
Religion, Demokratie und Toleranz: Mythen und empirische Fakten. Ein Resümee.

Gülay Ateş, Philipp Schnell und Hilde Weiss

In den öffentlichen und medialen Debatten über die Integration von MuslimInnen in die europäische Gesellschaft nimmt die Auseinandersetzung mit dem Islam gegenwärtig eine Schlüsselrolle ein. Religiöse Verhaltensmuster und durch Religion abgestützte Normen sind dabei oftmals eng mit der These eines sogenannten „Kulturkonflikts“ verbunden. Insbesondere in den öffentlichen Diskursen werden religiös motivierte Vorbehalte gegenüber säkularen Rechtsgrundlagen, Ablehnung der Geschlechtergleichheit oder Tendenzen eines religiösen Fanatismus als virulenter Konfliktstoff thematisiert. Probleme struktureller Integration der zweiten Generation (Arbeitsmarktpartizipation, Bildungsaufstieg) werden oft zu sehr aus diesem Blickwinkel wahrgenommen und zugrundeliegende Rahmenbedingungen und Kontexte damit auch leicht verdeckt (Crul und Mollenkopf 2012). Einige zentrale Themen und Fragen, die in den österreichischen Alltagsdiskursen besonders präsent sind, sollen im Licht der vorliegenden Ergebnisse diskutiert und zusammengefasst werden (basierend auf einer Befragung von 726 MuslimInnen bzw. 363 Eltern-Kind-Paaren). Sind junge MuslimInnen ähnlich religiös wie ihre Eltern? Kommt es zu einer Re-Islamisierung innerhalb der zweiten Generation? Ist der Islam – per se – Nährboden für radikale und antidemokratische Einstellungen? Wie steht es um Demokratie und Akzeptanz säkularer Prinzipien innerhalb der muslimischen Gemeinschaft in Österreich? Dieses Kapitel liefert empirisch fundierte Antworten auf diese und ähnliche Fragen.

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

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

H. Weiss
E-Mail: hildegard.weiss@univie.ac.at

1 Der Islam in der ersten und zweiten Generation – Stärkung oder Abkehr?

Wie religiös sind junge MuslimInnen im Vergleich zu ihren Eltern? Kommt es zur Stärkung oder Abkehr innerhalb der zweiten Generation? Bereits bei der Frage nach der religiösen Selbsteinstufung zeigen sich gravierende Unterschiede zwischen den Generationen. Während sich 35 Prozent der befragten muslimischen Eltern als „sehr religiös“ bezeichnen, ist es mit 15 Prozent nur noch knapp die Hälfte ihrer Kinder. Auch innerhalb der größten muslimischen Gruppe Österreichs, den türkischstämmigen MuslimInnen, ist dieser Wandel markant: gegenüber 40 Prozent der Eltern sehen sich nur noch 17 Prozent der Kindergeneration als „sehr religiös“ (vgl. Kapitel 2). Am anderen Ende der Selbsteinstufung geben rund 16 Prozent der ersten und 31 Prozent der zweiten Generation türkischer Herkunft an, gering bis gar nicht religiös zu sein. Die befragten Eltern aus dem ehemaligen Jugoslawien weisen bereits einen sehr niedrigen Grad an religiösen Verhaltensweisen und Orientierungen auf. Es ist daher nicht verwunderlich, dass deren Kinder nahezu kein Bedürfnis nach einer religiös orientierten Lebensweise haben. Die Erosion der religiösen Bindung bestätigt sich in vielen Bereichen der gelebten religiösen Praxis; ausgenommen davon ist eine höhere Übereinstimmung bei gemeinschaftlich gelebten religiösen Festen und Zusammenkünften.

Ausgehend von einem mehrdimensionalen Konzept der Religiosität wurde das religiöse Feld gemäß verschiedener Aspekte, wie religiöse Praktiken, Glaubenskonsequenzen und Werthaltungen sowie Einstellungen zur Geschlechtergleichheit erhoben. In den typologischen Analysen wurde der Wandel der Religiosität anhand von Cluster-Analysen herausgearbeitet. Es konnten drei Gruppen klar unterschieden werden: „hoch religiöse“ (69 Prozent der Eltern; 44 Prozent der Kinder), „moderat religiöse“ (25 Prozent der Eltern; 40 Prozent der Kinder) und „gering religiöse“ (6 Prozent der Eltern; 16 Prozent der Kinder) MuslimInnen.

