
Formen der Religiosität: Ein Generationenvergleich religiöser Praktiken und Einstellungen

Gülay Ateş und Philipp Schnell

1 Einleitung und Fragestellung

Vor dem Hintergrund der jüngst aufkommenden religiös motivierten Gewaltbereitschaft von jungen muslimischen Erwachsenen (aktiv werdende IS-AnhängerInnen der zweiten Generation europäischer MuslimInnen) wächst die Angst vor einer Veränderung der unsichtbaren Religiosität zur symbolisch dargestellten und streng konservativen muslimischen Religiosität. Während im Zuge der Integrations- und Assimilationsdiskurse der 90er-Jahre die soziale und institutionelle Teilhabe von MigrantInnen gut erforscht ist (Crul, Schneider und Lelie 2012; Steinbach und Nauck 2004), haben sich empirische Forschungen zu den religiösen Werten und Handlungsorientierungen der nachfolgenden Generation mit Migrationshintergrund recht spät entwickelt. Rezente Studien zeigen den hohen Grad in subjektiver Religiosität und gelebter religiöser Praxis bei Migrationsfamilien im Vergleich zur Aufnahmegesellschaft (Halm und Sauer 2015; de Hoon und van Tubergen 2014; Güngör, Bornstein und Phalet 2012).

Die Erkenntnis über eine hohe religiöse Wertestabilität in muslimischen Folgegenerationen erschien im europäischen Kontext erstaunlich und löste Diskussionen aus, da nach den „klassischen“ Annahmen zur Akkulturation bzw. Assimilation (z. B. Esser 1990, 2011) – im Sinne eines linearer Modells der Werteangleichung der Minderheiten an den Mainstream der Mehrheitsgesellschaft – die im Aufnah-

G. Ateş (✉) · P. Schnell
Wien, Österreich
E-Mail: guelay.ates@univie.ac.at

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

meland geborene und aufgewachsene „zweite“ Generation sich den westlichen Werten und Orientierungen entsprechend annähern sollte. Diese Annahme schließt auch den Grad der Religionsausübung mit ein.

Aus der Perspektive von konflikthaften „Wertsphären“ (Weber, zitiert nach Schluchter 1991) erlebt die Erforschung der innerfamiliären Transmission von Religiosität und des Einflusses der Eltern auf die Lebensweise von muslimischen Kindern eine „Naissance“. In vielen Studien ist aber auffällig, dass ein hoher Grad von religiöser Lebensführung als fehlende bzw. ungenügende Anpassung der Eingewanderten an die gesellschaftlichen Ordnungsstrukturen betrachtet wird (Schwinn 2009, S. 456; Apitzsch 2006). Während der Islam auf der einen Seite als Barriere zur Eingliederung in einen christlich-europäischen Kontext gesehen wird, kann auf der anderen Seite die innerfamiliäre religiöse Sozialisation für Migrationsfamilien eine wichtige Ressource darstellen, in Form sozialer Netzwerke (zur Informationsgewinnung und Problembehandlung), als emotionale Stütze in Krisenzeiten (Ebaugh 2010, Ebaugh und Chafetz 2000) und Vermittlungsinstanz kultureller Praktiken.

Ausgehend von den teils zwiespältigen empirischen Befunden, z.B. hinsichtlich der Gleichstellung der Frau (Scheible und Fleischmann 2013), aber auch der Weitergabe von bestimmten religiös geprägten Denkweisen und Verhaltensmustern, stehen Fragen nach den Formen von Religiosität und dem Wandel des muslimischen Glaubens und seiner Ausprägungen zwischen den Generationen im Vordergrund unserer Untersuchungen.

Ist in beiden Generationen, bei Eltern und ihren Kindern, die Intensität zentraler religiöser Praktiken und Einstellungen unverändert geblieben? Oder gibt es Brüche und gar eine Abwendung von den elterlichen Wertorientierungen? Ein wesentliches Thema ist daher die Frage, welche Muster von religiös geprägten Werten und Verhaltensweisen sich innerhalb muslimischer Familien beobachten lassen. Welche sozio-demographischen Faktoren unterstützen verschiedene Ausprägungen der Religiosität bei der Generation der Kinder.

Auf Basis der vorliegenden Dyaden-Untersuchung in Österreich (Datensatz „Muslime im Wandel“) werden typologische Analysen vorgenommen und Wirkzusammenhänge aufgezeigt.

2 Verortung religiöser Bindungen und Muster muslimischer Religiosität: Resümee bisheriger Studien

Die Frage, wie sich die Religiosität von MigrantInnen und muslimischen MigrantInnen im Speziellen im Vergleich zur europäischen Aufnahmegesellschaft verhält, aber auch zur Religiosität der Nichtmigranten in den Herkunftsländern, wird

heute zunehmend im Kontext der Integrationsforschung behandelt. Eine große Zahl neuerer Studien kommt zu weitgehend übereinstimmenden Ergebnissen: unabhängig von Glaubenszugehörigkeit, Alter, Geschlecht oder Herkunftsland sind MigrantInnen im Schnitt religiöser als Nicht-MigrantInnen im Einwanderungsland (Halm und Sauer 2015; de Hoon und van Tubergen 2014; Güngör, Bornstein und Phalet 2012; Inglehart und Norris 2009; Schlaffer et al. 2009; Brettfeld und Wetzels 2007; Boos-Nünning und Karakaşoğlu-Aydın 2006).

Auf Basis des International Social Survey (ISSP) analysieren Inglehart und Norris (2009) den Einfluss von Migration auf die Intensität der Religiosität. Dabei vergleichen sie die Wertvorstellungen, die religiösen Einstellungen und Praktiken der nach Europa immigrierten MuslimInnen mit dem der jeweiligen Mehrheitsbevölkerungen und der Nichtmigrierten im jeweiligen muslimischen Herkunftsland. Inglehart und Norris (2009, S. 14) stellen fest, dass der Grad der religiösen Bindung der in Europa lebenden MuslimInnen zwischen jenem der EuropäerInnen und dem der Nichtmigrierten im Herkunftsland liegt. Dies wird als ein Indikator für einen Prozess der Anpassungsleistung an die jeweilige Aufnahmegesellschaft gedeutet. Generell sind „europäische“ MuslimInnen weniger religiös als ihr Pendant in den jeweiligen Herkunftsländer und unterscheiden sich folglich im Grad der religiösen Bindung und Werteorientierungen. Zugleich sind migrierte MuslimInnen religiöser und praktizieren die Religion häufiger als christliche GlaubensanhängerInnen im jeweiligen Aufnahmeland. Demzufolge wird durch ein transnationales Leben weder die herkunftsspezifische religiöse Traditionsbindung aufrechterhalten noch der geringe Grad der religiösen Bindung und Praxisausübung der Majoritätsgesellschaft erreicht.

Die Positionierung von muslimischen Jugendlichen aus Migrationsfamilien im Vergleich zur Aufnahmegesellschaft und den im Herkunftsland sesshaften Jugendlichen steht im Fokus der Untersuchungen von Güngör, Bornstein und Phalet (2012). Im Gegensatz zu den Ergebnissen von Inglehart und Norris (2009) stellen sie für Belgien fest, dass die zweite Generation von EinwanderInnen türkischer Herkunft den Höchstgrad religiöser Ausprägung aufweist, gefolgt von junge Erwachsenen in der Türkei und belgischen Jugendlichen mit dem geringsten Grad an religiöser Bindung. Hier ändert sich die Reihenfolge zwischen den migrierten und nicht migrierten Jugendlichen. In internationalen Vergleichsstudien wird der nationale Kontext als wesentlicher Hintergrund sichtbar: geringere Aufnahmebereitschaft geht mit einem höheren institutionellen und gesellschaftlichen Diskriminierungsgrad von MigrantInnengruppen im Aufnahmeland einher und begünstigt demnach eine konservative religiöse Lebensführung (Güngör, Bornstein und Phalet 2012).

Die teils divergenten und durchmischten Ergebnisse zeigen, dass im Kontext der Migration die religiöse Bindung im Vergleich zur Herkunftsgesellschaft auch

eine abgeschwächte religiöse Lebensführung mit sich bringt. Wie eine religiöse Lebensführung gemessen wird und welche Dimensionen von Religiosität erhoben werden, ist jedoch sehr unterschiedlich. Es werden verschiedene Aspekte, wie Fragen zur subjektiven Religiosität, religiöse Praktiken, Glaubenskonsequenzen, Werthaltungen, die Einbettung in die muslimische Gemeinschaft etc. erhoben. Typologische Analysen stellen fest, ob es Muster gemäß gemeinsamer Formen der religiösen Bindung, Ritualpraktiken, Orientierungen und Einstellungen gibt (an einer zunehmenden Vielfalt solcher Muster wären Transformationen des kollektiv geteilten und tradierten Religionsverständnisses ablesbar).

Verschiedene Facetten des Religiösen werden je nach Forschungsinteresse der Untersuchungen erhoben, z. B. um den privaten spirituellen Charakter religiöser Bindung aufzudecken oder den Fokus auf religiös begründete soziale Regeln und gesellschaftlich politischen Konsequenzen zu richten (Weiss 2016; Brettfeld und Wetzels 2007; Heitmeyer, Müller und Schröder 1997).

Das Forschungsziel und die Designs unterscheiden sich zwar, jedoch verfolgen sie im Kern die Erfassung einer islamischen Haltung und Lebensweise im jeweiligen Aufnahmeland. Eine weitere Gemeinsamkeit ist das Bestreben, ein ganzheitliches Bild der religiösen Sicht- und Zugangsweisen und deren Relevanz für andere Lebensbereiche abzubilden. Demnach bedarf es zur empirischen Messbarkeit der Vielgesichtigkeit des islamischen Glaubens eines Erhebungsinstrumentes, welches zugleich Fragen nach der Frequenz von religiösen Praktiken und der Akzeptanz von Glaubensinhalten sowie des daraus resultierenden religiösen Lebensstils umfasst.

Der folgende Überblick der wichtigsten, hier thematisch relevanten Untersuchungen (s. Tab. 1) zeigt nicht nur die unterschiedlichen Konzepte von Religiosität und der Art ihrer Messung auf, sondern auch, wie die religiöse Thematik in unterschiedliche Forschungsinteressen eingebettet ist.

