

---

# Einleitung

Hilde Weiss, Gülay Ateş und Philipp Schnell

---

## 1 Der Islam im Kontext europäischer Zuwanderung: Kontroversen über „Integration“ und „kulturelle Vereinbarkeit“

Der Islam gehört heute zu den zahlenmäßig bedeutendsten Religionsgemeinschaften Europas. In den politischen und medialen Diskursen stehen Themen seiner Vereinbarkeit mit der säkularen Tradition Europas seit Längerem im Fokus. MuslimInnen werden in den Integrationsdebatten nicht erst seit 9/11 und den späteren Terroranschlägen in Europa (Madrid, London) unter dem Blickwinkel der „kulturellen Unvereinbarkeit“ wahrgenommen. Wurden schon die im Zuge der Arbeitsmigration der 60er- und 70er-Jahre zugezogenen MuslimInnen mit Problemen der sozialen Integration in Verbindung gebracht, so werden divergente Muster der Akkulturation innerhalb ihrer muslimischen Nachkommen, der sogenannten zweiten Generation, heute zunehmend in Zusammenhang mit dem religiös-kulturellen Milieu gesehen. Die Erscheinungsformen eines radikalen Islamismus („Jihadismus“) und seine Attraktivität für junge MuslimInnen in Europa werden häufig mit dem Islam per se assoziiert (Grabau 2013).

Die Zahl der Studien, die sich mit der Bedeutung von Religion im Leben der MuslimInnen in Europa aus verschiedenen Perspektiven, z.B. Geschlechterrollen,

---

H. Weiss (✉) · G. Ateş · P. Schnell  
Universität Wien, Wien, Österreich  
E-Mail: hildegard.weiss@univie.ac.at

G. Ateş  
E-Mail: guelay.ates@univie.ac.at

P. Schnell  
E-Mail: philipp.schnell@univie.ac.at

Werten und Identifikationen, befassen oder diese im Vergleich zur nichtmuslimischen Mehrheitsbevölkerung diskutieren (Diehl und Koenig 2009; Maliepaard und Lubbers 2013; Maliepaard, Gijsberts und Lubbers 2012; Fleischmann und Phalet 2012; Güngör, Fleischmann und Phalet 2011; Koopmans 2013; Frindte et al. 2011), sind in den letzten 10 Jahren stetig gestiegen. In diesen Untersuchungen wird erstens eine wesentlich höhere Intensität der Religiosität bei MuslimInnen im Vergleich zu den anderen, sich zu einer Religionsgemeinschaft bekennenden, EuropäerInnen festgestellt. Zweitens wird eine besonders starke Weitergabe von religiösen Werten, Einstellungen und Verhalten an die zweite Generation unabhängig von sozialem Aufstieg und Bildungskarrieren konstatiert. Diese offenkundig viel stärkere religiöse Bindung der MuslimInnen wird in Europa im Vergleich zu den USA zwiespältig beurteilt. Während der Religion für MigrantInnen in den USA traditionell eine starke sozialintegrative Kraft zugesprochen wird, die vor allem in Form religiöser Vereinsbildung sowohl gemeinschaftliche Werte wie auch soziales Kapital generiert (Voas und Fleischmann 2012, Zhou und Bankston 1998, Foner und Alba 2008), wird Religion in Europa viel stärker unter dem Blickpunkt eines säkularen Wertkonsenses bewertet. Intoleranz, Konflikt und Gewaltbereitschaft werden im Rückblick auf die religiösen Kämpfe in der europäischen Geschichte auch als Kehrseite von Religion gesehen. Vor diesem historischen Hintergrund wird Religion für die Eingliederung migrantischer (und speziell muslimischer) Minderheiten deutlich stärker als Problem wahrgenommen (Lucassen 2005, Klausen 2005). Die Auseinandersetzungen über Religionsfreiheit und ihrer Rolle im säkular-demokratischen Rechtsrahmen scheinen nach den konfliktreichen Auseinandersetzungen, die Europa geprägt haben, heute in Form zahlreicher populärer wie auch wissenschaftlicher Diskurse über die Stellung des Islams in die säkularen europäischen Gesellschaften „zurückgekehrt“ zu sein (Schiffauer 2004). Der Wandel der europäischen Gesellschaften war in den letzten Jahrzehnten von einem starken Rückgang institutionalisierter religiöser Praxis und von der Individualisierung religiöser Glaubensvorstellungen begleitet (Luckmann 1991, Pickel 2010). Der „Diaspora-Islam“ der zugewanderten MuslimInnen in Europa erscheint daher als Kontrast zu diesen langjährigen Entwicklungen.

In verschiedenen Forschungen über die Bedeutung von Religion im Leben muslimischer ZuwanderInnen wird deren Rolle jedoch sehr unterschiedlich beurteilt: Zum einen als kultureller Anker, der eine stabilisierende Funktion im Prozess der Umorientierung an eine neue Lebensumwelt erfülle und in den Familien der einwandernden Generation solidaritätsstiftend sei (vgl. Goldberg und Sauer 2003; Nauck 2004, 2009). Zum anderen aber als Grundlage für Spannungen und Konflikte, sowohl im Verhältnis zwischen den Generationen, als auch in der Beziehung der zweiten Generation zu ihrer außerfamiliären sozialen Umwelt.

Im Gegensatz zu ihren Eltern, die ihre Religion gemäß den jeweiligen national-regionalen Traditionen praktizieren („Folk-Islam“; Delaney 1991), würden die Kinder der muslimischen „GastarbeiterInnen“ heute jedoch verstärkt die zentralen Inhalte und Botschaften eines „universalen“ Islams, jenseits seiner regionalen Traditionen, suchen (Schiffauer 2004). In der „Islamisierung“ der Jungen würden sich ihre Probleme als oft stigmatisierte Minderheit in der Gesellschaft wie auch die Spannungen zwischen den Generationen widerspiegeln. Die verschiedenen Formen einer islamischen Radikalisierung seien daher auch als eine Art Jugendbewegung zu sehen, in der sich die „Rückkehr zur Religion“ gegen die Religion der Eltern richtet (Roy 2007).