Sind die Eltern hoch religiös, so findet in diesen Familien auch der größte Wandel bei der Kindergeneration in Richtung moderater bis hin zu geringer Ausprägung der religiösen Bindung statt. Insbesondere in türkischen Familien ist der Spielraum in diese Richtung groß. Aus der Perspektive öffentlicher Diskurse und genereller Vermutungen ist aber sicherlich das hervorstechende Ergebnis, dass in kaum einer der befragten Familien eine Tendenz zu erstarkender Religiosität – „Re-Islamisierung“ im Sinne einer starken religiösen Hinwendung der Kinder im Vergleich zu den (moderaten oder nur gering religiösen) Eltern – zu beobachten war. Insgesamt betrachtet ließen sich bei der Religionsverbundenheit und Religionsausübung teils größere, teils feine Unterschiede zwischen den Herkunftsländern feststellen. Unabhängig dessen führt eine moderate Form der religiösen

Lebensführung der Elterngeneration bereits zu einem Bruch der Einhaltung von religiösen Riten bei den Kindern.

Wovon hängen Kontinuität oder Wandel religiöser Muster ab? Die Weitergabe einer hohen religiösen Bindung an die Kindergeneration wird durch einen niedrigen Bildungsstand der Eltern, einen weitgehend homogenen muslimischen Freundeskreis und einen hohen Grad an subjektiv empfundener Diskriminierung begünstigt. Bei Bildungsaufstieg des Kindes bzw. mit steigender Bildung nimmt hingegen die Wahrscheinlichkeit einer „hoch religiösen“ Haltung ab. Auf der anderen Seite wirken sich wahrgenommene Vorurteile und Diskriminierungserfahrungen verstärkend aus und blockieren den Wandel zwischen den Generationen.

2 Wie steht es mit der Akzeptanz von Demokratie und Toleranz?

Welche Einstellung haben MuslimInnen der ersten und der zweiten Generation zu liberalen Normen der Lebensführung und zu den säkularen Normen des öffentlich-politischen Lebens?

Die Diskussionen in den Medien spitzen sich besonders auf zwei Themenkreise zu: die Frage der Stellung der Religion im Rahmen der liberalen, säkularen Rechtsordnung und die Frage der Gleichheit der Geschlechter. Vor allem diese beiden Bereiche seien von einem „chronischen Dissens“ (Joppke 2013) zwischen muslimischen ZuwanderInnen und europäischen Mehrheitsbevölkerungen geprägt.

Die vorliegenden Daten zeigen (vgl. Kapitel 3 und 4), dass die basalen demokratischen Institutionen in beiden Generationen mehrheitlich unterstützt werden. Autoritäre Tendenzen, wie die Befürwortung eines „starken Mannes“ anstelle des Parlaments oder der Einschränkung von Meinungsfreiheit, unterscheiden sich nicht sehr von der Einstellung der ÖsterreicherInnen. Eine grundlegend positive Einstellung zur Demokratie („besser als jede andere Regierungsform“) herrscht nahezu uneingeschränkt mit über 90 Prozent bei beiden Generationen vor.

Bei Prinzipien der säkularen Demokratie, in denen es um die Stellung der Religion im politisch-öffentlichen Bereich geht, ist die Haltung eher gespalten, wie an den beiden Polen des Einstellungsspektrums sichtbar wird: Dass sich religiöse Führer nicht in die Politik einmischen sollen, wird „sehr stark“ von 15 Prozent der ersten und 23 Prozent der zweiten Generation gewünscht, ebenso „sehr stark“ abgelehnt wird dies von 23 Prozent der Eltern- und 19 Prozent der Kindergeneration. In der Mitte halten sich eingeschränkte Unterstützung bzw. Ablehnung die Waage. Dass die Grundrechte der Demokratie über dem islamischen Recht stehen sollen, wird uneingeschränkt von 34 Prozent der zweiten Generation

(27 Prozent der Eltern) unterstützt, eine strikte Ablehnung äußern 19 Prozent bzw. 18 Prozent der Eltern- und Kindergeneration.

