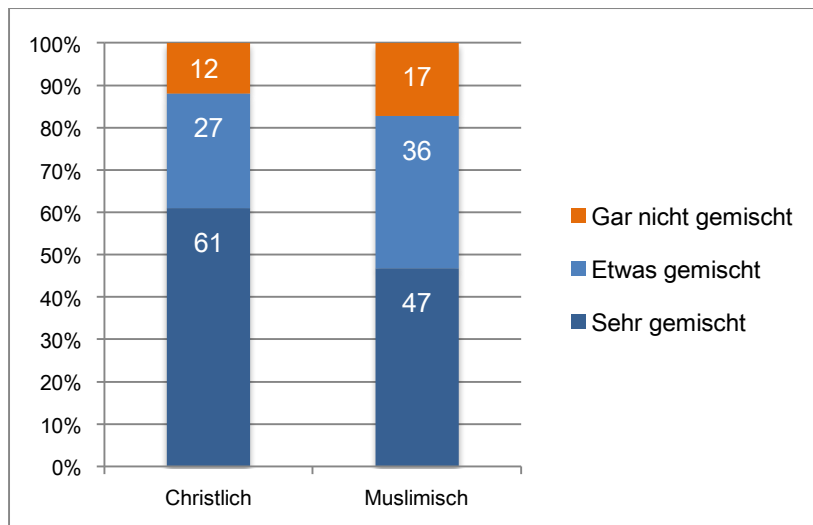
Die Tiefengespräche mit den Jugendlichen zeigen, dass es bei Freundschaften vor allem um soziale Werte wie Loyalität, Ehrlichkeit und Verlässlichkeit geht. Religiosität oder Herkunft ihrer Freunde spielen bei den meisten, laut Eigenaussage, eine geringe Rolle. So antworteten viele auf die Frage, wo sie sich zugehörig fühlten mit „zu meinen Freunden“ beziehungsweise nannten Kategorien, welche sie mit ihren Freunden verbanden (bspw. zu den „Ruhigen“, zu den „Tänzerinnen“, zu Inzersdorf, wo meine Freunde sind...).

„Er muss nicht Muslim sein, nur gut mit mir umgehen“, erklärte etwa der 16-Jährige Mahmud, dessen meiste Freunde allerdings Muslime waren.

Allerdings lassen die Zusammensetzungen der Freundeskreise der Jugendlichen aus den Tiefeninterviews darauf schließen, dass dieselbe Herkunft und Religion eine Freundschaft begünstigen können, wenn ein starkes Bedürfnis nach gleicher Gesinnung bezüglich religiöser oder bestimmter kultureller Belange besteht (Dreher/Prammer-Schöllhammer 2007: 387). Unterschiedliche Auffassungen über den Konsum von Alkohol und das Freizeitverhalten können die Bildung engerer Freundschaften beeinflussen. Besonders unter den muslimischen Befragten wurden der Alkoholkonsum und das Party-Feiern von Gleichaltrigen eher kritisch betrachtet, was ein Grund dafür sein könnte, dass Jugendliche mit muslimischem Hintergrund eher homogene Freundeskreise haben als andere Jugendliche.

„Er soll halt normal sein, nicht so extrem, er kann auch nicht religiös sein, Religion ist egal, (...) aber nicht auf Partys gehen und dann Komasaufen“ (Ilyas, 18 Jahre).

Abb. 45: Gemischte Freundeskreise nach Religionszugehörigkeit



(N= 359; 145 christliche und 214 muslimische Jugendliche)

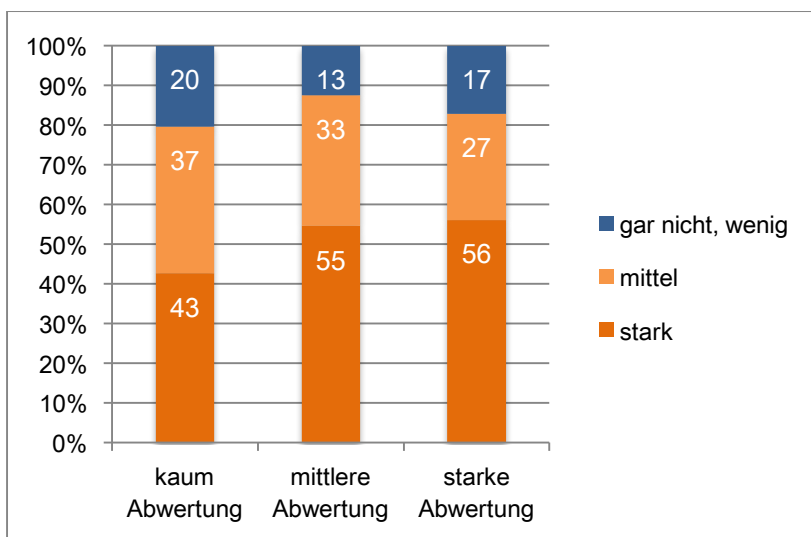
5.5 Inwiefern hängen Bezugsgruppen mit Abwertungen zusammen?

Wie die Ergebnisse der Studie zeigen, spielt die Familie eine große Rolle für das Leben der Jugendlichen. Die Jugendlichen fühlen sich Großteils von ihren Eltern verstanden und haben mehrheitlich das Gefühl, dass sie mit ihnen sprechen können. Unter Berücksichtigung der qualitativen Daten zeigt sich, dass die Jugendlichen in der Regel über ein gutes soziales Kapital verfügen, sie in ihren Familien Rückhalt erfahren und den starken Einfluss der Familie als positiv wahrnehmen. Allerdings scheinen diese positiven sozialen Bindungen keinen Schutzfaktor vor der Übernahme abwertender Einstellungen darzustellen.

Zwischen dem starken Einfluss der Eltern und dem Ausmaß der Abwertung gibt es keinen signifikanten Zusammenhang. Auch jene Jugendliche, die sich von ihren Eltern nicht oder nur teils verstanden fühlen, zeigten kein größeres Ausmaß an Abwertung als jene, die sich vollkommen verstanden fühlen. Hier ist demnach weder ein positiver noch ein negativer Einfluss auf abwertende Einstellungen festzustellen.

Allerdings konnte ein schwacher Zusammenhang zwischen dem Einfluss der Geschwister und abwertenden Einstellungen festgestellt werden: Jene Jugendliche, die angegeben haben, dass ihre Geschwister einen großen Einfluss auf sie haben, sind verhältnismäßiger öfter dem Abwertungstyp 2 oder 3 zugeordnet.

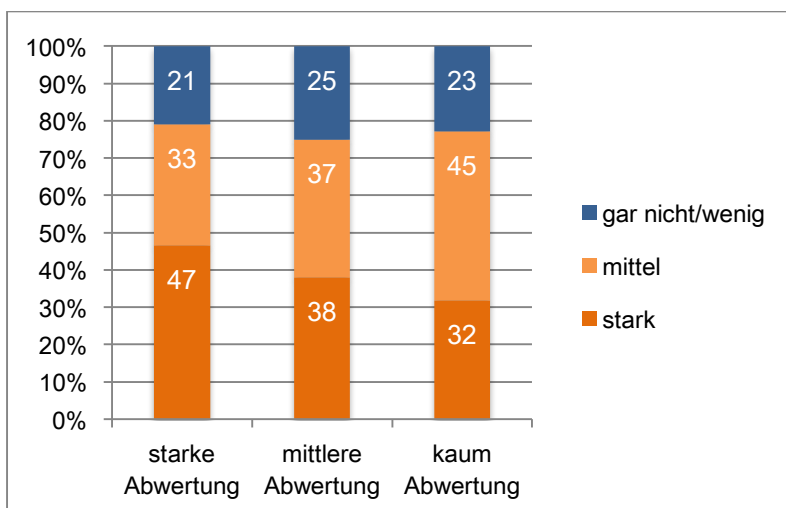
Abb. 46: Zusammenhang zwischen Einfluss der Geschwister und Abwertung



(N= 372 nur jene mit Geschwistern)

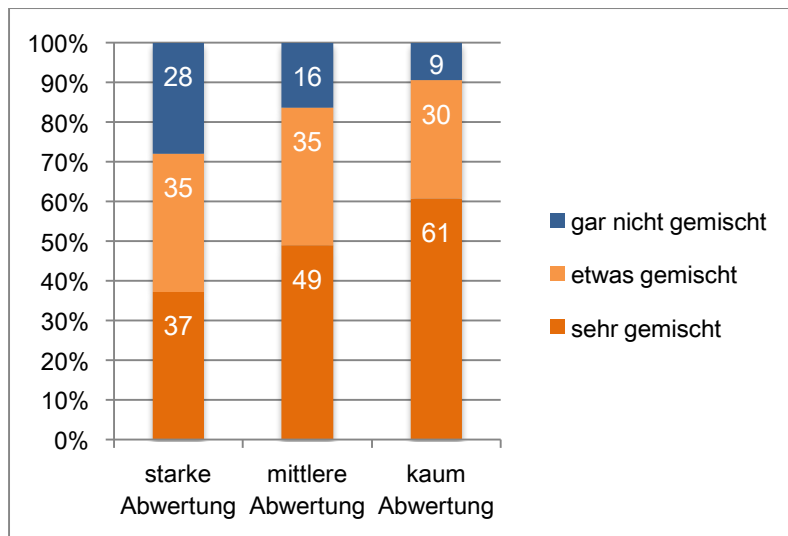
Auf Basis der qualitativen Aussagen der Jugendlichen kann angenommen werden, dass die Freunde eine wichtigere Rolle spielen als die Jugendlichen selbst wahrnehmen. Insgesamt gibt es nur einen sehr leichten Zusammenhang zwischen dem Einfluss von Freundschaften auf das Leben der Jugendlichen und Abwertungseinstellungen, der statistisch jedoch nicht signifikant ist. Zieht man jedoch die Frage nach der Zusammensetzung des Freundeskreises heran und untersucht den Zusammenhang mit abwertender Einstellung lässt sich als signifikantes Ergebnis festhalten: Jugendliche ohne abwertende Einstellung haben häufiger einen sehr gemischten Freundeskreis. Anders ausgedrückt: je gemischter der Freundeskreis ist, desto geringer ist das Ausmaß der Abwertung, wobei die Kausalität in dieser Frage schwer festzustellen ist.

Abb. 47: Zusammenhang zwischen Einfluss der FreundInnen und Abwertung



(N=401)

Abb. 48: Zusammenhang zwischen Heterogenität des Freundeskreises und Abwertung



(N=401)

6. MULTIPLE IDENTITÄTEN UND ZUGEHÖRIGKEITEN

6.1 Was bedeutet Zugehörigkeit für Jugendliche mit Migrationsgeschichte?

Die für diese Studie befragten Jugendlichen haben zu 85% Zuwanderungsgeschichte. Migration spielt für die Identitätsbestimmung einer Gruppe über Generationen hinweg im Auswanderungsland eine wichtige Rolle, weil Migration „mit großen Unsicherheitsmomenten verbunden“ ist, „mit der Destabilisierung von Verhaltensweisen und Selbstverständnissen“ (Heckmann 1992: 98).

Insofern ist es wichtig, daran zu erinnern, dass die Bedeutung des kollektiven Gedächtnisses von Gruppen und der Familiensozialisation für die Entwicklung des Individuums, also die an sie tradierten, indirekten Erfahrungen der Jugendlichen – nämlich die der Eltern, der Verwandten, der ethnisch und/oder religiös definierten Community, die ihnen berichtet wurden, die sie miterlebt haben oder die ihnen durch Überzeugungen, Reaktionen etc. deutlich werden – nicht unterschätzt werden darf. Unabhängig davon, welcher Art die Erfahrungen und Prägungen der Familie und der Gruppe von Jugendlichen mit Migrationsgeschichte sind, steht fest, dass Familien mit Migrationshintergrund „zweifelsohne Erfahrungen“ haben, „die einheimische Familien nicht gemacht haben“ (Fuhrer/Uslucan 2005: 18).

Für den Aufbau des neuen Lebens bedeutet Migration häufig, dass nicht nur die sozialen und wirtschaftlichen Ressourcen zunächst nicht vorhanden sind, sondern auch, dass der Zugang zu diesen durch den Mangel an Vertrautheit mit den Funktionsweisen der Aufnahmegesellschaft und ihrer Strukturen, durch die mangelnde Sprachkenntnis und nicht selten auch durch diskriminierende Zugangserschwernisse für Zugewanderte erschwert ist (Fuhrer/Uslucan 2005: 18ff.).

Das Streben der Kinder und Kindeskindest dieser MigrantInnen erster Generation nach Zugehörigkeit, Anerkennung und Partizipation findet vor dem Hintergrund der beschriebenen Voraussetzungen und Rahmenbedingungen statt, die sie in unterschiedlicher Weise und Intensität betreffen können (Riegel/Geisen 2010: 42f.): Sie sind von den oben erläuterten Erfahrungen der Eltern in unterschiedlicher Form geprägt, so wie eben die Geschichte und die Erfahrungen der Eltern auf die Entwicklung jedes Menschen wirken. Gleichzeitig sind sie im Zielland geboren beziehungsweise aufgewachsen, haben nichts und niemanden aktiv zurückgelassen und beherrschen die Sprache des neuen Landes. Im Idealfall wachsen sie mit den hiesigen Strukturen auf und finden Zugang zu den notwendigen beziehungsweise gewünschten Ressourcen wie einem sozialen Netz, zu Bildung, Arbeit etc. Die Tatsache, dass nach und in Zeiten internationaler Migrationsbewegungen und in globalisierten Gesellschaften die kulturelle Identitätsbildung von zunehmender „Differenzierung, Diversifizierung und Hybridisierung“ geprägt ist, schwächt nicht die Relevanz von Identität ab, sondern führt dazu, dass Identitätsbezüge zunehmend stärker reflektiert, selektiert und insgesamt mannigfaltiger werden (Meyer 2002: 120). Ob Menschen das so empfinden und nutzen können oder sich eben doch verunsichert, hin- und hergerissen, heimatlos und/oder unzulänglich im Herkunfts- und Aufnahmемilieu fühlen, hängt von vielen persönlichen Faktoren und äußeren Umständen ab (Atabay 2012: 117ff.).

Um der Frage nach Herkunft und ethnischer Zugehörigkeit nachzugehen, wurden die Jugendlichen im Rahmen der standardisierten Interviews nach dem Identifikationsgrad (stark bis gar nicht) mit dem eigenen Geburtsland sowie dem der Eltern befragt.

6.2 Wertschätzung ohne emotional-identifikatorische Verbundenheit

Die Mehrheit der Befragten Jugendlichen sowohl in den qualitativen als auch in den quantitativen Interviews hat einen Migrationshintergrund. In den Tiefengesprächen zeigt sich, dass eine Identifikation mit Österreich zwar vorhanden, jedoch Einschränkungen unterworfen ist. Selbst wenn sie in Österreich geboren sind und selten oder nie das Heimatland der Eltern besucht haben, bleiben die meisten Jugendlichen ihrem Verständnis nach Teil der ethnischen Gruppe und Kultur ihrer Eltern. Dennoch fühlen sich viele Jugendliche „auch“ als ÖsterreicherInnen, manche bezeichnen sich als „Halb-Halb“, andere erklären, dass ihre Zugehörigkeiten kontextabhängig stärker betont werden.

„Na, da wo ich mich am meisten daheim fühle ist Österreich, ja normal, weil ich bin halt auch Österreicher, aber ja, halt so privat, so ja Roma“ (Miro, 17 Jahre)

"Manchmal sag ich, ich bin Türke, manchmal Österreicher...wie es praktischer ist" (Ilyas, 18 Jahre)

„Ich kann mich an Afghanistan nicht erinnern, aber fühle mich gemischt afghanisch und österreichisch...meine Heimat ist Afghanistan, aber meine Gedanken sind in Österreich" (Amer, 20 Jahre)

Während die Jugendlichen mit ihrem Herkunftsland Gefühle wie Verbundenheit, Zugehörigkeit sowie das Intime, Private, assoziieren, stellt die Identifikation mit Österreich für sie das Rationale, Alltägliche dar. Hier spielt sich ihr Leben ab, hier kennen sie sich aus und hier hat die Mehrheit ihre Zukunft geplant.

Insgesamt gesehen geht aus den qualitativen Interviews hervor, dass die Jugendlichen Österreich große Wertschätzung entgegen bringen, so erwähnten einige, dass sie stolz auf ihre österreichische Staatsbürgerschaft sind und dankbar sind hier zu leben. Die emotional-identitäre Verbundenheit gilt jedoch dem Herkunftsland.

"Ich bin stolzer Türke sozusagen, auch natürlich stolzer Österreicher, weil ich die Staatsbürgerschaft habe...bin auf beides stolz." (Burhan, 19 Jahre).

Oft fällt der Begriff von Österreich als zweiter Heimat, von Wien als bester Stadt der Welt. Dies ist mitunter auch damit erklärbar, dass sich die Jugendlichen in ihrem Umfeld nicht als Minderheit sondern vielmehr als Teil einer großen, weil ethnisch übergreifenden Migranten-Community wahrnehmen. Die Zugehörigkeiten der Jugendlichen sind teilweise sehr vielfältig; haben ihre Eltern und andere wichtige Bezugspersonen unterschiedliche Identitäten, nennen die Jugendlichen all diese Aspekte als Teil ihrer Identität.

„Sehe mich als Türke und Iraner, aber auch irgendwie als Österreicher...hier ist meine wirkliche Heimat, nein, meine echte Heimat ist Türkei und Iran...wenn ich woanders bin vermisse ich Wien." (Erkan, 17 Jahre)

Die Zugehörigkeit zu zwei beziehungsweise mehreren Bezugssystemen wird kaum als Nachteil, zumeist als Selbstverständlichkeit und sehr häufig sogar als Vorteil beschrieben, den man in Wien als Jugendlicher mit Migrationsgeschichte unter seinesgleichen und im Herkunftsland der Eltern als temporärer Heimkehrer genießt.

6.2.1. Lokale Identität im internationalen Kontext

Die Entwicklungen nach dem 11. September, nach den Konflikten im Nahen und Mittleren Osten und dem Aufkommen des IS-Terrors können den Eindruck erwecken, dass die gefühlten Grenzen und Abgrenzungen zwischen Religionsgruppen härtere, „bright borders“ darstellen als die zwischen Nationen und/oder Kulturen. Für die neue Bedeutung interreligiöser Grenzen lassen sich viele Belege anführen, die kontextabhängig interkulturelle überlagern und somit die Zugehörigkeit zur *umma* oder der Gemeinschaft aller Christen und Christinnen, Juden und Jüdinnen etc. als herausragendes identitäts- und solidaritätsstiftendes Moment erscheinen lassen. Daneben muss diese Einschätzung durch verschiedene Momente relativiert werden. Es existieren interkulturelle Grenzen innerhalb der Religionsgemeinschaften auch weiterhin, auf allen Ebenen: So kämpfen Nationalstaaten und Organisationen innerhalb der islamischen Glaubensgemeinschaften um Machtzugewinn innerhalb dieser und um regionale Einflusssphären von internationaler Bedeutung. Während politische und religiöse Kräfte international und verstärkt regional um Einfluss kämpfen, empfinden Gruppen und Individuen auf der Mikroebene kulturelle Unterschiede zwischen sich und anderen trotz gemeinsamer Religionszugehörigkeit. So bleiben neben neuen Gemeinschaftsgefühlen auch etablierte Zugehörigkeiten zu ethnokulturellen Gruppen beispielsweise und besonders in Einwanderungsgesellschaften von Bedeutung. Für die Befragten dieser Studie finden sich zahlreiche Belege für beide Phänomene: Sowohl für die Betonung der Glaubens- und Schicksalsgemeinschaft (v.a. der MuslimInnen) als auch für die anhaltende Bedeutung ethnokultureller Gruppenzugehörigkeit.

6.2.2. Starke Identifikation mit Herkunft der Eltern

Wie bereits erwähnt zählen Familie und Freundeskreis für die Jugendlichen als unmittelbare Bezugssysteme. Das Zugehörigkeitsgefühl der Jugendlichen wird nicht durch bestimmte Länder oder Communities bestimmt, sondern durch die Vermittlung von familiären Einstellungen. Die Loyalität zur Gemeinschaft und ihren Werten funktioniert für die Jugendlichen vor allem über die Vermittlung der Eltern. Ihnen wollen die Jugendlichen für das in der Fremde Geleistete die Treue halten, ihnen wollen sie Respekt zollen. Beides leisten sie durch ein Festhalten an dem, was die Eltern als gemeinsame Kultur definieren. Der Migrationshintergrund wird nicht als Stigma, sondern als wichtiges Element für die eigene Identität gesehen: *„Die Bezeichnung (Migrationshintergrund) ist wichtig für uns, weil wir nicht vergessen wollen, woher wir kommen“* (Caroline, 18 Jahre).

Doch auch wenn die Jugendlichen es als wichtig empfinden, über den eigenen „Hintergrund“ Bescheid zu wissen, möchten sie nicht auf diesen reduziert werden.

Keine konflikthaftern Zugehörigkeiten

Die Identifikation mit Österreich und dem Herkunftsland der Eltern stellt für Jugendliche in Wien keineswegs einen Widerspruch dar. Die Mehrheit der Befragten identifiziert sich in unterschiedlicher Weise mit beiden Bezugssystemen ohne, dass dies ständige innere und äußere Konflikte und Fragen mit sich bringen würde. Darüber hinaus beschreiben zahlreiche Arbeiten die Fähigkeit dieser 2. und 3. Generation sowohl mit inneren als auch mit äußerem Widersprüchen und Konflikten gegebenenfalls umzugehen. Nicht zwingend ringen sie mit einer „Identitätsdiffusion“ (Atabay 2012: 119; Weiss 2007: 157) Die verschiedenen Teile ihrer multiplen Identitäten scheinen die Befragten in Einklang zu bringen, wohl auch weil sie als sogenannte *Third Culture Kids* sehr geübt im Umgang mit unterschiedlichen Kulturen, Sprachen, Religionen, Anforderungen und Personengruppen sind und Mehrfachbezüge von Beginn ihres Lebens an den Normalzustand darstellen.

6.2.2 Einmal Ausländer immer Ausländer?

Migrationshintergrund muss immer auf zwei Ebenen betrachtet werden: jener des Selbstverständnisses und jener der Fremdzuschreibungen (Mecheril 2003: 9). Der 16-Jährige Seyidbeg, antwortete auf die Frage, ob er sich auch österreichisch fühle: *„Keine Ahnung, wann ist man ein Österreicher?“*

Die Selbstverortung „Ich bin ÖsterreicherIn/Türke, Türkin/AlbanerIn usw.“ ist eine „situiertere und somit kontextbezogene, variable Leistung der Einzelnen“ (Mecheril 2003: 141). Um aber Mitglied einer Gruppe sein zu können, muss das Individuum als Mitglied anerkannt werden (ebd. 140). Vielen Jugendlichen mit Migrationshintergrund wird diese Anerkennung verwehrt, da sie gewisse „Mitgliedschaftssignale“, wie beispielsweise Sprache oder Aussehen nicht erfüllen. Nationen sind eine Konstruktion aus Standards und Abweichungen; wer vom „Standard“ der Mehrheitsgesellschaft abweicht, wird nicht als „legitim zugehörig wahrgenommen und behandelt“, schreibt Mecheril (2003: 10).

Danach gefragt, ob sie sich österreichisch fühlen, antworteten einige in den Tiefeninterviews fast rechtfertigend, dass sie natürlich ÖsterreicherInnen seien, schließlich seien sie hier geboren und hätten ihr ganzes Leben hier verbracht. Gleichzeitig räumten fast alle der Befragten mit Migrationshintergrund – selbst jene, die sich vorrangig als ÖsterreicherIn oder Halb-ÖsterreicherIn fühlen – ein, dass sie in den Augen anderer niemals ÖsterreicherInnen seien, egal wie gut sie sich integrierten. Vor allem Äußerlichkeiten, also nicht wie ein typischer „Österreicher“, eine typische „Österreicherin“ auszusehen, scheinen für die Jugendlichen ein Hindernis zu sein, wirklich dazuzugehören.

„...weil man es mir offensichtlich ansieht“

„Ich liebe Österreich, bin dankbar, dass ich hier sein darf, aber die Leute sehen mich auch nicht als Österreicher, schon seit ich klein bin, deshalb kann ich mich ja auch nicht als Österreicher sehen (...), in Serbien gehöre ich mehr dazu“ (Miroslav, 16 Jahre).