Trotz der zahlreichen und intensiven Diskurse in Politik und Medien existieren jedoch nur wenige sozialwissenschaftliche empirische Untersuchungen, die sich über qualitative Fallstudien hinaus auf Basis größerer Stichproben mit dem Themenkomplex von muslimischer Religiosität und deren Bedeutung für familiäre Beziehungen und gesellschaftliche Wertorientierungen auseinandersetzen. In diesem Band werden die Ergebnisse einer Zwei-Generationen-Studie österreichischer MuslimInnen vorgestellt. In dieser Forschung wurden die verschiedenen Facetten und Formen religiösen Selbstverständnisses und religiöser Bindung erhoben und mit integrationstheoretisch wichtigen Fragen in Beziehung gesetzt. Zwei Zielsetzungen stehen dabei im Mittelpunkt der Betrachtung: Erstens soll die Bedeutung verschiedener Aspekte des Religionsverständnisses von MuslimInnen aus integrationssoziologischen Perspektiven analysiert werden. Welche Bedeutung haben beispielsweise religiöse Normen für die Entwicklung von sozialen Kontakten sowie Familien- und Geschlechterbeziehungen? Welche Rolle spielen die unterschiedlichen Facetten von Religiosität für demokratische und politisch-ideologische Orientierungen von MuslimInnen in Österreich? Auf der anderen Seite finden sich diese Themen aber auch in den Alltagsdiskursen, in denen sie in verzerrter Form als stereotype Vorstellungen „kultureller Andersartigkeit“ kursieren. Vor allem zwei Themenkreise dominieren die Debatten und negativen Stereotypen über MuslimInnen (Schiffauer 2004, S. 354): „Zum einen die angenommene Demokratiedistanz und die damit verbundene Annahme, dass die Trennung von Religion und Politik dem Islam fremd sei. Zum anderen das Bild der ‚patriarchalischen‘ muslimischen Familie als Gegenentwurf zur ‚egalitären europäischen Familie‘.“ Deshalb ist es zweitens das Ziel dieser Studie, auf Basis möglichst repräsentativer Daten einen objektiven Blick auf solche Themen zu werfen. Zusammenfassend liegt damit der Fokus der hier präsentierten Untersuchung auf der Erfassung ethnischer, sozialer und religiös-kultureller Milieus im Generationenwandel. Die einzelnen Beiträge dieses Bandes beziehen sich auf ein Forschungsprojekt, das in Österreich zwischen 2010 und 2013 durchgeführt und vom Österreichischen Wissenschaftsfonds (FWF) gefördert wurde. Die wichtigsten Themenschwerpunkte sollen im nächsten Abschnitt kurz umrissen werden.

## **2 Intergenerationaler Wandel in muslimischen Familien – Zentrale Ausgangspunkte**

### **2.1 Stabilität oder „Erosion“ muslimischer Religiosität?**

Nachkommen von muslimischen MigrantInnen, die in der Aufnahmegesellschaft ihrer Eltern geboren und aufgewachsen sind, stehen oftmals im Spannungsfeld zwischen der Sozialisierung im Islam innerhalb der Herkunftsfamilien und dem Aufwachsen in säkularen Gesellschaften. Ausgehend von einem graduellen 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 Religiosität für diese sogenannte zweite Generation damit 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 Praktiken und Normen an ihre Kinder (vgl. beispielsweise Maliepaard, Lubbers und Gijsberts 2010; Diehl und Koenig 2009). Die These hoher Stabilität der Religiosität bei MuslimInnen der zweiten Generation wird in dieser Studie in Österreich auf der Basis einer mehrdimensionalen Konzeption von Religiosität untersucht. Die Analysen basieren auf einer Differenzierung verschiedener Dimensionen: religiöse Praktiken, transzendente Vorstellungen bis hin zu religiös fundierten sozialen Normen und Verhaltenskonsequenzen. Die mehrdimensionalen Analysen von Religiosität (Huber 2008, 2009) bilden die Grundlage für eine adäquate Beschreibung sowohl muslimischer Religiosität als auch ihres intergenerationalen Wandels.

Ein wesentlicher Teil der Untersuchung befasst sich mit der subjektiven Verbindlichkeit religionsbezogener Normen, d.h. mit den Konsequenzen der normativ-religiösen Grundsätze für die eigene Lebensführung und gesellschaftlichen Prinzipien, beispielsweise in lebensnahen privaten Bereichen (Sexualität, Geschlechterbeziehungen) oder in der öffentlichen Sphäre (gesellschaftspolitische Erwartungen). Ausgehend von der These, dass sich der Wandel „orthodoxer“ Glaubensinhalte am deutlichsten an der Erosion strenger Gebote – in den unmittelbaren Kontakten oder in strikten Ritualen – manifestiert (Gans 1994), wird durch die Weitergabe auch eine Veränderung des Religiösen in seinen verschiedenen Ausprägungen offengelegt. Lassen sich Tendenzen der „Individualisierung“, vergleichbar dem Wandel des religiösen Lebens in der österreichischen Gesellschaft, feststellen?

Die globale Fragmentierung des Islams hat sich auch in den „Diaspora“-Gemeinden Europas niedergeschlagen. Verschiedene Strömungen und Facetten werden von den MuslimInnen, mit ihren jeweils spezifischen Herkunfts- und

Migrationserfahrungen, rezipiert, gewählt oder zurückgewiesen. „All of these have contributed to a greater individualization of religiosity, to an increasing self-conscious awareness about modes of religious engagement, and to the objectification of Islam, involving a heightened self-consciousness, reflexivity and explicitness of Islam“ (Brubaker 2012, S. 4). Wie Brubaker betont, sind Muslime weder eine homogene noch eine solidarische Gruppe, sondern vielmehr eine „heterogene Kategorie“ (Ebd., S. 6). Die Analysen und Beiträge dieses Buches greifen diese Heterogenität auf, indem den inneren Differenzierungen der MuslimInnen Österreichs nachgegangen wird. Thesen zum religiösen Wandel werden aus verschiedenen Perspektiven im Generationenvergleich herausgearbeitet und unter der Frage, ob sich „typische“ religiöse Muster und Übergänge des Wandels identifizieren lassen, diskutiert.

## **2.2 „Traditionale“ versus „assimilative“ Identitäten im Generationenwandel**

Fragen zum Identitätswandel zugewanderter Minderheiten nehmen in der Migrationsforschung traditionsgemäß einen großen Stellenwert ein. In der Tradition der Akkulturationsforschung werden unterschiedliche Bilder der Generationen im Anpassungsprozess gezeichnet. Während die erste Generation von den geforderten Neuanpassungen stark belastet ist und ihre kulturellen Gewohnheiten daher meist aufrechterhält, scheint die psychische Situation der Nachfahren von Zwiespalt gekennzeichnet zu sein. Für die zweite Generation wird ein Leben „zwischen den Kulturen“ nachgezeichnet. Identitäten werden zwischen den Polen einer „traditionalen“ oder „modernen“ Lebensführung, zwischen „Marginalität“, „Hybridität“ oder „identifikativer Assimilation“ diskutiert. Hinsichtlich der muslimischen Einwanderung nach Europa rückt besonders die Rolle der Religion in den Untersuchungen über „diskordante“ Akkulturationsverläufe ins Blickfeld.