Ein starker Wandel zwischen den Generationen ist bei den Fragen der weiblichen Selbstbestimmung und Sexualmoral zu beobachten, der besonders von den Frauen getragen wird. Normen der Kontrolle durch die männlichen Familienmitglieder („Junge Frauen sollen außer Haus von männlichen Familienmitgliedern begleitet und beaufsichtigt werden“) werden von mehr als 90 Prozent der jungen Musliminnen abgelehnt; 20 Prozent der jungen Männer befürworten dies weiterhin. In den Antworten über die weibliche Rolle und Moral spiegelt sich aber auch eine gewisse Ambivalenz wider: „Völlig gleiche Rechte von Mann und Frau“ unterstützen insgesamt nahezu alle Befragten der zweiten Generation und auch über 90 Prozent der Eltern. Bei Themen über sexuelle Moral zeichnen sich dagegen eher Polarisierungen und ein langsamerer Wandel ab, z. B. hinsichtlich vor-ehelicher intimer Kontakte beider Geschlechter, die auch von jungen Frauen ambivalent beurteilt werden. Im Gegensatz dazu findet die traditionelle geschlechtsspezifische Aufgabenteilung (die Frau sorgt allein für Haushalt und Kindererziehung, der Mann für das Einkommen der Familie) mehrheitlich geringe Unterstützung.

Eine zentrale These der Individualisierung in den modernen Gesellschaften bezieht sich auf die Schwächung starker Familienbindungen mit ihren traditionellen Autoritätsmustern. Hier zeigte sich, dass die strengen Familiennormen (z. B. dass Kinder bei den Eltern leben, bis sie verheiratet sind; dass elterliche Autorität nicht infrage gestellt werden darf oder Kinder nur heiraten dürfen, wenn die Eltern der Wahl zustimmen) in der zweiten Generation an Bindekraft verlieren. Die typologische Analyse ließ erkennen, dass diese entweder zusammen mit den religiösen Bindungen schwächer werden oder Teil einer zwar religiös ausgerichteten, aber nicht mehr von streng konservativer Moral gekennzeichneten Lebensführung bleiben.

In den detaillierten Analysen wurde sichtbar, dass Normen der individuellen Selbstbestimmung und sexuellen Moral mit den Einstellungen zur religiösen Autorität im öffentlich-politischen Bereich eng verknüpft sind. Der Wandel der MuslimInnen tritt hierin besonders deutlich zutage: Während in der ersten Generation nur ein Fünftel „liberal und säkular“ sind (d.h. sowohl Normen individueller Lebensführung als auch säkularer Politik anerkennen), hat sich der Anteil in der zweiten Generation mit 37 Prozent nahezu verdoppelt. Am anderen Pol einer nicht liberal-säkularen Haltung finden sich 31 Prozent, während sich auch Mischformen zwischen diesen Ausprägungen zeigen. Diese Einstellungsmuster sind jeweils in einer stärkeren bzw. schwächeren religiösen Alltagspraxis eingebettet.

Der Wandel der Werteorientierungen steht in engem Zusammenhang mit zentralen Integrationsmerkmalen, wie Bildungsniveau und Kontakte zu Nicht-MuslimInnen. Die deutlichen Trends in Richtung gemäßiger und moderner Werteorien-

tierungen widerlegen das verbreitete Bild einer homogenen muslimischen Bevölkerung und einer sich kaum verändernden religiös-patriarchalischen Lebensweise der österreichischen MuslimInnen. Zwar verharren Männer eher als Frauen in den traditionellen Mustern, die verbreitete Vorstellung eines in die zweite Generation prolongierten Kulturkonflikts, von dem oft angenommen wird, dass er sich unter den jungen MuslimInnen auch noch vertieft, ist im Spiegel der empirischen Daten jedoch nicht zutreffend.

3 Ist Religiosität der Nährboden einer radikal islamischen Einstellung? Gibt es ein Potential „radikaler“ junger MuslimInnen in Österreich?