Heitmeyer, Müller und Schröders (1997) Analyse ist vom Forschungsinteresse an religionsmotivierter Gewaltbereitschaft bei türkischstämmigen Jugendlichen geleitet. Es werden Fragen über persönliche Religiosität, kollektive Einbettung, Bewertung und Ablehnung anderer Gruppen und politische bis hin zur religiös begründeten Gewaltbereitschaft gestellt. Es zeichnen sich drei Hauptgruppen ab: „persönliche Religiosität in der muslimischen Gemeinschaft“, „islamzentrierte Überlegenheitsansprüche“ und „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“ (1999, S. 31–33). Überschneidungen zwischen den Gruppen führen zu einer weiteren Gruppierung, die von einem „identitätsbezogenen (kulturellen) Überlegenheitsanspruch, identitätspolitisch motivierter Gewaltbereitschaft und gewaltorientierter politischer Instrumentalisierung der Religion“ gekennzeichnet ist.

Auch die Untersuchungen von Brettfeld und Wetzels (2007, S. 109–131) nehmen die religiös motivierte „Gewaltbereitschaft“ in Deutschland in den Fokus. Sie

Tab. 1: Muster muslimischer Religiosität in ausgewählten Studien

Quelle	Jahr	Forschungsinteresse	Cluster
Heitmeyer, Müller und Schröders	1999	religiös motivierte Gewaltbereitschaft	• „persönliche Religiosität in der muslimischen Gemeinschaft“
			• „islamzentrierte Überlegenheitsansprüche“
			• „religiös fundierte Gewaltbereitschaft“
Brettfeld und Wetzels	2007	religiös motivierte Gewaltbereitschaft	• „orthodox Religiöse“
			• „gering Religiöse“
			• „fundamental Orientierte“
			• „traditionell Konservative“
Khorchide	2007	religiöse und profane Verhaltensweisen und Wertvorstellungen	• „FundamentalistInnen“
			• „SchalenmuslimInnen“
			• „reflektierte MuslimInnen“
			• „spirituelle MuslimInnen“
			• „marginalisierte MuslimInnen“
			• „assimilierte MuslimInnen“
Zulehner	2012	muslimische Religiosität	• „sehr committed“
			• „mäßig committed“
			• „gering committed“
Ullram und Tributsch	2012	religiöse und profane Verhaltensweisen und Wertvorstellungen	• „politisch religiöse MuslimInnen“
			• „religiös konservative MuslimInnen“
			• „traditionell religiöse MuslimInnen“
			• „Kulturkonservative“
			• „verunsicherte MuslimInnen“
			• „säkulare MuslimInnen“
Phalet Fleischmann, Stojcic	2012	„being“ Muslim	• „private MuslimInnen“
			• „strenge MuslimInnen“
			• „selektive MuslimInnen“
Huber	2008 2013	Zentralität der Religiosität	• „hoch Religiöse“
			• „Religiöse“
			• „nicht Religiöse“

stellen vier religiöse Gruppen bzw. Typen fest: „gering Religiöse“, „traditionell Konservative“, „orthodox Religiöse“ und „fundamental Orientierte“. Folgende Differenzierungen zeigen sich zwischen den religiösen Gruppen: Orthodoxe MuslimInnen bezeichnen sich selbst als religiös, praktizieren die Religion und halten

die überlieferten Ge- und Verbote ein. Sie tolerieren andere Werthaltungen, Einstellungen und Lebensweisen und stehen den anderen nicht abwertend gegenüber. „Fundamental“ orientierte MuslimInnen hingegen unterscheiden sich von den Orthodoxen durch das Insistieren auf eine religiös geprägte Lebenshaltung entlang der „wahren“ Überlieferung Mohammeds. Die Wahrung des Ursprungs und die Angst vor dem Zerfall der Moral und des Sittlichen legitimieren eine Abgrenzung von anderen Religionen und MuslimInnen mit abweichenden Religionsdeutungen. Die „traditionell-konservativen“ MuslimInnen repräsentieren eine Form „partiell glaubensentleerter, religiöser Ritualisierung“ (Brettfeld und Wetzels 2007, S. 123), die auch mit einer „Abwertung des Westens und seiner Moral“ einhergehe.

Khorchide (2007) befasst sich primär mit den religiösen Lebenswelten der Jugendlichen in Österreich und kristallisierte mehrere Typen heraus: FundamentalistInnen, SchalenmuslimInnen, reflektierte MuslimInnen, spirituelle MuslimInnen, marginalisierte MuslimInnen und assimilierte MuslimInnen. Er stellt den größten Anteil bei den „assimilierten“ Jugendlichen fest, die dem Islam im Alltag keine Relevanz beimessen, die Riten nicht einhalten und der österreichischen Gesellschaft offen gegenüberstehen. Bei der zweitgrößten Gruppe, den „SchalenmuslimInnen“ handelt es sich um Jugendliche, die zur Positionierung ihrer Zugehörigkeit auf den Islam zurückgreifen, ohne diesen zu praktizieren. Bei dieser Gruppe werden auch Tendenzen zu einem homogenen Freundeskreis beobachtet (Ebd., S. 223–231).

Eine Untersuchung von MuslimInnen türkischer und bosnischer Herkunft in Österreich (jeweils 500 Personen) zu religiösen und kulturellen Verhaltensweisen und Wertvorstellungen (Ulam und Tributsch 2012) stützt sich auf Fragen zur subjektiven Religiositätseinstufung, Häufigkeit von gelebter religiöser Praktiken, Suche um Rat bei Imamen, Einhalten von Ge- und Verboten, Teilhabe am Religions- bzw. Koranunterricht, Engagement in religiösen Vereinen und Einstellungen zum politischen Islam. Gemäß den Clusteranalysen werden sechs Wertetypen unterschieden: „politisch religiöse MuslimInnen“, „religiös konservative MuslimInnen“, „traditionell religiöse MuslimInnen“, „Kulturkonservative“, „verunsicherte MuslimInnen“ und „säkulare MuslimInnen“. Die Gruppe der politisch religiösen MuslimInnen ist durch einen hohen Stellenwert der Religion und der religiösen Praktiken im eigenen Alltagsleben sowie dem der Familie und ferner durch politische und rechtliche Auslegungen religiöser Vorschriften charakterisiert. Die religiös Konservativen sind ebenfalls im hohen Ausmaß religiös, jedoch „nicht auf die Gestaltung von Gesellschaft, Recht und Staat ausgedehnt“ (Ebd., S. 46). Ähnlich erheben auch die traditionell und kulturell Konservativen keinen Anspruch auf politische, rechtliche oder gesellschaftliche Überlegenheit gegenüber anderen. Der Typus der „säkularen“ MuslimInnen lässt sich mittels der Merkmale gering religiös, individuelles Religionsverständnis und „konflikthaft-konfrontative Haltung

gegenüber einem ‚politischem‘ Religionsverständnis“ charakterisieren (Ebd., S. 50). Die kleine Gruppe der „verunsicherten“ MuslimInnen ist ebenfalls gering religiös, weist jedoch ein ambivalentes Antwortverhalten in vielen Bereichen des religiösen Lebens auf.

In Zulehners Sondermodul „Geschlechterstudie 2012“ in Österreich wurden Personen muslimischer Religionszugehörigkeit zur Religiosität und religiösen Praktiken und Wertvorstellungen (subjektive Selbsteinstufung, Fragen zur Transzendenz und zum Jenseits, religiöse Praktiken und religiöse Erziehungslehre) befragt. Die Clusteranalyse ergibt drei Gruppen des „religiösen Commitments“, welche mit „sehr committed“, „mäßig committed“ und „gering committed“ tituiert werden. Erwartungsgemäß weist die mehrheitlich christliche Kontrollgruppe bedeutsam geringere religiöse Ausprägungsformen auf. Ferner weist Zulehner nicht nur eine Abnahme der religiösen Bindung zwischen den Generationen, sondern auch geschlechtsspezifische Unterschiede innerhalb einer Generation und Varianzen zwischen den Generationen nach (Zulehner 2012, S. 80–92).

Phalet, Fleischmann und Stojčić (2012) eruieren bei der zweiten Generation von MuslimInnen drei Muster muslimischer Identität („being Muslim“): private, strenge und restriktive MuslimInnen. Sie stützen sich auf religiöse Verhaltensweisen und Aussagen über muslimische Identifikation. „Private MuslimInnen“ zeichnen sich durch eine niedrige Ausübung der religiösen Praktiken bei hoher Zustimmung zu einer muslimischen Identität aus. Am anderen Ende bildet sich die Gruppe der strengen MuslimInnen mit einer starken Identifikation mit dem Glauben und einem restriktiven Einhalten der Ritualkomplexe heraus. Dazwischen liegen die „selektiven MuslimInnen“, welche sich durch eine moderate Form der subjektiven religiösen Zugehörigkeit und Nichteinhaltung von Beten und Moscheebesuchen, jedoch strikter Einhaltung der Fastenzeit und Essgewohnheiten kennzeichnen.

Die „Zentralität“ der Religiosität steht bei Huber (2008) im Vordergrund, der dabei dem Ansatz der intrinsischen und extrinsischen Motivation (nach Allport und Ross 1967) folgt. Gemessen wird die Religiosität anhand der von Glock (1962) entwickelten Dimensionen intellektueller, ideologischer, öffentlicher und privater religiöser Praxis sowie des persönlichen Erlebens bzw. der Gotteserfahrung. Demnach zeichnen sich als hochreligiös eingeordnete Gläubige durch einen starken persönlichen Glauben (intrinsische religiöse Orientierung) und Religiöse mit einer mittleren Religiosität durch extrinsische Motivation aus. Die dritte Gruppe bilden bei Huber die Nichtreligiösen. Bei Angehörigen der muslimischen Religionsgemeinschaft Deutschlands wurden bei Anwendung des Zentralitätsindex die Gruppen „hoch Religiöse“, „Religiöse“ und „nicht Religiöse“ extrahiert. Eine aktuelle Publikation von Halm und Sauer (2015) bestätigt erneut das dreistufige Clustering bei MuslimInnen in Deutschland.

Unabhängig von der Anzahl der extrahierten Typen (Clustern) ist ein Großteil der MuslimInnen in Österreich und anderen europäischen Ländern in zwei Hauptgruppen anzutreffen: Zum einen unter den „sehr religiösen MuslimInnen“ mit ausgeprägten religiösen Verhaltensnormen und Zustimmung zu religiösen Werteinstellungen und zum anderen unter den „moderaten“, sich in den mittleren Kategorien befindenden, MuslimInnen. In allen Studien sind die „nicht bis kaum religiösen MuslimInnen“ in der Minderheit.