Die verschiedenen Dimensionen und Muster religiöser Orientierungen werden in Relation zu den „klassischen“ Merkmalen der Integration (Nauck 2008) – wie Berufs- und Bildungspartizipation, sozialer Aufstieg, Marginalisierung, soziale Kontakte – untersucht. In welchem Ausmaß beeinflussen sozialstrukturelle Faktoren das Ausmaß an Religiosität sowie die intergenerationale Weitergabe von religiösen Werten, Normen und Lebensweisen? Dabei können im Integrationsprozess aber auch religiöse Orientierungen reziprok auf soziale und normative Aspekte der Akkulturation wirken. Deshalb wird auch diese Perspektive unter der Frage, welche Rolle Religiosität für die Integration der muslimischen ersten und zweiten Generation in Österreich spielt, in diesem Band diskutiert. Sowohl die

stärkere Konzentration der Eltern-Generation in statusniedrigeren Berufspositionen als auch die soziale Exklusion im Aufnahmeland wirken sich de facto gegen eine breite Ausdifferenzierung von Lebensstilen, wie sie etwa in Form der „feinen Unterschiede“ in den modernen Konsumgesellschaften (in der Tradition Bourdieus) beschrieben werden, aus. Individualisierung und Milieus werden z.B. anhand von Urlaubszielen, Freizeitmustern, kulturellem Geschmack und ästhetischer Stilisierung des Alltags beobachtet. Der hier verwendete Milieubegriff richtet sich dagegen an den wichtigen Orientierungen im Leben, wie Geschlechterrollen, Familienwerten und anderen Wertorientierungen aus. Wie sehr sind „traditionale“ oder „moderne“ Lebensvorstellungen in religiöse Orientierungen eingebunden? Haben sich Vorstellungen und Ziele des eigenen Lebens zugleich auch mit religiösen Praktiken und religiösen Grundprinzipien geändert? Wandeln sich diese Lebensvorstellungen im Generationenverlauf?

Besonders MuslimInnen werden häufig mit Vorstellungen von kultureller Anpassung konfrontiert, die auf beiden Seiten – der Mehrheitsbevölkerung wie der Minderheit – eine real nicht zutreffende Homogenität der Lebensformen und Zielvorstellungen voraussetzt. Der konstruierte Gegensatz zwischen religiös-traditionalen und säkular-modernen „Identitäten“ wird in den Kapiteln aus verschiedenen Perspektiven beleuchtet und in Frage gestellt.

### **2.3 Von Religiosität, Ideologie und graduellen Veränderungen hin zu „radikalen“ Einstellungen**

Die gegebene Pluralität von Subkulturen und individualisierten Lebensmustern widerspricht der Vorstellung einer national homogenen Kultur, wie sie in manchen öffentlichen (meist rechtspopulistischen) Diskursen propagiert wird. Die Herauslösung der Einzelnen aus starr vorgegebenen kollektiven Normen, sei es religiöser oder autoritativer Institutionen, prägt das Leben in der Moderne. Dass diese Pluralität auch in der Praxis gelebt werden kann, basiert auf einem Normenkonsens und einer öffentlichen Kultur, die frei gewählte individuelle Lebensmuster auch garantiert. In dieser Untersuchung gelten daher Normen der Toleranz, individuelle Freiheitsnormen (z.B. der Sexualität, Geschlechterrollen) und demokratische Prinzipien als jene Werte, die diesen basalen Wertekonsens einer modernen Gesellschaft präsentieren (Shapiro und Sarna 1992; Wimmer 1996, S. 408ff). In welcher Beziehung stehen die untersuchten Dimensionen islamischer Religiosität zu individuell-liberalen und säkularen Wertorientierungen? Ist Religiosität bzw. ein bestimmtes Religionsverständnis tatsächlich der Nährboden einer radikalen islamischen Einstellung und antidemokratischen Gesinnung? Ist z.B. die Unterstützung streng

orthodoxer Auffassungen und Gesetzesvorschriften auch ein Potential für Radikalisierung? Oder sind es gerade Personen mit weniger starken religiösen Bindungen, die zu einer Befürwortung bestimmter Formen von Gewalt neigen?

## **2.4 Konfliktlinien und Grenzziehungsprozesse zwischen MuslimInnen und ÖsterreicherInnen**

Im Verlauf der Forschung stellten sich die Erfahrungen von Diskriminierung und die Perzeption des negativen Stereotyps über „die Muslime“ innerhalb der österreichischen Bevölkerung als wesentliche Hintergründe für die Identität und das Zugehörigkeitsgefühl von MuslimInnen heraus. Dies führte zu ergänzenden Untersuchungen, deren Ergebnisse in diesem Band integriert sind. Es wurde eine eigene repräsentative Erhebung durchgeführt, in der ÖsterreicherInnen ohne eigene Migrationsgeschichte über ihre Einstellung zu den in Österreich lebenden MuslimInnen befragt wurden. Dieses Vorgehen ermöglichte es, das Bild der ÖsterreicherInnen über „die Muslime“ mit den Kognitionen der MuslimInnen, d.h. mit den von ihnen vermuteten Zuschreibungen, wie „die Österreicher“ sie sehen, vergleichend zu analysieren. Eine weitere qualitative Forschung thematisierte schließlich die Probleme junger türkischstämmiger MuslimInnen im Bildungssystem. Auch diese Untersuchung setzt sich mit den latenten Vorurteilen im Schulalltag auseinander und analysiert Selektionspraktiken der schulischen AkteurInnen sowohl anhand biografischer Erzählungen junger AbsolventInnen als auch anhand der Beobachtungen von Lehrkräften. Der vorliegende Band möchte somit anhand verschiedener Beiträge ein realistisches Bild über die Heterogenität der MuslimInnen Österreichs, über das Spektrum ihrer religiösen Bindungen und ihrer Einstellungen zum Leben in Österreich vermitteln.

---

## **3 Methodische Grundlagen zur Untersuchung des Generationenwandels**

Die hier präsentierten Ergebnisse überwinden bisherige Schwierigkeiten in der empirischen Forschung zu innerfamiliären Beziehungen und Transmissionsprozessen zwischen den Generationen durch die Verwendung eines Untersuchungsdesigns mit sogenannten Eltern-Kind-Dyaden (Generationen-Paare). Indem sowohl Eltern als auch deren Kinder innerhalb einer Familie befragt werden, können Veränderungsprozesse präziser als in den meisten Studien erfasst werden. Während bisherige Studien Generationen oftmals anhand von aggregierten Altersgruppen

erfassten, ist es in einem direkten Vergleich von Eltern-Kind-Paaren möglich, wirkliche Aussagen zu Übereinstimmungen, Dissonanzen und Bruchlinien zwischen den Generationen zu treffen. Damit wird sichtbar, wie Verhaltensweisen und normative Orientierungen in muslimischen Familien zwischen Eltern und Kindern weitergegeben werden und welche individuellen und institutionellen Einflüsse sich auf den Generationentransfer auswirken. Mit Hilfe von Dyaden-Daten können Aussagen über Sozialisationsprozesse, kausale Zusammenhänge des Wandels bzw. der Weitergabe von Lebensmustern und Einstellungen zwischen Eltern und Kindern in (muslimischen) Familien getroffen werden. Sozialstrukturelle Rahmenbedingungen sind ein wichtiger Ausgangspunkt der kausalen Analyse, doch kann im innerfamiliären Generationenvergleich gezeigt werden, welche Effekte religionsbezogene Einstellungs- und Verhaltensmuster auf Integrationsverläufe haben.