Die Neigung zu einem radikalen, Gewalt legitimierenden Islam ist in der zweiten Generation als sehr gering einzustufen: 5 Prozent stimmen „sehr zu“, dass es gerechtfertigt ist, gegen Feinde des Islams mit Gewalt (z. B. Attentate) vorzugehen, 9 Prozent würden schwere körperliche Bestrafungen nach islamischem Recht voll unterstützen. 10 Prozent sind überzeugt, dass „ein radikaler Islam dem Ansehen des Islam in der Welt nicht schadet“. Auch in der Eltern-Generation finden sich etwa dieselben Angaben. Werden die Antworten zu allen drei Fragen in Form einer Skala kombiniert, sind rund 13 Prozent der jungen MuslimInnen (und 14 Prozent der Eltern-Generation) als tendenziell „gewaltaffin“ einzustufen (vgl. Kapitel 4). Es wurden verschiedenen Facetten von Religiosität erhoben und danach gefragt, ob eine starke Alltagsrelevanz der Religion, d.h. eine starke Ausrichtung an religiösen Praktiken sowie die Orientierung an islamischen Regeln („Scharia“) und Glaube an orthodoxe Prinzipien die Basis für eine problematische, Gewalt akzeptierende Haltung ist. Insgesamt bestätigen die vorliegenden Analysen, dass die Neigung zu einer gewaltaffinen islamischen Einstellung nicht in streng religiöse Einstellungs- und Verhaltenssyndrome eingebettet ist.

Religion hat für die MuslimInnen Österreichs, wie auch in anderen europäischen Ländern, eine wesentlich größere Bedeutung als für die Mehrheitsbevölkerung. Nicht nur religiöse Rituale, auch orthodoxe Glaubensgrundsätze und Regeln sind stark verankert: 74 Prozent der jungen MuslimInnen (und 78 Prozent der älteren Generation) sehen im Islam „die einzig wahre Religion“, 54 Prozent der Kinder und 66 Prozent der Eltern halten es für notwendig, „die Regeln des Korans wörtlich zu befolgen, um ein echter Moslem zu sein“. Umgekehrt aber befürworten auch 51 Prozent der Kindergeneration, dass man „manche Vorschriften des Islams an das Leben in der modernen Gesellschaft anpassen sollte“ (von den Eltern akzeptieren dies nur 34 Prozent). Betrachtet man einige Regeln der „Scharia“, so ist in beiden Generationen die Akzeptanz einzelner Gesetze sehr unterschiedlich:

Das Verbot muslimischer Frauen, einen Nicht-Muslim zu heiraten, lehnen 34 Prozent der jungen MuslimInnen ab, dass sie nur mit Zustimmung des Vaters oder Erziehungsberechtigten heiraten dürften, akzeptieren 68 Prozent nicht. Ähnlich hoch ist die Ablehnung des Verbots bzw. der Todesstrafe bei Wechsel des Glaubens. Die Bestrafung von Homosexualität lehnen junge MuslimInnen mehrheitlich (57 Prozent) ab. In der Eltern-Generation ist die Akzeptanz allgemein höher, variiert aber je nach Inhalt des Gebots ähnlich stark.

Sowohl die Korrelationsanalysen wie auch die detaillierten Nachzeichnungen der kognitiven Grundlagen einer gewaltaffinen Haltung (Chaid-Analysen) haben gezeigt, dass bei der zweiten Generation religiöse Motive keine bedeutende Rolle für die Gewaltneigung spielen. Nur bei der ersten Generation ist die Befürwortung strenger Gesetze („Scharia“) als Motiv identifizierbar, bei der zweiten Generation sind weder diese noch orthodoxe Prinzipien eine Grundlage ihrer radikalen Einstellung. Obwohl orthodoxe Einstellungen, die eine Neigung zu strenger Abgrenzung gegenüber Andersgläubigen implizieren, auch unter jungen MuslimInnen in vergleichsweise hohem Ausmaß vorhanden sind, stellen sie keine religiöse Basis für die Legitimation gewalthafter Handlungen dar. Zieht man aber politisch-ideologische Motive ins Kalkül, so tritt deutlich der geopolitische Kontext hervor: Die negativ bewertete Rolle Israels im Nahen Osten sowie ein negatives Judenbild spielen bei den jungen MuslimInnen die wichtigste Rolle in ihrer Ideologie. Gerade bei diesem Thema stellt sich das Erfordernis aktiver Bildungsmaßnahmen, die an historisch-politischen Themen ansetzen, als besonders wichtig heraus.

