

Transmission von Partnerpräferenzen bei muslimischen Familien in Österreich

Philipp Schnell

1. Einleitung

Die stetige Zuwanderung von MigrantInnen aus muslimischen Ländern in stark säkulare Gesellschaften Westeuropas innerhalb der letzten vier Jahrzehnte hat vermehrt die Frage aufgeworfen, welche Rolle Religion im Akkulturationsprozess der Nachfolgegeneration spielt. Die sogenannte zweite Generation, die in der Aufnahmegesellschaft der Eltern geboren und aufgewachsen ist, steht dabei oftmals im Spannungsfeld zwischen der Sozialisierung im Islam innerhalb der Herkunftsfamilien und dem Aufwachsen in säkularen Gesellschaften. Ausgehend von einem graduell verlaufenden Integrationsverlauf über Generationen hinweg wurde im integrationssoziologischen Diskurs vielfach davon ausgegangen, dass die Nachfolgegenerationen muslimischer MigrantInnen in ihren Einstellungen und Handlungsweisen deutlich säkularer werden und damit Religiosität für die zweite Generation an Bedeutung verliert. Bisherige Studien zum Wandel von Religiosität zwischen den Generationen muslimischer MigrantInnen in westeuropäischen Ländern, wie den Niederlanden oder Deutschland, beschreiben allerdings eine hohe Wirksamkeit der Eltern in der intergenerationalen Transmission von religiösen Praxen und Normen an ihre Kinder (Vgl. beispielsweise Diehl und Koenig 2009; Maliepaard et al. 2010).

Auch für interethnische und inter-religiöse Partnerschaften und Ehen, oftmals als finale Stufe des Assimilationsprozesses angesehen (Gordon 1964), wurde davon ausgegangen, dass Präferenzen für Partnerschaften zwischen MuslimInnen im Integrationsverlauf über Generationen hinweg abnehmen. Die bisherige empirische Evidenz deutet allerdings im Gegenteil auf eine besonders hohe Effektivität im Transfer von Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften zwischen den Generationen hin (Maliepaard et al. 2012; Phalet et al. 2008).

Für Österreich liegen bisher kaum fundierte Erkenntnisse zum intergenerationalen Wandel von Religiosität bei MuslimInnen vor. Erste Untersuchungen von Hilde Weiss (2013, in diesem Band) zeigen allerdings, dass Muslime der

zweiten Generation in Österreich – anders als in den Niederlanden und Deutschland – einen klaren Trend hin zum religiösen Wandel unterlaufen. Dies betrifft vor allem schwächer werdende Bindungen an strenge, im Islam verankerte Gebote, Normen und religiöse Grundsätze. Genauer betrachtet zeichnet sich eine Tendenz der Säkularisierung von Einstellungen ab, die den Lebensalltag stärker tangieren und sich im Bereich sozialer Beziehungen und individueller Lebensstile vollzieht. Gleichzeitig belegen die Ergebnisse eine Abwendung der zweiten Generation von der wörtlichen Auslegung des Korans und einer Zunahme in der Offenheit gegenüber Menschen mit anderen Religionen. Diesem Trend des religiösen Wandels im individuellen Lebensstil folgend wäre zu erwarten, dass es für Nachkommen muslimischer MigrantInnen in Österreich auch prinzipiell zunehmend unwichtiger ist, welcher Religion ihre potenziellen Ehepartner angehören.

Dieser Beitrag schließt an die Diskussion um den religiösen Wandel innerhalb der muslimischen zweiten Generation in Österreich an, in dem er Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften bei der zweiten Generation in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Wenn anders als in europäischen Ländern, wie Deutschland oder den Niederlanden, Religiosität der zweiten Generation in Österreich an Bedeutung verliert, nimmt dann auch die Effektivität im Transfer von Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften zwischen den Generationen ab? Für wie wichtig erachten es MuslimInnen der zweiten Generation in Österreich, dass ihre PartnerInnen ebenfalls muslimisch sind? Wie beeinflussen die Eltern Partnerpräferenzen der Kinder? Welche Rolle spielt das außerfamiliäre Umfeld in der Entwicklung von Partnerwahlpräferenz? Variiert der Einfluss von Eltern und Akteuren außerhalb der Familie zwischen MuslimInnen unterschiedlicher Herkunftsgruppen in Österreich?

Diesen Fragen soll im Folgenden anhand von empirischen Daten aus dem Projekt „Muslimische Familien im Wandel“ in Österreich nachgegangen werden. Kernelement dieses Projekts ist eine standardisierte Befragung von insgesamt 363 Eltern-Kind-Dyaden in muslimischen Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Zunächst werden im nächsten Schritt theoretische Erklärungsansätze der vertikalen und horizontalen Transmission für die Entstehung von Präferenzen für religiöse Homogamie in Partnerschaften in der zweiten Generation diskutiert und in empirisch überprüfbare Hypothesen überführt. Anschließend wird kurz der Forschungskontext Österreich beschrieben bevor der Datensatz und die Operationalisierung der zentralen theoretischen Konstrukte erläutert werden. Sodann wird ausführlich auf die Ergebnisse der deskriptiven und multivariaten Analysen eingegangen und die wichtigsten Erkenntnisse abschließend in einem Resümee diskutiert.

2. Eltern und Freunde als entscheidende Instanzen im Transmissionsprozess von Partnerpräferenzen

Soziologische Untersuchungen zu interethnischen Partnerschaften und zur Entwicklung von Partnerwahlpräferenzen berücksichtigen zumeist drei allgemeine Ursachenbündel als relevante Faktoren (Kalmjin 1998): Erstens die Gelegenheitsstrukturen bzw. die demographischen Rahmenbedingungen, welche das Angebot an möglichen PartnerInnen vorgibt. Zweitens individuelle Präferenzen, welche Einstellungen und Nachfrage definieren sowie drittens den Einfluss sozialer Gruppen mit ihren Normen und Werten, wie die Familie und Freundschaftsnetzwerke. Während die meisten Studien die ersten beiden Ursachenbündel berücksichtigen, existieren bisher, auch aufgrund von fehlenden quantitativen Daten, kaum fundierte Kenntnisse bezüglich der Ausgestaltung und Verbreitung familiärer Einflüsse und der Rolle anderer sozialer Gruppen bei der Partnerwahlentscheidung von MigrantInnen und deren Nachkommen (Baykara-Krumme und Fuß 2009: 142-143; für eine Ausnahme siehe De Valk und Liefbroer 2007).

Der Fokus auf die Familie und Freundschaftsnetzwerke als soziale Bezugsgruppen erscheint im Kontext von intergenerationalen Integrationsprozessen allerdings besonders relevant, da sich die zweite Generation oftmals im Spannungsfeld zwischen „zwei Welten“ befindet (Weiss 2007): Zum einen stehen sie den aus dem Herkunftsland der zugewanderten Elterngeneration mitgebrachten Werten, Einstellungen und daran gekoppelten Erwartungen gegenüber; zum anderen durchlaufen sie Prozesse der kulturellen Anpassung außerhalb des Elternhauses in den Gesellschaften, in denen sie aufwachsen. Hier kommt insbesondere den sozialen Netzwerken und Freundschaftsbeziehungen als auch der Institution Schule eine wichtige Rolle zu.

Dieser Beitrag greift den Einfluss von sozialen Instanzen – Familie und Freunde – auf individuelle Einstellungen zu religiös-homogamen Partnerschaftspräferenzen bei jungen MuslimInnen der zweiten Generation auf. Dabei wird zwischen *vertikaler* Transmission durch die Eltern und *horizontalen* Transmission durch Freunde unterschieden (Berry et al. 2002; Maliepaard und Lubbers 2013, sowie Geisen in diesem Band). Transmissionsprozesse können dabei sowohl gewolltes, absichtsvolles Handeln als auch nicht intendiertes Verhalten umfassen. In den folgenden zwei Abschnitten wird die Bedeutsamkeit von vertikalen und horizontalen Transmissionsprozessen und die möglichen Formen der Einflussnahme auf Präferenzen für religiöse Homogamie in Partnerschaften bei Nachkommen von muslimischen MigrantInnen beschrieben und relevante Hypothesen abgeleitet.