Die empirische Grundlage für die meisten Beiträge in diesem Band bildet die standardisierte Befragung „Muslimische Familien im Wandel“. Darin wurden – basierend auf einem Quotensampling – insgesamt 363 Eltern-Kind-Dyaden<sup>1</sup> (726 Befragte) in muslimischen Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien, die in Österreich leben, erhoben (Weiss 2014). 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 zugewandert<sup>2</sup>. Zum Zeitpunkt des Interviews (2012) war die zweite Generation zwischen 18 und 35 Jahren alt. Insgesamt kommen 73 Prozent der muslimischen Eltern aus der Türkei und rund 27 Prozent aus dem ehemaligen Jugoslawien (24% aus Bosnien; 3% aus dem Kosovo). Entsprechend der räumlichen Verteilung von MuslimInnen in Österreich (siehe Marik-Lebeck 2010) wurde rund die Hälfte der Interviews in Wien und die andere Hälfte in den weiteren Bundesländern Österreichs durchgeführt. Die standardisierte Befragung wurde „face-to-face“ durch türkisch- und BKS-sprachige InterviewerInnen für Eltern und Kinder getrennt durchgeführt. Weitere Personen waren zum Zeitpunkt des Interviews nicht anwesend.

In dem erhobenen Sample muslimischer Familien spiegeln sich typische Zuwanderungsmuster aus der Türkei und aus Regionen des ehemaligen Jugoslawiens

---

<sup>1</sup> Die Eltern-Kind-Dyaden haben folgende geschlechtsspezifische Konstellationen: 52 Vater-Sohn- (14%), 72 Vater-Tochter- (20%), 169 Mutter-Tochter- (47%) und 70 Mutter-Sohn-Dyaden (19%). Die starke Ausprägung der Mutter-Tochter-Dyaden ist der besseren Erreichbarkeit von Müttern im Interviewprozess geschuldet.

<sup>2</sup> Insgesamt sind rund 15 Prozent (n=109) der zweiten Generation nicht in Österreich geboren und vor dem Einschulungsalter zugewandert. Das durchschnittliche Einreisalter dieses Teils der zweiten Generation lag bei 3 Jahren innerhalb beider Herkunftsgruppen.



**Tab. 1** Hauptcharakteristika der Befragung „Muslimische Familien im Wandel“

	Eltern (Erste Generation)	Kind (Zweite Generation)
„Türkischer Herkunft“	72.8%	
„Ehem. jugosl. Herkunft“	27.2%	
Alter (Mittelwert) in Jahren	49 J.	23 J.
Geschlecht (Weiblich)	65.8%	66.4%
<i>Glaubensgemeinschaft</i>		
Alewiten	3.7%	3.7%
Sunniten	81.4%	79.9%
Schiiten	0.9%	1.2%
Andere	0.6%	0.8%
Keine	13.4%	14.3%
<i>Bildungsniveau</i>		
Kein Abschluss bis Pflichtschule	63.2%	7.2%
Lehre (o. vergleichbare Ausbildung)	19.8%	26.2%
Mittlere Schule	9.8%	19.4%
AHS-O/BHS	5.0%	29.4%
Postsekundär	2.2%	17.8%
Wohnort (Wien)	54.3%	55.7%

nach Österreich wider. Eltern aus 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 und ist primär ab 1990 infolge des Kriegs in Jugoslawien nach Österreich eingewandert.

SunnitInnen sind die größte religiöse Glaubensgemeinschaft in unserem Sample, gefolgt von AlevitInnen und SchiitInnen (s. Tab. 1). Muslimische Familien türkischer Herkunft sind mehrheitlich SunnitInnen (94%) und AlevitInnen (4%). Innerhalb der Familien ex-jugoslawischer Herkunft zeigt sich eine Polarisierung mit Bezug auf die Glaubensgemeinschaften: Zwar bilden SunnitInnen ebenfalls die größte Religionsgemeinschaft (45%) innerhalb dieser Gruppe, allerdings geben auch rund die Hälfte aller Befragten an, dass sie sich keiner Glaubensrichtung angehörig fühlen.

Die Ergebnisse aus der Befragung „Muslimische Familien im Wandel“ wurden durch zusätzliche Forschungen ergänzt. Um Einstellungsmuster der österreichischen Mehrheitsbevölkerung gegenüber MuslimInnen in Österreich zu messen und mögliche Grenzziehungsmechanismen zu identifizieren, wurde eine repräsentative

Untersuchung für die gesamtösterreichische Bevölkerung (ohne Migrationshintergrund,  $n=2051$ ) durchgeführt (s. Kapitel 5). Die Feldforschung beider Erhebungen, der Befragung muslimischer Eltern-Kind-Dyaden und der repräsentativen Befragung der ÖsterreicherInnen, übernahm das Institut für Empirische Sozialforschung (IFES).

Des Weiteren wurde eine qualitative Studie speziell zum Thema der Probleme des Bildungsaufstiegs muslimischer SchülerInnen in Wien durchgeführt, die von der Hochschuljubiläumsstiftung der Gemeinde Wien gefördert wurde (s. Kapitel 7).

---

## **4 Forschungskontext: Die muslimische Bevölkerung in Österreich**

Es gibt nur vereinzelt Untersuchungen, die tiefere Einblicke in Lebensweisen und Einstellungen von MuslimInnen geben. Sie konzentrieren sich vor allem auf westeuropäische Länder, wie die Niederlande, Belgien, England oder Frankreich, während im deutschsprachigen Kontext nur vereinzelte Studien zu diesem Thema erschienen sind (Diehl und Koenig 2009; Haug, Müssig und Stichs 2009). Insbesondere in Österreich, das als Vielvölkerstaat eine lange Geschichte im Umgang mit kultureller Vielfalt und der Einbindung unterschiedlichster Religionen und Minderheiten hat, existieren bisher kaum empirisch fundierte Studien zur differenzierten Erfassung des Themenkomplexes von Religiosität, Familie und Politik bei MuslimInnen. Erst in jüngster Zeit wurden Untersuchungen zur religiösen Alltagspraxis (Aslan und Yildiz 2014) und zu religiösen Verhaltensweisen und Werteorientierungen (Ulam und Tributsch 2012) veröffentlicht. Dennoch fehlen bisher Untersuchungen, die mehr als eine Generation in den Mittelpunkt der Betrachtung stellen, Binnendifferenzierungen von MuslimInnen berücksichtigen oder religiöse Einstellungs- und Verhaltensmuster in Zusammenhang mit zentralen Integrationsdimensionen umfassend analysieren. Dabei ist gerade Österreich ein interessanter Forschungskontext: Die gemeinsame Grenze zwischen Österreich und dem Osmanischen Reich sorgte bereits früh für einen kulturellen und wirtschaftlichen Austausch. Die positiv besetzten Berührungspunkte begünstigten eine frühzeitige Anerkennung des Islams als staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft zum Anfang des 20. Jahrhunderts. Erst ab 1918 begann für Österreich die Entwicklung eines ethnisch (hinsichtlich Religion und Sprache) weitgehend homogenen Staates. Die nach 1945 stattfindenden Wanderungsprozesse veränderten zunehmend die demografische, sozio-kulturelle sowie religiöse Zusammensetzung Österreichs. Dabei hat ein Großteil der MuslimInnen in Öster-