Welche Fragen sich in der vorliegenden Studie für eine Gruppenbildung eignen und wie viele klar voneinander trennende Cluster sich für den österreichischen Kontext beobachten lassen, wird im nächsten Abschnitt näher erörtert.

3 Ausprägungen der Religiosität muslimischer Familien in Österreich

Für diese Studie bildet ein mehrdimensionales Messmodell (folgend den Glock'schen Dimensionen) zur Erfassung religiöser Bindungen von MuslimInnen den Ausgangspunkt. In Anlehnung an aktuelle Studien¹ wurden außerdem Einstellungen gegenüber religiösen Gesetzen, geschlechterspezifischen Orientierungen und religiös-politischen Auffassungen einbezogen².

Für die Bestimmung der clusterbildenden Variablen wurden jene religiösen Verhaltens- und Einstellungsvariablen festgestellt, die eine gewisse Varianz im Antwortverhalten unter den befragten MuslimInnen und Unterschiede zwischen den Generationen erkennen lassen. Als weiteres Distinktionsmerkmal wurden Fragen zu Toleranz, Autonomie und Gleichstellung von Mann und Frau herangezogen.

Tabelle 2 gibt eine Übersicht über die berücksichtigten Dimensionen und konkreten Fragestellungen, welche auch die Grundlage für die weiteren empirischen Analysen bilden. Das endgültige, statistisch ermittelte Modell berücksichtigt neben den individuellen und institutionellen religiösen Praktiken außerdem die Intensität

¹ Fundamentalismus-Studie von Heitmeyer et al (1997), ISSP Themenschwerpunkt Religion, Muslime in Deutschland, PEW Forum on Religion and Public Life weltweite Umfrage unter der muslimischen Population, „poll of Muslims – Living Apart Together“, Religionsmonitor (2012/13), The Integration of European Second Generation – TIES (2007/2008).

² Zur Entwicklung des quantitativen Fragebogens wurden im Vorfeld qualitative Leitfadeninterviews durchgeführt. Die Auswertung dieser und die Durchführung von kognitiven Pretests führte zu einer Auswahl von Items, die sowohl eine emotionale erlebnismäßige als auch spirituelle Dimension nicht einbindet.

Tab. 2: Dimensionen zur Messung von Religiosität

Dimension	Operationalisierung – „Muslime im Wandel“
Subjektive Religiosität	Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen?
Rituelle Praktiken	Darf ich Sie fragen, wie oft Sie beten – egal, ob rituell oder persönlich? Wie oft besuchen Sie Gebetsräume, also eine Moschee oder einen Cem? Welche der folgenden Gebote halten Sie immer, manchmal, selten oder nie ein? -Fasten -Zakat (Almosensteuer)
Kognitive Auseinandersetzung	Kommt es vor, dass Sie innerhalb der Familie über den Koran bzw. die Suren sprechen oder diskutieren?
Religiöse Partnerschaftswahlpräferenz	Für wie wichtig halten Sie es prinzipiell, dass die Ehepartner von MuslimInnen Muslims sind?
Geschlechterspezifische Orientierungen	Wie sehr teilen Sie die folgenden Auffassungen: „dass Mann und Frau völlig gleiche Rechte haben sollen“, „dass eine Frau und ein Mann vorehelichen Geschlechtsverkehr haben dürfen“, „dass Kinder am Sexualkundeunterricht teilnehmen sollen“, „dass sich eine Frau für ein Kind entscheiden kann, auch wenn sie nicht verheiratet ist“.

Muslimische Familien im Wandel

der intellektuellen Auseinandersetzung mit Glaubensfragen sowie die Toleranz zu geschlechterspezifischen Orientierungen und Partnerschaftswahlpräferenzen.

Im folgenden Abschnitt werden zuerst die Verteilungen zu den Fragen der Dimensionen von Religiosität (Vgl. Tab. 2) innerhalb muslimischer Familien in Österreich kurz dargestellt. Im Mittelpunkt der Betrachtung stehen das Ausmaß und damit die Relevanz einzelner Aspekte von Religiosität für die Eltern- und Kind-Generation.

3.1 Subjektive Religiosität

Abbildung 1 gibt einen ersten Blick auf die subjektive religiöse Selbsteinschätzung von Eltern und Kindern. Auf einer vierstufigen Antwortskala von 1 „gar nicht religiös“ bis 4 „sehr religiös“ antworten Eltern und Kinder auf die Frage „Als wie religiös würden Sie sich selbst bezeichnen“. Im Schnitt bezeichnen sich sowohl die befragten Eltern als auch die Kinder als „eher religiös“ (Eltern MW=3,2, Kind

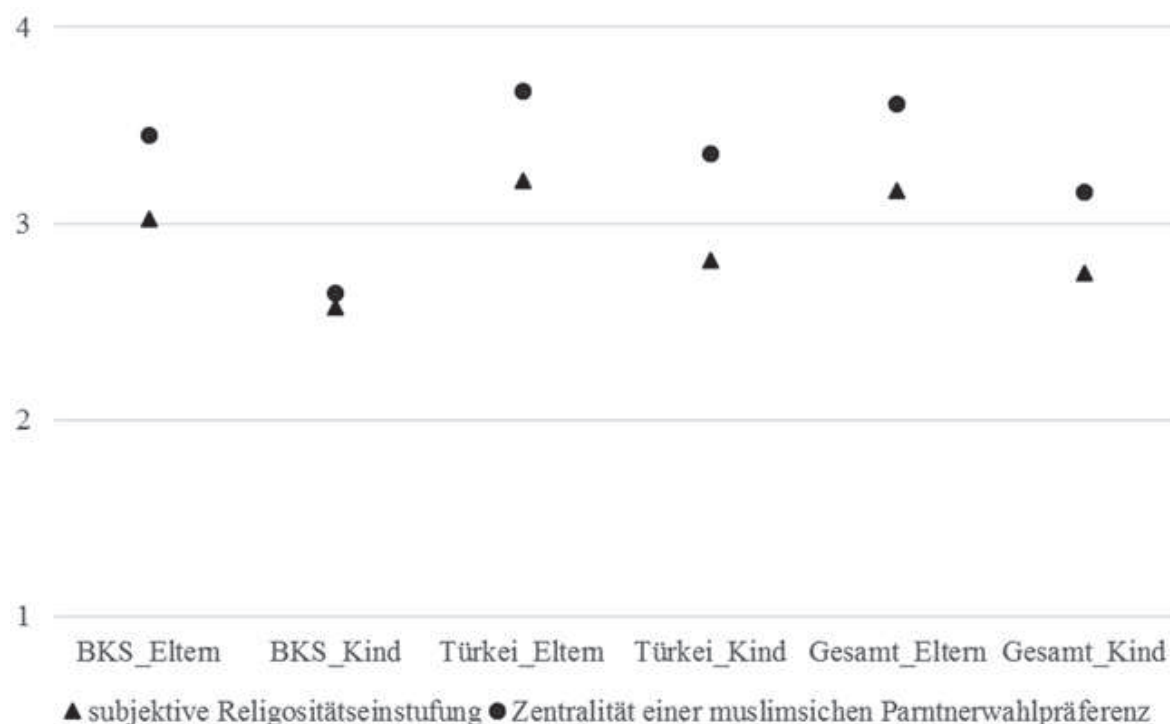


Abb. 1: Subjektive Religiositätseinstufung und Partnerwahlpräferenzen nach Generationen und Herkunftsland. (Quelle: Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden).

MW=2,7). Die Abweichungen zwischen den Generationen erweisen sich als moderat. Das leicht unterschiedliche Antwortverhalten der befragten türkischen Eltern im Vergleich zu Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien (BKS) weicht in einem statistisch bedeutsamen Ausmaß voneinander ab, hingegen trifft dies bei der Kind-Generation nicht zu.

3.2 Religiöse Partnerwahlpräferenzen

Bezogen auf die Bedeutsamkeit einer religiös endogamen Partnerwahlpräferenz ist ein deutlicher Wandel im Generationenverlauf zu beobachten. Sowohl die befragten Eltern aus der Türkei als auch jene aus dem ehemaligen Jugoslawien wünschen sich eindeutig eine/n Schwiegertochter/-sohn mit muslimischem Religionsbekenntnis. In Prozenten ausgedrückt finden dies nahezu 70% der Elterngeneration sehr wichtig, wohingegen nur noch 44% der befragten jungen Erwachsenen dies befürworten. Während die türkischen Eltern mit einem Mittelwert von 3,7 sich kaum von ihren Kindern mit einem Mittelwert von 3,4 unterscheiden, gibt es zwischen den Generationen aus dem ehemaligen Jugoslawien große Einstellungsunterschiede. Hier wünschen sich 60% der befragten bosnischen Eltern und nur 16% ihrer Kinder eine/n muslimische/n EhepartnerIn. Das Antwortverhalten der

Kinder (MW=2,6) aus dem ehemaligen Jugoslawien weicht sowohl vom Antwortverhalten ihrer Eltern (MW=3,5) als auch von der Vergleichsgruppe der befragten erwachsenen Kinder türkischer Herkunft (MW=3,4) signifikant ab (s. Abb. 1).