2.1 Vertikale Transmission: Eltern und die Herkunftsfamilie

Eltern und damit die Herkunftsfamilie sind *die* wichtigste Einflussgröße im Sozialisationsprozess von Kindern. Dabei nehmen Eltern explizit durch die Weitergabe von Einstellungen, Werten und dem konkreten Vorleben von Verhaltensweisen Einfluss auf das Verhalten ihrer Nachkommen. Neben Lebensstilen und politischen Einstellungen werden insbesondere religiöse Einstellungen und Werte am stärksten zwischen Generation weitergegeben (Kohn 1983; Schönplflug 2001). Dabei können Eltern religiöse Identitäten direkt durch die Vermittlung von religiösen Werten und Praxen, oder durch Vorbild bzw. sogenannte „Role-Model“-Funktionen beeinflussen. Zuletzt bestimmt der sozioökonomische Status der Eltern und die Auswahl der Wohngegend auch die religiöse Ausgestaltung und die Gelegenheitsstrukturen in denen die Kinder aufwachsen. Eltern gelten deshalb als die entscheidende Quelle für religiöse Sozialisation (Myers 1996).

Insbesondere in muslimischen Familien, so zeigen verschiedene Studien, sehen Eltern die Weitergabe von religiösen Werten und Einstellungen als ein wichtiges Erziehungsziel an (Voas und Fleischmann 2012). Aus dem starken Wunsch der intergenerationalen Aufrechterhaltung des muslimischen Glaubens seitens der Eltern lässt sich auch eine hohe Präferenz für muslimische Partner ihrer Kinder erwarten. Sollte die zweite Generation eine Beziehung mit einem nicht-muslimischen Partner eingehen, erhöht sich (aus Sicht der Eltern) die Wahrscheinlichkeit einer Abnahme der Bedeutung von Religiosität im Generationenverlauf. Daher kann zusammenfassend erwartet werden, dass muslimische Eltern mit hoher religiöser Identität sich häufiger ebenfalls muslimische Partner für ihre Kinder wünschen. Mit anderen Worten, die Religiosität der muslimischen Eltern beeinflusst die Einstellungen zur Partnerpräferenz ihrer Kinder.

Diese Annahme trifft allerdings nicht auf alle muslimischen Gruppen in gleichem Maße zu. Internationale Studien zeigen, dass die erfolgreiche vertikale Transmission zwischen Eltern und Kindern in Familien mit Migrationshintergrund stark von den Charakteristika der ethnisch-religiösen Gruppe abhängt (Maliepaard et al. 2010; Phalet und Schönplflug 2001). In diesem Beitrag werden die zwei größten muslimischen MigrantInnengruppen in Österreich betrachtet: Muslimische Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien (vornehmlich Bosnien). Beide Untersuchungsgruppen unterscheiden sich nicht nur aufgrund der verschiedenen Herkunftskontexte und ihrer Migrationsgeschichte (Arbeitsmigration/ Familienzusammenführung versus Flucht), sondern auch maßgeblich in ihrer religiösen Haltung und Selbsteinschätzung. Unter Verwendung des gleichen Datenmaterials zeigt Hilde Weiss in ihrem Beitrag in diesem Band, dass die erste Generation aus der Türkei eine deutlich höhere religiöse Identität

aufweist als muslimische Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien. So bezeichnen sich türkische MuslimInnen der ersten Generation fast 6-mal häufiger als „stark religiös“ im Vergleich zur ersten Generation aus dem ehemaligen Jugoslawien (Weiss 2013). Eine stärkere religiöse Identität der muslimischen Eltern setzt sich häufiger in religiösen Verhaltensweisen, Glaubensgrundsätzen und sozialen Regeln um und beeinflusst damit Einstellungen und Verhaltensweisen der zweiten Generation (Güngör et al. 2011). Folglich ist für die Situation in Österreich zu erwarten, dass die vertikale Transmission innerhalb muslimischer Familien aus der Türkei deutlich erfolgreicher ist als in Familien aus dem ehemaligen Jugoslawien.

2.2 Horizontale Transmission: Freundschaftsnetzwerke

Während die Herkunftsfamilie der maßgebliche Ort der Sozialisation im frühen Kindesalter ist, haben Freunde und Gleichaltrige (sogenannte „Peers“) bei Jugendlichen im Heranwachsen einen dominanten Einfluss auf deren Verhaltensweisen (Harris 1995). Die Eingebundenheit in soziale Netzwerke bietet Jugendlichen Opportunitäten zur Neubewertung gültiger Familiennormen, Werte und Handlungsmuster und liefert zugleich einen neuen Zugang zu Informationen, die in der Herkunftsfamilie nicht bzw. nur in geringerem Maße vorhanden sind (Duncan et al. 2001; Granovetter 1983; Huschek et al. 2011). Freundschaftsnetzwerke sind durch Nähe und Enge charakterisiert, bieten soziale und emotionale Unterstützung bei gleichzeitigem normativen Druck (Kohler et al. 2007) und bestimmen damit in hohem Maße Gruppennormen, Werte und Konventionen. Im direkten Vergleich zu den Eltern dienen Freunde oftmals als entscheidende Referenzpunkte während der Adoleszenz. Empirische Evidenz für die Relevanz von Freundschaftsnetzwerken für die zweite Generation kommt primär aus der Bildungsforschung, wo „peer groups“ und deren Charakteristika Bildungsaspirationen, Schulleistungen und Verhalten in der Schule von jungen Heranwachsenden beeinflussen (Gándara et al. 2004; Raley 2004; Schneeweis und Winter-Ebmer 2007). Für die Transmission von Werten und Religiosität wurden ebenfalls signifikante Einflüsse von Freundschaftsnetzwerken empirisch bestimmt (Grønhøj und Thøgersen 2009; Hoge et al. 1982; Ozorak 1989). Dabei zeichnen sich zwei Mechanismen ab: Gleichgesinnte junge Heranwachsende im Freundschaftsnetzwerk, mit ähnlichen Normen, Werten oder Einstellungen können den Glauben an diese verstärken, während nicht gleichgesinnte Freunde dazu führen, die eigenen (von der Familie mitgegebenen) Normen, Werte und Einstellungen kritisch zu hinterfragen. In Anlehnung an Ergebnisse niederländischer Studien von Mallepaard und Lubbers (2013) sowie Phalet et al. (2008) zu religiösen Transmissionsprozessen innerhalb muslimischer Familien wird auch für die Situation in

Österreich davon ausgegangen, dass eine stärkere Einbettung der zweiten Generation in nicht-koethnische und anders-religiöse Netzwerke den Transmissionsprozess zwischen Eltern und Kindern lindert bzw. blockiert. Desweiteren sollte eine starke Einbettung in nicht-muslimische Freundschaftsnetzwerke die religiöse Offenheit gegenüber anderen Religionen erhöhen und die Bedeutsamkeit von religiöser Endogamie in Partnerschaften mindern.

Während die bisher skizzierten Mechanismen für alle ethnisch-religiösen Gruppen gelten, lassen sich auch Annahmen zu Unterschieden zwischen muslimischen MigrantInnengruppen formulieren, die sich aus der unterschiedlich starken Einbettung in interethnische Netzwerke ergeben. Weiss und Strodl (2007) zeigen anhand von Daten aus der Studie „Leben in zwei Welten“ für Österreich, dass Jugendliche türkischer Herkunft stärker segregierte Netzwerkstrukturen aufweisen als die zweite Generation ex-jugoslawischer Herkunft. Letztere verfügen über mehr Kontakte mit Jugendlichen österreichischer Herkunft sowie einem größeren Freundeskreis mit ethnisch-gemischten Kontakten (Weiss und Strodl 2007: 100-101). Da junge ÖsterreicherInnen fast nie den muslimischen Glauben besitzen, machen diese Freundschaftsnetzwerke eine Verstärkung der muslimischen Glaubenseinstellungen und Präferenzen für muslimische PartnerInnen bei der zweiten Generation ehemaliger Jugoslawen wenig wahrscheinlich. Umgekehrt kann postuliert werden, dass die türkischstämmige zweite Generation häufiger von muslimischen und koethnischen Freunden umgeben ist, was zu einer stärkeren horizontalen Transmission von Einstellungen führt und zugleich die vertikale Weitergabe zwischen Eltern und Kindern verstärkt.