Eine der Befragten, die 20-Jährige Schulsprecherin Caroline, erklärt in perfektem Deutsch mit leichtem Wiener Dialekt, dass sie sich einerseits wegen ihrer Eltern mit deren Herkunftsland Ruanda identifiziere, das sie selber noch nie gesehen hat, andererseits aber auch, weil man ihr die fremde Herkunft aufgrund der Hautfarbe immer ansehe. Ebenso geht es Omar, der sich „mehr Österreicher als Ägypter“ fühlt, jedoch glaubt, dass ihn „richtige“ Österreicher nie so wahrnehmen würden, da er ein „Schwarzkopf“ sei.

Ebenso wie das Aussehen wird auch die Sprache der Mehrheitsgesellschaft als In- und Exklusionsmittel instrumentalisiert: „Ich sehe mich schon als Österreicher, aber wenn ich das so sage, werde ich immer gefragt woher meine Eltern kommen, weil ich nicht so gut Deutsch kann.“ (Miro, 17 Jahre).

Während fast alle befragten Jugendlichen mit Migrationshintergrund in den Tiefeninterviews diese Einschätzungen teilen, berichten jene, die dem Bild des „typischen Migranten“ nicht entsprechen wiederum davon, häufig mit beleidigenden Pseudo-Komplimenten konfrontiert zu sein: „Du sprichst ja so gut Deutsch, obwohl Du Türke bist“, „Du siehst gar nicht aus wie ein Türke“ etc.

In diesen Aussagen wird deutlich, wie stark die Zuschreibung einer nationalen Identität mit Kategorien wie Aussehen, Sprache und sogar Namen verwoben ist.

6.2.3 Wir und die Anderen

Die befragten Jugendlichen definieren implizit drei gesellschaftliche Gruppen: die eigene Gruppe der jeweiligen ethno-religiösen Herkunftsgemeinschaft, die Gesamtheit der Zugewanderten und die ÖsterreicherInnen ohne Migrationsgeschichte. Bei bestimmten Themen kommt noch eine vierte Gruppe, die der MuslimInnen, hinzu.

Innerhalb der eigenen Gruppe neigen die Befragten dazu, die Homogenität zu überschätzen und sprechen recht undifferenziert über „die Türken“ oder „die Serben“, ohne ein Bewusstsein für die große de-facto Heterogenität der Zuwandergruppen in puncto Sozialstatus, Bildung, Milieu, Lebensstil etc. zu zeigen. „Die Türken“ sind eben die Türken, die mit ihnen beziehungsweise ihren Eltern oftmals die Herkunftsregion, die politische Haltung, die Lebensvorstellung, die ethnische und religiöse Zugehörigkeit und das Milieu teilen. Während die eigene Gruppe im Sinne von „Wir Serben“ oder „Wir Tschetschenen“ stets als solche benannt und mit zahlreichen Merkmalen ausgestattet wird, sind Zuschreibungen gegenüber „den Österreichern“ kaum vernehmbar.

Daneben existiert für die Jugendlichen auch in der erweiterten Gruppe der Zugewanderten unterschiedlichster Herkunft eine gewisse Ähnlichkeit und Solidarität. Mit manchen Freunden verstehe man sich besser, weil es eben „die Gemeinsamkeit Ausländersein“ gibt mit denen sie den Status als Minderheit in Österreich teilen. Auch als „Halbausländer“ (gemeint sind Jugendliche mit einem österreichischen Elternteil) fühle man sich gegenüber Ausländern „irgendwie gleich“ (Ilyas, 18 Jahre).

Die Befragten weisen immer wieder auf Unterschiede zu anderen Gruppen und zur Gesamtgesellschaft hin ohne diese Unterschiede zu problematisieren. Besonders bei Geschlechterrollen, Familien- und Gemeinschaftskonzepten sowie Religion vermuten die Jugendlichen Unterschiede zwischen ihrer Lebenswelt und der des österreichischen Mainstreams. Sie scheinen diese Differenz in puncto Einstellungen, Lebensweise, Lebensplanung etc. nicht als schmerzhaft oder konfliktbehaftet zu erleben, sondern als selbstverständlich. Unterschiede zwischen migrantischen und autochthonen Gruppen und Lebensweisen werden in der Regel von der Mehrheitsbevölkerung problematisiert und Integration gefordert (vgl. Ataç/Schnell/Sievers 2014). Während von Seiten der autochthonen Bevölkerung die Forderung nach Anpassung besteht, fühlen sich MigrantInnen nicht berechtigt die Lebensweise der Aufnahmegesellschaft öffentlich zu kritisieren. Unterschiede werden als gegeben hingenommen und toleriert, aber auch aus der eigenen Lebensrealität ausgeklammert. Häufig verläuft die Integrationsforderung einseitig, ohne den MigrantInnen richtige Möglichkeiten zu Partizipation und Inklusion zu gewähren, was wiederum in der Vergangenheit selten von MigrantInnen in Österreich angeprangert wurde. Die Neuankömmlinge der verschiedenen Gastarbeitergenerationen tendierten dazu, sich mit den bestehenden Zuständen und Möglichkeiten zu arrangieren und von den – im Vergleich zu den Herkunftsländern – besseren Chancen einen Lebensunterhalt zu verdienen, zu profitieren. Um Probleme durch Differenzen zu vermeiden und ihren Alltag in der neuen Umgebung zu erleichtern, richteten sie sich häufig (wenn vorhanden) innerhalb ihrer sprachlichen und ethnischen Communities ein.

Die Jugendlichen leben oft bis heute in den von den Eltern geschaffenen und durch eigene Freundeskreise erweiterten Umfeldern, die ihnen als Bezugssystem und damit Maßstab gelten. Es verwundert daher wenig, dass die Jugendlichen weiterhin stark von der Inländer/Ausländer-Dichotomie geprägt sind. Die hat Vorteile und Nachteile: Die vorhandenen Ressourcen werden genutzt, „die Anderen“ und deren Ressourcen und Zugänge sind jedoch nur teilweise bekannt. Für viele der befragten Jugendlichen entsteht daher das Gefühl erst gar nicht, sich „zwischen zwei Welten“ einrichten zu müssen. So behindert nicht nur die einseitige Problematisierung von Unterschieden das Aufbrechen der Wir-Ihr Dichotomie, auch die Ausklammerung aller Proble-

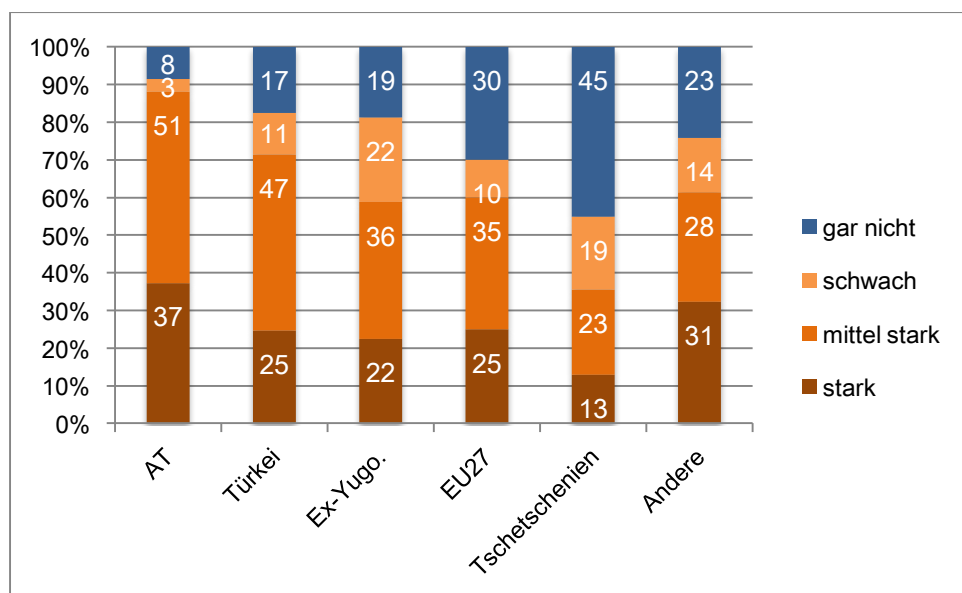
me führt zu Rückzug und Verfestigung des Unterschieds. Für einen erfolgreichen Lebenslauf innerhalb der Aufnahmegesellschaft gilt es dieses *Wir* und *die Anderen* in Frage zu stellen und mit beiden „Welten“ aktiv in Kontakt zu treten. Nur so können die Jugendlichen Zugänge und Ressourcen außerhalb ihres gewohnten Umfeldes erkennen und um diese kämpfen. Dies ist jedoch ein wechselseitiger Prozess, denn Identifikation mit dem „Anderen“ reicht nicht aus, wenn dieses Zugehörigkeitsgefühl nicht anerkannt wird. Die Dichotomie *Wir* und *die Anderen* wird so ständig reproduziert.

6.3 Wie sehen die Zugehörigkeiten und Identifikationen aus?

Rund ein Viertel aller Befragten fühlen sich stark und fast 40% mittel stark als ÖsterreicherInnen. Für 13% ist dieses Gefühl nur schwach ausgeprägt und 21% fühlen sich gar nicht „österreichisch“. Dabei bestehen keine signifikanten Unterschiede zwischen religiösen Gruppen, allerdings zeigt sich bezüglich der Herkunftsgruppen, dass sich Jugendliche mit tschetschenischem Hintergrund am wenigsten als ÖsterreicherIn fühlen: 45% fühlen sich „gar nicht“ als ÖsterreicherIn.

37% der Jugendlichen ohne Migrationshintergrund fühlten sich stark, und 51% mittel stark österreichisch. Türkeistämmige Jugendliche gaben zu 25% an, sich stark als ÖsterreicherIn zu fühlen, 47% mittel stark. 22% der Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien fühlen sich stark als ÖsterreicherIn und 36% mittel stark. Auch bei der kleineren Gruppe der Jugendlichen aus anderen Ländern, wie Iran, Ägypten, Somalia usw. zeigte sich, dass eine vergleichsweise hohe Identifikation mit Österreich besteht: 59% fühlen sich mittel bis stark österreichisch. Unterschiede nach Religion, Alter, Bildungsniveau oder Geschlecht konnten keine festgestellt werden.

Abb. 49: Identifikation mit Österreich nach Herkunft



(N=401)

Identifikation mit Wien und ‚ihrem‘ Bezirk

Noch eher als österreichisch, fühlen sich die Jugendlichen als Wiener und Wienerinnen: 30% fühlen das stark, 35% mittel stark. Hier zeigt sich ein leichter Unterschied zwischen Jugendlichen mit katholischem Hintergrund und Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund, wobei ers-

tere sich öfter „stark“ beziehungsweise „mittel stark“ als WienerIn fühlen, während sich letztere öfter „gar nicht“ wienerisch fühlen.

Dieses Ergebnis mag von den Antworten der tschetschenienstämmigen Jugendlichen herrühren, da 55% dieser Jugendlichen angaben, sich gar nicht als WienerIn zu fühlen und insgesamt nur 36% sich mit Wien identifizierten. Im Gegensatz dazu fühlen sich nur 16% der Jugendlichen mit türkischem Hintergrund gar nicht wienerisch, 71% hingegen mittel stark bis stark. Dieser Unterschied hängt sicherlich auch oder vor allem mit der unterschiedlichen Migrationsgeschichte der Jugendlichen und der aktuellen Situation in den Herkunftsländern zusammen: Türkeistämmige Jugendliche sind oftmals bereits in der 2. Oder 3. Generation in Österreich und damit sowohl als Individuen als auch als Gruppe in Österreich verankert, während TschetschenInnen aus ihrer Heimat vertrieben wurden und vor allem in den letzten 10-20 Jahren nach Europa flüchteten. Auch die Situation im Herkunftsland stellt für die TschetschenInnen eine ungleich größere Belastung dar als für die Türkeistämmigen: Während Tschetschenien sich seit Jahrzehnten im Kriegszustand befindet und nicht wenige ExpertInnen vom russischen Völkermord in Tschetschenien sprechen, blicken die weitestgehend Erdogan-treuen Wiener TürklInnen zufrieden in die Heimat (die KurdInnen und die jüngst wieder kriegsähnlichen Zustände in den kurdischen Gebieten sind natürlich davon getrennt zu betrachten). Dieser unfreiwillige Bruch mit dem Heimatland, das zwischen den Kadyrow-treuen Schergen auf der einen Seite, den von Saudi-Arabien geförderten IslamistInnen auf der anderen, zerrieben wird, ist sicherlich ein wichtiger Grund für die Schwierigkeiten vieler tschetschenischer Familien, sich auf den neuen Lebensabschnitt in Österreich einzulassen.

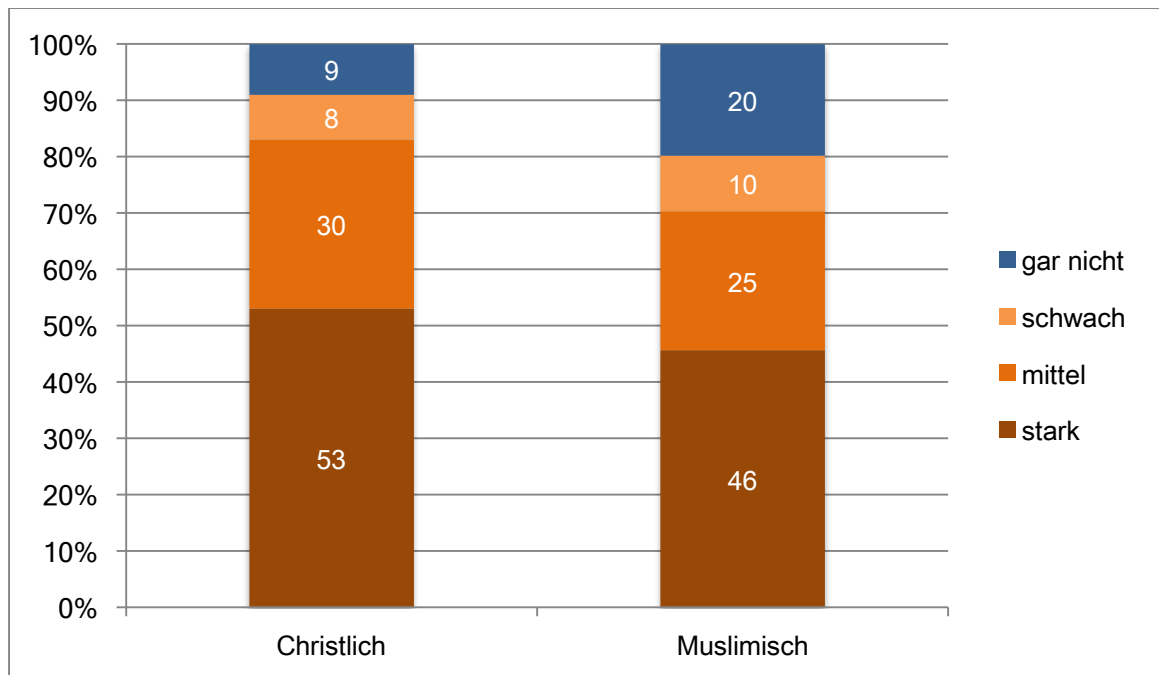
Noch stärker wienerisch als die türkeistämmigen Jugendlichen fühlen sich nur die Befragten, die keinen Migrationshintergrund angegeben haben: 40% identifizieren sich stark und 49% mittel stark mit Wien. Bei Jugendlichen, die einen EU-27 Hintergrund haben, identifizieren sich 65% mit Wien, bei den Jugendlichen mit ex-jugoslawischem Hintergrund sind es 54%, und 61% der Jugendliche aus anderen Ländern fühlen sich als WienerInnen. Weibliche Befragte identifizieren sich insgesamt stärker mit Wien als männliche Teilnehmer, weiterhin konnte ein schwacher Zusammenhang zwischen steigendem Alter und einer höheren Identifikation mit Wien festgestellt werden.

Die Identifizierung mit dem jeweiligen Grätzl, in dem die Jugendlichen ihren Lebensmittelpunkt haben, ist sogar noch höher: insgesamt fühlen sich 55% stark und 26% mittel stark als BewohnerIn ihres Bezirks, z.B. als FavoritnerInnen, OttakringerInnen, InzersdorferInnen etc. Signifikante Unterschiede nach Religion, Herkunftsgruppen, Bildung, Geschlecht, Alter konnten hier keine festgestellt werden.

Identifikation als EuropäerIn

Mit Europa identifizieren sich 47% der befragten Jugendlichen stark, 28% mittel-stark. Jugendliche mit christlichem Hintergrund fühlen sich signifikant stärker europäisch als jene mit muslimischer Religionszugehörigkeit. Zwischen den jeweiligen Herkunftsgruppen gibt es hingegen keine signifikanten Unterschiede, allerdings fällt auch hier die Gruppe der tschetschenienstämmigen Jugendlichen mit der wenigsten Identifikation auf. Mädchen identifizieren sich zudem stärker mit Europa als Jungen.

Abb. 50: Identifikation mit Europa nach Religionszugehörigkeit



(N= 356; 144 christliche und 214 muslimische Jugendliche)

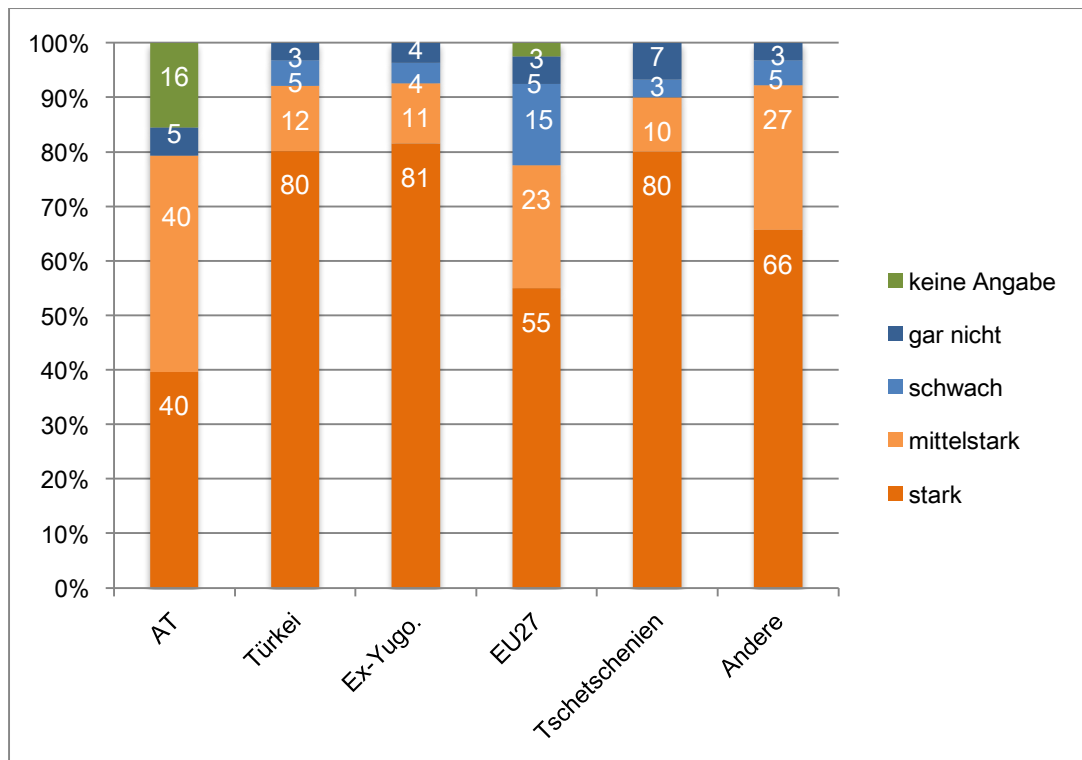
Identifikation mit Herkunft und Religion

Die ethnische Herkunft ist den Jugendlichen sehr wichtig, so identifiziert sich die Mehrheit als Teil ihrer Herkunftsgruppe: 70% stark, 19% mittel stark. Jugendliche mit muslimischem und christlich-orthodoxem Hintergrund identifizieren sich stärker mit der eigenen Herkunftsgruppe als Jugendliche mit anderem christlichen Hintergrund und jene die sich keiner Religion zugehörig fühlen. 79% der christlich-orthodoxen Jugendlichen und 79% der muslimischen Jugendlichen gaben an, sich stark ihrer Herkunftsgruppe zugehörig zu fühlen, ebenso 51% der katholischen Jugendlichen und 49% derer ohne religiöses Bekenntnis.

Auf die Herkunftsgruppen reduziert zeigt sich, dass Jugendliche mit ex-jugoslawischem, türkischem und tschetschenischem Hintergrund sich am häufigsten „stark“ ihrer Herkunftsgruppe zugehörig fühlen, mit jeweils rund 80%. Jugendliche aus anderen Ländern und den EU-27 fühlen sich zu je 66% beziehungsweise 55% stark mit ihrer Herkunftsgruppe verbunden. Am wenigsten „stark“ ihrem Herkunftsland verbunden fühlen sich die autochthon österreichischen Jugendlichen mit 40%, wobei sich auch 40% mittel-stark heimatverbunden fühlen.

Werden die Ergebnisse für stark und mittel-stark zusammengerechnet, erreichen alle Herkunftsgruppen einen Wert über 90% Zustimmung, mit Ausnahme der Jugendlichen ohne beziehungsweise mit EU-27 Migrationshintergrund, die ebenfalls hohe Werte mit über 77% erreichen. Auch in der europaweiten Studie zur Abwertung der Anderen (Zick/Küpper/Hövermann 2011) gaben 90% der Befragten an, dass sie sich mit ihrer Nation identifizieren (ebd. 155).

Abb. 51: Identifikation mit dem Herkunftsland nach Herkunft



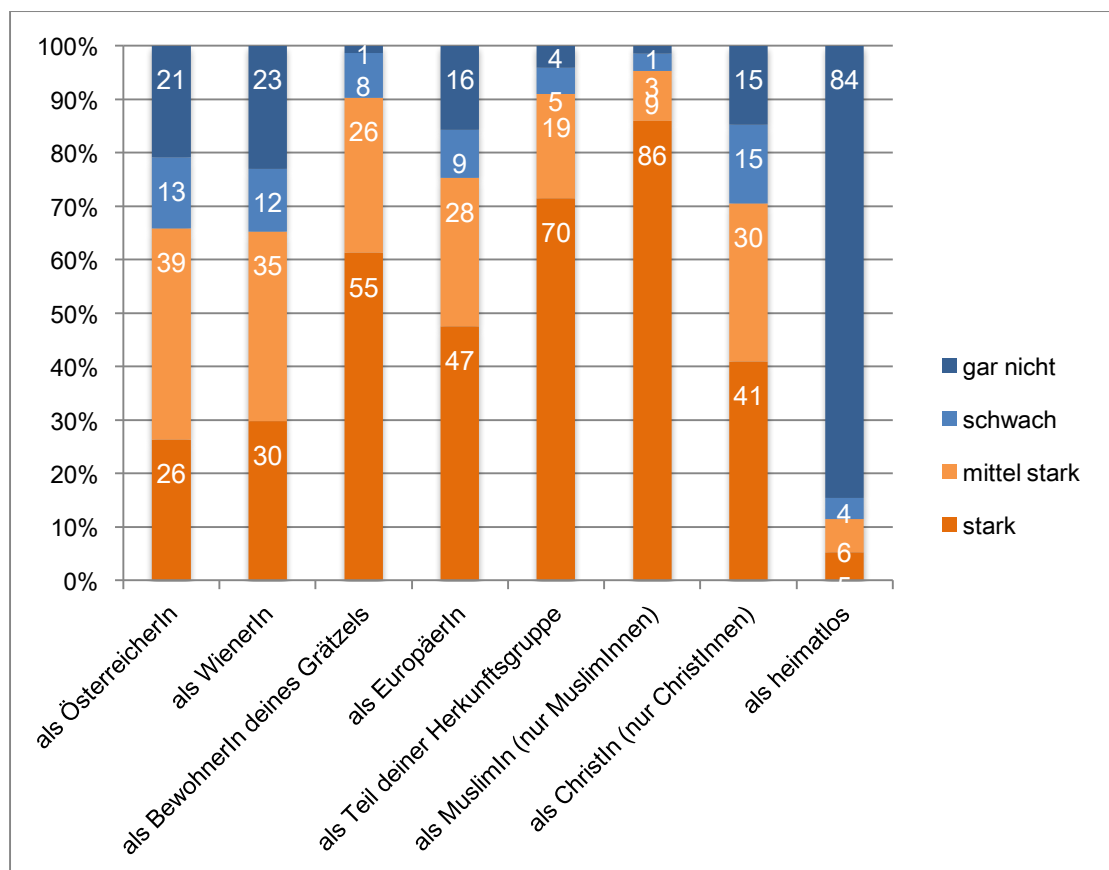
(N=389)

Die Identifikation mit Ethnie und Religion reift im Rahmen von Familie, Großfamilie und Freundschaften, wobei neben den Bezugspersonen selbst eben die geteilte Ethnizität – der eigene Kulturbegriff und die kulturelle Identität – die tragende Rolle spielt. Die Identifikationen mit ethnischer Gruppe und Religion wirken wechselseitig aufeinander: Nach der These von der „Ethnisierung“ der 2. Generation von ZuwanderInnen versuchen ethnische Communities ihren eigenen Fortbestand und den Erhalt ihrer Werte und Traditionen auch durch das Festhalten an religiösen Gemeinsamkeiten zu sichern; daher: Religion ist hier ein Merkmal der Gruppe, das deren Zusammenhalt stärken soll, weshalb der Begriff einer „Theologisierung/religiöser Aufladung der Ethnizität“ wohl vorzuziehen wäre. Umgekehrt können Religionsgemeinschaften ihren Fortbestand durch eine Mobilisierung ethnischer Zugehörigkeiten sichern, was dann als „Ethnisierung der Religion“ bezeichnet werden könnte.