3.3 Rituelle und intellektuelle Dimension

Auf der Ebene der religiösen Bindungskraft nehmen der Kult und die Auseinandersetzung mit religiösen Inhalten eine wichtige Rolle ein. Das Gebetsverhalten (1 „nie“ bis 7 „fünfmal täglich“), die Moscheebesuche (1 „nie“ bis 6 „täglich“) sowie das Fasten im Ramadan und die Almosenspende (1 „nie“ bis 4 „immer“) geben ersten Einblick in die Bedeutung von Ritualen. Die Auseinandersetzung mit dem Koran innerhalb der Familie (1 „so gut wie nie“ bis 3 „ja, häufig“) zielt darauf ab, die intellektuelle Dimension im Sinne Glocks zu erfassen. Überblicksartig lassen sich beim Anblick der Abb. 2 Variationen des Mittelwerts sowohl zwischen der ersten und zweiten Generation als auch nach Herkunftsland der Eltern erkennen. Das breite Spektrum der Rituale wird insbesondere von der Elterngeneration türkischer

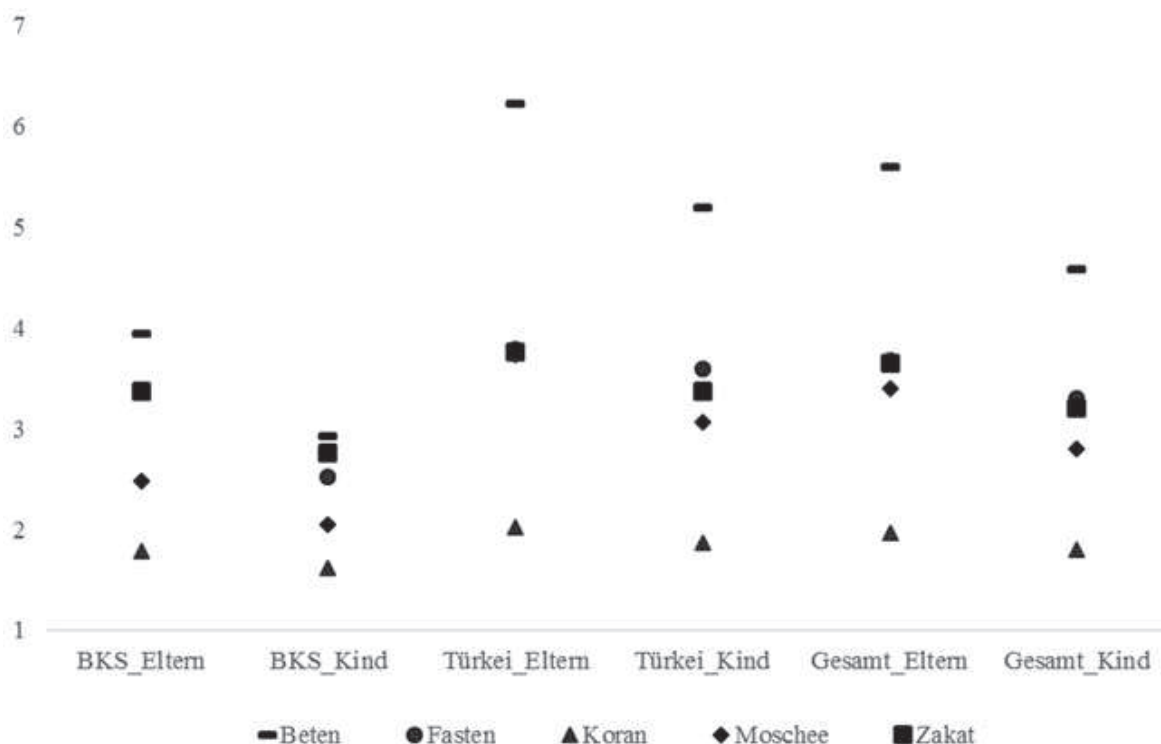


Abb. 2: Mittelwertsunterschiede der religiösen Praktiken und Koranlektüre nach Generationen und Herkunftsland. (Quelle: Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden).

Herkunft ausgeführt, dahingegen führt die zweite Generation seltener die religiösen Praktiken aus; in der zweiten Generation aus dem ehemaligen Jugoslawien sind sie praktisch nicht mehr vorhanden.

Im Durchschnitt geben die befragten türkischen Eltern (MW=6,2) an, zumindest täglich zu beten, wohingegen etwas mehr als die Hälfte der Kinder (MW=5,2) türkischer Herkunft angibt, lediglich wöchentlich ihr Ritualgebet zu verrichten. Hinsichtlich der Moscheebesuche unterscheidet sich das durchschnittliche Antwortverhalten türkischer Eltern (3,7) stärker von dem ihres Kindes (MW=3,0). Die befragten türkischen Eltern gehen regelmäßig in die Moschee (mindestens einmal in der Woche), im Gegensatz dazu sucht ca. die Hälfte der befragten Kinder kaum bis gar nicht einen Gebetsraum auf. Beide Generationen haben jedoch eine sehr hohe Bereitschaft zu Fasten (MW Eltern=3,8 und MW Kind=3,6) und zu Spenden (MW Eltern=3,8 und MW Kind=3,4).

Im Vergleich zur ersten und zweiten Generation aus der Türkei können die befragten TeilnehmerInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien als areligiös bezeichnet werden. Während ein Fünftel der Eltern zu besonderen Anlässen betet und die Moschee besucht, ist dies bei der Kind-Generation nicht mehr gegeben. Beide Generationen gehen den Ritualkomplexen kaum bis gar nicht nach und führen auch keine Gespräche über den Koran innerhalb der Familie.

3.4 Geschlechtsspezifische Orientierungen

Auf einer vierstufigen Skala von 1 „stimme gar nicht zu“ bis 4 „stimme sehr zu“ wurde die Akzeptanz und Ablehnung zu geschlechterspezifischen Orientierungen erhoben. Hierzu zählen „dass Mann und Frau völlig gleiche Rechte haben sollen“, „eine Frau und ein Mann können vorehelichen Geschlechtsverkehr haben“, „dass Kinder am Sexualkundeunterricht teilnehmen sollen“ und „dass sich eine Frau für ein Kind entscheiden kann, auch wenn sie nicht verheiratet ist“. Die Ergebnisse zeichnen ein recht heterogenes Bild (s. Abb. 3). Eine gleichstellungsorientierte Akzeptanz weisen insbesondere junge Erwachsene aus dem ehemaligen Jugoslawien auf. Im Schnitt befürworteten ex-jugoslawische Eltern vorbehaltlos die rechtliche Gleichstellung von Mann und Frau und eine Teilnahme am Sexualkundeunterricht, sind allerdings distanziert bezüglich des vorehelichen Geschlechtsverkehrs und einer unehelichen Mutterschaft. In Bezug auf vorehelichen Geschlechtsverkehr und Single-Mutterschaft ist bei befragten türkischen Eltern und ihren Kindern eine eindeutige Ablehnung zu beobachten. Eine etwas abgeschwächtere, aber doch negierende Haltung zeigt sich bei türkischen Eltern (MW=2,1) in Bezug auf den Sexualkundeunterricht von Kindern. Zu letztgenanntem haben befragte junge Er-



Abb. 3: Mittlere Zustimmung zu geschlechtsspezifischen Orientierungen. (Quelle: Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden)

wachsene türkischer Herkunft eine ambivalente, aber in der Tendenz eher zustimmende Haltung (MW=2,5).

4 Typologisierung religiöser Muster

Die deskriptiven Ergebnisse zeigten bereits Tendenzen eines Wandels in Verhalten und religiösen Werteinstellungen innerhalb muslimischer Familien in Österreich. In den oben skizzierten Forschungen wurde die Herausbildung unterschiedlicher Muster der Religiosität geschildert. Bisher kaum untersucht wurde hingegen, ob bzw. wie sich solche Typologisierungen von Religiosität zwischen der ersten und zweiten muslimischen Generation unterscheiden. Lassen sich ähnliche religiöse Muster innerhalb der Eltern- und der Kind-Generation feststellen bzw. welche Veränderungen zeichnen sich ab?

Zur Identifikation von unterschiedlichen Mustern bzw. Typen religiöser Orientierungen und Praktiken wurde eine Clusteranalyse durchgeführt. Es handelt sich dabei um ein exploratives Verfahren, mit dem Personen nach dem Kriterium der Ähnlichkeit ihres Antwortverhaltens in den im letzten Abschnitt beschriebenen Variablen in Gruppen eingeteilt werden; es ordnet so zu, dass die Unterschiede zwischen diesen Gruppen (bzw. Clustern) möglichst groß und innerhalb der Gruppen möglichst gering sind. Personen in einer durch die Clusteranalyse bestimmten

Gruppe haben damit ähnliche religiöse Einstellungen und Verhalten. Die Clusteranalyse erbrachte eine gut interpretierbare Lösung mit drei klar voneinander unterscheidbaren Gruppen (Clustern)³. Angesichts der Stichprobenabhängigkeit und der theoretisch möglichen Differenzierungen zwischen der Eltern- und Kind-Generation wurde die Clusteranalyse zunächst getrennt für Eltern und Kinder und anschließend im kombinierten Sample berechnet. Alle Clusteranalysen zeigten jeweils drei zu identifizierende Gruppen, welche durch die gleichen inhaltlichen Merkmale definiert wurden, was für die Stabilität und Robustheit der auf diesem Weg identifizierten Cluster spricht. Die (nicht standardisierten) Mittelwerte der verwendeten Variablen innerhalb dieser drei identifizierten Gruppen sind in Tab. 3 dargestellt.

Die erste Gruppe (Cluster 1) enthält Personen, die im Durchschnitt die geringsten Werte entlang der unterschiedlichen Dimensionen von Religiosität aufweisen. So bezeichnen sich beispielsweise Eltern und Kinder innerhalb dieser Gruppe kaum selbst als religiös, befolgen nie oder nur selten religiöse Gebote – wie Fasten im Ramadan – und besuchen selten Gebetsräume. Gleichzeitig zeichnet sich diese Gruppe durch eine liberale Einstellung zur Gleichstellung zwischen Männern und Frauen aus und misst der Bedeutung von Religionszugehörigkeit kaum Relevanz bei der PartnerInnenwahl zu. Diese Gruppe von Eltern und Kindern wird im Folgenden als „gering religiös“ bezeichnet und umfasst 11 % des Samples (n=81).

Den stärksten Kontrast zu der „gering religiösen“ Gruppierung bilden Eltern und Kinder in Cluster 3, welches sich mit der Bezeichnung „hoch religiös“ umschreiben lässt (56 %; n=408). Eine genauere Betrachtung der in die Clusteranalyse eingehenden Dimensionen verdeutlicht, dass muslimische Eltern und Kinder sich besonders durch das Befolgen von religiösen Geboten, regelmäßigem Beten und häufigem Besuch von Moscheen bzw. Cems auszeichnen. Weniger überraschend beschreiben sich MuslimInnen innerhalb dieser Gruppe selbst als durchschnittlich stark religiös und betonen zudem die hohe persönliche Relevanz von gleichreligiösen Partnerschaften. Auffallend ist abschließend eine deutlich höhere Ablehnung zur Gleichberechtigung zwischen Männern und Frauen. Eltern und Kinder sind dieser Gruppe zugeordnet, weil sie die jeweils höchsten Werte auf den Dimensionen innerhalb ihrer Generation aufweisen. Trotzdem lagen die Durchschnittswerte der Kind-Generation innerhalb dieser Gruppe unterhalb derer der Eltern-Generation.