3. Muslime in Österreich

In Westeuropa wird die Bevölkerung mit muslimischen Glauben gegenwärtig auf rund 44 Million Menschen geschätzt (PEW 2011). Dabei hat ein Großteil der MuslimInnen in den deutschsprachigen Ländern (Österreich, Deutschland und der Schweiz) seinen Ursprung in der Arbeitsmigration aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien sowie in der sich anschließende Familienzusammenführung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts (Buijs und Rath 2002). Ab 1990 kamen durch politische Unruhen und Fluchtbewegungen aus muslimisch dominierten Ländern (ehemaliges Jugoslawien, Iran, Irak, Afghanistan etc.) neue Zuwanderungsströme nach Westeuropa. Auch in Österreich stammen heute die meisten MuslimInnen aus der Türkei, dem ehemaligen Jugoslawien sowie aus dem Iran, Syrien und Ägypten.

Aussagen über die Größe der muslimischen Bevölkerung in Österreich zu tätigen ist anhand von amtlichen Statistiken schwierig, da Informationen über das Religionsbekenntnis der österreichischen Bevölkerung zuletzt im Jahr 2001 in der Volkszählung erhoben wurde. Mit Hilfe von Fortschreibungen dieser letzten Österreichischen Volkszählung und der Statistik des Bevölkerungsstands (2001-2009) wurde allerdings die Gruppe der MuslimInnen in Österreich gegenwärtig auf etwas mehr als eine halbe Million Menschen geschätzt (Marik-Lebeck 2010: 4). Der Anteil von MuslimInnen an der österreichischen Bevölkerung ist in den letzten 10 bis 20 Jahren deutlich gestiegen, was insbesondere an höheren Geburtenzahlen und einer stetig wachsenden zweiten Generation liegt, während der Zuzug aus dem Ausland deutlich zurückgegangen ist. Die größte Glaubensgemeinschaft innerhalb der muslimischen Bevölkerung Österreichs sind Sunniten (85 %), gefolgt von Aleviten und Schiiten (Schmied 2005). Dabei lebt der größte Teil der muslimischen Bevölkerung in Wien, gefolgt von Vorarlberg, Salzburg, Nieder- und Oberösterreich und spiegelt damit die regionale Verteilung von MigrantInnen (insbesondere aus der Türkei) in Österreich wider.

4. Datenbasis und Operationalisierung

Datenbasis

Die entsprechenden Analysen basieren auf Daten des Forschungsprojektes „Muslimische Familien im Wandel“ (Vgl. Weiss 2013 in diesem Band). Kernelement dieses Projekts ist eine standardisierte Befragung (basierend auf einem Quoten-sampling) von insgesamt 363 Eltern-Kind-Dyaden¹ (726 Befragte) muslimischer Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien, die in Österreich leben. Eltern der ersten Generation sind im Herkunftsland (Türkei/ Ex-Jugoslawien) geboren und später selbst nach Österreich zugewandert. Die zweite Generation definiert sich hingegen als entweder selbst in Österreich geboren oder bis zum Alter von 6 Jahren nach Österreich zugewandert². Zum Zeitpunkt des Interviews (2012) war die zweite Generation zwischen 18 und 35 Jahren alt.

In den Daten spiegeln sich typische Zuwanderungsmuster aus der Türkei und Regionen des ehemaligen Jugoslawiens nach Österreich wider. Eltern aus

1 Die Eltern-Kind-Dyaden haben folgende geschlechtsspezifische Konstellationen: 52 Vater-Sohn (14.3 %), 72 Vater-Tochter (19.8 %), 169 Mutter-Tochter (46.5 %) und 70 Mutter-Sohn-Dyaden (19.4 %). Die starke Ausprägung der Mutter-Tochter-Dyaden ist der besseren Erreichbarkeit von Müttern im Interviewprozess geschuldet.

2 Insgesamt sind rund 15 % (N=109) der zweiten Generation nicht in Österreich geboren und vor dem Einschulungsalter zugewandert. Das durchschnittliche Einreisealter dieses Teils der zweiten Generation lag durchschnittlich bei 3 Jahren innerhalb beider Herkunftsgruppen.

der Türkei sind hauptsächlich in den späten 1960er und frühen 1970er Jahren nach Österreich zugewandert; wobei Väter „Arbeit“ (81 %) und Mütter „Heirat und Familienzusammenführung“ (73 %) als Hauptgrund für die Einwanderung nach Österreich angaben. Die Mehrheit der Elternteile aus Regionen des ehemaligen Jugoslawiens stammt aus Bosnien (85 %) und ist ab 1990 nach Österreich eingewandert.

Gemäß der Quotenstichprobe ist die größte religiöse Glaubensgemeinschaft innerhalb muslimischen Familien türkischer Herkunft die der Sunniten (94 %) und Alewiten (4 %). Innerhalb der Familien ex-jugoslawischer Herkunft zeigt sich eine Polarisierung mit Bezug auf Glaubensgemeinschaften: Zwar bilden Sunniten ebenfalls die größte Religionsgemeinschaft (44,8 %) innerhalb dieser Gruppe, allerdings geben auch rund die Hälfte aller Befragten an, dass sie sich keiner Glaubensrichtung angehörig fühlen.

Abhängige Variable

- Im Mittelpunkt dieses Beitrags steht die Einstellung und *Präferenz der zweiten Generation zur religiösen Endogamie* in Partnerschaften. Diese abhängige Variable wird über die folgende Surveyfrage erfasst: „Für wie wichtig halten Sie es prinzipiell, dass die Ehepartner von Muslimen ebenfalls muslimisch sind?“ Antwortkategorien: nicht wichtig, eher wichtig, sehr wichtig.

Unabhängige Variablen – Eltern und Herkunftsfamilie

- Die *subjektive Religiosität* der Eltern wird über eine Selbsteinschätzung gemessen und umfasst die Kategorien sehr religiös, eher schon religiös sowie eher nicht/gar nicht religiös³.
- Das höchste erreichte *Bildungsniveau der Eltern* wird über eine Dummy-Variable gemessen. Ein hohes Bildungsniveau (1) umfasst dabei Bildungsabschlüsse auf Matura oder höherem Niveau während die Kategorie niedrig (0) alle Bildungsabschlüsse unterhalb dieser Stufe zusammenfasst.
- Der intergenerationale Transfer von Einstellungen zwischen Eltern und Kindern ist nur dann erfolgreich, wenn die Qualität der Eltern-Kind-Beziehung intakt ist. Deshalb wird in der Analyse ebenfalls die Qualität der Eltern-Kind-Beziehung empirisch mit berücksichtigt. Dazu wurde ein Index aus drei Survey Items gebildet (Cronbachs $\alpha > 0.70$ für beide Herkunftsgruppen): „Ich kann

3 Die Antwortkategorien „eher nicht“ und „gar nicht“ mussten aufgrund geringer Zellbesetzung zusammen gefasst werden.

mit meinen Eltern (Mutter oder Vater) über alles reden“, „Ich habe Probleme mit meinen Eltern (Mutter oder Vater), weil sie andere Vorstellungen vom Leben haben“ (gedreht) und „Es gibt Spannungen, weil meine Eltern (Vater oder Mutter) mich nicht verstehen“ (gedreht). Der abschließende Index *Qualität der Eltern-Kind-Beziehung* reicht von „trifft gar nicht“ zu (1) bis „trifft sehr zu“ (4). Der Index wird als kontinuierliche Variable in die Analyse aufgenommen.