Religion, Kultur, Gemeinschaft und Familie befinden sich also in einem komplexen Wechselwirkungszusammenhang, in dem die Familie Kultur und Religion stärkt, Religion und Kultur auch ihrerseits Familie und Gemeinschaft. Auch Religion und Kultur können innerhalb von Communities befruchtend und verstärkend aufeinander wirken.

Die Identifikation von fast 90% der Befragten mit der Herkunftsgruppe fordert die These von der weitgehenden Ablösung ethnischer Identifikationen durch religiöse Fremd- und Selbstzuschreibungen zumindest heraus. Auch die Studie von Weiss/Schnell/Ateş (2014) kommt zu dem Ergebnis, dass die Herkunftsbezüge keineswegs an Bedeutung verloren haben.

Abb. 52: Identifikation mit... diverse Antwortmöglichkeiten

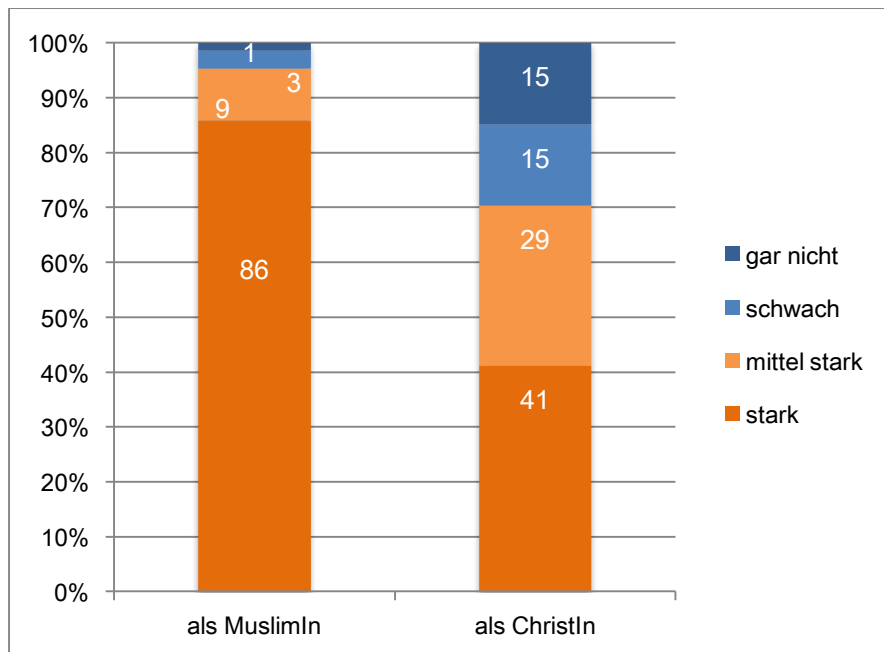


(N=401)

Dennoch gilt Religion besonders für Jugendliche mit muslimischen Hintergrund als wesentlicher Identifikationsmarker: 86% dieser Jugendlichen fühlen sich stark, 9% mittel stark als MuslimInnen, dabei bestehen keine signifikanten Unterschiede zwischen den unterschiedlichen muslimischen Herkunftsgruppen. Im Vergleich dazu fühlen sich unter jenen Jugendlichen, die dem Christentum angehören, nur 41% stark und 30% mittel stark „christlich“.

Davon fühlen sich unter den Jugendlichen ohne Migrationshintergrund je ein Viertel stark beziehungsweise mittel stark der christlichen Religion zugehörig, während es bei den Jugendlichen aus dem ehemaligen Jugoslawien 38% (14% mittel) und bei jenen aus den EU-Ländern 43% die sich stark und 15% die sich mittel-stark als ChristInnen identifizieren.

Abb. 53: Identifikation mit Religion (MuslimInnen/ChristInnen)



(N= 360; muslimische, katholische , christlich-orthodoxe Jugendliche)

Bei den Jugendlichen mit muslimischer Religionszugehörigkeit zeigt sich, dass die 172 männlichen Befragten sich signifikant stärker mit dem Islam identifizieren als die 42 weiblichen Befragten.

Ein kleiner Teil fühlt sich heimatlos

11% der Befragten gaben an, sich mittel bis stark heimatlos zu fühlen, in Zahlen waren das 44 Jugendliche. Unterschiede zwischen jenen, die selbst zugewandert sind oder schon in zweiter oder dritter Generation in Österreich lebten, konnten keine festgestellt werden. Jugendliche ohne Religion fühlten sich tendenziell häufiger heimatlos, gefolgt von Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit.

6.4 Ungleich gewichtete multiple Zugehörigkeiten

Ein Großteil der befragten Jugendlichen identifiziert sich sowohl mit Österreich, Wien und dem eigenen Grätzl als auch mit dem Herkunftsland der Eltern mittel-stark bis stark. Auf die Frage „Wie stark fühlst Du dich als...?“ identifizieren sich rund 65% der Jugendlichen mit Österreich, Wien und dem eigenen Grätzl mittel-stark oder stark. 74% fühlen sich als EuropäerIn. Am häufigsten und stärksten identifizieren sich die Jugendlichen mit der eigenen Herkunftsgruppe: 89% stark oder mittel stark.

Tabelle 11 zeigt einzelne Korrelationen zwischen den verschiedenen Identifikationskategorien – territoriale sowie ethnisch/religiöse Zugehörigkeit – getrennt nach Herkunftsgruppen. Die dargestellten Korrelationen geben Aufschluss über Zusammenhänge zwischen verschiedenen Identifikationsmöglichkeiten und deren Richtungen. Sie ermöglichen daher eine erste, deskriptive Darstellung von verschiedenen Identifikationsmustern der Wiener Jugendlichen in der Studie *Jugend & Abwertung*.

Tabelle 11: Schematische Darstellung von Korrelationen zwischen verschiedenen Identitätskategorien

Identifikation mit ...		Österreich	Türkei	Ex-Jugosl.	EU-27	Tschetschenen	Andere
<i>Je stärker ...</i>	<i>desto stärker ...</i>						
Österreich	Wien	+++	+++	+++	+++	+++	+++
Österreich	Grätzel	+	+	o	+	o	+
Österreich	Muslim/in*		o	o		- -	o
Österreich	Herkunftsgruppe	+++	o	o	o	o	o
Wien	Muslim/in*		o	o		- -	o
Wien	Herkunftsgruppe	+++	o	o	o	o	o
Wien	Grätzel	++	++	o	++	o	++
Grätzel	Muslim/in*		+	o		o	o
Grätzel	Herkunftsgruppe	++	o	o	o	o	o
Herkunftsgruppe	Muslim/in		++	o		++	o

Anmerkungen: +++= Positive Korrelation >0.50; ++Positive Korrelation >0.30 & <0.50; +=Positive Korrelation <0.30; --Negative Korrelation >0.30 & <0.50. Alle Korrelation mit + oder -sind signifikant auf dem 5% Niveau (oder höher). O= Nicht signifikant. *= Nur MuslimInnen (EU-27 wurde aufgrund von geringen Fallzahlen aus dieser Betrachtung ausgeschlossen).

Zunächst zeigt sich für alle Jugendlichen, unabhängig von Migrationsgeschichte und ethnischer Herkunft, ein starker Zusammenhang zwischen der Identifikation mit der Stadt Wien, in der sie aufwachsen, zur Schule gehen und ihre Freizeit verbringen, und dem Zugehörigkeitsgefühl mit Österreich. Je stärker sich Jugendliche mit Wien identifizieren, desto stärker ist auch ihre Identifikation mit Österreich. Ein positiver Zusammenhang zeigt sich auch für vier der sechs Herkunftsgruppen zwischen der Identifikation mit dem Grätzel, in dem die Jugendlichen wohnen und beispielsweise die Jugendeinrichtung besuchen, und der Stadt Wien. Ausnahmen bilden hier Jugendliche mit Wurzeln aus dem ehemaligen Jugoslawien und Jugendliche, die selbst oder deren Eltern aus Tschetschenien nach Österreich zugewandert sind. Für dieselben vier Herkunftsgruppen, für die auch ein positiver Zusammenhang zwischen der Identität mit Wien und Österreich besteht, zeigt sich auch eine positive Korrelation zwischen der Identität mit dem Grätzel und dem Zugehörigkeitsgefühl mit Österreich.

Auffallend ist jedoch, dass die Stärke der Korrelation zwischen der Identifikation mit dem Grätzel und Österreich niedriger ist als zwischen Wien und Österreich. Zusammengefasst zeigen die dargestellten Korrelationen, dass für Jugendliche aus Österreich, der Türkei, den EU-27 Ländern und anderen Drittstaaten ein Geflecht von territorialer Identifikation und Mustern räumlicher Zugehörigkeit besteht. Eine höhere Identifikation mit dem Grätzel wirkt sich positiv auf die Identifikation mit der Stadt Wien aus, was wiederum zu einem stärkeren Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich führt.

Die Ergebnisse in Tabelle 11 zeigen allerdings zugleich, dass für Jugendliche mit Migrationshintergrund eine Identifikation mit ihrem Lebensort (Grätzel, Wien oder Österreich) in keinem signi-

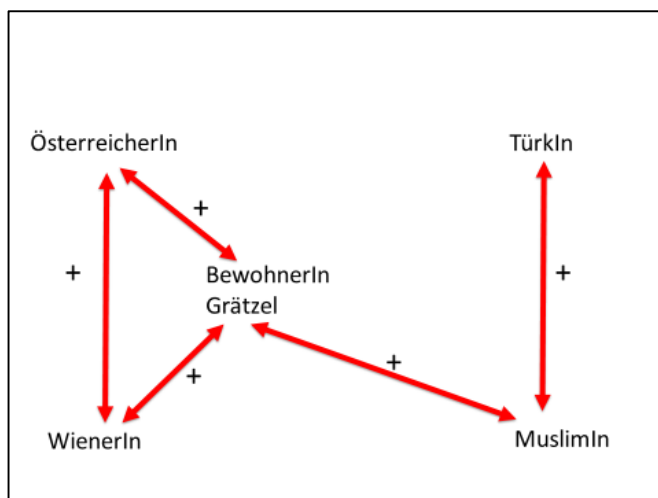
fikanten positiven oder negativen Zusammenhang zu ihrer Identifikation mit ihrer eigenen Herkunftsgruppe steht. So führt beispielsweise eine hohe Identifikation mit der eigenen Herkunft bei türkeistämmigen Jugendlichen weder zu einer negativen noch zu einer positiven Identifikation mit dem Grätzl, noch zu Wien oder Österreich insgesamt. Für Jugendliche mit österreichischen Eltern zeigt sich hingegen ein starker Zusammenhang zwischen der Identifikation mit räumlichen Einheiten und der eigenen Herkunftsgruppe. Ein Blick auf die deskriptiven Verteilungen verrät, dass sich jeder zweite Jugendliche mit türkischen Wurzeln „stark“ mit der eigenen Herkunftsgruppe und „stark“ mit Österreich oder Wien identifiziert (vgl. Tabelle A1, Anhang). Deutlich höher liegt die Schnittmenge hingegen bei der starken Identifikation mit der eigenen Herkunftsgruppe und dem Grätzl, in dem die Jugendlichen aufwachsen. Innerhalb der türkischen und ex-Jugoslawischen Herkunftsgruppe trifft dieses Muster immerhin auf rund die Hälfte der Jugendlichen zu.

6.4.1 Muster muslimischer Zugehörigkeiten

Mehr als die Hälfte der Jugendlichen in *Jugend & Abwertung* sind MuslimInnen (vgl. Kapitel 1), weshalb für diese Gruppe gesondert erhoben wurde, wie sehr sie sich als MuslimIn fühlen und in welchem Zusammenhang dieses Zugehörigkeitsgefühl mit der Identifikation zur eigenen Herkunftsgruppe, der Nachbarschaft, Wien und Österreich steht. Für die zwei größten muslimischen Gruppen in unserer Befragung – türkische und tschetschenische Jugendliche – zeigen die Korrelationen in Tabelle 11 einen starken positiven Zusammenhang zwischen religiöser und ethnischer Identifikation. Je stärker sie sich als MuslimInnen fühlen, desto stärker ist auch ihr Zugehörigkeitsempfinden zur jeweils türkischen oder tschetschenischen Community. Rund 70 Prozent in beiden Gruppen identifizieren sich „stark“ mit beiden Kategorien der Identität (vgl. Tabelle A1, Anhang).

Unterschiedliche Identifikationsmuster ergeben sich für diese zwei Gruppen allerdings mit Bezug zur räumlichen Identifikation. Türkeistämmige Jugendliche, die sich sehr stark als MuslimInnen fühlen, identifizieren sich ebenfalls stärker mit ihrem Grätzl. Für diese Jugendlichen scheint die Identifikation mit der Nachbarschaft (und den dort lebenden Menschen) stärker vom religiösen Zugehörigkeitsempfinden geprägt zu sein als von der rein ethnischen Zugehörigkeit zur Herkunftsgruppe (siehe nicht-signifikanter Zusammenhang zwischen Grätzl und Herkunftsgruppe, Abbildung 54).

Abb. 54: Identifikationsmuster türkeistämmiger Jugendlicher

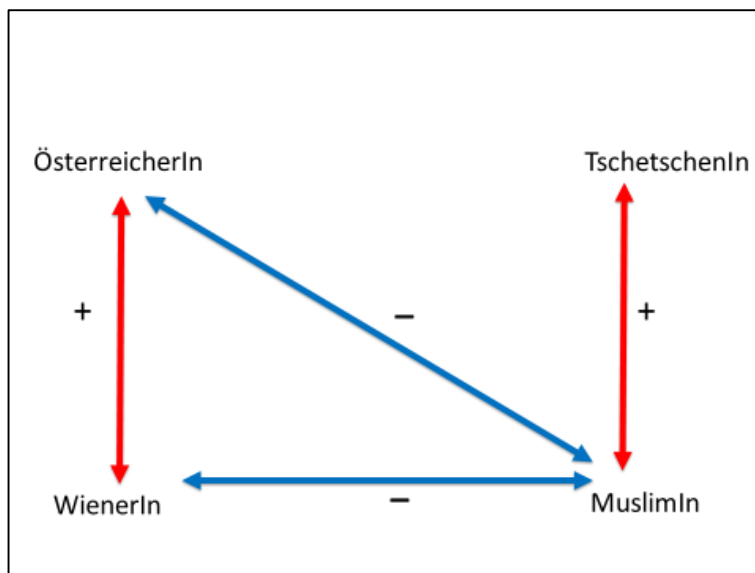


Anmerkungen: Grafische Darstellung der Korrelationen aus Tabelle 11.

Wie Abbildung 54 zeigt, weist das Identifikationsmuster türkeistämmiger Jugendlicher auf die Existenz multipler Identitäten hin. Zum einen besteht ein Zusammenhang zwischen räumlichen Identitäten (Österreich-Wien-Grätzel), zum anderen zwischen ethnischer und religiöser Identifikation. Anders als bei tschetschenienstämmigen Jugendlichen lassen sich bei türkeistämmigen Ansätze von Kompatibilität der multiplen Identifikationsmuster über die Korrelation „MuslimIn – Grätzel“ finden.

Ein gegenläufiges Identifikationsmuster zeigt sich hingegen für Jugendliche mit tschetschenischen Eltern: Je stärker sich die Jugendlichen als MuslimIn fühlen, desto weniger fühlen sie sich als WienerIn oder ÖsterreicherIn (vgl. Abbildung 55). Insgesamt identifizierten sich lediglich zwei beziehungsweise drei von 31 interviewten TschetschenInnen gleichzeitig „stark“ als MuslimIn *und* als ÖsterreicherIn beziehungsweise als WienerIn (vgl. Tabelle A1, Anhang).

Abb. 55: Identifikationsmuster tschetschenischer Jugendlicher



Anmerkungen: Grafische Darstellung der Korrelationen aus Tabelle 11.

Schwierige Ursachenerklärung für konfliktreiches Identifikationsmuster

Gründe für ein solches konfliktreiches Identifikationsmuster liegen oftmals in persönlichen Erfahrungen der Jugendlichen mit Migrationshintergrund in der Gesellschaft, in der sie aufwachsen. Dazu zählen in erster Linie Diskriminierungs- und Anerkennungserfahrungen, gefolgt von strukturellen Integrationserfahrungen, wie dem Ausmaß der Arbeitslosigkeit und den daraus oftmals resultierenden persönlichen Sorgen. Die Ergebnisse in Kapitel 1, 3 und 4 belegten bereits, dass tschetschenische Jugendliche in Wien durchaus vor großen Herausforderungen stehen: Die meisten der befragten Jugendlichen sind in jungen Jahren nach Wien und Österreich zugewandert. Die jüngeren unter ihnen besuchten zum Zeitpunkt des Interviews niederschwellige Bildungseinrichtungen, während die Älteren, die bereits das Bildungssystem verlassen haben, fast alle arbeitssuchend sind und keiner Beschäftigung nachgehen. Dementsprechend groß sind auch die Sorgen unter diesen Jugendlichen (vgl. Kapitel 3). Im Vergleich zu türkeistämmigen MigrantInnen haben Tschetschenienstämmige eine relativ kurze Geschichte der Zuwanderung in Österreich. Viele haben den Status eines Konventionsflüchtlings und sind daher weit weniger in Österreich verwurzelt als türkeistämmige Jugendliche, die Großteils hier geboren wurden und die häufiger die österreichische Staatsbürgerschaft besitzen.

In ergänzenden, multivariaten Analysen zeigt sich, dass sich tschetschenienstämmige Jugendliche, die sich noch im Bildungssystem befinden und heterogene Freundeskreise haben, stärker mit Wien und Österreich identifizieren. Zwar lassen sich aufgrund der geringen Fallzahl keine signifikanten Effekte für Diskriminierungserfahrung (negativer Einfluss), das Ausmaß an subjektiven Sorgen (negativer Einfluss) oder die Aufenthaltsdauer (positiver Einfluss) finden (vgl. Tabelle A1, Anhang), allerdings zeigen die Koeffizienten in die erwartete Richtung.

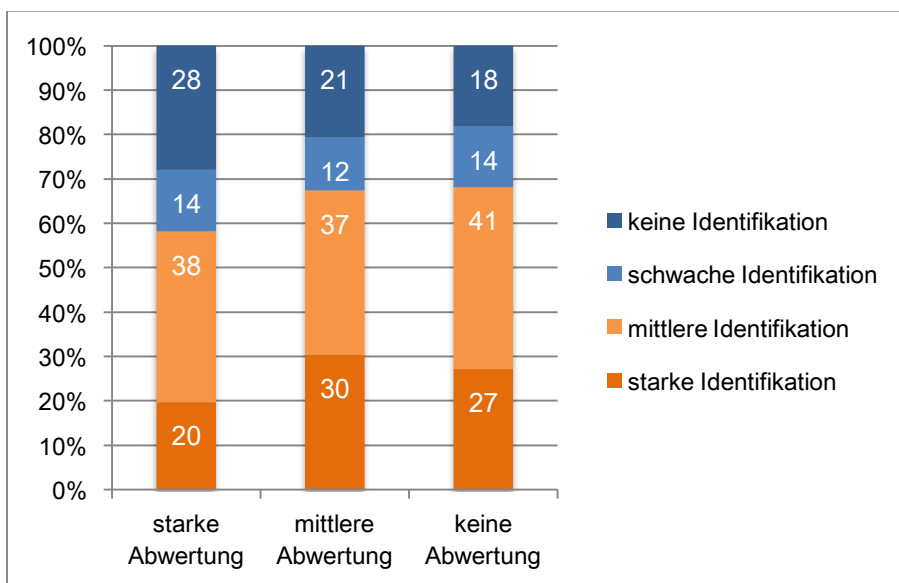
Entscheidend ist, dass die Hinzunahme dieser Prädiktoren den negativen Effekt der muslimischen Identität auf das Zugehörigkeitsempfinden zu Wien und Österreich zwar verringert, aber nicht vollständig erklärt. Anders formuliert bleibt ein signifikant negativer Einfluss der muslimischen Identität bei tschetschenienstämmigen Jugendlichen auf das Zugehörigkeitsempfinden zu Österreich und Wien bestehen, der nicht durch Diskriminierungserfahrung, Sorgen, Aufenthaltsdauer etc. erklärt werden kann, sondern in der Lage im Heimatland und in globalen Verwerfungen gesucht werden muss: Die Unterdrückung der TschetschenInnen in Tschetschenien hat gemeinsam mit der Einflussnahme u.a. Saudi-Arabiens, der Islamisierung der Bevölkerung und der Widerstandsbewegung dort Vorschub geleistet. Verbunden mit dem Bewusstsein, dass die eigene Ethnie existenziell bedroht ist, schweißt diese muslimische Identität die TschetschenInnen zusammen. Viele TschetschenInnen in Österreich begreifen sich als Teil eines politischen, muslimischen Selbstverteidigungskampfes gegen die russische Unterdrückung und für die Erhaltung der kulturellen und sprachlichen Identität der TschetschenInnen und befinden sich gewissermaßen geistig in Tschetschenien. Nach Auffassung vieler TschetschenInnen sollten sie selbst möglichst rasch zurückkehren und den bewaffneten Widerstand weiterführen. In dieser Gemengelage schiene eine Identifikation mit Österreich den Betroffenen als illoyal gegenüber den in der Heimat Verbliebenen und gegenüber der Idee der raschen Rückkehr.

6.5 Zusammenhang Abwertung und Zugehörigkeiten

Für diese Studie konnte festgestellt werden, dass Jugendliche mit starker Abwertung sich tendenziell weniger stark zu Österreich zugehörig fühlen, bzw. haben Jugendliche, die stärker Abwertungseinstellungen vertreten, eine geringere Identifikation mit Österreich.