Die dritte Gruppierung (Cluster 2, mittlere Spalte in Tab. 3) umfasst MuslimInnen der ersten und zweiten Generation, die sich durch moderate religiöse Einstel-

³ Eine hierarchische Clusteranalyse (Ward Methode) wurde angewandt, um die Anzahl der Gruppierungen zu bestimmen. Die endgültige Anzahl von drei Clustern ergab sich durch die Evaluierung der Distanz- bzw. Proximitätsmaße (error sum of squares).

Tab. 3: Variablen zur Typologisierung von religiösen Orientierungen (Cluster Analyse)

Dimension	Item	Skalierung	Cluster 1	Cluster 2	Cluster 3
			<i>gering</i>	<i>mittel</i>	<i>hoch</i>
			Mittelwerte		
<i>Subjektive Religiosität</i>	Als wie religiös würden sie sich selbst bezeichnen?	gar nicht (1) – sehr (4)	1,80	2,64	3,37
<i>Rituelle Praktiken</i>	Darf ich sie fragen, wie oft sie beten – egal ob rituell oder persönlich?	nie (1) – mehrmals täglich (7)	1,98	3,67	6,50
<i>Kognitive Auseinandersetzung</i>	Kommt es vor, dass sie innerhalb der Familie über den Koran bzw. die Suren sprechen?	Nein, nie (1) – Ja, häufig (3)	1,28	1,58	2,17
<i>Rituelle Praktiken</i>	Fasten im Ramadan	nie(1) – immer (4)	1,52	3,33	3,97
<i>Rituelle Praktiken</i>	Almosensteuer (Pflichtabgabe Zakat)	nie(1) – immer (4)	1,73	3,12	3,94
<i>Rituelle Praktiken</i>	Wie oft besuchen sie Gebetsräume, also eine Moschee oder einen Cem?	Nie (1) – fünfmal täglich (6)	1,30	2,11	3,94
<i>Glaubenskonsequenz</i>	Für wie wichtig halten sie es prinzipiell, dass die Ehepartner von Muslimen ebenfalls muslimisch sind?	gar nicht wichtig (1) – sehr wichtig (4)	1,76	3,21	3,81
<i>Geschlechterspezifische Orientierungen^a</i>	Index: Gleichstellung Mann und Frau	Stimme gar nicht zu (1) – stimme sehr zu (4)	3,67	2,94	2,07

^a Die im vorherigen Abschnitt einzeln diskutierten Fragen über geschlechtsspezifische Orientierungen wurden als ein Index zusammengefasst (Cronbachs $\alpha > 0.70$ für beide Generationen)

Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden

lungen und durchschnittliche Ausübungen von religiösen Praktiken auszeichnet. Die Angaben in Tab. 3 zeigen, dass die insgesamt 237 Personen dieser Gruppe (33 % des Samples) durchschnittlich über den Angaben der „gering religiösen“ und unter der „hoch religiösen“ Gruppierung liegen. Personen dieses Clusters werden fortan als „mittel religiös“ beschrieben. Im Unterschied zu den wenigen bisherigen Studien über unterschiedliche religiöse Muster bei MuslimInnen definieren sich diese empirisch gebildeten Cluster deutlich durch den Grad und die Intensität von

Tab. 4: Muster der religiösen Orientierungen im Generationenvergleich (Prozentangaben)

	Typologie religiöser Orientierungen (Cluster)		
	<i>gering</i>	<i>mittel</i>	<i>hoch</i>
	<i>Gesamt</i>		
1. Generation	6	25	69
2. Generation	16	40	44
Differenz: 2.G.–1.G.	+10	+15	-25
	<i>Türkei</i>		
1. Generation	4	15	81
2. Generation	10	34	56
Differenz: 2.G.–1.G.	+5	+19	-25
	<i>Ehem. Jugoslawien</i>		
1. Generation	12	52	36
2. Generation	33	57	10
Differenz: 2.G.–1.G.	+21	+5	-26

Anmerkungen: 2.G. = Zweite Generation; 1.G. = Erste Generation.

Muslimische Familien im Wandel, n = 363 Dyaden

Religiosität. Das bedeutet, dass beispielsweise hohe subjektive Religiosität und regelmäßige Praktiken nicht zusammen mit Offenheit in der Glaubenskonzess aufzutreten, was auf eine starke religiöse Prägung der Einstellung hinweist.

Tabelle 4 zeigt die Verteilungen der Typologie religiöser Orientierungen nach Generationen auf der Aggregatebene zwischen der ersten und zweiten Generation. Insgesamt lassen sich rund 69% der Elterngeneration als hoch religiös einstufen, während der Anteil der zweiten Generation in dieser Gruppe 44% beträgt. Die Differenz von rund 25 Prozentpunkten zwischen den Generationen verschiebt sich vor allem zugunsten des moderaten Clusters, welches um rund 15 Prozentpunkte in der zweiten Generation ansteigt. Die Gruppe derer, die im Durchschnitt die niedrigsten Werte entlang der unterschiedlichen religiösen Dimensionen aufweisen, steigt hingegen um fast 10 Prozentpunkte zwischen der ersten und der zweiten Generation an.

Die Abnahme von hoher Religiosität in Form von häufigem Befolgen religiöser Gebote, regelmäßigem Beten, Besuch von Moscheen sowie stark ausgeprägten religiösen Einstellungen und Werten vollzieht sich in gleichem Ausmaß zwischen den Generationen türkischer und ehemals jugoslawischer Herkunft. Zwar ist der Anteil hoch religiöser Eltern in der türkischen ersten Generation (81%) deutlich höher als bei Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien (36%), allerdings beträgt die Abnahme zugunsten der moderaten und geringen religiösen Orientierungen in der zweiten Generation bei beiden Herkunftsgruppen rund 25 Prozentpunkte. Die Ergebnisse in Tab. 4 weisen allerdings bereits darauf hin, dass trotz dieses generellen Trends zwischen den Generationen feinere Unterschiede zwischen den beiden

Herkunftsgruppen bestehen. Der Anteil der gering Religiösen steigt beispielsweise um 21 Prozentpunkte bei Nachkommen von MigrantInnen aus dem ehemaligen Jugoslawien, während die gering religiöse türkische zweite Generation lediglich um 5 Prozentpunkte ansteigt.

Der Wandel von religiösen Orientierungen zwischen den Generationen vollzieht sich zu annähernd gleichen Teilen zwischen Männern und Frauen (s. Anhang Abb. A1). Die weitere Differenzierung nach Geschlecht und ethnischer Herkunft ergab lediglich signifikante Unterschiede zugunsten Musliminnen innerhalb der zweiten Generation aus dem ehemaligen Jugoslawien, welche häufiger dem hochreligiösen Cluster zuzuordnen sind (12% im Vergleich zu 6% innerhalb der männlichen zweiten Generation).

5 Wandel zwischen den Generationen

Inwiefern Religiosität innerhalb muslimischer Familien von Eltern an ihre Kinder tatsächlich weitergegeben wird, zeigt Tab. 5. Intergenerationale Verschiebungen zwischen Eltern und Kindern in der Ausprägung von religiösen Orientierungen

Tab. 5: Intergenerationale Transmission von Religiosität (Prozentangaben).

		1. Generation		
		gering	mittel	hoch
<i>A) Gesamt</i>				
2. Generation	gering	91	31	4
	mittel	9	64	35
	hoch	0	4	62
<i>B) Türkei</i>				
2. Generation	gering	82	26	3
	mittel	18	67	29
	hoch	0.0	8	68
<i>C) Ex-Jugoslawien</i>				
2. Generation	gering	100	35	8
	mittel	0.0	63	67
	hoch	0.0	2	25

sind oberhalb und unterhalb der Diagonale abgebildet, während die prozentualen Anteile von konstanten Mustern auf der Diagonale dargestellt sind. Die Ergebnisse in Tab. 5 belegen, dass intergenerationale Transmissionsprozesse innerhalb gering religiöser muslimischer Familien am wirkungsvollsten sind. In Familien, in denen muslimische Eltern kaum religiöse Praktiken ausüben und nur in geringem Ausmaß religiöse Einstellungen oder Werthaltungen vertreten, kommt es nur selten zu einem leichten Anstieg der Bedeutung von Religion bei den Kindern. Die Unterscheidung nach Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien zeigt allerdings, dass sich ein solcher Wandel fallweise innerhalb der türkischen Familien vollzieht; in annähernd zwei von zehn türkischen Familien sind die Kinder (moderat) religiöser als ihre Eltern. Dabei wird hingegen in keiner der untersuchten Familien ein Wandel von geringer Religiosität in der Elterngeneration hin zur hohen Bedeutsamkeit in der Nachfolgegeneration beobachtet.

Deutlich weniger stabil sind hingegen die Transmissionsprozesse in den religiöseren Familien. Junge Erwachsene aus mittleren und hoch religiösen Elternhäusern zeigen tendenziell eine stärkere Abnahme und damit einen Wandel in der religiösen Ausprägung hin zur geringeren Bedeutsamkeit von Religion. Rund 35 % der Kinder aus hochreligiösen Familien sind weniger religiös, während 31 % sich als gering religiös einstufen, obwohl sie Eltern haben, die religiösen Werten, Einstellungen und Verhalten einen hohen Stellenwert zuschreiben. Eine Zunahme von mittlerer zu hoher Religiosität bei der Kind-Generation lässt sich lediglich für rund 4 % verzeichnen.

Diese Ergebnisse über die innerfamiliäre Transmission von Religiosität in muslimischen Familien belegen, dass Tendenzen zur Re-Islamisierung innerhalb der Kind-Generation insgesamt sehr gering ausfallen und primär zwischen den Stufen „gering“ und „mittel“ zu verzeichnen sind. Differenzierte Betrachtungen nach Familien aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien verdeutlichen zudem, dass ein Anstieg von Religiosität – wenn auch auf einem niedrigen Niveau – häufiger bei Nachkommen türkischer MigrantInnen zu verzeichnen ist.

6 Instanzen im religiösen Aushandlungsprozess

Der Fokus auf die Familie und Freundschaftsnetzwerke als soziale Bezugsgruppen erscheint im Kontext von intergenerationalen Integrationsprozessen 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 religiösen 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 aber auch der Institution Schule eine wichtige Rolle zu.