- Die räumliche Nähe der Eltern zum Kind wird über die dichotome Variable „Lebten zum Zeitpunkt des Interviews zusammen in einem Haushalt“ abgebildet (1= Lebt mit Eltern im selben Haushalt).
- Abschließend wird die *Größe der Familie* (Anzahl der Familienmitglieder) als kontinuierliche (Kontroll-) Variable mitberücksichtigt.

Unabhängige Variablen – zweite Generation

- Die *subjektive Religiosität* der zweiten Generation wurde ebenfalls wie bei den Eltern über eine Selbsteinschätzung gemessen. Auf Grund kleinerer Zellbesetzungen in den Randkategorien wurde eine dichotome Variable mit den Ausprägungen (0) gar nicht/eher nicht religiös und (1) eher schon/sehr religiös gebildet.
- Das *Bildungsniveau* der zweiten Generation wurde in fünf Kategorien klassifiziert: Pflichtschule, Lehre/Berufsschule, mittlere Schule/Fachhochschule, Matura führende Schule oder post-sekundäre Schulen und Abschlüsse. Für diejenigen, die sich zum Zeitpunkt des Interviews noch in der Ausbildung befanden, wurde das aktuelle Schulniveau eingesetzt.
- Die religiöse Zusammensetzung des Freundschaftsnetzwerkes der zweiten Generation wird wie folgt bestimmt: Zunächst wurde die absolute Größe des Freundeskreises über zwei Fragen erfragt: „Wenn Sie an Ihren gesamten Freundeskreis denken, ohne Verwandte bzw. Cousins oder Cousinen, wie viele Personen sind das ca.“ und „Wie viele wirklich „sehr gute“ Freundinnen bzw. Freunde haben Sie – wieder ohne Verwandte bzw. Cousins oder Cousinen?“ Im Anschluss wurde jeweils erfragt, wie viele der genannten Freunde (im engeren und weiteren Umfeld) ebenfalls MuslimInnen sind. Aus beiden Angaben wurde der prozentuale Anteil von Freunden im engeren und gesamten Freundeskreis errechnet, die nicht MuslimInnen sind. Da die beiden Variablen allerdings stark korrelieren, wurde aus den Angaben zum engeren und gesamten Freundeskreis ein gemeinsamer Mittelwertindex gebildet und in vier Ausprägungen zusammengefasst. Die abschließende Variable „Pro-

zentualer Anteil nicht-muslimischer Freunde“ hat folgende Ausprägungen: 0-25 % (1), 26-50 % (2), 51-75 % (3) und 76-100 % (4).

- Abschließend wird in den anschließenden Analysen ebenfalls für das Alter, Geschlecht und die Gemeindegröße des gegenwärtigen Wohnortes (1=Großstadt -über 300.000 Einwohner) der zweiten Generation kontrolliert.

Tabelle 1 gibt einen Überblick über die Verteilungen der verwendeten Prädiktoren, getrennt nach Generationenstatus und Herkunftsgruppe.

Tabelle 1: Deskriptive Verteilungen der unabhängigen Variablen (Prozent und Mittelwerte)

| | Skalierung | Türkei | Ex-Jugoslawien |
|--|------------|--------|----------------|
| <i>1. Generation</i> | | | |
| Religiöse Selbsteinschätzung | | | |
| eher nicht/gar nicht religiös | 0/1 | 16 % | 18 % |
| eher religiös | 0/1 | 44 % | 64 % |
| sehr religiös | 0/1 | 40 % | 18 % |
| Bildungsniveau: Hoch | 0/1 | 13 % | 28 % |
| Eltern-Kind-Beziehung | 1-4 | 2.9 | 3.2 |
| Eltern & Kind leben in gleichem Haushalt | 0/1 | 66 % | 84 % |
| Familiengröße | 1-7 | 3.5 | 2.2 |
| <i>2. Generation</i> | | | |
| Männlich | 0/1 | 36 % | 27 % |
| Alter | 18-35 | 23.3 | 22.3 |
| Lebt in Partnerschaft | 0/1 | 39 % | 17 % |
| Gemeindegröße (≥ 300.000) | 0/1 | 56 % | 51 % |
| Bildungsniveau | 1-5 | 3.2 | 3.4 |
| Religiöse Selbsteinschätzung: eher/sehr religiös | 0/1 | 68 % | 60 % |
| %-Anteil nicht-muslimischer Freunde | 1-4 | 1.6 | 2.3 |
| N Dyaden | | 264 | 99 |
| N Dyaden Insgesamt | | | 363 |

Quelle: Muslimische Familien im Wandel, eigene Berechnungen.

5. Ergebnisse: Zwischen Kontinuität und Wandel

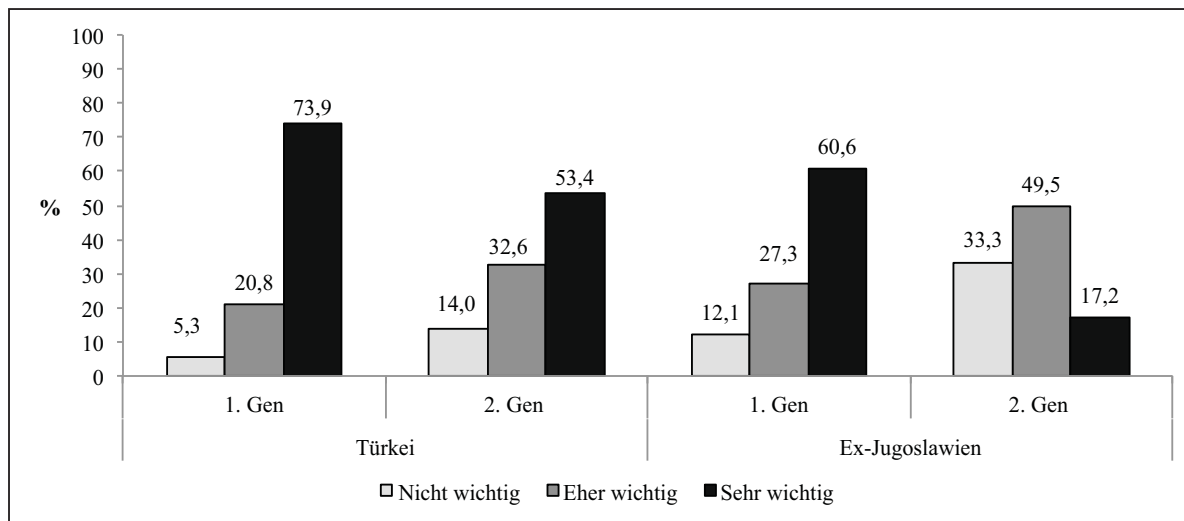
Deskription

Für wie wichtig erachten es MuslimInnen der ersten und zweiten Generation in Österreich, dass ihre PartnerInnen ebenfalls muslimisch sind? Die Ergebnisse in Abbildung 1 geben eine erste Antwort auf diese Frage. Dargestellt ist die Verteilung der abhängige Variable „Präferenz für muslimische EhepartnerInnen“ nach Generationenstatus und Herkunftsgruppe. Die deskriptiven Ergebnisse auf der aggregierten Ebene zeigen zunächst ebenfalls einen klaren Wandel in der Bedeutsamkeit von muslimischen Partnerschaften zwischen den Generationen. In der Elterngeneration dominiert die Einstellung, dass die EhepartnerInnen ebenfalls muslimisch sein sollten. Starke Zustimmung findet sich bei 3/4 der befragten Muslime aus der Türkei und bei rund 61 Prozent der Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien. Wird die mittlere Antwortkategorie „eher wichtig“ mit berücksichtigt, dann präferieren rund 90 Prozent der ersten Generation beider muslimischer MigrantInnengruppen in Österreich muslimische PartnerInnen. Deutlich niedriger fällt hingegen die Zustimmung bei den Nachkommen der muslimischen MigrantInnen aus, wobei die Antwortmuster innerhalb der zweiten Generation zwischen den Untersuchungsgruppen stark variieren.