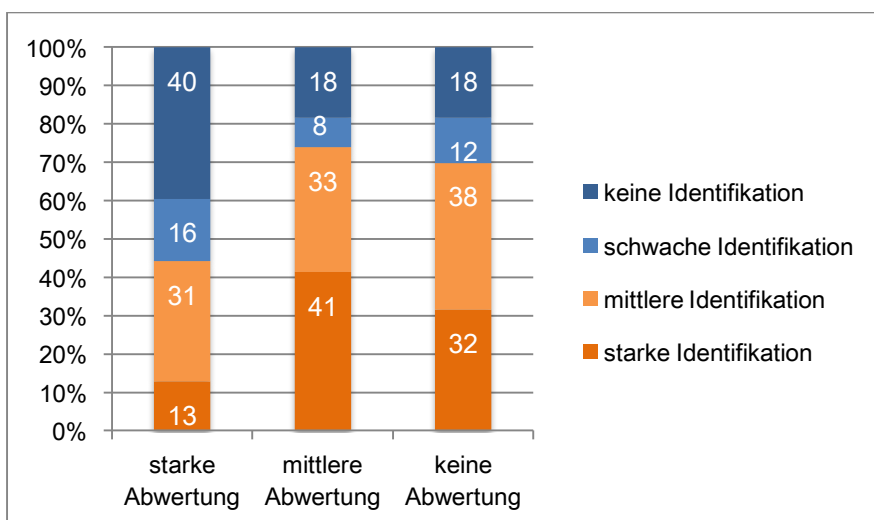
Auch die Identifikation mit Wien und dem Grätzl, in dem die Jugendlichen leben, variiert nach Abwertungstyp: Jugendliche, die sich weniger mit Wien identifizieren, haben signifikant stärkere Abwertungen. Die Identifikation mit dem Grätzl hingegen ist bei allen drei Typen sehr hoch, tendenziell identifizieren sich dennoch jene Jugendlichen, die zu Typ 3 (starke Abwertung) zählen, weniger beziehungsweise öfter gar nicht mit dem Bezirk, in dem sie aufwachsen. Es zeigt sich zudem eine leichte Tendenz, dass jene, die sich stärker mit ihrer Herkunft identifizieren auch eher zum Typ mit stärkeren Abwertungen zählen, allerdings ist die Identifikation mit dem Herkunftsland für alle drei Typen sehr stark.

Abb. 56: Abwertung nach Identifikation mit Österreich



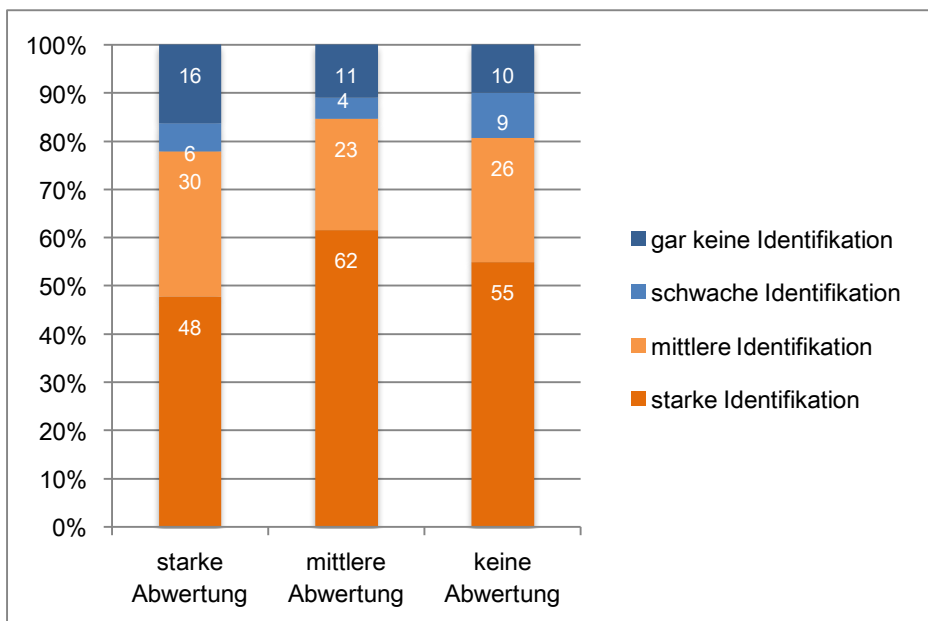
(N=401)

Abb. 57: Abwertung nach Identifikation mit Wien



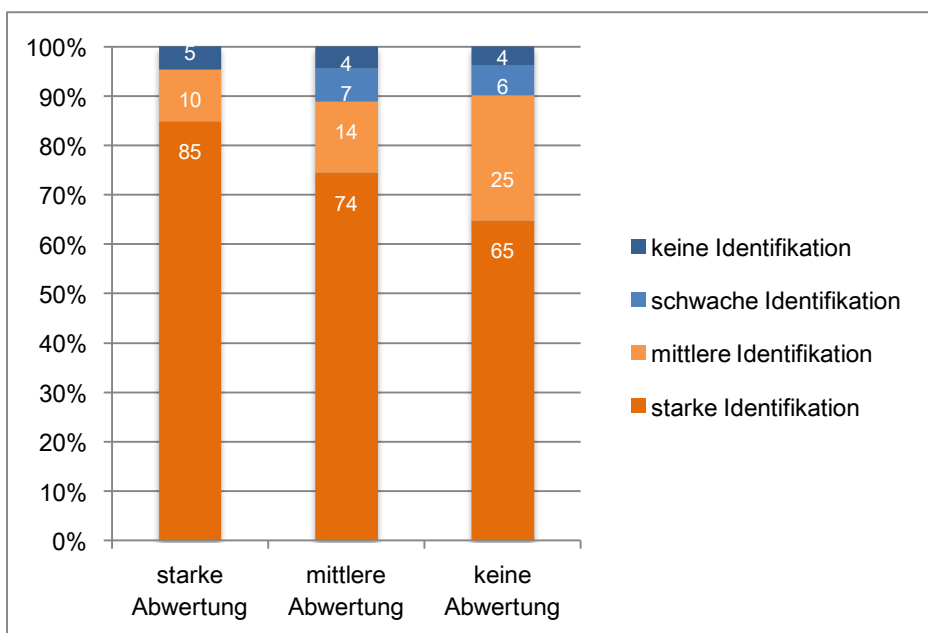
(N=401)

Abb. 58: Abwertung nach Identifikation mit Grätzel



(N=401)

Abb. 59: Abwertung nach Identifikation mit Herkunft



(N=401)

Resümee

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass die Mehrheit der Jugendlichen in den Wiener Jugendeinrichtungen ein ausgesprochen positives Verhältnis zu Österreich hat, welches besonders durch die Identifikation mit Wien und dem Grätzel, in dem die Jugendlichen leben, verbunden ist. Eine höhere Identifikation mit unmittelbaren räumlichen Kategorien wie Stadt und (teil-

weise) dem Bezirk bedingt auch ein höheres Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich und umgekehrt. Die Mehrheit der Befragten fühlt sich stark bis mittel stark zu Österreich zugehörig.

Dennoch zeigt sich, dass bei aller Begeisterung für und Loyalität gegenüber Österreich, das emotional-identifikatorische Wir- und Zugehörigkeitsgefühl der Herkunftsgemeinschaft der Eltern gilt, selbst wenn die Jugendlichen in Österreich geboren und sozialisiert sind.

Die Ergebnisse der quantitativen und qualitativen Befragung weisen darauf hin, dass eine positive Identifikation mit der eigenen Herkunftsgruppe sich nicht unbedingt negativ auf die Identifikation mit Österreich auswirkt.

Jeder zweite türkeistämmige Jugendliche identifiziert sich stark sowohl mit der eigenen Herkunftsgruppe als auch mit Österreich oder Wien – noch mehr identifizieren sie sich sowohl mit der eigenen Herkunftsgruppe, als auch mit dem Grätzler. Einzig in der Gruppe der tschetschenistämmigen Jugendlichen zeigt sich, dass jene, die sich stark als Tschetschene oder Tschetschenin identifizieren, sich zudem als MuslimIn identifizieren, aber nicht mit Österreich, Wien oder dem Grätzler.

Die Mehrheit der Jugendlichen hat situativ stärker betonte multiple Zugehörigkeiten, welche aber in ihren Eigenschreibungen nicht als problematisch, sondern als Vorteil gesehen werden. Einzig die Fremdzuschreibungen geben ihnen verstärkt das Gefühl, von der Mehrheitsbevölkerung nie als vollwertige ÖsterreicherInnen anerkannt zu werden, egal wie gut sie sich integrierten oder wie häufig sie die „positive Ausnahme“ darstellten. Die Zuschreibung einer nationalen Identität ist stark mit Aussehen, Sprache und Namen verwoben und die Jugendlichen haben ein starkes Bewusstsein dafür.

Möglicherweise als Reaktion auf diese Fremdzuschreibungen besteht auch unter den Jugendlichen eine Dichotomie zwischen „wir Ausländer“ und „die Österreicher“, was situationsbezogenen und in verschiedenen Kontexten verbindende Effekte aber auch Ausgrenzung nach sich ziehen kann. Hier wird das „Ausländischsein“ zu einem verbindenden Element und religiöse oder kulturelle Unterschiede treten in den Hintergrund. Die subjektiv wahrgenommenen Unterschiede zu „Österreichern“ und deren Lebensweise werden allerdings allgemein nicht als konfliktuell gesehen, wie aus den qualitativen Interviews deutlich hervorgeht.

Religion ist besonders für Jugendliche mit muslimischem Hintergrund ein starker Identifikationsmarker. Aber während sich diese Identifikation für türkeistämmige Jugendliche nicht negativ auf die Identifikation mit Österreich, Wien oder dem Grätzler auswirkt, ist dies bei den tschetschenischen Jugendlichen mehrheitlich der Fall: je stärker sie sich als Muslim identifizieren, desto weniger fühlen sie sich als WienerIn oder ÖsterreicherIn (wobei hier wie immer die geringe Fallzahl zu beachten ist, die nur Tendenzen aufzeigen kann). Neben den zuvor genannten Gründen, die vor allem in internationalen Verwicklungen liegen, könnten auch die angegebenen großen ökonomischen Sorgen der tschetschenischen Jugendlichen, aber auch ihre Angst vor einer Ablehnung des Islam, eine Erklärung für dieses Fokussieren auf religiöse Identität sein.

7. RELIGIOSITÄT UND IDENTITÄT

Im folgenden Kapitel werden die Rolle, Funktion und die Erscheinungsformen von Religion und Religiosität im Alltag, in der Selbstwahrnehmung, im sozialen Leben und in der Identitätsbildung der Jugendlichen analysiert und beschrieben.

In der Jugendarbeit sowie im öffentlichen Diskurs über religiös definierten, religiös aufgeladenen und/oder wahrgenommenen Extremismus, Radikalisierungsprozesse, den politischen Islam, islamische Communities und österreichisch-muslimische Identitäten, ist der Eindruck entstanden, dass Religion im Leben vieler Jugendlicher, vor allem jener mit Eltern aus muslimisch geprägten Herkunftsländern, eine oftmals nicht oder noch nicht klar zu umreißende, dabei aber wesentliche Rolle spielt. Ob dem so ist, wenn ja, mit welchen Ausdrucksformen, Ursachen, Funktionen und Konsequenzen galt es im Rahmen dieser Studie herauszufinden.

Der Grad der Religiosität, die Aufteilung nach Geschlecht, Religionszugehörigkeiten und Bildungsniveau wurde anhand der quantitativen Daten untersucht, die Veränderung von Religiosität im Vergleich zu den Eltern dargestellt und schließlich der Zusammenhang zwischen Religiosität und Einstellungen bezüglich Sexualität und Abwertung getestet.

Im zweiten Abschnitt wird die Bedeutung von Religion für Jugendliche mit muslimischem Hintergrund – die größte Gruppe unter den Befragten – behandelt.

7.1. Daten zur Religiosität der Jugendlichen

Für die Bedeutung der Religion im Leben von Jugendlichen gibt es keine einfachen, monokausalen Erklärungen und Zusammenhänge. Religion kann Teil der Familientradition sein, kann emotionale Unterstützung für Menschen in prekären sozialen Lagen sein, als klare Antwort dienen, das eigene Profil schärfen, zur Abgrenzung von Eltern oder gesellschaftlichen Gruppen dienen, kann Selbstaufwertung, Provokation sein oder den Rahmen philosophischer Suche nach Antworten auf die Grundfragen des Lebens bilden. Die Gründe für Religiosität können für unterschiedliche Gruppen und Individuen unterschiedlich oder auch gleich beziehungsweise ähnlich sein.

Die Definition von Religiosität ist sehr individuell und persönlich, gleichzeitig unterliegt sie unterschiedlichen theologischen und religionswissenschaftlichen Diskursen. In der Diskussion um religiöse Werte und solche, die von manchen Gläubigen als religiös eindeutig definiert empfunden werden, bemühen sich religiöse Kräfte immer wieder um die Definitionshoheit über „richtige“ Religiosität und „falsche“, die dann als „Volksgläubigkeit“ oder „Aberglaube“ abgewertet wird. Ebenso scharf nehmen manche theologischen Strömungen die Grenzziehung zwischen akzeptabler und „häretischer“ Lesart von Glaubensinhalten innerhalb der eigenen Religion oder gegenüber anderen Religionen (man denke an die Abwertung des Jesidentums oder Alevismus) vor. Beides, die Abwertung der sogenannten Volksgläubigkeit und die Abwertung von Heterodoxien als Häresien, ist für monotheistische Religionen typisch und aus der Logik des Gläubigen heraus eine nachvollziehbare, wenngleich mit säkularem Religionsverständnis schwer vereinbare Haltung. Die säkulare Gesellschaft sollte sich diese, aus der Religion heraus gedachten, Kategorien von richtiger und falscher Religion und Interpretation jedoch nicht zu eigen machen: Eine säkulare Gesellschaft muss darauf bestehen, dass alle Formen des Glaubens eben als solche gelten, ohne eine Wertigkeit und Hierarchie zu vergeben, die Monotheismus-zentriert, institutionell definiert und möglicherweise mehrheits-dominiert ist.

Jenseits derartiger religionswissenschaftlicher und theologischer Auseinandersetzungen stehen im Folgenden die konkreten Vorstellungen und Selbstverortungen der Jugendlichen im Fokus der Aufmerksamkeit. Im Verständnis fast aller Befragten ist Religiosität nicht mit privatem, spiri-

tuellem Glauben verbunden, sondern mit ostentativer, also bewusst zur Schau gestellter, Praxis von Religion. Daher wurden zur Bestimmung der Religiosität der Befragten neben deren religiöser Selbsteinschätzung drei weitere Parameter, welche die Häufigkeit von Religion als zentrales Element in ihrem Alltag messen, in die Berechnungen einbezogen. Diese ostentative Praxis von Religion dient der Selbstdarstellung und Selbstverortung sowohl vor den Peers als auch der Gesellschaft und trägt darüber hinaus sicherlich auch zur Selbstvergewisserung in einer Lebensphase, die von verschiedensten Unsicherheiten geprägt ist, bei. Mit Hilfe zur Schau gestellter Religiosität machen die oft marginalisierten, „unsichtbaren“ Jugendlichen sich sichtbar (zum Teil sogar wörtlich durch äußere Zeichen wie Bärte etc.).

7.1.1. Dimensionen zur Bestimmung der Religiosität

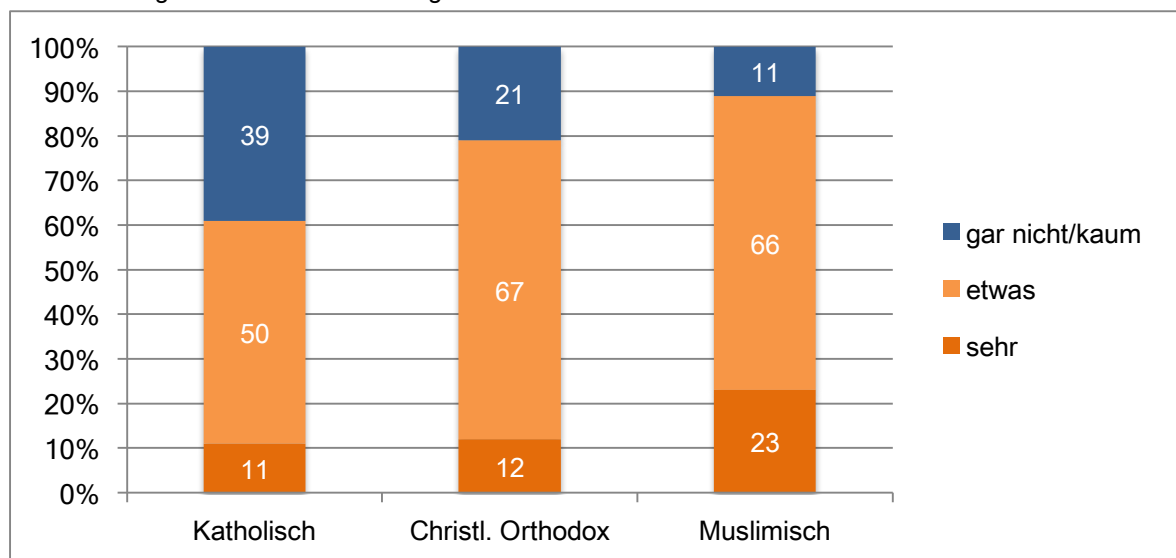
Knapp 90% der rund 400 Befragten gehören eigener Auskunft nach einer Religionsgemeinschaft an. Um den Grad der Religiosität aller Befragten zu messen wurden vier Dimensionen definiert:

1. Die religiöse Selbsteinstufung des/der Befragten
2. Die Häufigkeit mit der mit Freunden über Religion gesprochen wird
3. Die Häufigkeit des Betens
4. Die Häufigkeit des Besuchs religiöser Einrichtungen

Ad 1) Religiöse Selbsteinschätzung

Von allen Befragten bezeichnen sich rund 62% als „etwas religiös“, rund 18% als „sehr religiös“. Rund 23% der Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit gaben an „sehr religiös“ zu sein, im Gegensatz zu 11% von Jugendlichen mit katholischem und 12% mit orthodoxem Glauben. Somit liegt die Selbstzuschreibung als „sehr religiös“ bei muslimischen Jugendlichen um ein doppeltes höher als bei katholischen Jugendlichen. Auch zeigt sich, dass die männlichen Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit sich signifikant häufiger als „sehr religiös“ einstufen als muslimische Mädchen. Der Grund hierfür dürfte jedoch zu einem großen Teil daran liegen, dass im Gegensatz zu den Buben religiöse Mädchen seltener Jugendeinrichtungen als Orte ihrer Freizeitgestaltung aufsuchen. Dieser Aspekt ist bei allen relevanten Fragen, wo Gendervergleiche zum Tragen kommen, zu berücksichtigen.

Abb. 60: Religiöse Selbsteinschätzung



(N= 358; 88 katholische, 58 christl. orthodoxe und 212 muslimische Jugendliche)

Ad 2) Häufig mit Freunden über Religion reden

Bei der Frage, wie häufig im Freundeskreis über Religion gesprochen wird, teilen sich die Jugendlichen in drei fast gleich große Gruppen von je 30-35%, die nie/selten, manchmal oder oft über Religion sprechen. Dabei zeigt sich, dass das Thema der Religion bei Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund einen deutlich höheren Stellenwert einnimmt. Sie sprechen signifikant öfter mit Freunden über Religion, während es keine nennenswerten Unterschiede zwischen den Geschlechtern gibt.

Dies entspricht den Beobachtungen aus den Tiefeninterviews, wo die Mehrheit der Interviewten angab, dass das Gespräch über Religion eine Rolle im Freundeskreis spielt, selbst wenn die Befragten nicht besonders religiös sind.

Ad 3) Häufigkeit des Betens

Über 40% der Befragten beten mindestens einmal pro Woche, der Rest maximal 1-2 Mal pro Monat. Jugendliche mit muslimischer Zugehörigkeit beten dabei signifikant häufiger. 53% von ihnen gaben an einmal pro Woche oder öfter zu beten. Am wenigsten häufig beten Jugendliche mit orthodoxer Religionszugehörigkeit (19% mindestens einmal in der Woche). Auch bei den Geschlechtern gibt es signifikante Unterschiede: Während 45% der Burschen sehr häufig beten, sind es bei den befragten Mädchen nur 28%. Die Hälfte der Mädchen, welche die Jugendeinrichtungen besuchen, betet nie oder selten.

Eine weitere Frage richtete sich darauf, wie häufig und konstant sie religiöse Gebote und Praktiken verfolgen. Es zeigte sich, dass Jugendliche mit katholischem Hintergrund zu 100% angaben, Gebote wie Fasten gar nicht zu befolgen, während dies Jugendliche mit muslimischem Hintergrund laut Eigenaussage zu 26% durchgehend und zu 40% oft befolgen. Hier muss eine grundlegende Unterscheidung zwischen christlicher und islamischer Religiosität beachtet werden: während der Islam viel stärker eine orthopraktische Religion mit klaren Regeln darstellt, ist das Christentum offener angelegt und ermöglicht auch ohne Einhaltung von Fastenregeln und Kirchenbesuchen das Verständnis ein/e "gute/r ChristIn" zu sein. Um Verzerrungen zu vermeiden wurde daher diese Frage nicht als Bestimmungsvariable zur Religiosität mit einbezogen.

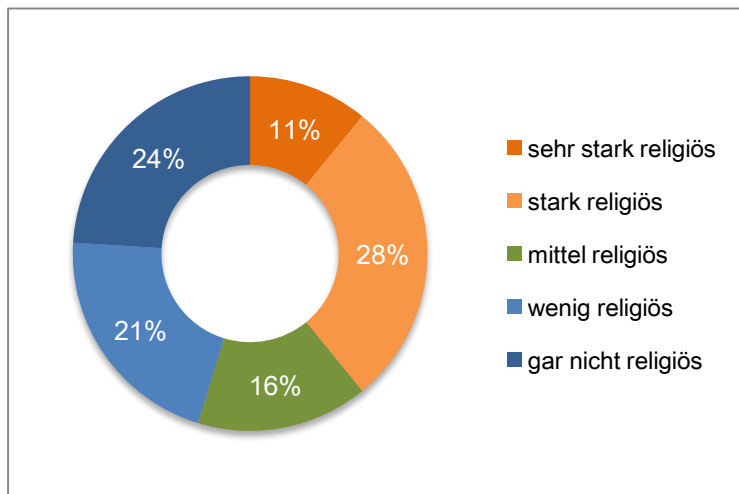
Ad 4) Häufigkeit des Besuchs religiöser Vereine

38% der befragten Jugendlichen besuchen oft oder manchmal religiöse Einrichtungen (Kirchen, Moscheen, Vereine). Rund 60% gehen nie oder selten in eine religiöse Einrichtung, möglicherweise dieselben 60%, die auch sehr selten oder nie beten. Auch hier gaben Jugendliche mit muslimischem Hintergrund deutlich öfter an, einen religiösen Verein zu besuchen: 27% gehen oft, 29% manchmal in religiöse Vereine, während das nur 9% der Jugendlichen mit katholischem Hintergrund oft und 14% manchmal tun. Das Geschlecht der Befragten spielte auch hier keine Rolle. Mehr als 17% der Jugendlichen geben außerdem an, Vereine des Heimatlandes zu besuchen. Aufgrund der Multifunktionalität von MigrantInnenorganisationen, in denen die Pflege der Heimatkultur, das gesellige Beisammensein, soziale und politische Aktivitäten wie auch das Feiern nationaler und religiöser Feste im Vordergrund steht, dürfte es hier eine gewisse Schnittmenge zwischen religiösen und kulturell ausgerichteten Vereinen geben.

7.1.2 Die fünf Religiositätsgrade

All diese Variablen zusammengefasst, ergibt folgendes Bild für den Grad der Religiosität unter den Jugendlichen: 45% der Jugendlichen sind gar nicht oder wenig religiös, 16% durchschnittlich und 39% stark bis sehr stark religiös, wobei die Gruppe der sehr stark Religiösen mit 11% (N=39) die kleinste Gruppe darstellt.