Die Herkunftsfamilie ist 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 Generationen weitergegeben (Kohn 1983, Schönplflug 2001). Dabei können Eltern religiöse Orientierungen direkt durch die Vermittlung von religiösen Werten und Praktiken oder durch Vorbildfunktionen beeinflussen. Eltern gelten deshalb als die entscheidende Quelle für religiöse Sozialisation (Myers 1996). Insbesondere in muslimischen Familien sehen Eltern die Weitergabe von religiösen Werten und Einstellungen in der Migration als ein wichtiges Erziehungsziel an (Voas und Fleischmann 2012), um für das Aufwachsen ihrer Nachkommen in der Aufnahmegesellschaft einen Rahmen für Verhaltensweisen und soziale Regeln zu setzen. Stärker religiöse muslimische Eltern setzen häufiger ihre religiösen Glaubensgrundsätze um und beeinflussen damit Einstellungen und Verhaltensweisen der zweiten Generation (Güngör, Fleischmann und Phalet 2011).

Während die Herkunftsfamilie der maßgebliche Ort der Sozialisation im frühen Kindesalter ist, haben FreundInnen einen dominanten Einfluss auf die Verhaltensweisen bei Jugendlichen (Harris 1995). Die Eingebundenheit in soziale Netzwerke bietet Jugendlichen Opportunitäten zur Neubewertung gültiger Familiennormen, Werten und Handlungsmustern und liefert zugleich einen neuen Zugang zu Informationen, die in der Herkunftsfamilie nicht bzw. nur in geringerem Maße vorhanden sind (Duncan, Boisjoly und Harris 2001; Granovetter 1983; Huschek, de Valk und Liefbroer 2011). Freundschaftsnetzwerke sind durch Nähe und Enge charakterisiert, bieten soziale und emotionale Unterstützung bei gleichzeitig normativem Druck (Kohler, Behrman und Watkins 2007) und bestimmen damit in hohem Maße Gruppennormen, Werte und Konventionen. Dabei können Freundschaftsnetzwerke in zwei gegenläufige Richtungen wirken: Gleichgesinnte junge Heranwachsende mit ähnlichen Normen, Werten oder Einstellungen können den Glauben verstärken, während nicht gleichgesinnte FreundInnen dazu führen, die eigenen (oftmals von der Familie mitgegebenen) Normen, Werte und Einstellungen kritisch zu hinterfragen. Eine stärkere Einbettung der zweiten Generation in nicht-koethnische und anders-religiöse Netzwerke kann daher den Transmissionsprozess zwischen Eltern und Kindern blockieren oder schwächt die Bedeutsamkeit der eigenen Religiosität ab.

Junge MuslimInnen in Österreich entwickeln religiöse Orientierungen damit in einem Spannungsfeld zwischen den Herkunftsfamilien, mit ihren Werten, Ein-

stellungen und daran gekoppelten Erwartungen, den Freundeskreisen mit eigenen Eigenschaften, Zusammensetzungen und Normen sowie hiesigen Sozialisationsinstanzen, wie der Schule, und alltäglichen Erfahrungen zwischen Anerkennung und Ablehnung. All diese unterschiedlichen Institutionen haben einen großen Einfluss auf die Entstehung und Entwicklung religiöser Orientierungen innerhalb der muslimischen zweiten Generation. Allerdings wirken diese Instanzen und Erfahrungen in unterschiedliche Richtungen, was auf stetige Aushandlungsprozesse im Alltag hindeutet.

Im Folgenden soll dieser Aushandlungsprozess rund um die religiösen Orientierungen junger MuslimInnen in Österreich empirisch analysiert werden. Die zentralen Fragen der weiteren (multivariaten) Auswertung sind: Wie lassen sich intergenerationale Transmissionsprozesse innerhalb muslimischer Familien erklären? Welche Bedeutung kommt der vertikalen (Familie), horizontalen (FreundInnen) und diagonalen (Schule, Diskriminierung) Transmission in der Entwicklung religiöser Orientierungen innerhalb der zweiten Generation zu?

Als abhängige Variable dient die religiöse Orientierung der zweiten Generation junger MuslimInnen: geringe, mittlere oder hohe Religiosität. Auf Grund der ordinalen Skalierung der abhängigen Variable wird ein sogenanntes „Generalized Ordered Logit“ Modell geschätzt. Bei diesem Modell wird die Information einer ordinalen Anordnung der Kategorien der abhängigen Variable beibehalten, allerdings für jede Outcome-Kategorie ein eigener Koeffizientenvektor geschätzt (Kley 2011; Windzio 2013, S. 220-222). In diesem Schätzverfahren werden die Flächen unterer Kategorien kumuliert, um davon ausgehend die Effekte der unabhängigen Variablen auf das Überschreiten der nächsten Kategorie zu schätzen. In der vorliegenden Analyse wird zunächst der Einfluss der erklärenden Variablen auf die Schwelle „gering religiös“ versus „mittel oder hoch religiös“ geschätzt und in einem zweiten Schritt die Schwelle zwischen „gering und mittel“ zu „hoch religiös“ analysiert.

Das Regressionsmodell wurde in STATA 11.2 mit Hilfe des *gologit2* Befehls geschätzt (Williams 2006). Durch die Hinzunahme der *autofit* Funktion ist es möglich, Effekte bestimmter erklärender Variablen schwellenspezifisch zu schätzen. Diese Variablen erfüllen nicht die Proportionalitätsannahme (eine Grundvoraussetzung der klassischen ordinalen Regression) und die Effekte dieser Variablen werden für jede Schwelle separat geschätzt, da sie sich tatsächlich signifikant zwischen den Schwellen unterscheiden. Diese Effekte sind in Tab. 6 kursiv dargestellt. Alle anderen Variablen haben dieselben Effekte für jede Schwelle.

Entlang der theoretischen Annahmen werden das Bildungsniveau, der Anteil der nicht-muslimischen FreundInnen und der Grad der empfundenen Diskriminierung zusammen mit den Kontrollvariablen Alter, Geschlecht und ethnische Herkunft für die zweite Generation als erklärende Variablen berücksichtigt. Der Ein-

Tab. 6: Einflüsse auf Übergänge zwischen religiösen Mustern

	<i>gering>>>mittel</i>			<i>mittel>>>hoch</i>		
	Exp (b)		se	Exp (b)		se
<i>2. Generation (Kind)</i>						
Türkisch	0.70		(0.31)	4.61	**	(2.63)
Männlich	0.41		(0.25)	1.19		(0.41)
Alter	0.88	*	(0.05)	0.88	*	(0.41)
Bildungsniveau	1.34		(0.20)	0.79	*	(0.19)
Empfundene Diskriminierung	1.87	*	(0.68)	1.87	**	(0.39)
Anteil nicht-muslimischer FreundInnen	0.50	**	(0.14)	0.50	**	(0.11)
<i>1. Generation (Eltern)</i>						
Religiosität (Cluster): mittel/gering	0.20	***	(0.23)	0.20	***	(0.31)
Bildungsniveau: hoch	0.38	+	(0.26)	0.38	+	(0.19)
Eltern-Kind-Beziehung	1.27		(0.35)	1.27		(0.28)
Lebt mit Kind in gleichem Haushalt	1.56		(1.07)	1.49	+	(0.20)
Familiengröße	1.43		(0.42)	0.95		(0.12)
Mc Fadden R2	0.37					
N	363					

Anmerkungen: Generalized Ordered Logit Regression (Odds Ratios).

Signifikanzniveau: + $p < .10$, * $p < .05$, ** $p < .01$, *** $p < .001$.

Standardfehler (se): Bootstrapped, 1.000 Replikate.

Muslimische Familien im Wandel, $n = 363$ Dyaden

fluss der Eltern auf die religiöse Orientierung der zweiten Generation wird durch die Hinzunahme der Religiosität und des Bildungsniveaus der Eltern gemessen. Ergänzend wird die Qualität der Eltern-Kind-Beziehungen, die Familiengröße und Informationen zum Zusammenleben im gleichen Haushalt berücksichtigt, da diese Konditionen den Grad des intergenerationalen Transmissionsprozess beeinflussen können (s. Anhang für Definitionen und deskriptive Verteilungen der unabhängigen Variablen). Die multivariaten Ergebnisse sind in Tab. 6 abgebildet. Angegeben sind jeweils die Odds Ratios, das Signifikanzniveau der Koeffizienten sowie die Standardfehler, welche auf Grund des Samplingdesigns und den fehlenden Informationen über die theoretische Verteilung der muslimischen Bevölkerung in Österreich mittels Bootstrapping-Verfahren (1.000 Replikate) ermittelt wurden (Mooney und Duval 1993).

Die Ergebnisse in Tab. 6 belegen einen starken vertikalen Einfluss der Eltern auf die religiösen Orientierungen ihrer Kinder. In muslimischen Familien, in denen

die Eltern kaum oder selten religiösen Praktiken nachgehen und deren religiöse Einstellungen und Werthaltungen kaum oder selten zum Ausdruck kommen, ist die Wahrscheinlichkeit, dass ihre Kinder stärker religiös sind, deutlich geringer als in hoch religiösen Familien. Zusätzlich zeigt sich ein reduzierender Effekt für das Bildungsniveau der Eltern auf die religiösen Orientierungen ihrer Kinder. Je höher gebildet die Eltern sind, desto seltener weisen ihre Kinder einen hohen Grad der Religiosität auf. Beide Charakteristika der Elterngeneration sind für beide untersuchten Schwellen identifizierbar.

Die multivariaten Ergebnisse in Tab. 6 deuten aber auch darauf hin, dass horizontale Transmissionsprozesse bei der religiösen Orientierung stattfinden. Besteht der eigene Freundeskreis der zweiten Generation weniger häufig aus muslimischen FreundInnen, reduziert sich auch signifikant die Intensivität der Religiosität der zweiten Generation. Umgekehrt verhält es sich hingegen mit subjektiv empfundener Diskriminierung. Je stärker die Wahrnehmung von Diskriminierung und unfairer Behandlung, desto höher ist der Grad der individuellen Religiosität der zweiten Generation. Steigt die Wahrnehmung von Diskriminierung um eine Einheit (beispielweise von „trifft zu“ auf „trifft sehr zu“), verdoppelt sich fast annähernd die Wahrscheinlichkeit stärker religiös zu sein.