In der türkischen zweiten Generation liegt die starke Zustimmung (sehr wichtig) zur religiösen Endogamie in Partnerschaften mit 53 Prozent fast 20 Prozentpunkte unterhalb der ersten Generation, während sich die Gruppe derer, denen die Religion ihrer EhepartnerInnen eher nicht wichtig ist, fast verdreifacht hat. Eine deutlich stärkere Abnahme in der prinzipiellen Bedeutsamkeit muslimischer Ehepartnerschaften findet sich innerhalb der Nachkommen von MuslimInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Für lediglich rund 17 Prozent der zweiten Generation ist es sehr wichtig, dass ihre Ehepartner ebenfalls Muslime sind.

Deutlich werden außerdem die signifikanten Unterschiede in der Einstellung zur religiösen Endogamie in Partnerschaften zwischen Nachkommen von MigrantInnen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Alleine der Anteil der jungen Erwachsenen, welche die gleiche Religion in der Partnerschaft als „sehr wichtig“ erachten ist in der türkischen zweiten Generation drei Mal so hoch als bei Nachkommen von Ex-Jugoslawen.

Abbildung 1: Einstellung zur religiösen Endogamie in Partnerschaften im Generationenvergleich (in Prozent)



Quelle: Muslimische Familien im Wandel, eigene Berechnungen.

Anmerkungen: Gen.= Generation.

In weiteren Analysen wurde ergänzend untersucht, ob der intergenerationale Wandel in gleichem Maße für Männer und Frauen in der zweiten Generation stattfindet (nicht in Abbildung 1 dargestellt). Die prozentualen Unterschiede zwischen männlichen und weiblichen Befragten sind in beiden Gruppen muslimischer Nachkommen marginal und nicht statistisch signifikant, was auf einen gleichmäßigen Wandel zwischen den Geschlechtern hindeutet.

Inwiefern Einstellungen zur religiösen Endogamie bei Partnerschaften tatsächlich von den Eltern an ihre Kinder weiter gegeben wurden, zeigt Abbildung 2. Die erste Erkenntnis aus Abbildung 2 ist die unterschiedliche Stärke des intergenerationalen Transmissionsprozesses zwischen Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien in der Einstellung und den Präferenzen für innermuslimische Partnerschaften. In Familien aus der Türkei präferieren Kinder häufiger dieselbe Einstellung zur Bedeutsamkeit vom muslimischen Glauben für potenzielle Partner wie ihre Eltern. In ungefähr 3 von 5 Familien ist es den Kindern ebenso wie ihren Eltern sehr oder eher wichtig, dass die Ehepartner von MuslimInnen ebenfalls muslimisch sind. Der intergenerationale Transfer bei Eltern mit starker Präferenz für diese Einstellung ist insgesamt am wirkungsvollsten. Neben der deutlichen Stabilität in der Einstellung zur religiösen Endogamie in Partnerschaften zwischen muslimischen Eltern aus der Türkei und ihren Kindern zeigt sich allerdings auch ein leichter Trend der Hinwendung zur höheren Bedeutsam-

keit in der zweiten Generation. Beispielsweise spielt der muslimische Glaube für 25 Prozent der türkischen zweiten Generation eine starke Rolle, obwohl ihre Eltern gleich-religiöse Partnerschaften für weniger wichtig erachten. Wenn auch auf Grund geringer Fallzahlen mit Vorsicht zu betrachten, zeigt sich eine noch deutlichere Hinwendung zur Wichtigkeit von muslimischen Partnern in der Gruppe der säkularen türkischen Eltern, wo fast jedes zweite Kind religiöse Endogamie bei Partnerschaften für wichtiger erachtet als ihre Eltern.

Abbildung 2: Intergenerationale Transmission von religiösen Endogamie Präferenzen in Partnerschaften

| | | 1. Generation | | | |
|---------------|-----------------------|---------------|---------------|--------------|--------------|
| | | <i>Türkei</i> | | | |
| | | Nicht wichtig | Eher wichtig | Sehr wichtig | |
| 2. Generation | Nicht wichtig | 50.0 | 14.5 | 11.2 | |
| | Eher wichtig | 35.7 | 60.0 | 24.6 | |
| | Sehr wichtig | 14.3 | 25.5 | 64.2 | |
| | <i>Ex-Jugoslawien</i> | | | | |
| | | | Nicht wichtig | Eher wichtig | Sehr wichtig |
| | Nicht wichtig | 91.6 | 48.1 | 15.0 | |
| Eher wichtig | 8.3 | 48.1 | 58.3 | | |
| Sehr wichtig | 0.1 | 3.8 | 26.7 | | |

Quelle Muslimische Familien im Wandel, eigene Berechnungen.

Innerhalb muslimischer Familien aus dem ehemaligen Jugoslawien hingegen nimmt die Stärke des intergenerationalen Transmissionsprozesses mit steigender Wichtigkeit muslimischer Partnerschaften ab. Der Transfer ist deutlich am stärksten in säkularen Familien, in denen der muslimische Glaube für Partnerschaften bei den Eltern eine geringe Rolle spielt. Umgekehrt ist die Weitergabe von religiösen Endogamie Präferenzen zwischen Eltern und Kindern am wenigsten erfolgreich in Familien, in denen Eltern es prinzipiell für sehr wichtig halten, dass die Ehepartner von MuslimInnen ebenfalls muslimisch sind.

Die deskriptiven Ergebnisse lassen sich wie folgt zusammen fassen: Es zeichnet sich eine Tendenz der Säkularisierung von Präferenzen zur religiösen Endogamie in Partnerschaften innerhalb der muslimischen zweiten Generation in Österreich ab. Die Ergebnisse stimmen mit den Erkenntnissen von Hilde Weiss (2013) in diesem Band überein, welche ebenfalls einen religiösen Wandel in Bereichen bestimmt, die den Lebensalltag der zweiten Generation stärker tangieren und sich im Bereich sozialer Beziehungen und individueller Lebensstile vollziehen. Gleichzeitig belegen die deskriptiven Ergebnisse dieser Studie allerdings auch die erwarteten Unterschiede zwischen muslimischen Familien türkischer und ex-jugoslawischer Herkunft. Der intergenerationale Transfer der Bedeutsamkeit des muslimischen Glaubens für Ehepartnerschaften von Muslimen ist deutlich stabiler und erfolgreicher in türkischen Familien als in Herkunftsfamilien aus dem ehemaligen Jugoslawien.

Multivariate Analysen

Die zentralen Fragen der weiteren (multivariaten) Auswertungen sind die Folgenden: 1) Wie lassen sich intergenerationale Transmissionsprozesse innerhalb muslimischer Familien erklären?, 2) Welche Bedeutung kommt der vertikalen (Familie) und horizontalen (Freunde) Transmission bei der Entstehung von Präferenzen zur religiösen Endogamie in Partnerschaften innerhalb der zweiten Generation zu?, 3) Wie lassen sich die Unterschiede im Transfer zwischen Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien erklären?

Als abhängige Variable dient im Folgenden das Antwortverhalten der zweiten Generationen auf die Frage „Für wie wichtig halten Sie es prinzipiell, dass die Ehepartner von Muslimen ebenfalls muslimisch sind“. Auf Grund der ordinalen Skalierung der abhängigen Variable (eher nicht wichtig, eher wichtig, sehr wichtig) wird eine ordinale logistische Regressionen verwendet. In der ersten Modellspezifikation wird der Einfluss von Charakteristika der Eltern auf die Einstellung zur Wichtigkeit der religiösen Endogamie in Partnerschaften bei der zweiten Generation gemessen. Von besonderer Bedeutung ist gemäß der Hypothesen die religiöse Selbsteinschätzung der muslimischen Eltern. Als strukturbezogenes Merkmal wird das Bildungsniveau der Eltern in das Modell mit aufgenommen. Desweiteren sind als Merkmale der Herkunftsfamilie die Qualität der Eltern-Kind-Beziehungen, die Familiengröße und Informationen zum Zusammenleben im gleichen Haushalt mitberücksichtigt. Die dichotome Variable „Türkisch“ gibt abschließend an, ob die zweite Generation der türkischen oder ex-jugoslawischen Herkunftsgruppe angehört.