Verschiedene Untersuchungen in europäischen Ländern, die methodisch sehr unterschiedlich und vorwiegend qualitativ oder biografisch ausgerichtet sind, verweisen auf ein breites Spektrum von Motiven in den realen Radikalisierungsprozessen junger MuslimInnen (vgl. den Forschungsüberblick bei Herding 2013) und identifizieren generell ein geringes religiös geprägtes Gedankengut. Es soll an dieser Stelle aber hervorgehoben werden, dass in der vorliegenden Untersuchung ein gewaltaffines Einstellungsmuster, nicht jedoch persönliche Verhaltensbereitschaft aufgezeigt wurde. Zudem ist der Zusammenhang zwischen selbst berichteten Einstellungen und tatsächlichem Verhalten im Allgemeinen nicht sehr hoch (Frindte et al. 2011, S. 119). Die Einstellungen lassen ein aggressives Potential erkennen, dessen Ursachen nicht einfach zu identifizieren sind. Es wurden hierzu wesentliche Erklärungsansätze geprüft – Thesen subjektiver und kollektiver Diskriminierung, Probleme elterlicher Erziehungsstile – doch zeigte sich in der Hauptsache ein bildungsfernes, großstädtisches Milieu als Hintergrund für die Gewaltakzeptanz. Dieses Ergebnis verweist als praktische Konsequenz auf die Notwendigkeit verstärkter schulischer und sozialer, regional-städtischer Integrationsmaßnahmen, um Milieu-Effekten zu entgegen. Gewaltaffine Einstellungen und niedriger Bildungsstatus werden in höherem Maße von Eltern an die Kinder tradiert.

4 Gegenseitige Bilder – ein Konfliktpotential zwischen MuslimInnen und ÖsterreicherInnen?

Die wechselseitigen Wahrnehmungen zwischen Mehrheits- und Minderheitsbevölkerung sind eine wesentliche Basis für das konkrete Zusammenleben im Alltag. Anhand der gegenseitigen Bilder werden Gruppenzugehörigkeiten festgelegt. Mit den Bildern verbinden sich Annahmen über Werte und Lebensweise der anderen Gruppe, die – bei beiden – Vorstellungen der Bedrohung entstehen lassen können. Es wurden hier Bilder und Probleme sowohl aus der Wahrnehmungsperspektive der MuslimInnen der ersten und zweiten Generation als auch aus der Perspektive der ÖsterreicherInnen untersucht (vgl. Kapitel 5).

Mehr als die Hälfte (60 Prozent) der ÖsterreicherInnen ist der Meinung, dass es „zu viele Muslime in Österreich“ gibt, womit Österreich im europäischen Spitzenfeld liegt (vgl. Zick et al. 2011). Terrorismusverdacht (bei ca. 30 Prozent) und das muslimische Frauenbild, das vom Tragen des Kopftuchs als Symbol der Unterdrückung geprägt ist (mehr als die Hälfte teilen es), bestimmen das Vorstellungsbild. Seitens der MuslimInnen wird der Terrorismusverdacht der ÖsterreicherInnen als doppelt so hoch eingeschätzt (60 Prozent vermuten, mit „Terrorismus in Verbindung gebracht zu werden“); die kulturellen Vorbehalte werden etwa im selben Maß wahrgenommen, wie sie ihnen entgegengebracht werden. Dabei bestehen große Diskrepanzen zwischen den Zuschreibungen im MuslimInnen-Bild der ÖsterreicherInnen und den empirisch festgestellten Einstellungen innerhalb der MuslimInnen, sei es beim Thema Demokratie und Terrorismus oder beim Thema Gleichberechtigung zwischen Mann und Frau. Auch wenn die Antworten zu den einzelnen Inhalten variieren und die Ergebnisse der Untersuchung auf Divergenzen und Probleme in manchen Bereichen der Integration verweisen, gehen die kognitiv gezogenen Grenzlinien in den Mehrheits-Minderheitsbeziehungen über die realen Verhältnisse weit hinaus.