Während sich die bisher diskutierten Einflussvariablen nicht zwischen den untersuchten Schwellen unterscheiden, lassen sich für das Bildungsniveau und die ethnische Herkunft (sowie für die Kontrollvariable „lebt im selben Haushalt“) signifikant unterschiedliche Effekte dieser Variablen identifizieren. Während das individuelle Bildungsniveau der zweiten Generation keinen signifikanten Einfluss auf die erste Schwelle ausübt (zwischen „niedrig“ und „mittel“), reduziert es hingegen die Wahrscheinlichkeit, „hoch religiös“ zu sein. Darüber hinaus belegen die Ergebnisse in Tab. 6, dass die Wahrscheinlichkeit, hoch religiös zu sein, für MuslimInnen der zweiten Generation türkischer Eltern rund 4,5-mal so groß ist als bei den Nachkommen muslimischer Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien (unter Konstanthaltung aller Einflussgrößen).

7 Zusammenfassung und Resümee

Religiöse Bindungen erodieren innerhalb muslimischer Familien in Österreich. Bereits die deskriptiven Ergebnisse zeigen, dass die zweite Generation im Vergleich zur Elterngeneration seltener Rituale praktiziert, sich selbst als weniger religiös bezeichnet und toleranter in Bezug auf die Gleichstellung von Mann und Frau ist. Eine höhere Übereinstimmung ist hingegen bei gemeinschaftlich zu verrichtenden religiösen Ereignissen sowie für religiös bedingte Partnerpräferenzen

zu beobachten. Zieht man das Herkunftsland in den Fokus der Betrachtung, so lässt sich feststellen, dass türkische Familien eher religiös sind als Familien aus dem ehemaligen Jugoslawien. Da die befragten Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien bereits einen sehr niedrigen Grad an religiösen Verhaltensweisen und Orientierungen aufweisen, ist es nicht verwunderlich, dass deren Kinder nahezu kein Bedürfnis nach einer religiös konnotierten Lebensweise haben. Diese ersten deskriptiven Tendenzen reihen sich durchaus in die bisherigen Befunde über MuslimInnen in Europa ein (Maliepaard und Lubbers 2013; Güngör, Bornstein und Phalet 2012; Boos-Nünning und Karakaşoğlu-Aydn 2006).

Für eine genauere Wiedergabe der innerfamiliären Transmission von Religion bei muslimischen Familien wurde ein Cluster-Verfahren gewählt. Das Clustering ergab eine klar unterscheidbare Typologie mit drei Gruppen, die durch den Grad der Religiosität charakterisiert sind: gering, mittel und hoch religiöse Muslime. Als erstes zeigt sich, dass der Anteil und die Mittelwerte der „hoch religiösen“ Eltern bedeutsam über dem der als „hoch religiös“ zu bezeichnenden Kind-Generation liegt. In diesen Familien findet auch der größte Wandel statt. Entlang der Herkunft betrachtet sind es zweitens insbesondere türkische Familien, die gläubige Eltern aufweisen und dementsprechend den größten Spielraum bieten. Insgesamt geht bei hochreligiösen Eltern (Ex-Jugoslawien und Türkei) die Entwicklung in Richtung moderater bis hin zu geringer Ausprägung religiöser Bindekraft in der Folgegeneration. In kaum einer der befragten Familien lassen sich hingegen Formen und Tendenzen von Re-Islamisierung beobachten.

Im Prozess der intergenerationalen Transmission nehmen Eltern allerdings eine zentrale Rolle ein. Religiöse Orientierungen, Einstellungen, Werte und starke religiöse Verhaltensweisen der Eltern beeinflussen in hohem Maße den Grad der Religiosität ihrer Kinder. Weitere Faktoren, die eine hohe religiöse Bindung bei der Kind-Generation begünstigen, sind ein niedriger Bildungsstand der Eltern, ein größtenteils muslimischer Freundeskreis und ein hoher Grad an subjektiv empfundener Diskriminierung. Dahingegen hat das Bildungsniveau des Kindes keinen Einfluss auf den Grad der niedrig und mittel religiösen jungen Erwachsenen, jedoch einen negativen auf „hoch religiöse“. Bei der zweiten Generation nimmt mit steigender Bildung die Wahrscheinlichkeit einer „hoch religiösen“ Handlungsweise und Werteinstellung ab. Diese Ergebnisse stehen im Einklang mit bisherigen Studien, in denen mit ansteigendem Bildungsgrad und Besserstellung im Beruf der Grad der religiösen Lebensführung sinkt und ein hoher Grad subjektiv wahrgenommener Diskriminierungserfahrung die Wahrscheinlichkeit einer religiösen Lebensführung ansteigen lässt (van de Pol und van Tubergen 2014; Fleischmann, Phalet und Klein 2011; Van Tubergen 2006; Güngör, Fleischmann und Phalet 2011).

Einschränkend muss festgehalten werden, dass es anhand der hier vorliegenden Daten nicht eindeutig ersichtlich ist, inwiefern der deutliche Unterschied zwischen der ersten und zweiten Generation einen Lebenszykluseffekt beinhaltet. Trotz dieser Einschränkung geht unsere Studie über die bisher in Österreich existierenden Analysen hinaus, weil wir erstmalig unter Verwendung eines Dyaden-Designs intergenerationale Transmission innerhalb muslimischer Familien untersuchen konnten. Unter Verwendung dieser Daten beobachten wir zusammenfassend in muslimischen Familien in Österreich eine Abnahme von Religiosität bei mittel bis hoch religiösen Familien. Der größte Wandel findet in Familien statt, in denen die Eltern hoch religiös sind.

Anhang

Operationalisierung: Prädiktoren des intergenerationalen Wandels

Unabhängige Variablen – zweite Generation

- 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.
- *Anteil nicht-muslimischer FreundInnen*. 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 FreundInnen (im engeren und weiteren Umfeld) jeweils ebenfalls MuslimInnen sind. Aus beiden Angaben wurde der prozentuale Anteil von FreundInnen 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 *„Prozentualer Anteil nicht-muslimischer Freunde“* hat folgende Ausprägungen: 0–25% (1), 26–50% (2), 51–75% (3) und 76–100% (4).
- *Empfundene Diskriminierung* wird über einen Index aus vier Items gebildet (Cronbachs $\alpha > 0.77$ für beide Herkunftsgruppen): „Kommt es vor bzw. ist es

vorgekommen, dass Sie sich in den folgenden Situationen wegen Ihrer Herkunft oder Religion benachteiligt oder schlecht behandelt fühlten?“ – am Arbeitsplatz (Ausbildungsplatz), in der Nachbarschaft, im Umgang mit Behörden und Beamten und auf öffentlichen Plätzen, beim Einkaufen oder in öffentlichen Verkehrsmitteln. Der abschließende Index *Empfundene Diskriminierung* reicht von „nie“ zu (1) bis „oft“(4). Der Index wird als kontinuierliche Variable in die Analyse aufgenommen.

- Abschließend ebenfalls für das *Alter*, das *Geschlecht* und die *ethnische Herkunft* bzw. den Migrationshintergrund (Türkei vs. ehemaliges Jugoslawien) der zweiten Generation kontrolliert.

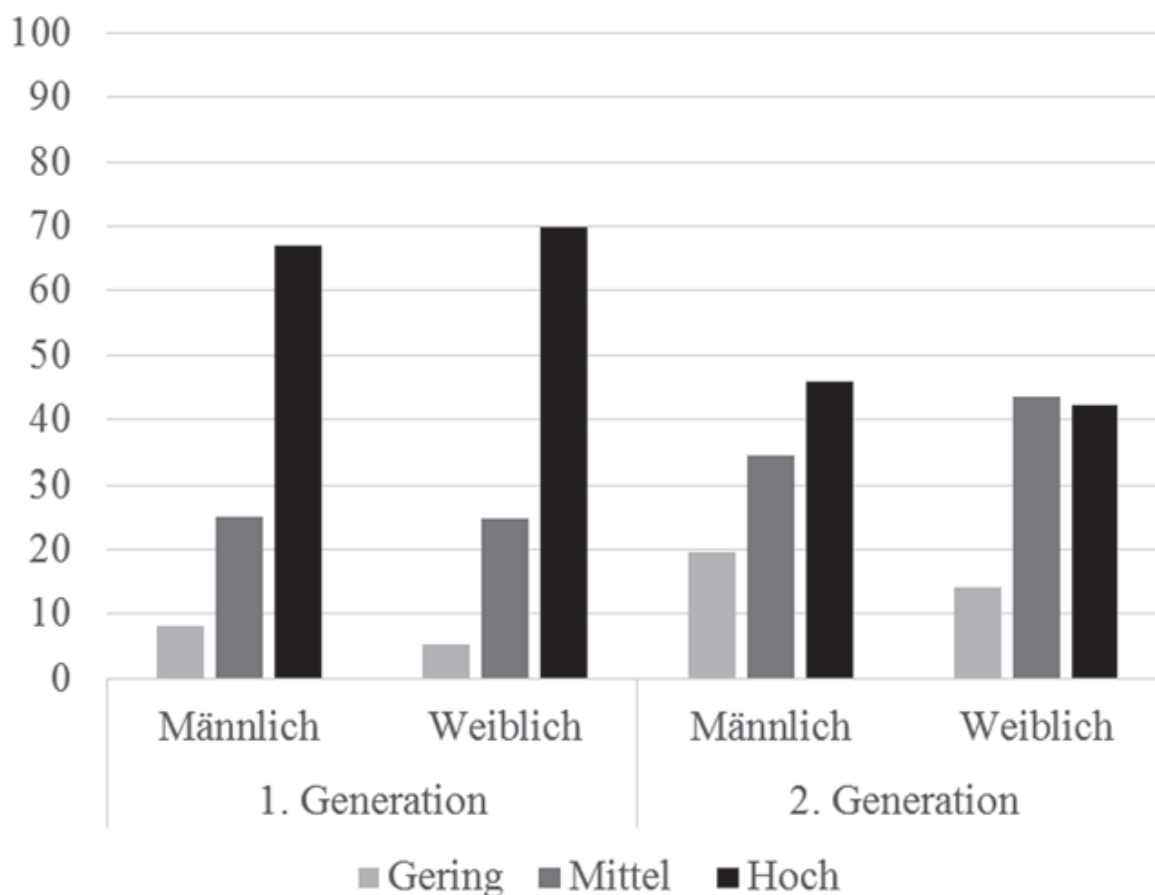
Unabhängige Variablen – Eltern und Herkunftsfamilie

- Die *Religiosität* der Eltern wird über eine Dummy-Variable gemessen. Grundlage ist die Zuordnung der Eltern zu den im Kapitel beschriebenen Typen von Religiosität. Eltern aus den Clustern „gering“ und „mittel“ religiös (1) werden „hoch“ religiösen Eltern entgegen gesetzt (0).
- Das *Bildungsniveau der Eltern* wird über eine Dummy-Variable gemessen. Ein hohes erreichtes Bildungsniveau (1) umfasst dabei Bildungsabschlüsse auf Matura oder höherem Niveau während die Kategorie niedrig (0) alle Bildungsabschlüsse unterhalb dieser Stufe zusammenfasst.
- *Qualität der Eltern-Kind-Beziehung*. 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 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.
- *Leben im selben Haushalt*. 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).
- *Größe der Familie* entspricht der Anzahl der Familienmitglieder und wird als kontinuierliche Variable in den Analysen berücksichtigt.