Abb. 61: Religiosität der Jugendlichen

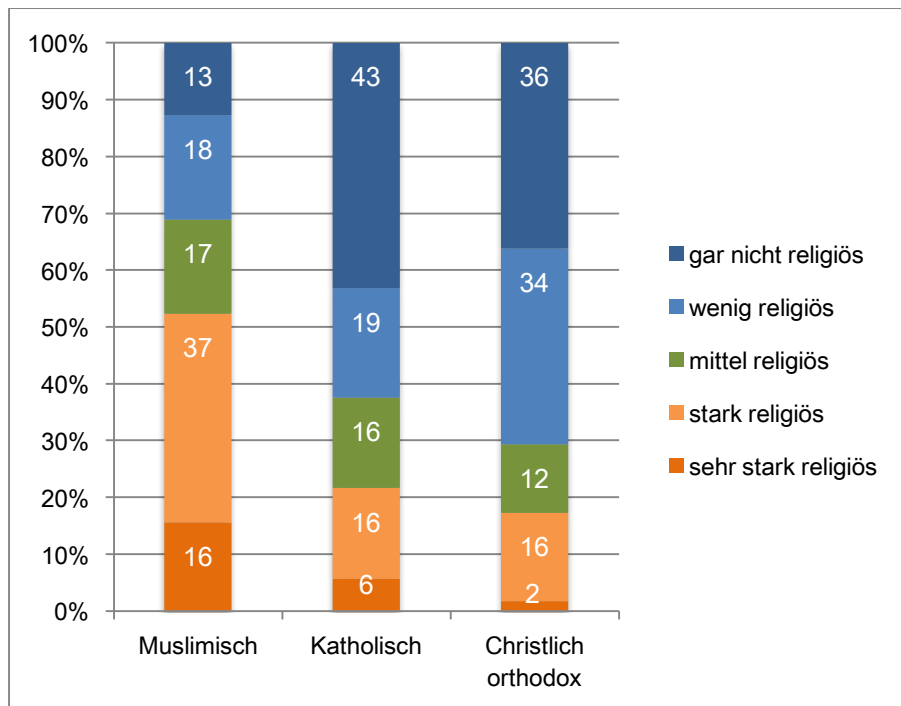


(N=375)

Markant ist der Unterschied zwischen den Religionsgruppen: Jugendliche mit muslimischer Zugehörigkeit sind mit Abstand die am stärksten religiöse Gruppe: Mehr als die Hälfte ist stark oder sehr stark religiös, während es bei den Jugendlichen mit katholischer Zugehörigkeit nur 22% und jenen mit orthodox-christlicher Zugehörigkeit nur 18% sind.

Zudem zeigt sich, dass in den Jugendeinrichtungen Jungen signifikant stärker religiös sind als die befragten Mädchen. Dieser Unterschied zeigt sich besonders bei den Jugendlichen mit muslimischer Religionszugehörigkeit, wo nur eine Minderheit der Mädchen als stark oder sehr stark religiös eingestuft wurde, die überwiegende Mehrheit aber gar nicht bis wenig religiös ist. Hier sei noch einmal betont, dass die Jugendeinrichtung der großen Mehrheit konservativ-religiös eingestellter Mädchen nicht als passender Freizeitraum erscheint, wohingegen für männliche Jugendliche im religiösen Milieu diese Unterscheidung zwischen schicklichen und unschicklichen Orten deutlich weniger vorgenommen wird. Das bedeutet, dass die befragten Mädchen tendenziell allgemein offener als die Burschen eingestellt sind und wohl auch aus Familien stammen, die Mädchen Freiräume zugestehen, was für viele der befragten Burschen nicht gilt.

Abb. 62: Religiosität der Jugendlichen nach Religionszugehörigkeit



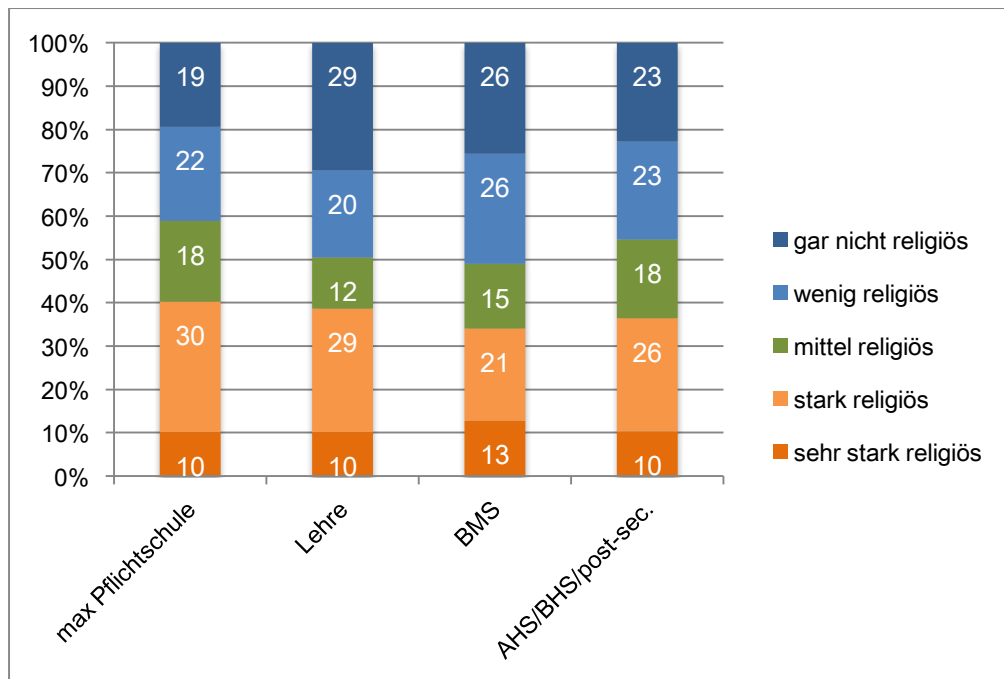
(N=360)

7.1.3 Religiosität und Bildung

In der öffentlichen und wissenschaftlichen Debatte wird häufig die Frage nach dem Zusammenhang von Bildung und Religiosität gestellt, wobei nicht selten zwei Vorannahmen dominant zu sein scheinen: Dass mit dem Grad der Bildung die Distanz zur Religion wächst und zum Teil auch umgekehrt und dass religiöse Familien wenig Wert auf westlich-säkulare Bildung legen. So vermutet man religiöse Jugendliche eher unter den sogenannten Bildungsfernen. Vroome, Martinovic und Verkuyten (2014) zeigten hingegen in einer Studie mit fast 4000 MigrantInnen in den Niederlanden, dass gerade ökonomisch besser gestellte und hochgebildete MigrantInnen sich von der Aufnahmegesellschaft und deren Werten abwenden, da diese die Diskriminierungen, welche ZuwanderInnen erfahren, besser erkennen können, ein sogenanntes „integration paradox“.

Aus unserer Studie konnten indes weder für den ersten noch für den zweiten Ansatz empirische Belege gefunden werden. So zeigen unsere Daten, dass das Bildungsniveau der Jugendlichen keinen signifikanten Einfluss auf die Religiosität hat. Jugendliche von gar nicht bis sehr stark religiös sind in allen Bildungslevels gleich verteilt.

Abb. 63: Religiosität nach Bildungsniveau



(N=401)

7.1.4. Veränderung der Religiosität

Zulehner und Denz stellten 2011 fest, dass die Religiosität zwischen der 1. und 2. Generation der zugewanderten MuslimInnen abnimmt. Es stellt sich die Frage, ob dies auch auf die NutzerInnen der Offenen Jugendarbeit zutrifft. In den qualitativen Interviews zeigte sich, dass viele Jugendliche eine traditionelle Religiosität verinnerlicht haben. Diese entspringt einer starken Loyalität sowie einem unbedingten Gehorsamkeitsgefühl gegenüber den Eltern und geht mit der Übernahme von traditionellen kulturellen Normen, wie etwa konservativen Genderrollen einher, welche die Jugendlichen kaum hinterfragen. Phalet, Fleischmann und Stojčić (2012: 343) sprechen von einer „ethnic retention“, wenn die Aufrechterhaltung ethnischer Wertvorstellungen auch in der Migration angestrebt wird. Religion stellt dabei einen wichtigen Teilaspekt dar.

Versucht man die Zu- beziehungsweise Abnahme der Religiosität zu erfassen so zeichnet sich auf den ersten Blick ein widersprüchliches Bild. Während 40% der Jugendlichen finden, dass sie im Vergleich zu den letzten Jahren religiöser geworden sind, sieht es im Vergleich mit den Eltern deutlich anders aus. Hier lässt sich ein Rückgang der Religiosität festhalten: Die Mehrheit der Befragten – 45% – schätzt sich als weniger religiös als ihre Eltern ein.

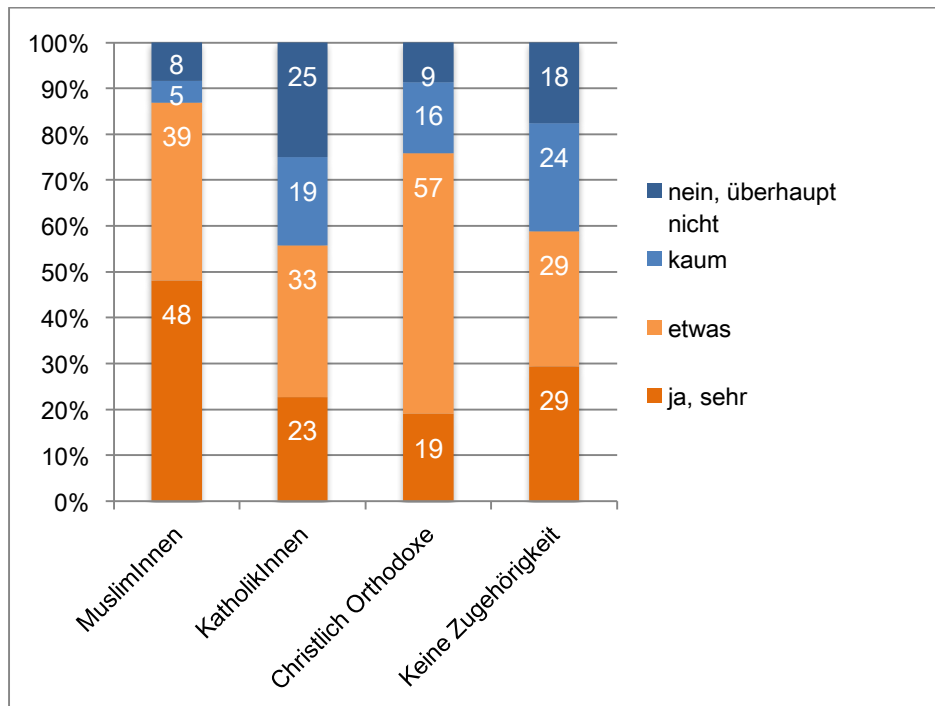
Zunahme der Religiosität

Im Detail zeigt sich, dass sich die Hälfte der muslimischen Jugendlichen „religiöser als früher“ einschätzt. Dies gilt auch für ein Viertel der Jugendlichen mit katholischem sowie für 29% der Befragten mit christlich-orthodoxem Hintergrund. Von jenen Jugendlichen, die sich selber religiöser als früher einschätzen, gehört die Mehrheit den stark religiösen (nach Index) an. Für die Jugendlichen mit katholischem Hintergrund ist die Fallzahl (N=22) zu gering um sinnvolle Aussagen zu treffen, doch für die Jugendlichen mit muslimischen Hintergrund, die sich religiöser einschätzen (N=109), zeigte sich, dass 24% dieser nach Selbsteinschätzung religiöser gewordenen Gruppe heute sehr stark und 44% stark religiös sind.

Abnahme der Religiosität im Vergleich mit Eltern

Im Vergleich zu den Eltern ordnet sich wiederum ebenfalls die Hälfte aller Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund als weniger religiös ein. Dabei gilt es zu beachten, dass muslimische Jugendliche mit Abstand am stärksten religiös erzogen wurden: 48% gaben an, sehr religiös erzogen worden zu sein, 39% hatten „etwas“ religiöse Erziehung genossen (vgl. Abbildung 64).

Abb. 64: Grad der religiösen Erziehung



(N=401)

Es zeigt sich, dass ein großer Anteil (60%) der muslimischen Jugendlichen, die nach eigenen Angaben sehr religiös erzogen wurden, sich im Vergleich zu den Eltern als weniger religiös einschätzt. 32% schätzen sich gleich religiös wie ihre offenbar sehr religiösen Eltern ein. Eine geringe Anzahl (8%) gab an sogar noch religiöser als die Eltern zu sein.

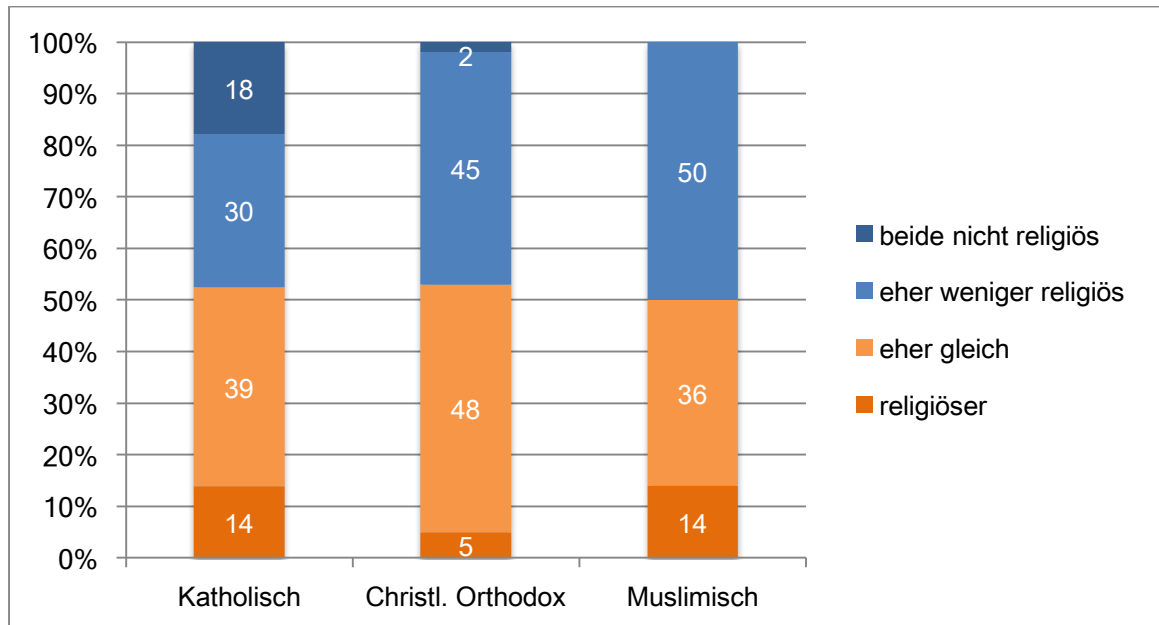
Jene Jugendliche mit muslimischem Hintergrund, die angaben, etwas religiös erzogen worden zu sein, sind zu 48% weniger religiös als die Eltern und zu 39% gleich religiös. Nur 12% sind religiöser als ihre Eltern geworden.

Insofern scheint es bei muslimischen Jugendlichen zwei Trends zu geben: einerseits eine Abnahme der Religiosität bei Jugendlichen, die aus Familien mit starker bis sehr starker religiöser Prägung kommen und andererseits eine Zunahme an Jugendlichen, die in den letzten Jahren religiöser und gleichzeitig stark oder sehr stark religiös geworden sind.

Jugendliche mit katholischem Hintergrund werden seltener religiös erzogen: 23% sehr und 33% etwas religiös, 19% werden kaum und 25% überhaupt nicht religiös erzogen (vgl. Abbildung 64). Bei weiteren Differenzierungen verkleinern sich die Fallzahlen zu sehr um aussagekräftig zu bleiben, so kann nur von Tendenzen gesprochen werden. Diese zeigen, dass die Mehrheit der katholischen Jugendlichen genauso religiös wie ihre Eltern bleiben, wobei hier die Religiosität der Eltern insgesamt niedriger ist. Ein geringer Anteil der Jugendlichen ist hingegen religiöser als die Eltern geworden, was nach Index alles zwischen kaum bis sehr starker Religiosität zu fast gleichen Anteilen bedeuten kann (sehr geringe Fallzahlen). 18% der Jugendlichen mit katholischem Hintergrund gaben an, dass sowohl ihre Eltern als auch sie selbst nicht religiös

sein, dieser Wert war bei allen anderen Gruppen deutlich niedriger – bei Jugendlichen muslimischer Religionszugehörigkeit lag er bei nur 0,5%. Betrachtet man demnach Abbildung 65, muss beachtet werden, dass die Kategorien „gleich“ und „religiöser“ bei muslimischen und katholischen Befragten unterschiedliche Bedeutungen haben.

Abb. 65: Religiosität im Vergleich mit den Eltern



(N= 359; 88 katholische, 58 christl. orthodoxe und 213 muslimische Jugendliche)

Jugendliche mit christlich-orthodoxer Religionszugehörigkeit gaben zu 57% an, etwas religiös erzogen worden zu sein, 18% halten sich für sehr religiös (vgl. Abbildung 64). Von diesen Jugendlichen hält sich jeweils rund die Hälfte für genauso religiös wie die Eltern bzw. für weniger religiös.

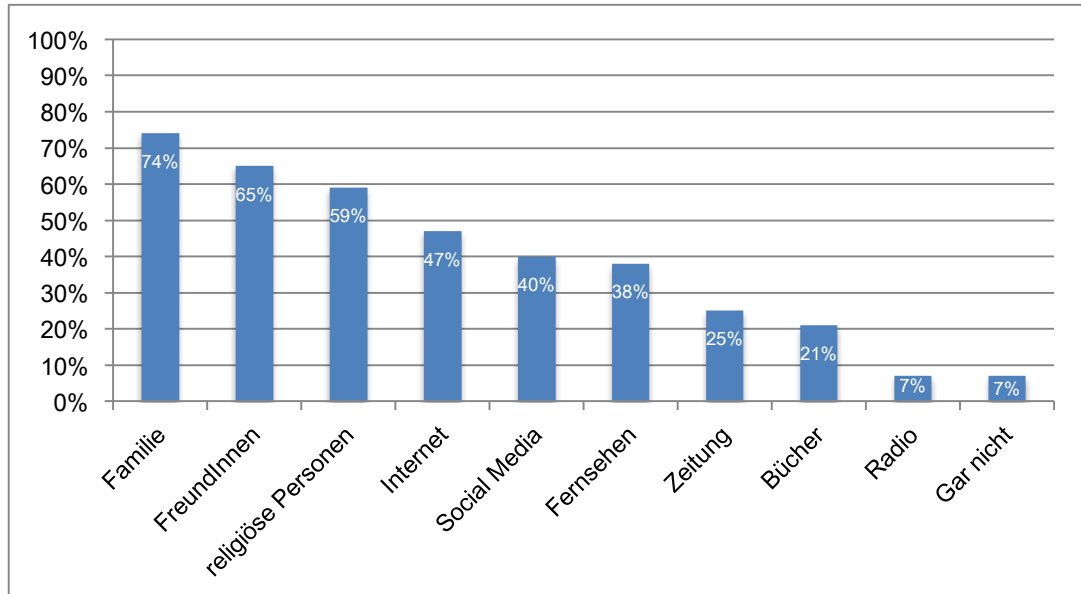
Jugendliche, die keine Angabe zur Religionszugehörigkeit machen beziehungsweise keiner Religion angehören, schätzen sich vorwiegend als weniger religiös als die Eltern ein (65%).

7.1.5 Informationsquellen für religiöses Wissen

Betrachtet man die Quellen, aus denen die Jugendlichen ihr religiöses Wissen beziehen, so steht die Familie gefolgt von Freuden und religiösen Autoritäten (wie Imame oder Priester) an erster Stelle. Neben dem hohen Stellenwert der Familie, die religiöse Werte vor allem indirekt über kulturell-religiöse Normen in der Erziehung weitergibt, spielt der Freundeskreis bei der Entwicklung der individuellen und kollektiven religiösen Identität und Meinungsbildung eine wesentliche Rolle. Fragen von Religion, Religiosität und religiös aufgeladenen Themen werden im Freundeskreis viel und teilweise kontrovers diskutiert, auch in religiös gemischten Freundeskreisen. So sind es auch Freunde und Bekannte, bei und mit denen sich die Jugendlichen vor allem über religiöse Themen informieren und austauschen, noch deutlich vor dem Internet und Social Media als Informationsquellen: Das gilt für 64% der MuslimInnen und sogar rund 70% der Katholischen. So zeigt sich, dass sie ihr Wissen überwiegend aus unmittelbaren persönlichen Beziehungen und weniger über die elektronischen und Printmedien beziehen. Das heißt die Wissensquellen sind weder abstrakte unpersönliche Räume noch ein Produkt individueller, spiritueller Aneignung, sondern sehr interaktiv mit Menschen verbunden, zu denen positive Be-

ziehungen bestehen. Somit ist diese sozial vermittelte Religiosität zugleich auch wichtiger gemeinsam geteilter Nenner. Dies hat zur Folge, dass jede Infragestellung dieser Informationen auch eine Infragestellung der sozialen Bindungen bedeuten kann.

Abb. 66: Informationsbezug der Jugendlichen zu religiösen Fragen



(N=401) Anmerkung: Mehrfachantworten möglich

Die Jugendlichen informieren sich zu religiösen Themen auch bei „religiösen Personen“ (so wie Imam oder Priester). Dabei lässt sich ein deutlicher Unterschied je nach Religionszugehörigkeit zeigen: rund 70% der muslimischen Jugendlichen und rund 43% der katholischen Jugendlichen beziehen ihre Informationen von solchen Personen. Heraus stechen hier die TschetschenInnen, von denen 82% Imame als Quelle religiöser Information bevorzugen, gleichzeitig aber auch zu 83% angaben, sich über Freunde und Bekannte zu religiösen Themen zu informieren.

7.1.6 Einfluss der Religiosität auf die Zusammensetzung von Freundeskreisen

Die Freundeskreise der Jugendlichen sind, von wenigen Ausnahmen abgesehen, nicht nur in der Art der gelebten Religiosität unterschiedlich, sondern auch in der Zugehörigkeit, so haben rund 47% der muslimischen und 53% aller Befragten angegeben, einen sehr gemischten Freundeskreis zu haben, rund 36% beziehungsweise 32% einen etwas gemischten. Allerdings gibt es eine Tendenz, nach der mit dem Grad der Religiosität auch die Homogenität der Freundeskreise zunimmt, also: Je religiöser, desto weniger Andersgläubige als Freunde.

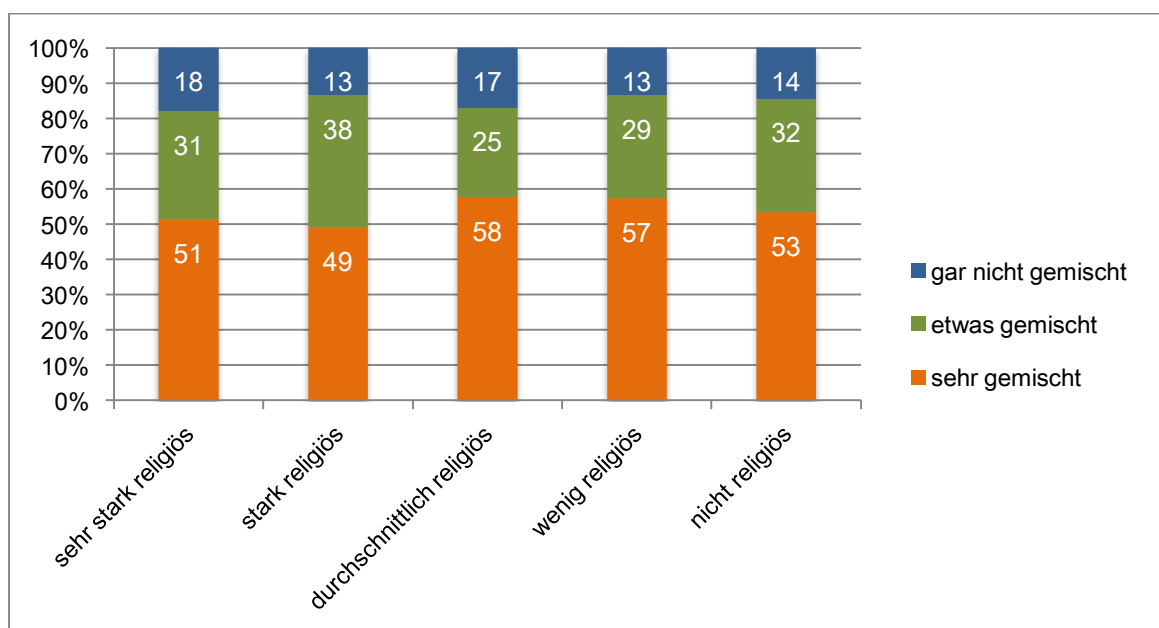
Die befragten MuslimInnen respektieren zumeist Andersgläubige, die ihnen im Alltag vor allem als ChristInnen und vereinzelt als Juden und Jüdinnen begegnen, und berufen sich auf das islamische Gebot, diese als „Schriftbesitzer“ anzuerkennen. Besonders strenggläubige Jugendliche haben aber Schwierigkeiten, Agnostizismus und Atheismus in ihr Weltbild zu integrieren: Jeder müsse doch einsehen, dass die Entstehung der Welt nicht auf einem Zufall basiere, jeder müsse doch Angst vor der Hölle haben, argumentieren einige der Befragten. Jedenfalls habe jeder Muslim, jede Muslima Angst vor der Hölle und würde sein Leben entsprechen gestalten. Keinen religiösen Glauben zu pflegen klinge für sie „dumm“ und könne „nicht ernst genommen werden“.