In Modell 2 (a) werden anschließend Eigenschaften und Merkmale der zweiten Generation in die Analyse aufgenommen. Berücksichtigt werden die Kontrollvariablen Alter, Geschlecht, in Partnerschaft lebend, Gemeindegröße sowie das eigene Bildungsniveau und die religiöse Selbsteinschätzung der jungen MuslimInnen. In einem letzten und getrennten Schritt (Modell 2b) wird abschließend der Einfluss der religiösen Zusammensetzung des Freundschaftsnetzwerkes auf die abhängige Variable betrachtet.

Die multivariaten Ergebnisse sind in Tabelle 2 dargestellt. Angegeben sind jeweils die Odds Ratio, das Signifikanzniveau der Koeffizienten sowie die Standardfehler, welche auf Grund des Quotensamplings und fehlenden Informationen über die theoretische Verteilung der muslimischen Bevölkerung in Österreich mittels Bootstrapping Verfahren (1000 Replikate) ermittelt wurden (Mooney et al. 1993).

Die Ergebnisse in Tabelle 2 (Modell 1) zeigen eine starke vertikale Transmission zwischen der Religiosität der Eltern und der Präferenz zur religiösen Endogamie in Partnerschaften ihrer Kinder. Je stärker religiös die Elterngeneration, desto häufiger erachten ihre Kinder es als wichtig, dass die Partner von Muslimen ebenfalls muslimisch sind. Damit bestätigt sich die erste Hypothese, dass die Religiosität der muslimischen Eltern in hohem Maße die Einstellungen zur Partnerpräferenz ihrer Kinder beeinflusst.

Diesem Trend entgegen wirkt hingegen das Bildungsniveau der Eltern. Kinder von höher gebildeten MuslimInnen der ersten Generation weisen deutlich geringere Chancen auf, inner-muslimische Partnerschaften zu präferieren.

Die Ergebnisse in Modell 1 bestätigen darüber hinaus auch die großen, bereits in der deskriptiven Analyse wahrgenommenen Unterschiede in den Einstellungsmustern zur religiösen Endogamie in Partnerschaften zwischen Nachkommen von MuslimInnen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien. Die türkische zweite Generation erachtet es für deutlich wichtiger, dass Muslime Partnerschaften mit MuslimInnen eingehen.

Im nächsten Schritt (Modell 2a) werden die zuvor beschriebenen Einflussvariablen der zweiten Generation in das Modell mit aufgenommen. Innerhalb dieses Sets an Variablen ist die religiöse Selbsteinschätzung von MuslimInnen der zweiten Generation der einzige signifikante Prädiktor für die Wichtigkeit von inner-muslimischen Partnerschaften. Gemäß den Erwartungen halten es sehr religiöse MuslimInnen der zweiten Generation für deutlich wichtiger, dass EhepartnerInnen ebenfalls muslimisch sind. Obwohl sich der Einfluss der Religiosität der Eltern nach der Aufnahme der subjektiven Religiosität der zweiten Generation halbiert, bleibt der vertikale Transfer der Religiosität der Eltern signifikant bestehen.

Tabelle 2: Determinanten der Präferenz zu religiöser Endogamie in Partnerschaften – zweite Generation

| | 1 | 2a | 2b |
|---|--------------------|--------------------|--------------------|
| Türkisch | 2.79 *** (0.74) | 2.83 *** (0.81) | 1.98 * (0.65) |
| <i>1. Generation</i> | | | |
| Religiöse Selbsteinschätzung (Ref. nicht religiös) | | | |
| eher religiös | 4.57 *** (1.46) | 2.63 ** (0.89) | 2.22 * (0.79) |
| sehr religiös | 9.74 *** (3.61) | 4.43 ** (2.01) | 3.54 ** (1.61) |
| Bildungsniveau: hoch | 0.33 *** (0.10) | 0.36 *** (0.11) | 0.32 *** (0.11) |
| Eltern-Kind-Beziehung | 1.02 (0.18) | 0.85 (0.15) | 0.86 (0.16) |
| Eltern & Kind leben in gleichem Haushalt | 1.39 (0.37) | 1.57 (0.55) | 1.53 (0.55) |
| Familiengröße | 1.34 (0.13) | 1.42 (0.16) | 1.38 (0.16) |
| <i>2. Generation</i> | | | |
| Männlich | | 0.64 (0.18) | 0.83 (0.26) |
| Alter | | 0.97 (0.04) | 0.96 (0.04) |
| Lebt in Partnerschaft | | 1.19 (0.43) | 1.07 (0.39) |
| Gemeindegröße (>= 300.000) | | 1.81 (0.48) | 1.51 (0.44) |
| Bildungsniveau | | 1.07 (0.10) | 1.06 (0.11) |
| Religiöse Selbsteinschätzung: eher/sehr religiös | | 5.49 *** (1.63) | 5.04 *** (1.58) |
| %-Anteil nicht-muslimischer Freunde | | | 0.47 *** (0.10) |
| R2 | 0.33 | 0.44 | 0.48 |
| N (Dyaden) | 363 | 363 | 363 |

Quelle: Muslimische Familien im Wandel, eigene Berechnungen.

Anmerkungen: Abhängige Variable: „Für wie wichtig halten Sie es prinzipiell, dass die Ehepartner von Muslimen ebenfalls muslimisch sind“. Antwort Kategorien: eher nicht wichtig, eher wichtig, sehr wichtig. Ordinale logistische Regression. Angegeben sind jeweils die Odds Ratio mit Signifikanzniveau (* p<.05, ** p<.01, *** p<.001) sowie Standardfehler (Bootstrapped, 1000 Replikate).

Kaum verändert haben sich hingegen die Gruppenunterschiede in den Einstellungsmustern zwischen der türkischen und ex-jugoslawischen zweiten Generation. Demnach sind die Einstellungsunterschiede bezüglich religiöser Endogamie in Partnerschaften nicht auf sozio-demographische (Alter, Geschlecht) oder sozio-strukturelle (Bildung) Merkmale zurück zu führen. Ebenfalls unbedeutend für die Erklärung von Gruppenunterschieden ist die variierende Ausprägung der eigenen muslimischen Religiosität zwischen den Nachkommen der beiden Herkunftsgruppen.

Im letzten Schritt (Modell 2b) wird für den Anteil nicht-muslimischer Freunde im Freundschaftsnetzwerk der zweiten Generation kontrolliert. Besteht der eigene Freundeskreis weniger oft aus muslimischen Freunden, reduziert sich auch signifikant die subjektive Bedeutsamkeit innerhalb der zweiten Generation, dass Ehepartner von MuslimInnen ebenfalls den muslimischen Glauben besitzen sollten. Damit bestätigt sich die These eines starken horizontalen Transmissionsprozesses bei der Entstehung von Präferenzen für religiöse Endogamie in Partnerschaften innerhalb der zweiten Generation junger MuslimInnen in Österreich.

Durch das konstant halten der religiösen Zusammensetzung des Freundeskreises reduzieren sich auch die Gruppenunterschiede zwischen der türkischen und ex-jugoslawischen zweiten Generation in den Einstellungsmustern. Mit anderen Worten: Ein Teil der stärkeren Präferenzen für gleich-religiöse Partnerschaften innerhalb der türkischen zweiten Generation lässt sich darauf zurück führen, dass sie häufiger von muslimischen FreundInnen umgeben sind. Dennoch präferieren MuslimInnen der zweiten Generation türkischer Herkunft trotz der Kontrolle dieses Prädikators immer noch signifikant häufiger ebenfalls muslimische Ehepartner.