reich seinen Ursprung in der Arbeitsmigration aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien sowie in der sich anschließenden 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 ZuwanderInnen nach Westeuropa. Auch in Österreich stammen heute die meisten MuslimInnen aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien sowie aus dem Iran, Syrien und Ägypten. MuslimInnen in Österreich sind demnach keine homogene Gruppe (Schmidinger and Larise 2008, S. 8), was sich auch in den Glaubensgemeinschaften widerspiegelt. Die größte Glaubensgemeinschaft innerhalb der muslimischen Bevölkerung Österreichs sind SunnitInnen (85%), gefolgt von AlevitInnen und SchiitInnen (Schmied 2005).

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. Anhand von Fortschreibungen dieser Volkszählung und der Statistik des Bevölkerungsstands (2001–2009) wurde allerdings die Gruppe der MuslimInnen in Österreich für das Jahr 2009 auf etwas mehr als eine halbe Million Menschen geschätzt (Marik-Lebeck 2010, S. 4). Vorausrechnungen des Instituts für Islamische Studien der Universität Wien zeigen ergänzend, dass sich zwischen 2009 und 2012 die Zahl der MuslimInnen in Österreich um weitere 60.000 Menschen erhöht hat. Der Hochrechnung zufolge lebten im Jahr 2012 insgesamt rund 574.000 Menschen mit muslimischem Glauben in Österreich, was einem Anteil von rund 7 Prozent an der Gesamtbevölkerung Österreichs entspricht (Aslan and Yildiz 2014). Der Anstieg von MuslimInnen an der österreichischen Bevölkerung in den letzten 10 bis 20 Jahren ist insbesondere auf höhere Geburtenzahlen und eine stetig wachsende zweite Generation zurückzuführen, während der Zuzug aus dem Ausland deutlich zurückgegangen ist. 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.

---

## 5 Die Beiträge in diesem Band

Der Beitrag von Gülay Ateş und Philipp Schnell mit dem Titel „*Formen der Religiosität: Ein Generationenvergleich religiöser Praktiken und Einstellungen*“ gibt Einblick in die grundlegenden theoretischen Konzepte und Operationalisierungen und analysiert Formen und Intensität von Religiosität in muslimischen Familien.

Bisherige Studien zum Wandel von Religiosität zwischen den Generationen muslimischer MigrantInnen in westeuropäischen Ländern beschreiben eine hohe Wirksamkeit der intergenerationalen Transmission von religiösen Praktiken und Normen der Eltern an ihre Kinder. Ist die Intensität von Religiosität in der Eltern- und der Kind-Generation auch in Österreich ähnlich stark ausgeprägt? Wo sind Brüche oder sogar Abwendungen von den elterlichen Wertorientierungen zu beobachten? Welche Muster lassen sich anhand der religiös geprägten Werte und rituellen Praxis bei muslimischen Familien beobachten? Ateş und Schnell zeigen anhand der Analyse von Eltern-Kind-Dyaden, dass die religiöse Bindung in muslimischen Familien in Österreich erodiert. Im Vergleich zur Elterngeneration praktiziert die zweite Generation seltener Rituale, bezeichnet sich selbst als weniger religiös und ist toleranter in Hinblick auf die Gleichstellung von Mann und Frau. Eine höhere Ko-Orientierung in der zweiten Generation ist lediglich bei den gemeinschaftlich zu verrichtenden religiösen Ereignissen sowie bei Partnerwahlpräferenzen zu beobachten. Dabei findet der größte Wandel in „hoch religiösen“ Familien statt, in denen die Entwicklung in Richtung moderater bis hin zu geringer Ausprägung religiöser Bindekraft in der Folgegeneration geht. Die Wahrscheinlichkeit des religiösen Wandels innerhalb junger MuslimInnen wird dabei – neben dem Einfluss des Elternhauses – durch ein höheres Bildungsniveau und religiös-heterogenere Freundeskreise positiv bedingt, während Diskriminierungserfahrungen diesen Prozess blockieren. In kaum einer der befragten Familien lassen sich hingegen Formen und Tendenzen von Re-Islamisierung beobachten.

Das Kapitel von Hilde Weiss und Robert Strodl mit dem Titel „*Muslimische Milieus – Religiöse Bindung, Geschlechterbeziehungen und säkulare Orientierung*“ schließt an die Ergebnisse von Ateş und Schnell an, indem es die soziokulturelle Binnendifferenzierung von MuslimInnen in Österreich in den Mittelpunkt der Betrachtung rückt. Die AutorInnen gehen von der These aus, dass sich deutliche Differenzierungen in relevanten gesellschaftlichen Werthaltungen, in Geschlechterrollen und Familiennormen feststellen lassen. Die schlechteren Lebensverhältnisse der meist als „GastarbeiterInnen“ zugezogenen MuslimInnen in Österreich sowie die im Alltag sichtbaren Symbole tragen dazu bei, dass MuslimInnen eine homogene, auf islamisch religiöse Normen reduzierte Lebensweise zugeschrieben wird. Aus diesem Blickwinkel erscheinen streng konservative Regeln und Glaubensprinzipien des Islams auf der einen Seite, säkulare Normen und individualisierte Lebensformen auf der anderen Seite als essentielle kulturelle Dichotomien – vor allem für die zweite Generation. Unter Verwendung des Milieu-Begriffs werden Differenzierungen zwischen Traditionsbindung und Enttraditionalisierung im Kontext des intergenerationalen Wandels und der sozial-strukturellen Hintergründe beschrieben. Der Fokus richtet sich zum einen auf Autoritätsverhältnisse und

Geschlechterrollennormen in der Familie (als Schnittstelle zwischen Privatheit und Öffentlichkeit), zum anderen auf Normen der „richtigen“ Lebensführung sowie auf die Rolle von Religion in der demokratischen Öffentlichkeit. Die Ergebnisse zeigen, dass traditionale Familienwerte und Aufgabenteilung in der zweiten Generation entweder zusammen mit den religiösen Alltagspraktiken ihre Bindekraft verlieren oder eine „gemäßigt“ traditionale Lebensweise geführt wird. Nur eine sehr geringe Zahl der muslimischen Nachkommen forciert traditionale Familien- und Geschlechternormen, obwohl sie kaum religiöse Praktiken in ihrem Lebensalltag fortführen. Dabei bestätigt sich die These, dass sich eine als „autoritär“ erlebte Beziehung zu den Eltern, aber auch ein stark religiös geprägter Alltag im Elternhaus maßgeblich auf die Annahme rigider Geschlechterrollennormen und traditionaler Familienleitbilder bei den Kindern auswirkt. Des Weiteren zeigt sich, dass Werte, die sich auf die Sphäre der individuellen Lebensführung beziehen, mit Einstellungen zur religiösen Autorität im öffentlich-politischen Bereich eng verknüpft sind. Diese typischen Werteorientierungen korrelieren mit zentralen Integrationsmerkmalen, wie Bildung oder der Zusammensetzung sozialer Kontakte. Zwischen diesen beiden Polen werden aber auch zwiespältige Einstellungen sichtbar, in denen Wertediskrepanzen zum Ausdruck kommen.