Ein Teil der muslimischen Jugendlichen sucht nach Antworten auf Fragen von Lebensführung und Sinn in den absoluten Kategorien, die Religionen anbieten. Sie suchen klare Regeln zu den

Gebets- und Essensvorschriften, gehen regelmäßig in die Moschee und lehnen eine hedonistische Lebensgestaltung ab, zu der sie vor allem Alkoholenuss und sonstigen Drogenkonsum, Diskobesuche und unverbindliche Beziehungen mit dem anderen Geschlecht rechnen.

Während die Jugendlichen, welche die Wiener Jugendeinrichtungen besuchen, tatsächlich sehr heterogene Kontakte haben, die bezüglich ethnischer und religiöser Diversität wohl jene der Mehrheitsgesellschaft weit übertreffen, zeigen die qualitativen Interviews dennoch, dass der engere Freundeskreis sich häufig homogener ausnimmt als die Jugendlichen wahrnehmen. Dies ist wohl auch auf die Ähnlichkeit der Interessen und Einstellungen zurückzuführen: So können unterschiedliche Einstellungen zu Alkoholkonsum und Freizeitgestaltung Barrieren für enge Freundschaften sein. Insofern dürften Lebensform und Religiosität durchaus freundschaftliche Beziehungen beeinflussen.

Abb. 67: Zusammenhang zwischen gemischten Freundeskreisen und Religiosität

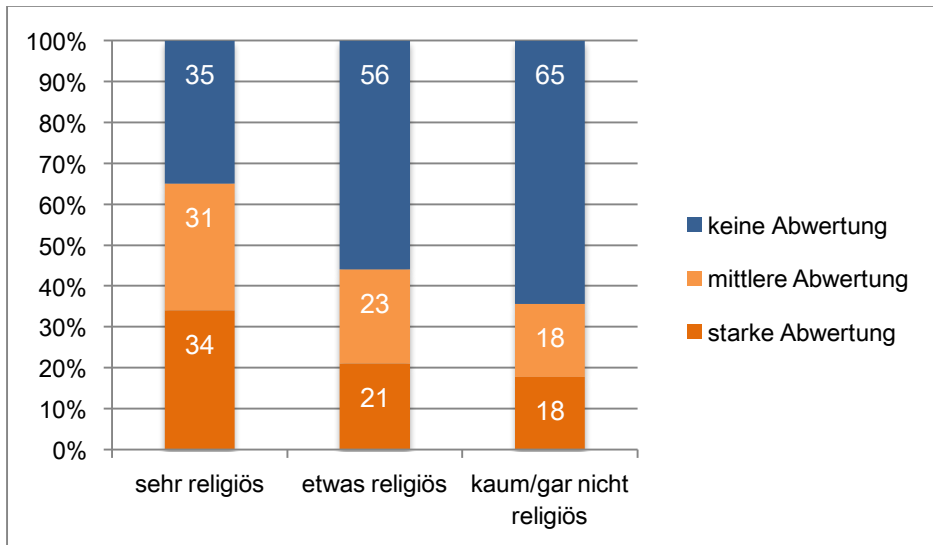


(N=358)

7.2 Religiosität und abwertende Einstellungen

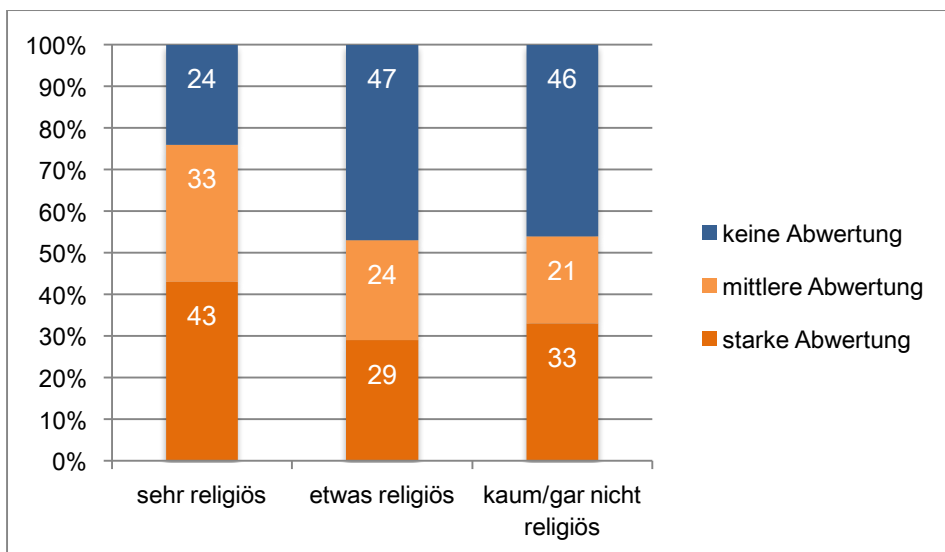
Wie die Studienergebnisse zeigen, gibt es einen starken Zusammenhang zwischen religiöser Selbsteinschätzung und Abwertung. Jugendliche, die der Kategorie der stark Abwertenden (Typ 3) zugeordnet werden, schätzen sich signifikant öfter als sehr religiös ein. Ebenso zeigt sich, dass mit der Abnahme der Religiosität abwertende Einstellungen geringer werden. Bei Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund zeigt sich dieser Zusammenhang sogar noch stärker: Während von jenen, die sich als gar nicht und etwas religiös einschätzen, fast die Hälfte keine abwertenden Einstellungen äußert, ist es bei jenen muslimischen Jugendlichen, die sich als sehr religiös einschätzen, nur ein Viertel. 43% der muslimischen Jugendlichen, die sich selber als sehr religiös verstehen, zeigen starke abwertende Einstellungsmuster.

Abb. 68: Zusammenhang zwischen subjektiver Selbsteinschätzung "Religiosität" und Abwertung



(N=401)

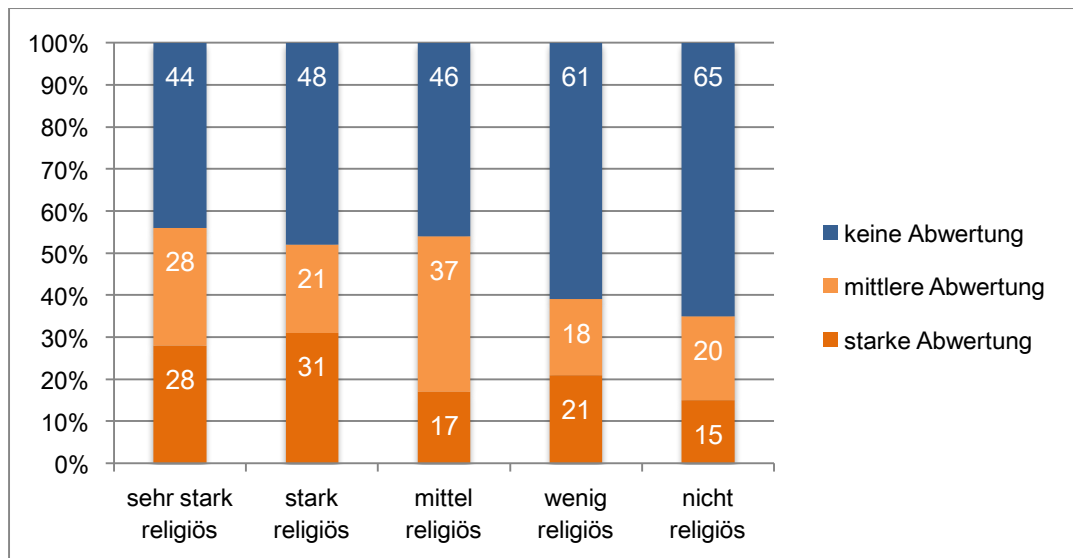
Abb. 69: Zusammenhang zwischen subjektiver Selbsteinschätzung "Religiosität" und Abwertung (MuslimInnen)



(N=401)

Dasselbe Bild ergibt sich, wenn das Ausmaß der Abwertung mit dem Religiositätsgrad (nach Index) der Jugendlichen verglichen wird: Je religiöser die Jugendlichen laut Index sind, desto stärker haben sie Abwertungen, wobei hier jene, die „mittel religiös“ sind fast gleichviele Abwertungen wie sehr stark Religiöse aufweisen, wenn man die Prozentwerte für mittlere und starke Abwertung zusammenfasst (vgl. Abbildung 71).

Abb. 70: Zusammenhang Religiosität (Index) und Abwertung



(N=401)

7.2.1 Erklärungsansätze

Der starke Zusammenhang zwischen hoher Religiosität und hoher Abwertung ist wahrscheinlich der Tatsache geschuldet, dass je religiöser die Jugendlichen sind, desto eher lehnen sie vorehelichen Sex und Homosexualität ab, beides Dimensionen zur Bildung der Abwertungstypen. Die starke Ablehnung von vorehelichem Geschlechtsverkehr oder Homosexualität ist jedoch nicht nur auf den Anspruch von religiöser Keuschheit, sondern vor allem auch auf kulturelle Normen, die damit in Verbindung stehen, zurückzuführen. Religiöse Vorschriften werden häufig mit ethnischen Traditionen verbunden und verstärken sich gegenseitig (Weiss/Rassouli 2007: 155).

Als traditionell wird ein Lebensmodell beschrieben, in dem das Familien- und Verwandtschaftssystem „im Mittelpunkt der Lebensbezüge“ steht. Dieses Modell geht mit einer strengen Hierarchie der Generationen und Geschlechter sowie einem festgelegten Moral- und Normengefüge einher. „Besonders der Islam gilt als Legitimation traditionaler Familienstrukturen und Sitten“ (ebd.: 161).

Viele der hier befragten muslimischen Jugendlichen entstammen einem solchen religiös-traditionellen Milieu, in dem Kultur, Tradition und Religion nicht streng voneinander trennbar sind – wie deren strikte Trennung überhaupt einer historischen oder soziologischen Überprüfung wohl nicht standhalten kann.

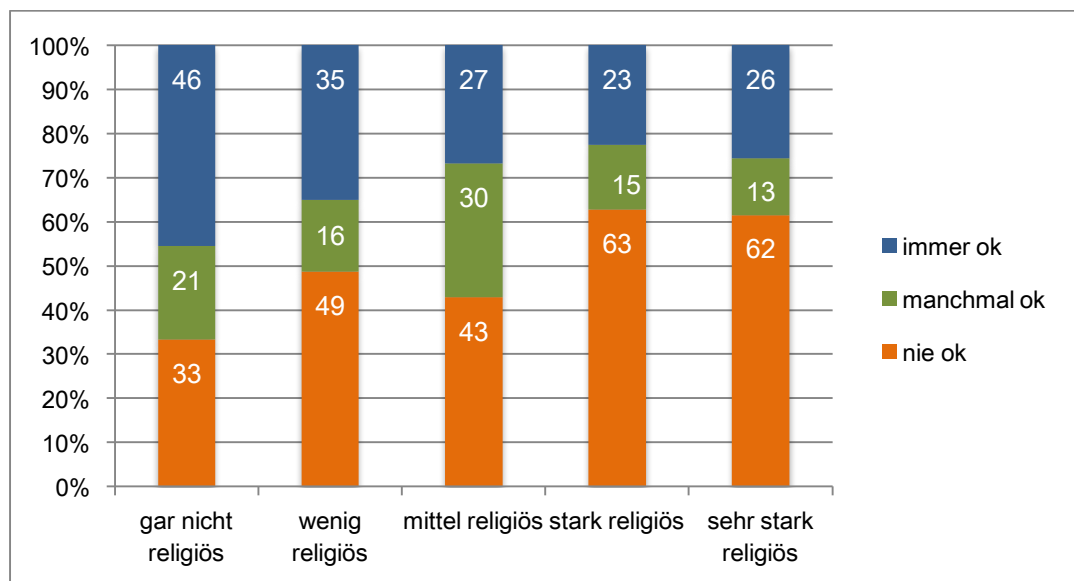
Viele der befragten Jugendlichen, die eine starke oder sehr starke Religiosität aufweisen kommen aus einem Umfeld, das auch in der Migration noch stark von den Moralvorstellungen der Ehrkulturen ihrer Heimatländer beziehungsweise jener der Eltern geprägt ist. In solchen Kulturen werden Individuen viel intensiver als Teil der Gruppe und damit als Repräsentanten eines bestimmten Kodex verstanden. Gerade in puncto Sexualmoral unterscheiden sich die Normen in autochthonen und muslimischen Milieus deutlich (vgl. Franz 2013: 43f.). Traditionelle Rollenvorstellungen in Ehrkulturen verlangen etwa, dass der Mann die Sexualität der Frau unter Kontrolle hat und seine Männlichkeit nicht durch ein Naheverhältnis zu einem homosexuellen Mann in Zweifel gezogen werden soll.

Auch auf Einstellungen zu Paarbeziehungen hat dieses Gemisch aus Religiosität und Traditionalismus einen Einfluss. Strikte Geschlechtertrennung vor der Ehe wird insgesamt nur von einer Minderheit befürwortet, so finden 55% der Jugendlichen es immer und 34% es „manchmal ok“,

wenn Mädchen einen festen Partner haben, und 67% der Jugendlichen finden es immer beziehungsweise 27% manchmal ok, wenn Jungen eine feste Freundin haben. Dabei zeigt sich die Tendenz, dass Jugendliche, die weniger oder nicht religiös sind, voreheliche Beziehungen eher befürworten.

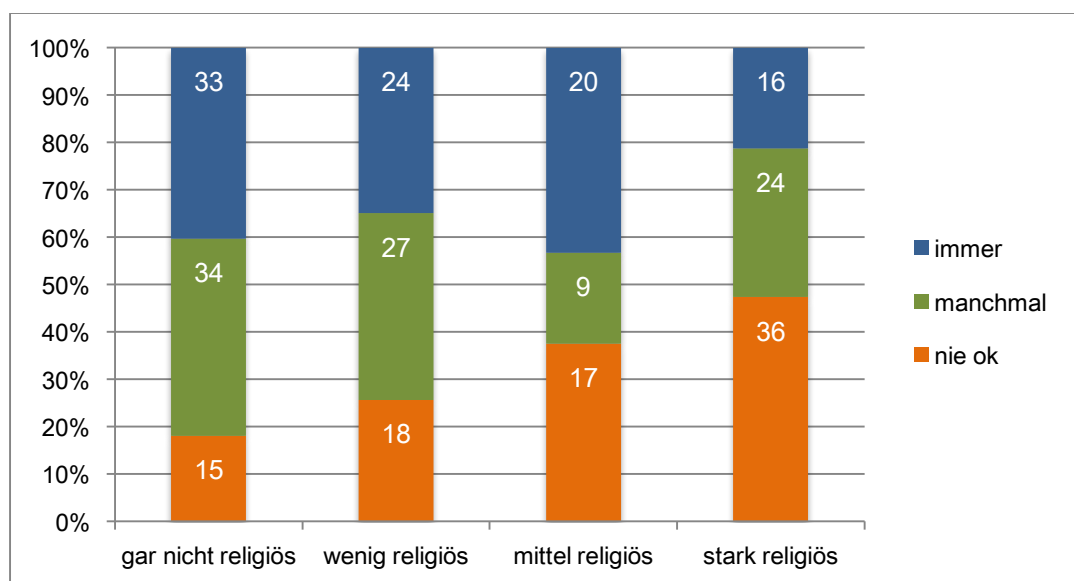
Wie die qualitativen Interviews zeigten, stehen für diese Jugendlichen romantische Ideale für die PartnerInnenwahl zumindest in der Selbstdarstellung im Hintergrund; wichtig ist vor allem, dass die zukünftige Frau den Eltern gefällt, sich der eigenen Kultur und Religion anpassen kann und „nicht zu viel spazieren geht“, also möglichst wenig bis gar nicht mit einem eigenständigen Freundeskreis ausgeht.

Abb. 71: Ablehnung von Homosexualität nach Religiositätsgrad



(N=401)

Abb. 72: Ablehnung von vorehelichem Sex bei Frauen nach Religiositätsgrad



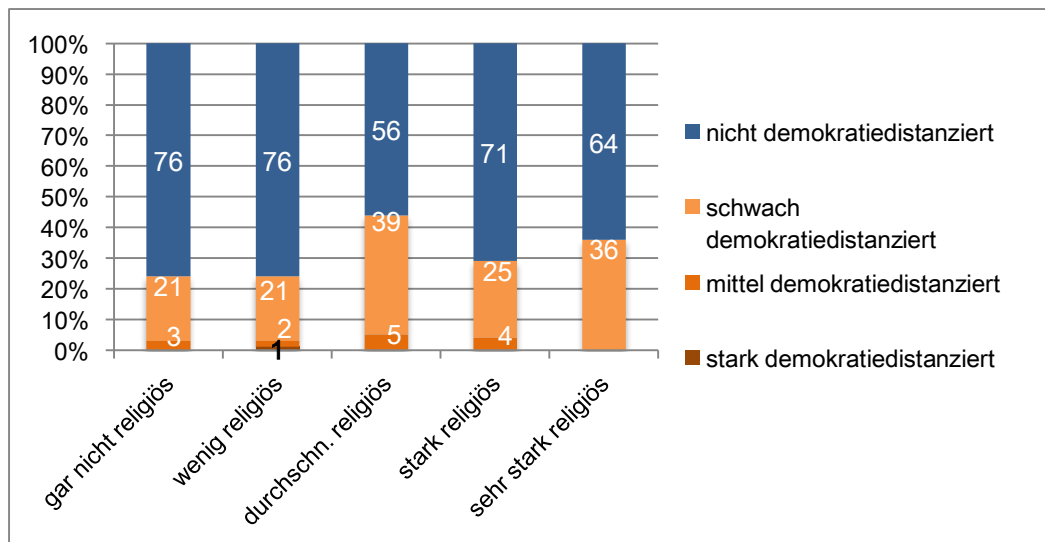
(N=401)

Ein weiterer möglicher Erklärungsansatz zum Zusammenhang von Religiosität und Abwertung konnte in einem ersten Schritt widerlegt werden. Es wurde getestet, ob die Jugendlichen mit zunehmender Religiosität ein problematischeres Verhältnis zur Demokratie aufweisen.

Es zeigte sich jedoch keine feststellbare Wirkung auf abgefragte Einstellungen bezüglich Demokratiedistanz beziehungsweise Autoritarismus nach der Abwertungstypologie: Die Fragen nach Einschränkungen der Meinungs- und Demonstrationsfreiheit sowie der Wunsch nach einem starken Führer wurden mehrheitlich auch von stark bis sehr stark religiösen Jugendlichen verneint und die Aussage "Alle Menschen sollten die gleichen Rechte haben" mehrheitlich bejaht.

Die hohe Zustimmung zu demokratischen Grundwerten deutet darauf hin, dass für die Befragten selbst kein Widerspruch zu ihrem Glauben oder ihrer Kultur besteht, sondern für diejenigen in der Außenperspektive, die ein areligiöses, westlich geprägtes Lebensmodell für das einzig akzeptable in einer westlich geprägten Demokratie halten: „In European societies, secularism is a normative ideology that represents religiosity as a foreign, backward and/or dangerous force“ (Phalet/Fleischmann/Stojcic 2012: 341).

Abb. 73: Demokratiedistanz nach Religiositätsgrad



(N=401)

Dies ist insofern spannend, da in einem zweiten Schritt Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund gesondert¹² Fragen gestellt wurden über ihre Einstellungen zum Machtverhältnis von Religion und Staat, zu Gewalt im Namen der Religion und zur Gleichwertigkeit aller Menschen. Wie Kapitel 8 erläutert weisen die Jugendlichen, wenn die Fragen im Kontext der Religion gestellt werden, plötzlich ein viel demokratiefeindlicheres, autoritäreres Bild auf. Hier stellt sich die Frage, in wie weit die Jugendlichen hinter den – zum Teil widersprüchlichen – Aussagen stehen, wie zum Beispiel "Alle Menschen, sollten die gleichen Rechte haben" und "Ob man gut oder schlecht ist, hat nichts mit der Religion zu tun". Was ist nachgesprochene Phrase und was Überzeugung?

¹² Die Daten zur stärkeren Religiosität und Abwertung unter Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund, sowie die insgesamt große TeilnehmerInnenzahl dieser Jugendlichen begründen den Schwerpunkt auf diese Gruppe in Hinblick auf die Anforderung von Erklärungsmodellen und Lösungsansätzen.

Bevor jedoch genauer auf die quantitativ erfassten Einstellungen zu Religion und Radikalisierungstendenzen eingegangen wird, werden im folgenden Abschnitt das Religionsverständnis der Jugendlichen und die daraus resultierenden Konsequenzen basierend auf den qualitativen Ergebnissen beleuchtet.

7.3 Zur Bedeutung von Religion für muslimische Jugendliche

Religion spielt für gut die Hälfte der Jugendlichen eine große Rolle in ihrem Leben, wobei dies besonders für Jugendliche mit muslimischer Religionszugehörigkeit zutrifft. Auch in der qualitativen Befragung spielte Religion vor allem für die muslimisch geprägten Jugendlichen eine Rolle. Doch was verstehen die Jugendlichen selbst unter Religion, welche Bedeutung hat sie und welche Funktion erfüllt sie? Diesen Fragen konnten insbesondere in den qualitativen Tiefeninterviews nachgegangen werden.

Dabei zeigt sich, dass drei Faktoren eine wesentliche Rolle spielen, auf die hier näher eingegangen werden soll:

- a. Religion als untrennbarer Teil der Kultur
- b. Religion als regelgeleitete Anleitung mit schwacher Spiritualität
- c. Religion als individueller und vergemeinschaftender Identitätsmarker

7.3.1. Religion als untrennbarer Teil der Kultur

„Religion beeinflusst sicher mein Leben, also ich geh nicht in Discos oder so.“ (Attila, 19 Jahre)
Wie bereits erwähnt ist die Mehrheit der muslimischen Jugendlichen religiös sozialisiert. Sie pflegen manche religiös-kulturelle Traditionen, werden aber zunehmend weniger religiös als ihre Eltern. Ein Großteil der Jugendlichen kann jedoch zur Gruppe der „Religiös-Traditionellen“ gerechnet werden, in welcher Religiosität, Kultur und Tradition stark verschränkt sind und sich gegenseitig bedingen.

„In unserer Religion steht, dass man niemanden aus einer anderen Religion heiraten darf...die Frau muss Muslimin sein, sonst reden die Leute“ (Attila, 17 Jahre).

Einstellungen zu familiärer Hierarchie, angemessenem Verhalten von Männern und Frauen, zu Sexualität, die Wichtigkeit von Religion und dass die Eltern mit der Partnerwahl einverstanden sein müssen, begründen sie mit ihrer Kultur, ohne die Heterogenität dieser Kultur wahrzunehmen. Diese eingeschränkte Wahrnehmung ist natürlich keine Besonderheit der befragten Jugendlichen, sondern der allermeisten Menschen: Wenn zu Mentalität und Kultur im Heimatland befragt erläutern Menschen zumeist ihr eigenes Umfeld als „die Kultur“ im entsprechenden Land.

In den Interviews nahmen die Jugendlichen nicht wahr, dass ihre Einstellungen häufig Abwertungen gegenüber Frauen oder Homosexuellen enthalten. Im Gegensatz zu sehr streng religiösen Jugendlichen und jenen, die jede Nähe zu Homosexualität mit Verlust der Männlichkeit assoziierten, verdammt sie Homosexualität zwar nicht, wollten aber auch nichts damit zu tun haben, da es ihnen schwerfiel, diese in ihr Lebensmodell zu integrieren.