Tab. A1: Übersicht und Verteilungen der unabhängigen Variablen (Prozentangaben und Mittelwerte)

	Skalierung	Gesamt
<i>1. Generation</i>		
Religiosität der Eltern (Cluster)		
hoch	0/1	73 %
gering/mittel	0/1	27 %
Bildungsniveau: Hoch	0/1	17 %
Eltern-Kind-Beziehung	1–4	3.0
Lebt mit Kind in gleichem Haushalt	0/1	71 %
Familiengröße	1–7	3.2
<i>2. Generation</i>		
Männlich	0/1	34 %
Alter	18–35	23.0
Türkisch	0/1	73 %
Bildungsniveau	1–5	3.2
Empfundene Diskriminierung	1–4	2.2
Anteil nicht-muslimischer FreundInnen	1–4	1.7
N Dyaden (Familien)	363	

Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden

**Abb. A1:** Muster der religiösen Orientierungen im Generationenvergleich nach Geschlecht (Prozentangaben). Quelle: Muslimische Familien im Wandel, n=363 Dyaden.

Literatur

- Allport, Gordon W. und J. Michael Ross. 1967. Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology* 5 (4):432–443.
- Apitzsch, Ursula. 2006. Die Migrationsfamilie: Hort der Tradition oder Raum der Entwicklung interkultureller biografischer Reflexivität? In *Das Soziale gestalten*, hrsg. Tarek Badawia, Helga Luckas und Heinz Müller, 249–264. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Boos-Nünning, Ursula und Yasemin Karakaşoğlu-Aydın. 2006. *Viele Welten leben. Zur Lebenssituation von Mädchen und jungen Frauen mit Migrationshintergrund*. Münster [u.a.]: Waxmann.
- Brettfeld, Katrin und Peter Wetzels. 2007. *Muslimen in Deutschland: Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt; Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen*. Berlin.
- Crul, Maurice, Jens Schneider und Frans Lelie. 2012. *The European Second Generation Compared: Does the Integration Context Matter?*, IMISCOE Research Series. Amsterdam: Amsterdam: Amsterdam University Press.
- de Hoon, Sean und Frank van Tubergen. 2014. The Religiosity of Children of Immigrants and Natives in England, Germany, and the Netherlands: The Role of Parents and Peers in Class. *European Sociological Review* 30 (2):194–206.
- Duncan, Greg J., Johanne Boisjoly und Kathleen M. Harris. 2001. Sibling, peer, neighbor, and schoolmate correlations as indicators of the importance of context for adolescent development. *Demography* 38 (3):437–47.
- Ebaugh, Helen R. 2010. Transnationality and religion in immigrant congregations. *Nordic Journal of Religion and Society* 23 (2):194–206.
- Ebaugh, Helen Rose und Janet Saltzman Chafetz. 2000. Structural Adaptations in Immigrant Congregations. *Sociology of Religion* 61 (2):135–153.
- Esser, Hartmut. 1990. *Generation und Identität. theoretische und empirische Beiträge zur Migrationssoziologie, Studien zur Sozialwissenschaft*. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Esser, Hartmut. 2011. Integration und ethnische Schichtung. *Arbeitspapiere MZES40*.
- Fleischmann, Fenella, Karen Phalet und Olivier Klein. 2011. Religious identification and politicization in the face of discrimination: Support for political Islam and political action among the Turkish and Moroccan second generation in Europe. *British Journal of Social Psychology* 50 (4):628–648.
- Glock, Charles Y. 1962. On the study of religious commitment. *Religious Education* 57 (4): 98–110.
- Granovetter, Mark. 1983. The Strength of Weak Ties: A Network Theory Revisited. *Sociological Theory* 1:201–233.
- Güngör, Derya, Marc H. Bornstein und Karen Phalet. 2012. Religiosity, values, and acculturation: A study of Turkish, Turkish-Belgian, and Belgian adolescents. *International Journal of Behavioral Development* 36 (5):367–373.
- 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.
- Halm, Dirk und Martina Sauer. 2015. *Lebenswelten deutscher Muslime. Religionsmonitor – verstehen was verbindet*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.

- Harris, Judith Rich. 1995. Where Is the Child's Environment? A Group Socialization Theory of Development. *Psychological Review* 102 (3):458–489.
- Heitmeyer, Wilhelm, Joachim Müller und Helmut Schröder. 1997. *Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland*. Hrsg. Bd. 767: Kultur und Konflikt. Erstausg., 1. Aufl. ed, *Edition Suhrkamp*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Huber, Stefan. 2008. Kerndimensionen, Zentralität und Inhalt. Ein interdisziplinäres Modell der Religiosität. *Journal für Psychologie* 16 (3):1–17.
- Huschek, Doreen, Helga A. G. de Valk und Aart C. Liefbroer. 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.
- Inglehart, Ronald F. und Pippa Norris. 2009. Muslim Integration into Western Cultures: Between Origins and Destinations. *HKS Working Paper series* (2): 1–38.
- Khorchide, Mouhanad. 2007. Die Bedeutung des Islam für Muslime der zweiten Generation. In *Leben in zwei Welten*, hrsg. Hilde Weiss, 217–244. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Kley, Stefanie. 2011. Explaining the Stages of Migration within a Life-course Framework. *European Sociological Review* 27 (4):469–486.
- Kohler, Hans-Peter, Jere R. Behrman und Susan C. Watkins. 2007. Social Networks and HIV/AIDS Risk Perceptions. *Demography* 44 (1):1–33.
- Kohn, Melvin L. 1983. On the Transmission of Values in the Family: A Preliminary Formulation. *Research in Sociology of Education and Socialization* 4:3–12.
- Maliopaard, Mieke und Marcel Lubbers. 2013. Parental Religious Transmission after Migration: The Case of Dutch Muslims. *Journal of Ethnic & Migration Studies* 39 (3):425–442.
- Mooney, Christopher Z. und Robert D. Duval. 1993. *Bootstrapping a nonparametric approach to statistical inference*. *Sage university papers: Quantitative applications in the social sciences*. Newbury Park, Calif. [u.a.]: Sage Publications.
- Myers, Scott M. 1996. An interactive model of religiosity inheritance: the importance of family context. *American Sociological Review* 61 (5):858–66.
- Nauck, Bernhard. 2002. *Solidarpotenziale von Migrantenfamilien*. Bonn: Friedrich-Ebert-Stiftung.
- Phalet, Karen, Fenella Fleischmann und Stojčić S. Snežana. 2012. Ways of „being Muslim“: Religious identities of second generation Turks. In *The European Second Generation Compared: Does the Integration Context Matter?*, hrsg. Maurice Crul, Jens Schneider und Frans Lelie. Amsterdam Amsterdam University Press
- Scheible, Jana A. und Fenella Fleischmann. 2013. Gendering Islamic Religiosity in the Second Generation: Gender Differences in Religious Practices and the Association with Gender Ideology among Moroccan- and Turkish-Belgian Muslims. *Gender & Society* 27 (3):372–395.
- Schlaffer, Edit, Elisabeth Kasbauer, Elisabeth Ponocny-Seliger, Stefan Handler, Irina Scheitz, Azra Dizdarevic, und Petra Tappeiner. 2009. Das sind wir! Junge muslimische Männer in Österreich. Wien: Women without Borders.
- Schluchter, Wolfgang. 1991. Religion und Lebensführung. Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schönpflug, Ute. 2001. Intergenerational Transmission of Values: The Role of Transmission Belts. *Journal of Cross-Cultural Psychology* 32 (2):174–185.
- Schwinn, Thomas. 2009. Multiple Modernities: Konkurrierende Thesen und offene Fragen. Ein Literaturbericht in konstruktiver Absicht. *Zeitschrift für Soziologie* (6):454–476.

- Steinbach, Anja und Bernhard Nauck. 2004. Intergenerationale Transmission von kulturellem Kapital in Migrantenfamilien. *Zeitschrift für Erziehungswissenschaft* 7 (1):20–32.
- Ullrich, Peter und Svila Tributsch. 2012. *Muslime in Österreich*. Wien: ECOQUEST Market Research and Consulting GmbH.
- van de Pol, Jasper und Frank van Tubergen. 2014. Inheritance of Religiosity Among Muslim Immigrants in a Secular Society. *Review of Religious Research* 56 (1):87–106.
- Van Tubergen, Frank. 2006. Religious affiliation and attendance among immigrants in eight Western countries: individual and contextual effects. *Journal for the Scientific Study of Religion* 45(1): 1–22.
- Voas, David und Fenella Fleischmann. 2012. Islam Moves West: Religious Change in the First and Second Generations. *Annual Review of Sociology* 38 (1):525–545.
- Weiss, Hilde. 2016. *Bedingungsfaktoren des „radikalen“ Islamismus: Welche Rolle spielen Formen der Religiosität und gesellschaftspolitische Einstellungen?* In *Muslimische Milieus im Wandel?*, hrsg. Hilde Weiss, Gülay Ateş und Philipp Schnell, 83–112. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Weiss, Hilde. 2007. *Leben in zwei Welten. Zur sozialen Integration ausländischer Jugendlichen der zweiten Generation*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Williams, R. 2006. Generalized ordered logit/partial proportional odds models for ordinal dependent variables. *Stata Journal* 6 (1):58–82.
- Windzio, Michael. 2013. *Regressionsmodelle für Zustände und Ereignisse. Eine Einführung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

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, affiliiertes Forscher am Schweizerischen Forum für Migrations- und Bevölkerungsstudien sowie Lehrbeauftragter am Institut für Soziologie der Universität Wien.