In den gegenseitigen Perzeptionen spiegeln sich Spannungslinien wider, die das kollektive Selbstbild der MuslimInnen stark negativ beeinflussen, obwohl die Alltagserfahrungen weniger problematisch sind. Am ehesten fühlen sich MuslimInnen bei Behörden bzw. von Beamten schlecht behandelt (46 Prozent der zweiten Generation haben „oft oder manchmal“ negative Erfahrungen gemacht, deutlich mehr noch mit 56 Prozent die erste Generation), gefolgt von Erfahrungen in Verkehrsmitteln oder auf öffentlichen Plätzen. Dagegen werden die Nachbarschaft (30 Prozent bzw. 36 Prozent) und der Arbeits- bzw. Ausbildungsplatz (26 Prozent bzw. 32 Prozent) und damit Orte des persönlichen Kontakts deutlich besser eingestuft. Das bedeutet, dass sich Vorurteile in den halb-anonymen Situationen eher in herabsetzenden Verhaltensweisen äußern als in persönlich nahen Situationen.

Trotz des Wissens der MuslimInnen über negative Zuschreibungen durch die ÖsterreicherInnen sehen doch nur relativ wenige gravierende Konflikte „zwischen dem Leben als Muslim und dem Leben in der österreichischen Gesellschaft“: Keinen Konflikt sehen 40 Prozent der jungen und 37 Prozent der älteren Generation; nur von 15 Prozent der Kinder und 18 Prozent der Eltern wird das Leben hier als „großer Konflikt“ eingestuft.

Während die erste Generation erwartungsgemäß die emotionale Bindung an das Herkunftsland bewahrt hat, wird jedoch von rund zwei Dritteln der jungen MuslimInnen Österreich als ihre Heimat empfunden; 36 Prozent fühlen sich in Österreich aber fremd. Die Analysen über die Hintergründe für dieses gegenläufige Identifikationsmuster zeigen, dass die oben beschriebenen Abwertungen einen starken negativen Einfluss auf das Zugehörigkeitsgefühl zu Österreich haben. Sowohl subjektive Diskriminierungserfahrungen als auch das zugeschriebene negative Selbstbild wirken sich stark negativ aus, während weder der Bildungsstatus noch die Religiosität (gemessen an der Intensität religiöser Praktiken und subjektiver Selbsteinschätzung) die positive emotionale Zugehörigkeit zu Österreich beeinflussen. In der Konsequenz ist es daher weniger überraschend, dass auch MuslimInnen der zweiten Generation mit ihren Eltern mehr oder weniger starke Rückkehrorientierungen teilen („ja jedenfalls“ 13 Prozent, „ja eher“ 25 Prozent). Ausschlaggebend hierfür ist jene geringe Identifikation mit Österreich, die von Gefühlen der Diskriminierung und starker religiöser Bindung beeinflusst ist (vgl. Kapitel 6).

Das negative MuslimInnen-Bild ist heute im Repertoire klassischer Klischees und Vorurteile in Österreich tief verankert. Es birgt die Gefahr, dass es bestehende Probleme, z.B. des Bildungsaufstiegs und der Integration in den Arbeitsmarkt, Armutsgefährdung und räumliche Segregation, verdeckt.

Wie sich negative Bilder und Zuschreibungen in den Bildungsbiografien türkischstämmiger muslimischer junger Erwachsener niederschlagen, wird hier in einer qualitativen Studie aufgezeigt (vgl. Kapitel 7), die latente Prozesse der „institutionellen Diskriminierung“ nachzeichnet, indem die subtilen Mechanismen der Selektion im Schulalltag zur Sprache gebracht werden. Muslimische bzw. türkischstämmige SchülerInnen berichten, wie sie nur durch starken Widerstand der Eltern gegen LehrerInnen-Urteile den Aufstieg in den höheren Bildungszweig geschafft haben. Jene mit abgebrochener Schulbildung sprechen über Entmutigung und symbolische Herabsetzung, die zur Resignation führten. Die Berichte von LehrerInnen über interne Diskussionen untereinander zeigen zudem, wie Stereotype des Alltags in die „Dynamiken im Klassenzimmer“ übertragen werden. Eine wichtige Folgerung aus diesen Aspekten des Schulalltags ist daher, dass Benotungsprozesse durch

Einschluss objektiver Prozeduren, wie anonyme Testverfahren, transparenter und unabhängig von der (sozialen und ethnisch-religiösen) Herkunft der SchülerInnen gestaltet werden sollten.