Es zeigte sich ein deutlicher Unterschied in der Art abzuwerten: Einerseits gibt es jene, die aus einer gewissen Naivität und einem essentialistischen Kulturverständnis heraus zwar Toleranz gegenüber anderen Lebenseinstellungen vertreten, die eigene Lebensweise aber als besser erachten und sich wünschen, das eigene Umfeld möge diese Art sich zu verhalten ebenso vertreten. Daneben gibt es andere, die klar und deutlich sagen, dass dieses abweichende Verhalten schlecht sei und verboten gehöre.

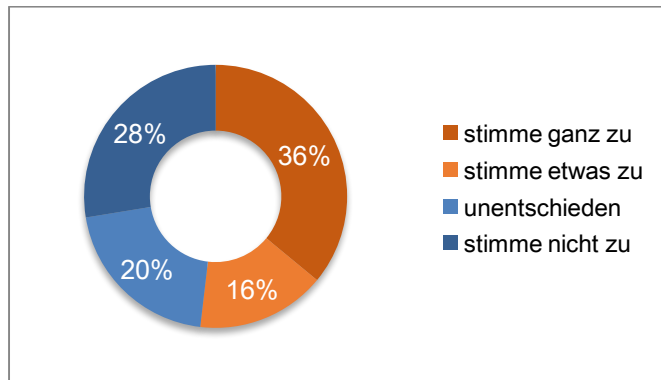
7.3.2 Religiosität als regelgeleitete Anleitung mit schwacher Spiritualität

In den qualitativen Interviews beschreiben die muslimischen Jugendlichen ihr Verständnis von Religiosität, das vor allem die Einhaltung lebenspraktischer Regeln und die sichtbare Ausübung

von Religion bedeutet. Die sichtbaren Zeichen gelebter Religion stellen für die Befragten ein sehr wichtiges, wenn nicht das wichtigste Element der eigenen Religiosität, dar.

So finden auch die Hälfte der muslimischen Jugendlichen, dass muslimische Frauen ein Kopftuch tragen sollten. 28% hingegen lehnen das Kopftuch ab, während 20% sich in dieser Frage unsicher sind. Hier zeigt sich ein starker Unterschied zwischen weiblichen und männlichen Befragten muslimischer Zugehörigkeit: 52% der Mädchen stimmen der Aussage nicht zu, dass muslimische Frauen ein Kopftuch tragen sollen, 24% sind in dieser Frage unentschieden.

Abb. 74: Zustimmung zu "Muslimische Frauen sollten ein Kopftuch tragen"



(N=214)

Andere lebenspraktische Regeln welche einem Großteil der muslimischen Jugendlichen wichtig erscheinen sind zudem die Einhaltung der islamischen Reinheitsgebote, zum Beispiel die Verbote, Schweinefleisch zu essen, Alkohol zu trinken oder außerehelichen Geschlechtsverkehr zu haben. Religion und Religiosität sind klar positiv besetzte Begriffe, die sie mit Anständigkeit, Hilfsbereitschaft, Aufrichtigkeit und der „richtigen“ Lebensweise assoziieren.

Die Jugendlichen nehmen ihre Religion vor allem in Form von Verboten, Geboten und sozial sichtbaren Ritualen wahr. Als religiös bezeichnen sie sich oder andere, wenn sie regelmäßig beten, in die Moschee gehen und die Essens- und Reinheitsvorschriften einhalten. Besondere Bewunderung wird jenen zu Teil, die darüber hinaus auch noch firm in theologischen Fragen sind. Die stark regelgeleitete, sichtbare Auslebung der Religion ist sicherlich zu einem Teil der orthopraktischen Ausrichtung des Islams geschuldet. Diese nach Ritual und Sichtbarkeit gerichtete Religionsauslebung, wie sie auch im Judentum zu finden ist, stützt die Jugendlichen zugleich in ihrer klaren Selbstverortung und Abgrenzung. Dies kann zu einer Selbstaufwertung bis hin zur Stigmatisierung der Anderen führen.

Das Befolgen religiöser Vorschriften, die sie zumeist über Freunde und teilweise aus der Moschee-Community beziehungsweise durch die Imame kennenlernen, macht diese Jugendlichen stolz, gibt ihnen Handlungssicherheit und konstituiert Gemeinschaft, allesamt identitätsstiftende Faktoren. In dieser Logik wird eine strengere Religionsauffassung und -Praxis als erstrebenswert angesehen und jene Jugendliche, die an dieses Ideal herankommen, werden für ihre Disziplin bewundert, eigene „Schwäche“ bedauert.

Auffällig an dieser Prävalenz der Orthopraxis ist dabei der Mangel an spiritueller Gläubigkeit. Für einen Teil der Jugendlichen scheint Religion als persönlicher, privater Glaube, der Halt und Zuversicht spendet, kaum eine bis keine Rolle zu spielen. Auf die Frage nach Dingen, die den Befragten der qualitativen Befragung Halt und Zuversicht spenden, wird Religion in nur einem Fall genannt, vielmehr stabilisieren in Krisensituationen vor allem die Familie, die Freunde und der Rückzug in die eigenen vier Wände.

Weder religiöse Andacht, innere Zwiesprache mit Gott, gefühlter Glaube noch Austausch mit der religiösen Community oder Geistlichen werden von den Jugendlichen in größerem Maße als Ressource für Halt und Krisenbewältigung betrachtet oder genutzt. Dies könnte zum einen bedeuten, dass Religion und „Umma“ für sie tatsächlich keinen besonderen Halt im Leben darstellen; andererseits ist denkbar, dass gerade bei der Mehrheit der hier befragten Jugendlichen, die zum einen noch sehr jung sind und zum anderen über ein niedriges Bildungsniveau und begrenzte sprachlichen Ausdrucksfähigkeiten verfügen, die klare Ordnung, Benennbarkeit und Abgrenzbarkeit *an sich* einen einfachen Halt darstellen, der aber nicht als solcher reflektiert wird.

Die Angst vor der Hölle

Die Angst vor der Hölle bzw. die Hoffnung auf ein Leben nach dem Tod im Paradies ist ein wichtiges Thema in der Glaubenswelt und inneren Logik der Argumente einiger Jugendlicher. Vor allem die Gruppe dieser neuen Strenggläubigen glaubt ganz realistisch und gegenständlich an ihr Leben als kräftige, junge Männer im Paradies, denen viele Jungfrauen zur Verfügung stehen. Keineswegs handelt es sich um eine abstrakte Kategorie oder gar Metapher. In der Vorstellung, nach der man eben viel länger tot als lebendig ist, trachten sie mit Hilfe einer möglichst religiösen Lebensführung nach einem ewigen, paradiesischen Leben nach dem Tod. Diese Perspektive sei auch der Grund für die Bereitschaft mancher Jugendlicher, im "Jihad" zu sterben – nicht also, dass selbige junge Männer und Frauen im Diesseits nichts zu verlieren hätten, sondern eben im Jenseits viel zu gewinnen. Die Opferbereitschaft dieser Jugendlichen wird von knapp 22% der Befragten „etwas“ oder „sehr positiv“ bewertet.

Die (Sinn-)Suche nach dem „richtigen Weg“

Die Tiefeninterviews zeigten, dass viele Jugendliche ein starkes Bedürfnis nach Orientierung und Anleitung haben. Für ein paar schien die Religion - in diesem Falle eine Auslegung mit starrem Regelwerk - diese Orientierung zu bieten. Anders als die Jugendlichen aus dem traditionellen Milieu wollten die erst in jüngerer Zeit religiöser gewordenen Jugendlichen bestimmte Werte auch dann nicht hinterfragen, wenn sich ihnen deren Sinn nicht erschloss: „*Wenn es im Koran so steht, dann muss es so sein*“ – eine Haltung, die mit jeder religiösen Logik konsistent ist, bei der die/der Gläubige eben glaubt und akzeptiert, dass sie/er nicht alles mit ihrem/seinem Verstand erfassen kann.

Die Suche dieser „neuen Strenggläubigen“ ist nicht nach innen, sondern nach außen gewandt und hat auch eine Markierung der kollektiven Zugehörigkeit nach den „richtigen“ Werten und der eigenen Lebensführung zum Ziel. Auch fallen den Jugendlichen neben der religiösen Praxis bis auf „Hilfsbereitschaft“ keine Werte ein, für die ihre Religion ihrer Meinung nach steht bzw. die ihnen am Islam besonders wichtig erscheinen. Gefallen finden sie am regelmäßigen Gebet und der strengen Sexualmoral.

Sie wollen greifbare, sichtbare Veränderung in der eigenen Lebensführung (und teilweise in der anderer Menschen) und klare Unterscheidbarkeit von „richtiger“ und „unislamischer“ Lebensführung, was mehrere Zwecke erfüllt: Selbstvergewisserung – wer bin ich, wo stehe ich; Selbstdarstellung und eventuell Abgrenzung – das bin ich, hier stehe ich; und Gemeinschaft – hier gehöre *Ich* hin und dazu, hier stehen *Wir*. Eine vor allem persönliche, innere Suche würde jedenfalls zweites und drittes Bedürfnis nur unzureichend befriedigen, also weder der Selbstdarstellung noch der Gemeinschaftsbildung dienen, beides wichtige Bedürfnisse vor allem in der Adoleszenz.

Der Islam zeigt dem Menschen laut den Befragten nicht nur „den richtigen Weg“, sondern hält auch „von Falschem“ ab, was sie von hedonistischer Lebensführung bis hin zu Kriminalität be-

schreiben. Dabei haben die Befragten zum Teil dieses „Falsche“ entweder selbst getan, haben zum Beispiel eine kriminelle Karriere hinter sich, oder sie möchten sich abgrenzen gegenüber Gleichaltrigen, die entweder „nur Spaß“ suchen oder gewalttätig und/oder straffällig geworden sind. Hier fällt auf, dass diese ostentativ-religiösen Jugendlichen sich auch von der Mehrheit der gleichaltrigen Burschen dezidiert abgrenzen, in dem sie Ausgehen, Alkoholtrinken und voreheliche Beziehungen ablehnen. Diese demonstrative und dogmatische Religiosität erfüllt nicht nur den Zweck der Abgrenzung gegenüber den Anderen und auch nicht nur den der Selbstvergewisserung, sondern auch den der Aufwertung gegenüber vielen gleichaltrigen Burschen, die sich eben mit „Saufen und Sex“ beschäftigen möchten. Allen anderen außer der eigenen Gruppe fühlen sich diese Jugendlichen moralisch überlegen und damit stark und sicher.

Peer Pressure um expressive Religiosität

„Ja, es ist jetzt cool, strengreligiös zu sein“ (Eren, 19 Jahre, Muslim)

Mit der Beobachtung, dass zur Schau gestellte Frömmigkeit in Form von Buchstabenglaube und Regelmäßigkeit ein Mittel ist, sich Anerkennung und Respekt zu verschaffen und sich gegenüber anderen aufzuwerten, verwundert es nicht, dass innerhalb der Freundeskreise der Druck steigt, seine Religion zu bekennen und den – teils sehr individuell definierten – Regeln der jeweiligen Religions-Auslegung zu entsprechen.

Ein Teil der Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund bewertet gegenseitig ihren Lebenswandel nach religiösen Kriterien die stark orthopraktisch ausgerichtet sind und ordnen sich und andere auf verschiedenen Levels von Religiosität ein. Dieses gegenseitige Vergleichen erzeugt teilweise einen Druck, der einem Wettbewerb gleicht: Wer betet regelmäßiger? Wer geht öfter in die Moschee? Wer kennt sich besser aus in religiösen Belangen? Wer fastet am strengsten? Und wer ist schwach geworden und hat Alkohol getrunken?

So räumen die meisten Jugendlichen ein, dass sie „keine besonders guten Muslime“ seien beziehungsweise nicht religiös "genug" und eigentlich gerne anders wären. Sie haben es sich zum Ziel gesetzt, religiöser zu werden und zu versuchen, religiöse Gebote wie das Beten, Fasten, Alkoholverbot etc. künftig einzuhalten. Die Selbstausskunft im standardisierten Interview, nach der fast 40% der befragten Jugendlichen muslimischer Zugehörigkeit sich oft an die Vorgaben zur religiösen Praxis halten, 26% sogar durchgehend und 31% teilweise, muss auch im Kontext dieser Bewunderung für Religiosität und der Zielvorgabe „religiöser zu werden“ verstanden werden – ebenso die religiösen Selbsteinschätzungen der Jugendlichen. So fanden sich die Jugendlichen nicht religiös genug, weil sie etwa nur ab und zu und nicht regelmäßig beten, oder weil sie rauchen.

„Ich bin nicht so streng gläubig, ich gehe jeden Freitag in die Moschee, esse kein Schwein, trinke keinen Alkohol, rauche nicht, aber ich breche auch viele Regeln“ (Erkan, 17 Jahre)

„Ok, ich rauche, aber ich bete immer“, erklärt sich der 16-Jährige Kemal, als müsste er sich rechtfertigen. Kemal bezeichnet sich als mittel religiös, hält sich aber für einen „besseren Muslim“ als seine Freunde.

Diese expressive Religiosität unter manchen muslimischen Jugendlichen fällt auch nicht-muslimischen Jugendlichen auf: „Islam ist was ganz...ich weiß nicht...ich glaube jeder zweite ist ein Obergläubiger...megagläubig“, meint etwa der 16-Jährige Dejan, der selbst christlich-orthodox ist.

Einige muslimische Jugendliche kritisierten diese Zurschaustellung von Religiosität als heuchlerisch: „Ich finde, wenn du was für deine Religion tust, dann tu's für dich, nicht damit du irgendwann damit prahlen kannst“, so Omar.

In den Beschreibungen der Jugendlichen ist eine deutliche intragruppen-Hierarchie spürbar, denn häufig ist von jungen Männern die Rede, die sich „in religiösen Fragen“ oder „mit dem Koran“ besser als man selbst oder sogar sehr gut auskennen würden. Wer sichtbar aktiver praktiziert, genießt hohes Ansehen unter seinen peers, die allerdings auch peer pressure ausüben können. Andere Jugendliche werden beispielsweise als „schlechter Muslim“ bezeichnet wenn sie Alkohol trinken.

Peer pressure wird auch sichtbar, wenn Jugendliche nicht wagen, den Abwertungen innerhalb der Freundesgruppe zu widersprechen und sich für „still sein und mitlachen“ entscheiden, obwohl sie selbst „gegen niemanden etwas“ haben.

7.3.3 Religion als verbindendes Element zur Gemeinschaft

Die Suche nach Bezugssystemen neben oder außerhalb der Familie ist typisch für die Lebensphase Jugend, wobei neben den bekannten jugendkulturellen nun auch religiöse Bezugssysteme zur Verfügung stehen, sowohl lokale als auch globale. Die Angebote reichen von konkreter Hilfe, Freizeitgestaltung, sozialer Arbeit und religiöser Anleitung durch vielseitig operierende muslimische Vereine bis hin zu Narrativen zu globalen Entwicklungen und Verwerfungen, die eine internationale *umma* geschaffen haben und weiterhin Gruppenidentität stiften sowie den Zusammenhalt unter MuslimInnen stärken.

Viele Themen, Positionen und Argumente, die die Jugendlichen im Gespräch über Religion einbringen, zeugen von aktuellen Debatten innerhalb der muslimischen Community. Allerdings übernehmen fast alle befragten muslimischen Jugendlichen Argumentationslinien beziehungsweise Bruchstücke dieser Narrative und Positionen offensichtlich unhinterfragt. Bei Interviewfragen zu diesen Themen zeigte sich, dass die Befragten ihre Aussagen nicht erklären konnten, dass sie kaum etwas zu inneren Logiken, Informationsquellen, ethischen Prinzipien hinter ihren Aussagen zu Islam, Islamismus, muslimischer Community etc. sagen konnten, was mit dem jugendlichen Alter, der Gesprächssituation, einem Mangel an Information und/oder eben auch der Übernahme von Haltungen und Phrasen zu tun hat, die sie wieder und wieder gehört haben müssen, auch weil sich die meisten Aussagen der Jugendlichen auf das Wort genau gleichen. Ein Beispiel dafür ist die wiederholte Beteuerung, die Imame würden „nichts Schlimmes“ predigen, sondern im Gegenteil zu Dankbarkeit für die Möglichkeit freier Religionsausübung in Österreich mahnen, wenngleich dies natürlich kein islamisches Land sei. Was auf den ersten Blick positiv scheint, ist nichts Anderes als die Vermittlung des *Dar-al-Harb*-Konzepts (Übersetzung: „Haus/Gebiet des Krieges“), nach welchem sich MuslimInnen in nicht-muslimischen Ländern der „Ungläubigen“ an die Lebensbedingungen in „feindlicher Umgebung“ anpassen müssten. Selbstredend finden sich unter MuslimInnen auch abgeschwächte Versionen dieses historischen Konzepts, in dem die Welt zwar nicht in Freund und Feind, aber in Glaubensgenossen und Andere unterteilt wird, in akzeptable und abzulehnende Lebensweisen. Dieses Konzept ist für Fragen des Zusammenlebens natürlich hochproblematisch.

Auf der emotionalen Ebene bietet die Religion Gefühle von Verbundenheit und Zugehörigkeit zu unterschiedlichen Gemeinschaften: zur Familie, deren Werte man teilen möchte, zur Herkunftsgruppe und zu einer imaginären Gemeinschaft der MuslimInnen, der Umma.

Konkret stellt jedoch in erster Linie der Freundeskreis (neben der Familie) diese Gemeinschaft dar. Im Rahmen des Freundeskreises finden Alltag, Freizeit und Lebensbewältigung statt und so dient dieser auch beim Thema Religion als Hauptorientierungspunkt für die befragten Jugendlichen.

Wie die quantitativen Daten zeigen, besuchen 55% der muslimischen Jugendlichen oft oder manchmal religiöse Vereine – im Vergleich zu 23% der Jugendlichen mit katholischem beziehungsweise 19% der Jugendlichen mit orthodoxer Zugehörigkeit. In den Tiefeninterviews zeigte sich, dass sich die Jugendlichen vorwiegend für das damit verbundene gesellige Beisammensein bei Tee und Gespräch, den Zusammenhalt und das Gemeinschaftsgefühl begeistern. Die Imame und die Predigten spielen für die Befragten der Tiefeninterviews eine nachgereichte Rolle und sie räumen ein, den Predigten nicht aufmerksam zu folgen und/oder vieles inhaltlich nicht zu verstehen.

Insofern ist die Moschee für rund die Hälfte der Befragten sowohl in der quantitativen als auch in der qualitativen Befragung ein regelmäßiger Treffpunkt, an dem sie beten, aber auch plaudern, „abhängen“, Teetrinken, an besonderen Tagen sogar gemeinsam übernachten. Hier fällt auf, dass die Funktion der Moschee große Überschneidungen mit jener der Jugendeinrichtung aufweist und nicht in erster Linie als Plattform religiösen Austausches für die Jugendlichen eine Rolle spielt (vgl. auch Weiss 2014: 12).

Festhalten lässt sich insgesamt, dass für die Meinungsbildung und Identitätsbildung der Jugendlichen vor allem die Peergroup beziehungsweise der Freundeskreis entscheidend ist. Der Freundeskreis wiederum nimmt über den Moscheebesuch und einzelne "Besserinformierte" Diskurse wahr und fungiert als intra- und intergruppen Multiplikator von Fakten, Interpretationen von und Haltungen zu diesen; das Islamgesetz und die begrenzten, von vielen Jugendlichen in der gleichen Art wiederholten Argumente dagegen, sind ein Beispiel für diesen Umstand.

7.3.4 Gefühle kollektiver Ablehnung des Islams

Wie die Daten zeigen, nehmen die Jugendlichen mit muslimischem Hintergrund die öffentliche Stimmungslage insgesamt als stark anti-muslimisch wahr und fühlen sich kollektiv aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit abgewertet. Hinzu kommen fehlende gesellschaftliche Anerkennung und Diskriminierungen in vielen Einwanderungsgesellschaften, stellvertretend sei hier das deutsche Beispiel angeführt, für das zahlreiche Studien vorliegen:

„Vor diesem Hintergrund scheint es plausibel, wenn junge Männer und Frauen sich als ethnisch-kulturelle bzw. religiös Andere stilisieren und diskreditierenden Zuschreibungen begegnen, indem sie sich positiv auf die zugeschriebene ethnisch-kulturelle und religiöse Identität beziehen, und zugleich Anerkennung als vollwertige Mitglieder der deutschen Gesellschaft einfordern“ (Franz 2013: 66).

Die expressive Religiosität ist damit auch eine Form des Protests: Auf die negativen Fremdzuschreibungen folgt die „stolze Aneignung diskreditierter Symbole“ (Franz 2013: 65).

Franz beschreibt unter Bezugnahme auf Nilüfer Göle (2002) wie „anti-muslimische Ressentiments“ die Aufwertung der diskreditierten Symbole und (Re-)Identifikation mit der religiösen Gruppe, der Umma, sowie politisch motivierter Islamismus zusammenhängen (Franz 2013: 66). Islamismus ist hier ein Mittel, um muslimische Andersartigkeit überzubetonen, absichtlich sichtbar zu machen. In diesem Prozess der religiösen Selbstdarstellung können fundamentalistische Kräfte anknüpfen.

Rechtfertigungsstrategien zu islamistisch motivierter Gewalt

Auch beim Thema IS spielen die oder das „falsch Verstandene/n“ eine Rolle: Mal werden, zum Teil vom selben Interviewpartner, die Anhänger des sogenannten Islamischen Staats als „falsche Muslime“ bezeichnet, die die „Friedensreligion“ Islam nicht verstünden und gar verunglimpften, mal werden dieselben als „falsch verstandene Muslime“ bezeichnet, die einen Verteidigungskrieg gegen die westlichen Aggressoren im Nahen Osten führten und gleichzeitig für ei-

ne Vereinigung der verschiedenen – nur in Teilen der Selbst- und Fremdbezeichnung muslimischen – Religionsgemeinschaften des Nahen und Mittleren Ostens, kämpften. Gemeint sind hier JezidInnen, AlevitInnen etc., die sich bei weitem nicht mehrheitlich als muslimisch definieren, und selbst wenn sie dies täten, dies natürlich keine Berechtigung zu einer Zwangsunionierung darstellen würde.

In der qualitativen Befragung rechtfertigten fünf von 14 der befragten MuslimInnen die Gewalt des IS, zum Beispiel mit dem Argument, dass die Vereinigung aller Muslime und Musliminnen im oben genannten Sinne ein hehres Ziel sei, dem sich die betroffenen Menschen unterwerfen bzw. mit den Konsequenzen der Weigerung – Vertreibung oder Ermordung – leben sollten.

Exkurs: Terroristen, Antiamerikanismus und fehlende Medienkompetenz

Im Gespräch über internationale Fragen und Krisen wie die derzeitige in Syrien und Irak beziehungsweise die globale Dimension des islamischen Extremismus tritt die große Medienskepsis der Jugendlichen sofort zu Tage: Alle Zeitungen, das Fernsehen, selbst das Internet würden nur Lügen verbreiten und MuslimInnen und den Islam stigmatisieren.

Die Medienberichterstattung vermittelt den Jugendlichen den Eindruck, die Mehrheitsgesellschaft sehe MuslimInnen als TerroristInnen. Während nicht-muslimische AttentäterInnen als "Wahnsinnige" bezeichnet werden, ist ein/e muslimischer GewalttäterIn immer automatisch ein/e islamische TerroristIn. Teilweise meinten die Jugendlichen, die Medien seien schuld daran, dass der IS entstanden beziehungsweise so erfolgreich ist.

„Für mich sind Politik und Medien die größten Terroristen.“ (Miroslav, 19 Jahre)

„Ich schieß auf die Medien, weil die eh nur lügen.“ (Seyidbeg, 16 Jahre)

Gleichzeitig behaupten einige Jugendliche, die Medien würden falsch über den IS berichten und auch die Gräueltaten, die im Fernsehen gezeigt würden, seien gefälscht.

In diesen Ansichten unterscheiden sich die Jugendlichen nicht nach Religionszugehörigkeit. Auch Jugendliche mit nicht-muslimischem Hintergrund meinten, MuslimInnen würden in den Medien schlecht dargestellt, ohne zwischen der Qualität von verschiedenen Medien zu unterscheiden.