Der Fokus auf Differenzierungen in Werten und Einstellungen wird von Hilde Weiss weiter verfolgt. Unter dem Titel *„Bedingungsfaktoren des ‚radikalen‘ Islamismus: Welche Rolle spielen Formen der Religiosität und gesellschaftspolitische Einstellungen?“* fragt die Autorin, ob es einen Zusammenhang zwischen muslimischer Religiosität und gesellschaftlich-politischen Einstellungen gibt und unter welchen Bedingungen sich radikale Einstellungsmuster bei MuslimInnen der ersten und zweiten Generation in Österreich manifestieren. Der Beitrag schließt eine entscheidende Forschungslücke, denn während religiöse Verhaltensweisen und die religiöse Selbsteinschätzung von MuslimInnen (oftmals im Vergleich zu den europäischen Mehrheitsbevölkerungen) in den letzten Jahren häufig erhoben wurden, sind Untersuchungen über verschiedene Muster islamischer religiöser Identität und ihrer politisch-ideologischen Konsequenzen bisher kaum vorhanden. Empirisch wird zunächst das Ausmaß zur Neigung von islamisch begründeter Gewaltakzeptanz im Kontext religiöser Dimensionen analysiert, bevor anschließend die Beziehung zwischen Religiosität und gesellschaftlich-politischer Ideologie untersucht wird. Hierbei wird vor allem auf autoritär-konservative Einstellungen sowie auf die Bedeutung Israels und des antijüdischen Stereotyps eingegangen. Dabei zeigt sich, dass weder ein tieferes religiöses Selbstverständnis noch ein religiös geprägtes Politik- und Gesellschaftsverständnis für Abwertung, Radikalisierung und Gewaltakzeptanz maßgeblich sind. Differenzen zwischen den Generationen finden sich mit Bezug zur Bindung an traditionelle islamische Vorschriften, deren

Einhaltung innerhalb der zweiten Generation im Alltag kaum mehr erkennbar sind. Für die zahlenmäßig sehr kleine Gruppe „radikal islamischer“ junger MuslimInnen sind fundamentale bzw. orthodoxe religiöse Einstellungen nicht als ideelle Basis identifizierbar; der religiöse Hintergrund erschöpft sich in Vorstellungen von Transzendenz. Die verschiedenen Dimensionen islamischer Religiosität zeigen zwar teils schwache Zusammenhänge mit radikalen Tendenzen auf, bilden aber insgesamt keine Stufe zur Akzeptanz von Gewalt. Als maßgeblicher Prädiktor für radikale Einstellung kann für die zweite Generation lediglich ein bildungsfernes, eher großstädtisches Milieu identifiziert werden.

„*Gegenseitige Wahrnehmungen: Annäherungen, Stereotype und Spannungslinien zwischen ÖsterreicherInnen und MuslimInnen*“ lautet der Titel des fünften Kapitels von Hilde Weiss und Julia Hofmann, das die Frage aufgreift, wie stark die Ablehnung und Abwertung von MuslimInnen in Österreich verbreitet ist und wie diese von der muslimischen Minderheit perzipiert werden. Vereinfacht ausgedrückt wird in diesem Kapitel der Betroffenenperspektive die Perspektive der „Mehrheitsgesellschaft“ gegenüber gestellt. Die Grenzziehung zwischen Mehrheit und Minderheit(en) nahm in den letzten Jahren stark zu. Zunehmende soziale Polarisierung, Armutsgefährdung und Statusunsicherheit in europäischen Gesellschaften, darunter auch in Österreich, haben sich verstärkend auf die Zunahme von Vorurteilen, Feindbildern und politischen Spannungen ausgewirkt. Welche Folgen die Vorurteile für das Selbstbild der MuslimInnen haben und ob diese wechselseitigen Wahrnehmungen eine Spaltungslinie in der österreichischen Gesellschaft repräsentieren, steht im Mittelpunkt dieses Beitrags. Grundlage für die empirischen Analysen ist eine im Jahr 2012 durchgeführte, repräsentative Einstellungserhebung mit 2051 ÖsterreicherInnen ohne Migrationsgeschichte.

Die Verbreitung von anti-muslimischen Vorurteilen in der österreichischen Mehrheitsgesellschaft wird zunächst im europäischen Vergleich analysiert, bevor im zweiten Teil des Kapitels die zentralen Vorurteile der ÖsterreicherInnen mit den realen Einstellungen und Verhaltensweisen der MuslimInnen verglichen werden. Die Ergebnisse belegen zwei maßgebliche Tendenzen: Erstens liegt Österreich im Vergleich zu anderen europäischen Ländern (mit durchaus hohen Anteilen muslimischer Bevölkerung) im Spitzenfeld der Ablehnung gegenüber MuslimInnen. Zweitens werden die negativen kollektiven Zuschreibungen von MuslimInnen in Österreich auch stark rezipiert. Dabei zeigen Weiss und Hofmann, dass diese Abwertungen gerade bei jungen MuslimInnen einen starken negativen Effekt auf das Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich haben, welcher durch Diskriminierungserfahrungen in häufig anonymen Situationen noch verstärkt wird. Zusammengefasst belegen die Ergebnisse, dass die Mehrheits-Minderheitsbeziehung in Österreich durch Spannungen und Zwiespältigkeiten in den gegenseitigen Einstellungen charakterisiert ist.