In der theoretischen Abhandlung dieses Beitrags wurde darüber hinaus die These formuliert, dass eine stärkere Einbettung in nicht-muslimische Freundschaftsnetzwerke die vertikale Transmission zwischen Eltern und Kindern blockiert. Eine Schwächung der vertikalen Transmission (Eltern-Kind) durch die religiöse Zusammensetzung der Freunde kann für die zweite Generation in Österreich kaum nachgewiesen werden. Der Einfluss der Religiosität der Eltern bleibt weiterhin signifikant und reduziert sich nur leicht. Gleiches gilt auch für den Einfluss der eigenen Religiosität der zweiten Generation, deren Effektgröße sich zwischen Modell 2a und 2b kaum verändert⁴.

4 Geht man von der Annahme aus, dass die subjektive Religiosität der zweiten Generation auch die Präferenzen für muslimische Freunde bestimmt, so wäre zu erwarten gewesen, dass der Einfluss der subjektiven Religiosität nach der Kontrolle der religiösen Zusammensetzung des Freundschaftsnetzwerkes an Bedeutung verliert (im Sinne von Mediation). Dies war allerdings, wie hier beschrieben, nicht der Fall, was auf eine Unabhängigkeit der beiden Einflüsse hindeutet.

Abschließend wurde in zusätzlichen Analysen mit Hilfe von Interaktionseffekten untersucht, ob sich der Einfluss der religiösen Selbsteinschätzung der Eltern und der Kinder, sowie die Zusammensetzung des Freundeskreises stärker auf die Einstellungen der türkischen oder ex-jugoslawischen zweiten Generation auswirkt (nicht in Tabelle 2 dargestellt). Keine dieser Interaktionseffekte erreichte statistische Signifikanz so dass davon ausgegangen werden kann, dass die in Tabelle 2 dargestellten Effekte der drei Prädiktoren in gleichem Maße für Nachkommen von türkischen und ex-jugoslawischen Familien gilt. Eine stärkere Einbettung in nicht-muslimische Freundeskreise reduziert beispielsweise die Einstellung zur Bedeutsamkeit von Religiosität in Partnerschaften der zweiten Generation beider Herkunftsgruppen gleich stark.

Darüber hinaus sind die Modelle ebenfalls für die Dyadenkonstellation (Vater-Sohn, Mutter-Tochter, etc.) kontrolliert worden um zu bestimmen, ob sich die intergenerationale Transmission zwischen den Generationen nach der Dyadenkonstellation unterscheidet. Die Ergebnisse zeigten keine signifikanten Unterschiede. Stattdessen sind die in Tabelle 2 dargestellten Transmissionsprozesse Familien-spezifische Prozesse und nicht durch die Dyadenkonstellation in der Befragung beeinflusst.

6. Diskussion und Resümee

Dieser Beitrag schließt an die Diskussion um den religiösen Wandel innerhalb der muslimischen zweiten Generation in Österreich an, indem er Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Ausgangspunkt waren erste Ergebnisse zur Säkularisierung von Einstellungen innerhalb der zweiten Generation in Österreich in sozialen Beziehungen und individuellen Lebensstilen (Vgl. die Beiträge von Weiss und Ateş in diesem Band). Diese Tendenzen haben die Frage aufgeworfen, ob die Effektivität im Transfer von Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften (als „harter“ Indikator für soziale Beziehungen) zwischen den Generationen ebenfalls abnimmt. Die bisherige empirische Evidenz aus anderen europäischen Ländern stellt eine solche Abnahme eher in Frage und deutet im Gegenteil auf eine besonders hohe Effektivität im Transfer von Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften zwischen den Generationen hin (Maliepaard et al. 2012; Phalet et al. 2008).

Die Ergebnisse dieser Studie offenbaren erstens, dass Präferenzen für gleichreligiöse Partnerschaften im Generationenvergleich – entgegen den zuvor skizzierten Erwartungen aus bisherigen Studien – in Österreich tendenziell abnehmen. MuslimInnen der zweiten Generation in Österreich erachten es im Vergleich

zu ihren Eltern für weniger wichtig, dass ihre PartnerInnen ebenfalls muslimisch sind. Die Ergebnisse ergänzen damit erste Tendenzen des religiösen Wandels, wie er in anderen Bereichen sozialer Beziehungen und individueller Lebensstile in den Beiträgen von Weiss und Ateş erfasst wurde.

Zweitens zeigen die Resultate, dass junge MuslimInnen in der Entstehung von Präferenzen für inner-muslimische Partnerschaften stark von zwei sozialen Instanzen beeinflusst werden: Die Herkunftsfamilie und die eigene „peer-group“ außerhalb des Elternhauses. Von beiden Instanzen gehen starke Transfers aus, welche in hohem Maße die Einstellungen der muslimischen zweiten Generation beeinflussen. Auf Seiten der muslimischen Eltern wirkt insbesondere deren Religiosität stark auf die Präferenzen für gleichreligiöse Partnerschaften innerhalb der zweiten Generation. Jugendliche aus stark religiösen Elternhäusern präferieren ebenfalls häufiger muslimische PartnerInnen. Die Ergebnisse verdeutlichen damit das Phänomen der partiellen Überlagerung individueller Präferenzen durch familiäre Interessen und Einstellungen. Der vorliegende Beitrag zeigte darüber hinaus, dass die religiöse Zusammensetzung des Freundschaftsnetzwerkes – zusätzlich zum innerfamiliären Transfer – sich signifikant auf die religiös-endogamen Partnerwahlpräferenzen auswirkt. Insgesamt bestätigte sich die Hypothese, dass je weniger häufig die zweite Generation in gleichreligiöse Freundschaftsnetzwerke einbettet ist, desto weniger wichtiger ist ebenfalls die muslimische Glaubensrichtung für den/die zukünftige/n PartnerIn. Wie Eingangs beschrieben sind Freundschaftsnetzwerke durch Nähe und Enge charakterisiert und wirken nicht nur sozial oder emotional unterstützend, sondern können gleichzeitig die eigenen (von der Familie mitgegebenen) Normen, Werte und Einstellungen hinterfragen. Gleichzeitig wurde angenommen, dass eine geringere Einbindung in nicht ko-ethnische und gleiche religiöse Netzwerke den Transmissionsprozess zwischen Eltern und Kindern lindert bzw. blockiert. Letzteres wurde in dieser Studie nicht belegt. Die horizontale Transmission durch Freunde übt einen eigenen Einfluss auf die Partnerpräferenzen aus, welcher zusätzlichen zur vertikalen Transmission durch die Eltern stattfindet. Dieser Beitrag erweitert damit bisherige Perspektiven indem gezeigt werden konnte, wie individuellen Präferenzen auch vom außerfamiliären Umfeld bestimmt werden. Einschränkend muss allerdings festgehalten werden, dass diese Studie keine direkten Aussagen über die konkreten Einflussmechanismen der muslimischen Freundschaftsnetzwerke auf die Partnerschaftspräferenzen treffen konnte. Zukünftige Studien sollten daher die Wirkungsmechanismen in den Mittelpunkt der Betrachtung rücken, um die Bedeutsamkeit von Gruppennormen und Konventionen im vertikalen Transmissionsprozess besser zu identifizieren.

Die Ergebnisse zeigten drittens auch deutliche Unterschiede in der Bedeutsamkeit von inner-muslimischen Partnerschaften zwischen MuslimInnen der zweiten Generation türkischer und ex-jugoslawischer Herkunft, welche primär auf den unterschiedlichen Grad der Einbettung in nicht-muslimische Freundschaftsnetzwerke zurück zu führen sind. MuslimInnen der zweiten Generation türkischer Herkunft präferieren häufiger gleich-religiöse Ehepartner, weil sie häufiger in muslimische Freundeskreise eingebettet sind. Ob die stärkere Hinwendung zu gleichreligiösen Freunden auf individuelle Präferenzen oder auf stärkere gesellschaftliche Exklusionsprozesse und Empfindungen zurück zu führen sind, sollte in zukünftigen Arbeiten nachgegangen werden.