Dabei fällt zweierlei auf: Erstens, dass diese Ablehnung von journalistischen Medien nicht auf eigener Informiertheit und reflektierter Kritik beruht, sondern eine von anderen übernommene offensichtlich stark und häufig vertretene Meinung darstellt. Die Mehrheit der Jugendlichen besitzt keine reflexive Kompetenz zur Rezeption von Medien, um kritisch Quellen und Wahrheitsgehalt einer Meldung einschätzen zu können. So sind diese Jugendlichen weder fähig, aus dem vorhandenen Medienangebot sinnvoll auszuwählen und dieses zu nutzen, noch können sie die Mediengestaltung und deren Effekte verstehen oder Medieneinflüsse erkennen und verarbeiten. Den Jugendlichen gelingt es nicht, Informationen kritisch und emotional distanziert zu filtern, Zusammenhänge und Kontexte zu erkennen und einzuordnen und die Komplexität politischer, globaler Geschehnisse zu verstehen.

Die Mehrheit der Befragten in den qualitativen Interviews erwähnte klassische Verschwörungstheorien etwa zum Terroranschlag auf das World Trade Center und zeigte sich skeptisch gegenüber offiziellen Versionen. Miroslav etwa sagt: „Manche sagen Bush war für 9/11 verantwortlich“ (19 Jahre). Attila hingegen sieht ganze Regierungen/Länder hinter dem islamistischen Terror: „Ja, ich denke auch überall steckt Amerika oder Deutschland dahinter“ (19 Jahre).

Viele berichteten von Videos die sie im Internet gesehen haben, in denen MuslimInnen gefoltert würden, oder in denen israelische PolitikerInnen brutale oder rassistische Aussagen über Pa-

lätstinenserInnen machten. Die Jugendlichen waren sichtlich stark betroffen, konnten aber auf Nachfrage, warum gerade bei diesen Videos nicht „gelogen“ oder „alles manipuliert“ werde, keine Erklärung finden.

Die Aussage „die Medien lügen“ ist ein unhinterfragt übernommener Stehsatz, der keiner Nachfrage standhält. Welche Medien lügen? Warum sollten sie das tun? Welche Informationen sind „gelogen“? Woher, wenn nicht aus Medien, sollen Informationen über das Weltgeschehen bezogen werden? Diese Fragen lösen bei den Jugendlichen nur Achselzucken aus oder das Eingeständnis, keine Ahnung zu haben.

Wenn überhaupt Nachrichten konsumiert werden, dann mittels Gratiszeitungen wie „Heute“ und/oder „Österreich“, Zeitungen wie „die Presse“ oder „der Standard“ hätten „zu viel Schrift“. Das mangelnde Interesse an Zeitungen ist sicherlich zum einen auf das junge Alter der Befragten zurückzuführen, zum anderen auch auf deren Bildungsniveau, sowie Sprachbarrieren. Dennoch kann die stark negative Haltung zu Nachrichtenjournalismus nicht als reines Desinteresse abgetan werden: Die Tatsache, dass die Jugendlichen nur Medien konsumieren, die ihre niedrige Meinung und ihr fehlendes Vertrauen in den Journalismus nur verstärken, während die Barrieren zu qualitativ hochwertigeren Medien zu hoch für sie sind, stellt eine riskante Mischung dar. Diese hat nicht nur eine Abwendung von journalistischen Medien zur Folge, sondern macht die Jugendlichen auch offener für Informationen aus dubiosen und möglicherweise auch gefährlichen Quellen.

Daher kann Medienkompetenz nicht früh genug auf den Stundenplänen der Schulen stehen und könnte eventuell auch ein Thema für Bildungsprojekte in Jugendeinrichtungen sein.

Resümee

Insgesamt lässt sich festhalten, dass in der Tat Religion für sehr viele der Befragten eine große Rolle spielt. Dies trifft besonders für Jugendliche mit muslimischer Zugehörigkeit zu, welche auch fast zu 90% etwas oder sehr religiös erzogen wurden und zu rund 70% mittel bis sehr religiös sind.

Bildung hat dabei keinen Einfluss auf die Religiosität der Jugendlichen, Gender für diese Gruppe an Befragten jedoch schon, da Mädchen mit muslimischer Zugehörigkeit, welche die Jugendeinrichtungen besuchen, tendenziell weniger religiös als andere Jugendliche sind.

Religion dient der Mehrheit der Jugendlichen als regelgebundene Anleitung für das Leben von Individuum und Gesellschaft, nicht als spiritueller Leitfaden oder Halt. Religiöse Inhalte und persönliche Spiritualität spielen für die Befragten keine oder eine untergeordnete Rolle. Ein weiterer wichtiger Faktor für die große Bedeutung von Religion ist ihre Funktion als verbindendes Element zu einer Gemeinschaft, ebenso für eine Gruppenidentität. Religion durchdringt alle Lebensbereiche, verdrängt Fragen nach sozioökonomischer Situation und Perspektiven.

Wie bereits in vorigen Kapiteln thematisiert, bereitet eine kollektive Ablehnung der eigenen Religion den Jugendlichen mehr Sorgen als ökonomische Probleme. Den Eindruck, dass die westliche Welt MuslimInnen ablehnend gegenübersteht und Gewaltverbrechen muslimischer TäterInnen sofort mit Terrorismus gleichsetzt, haben nicht nur muslimische Jugendliche: eine allgemein große Medienskepsis gepaart mit einem Mangel an Medienkompetenz und kritischem Denken macht die Jugendlichen sehr anfällig für Verschwörungstheorien und alternative Weltbilder, in denen muslimische Menschen nicht „die Bösen“, sondern die über allen anderen Stehenden sind.

Die starke Abwertung beziehungsweise fehlende Anerkennung von MigrantInnen mit muslimischem Hintergrund in der Aufnahmegesellschaft und dem Islam als Religion im Allgemeinen, provoziert eine fast trotzigte Aufwertung der Religiosität – auch aufgrund des Mangels an alternativen Aufwertungsmöglichkeiten für viele junge Menschen aus bildungsfernen und sozial

schwachen Milieus. Die starke Wahrnehmung, dass MuslimInnen in der Mehrheitsgesellschaft argwöhnisch betrachtet werden, ist dabei kein Grund, sich zu verstecken, sondern im Gegenteil ein Auslöser, viel stärker für diesen Teil der eigenen Identität einzustehen. Die oktroyierten Fremdzuschreibungen mit ethnisch-kulturellen und/oder religiösen Gehalten werden in selbst gewählte positive Eigenschaften stilisiert, um gegen die abwertende, hierarchische Unterscheidung anzugehen (Franz 2013: 65).

Die Jugendlichen praktizieren expressiv ihre Religiosität, ecken dabei mitunter bei Außenstehenden an, üben Peer Pressure aus. Unter vielen Jugendlichen mit muslimischer Zugehörigkeit entsteht ein regelrechter Wettbewerb um die Frage, wer religiöser ist. Jugendliche, die diesen Idealen nicht entsprechen, sehen das als Verfehlung und bewundern gleichzeitig jene, die sie als religiöser wahrnehmen. Obwohl die Mehrheit der Jugendlichen ohnehin religiös sozialisiert ist, haben Freundeskreise einen sehr starken Einfluss auf die Betonung von Religiosität. Neben der Familie bilden Freunde und Freundinnen die zweite Anlaufstelle für Informationen zur Religion, die Jugendlichen missionieren sich auch teilweise gegenseitig. Selbst wenn die Jugendlichen nicht religiös sind, wird über Religion gesprochen. Drastisch zur Schau gestellte und verbalisierte Religiosität dient als Möglichkeit, zu provozieren und zu schockieren.

In vielerlei Hinsicht gleicht das beschriebene Verhalten einer Jugendbewegung. Doch was steht hinter dieser Expressivität? Wie hoch ist außerdem das Potenzial dieser Jugendlichen, fanatischen, gewaltbejahenden Ideologien anzuhängen? Dieser Frage widmet sich das nächste Kapitel.

8. RADIKALISIERUNGSGEFÄHRDUNG VON MUSLIMISCHEN JUGENDLICHEN

Das Thema islamisch begründete Radikalisierung europäischer Jugendlicher hat in den letzten zwei Jahren starke Aufmerksamkeit auf allen gesellschaftlichen und politischen Ebenen erhalten. Der Begriff „radikal“, wird vom lateinischen radix (Wurzel) abgeleitet; „Radikalisierung“ bedeutet im Grunde, die Rückkehr zum Ursprung, im weiteren Sinne die „grundlegende Umgestaltung der bestehenden Ordnung von Staat/Gesellschaft und oder Wirtschaft“ (Beck 1986: 771). Im Gegensatz zum Begriff „Extremismus“ beinhaltet Radikalisierung daher nicht zwingend die Anwendung von Gewalt (ebd.).

Für diese Studie drückt der Begriff „Radikalisierung“ einen Prozess aus, an dessen Ende Extremismus stehen kann. Der Terminus Extremismus kommt aus dem Lateinischen und bedeutet: äußerst, entferntest, aber auch: „der ärgste, gefährlichste, schlechteste, verächtlichste (...) Punkt“ (Möller 1998: 188). Die Bezeichnung kann nicht für sich allein stehen, sondern stellt immer die „äußerste Abweichung oder den äußersten Gegensatz von einem anderen Prinzip oder Standpunkt“ dar (Pfahl-Traugher 2014: 15).

Seit dem 20. Jahrhundert wird der Begriff im deutschsprachigen Raum¹³ in einem Zusammenhang verwendet, der inhaltlich dem aktuellen Verständnis des Wortes entspricht, demnach werden unter Extremismus Bestrebungen verstanden, die eine bestehende, freiheitliche, demokratische und an Menschenrechten orientierte Gesellschafts- und Staatsordnung bzw. politische und rechtliche Gegebenheiten strikt ablehnen und beseitigen möchten (ebd.: 16).¹⁴ Rechts-, Links- und religiöser Extremismus unterschieden sich zwar in ihren politischen Bestrebungen, gemein sind ihnen allen jedoch Absolutheitsansprüche und Dualismus, ein stark ideologischer Dogmatismus, Homogenitätsforderungen an die Gesellschaft, Kollektivismus, Feindbilder sowie Verschwörungstheorien (Jesse 2015, online).

Häufig wird in der aktuellen Debatte Radikalisierung und Terrorismus im Namen des Islams ohne Umschweife mit Salafismus gleichgesetzt, eine heterogene islamische Strömung, die zunächst als fundamentalistisch beschrieben werden kann, weil sie sich auf die Ursprünge der Religion besinnt und diese von allem ‚reinigen‘ möchte, was als später ‚fälschlich‘ hinzugekommen angesehen wird“ (Said/Fouad 2015: 26). Das Konzept des „Jihad“ (wörtl. Anstrengung) wird zwar von allen SalafistInnen als ein wesentlicher Bestandteil des Islams angesehen, jedoch unterschiedlich verstanden (Wagemakers 2014: 62). Grob lässt sich der Salafismus in drei Arten unterteilen, von denen nur eine Minderheit gewalttätig und militant ist. Neben dem Idealtypus der apolitischen „quietistisch-puristischen“ SalafistInnen, welche sich klar distanziert zu religiöser Gewalt zeigen, gibt es politische SalafistInnen, die zwar nach Einheit von Religion und Staat streben, diese aber mit parlamentarischer Partizipation erlangen wollen. Als gewaltbereite und –tätige „JihadistInnen“ bezeichnet Joas Wagemakers jene, die einen revolutionären Jihad unterstützen, im Gegensatz zum „klassischen“ auf Defensive beruhende Jihad (ebd. 61ff.).

Dennoch ist auch ein politischer, nicht per se gewaltbereiter Salafismus keineswegs harmlos: Wie die Deradikalisierungs-Expertin Claudia Dantschke schreibt, ist der politische Salafismus eine fundamentalistische islamische Strömung, welche behauptet die „einzig wahre“ Interpreta-

¹³ In Österreich stellt Extremismus keinen verfassungsschutzrechtlichen Strafbestand dar, daher lässt sich auch keine eigene Definition finden (BVT 2014:11).

¹⁴ Wichtig ist hier, besonders im Gespräch mit Jugendlichen, zu betonen, dass gesellschaftskritische und oppositionelle Auffassungen und Organisationen, welche die Normen der demokratischen Grundordnung (Gewaltenteilung, Individualität, Menschenrechte, Rechtsstaatlichkeit, Pluralismus und Volkssouveränität) teilen, keinen Extremismus darstellen.

tion des Islams zu vertreten und ordnet sich damit in „die Riege der Ideologien der Ungleichwertigkeit“ ein (2014: 194). Als dritten Punkt gilt anzumerken, dass der Begriff „Islamismus“ *alle* – auch nicht-salafistisch geprägte – islamistisch-ideologische Bewegungen zusammenfasst, die eine islamistische Herrschaftsordnung beziehungsweise den Islam als Gesellschaftssystem errichten wollen. Allerdings wurden in den letzten Jahren salafistisch geprägte islamistische Gruppen immer dominanter (Farschid 2014: 167), was die Verflechtung des Begriffs Salafismus mit Terror und islamisch begründeter Radikalisierung erklärt.

8.1 Ursachen und Erklärungszugänge

Vergegenwärtigt man sich die Literatur und die wissenschaftlichen Studien zum Thema islamisch begründeter Radikalisierung, so lassen sich insgesamt drei verschiedene Zugänge erkennen. Zunächst gibt es die Ansätze, die sich dem Thema vor allem politikwissenschaftlich annähern und versuchen, die internationalen, geopolitischen Zusammenhänge der Radikalisierung darzustellen (z.B. Primor 2008, Kepel 2009). Diese bilden den makropolitischen Rahmen für die meso- und mikropolitischen Entwicklungen im Feld der Radikalisierung. Hierzu spielen auch die religionskritischen Zugänge eine gewichtige Rolle (Abdel-Samad 2015), welche betonen, dass islamisch begründete Gewalt nicht getrennt von der Religion und tradierter religiös-kultureller Normvorstellungen gesehen werden kann und muslimische Verbände in die Verantwortung rufen (z.B. Mansour 2015: 98, 119). Dann gibt es Ansätze, die den gesellschaftlichen Rahmen beleuchten und mögliche Benachteiligungen, Marginalisierungen und Diskriminierungen als Erklärung für die Entfremdung und Radikalisierung betrachten (wie z.B. Brettfeld/Wetzels 2007; Heitmeyer/Müller/Schröder 1997). Dabei wird herausgestrichen, dass nicht nur die selbst erlebte Ausgrenzung, sondern auch die kollektive Kränkung der Musliminnen und Muslime radikale Positionen befördern kann (Brettfeld/Wetzels 2007: 370ff.)

Auch in der vorliegenden Studie zeigte sich, dass sich die Jugendlichen weniger von den persönlichen Diskriminierungen gestört fühlen, als vielmehr von der Wahrnehmung, dass ihre Religion im Allgemeinen abgewertet wird. Hinzu kommt die Solidarität mit Menschen in ihren Herkunftsländern oder vermeintlichen Angehörigen der "eigenen Gruppe", welche durch die starke globale Vernetzung als viel näher erlebt werden. Gerade junge Menschen, die häufig ein erhöhtes Ungerechtigkeitsempfinden haben, reagieren auf den Ansehensverlust ihrer Religion stark. Neben dem Ansehensverlust verstärkt insbesondere das politische Narrativ, dass die westlichen Mächte und ihre Stellvertreter im Nahen Osten, MuslimInnen unterdrücken, das Unrechtsempfinden der Jugendlichen und fördert eine bipolare Weltsicht.

Einen weiteren Zugang bilden die Studien, die sich der persönlich biographischen Hintergründe annehmen (Lamya 2015, Mansour 2015, Ramsauer 2015: 36ff.). So zeigen sich bei vielen Radikalierten die Abwesenheit des Vaters oder das gänzliche Fehlen positiv besetzter Bezugspersonen, schlecht verarbeitete Trennungen der Eltern oder andere Verlusterfahrungen und Traumata; die spätere Unfähigkeit, feste Beziehungen einzugehen oder aufrechtzuerhalten und eine Krise der Orientierung und Lebensplanung nach der Schule, während der/die Jugendliche durch Bekannte zum Islam findet, konvertiert und in eine radikale Gruppe hineingerät. Die meisten, ob nun mit muslimischem Hintergrund oder ohne, waren vor ihrer Radikalisierung im theologischen Sinne „religiöse Analphabeten“ (Dantschke 2014: 480). Die Attraktivität der islamistischen Ideologie, welche die RekrutiererInnen vertreten, besteht vor allem in ihrer Eindeutigkeit als "einzig wahre Islaminterpretation" (ebd. 481f.). Spirituelle Aspekte des Islams spielen hingegen kaum eine bis gar keine Rolle (Mansour 2015, Weiss/Ateş/Schnell, im Erscheinen).

8.1.1 Die Attraktivität des radikalen Islams und Lehren für die Prävention

AutorInnen und ExpertInnen, die sich mit radikalisierten Jugendlichen im europäischen Raum befassen, stellen als häufigste Ursachen von Empfänglichkeit für extremistische Ideen, psychologische Faktoren fest, welche aus sozialen, kulturellen und gesellschaftlichen Gegebenheiten entstanden sind. Allen voran Identitätsprobleme und die fehlende Möglichkeit zur Befriedigung grundlegender menschlicher Bedürfnisse: die Suche nach einem Lebenssinn/Perspektiven und "Klarheit in einer verwirrenden Welt; dem Gefühl zu wissen, was die Zukunft bringt" (Ramsauer 2015: 51) sowie der Wunsch integriert zu sein, nach Geborgenheit, danach, einer Gruppe anzugehören und dort Anerkennung zu erfahren (z.B. Ramsauer 2015: 47; Dantschke 2014).

In den radikalen Kreisen finden die Jugendlichen etwas, dass sie in ihrem Alltag vermissen: beispielsweise den Ersatzvater/eine Bezugsperson, Klarheit in einer komplizierten Welt, ein Ziel, Erlösung, Wertschätzung, Perspektiven, ein Sinnangebot. Die Jugendlichen erfahren in solchen militant salafistischen Kreisen eine scheinbar bedingungslose Akzeptanz und Fürsorge, welche ihnen in ihrem Alltag verwehrt bleibt (Ramsauer 2015: 50). Auch die Möglichkeit zum Neuanfang und das alte "sündhafte" Leben hinter sich zu lassen ist für Jugendliche mit einer von Misserfolgen oder kriminellen Aktivitäten gezeichneter Vergangenheit attraktiv (Mansour 2015).

Positive Bezugspersonen können daher einen zentralen Präventionsfaktor darstellen. Langfristig gilt es, bei Heranwachsenden die Fähigkeit zu fördern mit Komplexität und Ambiguität umzugehen, um vor Verschwörungstheorien und ideologischer Indoktrinierung gefeit zu sein. Weiters brauchen junge Menschen Perspektiven und sinnvolle Aufgaben aus denen sie Anerkennung und Wertschätzung beziehen können.

8.2 Operationalisierung von Radikalisierungsgefährdung

In diesem Abschnitt wird zunächst beschrieben, mit welchen Fragen (Items) die einzelnen (Sub-) Dimensionen von Radikalisierungsgefährdung in der standardisierten Befragung in Form von Einstellungen erhoben wurden. Anschließend werden die Mittelwerte für muslimische Jugendliche auf diesen Skalen dargestellt und diskutiert und auf mögliche Unterschiede zwischen Jungen und Mädchen mittels deskriptiver Signifikanztests auf bedeutsame Unterschiede geprüft. Im anschließenden Abschnitt werden dann die einzelnen Dimensionen durch eine Clusteranalyse in drei Gefährdungs-Gruppen zusammengefasst.

Derzeit bestehen keine „präzise und überprüfbare Kriterien, aufgrund derer ein Radikalisierungsge-schehen erfasst und bewertet werden kann“ (Kiefer 2014: 257). Änderungen des Aussehens (langer Bart, verhüllende Kleidung), der Essgewohnheiten und Freundeskreise sowie auffällige Äußerungen, müssen nicht zwangsläufig bedeuten, dass ein Jugendlicher sich radikalisiert, sie können aber auf eine mögliche Gefährdung hinweisen. Die äußeren Zeichen alleine sind nicht ausreichend und sehr oft verzerrend, laden zu vielfältigen Unterstellungen und Missverständnissen ein. Aus diesem Grunde ist die Verknüpfung mit den Einstellungen, Weltbildern und Narrativen der Jugendlichen so bedeutend.

Um die Gefährdung zu messen, wurden in dieser Studie verschiedene Faktoren durch entsprechende Fragen in der standardisierten Umfrage umschrieben und den Jugendlichen mit muslimischer Religionszugehörigkeit zur mehr oder weniger starken Zustimmung oder Ablehnung vorgelegt (sogenannte Skalen). Diese werden in Tabelle 12 auf Seite 144 zum Besseren Überblick dargestellt.

Dabei wurden weitgehend die Konzeptionen von Frindte et al. (2011) und Brettfeld und Wetzels (2007) übernommen, demnach wird zwischen drei Subdimensionen beziehungsweise Bereichen von radikalen Einstellungen unterschieden:

- Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt
- Religiös-fundamentalistische Einstellungen
- Antiwestliche Einstellungen

8.2.1 Akzeptanz religiös-ideologisch fundierter Gruppengewalt

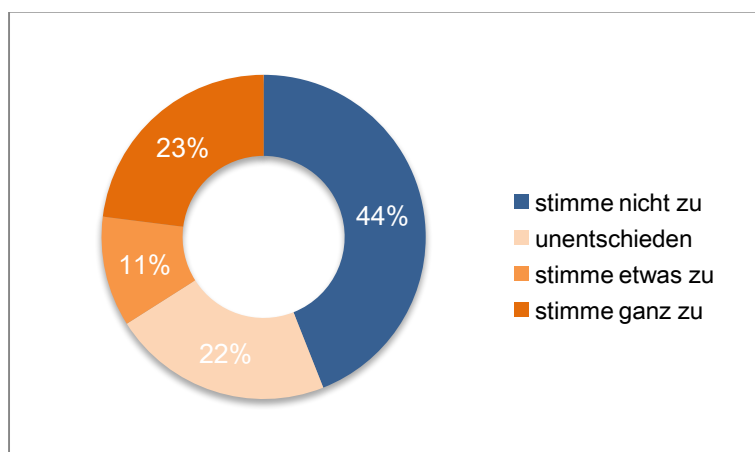
Die Akzeptanz beziehungsweise Ablehnung religiös-ideologisch begründeter Gruppengewalt wurde in der standardisierten Befragung über drei Items erhoben: Erstens wurden die Jugendlichen gefragt, wie sehr sie den folgenden Aussagen zustimmen: „Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen“ und „Niemand sollte im Namen Gottes töten“ [Antwortmöglichkeiten von „Stimme nicht zu“ (1) bis „stimme ganz zu“ (4)]. Zweitens wurden die Jugendlichen gebeten, ihre Gefühle gegenüber Menschen zu beschreiben, die für ihre Religion in den Krieg ziehen [von „sehr negativ“ (1) bis „sehr positiv“ (5)].

Der Aussage „Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen verteidigen“ stimmten 44% der muslimischen Befragten nicht zu, während 23% dieser Aussage ganz und 11% etwas zustimmten. Wird die Aussage, welche die Jugendlichen zu- oder ablehnen konnten, weniger abstrakt, sinkt die Gewaltbejahung stark: Vergleichsweise gaben nur mehr 8,5% an, dass Töten im Namen Gottes legitim sei. Der Aussage „Niemand sollte im Namen Gottes Menschen töten“ stimmten 73% ganz zu, 8,5% stimmten nur mehr etwas zu, 10% waren unentschieden.

Fast die Hälfte aller muslimischen Jugendlichen bewertete Menschen, die im Namen der Religion Krieg führen, „etwas“ oder „sehr“ negativ, während 30% diesen etwas beziehungsweise sehr positiv gegenüberstehen und 23% neutrale Gefühle zu militanten JihadistInnen haben.

Wichtig ist festzuhalten, dass die Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt bei muslimischen Burschen durchschnittlich auf allen drei Items deutlich höher ist als bei Mädchen (vgl. Tab. 12).

Abb. 75: Zustimmung zu „Die islamische Welt muss sich mit Gewalt gegen den Westen Verteidigen“



(N=214)