Das Kapitel „*Wer will zurück?*“ von Gülay Ateş stellt ein bislang in Österreich wenig behandeltes Thema ins Blickfeld: die Rückkehrwünsche der zweiten Generation muslimischer MigrantInnen. In anderen europäischen Staaten hat die zunehmende Rückkehr der zweiten Generation in das Herkunftsland der Eltern schon seit längerem Aufmerksamkeit geweckt. Während die hinausgeschobenen Rückkehrabsichten der ersten Generation von MigrantInnen auch in Österreich gut erforscht sind, gibt es kaum empirisches Material über die Rückkehrwünsche der nachfolgenden Generation. Wie auch in anderen europäischen Ländern war die Zuwanderung nach 1945 in Österreich stark von der Arbeitsmigration der 60er- und 70er-Jahre geprägt. Obwohl die Anwerbung der Arbeitskräfte dem Modell eines nur temporären Aufenthalts von „GastarbeiterInnen“, abhängig vom ökonomischen Bedarf, folgte, blieben viele in Österreich und holten Familienmitglieder nach. Die angestrebte Rückkehr, die vom erzielten Verdienst und möglichen Anschaffungen abhängig gemacht wurde, musste oft hinausgeschoben werden, der „improvisierte“ Verbleib prägte das Aufwachsen der Kinder. Neben sozial benachteiligten Lebensverhältnissen war das Leben „zwischen den Kulturen“ eine prägende Erfahrung. Die Kinder besonders der muslimischen „GastarbeiterInnen“ finden sich auch heute noch mit Stereotypen der „kulturellen Distanz“ oder überhaupt des Lebens in einer „Parallelgesellschaft“ konfrontiert.

Der Beitrag gibt Einblick in die transnationalen Beziehungen beider Generationen zum Herkunftsland und untersucht zentrale Einflussfaktoren, wie Zugehörigkeitsgefühle zum Herkunftsland und zu Österreich, Diskriminierungserfahrungen und soziale Netzwerke, aber auch die Bedeutung traditionell religiöser Bindungen für die Vorstellung der Rückkehr beider Generationen. Ein wesentlicher und bislang wenig erforschter Aspekt ist darüber hinaus die Einbeziehung familiärer Charakteristika und der Eltern-Kind-Beziehungen: Wie wirken sich Art und Intensität der Kontakte zwischen Eltern und Kindern auf die Rückkehrabsichten aus? Sind es die Eltern, die sowohl zur österreichischen Lebensumwelt wie auch zu den Kindern nur fragile, brüchige Kontakte haben, die sich im Alter eine Rückkehr wünschen? Gibt es Wechselwirkungen zwischen den Wünschen und Projektionen der Elterngeneration und denen der Kindgeneration? Während die Eltern gänzlich andere Erfahrungen in Österreich gemacht haben als ihre Kinder, steht die mögliche Rückwanderung bei den Kindern in einem anderen Kontext. Die Untersuchung unterstreicht die nachwirkenden Folgen der einstigen „GastarbeiterInnen“-Politik Österreichs, die beiden Generationen eine möglichst rasche Einbindung in die Aufnahmegesellschaft schwer gemacht hat.

Abschließend setzt sich Sevgi Kırçıl in ihrem Beitrag „*Statusvererbung oder Aufstieg? Familiäre und schulische Erfahrungskontexte türkischstämmiger Jugendlicher im österreichischen Bildungssystem*“ mit den familiären und schu-

lischen Hintergründen von Bildungskarrieren türkischstämmiger Jugendlicher der zweiten und dritten Generation auseinander. Anhand von 22 qualitativen Befragungen mit türkischstämmigen Jugendlichen bzw. der Kontrastierung zweier Gruppen – SchulabbrecherInnen gegenüber HochschulbesucherInnen/-absolventInnen – sowie ergänzenden ExpertInneninterviews mit ebenfalls türkischstämmigen Lehrkräften zeigt die Autorin, welche Rolle auf der einen Seite die Familie, auf der anderen Seite das System „Schule“ bei der Statusvererbung und dem sozialen Aufstieg von türkischstämmigen Jugendlichen spielen. Der Zugang aus der Perspektive von „erfolgreichen“ und „gescheiterten“ SchulabsolventInnen wie auch von Lehrkräften hilft dabei, ein Verständnis für die verschiedenen Bildungsentscheidungen und Bildungskarrieren zu entwickeln. Kırçıl zeigt, dass denjenigen Jugendlichen, die den niedrigen Bildungsstatus ihrer Eltern erben, meist weder seitens der Familie noch seitens der Schule ein Orientierungsrahmen gegeben wurde. Demgegenüber war bei den BildungsaufsteigerInnen der soziale Aufstieg zumeist das gemeinsam verfolgte Ziel von Eltern und Kindern. Kırçıl weist in diesem Zusammenhang auf den besonderen Stellenwert der Unterstützung durch die Mutter (meist bei Mädchen) sowie durch die Geschwister hin. Besonders innovativ an Kırçıls Beitrag ist die Betonung der institutionellen Perspektive für die Erklärung individueller Bildungskarrieren. Die Autorin argumentiert theoretisch und belegt empirisch, auf welche Weise im System Schule Formen der „institutionellen Diskriminierung“ wirken. Hierfür werden im Artikel konkrete Diskriminierungserfahrungen und ihre Folgewirkungen bei türkischstämmigen Jugendlichen in der Schule benannt, wie z.B. auf schlechtere Benotungen die „Abschiebung in die Sonderschule“ oder Klassenwiederholungen folgen. Es werden alltägliche Rassismuserfahrungen im Klassen- aber auch im LehrerInnenzimmer aufgezeigt. Im schulischen Kontext stellt sich die elterliche Unterstützungsrolle bzw. Nichtunterstützung als entscheidender Faktor des Bildungsweges heraus, da türkische Jugendliche der schulischen Selektionspraxis besonders ausgesetzt sind. Auch diese bildungsbiografische Untersuchung verweist auf die Persistenz von Stereotypen und kulturellen Klischees im Schulalltag und zeigt ihren Einfluss auf die Bildungskarrieren der Betroffenen.

In Kapitel 8 fassen die HerausgeberInnen des Bandes die zentralen Ergebnisse der vorgestellten Untersuchungen zusammen. Der Überblick versucht, Antworten auf die in den Alltagsdiskursen am häufigsten gestellten Fragen zu geben. Die empirischen Grundlagen sollen helfen, Problemfelder zu diagnostizieren – sowohl innerhalb des Akkulturationsprozesses der muslimischen Minderheit als auch auf Seiten verzerrter Vorstellungsbilder seitens der MehrheitsösterreicherInnen.