Fasst man die Ergebnisse zusammen, so weisen integrationspolitische Folgerungen vor allem in zwei Richtungen. In Übereinstimmung mit internationalen Forschungen verweisen die Ergebnisse zum einen auf die schon seit Längerem und wiederholt festgestellten strukturellen Hintergründe bzw. Mängel im Bereich der Bildungspolitik; zum anderen aber auf Probleme der politischen Kultur des Landes, der Auseinandersetzung mit Traditionen der Stereotypenbildung und Vorurteilsneigung.

Im Bereich der strukturellen Verbesserungsmöglichkeiten nimmt besonders die Institution Schule eine zentrale Position ein: an dieser Stelle kann daher nur auf bildungspolitische und -pädagogische Maßnahmen (allgemeine Vorschulpflicht, Änderungen der Selektionspraxis u. a.) verwiesen werden. Bildungsaufstiege der zweiten Generation haben, wie unsere Ergebnisse zu den verschiedenen Themenbereichen zeigten, positive Folgen für Akkulturation und Werteintegration. Der Wandel der Geschlechterrollen bzw. Geschlechtergleichheit ist hier ebenso anzuführen wie demokratische und säkulare Grundhaltungen. Wie in jeder Großstadt sind außerdem sozialräumliche Maßnahmen gegen eine „Marginalisierung“ innerhalb städtischer Viertel wesentlich, um unerwünschten Milieueffekten zu begegnen.

Der zweite wichtige Aspekt dieser Forschung verweist auf Maßnahmen einer aktiven, aufklärenden Bildungs- und Antidiskriminierungspolitik, die sich sowohl an SchülerInnen wie auch an Erwachsene richtet. Um Vorurteilsneigungen und Pauschalisierungen entgegenzuwirken, ist eine intensivere Öffentlichkeitsarbeit ebenso dringend notwendig wie ein politisch bildender Unterricht in allen österreichischen Schulformen. Dies kann nicht nur antijüdischen Feindbildern bei jungen MuslimInnen entgegenwirken, sondern auch heranwachsende ÖsterreicherInnen darin unterstützen, Probleme der Demokratie und die Geschichte des Landes – inklusive der langjährigen Migrationsgeschichte – zu reflektieren. Gegenseitige negative Wahrnehmungen zwischen Mehrheit und Minderheit belasten den Alltag und bergen die Gefahr einer inhärenten, sich negativ zuspitzenden Dynamik in sich. An unseren Ergebnissen wurde zudem deutlich, dass empfundene Diskriminierungen und Abwertung die Chancen des Wertewandels und der Akkulturation junger MuslimInnen letztlich mindern oder gar hemmen. Die Ergebnisse unterstreichen nachdrücklich die Einführung von nationalen und lokalen Maßnahmen gegen Rassismus und Diskriminierung, um langfristig gleiche Chancen und gesellschaftlichen Zusammenhalt zu gewährleisten.

Literatur

- Crul, Maurice und John Mollenkopf (Hrsg.) 2012. *The Changing Face of World Cities. Young Adult Children of Immigrants in Europe and the United States*. New York: Russell Sage Foundation.
- Frindte, Wolfgang, Boehnke, Klaus, Kreikenbom, Henry und Wolfgang Wagner. 2011. *Lebenswelten junger Muslime in Deutschland*. Berlin: BMI.
- Herding, Maruta. 2013. Forschungslandschaft und zentrale Befunde zu radikalem Islam im Jugendalter. In: *Radikaler Islam im Jugendalter. Erscheinungsformen, Ursachen und Kontexte*, hrsg. Maruta Herding. München: Deutsches Jugendinstitut. Arbeits- und Forschungsstelle Rechtsextremismus und Fremdenfeindlichkeit. S. 21–34.
- Joppke, Christian. 2013. Islam in Europa – Integration durch Recht und ihre Grenzen. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 65 (1): 409–435.
- Zick, Andreas, Beate Küpper und Andreas Hövermann. 2011. *Die Abwertung der Anderen. Eine europäische Zustandsbeschreibung zu Intoleranz, Vorurteilen und Diskriminierung*. Berlin: Friedrich Ebert Stiftung.

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.

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