Abschließend kann festgehalten werden, dass junge MuslimInnen in Österreich ihre Partnerpräferenzen in einem Spannungsfeld zwischen den Herkunftsfamilien, mit ihren Werten, Einstellungen und daran gekoppelten Erwartungen, und den Freundeskreisen, mit eigenen Eigenschaften, Zusammensetzungen und Normen, entwickeln. Beide Sozialisationsinstanzen haben einen großen Einfluss auf die Entstehung individueller PartnerInnenpräferenzen. Allerdings verlaufen die Transfers zwischen religiösen Eltern und nicht-muslimischen Freunden in entgegen gesetzte Richtungen, was auf stetige Aushandlungsprozesse im Alltag der MuslimInnen der zweiten Generation bei der Entwicklung von Einstellungen und Präferenzen deuten lässt.

Literatur

- Baykara-Krumme, H., & Fuß, D. (2009). Heiratsmigration nach Deutschland: Determinanten der transnationalen Partnerwahl türkeistämmiger Migranten. *Zeitschrift für Bevölkerungswissenschaft*, 34 (1-2), 135-163.
- Berry, J. W., Poortinga, Y. H., Segall, M. H., & Dasen, P. R. (2002). *Cross-cultural psychology: Research and applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buijs, F., & Rath, J. (2002). *Muslims in Europe: The state of research*. New York: Russell Sage Foundation.
- De Valk, H. A., & Liefbroer, A. C. (2007). Parental influence on union formation preferences among Turkish, Moroccan, and Dutch adolescents in the Netherlands. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 38 (4), 487-505.
- Diehl, C., & Koenig, M. (2009). Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche. *Zeitschrift für Soziologie*, 38 (4), 300-319.

- Duncan, G. J., Boisjoly, J., & Harris, K. M. (2001). Sibling, peer, neighbor, and schoolmate correlations as indicators of the importance of context for adolescent development. *Demography*, 38 (3), 437-447.
- Gándara, P., O'Hara, S., & Gutiérrez, D. (2004). The Changing Shape of Aspirations: Peer Influence on Achievement Behaviour. In M. A. Gibson, P. Gándara, & J. P. Koyama (Hrsg.), *School connections: U.S. Mexican youth, peers, and school achievement* (S. 39-62). New York: Teachers College Press.
- Gordon, M. M. (1964). *Assimilation in American Life. The Role of Race, Religion, and National Origins*. New York: Oxford University Press.
- Granovetter, M. (1983). The strength of weak ties: A network theory revisited. *Sociological Theory*, 1 (1), 201-233.
- Grønhøj, A., & Thøgersen, J. (2009). Like father, like son? Intergenerational transmission of values, attitudes, and behaviours in the environmental domain. *Journal of Environmental Psychology*, 29 (4), 414-421.
- Güngör, D., Fleischmann, F., & Phalet, K. (2011). Religious Identification, Beliefs, and Practices Among Turkish Belgian and Moroccan Belgian Muslims Intergenerational Continuity and Acculturative Change. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 42 (8), 1356-1374.
- Harris, J. R. (1995). Where is the Child's Environment? A Group Socialization Theory of Development. *Psychological Review*, 102 (3), 459-489.
- Hoge, D. R., Petrillo, G. H., & Smith, E. I. (1982). Transmission of religious and social values from parents to teenage children. *Journal of Marriage and the Family*, 44 (3), 569-580.
- Hushek, D., De Valk, H., & Liefboer, A. C. (2011). Does Social Embeddedness influence Union Formation Choices among the Turkish and Moroccan Second Generation in the Netherlands. *Journal of Comparative Family Studies*, 42 (6), 787-808.
- Kalmjin, M. (1998). Intermarriage and Homogamy: Causes, Patterns, Trends. *Annual Review Sociology*, 24, 395-421.
- Kohler, H.-P., Behrman, J. R., & Watkins, S. C. (2007). Social networks and HIV/AIDS risk perceptions. *Demography*, 44 (1), 1-33.
- Kohn, M. L. (1983). On the transmission of values in the family: A preliminary formulation. *Research in sociology of education and socialization*, 4 (1), 1-12.
- Maliepaard, M., Gijsberts, M., & Lubbers, M. (2012). Reaching the Limits of Secularization? Turkish and Moroccan Dutch Muslims in the Netherlands 1998–2006. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 51 (2), 359-367.
- Maliepaard, M., & Lubbers, M. (2013). Parental Religious Transmission after Migration: The Case of Dutch Muslims. *Journal for Ethnic and Migration Studies*, 39 (3), 425-442.
- Maliepaard, M., Lubbers, M., & Gijsberts, M. (2010). Generational differences in ethnic and religious attachment and their interrelation. A study among Muslim minorities in the Netherlands. *Ethnic and Racial Studies*, 33 (3), 451-472.
- Marik-Lebeck, S. (2010). Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001-2009. In A. Janda, & M. Vogl (Hrsg.), *Islam in Österreich. al-Islām fī an-namsā* (S. 5-9). Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Mooney, C. Z., Duval, R. D., & Duvall, R. (1993). *Bootstrapping: A nonparametric approach to statistical inference (Quantitative Applications in the Social Sciences, Vol. 94)*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Myers, S. M. (1996). An interactive model of religiosity inheritance: The importance of family context. *American Sociological Review*, 61 (5), 858-866.

- Ozorak, E. W. (1989). Social and cognitive influences on the development of religious beliefs and commitment in adolescence. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 28 (4), 448-463.
- PEW (2011). The Future of the Global Muslim Population. <http://www.pewforum.org/2011/01/27/future-of-the-global-muslim-population-regional-europe/#ftn34>. Zuletzt zugegriffen am 25.09. 2013.
- Phalet, K., Gijsberts, M., & Hagendoorn, L. (2008). Migration and religion: Testing the limits of secularisation among Turkish and Moroccan Muslims in the Netherlands 1998-2005. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 48, 412-436.
- Phalet, K., & Schönplflug, U. (2001). Intergenerational transmission in Turkish immigrant families: Parental collectivism, achievement values and gender differences. *Journal of Comparative Family Studies*, 32 (4), 489-504.
- Raley, J. D. (2004). Like Family, You know? In M. A. Gibson, P. Gándara, & J. P. Koyama (Hrsg.), *School connections: U.S. Mexican youth, peers, and school achievement* (S. 150-173). New York: Teachers College Press.
- Schmied, M. (2005). Islam in Österreich. In W. E. Feichtinger (Hrsg.), *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung* (S. 189-206). Wien: Landesverteidigungsakademie Wien. Institut für Friedenssicherung & Konfliktmanagement (IFK).
- Schneeweis, N., & Winter-Ebmer, R. (2007). Peer effects in Austrian schools. *Empirical Economics*, 32 (2-3), 387-409.
- Schönplflug, U. (2001). Intergenerational Transmission of Values The Role of Transmission Belts. *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 32 (2), 174-185.
- Voas, D., & Fleischmann, F. (2012). Islam moves west: Religious change in the first and second generations. *Annual review of sociology*, 38, 525-545.
- Weiss, H. (2007). Wege zur Integration? Theoretischer Rahmen und Konzepte der empirischen Untersuchung. In H. Weiss (Hrsg.), *Leben in zwei Welten* (S. 13-32). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weiss, H. (2013). Der Wandel religiöser Glaubensgrundsätze in muslimischen Familien – Säkularisierungstendenzen bei der 2. Generation? In H. Weiss, P. Schnell, & G. Ateş (Hrsg.), *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*. Wiesbaden: Springer VS Verlag.
- Weiss, H., & Strodl, R. (2007). Soziale Kontakte und Milieus ethnische Abschottung oder Öffnung? Zur Sozialintegration der zweiten Generation. In H. Weiss (Hrsg.), *Leben in zwei Welten* (S. 97-129). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.