## Literatur

- Aslan, Ednan und Erol Yildiz. 2014. *Muslimische Alltagspraxis in Österreich. Ein Kompass zur religiösen Diversität. Zwischenbericht für das Projektjahr 2013.* Wien: Institut für Islamische Studien. Universität Wien.
- Brubaker, Rogers. 2012. „Religion and nationalism: four approaches.“ *Nations and Nationalism* 18 (1):2–20.
- Buijs, Frank und Jan Rath. 2002. *Muslims in Europe: The state of research.* New York: Russell Sage Foundation.
- Delaney, Carol 1991. *The Seed and the Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society, Comparative Studies on Muslim Societies, International Journal of Middle East Studies.* Berkeley: University of California Press.
- Diehl, Claudia und Matthias Koenig. 2009. „Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: ein Befund und einige Erklärungsversuche.“ *Zeitschrift für Soziologie* 38 (4):300–319.
- Fleischmann, Fenella und Karen Phalet. 2012. „Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities.“ *Ethnic and Racial Studies* 35 (2):320–341.
- Foner, Nancy und Richard Alba. 2008. „Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?“ *International Migration Review* 42 (2):360–392.
- Frindte, Wolfgang, Boehnke, Klaus, Kreikenbom, Henry und Wolfgang Wagner. 2011. *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland.* Berlin: BMI.
- Gans, Herbert J. 1994. „Symbolic ethnicity and symbolic religiosity: Towards a comparison of ethnic and religious acculturation.“ *Ethnic and Racial Studies* 17 (4):577–592.
- Goldberg, Andreas und Martina Sauer. 2003. *Konstanz und Wandel der Lebenssituation türkischstämmiger Migranten in Nordrhein-Westfalen..* Essen: Zentrum für Türkeistudien.
- Grabau, Martina. 2013. „Identität und Loyalität von Muslimen in Deutschland.“ In *Islam und die deutsche Gesellschaft*, hrsg. Dirk Halm und Hendrik Meyer, 195–216. Wiesbaden: Springer Fachmedien.
- Güngör, Derya, Fenella Fleischmann und Karen Phalet. 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.
- Haug, Sonja, Stephanie Müssig und Anja Stichs. 2009. *Muslimisches Leben in Deutschland: im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz.* Nürnberg: Bundesamt für Migration und Flüchtlinge.
- Huber, Stefan. 2008. Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität. *Journal für Psychologie* 16 (3).
- Huber, Stefan. 2009. „Der Religionsmonitor 2008: Strukturierende Prinzipien, operationale Konstrukte, Auswertungsstrategien.“ In *Woran glaubt die Welt?*, hrsg. Bertelsmann Stiftung, 17-52. Güterloh: Bertelsmann Stiftung.
- Klausen, Jytte. 2005. *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe.* Oxford, New York: Oxford University Press.
- Koopmans, Ruud. 2013. „Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. Muslime und Christen im europäischen Vergleich.“ *Wissenschaftszentrum Berlin (WZB), Mitteilungen* 142:21–25.

- Lucassen, Leo. 2005. *The Immigrant Threat. The Integration of Old and New Migrants in Western Europe*. Urbana/ Chicago: University of Illinois Press.
- Luckmann, Thomas. 1991. *Die unsichtbare Religion*. 1. Aufl. ed. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Maliepaard, Mieke, Mérove Gijsberts und Marcel Lubbers. 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, Mieke und Marcel Lubbers. 2013. „Parental Religious Transmission after Migration: The Case of Dutch Muslims.“ *Journal for Ethnic and Migration Studies* 39 (3):425–442.
- Maliepaard, Mieke, Marcel Lubbers und Mérove Gijsberts. 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, Stephan. 2010. „Die muslimische Bevölkerung Österreichs: Bestand und Veränderung 2001–2009.“ In *Islam in Österreich. al-Islām fī an-namsā*, hrsg. Alexander Janda und Mathias Vogl, 5–9. Wien: Österreichischer Integrationsfonds.
- Nauck, Bernhard. 2004. „Familienbeziehungen und Sozialintegration von Migranten.“ In *Migration, Integration, Bildung. Grundfragen und Problembereiche*, hrsg. Klaus J. Bade und Michael Bommes, 83–105. Osnabrück: Universität Osnabrück.
- Nauck, Bernhard. 2008. „Akkulturation : theoretische Ansätze und Perspektiven in Psychologie und Soziologie.“ In *Migration und Integration*, hrsg. Frank Kalter, 108–133. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie.
- Nauck, Bernhard. 2009. „Intergenerational Transmission, Social Capital and Interethnic Contact in Immigrant Families.“ In *Cultural Transmission: Psychological, Developmental, Social, and Methodological Aspects*, hrsg. Ute Schönplflug, 161–184. Cambridge, MA: Cambridge University Press.
- Pickel, Gert. 2010. „Säkularisierung, Individualisierung oder Marktmodell? : Religiosität und ihre Erklärungsfaktoren im europäischen Vergleich.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 62 (2):219–245.
- Roy, Olivier. 2007. „Islamic Terrorist Radicalization in Europe.“ In *European Islam – Challenges for Society and Public Policy*, ed Samir Amghar, Amel Boubekeur und Michael Emerson. Brüssel: Center for European Policy Studies.
- Schiffauer, Werner. 2004. „Vom Exil- zum Diaspora-Islam. Muslimische Identitäten in Europa.“ *Soziale Welt* 55 (4):347–368.
- Schmidinger, Thomas und Dunja Larise. 2008. *Zwischen Gottesstaat und Demokratie. Handbuch des politischen Islam*. Vienna: Deuticke.
- Schmied, Martina. 2005. „Islam in Österreich.“ In *Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung*, hrsg. Walter E. Feichtinger, 189–206. Wien: Landesverteidigungsakademie Wien. Institut für Friedenssicherung & Konfliktmanagement (IFK).
- Shapiro, Henry D. und Jonathan D. Sarna. 1992. *Ethnic Diversity and Civic Identity: Patterns of Conflict and Cohesion in Cincinnati Since 1820*. Illinois: University of Illinois Press.
- Ulam, Peter und Svila Tributsch. 2012. *Muslime in Österreich*. Wien: ECOQUEST Market Research and Consulting GmbH.
- Voas, David und Fenella Fleischmann. 2012. „Islam moves west: Religious change in the first and second generations.“ *Annual review of sociology* 38:525–545.

- Weiss, Hilde. 2014. „Der Wandel religiöser Glaubensgrundsätze in muslimischen Familien – Säkularisierungstendenzen bei der 2. Generation?“ In *Zwischen den Generationen. Transmissionsprozesse in Familien mit Migrationshintergrund*, hrsg. Hilde Weiss, Philipp Schnell und Gülay Ateş. Wiesbaden: Springer VS Verlag.
- Wimmer, Andreas. 1996. „Kultur. Zur Reformulierung eines sozialanthropologischen Grundbegriffs.“ *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 48:401–425.
- Zhou, Min und Carl L. Bankston. 1998. *Growing up American : How Vietnamese children adapt to life in the United States*. New York: Russell Sage Foundation.

**Hilde Weiss** ist Universitätsprofessorin am Institut für Soziologie der Universität Wien; ihre Arbeitsschwerpunkte sind ethnische Minderheiten, Migration und soziale Integration, Vorurteilsforschung und politische Soziologie.

**Gülay Ateş** ist Stipendiatin am Institut für Soziologie der Universität Wien. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Integration, Bildungs-, Migrations- und Religionssoziologie sowie Hochschulforschung.

**Philipp Schnell** ist Bildungsökonom in der Abteilung Bildungspolitik der Arbeiterkammer Wien, affiliierter Forscher am Schweizerischen Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien sowie Lehrbeauftragter am Institut für Soziologie der Universität Wien.